

Cruzes e feitiços

Identities and Cultural Exchanges in Funeral Practices in Angola

Crosses and Witchcraft

Identities and Cultural Exchanges in Funeral Practices in Angola

ANDREA MARZANO

Escola de Historia

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Av. Pasteur, 458

Rio de Janeiro, RJ, 22.290-240, Brasil

marzano.andrea@gmail.com

RESUMO O objetivo deste artigo é refletir, através da análise de jornais e textos literários, sobre práticas, trocas culturais e conflitos nas cerimônias fúnebres em Luanda e arredores entre o final do século XIX e o início do XX. Trabalhamos com três categorias sociais: colonos (metropolitanos e descendentes), filhos da terra (nascidos em Angola que dominavam códigos culturais europeus) e gentio (africanos que, por não dominarem códigos culturais europeus, não tinham acesso aos direitos da cidadania portuguesa e podiam ser sujeitos ao trabalho forçado). Em um contexto de intensificação da presença portuguesa e de subalternização das elites da terra e do gentio, os funerais eram ocasiões privilegiadas de manifestação de diferenças e compartilhamentos. Através das práticas fúnebres, os diversos grupos sociais afirmavam suas identidades e promoviam trocas culturais que gerariam não apenas conflitos e controle, mas também formas híbridas de tratamento da morte, explicitando uma importante característica da cultura urbana luandense.

PALAVRAS-CHAVE práticas fúnebres, Angola, expansão colonial

Recebido: 30 set. 2015 | Revisto: 5 jan. 2016 | Aprovado: 13 jan. 2016

<http://dx.doi.org/10.1590/0104-87752016000200008>

Varia Historia, Belo Horizonte, vol. 32, n. 59, p. 471-504, mai/ago 2016

ABSTRACT Through the analyses of newspapers and literary texts, this article aims to reflect on practices, cultural exchanges and conflicts in the funeral ceremonies that took place in Luanda and its surrounding area from the late nineteenth to the early twentieth centuries. It is based upon three social categories: settlers (metropolitans and descendants), children of the earth (who were born in Angola, and dominated European cultural codes), and gentiles (Africans who did not dominate European cultural codes, had no access to the rights of Portuguese citizenship, and could be subjected to forced labor). In a context of an increasing Portuguese presence, and the subalternity of both native elites and gentiles, funerals were privileged occasions to express differences and common sharing. Through the funeral practices, a number of social groups claimed their identities and encouraged cultural exchanges. This not only led to conflicts and domination, but also hybrid forms of the treatment of death, which it is stressed as an important feature of the Luanda's urban culture.

KEYWORDS funeral practices, Angola, colonial expansion

O objetivo deste artigo é refletir, através da análise de jornais e textos literários, sobre práticas, trocas culturais e conflitos nas cerimônias fúnebres em Luanda e arredores entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, visualizando pontos nevrálgicos da expansão europeia em Angola. Tal proposta deriva da compreensão de que a história cultural não é incompatível com a percepção dos conflitos sociais. Pretende-se demonstrar que o contato, os confrontos e o hibridismo entre diferentes costumes relativos ao tratamento dos mortos estabeleciam uma “arena na qual interesses opostos apresentavam reivindicações conflitantes” (Thompson, 1998, p.17).

Tal arena não pode ser satisfatoriamente descrita nos termos de uma oposição binária entre as tradições africanas e a modernidade que os agentes do colonialismo acreditavam portar. Nem todos os colonizados se apresentavam, diante dos colonizadores, como intransigentes defensores da tradição. Como afirma Homi Bhabha, “o ‘direito’ de se expressar

a partir da periferia do poder e do privilégio autorizados não depende da persistência da tradição; ele é alimentado pelo poder da tradição de se reinscrever através das condições de contingência e contraditoriedade” (Bhabha, 2007, p.21).

O hibridismo cultural será analisado como característica central da sociedade luandense. Resultante do contato entre “portugueses” e populações predominantemente abundas da região de Luanda desde o final do século XVI, tal hibridismo não foi originário das relações entre dois povos e culturas entendidos em termos de “pureza” e “autenticidade” (Canclini, 2015, p.XIX; Gruzinski, 2001, p.42). Muitos elementos tidos como “portugueses” foram levados a Luanda por traficantes “brasileiros”, portadores, também eles, de “culturas híbridas” (Canclini, 2015) – com traços indígenas, europeus e africanos cuja segmentação já se tornara, naquela altura, muito difícil. Os abundos, falantes do quimbundo, sofriam fortes influências de outros grupos etno-linguísticos atraídos para a órbita de Luanda: os bacongos, do norte, os lundas, do leste e os ovimbundos, do sul (Dias, 1984, p.62-63).

A oposição entre colonizados e colonizadores não deverá impedir a percepção das diferenças internas em cada um desses blocos aparentes, e de possíveis compartilhamentos entre eles. Do lado dos colonizados, buscaremos entender a formulação de estratégias de aquisição de poder “no interior de pretensões concorrentes de comunidades em que, apesar de histórias comuns de privação e discriminação, o intercâmbio de valores, significados e prioridades pode nem sempre ser colaborativo e dialógico”, dando lugar a conflitos e antagonismos (Bhabha, 2007, p.20).

Por tudo isso, mais do que um estudo sobre identidades e hibridização, propomos a análise de um processo histórico no qual tais conceitos ganham sentido (Canclini, 2015, p.XXII). Concordamos com Homi Bhabha sobre a “necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais” (Bhabha, 2007, p.20).

Desconfiamos das “versões excessivamente amáveis” da hibridização, mantendo “uma consciência crítica de seus limites, do que não se deixa, não quer ou não pode ser hibridado” (Canclini, 2015, p.XXVII).

A hibridização é entendida, enfim, como resultado de relações de poder que levam a violências, imposições, conflitos, trocas, escolhas, estratégias, e também a empréstimos inconscientes. Esta criação original inconclusa, oscilante, mutante, que foi e continua sendo descrita em termos de mestiçagem, criouliidade, sincretismo e fusão (Canclini, 2015, p.XXX), turvava fronteiras entre diferentes segmentos da sociedade luandense sem, no entanto, apagá-las. A despeito de todos os hibridismos, a cor da pele e o local de nascimento, aliados ao fortalecimento dos interesses metropolitanos, cobriam seu preço, remarcando distinções e hierarquias.

Não buscamos, nos textos literários, espelhos neutros e fidedignos da realidade social. Entendemos a literatura como um instrumento através do qual literatos expressam ideias e projetos, não apenas individuais, mas do grupo a que pertencem (Neves, 1985). Apesar do substrato comum entre a realidade representada nesta literatura e em outras fontes – nomeadamente a imprensa –, acreditamos que os fatos narrados pelos literatos não são simples expressões da realidade, mas escolhas que atendem a objetivos localizados no presente (momento da escrita), e não no passado (tempo da narrativa).

Trabalharemos com três categorias sociais cuja distinção tendeu a ser mais claramente demarcada ao longo do tempo: a dos colonos, a dos filhos da terra e a do gentio. Entre os colonos, estavam os portugueses recém-chegados e seus descendentes diretos, mesmo que nascidos em Angola. Filho da terra era, a partir do final dos oitocentos, uma auto-designação dos negros e mestiços nascidos em Angola que dominavam códigos culturais europeus. Sobretudo a partir do início do século XX, estes passaram a se autodenominar, também, angolenses. Gentio era uma expressão usada para nomear os africanos que não dominavam códigos culturais europeus, sendo sujeitos, em número crescente, a diferentes formas de trabalho forçado. Tal designação era mais comum até o final do século XIX, quando o gentio passou a ser nomeado, inclusive na legislação, como indígena.

A ausência de domínio de códigos culturais europeus (língua, vestimentas, mobiliário, habitação, uso de talheres à mesa) era um critério essencial para a definição do gentio. Entretanto, nenhum habitante de

Luanda estava completamente alheio a esses códigos. Até o trabalho forçado, pautado em formas de organização possivelmente inexistentes nas aldeias, obrigava o gentio à utilização de códigos culturais europeus que, no entanto, não norteavam sua identidade e seu entendimento do mundo.

A distinção legal entre indígenas e africanos *civilizados*, que viriam a ser designados como assimilados, foi sistematizada a partir do final do século XIX. As expressões máximas dessa política foram o Estatuto Político, Civil e Criminal dos Indígenas de Angola e Moçambique, de 1926, o Código de Trabalho dos Indígenas nas Colônias Portuguesas de África, de 1928, o Estatuto Político Civil e Criminal dos Indígenas, de 1929, e o Estatuto dos Indígenas Portugueses das Províncias da Guiné, Angola e Moçambique, de 1954.

A virada para o século XX é um período conflituoso da história de Angola. As elites filhas da terra, que desfrutavam, desde o século XVII, uma posição privilegiada na sociedade, sofreram um processo de subalternização decorrente da intensificação da presença de colonos na segunda metade do século XIX e nas duas primeiras décadas do XX. Se em 1850 havia em torno de mil brancos vivendo em Luanda e no interior leste, até Malange, esse número subiria para 6.000 em 1898. Por volta de 1920, os colonos eram, no distrito de Luanda, quase 20.000 (Dias, 1984, p.62-63, p.70-72).

Tal subalternização se manifestava na imposição de barreiras à ocupação dos cargos públicos mais elevados, na expropriação de terras e na exclusão de espaços de sociabilidade, que se tornavam cada vez mais restritos aos indivíduos provenientes da metrópole. Resistindo a ela, filhos da terra publicaram jornais e formaram associações culturais, instrumentos de uma estratégia política que oscilava entre a crítica à expropriação, a denúncia do despreparo intelectual dos portugueses recém-chegados, a tentativa de aproximação do universo cultural e social dos colonos, sua própria distinção, enquanto grupo, do gentio e, por vezes, o desempenho do papel de representantes deste último.

É possível supor que os funerais fossem ocasiões privilegiadas de manifestação das diferenças e compartilhamentos entre colonos, filhos

da terra e gentio. Através das práticas fúnebres, os diversos grupos sociais afirmavam suas identidades e promoviam trocas culturais que gerariam não apenas conflitos e controle, mas também formas híbridas de tratamento da morte, explicitando uma importante característica das elites da terra.

A novela *Nga Muturi*, de Alfredo Troni, publicada em folhetins em Lisboa em 1882, parece reveladora nesse sentido. Alfredo Troni nasceu em Coimbra em 1845, formando-se em Direito. Em África, foi Secretário Geral da Província de São Tomé, delegado do Ministério Público em Cabo Verde, juiz de Direito em Benguela e curador dos serviços em Luanda. Nesta última foi, por muitos anos, presidente da Associação Comercial e da Câmara Municipal. Fundou o Jornal de Luanda, em 1878, o Mukuarimi – maldizente, em quimbundo, língua corrente em Luanda nos oitocentos (Pepetela, 1990, p.58) –, no final da década de 1880, e Os Concelhos do Leste, em 1891. Destacou-se no combate à escravidão e na defesa do gentio, sendo autor do regulamento da lei que declarou extinta a escravidão. Em 1878, foi eleito deputado para representar Angola nas cortes portuguesas. Por seu posicionamento político, teve a eleição anulada pelo governo, que determinou sua transferência para Lourenço Marques. Decidido a permanecer em Luanda, demitiu-se das funções públicas, montando banca de advogado (Ervedosa, 1985, p.11-13).

Nga Muturi (senhora viúva, em quimbundo) é a história de uma mulher que se tornara escrava após a condenação de um tio na prova do juramento, explicada, pelo próprio autor, no glossário do livro. Entre os ambundos, os acusados de delitos eram levados ao soba (autoridade do sobado, domínio territorial) e obrigados a prestar juramento. Quando considerados culpados, “pagavam” com tecidos ou gado. Não tendo condições de fazê-lo, podiam ser escravizados ou entregar sobrinhos, descendentes matrilineares diretos, em seu lugar.¹

Condenado pelo soba, o homem teria oferecido a sobrinha, enviada, como escrava, a Luanda, onde se tornaria concubina de seu senhor português. Após a morte deste último e o recebimento de boa herança,

1 TRONI, Alfredo. *Nga Muturi*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1985, p.70.

a ex-escrava se tornaria respeitável senhora, vivendo do comércio e da oferta de empréstimos a juros.

O livro descreve o enterro do falecido, ao qual não faltou a execução de marchas fúnebres a pedido da viúva. Na descrição do velório, destaca-se a presença da elite local, composta por colonos e filhos da terra: o juiz, o delegado, o testamenteiro, o padre, dois sacristães e muitos comerciantes.

Após permanecerem por um tempo na casa da viúva, os presentes acompanharam o caixão até a Igreja do Carmo, de onde partiram, com os irmãos da Ordem Terceira, à qual o falecido pertencia, em direção ao cemitério. Findo o sepultamento, voltaram para a residência do finado, onde o “óbito” ou “esteira” se seguiria por oito dias, com choro de mulheres e abundância de comida, aguardente e genebra.

Passados oito dias de “nojo”, o testamenteiro mandou rezar missa, anunciada no Boletim Oficial. No aniversário da morte, realizaram-se as “missas de óbito” na casa da viúva. Se nos oito dias de “nojo”, após o enterro, as reuniões foram tristes, nas “missas de óbito” predominou a alegria. Além de comida e bebida, houve grandes batuques. Apesar do nome, era comum que não houvesse ofício religioso católico nessas ocasiões.

No glossário do livro, Alfredo Troni relata, a respeito das missas de óbito:

Há cerca de dois anos um cavalheiro recém-chegado do Dombe Grande de Benguela foi convidado para umas missas. Surpreendeu-o o plural e sobretudo porque no lugar para onde era convidado não havia igreja. Supôs que tivessem mandado vir um padre de Benguela, a 12 horas de caminho, e foi. Pouco antes de chegar preparou-se com a conveniente roupa preta e fez a sua entrada com a atitude circumspecta própria do aniversário duma morte. Qual não é a surpresa ao ver imensa gente dançando na sala, os pretos no terreiro em desenfreado batuque, etc., etc. O homem conformou-se e conheceu depois o que as missas eram, e que aquelas eram esplêndidas, exceto que missa não houve. (Troni, 1985, p.68-69).

O trecho citado revela o choque cultural proveniente da presença de um possível colono em áreas habitadas por nativos que conheciam e adotavam aspectos da cultura europeia, como o cristianismo, sem que isso significasse o seu afastamento das crenças e costumes locais.

O romance *O segredo da morta*, publicado em 1935 por Assis Júnior, reforça a imagem de hibridismo cultural construída por Alfredo Troni. Com o subtítulo Romance de costumes angolenses, escrito por um dos mais combativos representantes dos filhos da terra, pretendia registrar aspectos de uma cultura que sofria o impacto da europeização. Para Assis Júnior, os costumes dos filhos da terra que ainda resistiam ao processo de *civilização* precisavam ser compreendidos, para que não sofressem embate decorrente do avanço da presença europeia em Angola.²

Antônio de Assis Júnior nasceu no Golungo Alto em 1877 e faleceu em Lisboa, como exilado político, em 1960. Em função da crítica à expropriação resultante da expansão europeia em Angola, sofreu perseguições e várias prisões. Foi presidente da Liga Nacional Africana, fundada em 1930, diretor dos jornais *A Província de Angola* e *O Angolense* (em alusão à autodesignação dos filhos da terra, que se tornou mais comum a partir do início do século XX), e fundador da revista *Angola*. Escreveu o *Relato dos Acontecimentos de Dala Tando e Lucala* em 1917, quando estava preso por combater, como advogado, a expropriação de terras pelos portugueses. Publicou, também, o *Dicionário de Kimbundu-Português*.³

O romance parte de uma menção a Ximinha Cangalanga, conhecida na vila do Dondo, a 190 km de Luanda, como a Doida de Cahaios, bairro onde vivia. Após mencionar a personagem e as suposições dos habitantes da vila sobre os motivos de sua doença, o narrador passa a descrever uma conversa entre Maria de Castro e Maria de Sant'Anna e

2 ASSIS JÚNIOR, Antônio de. *O segredo da morta*. Romance de costumes angolenses. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1985, p.32.

3 ASSIS JÚNIOR, Antônio de. *Dicionário Kimbundu-Português* – lingüístico, botânico, histórico e corográfico. Luanda: Argente, Santos & Cia. Ltda., 1947.

Palma, conhecida como Nga Samba, em frente à casa desta última.⁴ É pela voz atribuída às duas senhoras que compreendemos a loucura de Ximinha Cangalanga, estreitamente relacionada a Ximinha Belchior, a morta cujo segredo é revelado.

Durante a longa enfermidade que levaria à sua morte em 1899, Ximinha Belchior fora tratada pelas discípulas Donana, Rosária, Cantambi, Paciência e Ximinha Cangalanga. Ao longo do relato, revela-se que os envolvidos nos cuidados da doente foram menos dedicados do que deveriam, chegando alguns deles a se apoderar de seus objetos de valor. Por esse motivo, teriam ocorrido várias enfermidades e mortes – inclusive de Ximinha Cangalanga –, explicadas como castigos impostos pela falecida.

O romance apresenta a imagem de uma sociedade onde se acredita que eventos comuns, como a doença e a morte, podem ser explicados por feitiços. A propósito do assunto, historiadores e antropólogos têm afirmado que práticas diversas foram e ainda são agrupadas sob a denominação genérica de feitiçaria, sobretudo por aqueles que pretendiam ou pretendem combatê-las. Referindo-se à África Central, Wyatt MacGaffey afirma que as ações rituais e de manipulação do sagrado podem ser diferenciadas pela finalidade (privada ou pública) e pelos efeitos (destrutivos ou positivos). O importante, aqui, é que possíveis diferenças são desconsideradas em função do agrupamento de variadas práticas sob a designação genérica de feitiçaria (Azevedo, 2015, p.105-111).

Assis Júnior procura se distanciar desse universo de crenças; significativamente, o segredo da morta é revelado não por ele próprio, mas por duas vizinhas que conversam. A narrativa enfatiza uma cultura híbrida, particularmente no que diz respeito às práticas fúnebres, evidenciando cerimônias católicas associadas a crenças e práticas de religiões autóctones africanas. Os ornamentos mencionados na descrição da missa de corpo presente na residência da falecida, oficiada por um padre e dois sacristães – uma grande cruz e uma tarja negra na porta, o caixão sobre

4 Sant'Anna e Palma era o sobrenome de uma importante família da terra. Mamede de Sant'Anna e Palma, por exemplo, foi colaborador do jornal *O Futuro d'Angola*, que abordaremos adiante.

uma mesa coberta de pano preto, enormes castiçais, uma pequena banca de pinho ostentando um crucifixo de prata – não deixam dúvidas de que os presentes eram cristãos (Assis Júnior, 1985, p.55-56).

Às seis da tarde, todos seguiram para o cemitério, cercado de grades e muros. Após o sepultamento, a multidão voltou à residência da falecida, onde, como na novela de Alfredo Troni, os costumes abundos se tornaram mais evidentes.

No quintal volteava a mesma gente, que entrava e saía da cozinha com pratos e tigelas contendo milho e ginguba [amendoim] cozida em uma enorme panela de barro, que fumegava. Era o mukunza [milho cozido comido em dia de funeral; no Brasil, rebatizado como mungunzá, alimento ritual oferecido aos orixás] que, no próprio dia do enterro, se dá aos que vêm ao óbito. Não se nega a ninguém. (Assis Júnior, 1985, p.60).

A certa altura uma senhora, “de pano dobrado e atado à cintura”, solicitou a outra “mukunza ua tambi”, milho cozido com peixe. A gorda personagem justificou seu pedido, alegando não ter sido “inimiga nem rival” da falecida. Outra senhora explicou que se sua interlocutora carregasse alguma culpa, teria sido imediatamente castigada, pelo “jinvunji” da finada, com um ataque ou morte instantânea (Assis Júnior, 1985, p.60).

A preocupação, entre os presentes em funerais, em isentar-se da culpa pela morte do(a) falecido(a) seria recorrente em várias culturas, de diferentes regiões africanas. Segundo Maria Clara Saraiva, entre os Sara do Chade

Enquanto o morto jaz em exposição ouvem-se as lamentações, fazendo cada um saber publicamente que não é ele o culpado da morte. Os que chegam trazem oferendas destinadas ao defunto e à família dorida [...] e participam no repasto fúnebre. É nesta altura que se regulam dívidas devidas ao falecido, ou por ele contraídas. O enterro realiza-se passados dois dias [...]. Os familiares próximos passam algumas noites sob a árvore onde decorreram as cerimônias fúnebres – na estação seca – ou na palhota do morto – durante as chuvas – . [...] A alma do defunto

permanece junto ao corpo nos dias imediatos à morte e observa o que se passa com o fito de determinar o culpado pela sua morte. (Saraiva, 1995/1999, p.338-339).

Em Luanda, há indícios de que a busca pelo culpado da morte podia envolver a participação de “videntes” e o consumo de “beberagens” pelos acusados. Em 22 de abril de 1882, Carlos Caetano Salles e Almeida, professor da Escola Principal de Instrução Primária e figura prestigiada entre os filhos da terra criticaria, no jornal *O Futuro d'Angola*, as provas às quais eram submetidos, nos musseques, os acusados por mortes ocorridas, quase sempre, por causas naturais.

Morre-lhe a mãe, um irmão, um parente enfim, lá vai ela caminho da casa do seu *vidente*, para que lhe indique o *assassino* de seus parentes. E o suposto assassino se é da plebe, sujeita-se às beberagens que hão de mostrar, se vive, a sua inocência, se morre a sua culpabilidade.

Muitas mulheres com a melhor intenção deste mundo misturam nas bebidas dos amantes *filtros amorosos* cujas receitas possuímos, e até usam água de Lavande.

Estes filtros levam a maior parte dos amantes à sepultura! e ainda assim é preciso adivinhar o nome do assassino. E condena-se mais um infeliz, vítima da ignorância. (apud Azevedo, 2015, p.105).⁵

Nas plantas de Luanda do século XIX, os conjuntos de cubatas, residências do chamado gentio, eram denominados musseques. As aglomerações de casas de pedra e cal, seguindo padrões arquitetônicos europeus, eram definidas como ruas. Posteriormente, o termo musseque passou a denominar os bairros pobres, com construções precárias, utilização de materiais improvisados e ausência de saneamento básico. O jornal *O Futuro d'Angola* circulou em Luanda entre março de 1882 e junho de 1894, com pelo menos uma interrupção entre julho de 1882 e dezembro de 1885. Fundado por Arsénio Pompílio Pompeu de Castro

5 SALLES ALMEIDA. Os milongueiros. *O Futuro d'Angola* (Luanda), n. 8, ano I, p.3, 22 abr. 1882.

e mantido por filhos da terra, destacou-se pela defesa dos interesses deste segmento.

No trecho citado, a consulta a “videntes” é associada à “plebe” dos musseques, em provável alusão aos africanos que não dominavam os códigos culturais europeus. Por outro lado, a menção ao uso de “água de Lavande” em filtros amorosos sugere que outros estratos sociais – representados pelas mulheres que podiam consumir tal produto – não estavam necessariamente afastados deste universo de crenças. De todo modo, a menção a filtros amorosos que misturavam ingredientes nativos e “água de Lavande” parece revelar o hibridismo cultural presente em Luanda e arredores naqueles fins do século XIX, que foi retratado, com cores vivas, pela literatura de Alfredo Troni e Assis Júnior.

É digno de nota que este universo de crenças seja associado, no artigo citado, especialmente às mulheres, que mesmo quando pertenciam a segmentos sociais mais favorecidos, frequentemente buscariam, junto aos “videntes”, acalentar “esperanças amorosas”, garantir “uma maternidade feliz” ou afastar “uma calamidade terrível” (Azevedo, 2015, p.105). De fato, nas famílias que compunham as elites de Luanda, as mulheres frequentemente transmitiam elementos das culturas autóctones às crianças, enquanto os homens adultos tendiam a se aproximar mais dos códigos europeus. Os diferentes papéis exercidos por homens e mulheres na formação do hibridismo cultural luandense são discutidos por Pepetela a propósito da semba ou rebita, dança de roda muito apreciada entre os filhos da terra no fim do século XIX, caracterizada

pela perfeita integração de elementos europeus e africanos. Os europeus provêm das danças das cortes oitocentistas, cheias de mesuras e poses aristocráticas, enquanto os africanos se revelam mais pela tradicional umbigada (embora muito discreta) e o ritmo. Até mesmo nos trajes essa mestiçagem é notória, pois as damas vestem com grande quantidade de panos, à moda africana, enquanto os cavalheiros ostentam fato e colete, no melhor estilo europeu. É uma boa representação da sociedade da época, em que o homem se aproxima mais da norma cultural europeia, enquanto a mulher continua mais agarrada às tradições africanas e

as transmite aos filhos. Dança ordenada e cerimoniosa, bem longe do frenesim do batuque, o semba ou rebita pode ser apresentado como um símbolo dessa camada social no seu período de ouro. (Pepetela, 1990, p.83, grifos meus).

Voltemos ao texto de Assis Júnior. A menção ao feitiço “jinjunji”, tido como uma das possíveis causas da morte da finada (Assis Júnior, 1985, p.62-63), denunciava que, se os personagens eram cristãos, mantinham crenças da cultura ambunda, na qual todos os acontecimentos podiam ser explicados pela ação de feiticeiros. Tal fato é reforçado, ainda, pela afirmação de que a falecida aparecia, em sonhos, para duas de suas discípulas (Assis Júnior, 1985, p.69-70).

Os trajes de luto também evidenciavam a mestiçagem cultural, desde as roupas pretas à maneira ocidental até os adereços femininos, como as “papas” – pequenas torcidas de lenço branco, usadas pelas mulheres de categoria social inferior à do morto – e as tiras de fazenda preta – “kisumbes” –, de dois ou três centímetros de largura, usadas em torno do pescoço das que compartilhavam sua condição social (Assis Júnior, 1985, p.61). Antes mesmo do enterro cristão, a vestimenta da falecida, com seus “sapatos pretos”, “panos de várias cores e qualidades” e “véu branco, orlado de galão doirado”, indicavam a mistura de traços culturais europeus e africanos (Assis Júnior, 1985, p.55).

No quintal, em mesas colocadas sob armações de lona, jogava-se bisca e damas, à luz de candeieiros e velas (Assis Júnior, 1985, p.61).

No chão, homens e mulheres do povo, estendidos sobre loandos e esteiras, contavam *misoso* (histórias, apólogos ou narrativas com cantos adequados), ofereciam *jihengele* (adágios) e propunham *jinongonongo* (enigmas), [...] noites seguidas até altas horas em que os jogadores abandonavam o campo das manobras e os historiadores, que já ninguém escutava, emudeciam por sua vez para, na noite seguinte, *condenarem* os que adormeceram antes de findar ou se interromper a história. [...] As *condenações* consistiam, em geral, na apresentação, em dia aprazado, de comidas e bebidas para todos os historiadores e ouvintes de cada

grupo – o que animava os contadores a novas histórias e novas condenações por muitos dias, além de outras comidas e bebidas fornecidas pelas parentes e amigas da finada. (Assis Júnior, 1985, p.68, grifos meus).

Vinte e quatro dias se passam entre jogos, histórias, comilanças e bebedeiras na residência da falecida. Anuncia-se, então, que seria celebrada missa, no 30º dia do passamento, na “paroquial Igreja de N.ª Sr.ª do Rosário”. O “sangu”, ou coleta de donativos, durante os quatro dias imediatos, financiaria as “missas” e atrairia ainda mais gente à casa. Para a missa de 30º dia seriam feitos convites e comprados porcos, carneiros e galinhas (Assis Júnior, 1985, p.72-73).

As passagens acima transmitem a imagem de uma cultura híbrida, evidenciada em uma religiosidade que mesclava aspectos cristãos com crenças características de religiões autóctones africanas, e em uma relação com a morte na qual o choro e o sofrimento pareciam indissociados da celebração da vida através da comida, da bebida, dos jogos e das histórias.

O romance *Uanga*, de Óscar Ribas, também descreve cerimônias fúnebres. Filho de pai português e mãe luandense, Óscar Ribas nasceu em Luanda em 1909 e faleceu em Cascais, Portugal, em 2004. Em Luanda frequentou a escola primária, o Liceu Salvador Correia e o Seminário. Após frequentar um curso comercial em Lisboa, retornou a Luanda e se empregou na Direção de Serviços de Fazenda e Contabilidade. Foi poeta, romancista e folclorista, destacando-se pelo registro e divulgação da cultura ambunda. *Uanga*, publicado originalmente em 1951 e apresentado como “romance folclórico angolano”, aborda os costumes dos indígenas de Luanda. É o próprio Óscar Ribas que esclarece, na introdução do livro, tais intenções. O segmento social cujos costumes pretende retratar é nomeado, quer como indígena, quer como “sociedade negra inculta”.⁶

O tempo da narrativa é o ano de 1882. Joaquim, um pedreiro de 25 anos, vive numa cubata simples. Certa noite, vai a uma “massemba”, tipo

6 RIBAS, Óscar. *Uanga*. Luanda: Tipografia Angolana, 1969, p.13.

de baile onde se dança a semba ou rebita, frequentado por “varões de baixo nível, mas ainda do médio [...], gente negra, mas também mestiça, [até mesmo] europeus [...]” (Oliveira, 1968, p.41-42). Lá, tem a sorte de conhecer Catarina, com quem acaba se amasiando após a cerimônia de “alembamento” (oferta de presentes, pela família do noivo, para a da noiva). Catarina logo engravida, mas Joaquim parte para longe, a fim de obter recursos para a construção de uma casa.

Certo dia, Antônio Sebastião, comerciante de Ambaca, chega com uma carta de Joaquim. Catarina, ansiosa, solicita que ele a leia. Envergonhado por não saber ler, o ambaquista limita-se a responder em quimbundo: chore! Pela resposta de Antônio, Catarina entende que o marido faleceu, o que dá margem à descrição das cerimônias de óbito. Passado um tempo, revela-se o mal entendido, e Antônio passa a ser alvo de deboche, pela presunção de superioridade e pela vergonha em reconhecer que, como a maioria de seus convivas, era analfabeto.

O ambaquista é um personagem comum na literatura angolana. A expressão ambaquista designava, até as primeiras décadas do século XIX, proprietários e comerciantes negros da região de Ambaca. Embora localizada a cerca de 260km de Luanda, a região era marcada pela precocidade do contato entre europeus e africanos, em função da instalação, a partir do século XVII, de missões de capuchinhos, carmelitas e jesuítas, que ensinavam profissões e a língua portuguesa aos nativos. Recorrendo a publicações de relatos de viajantes e exploradores, como Manuel de Castro Francina (1846), Capelo e Ivens (1881) e Henrique de Carvalho (1890), Laban analisa a construção da imagem de um agente social que atuava como intermediário entre europeus e africanos, caracterizado pelo uso de trajes europeus, muitas vezes sujos e surrados, pelo domínio da escrita e da língua portuguesa, pelo esforço sistemático em se distanciar culturalmente dos demais nativos, para fugir das obrigações a eles impostas pelas autoridades coloniais, e pela dedicação aos conhecimentos jurídicos (Laban, 2013).

Os ambaquistas aparecem, assim, como indivíduos que escrevem, leem e entregam cartas, e se oferecem aos indígenas para fazer requerimentos e queixas às autoridades coloniais. Na literatura, Óscar Ribas,

em *Uanga* (1951), foi o primeiro a explorar a imagem do ambaquista, sendo seguido por outros, como Uanhenga Xitu, no conto *Mestre Tamoda* (1977). Salvo exceções, os textos literários reforçariam a imagem negativa do ambaquista como presunçoso, individualista, que usa a língua portuguesa para se distanciar culturalmente dos demais nativos e para enganá-los. Esta estratégia é ridicularizada através de um recurso linguístico, pelo qual os literatos sugerem a precariedade do conhecimento da língua portuguesa pelos ambaquistas.

Em *Uanga* o ambaquista Antônio, humilhado, decide vingar-se, indo à procura de Joaquim para acusar Catarina de infidelidade. Enraivecido, Joaquim parte para Luanda e espanca Catarina, que adoece gravemente. Tempos depois, Joaquim é informado sobre a artimanha de Antônio e pede perdão a Catarina e sua família, sendo perdoado por todos, exceto pela sogra. O casal se reconcilia, Catarina tem filhos gêmeos, adoece novamente e morre, após a visita de Joana, ex-namorada de Joaquim e antiga rival. Mais uma vez, são descritas cerimônias de óbito, agora de Catarina.

Como indica o título do romance – feitiço, em quimbundo –, os acontecimentos são explicados, pelos personagens, por ações de feitiçaria, provocando consultas a quimbandas (curandeiros) e cerimônias. As cerimônias fúnebres são descritas, por Óscar Ribas, de modo semelhante às narrativas de Troni e Assis Júnior, com ênfase para os vários dias de encontros, o choro, as esteiras, os alimentos, as bebidas alcoólicas, os jogos e histórias. No entanto, no relato de Óscar Ribas, os elementos católicos estão praticamente ausentes, exceto quando se menciona o enterro de Catarina no cemitério, ainda assim a contragosto, já que a personagem, “ao contrário de um antigo desejo – uma sepultura no musseque – baixou a um sórdido coval do Alto das Cruzes” (Ribas, 1969, p.251).

Se pudesse escolher, Catarina seria enterrada no local em que vivia, fora do cemitério do Alto das Cruzes, fundado em Luanda no início do século XIX. Esta preferência era compartilhada pela maioria dos que compunham a “plebe” ou o “gentio”. O artigo já citado de Carlos Caetano Salles e Almeida, publicado no mesmo ano em que Óscar Ribas situa a

história de Catarina, afirma que os milongueiros (curandeiros), embora afugentados da cidade pelas autoridades, continuavam atuando livremente nos musseques e no Dande (atual município da província do Bengo, cuja capital, Caxito, está localizada a cerca de 55 km de Luanda). Nas suas palavras, “muitos enterramentos feitos secretamente nos musseques são filhos da superstição, e da cega crença em tais impostores”.⁷ Como veremos, este costume seria combatido pelas autoridades, que pretendiam que todos os sepultamentos fossem feitos em cemitérios cercados.

Por ora, voltemos ao romance. A quase ausência de elementos católicos, assim como a recorrente menção ao precário mobiliário das casas, aos surrados e incompletos trajes europeus masculinos – contrastando com o primoroso vestuário feminino, menos influenciado pelo modelo europeu – e à dificuldade dos personagens no uso da língua portuguesa se explicam pelo fato de Óscar Ribas focalizar os chamados indígenas, e não filhos da terra que dominavam, com maior desenvoltura, os códigos culturais europeus. Para além do enterro no cemitério, a única menção mais evidente ao catolicismo está na passagem em que a mãe de Catarina vai à igreja do Carmo pedir a Santo Antônio que o ambiquista seja punido.

Mamãe, depois de se persignar, encaminha-se para o altar de Santo Antônio, oscula a vistosa toalha de lavores, com lentidão lhe toca uma face, depois a outra. Ajoelha-se, repete as reverências no tapete, nele se alonga finalmente. E ora de costas, ora de bruços, ora genufletida, gesticulando sempre, umas vezes batendo as mãos no peito, outras dando uma palma, roga em voz alta:

– Santo Antônio, venho queixar-me de umas conversas que passaram, para fazeres a justiça que entendes. [...] Ele [Antônio Sebastião] adoeceu sim, mas isso é pouco. Meu Santo Antônio, se me fizeres a vontade, trago-te um litro de azeite, doze velas, dois abanos e duas vassouras. [...]. (Ribas, 1969, p.216).

7 SALLES ALMEIDA. Os milongueiros. *O Futuro d'Angola* (Luanda), n. 8, ano I, p.3, 22 abr. 1882. Apud AZEVEDO, 2015, p.105.

A senhora recorre ao santo com uma solicitação que, em diferentes momentos do romance, e com muito mais frequência, é feita aos quimbandas (curandeiros). Esta passagem literária se assemelha a uma carta anônima endereçada a Nossa Senhora, supostamente encontrada no entorno da igreja de Nossa Senhora de Nazaré, em Luanda, e transcrita no jornal *O Futuro d' Angola* em 5 de maio de 1887.

[...] Senhora da Nazareth, não sabendo como me heide supelicar aos pés de minha Virgem á não ser com duas pedras nas mão, Senhora, vois, que sois mãy das criaturas, e porteitora de toda a classe de mulheres mundanas; vois que sois mãy das desgraçadas, como diz o santo invangelico, aos pés do seu bendito filho levo esta para pedir a minha Virgem Senhora o bem bom amparto para que está afim levo.

Senhora! não querera que dimim lhe chame nomes mundanos, porque julgo que me não ficara bem. Eu peço a minha rica senhora o vosso milagre, desejo que pelo meio deste requerimento, me seja attendia por mais uma veis; estou como veis sabeis despresada pelo e hoje não desejo conhecer outro homem anão ser elle até que possa retirar desta para sua patria natal. – primeiro levo esta a vossa mão para melhor despacho ter e desejo que me attenda; visto ja que de boca me da remição. Senhora por mais de mil vezes fallo no seu nome, chamo pela vossa mãy e pelo vossa sagrado filho que delle talvez tirarei o meu bom resultado. – Segunda, senhora; também lhe venho pedir de joelho para me ajudar nos milongo, que vou mandar fazer, porque mesmo que vois querera seo diabo, estiver primeiro senhora o vosso milagre não podera ser aproveitado.

Tenho serteza de hoje pelos dias a dantes que terei resultado, do que vou fazer. = Não me abandonaria, está filha da desgraça, dame o meu e faça com que ele tire as idêas se no caso tenha em alguém. – Maria? Que mal te fiz atia? Só te pergunto? Para que não gostas da infeliz....? lalleite mal se no caso assim foi peço-te mal se no caso assim falam o que nos vem a boca. – Ah? Maria? Lembrai que andastes pelas ruas da

margura para o seu extremoso filho até que o vio, faças de conta que eu ando a procura do meu filho e só com a vossa luz, o posso recuperar. Senhora, desejo não ambição, desejo um homem que me seja pae e mãy para as minhas pricizões – Veijo-me no meio de grande propícios, e são até que as intrego para as castigar no que Ella lembrarem mal fazer de mim – Desejo o meu despacho a daqui a poucos dias. – Senhora suplico-lhe aos peis do seu prumugenito filho para tudo que acima pedi, Minino pedi a mamã, pela sorte da tua escrava, para a mamã attender o pedido que faço. – Maria? Ajudaime! Que lhe oferecerei um bonito presente. – não queiro outro homem queiro o (apud Azevedo, 2015, p.114).⁸

Pouco se sabe sobre a referida carta. Sua autoria, e a identidade do homem que a motivou, foram ocultados pelos editores. É provável que tenha sido escrita por uma africana de baixa instrução, ou ditada por uma mulher analfabeta a um “escriva” com pouca intimidade com as letras. O editor do jornal tomou o cuidado de reproduzir os erros ortográficos e a influência da oralidade, o que reforça essa hipótese e sugere outra. A carta pode ser, simplesmente, invenção dos editores, com o objetivo de transmitir a ideia de que a crença em milongos, misturada a uma interpretação popular do catolicismo, era uma característica do gentio. Assim, a carta inventada poderia ser atribuída a uma ex- escrava como Nga Muturi – o fim da escravidão no Império Português foi formalmente decretado em 1869 – ou a uma africana livre que buscava, de um possível colono, algum afeto e proteção, “até que [ele] [...] [pudesse] [se] retirar desta para sua pátria natal”.

O que mais interessa, aqui, é que um jornal dirigido à elite da terra buscasse, através da publicação de uma carta – não importa se real ou fictícia – , transmitir a ideia de que apenas pessoas de baixa extração – que dominavam mal o português e pediam ajuda à “mãe das desgraçadas”,

8 *O Futuro d'Angola* (Luanda), seção Variedades, n. 70, ano V, p.3-4, 05 maio 1887.

“protetora de toda a classe de mulheres mundanas” –, contratassem milongueiros para suas conquistas amorosas. E, ao mesmo tempo, ameaçassem Nossa Senhora com “nomes mundandos”, pedindo que, por milagre, seu milongo fosse bem sucedido.

Devemos duvidar que os editores do jornal buscassem atingir o gentio com a publicação da carta. Afinal, eram outros os leitores do *Futuro d'Angola*. A ridicularização dos adeptos de milongos parecia uma estratégia de parte das elites da terra, que reforçavam sua proximidade cultural dos colonos e admoestavam seus pares a abandonarem tais crenças e costumes. A publicação da carta talvez fosse uma advertência a uma parcela dos filhos da terra que, com atitudes próximas à da suposta autora, ameaçavam a imagem que o grupo buscava transmitir de si mesmo, em um contexto no qual a inserção no universo cultural europeu era requisito essencial para o acesso aos direitos inerentes à cidadania portuguesa.

Voltemos à literatura. A ênfase ao hibridismo cultural é uma importante característica dos textos literários citados. No romance de Assis Júnior, é o eixo a partir do qual se transmite a imagem de uma época de ouro das elites angolenses. Trata-se, portanto, de uma escolha temática e estética que enaltece a *civilização* e o lugar social até então ocupado pelas famílias da terra, contribuindo para a sua valorização e, potencialmente, para a crítica à expropriação colonial.

Os subtítulos dos livros de Assis Júnior e Óscar Ribas – “romance de costumes angolenses” e “romance folclórico angolano” – sugerem reflexão. Ambos adotam uma perspectiva de folclorização, que tende a descobrir e registrar costumes entendidos como sobrevivências, cristalizações do passado em sociedades que vivenciam rápidas transformações (Abreu, 2003; Carvalho, 1992; Thompson, 1998, p.13-24). Os autores partem do pressuposto de que alguns costumes nativos, influenciados, em maior ou menor grau, por códigos culturais europeus, sobrevivem, mas encontram-se ameaçados de extinção pelo avanço do colonialismo. Entretanto, Assis Júnior e Óscar Ribas aparentemente não escrevem sobre seu próprio tempo. Ao contrário, romanceiam uma época em que aqueles costumes seriam dominantes. Estabelecendo no passado

o tempo da narrativa, esvaziam o conteúdo político dos embates que tinham lugar nos momentos mesmos em que escreviam, e que, girando em torno de práticas culturais contrastantes, manifestavam conflitos inerentes à presença colonial.

Enquanto Assis Júnior aborda a época de ouro das elites angolenses, Óscar Ribas focaliza o “ambiente dos indígenas de Luanda”, descrevendo práticas que a “civilização conseguiu banir, particularmente nos centros mais desenvolvidos” (Ribas, 1969, p.19). Além da perspectiva folclorizante, ou talvez por causa dela, os autores compartilham a valorização dos códigos culturais europeus, embora, particularmente em Assis Júnior, o saudosismo denuncie uma tomada de posição em favor dos descendentes das famílias angolenses retratadas no romance que, durante o processo de redação e publicação do livro, sofriam subalternização derivada do aumento do número de colonos e dos novos projetos metropolitanos para Angola.⁹

Os subtítulos dos romances sugerem, ainda, uma interessante indagação. Nos anos 1910 e 1920, quando escreveu *O segredo da morta*, Assis Júnior pretendeu retratar “costumes angolenses”, ou seja, de um segmento social que pertencera à elite de uma localidade marcada pela presença europeia e pelo hibridismo cultural. Já em meados do século XX, Óscar Ribas focalizou a “sociedade negra inculta”, classificando o resultado de sua narrativa como “romance angolano” (Ribas, 1969, p.19). Que caminhos foram percorridos para que a identidade angolense fosse ultrapassada, abrindo espaço para a formação de uma identidade angolana, mais abrangente, capaz de incluir os indígenas retratados por Óscar Ribas?

Uma leitura apressada da mestiçagem cultural valorizada nos textos literários, que não a compreenda como parte de uma construção identitária e de uma estratégia política, pode contribuir para o ocultamento dos conflitos que, a partir do final do século XIX, se evidenciavam no crescente menosprezo, e mesmo na repressão, às culturas africanas. Esse processo pode ser acompanhado na leitura de jornais, que nos permitem uma aproximação ao tempo da escrita do romance de Assis Júnior.

9 Embora publicado em livro em 1935, o romance de Assis Júnior foi escrito vinte anos antes.

Em 15 de março de 1908, o jornal *Voz de Angola* publicou:

Há aproximadamente três semanas, foi enterrada, fora do cemitério, uma rapariga de cor preta que morrera de parto.

Quatro ou cinco dias depois do enterramento, um homem, também de cor preta, que se inculca feiticeiro, desenterrou o cadáver e cortou-lhe os dedos das mãos e um bocado da carapinha, com o fim de servirem estes despojos para as manigâncias a que se dedica. Surpreendido por alguns pescadores, o pretense feiticeiro pôs-se em fuga.

A família do autor do repugnante feito atribui este à sugestão de outro pretense feiticeiro.

A Ilha de Luanda tem, há poucos meses, um espaço vedado para enterramentos.

Convém, portanto, que sejam adotadas as medidas convenientes para que acabe o costume de os cadáveres terem sepultura onde mais agrade às famílias que não podem ou não querem trazê-los para o Alto das Cruzes. Quanto ao fato que nos foi relatado, por pessoa que nos merece crédito, supomos que é punível pela lei comum.¹⁰

De acordo com a notícia, o caso teria sido contado ao jornalista por “um cavalheiro residente na Ilha de Luanda” e levado, por este último, ao administrador do concelho, para que fossem tomadas as devidas providências. O mesmo jornal afirmaria, no número seguinte, que “não se fizeram esperar as providências do sr. administrador do concelho de Luanda, para a averiguação do caso”.¹¹

Pela notícia acima, sabemos que até pouco tempo antes do ocorrido, os moradores da Ilha precisavam se deslocar para Luanda, caso quisessem sepultar seus mortos em um cemitério cercado. Isso não seria, no entanto, mais necessário. O próprio jornal *Voz de Angola* mencionou, em 22 de março de 1908, entre as atividades da Comissão Municipal de Luanda,

10 Um caso a averiguar. *Voz de Angola* (Luanda), seção Notícias, n. 11, ano I, p.3, 15 mar. 1908.

11 Um caso a averiguar. *Voz de Angola* (Luanda), seção Notícias, n. 12, ano I, p.3, 22 mar. 1908.

a conclusão da vedação do cemitério da Ilha e a finalização dos reparos no cemitério do Alto das Cruzes.¹²

Óscar Ribas ajuda a entender a prática referida pelo jornalista. Em *Uanga*, Catarina é submetida, após a suposta morte de Joaquim, a uma cerimônia que tem como finalidade cortar os seus laços com o falecido. Em determinado momento da cerimônia, a “mãe de viuvez” – viúva que presidia os rituais dedicados às mulheres que perdiam os maridos – raspa a cabeça, as axilas e o púbis, e apara as unhas das mãos e dos pés de Catarina. Seriam “os cabelos da morte”, já tocados pelo falecido. Acreditava-se que apenas os que crescessem depois poderiam ser tocados por outros homens. Todo o material era recolhido num retalho, e a cerimônia prosseguia (Ribas, 1969, p.102).

Em outra passagem, Ingrata tenta afastar Joana, ex-namorada de Joaquim, do propósito de fazer feitiço contra Catarina. Sua estratégia é assustar a amiga contando histórias sobre feitiçaria. Uma delas é a seguinte:

Quando a pessoa morre [pela ação de um feiticeiro], ele, para evitar a perseguição da alma, nongona-lhe [corta-lhe] um bocado de cabelo e de unha. Se não puder fazer isto no dia do óbito, de noite vai à sepultura, e – ‘Cadáver, sobe! Comes dendê? Sou eu mesmo que te matei, agora trago-te uma coisa boa para te pagar. Depressa, levanta-te, vira o mal para a tua família.’ – desenterra o morto. Depois, queima o cabelo e a unha, pisa tudo muito bem, com o pó arranja as suas bruxarias. Mas, para segurar bem a alma, destina-lhe um pauzinho, que enterra num lugar escondido [...]. (Ribas, 1969, p.193-194).

Gestuais parecidos são descritos, no romance, em meio aos ritos fúnebres de Catarina.

12 Falam os documentos: a Comissão Municipal de Luanda e um despeitado ou um detrator profissional IV. *Voz de Angola* (Luanda), n. 12, ano I, p.1, 22 mar. 1908.

Com extremos, [vavó Tita e vavó Tataxa] banham o cadáver, e ajudadas por titia Serafina e Guilhermina, amortalham-na com um traje novo de cassa branca, envolvido por um roupão do mesmo tecido, calçam-lhe umas chinelas de trança e guarnecem a cabeça com uma touca congênera. Mas, antes do enroupamento, vavó Tataxa tem o cuidado de lhe aparar as unhas das mãos e dos pés, bem como um bocado de cabelo, que entrega a mamãe, para, mais tarde, resguardando tudo num retalhinho, o trazer no interior de uma cinta – a zemba – a fim de a alma não a perseguir. (Ribas, 1969, p.248).

Apesar das diferenças entre os trechos citados, todos apontam para a crença de que o corte de cabelos e unhas propiciava a passagem dos mortos para o mundo dos antepassados, evitando que atrapalhassem a vida dos que ficaram. Seu objetivo último seria “incentivar as boas relações entre os vivos e os mortos, mantendo a comunhão entre antepassados e descendentes” (Saraiva, 1995/1999, p.337-338). É possível que o ritual citado pelo jornalista tivesse sentido semelhante. A referência ao corte dos dedos dos pés, e não das unhas, talvez resultasse, simplesmente, de um equívoco.

Cabe discutir, com mais vagar, a questão dos enterramentos fora dos cemitérios. Sua persistência talvez revelasse costumes autóctones africanos, ligados ao sepultamento de familiares em áreas próximas onde eles poderiam ser lembrados e cultuados cotidianamente. Por outro lado, sobretudo em estratos sociais que não o de Catarina, talvez se relacionasse à longevidade, em universo colonial, de uma relação barroca com a morte, característica de uma época em que as cerimônias e os cortejos fúnebres eram feitos com a maior pompa possível e os mortos eram enterrados nas igrejas, turvando os limites entre o culto divino e as inúmeras missas e orações pelas almas dos falecidos.

Referindo-se ao caso francês, Philippe Ariès afirma que, entre a Idade Média e o século XVIII, predominou uma relação de proximidade entre vivos e mortos. Os moribundos eram acompanhados, em seus momentos derradeiros, por familiares e outros membros da comunidade, sendo enterrados nas igrejas que frequentaram em vida ou

em cemitérios contíguos, integrados à vida comunitária. Ao longo do século XVIII, teria se desenvolvido uma nova atitude diante da morte, levando a uma maior privacidade no tratamento dos moribundos e dos mortos e a funerais menos pomposos. O discurso médico contribuiria decisivamente para esta mudança, afirmando que os corpos em decomposição ameaçavam a saúde pública, contaminando o ar. Como medida profilática, médicos e autoridades defendiam a proibição dos enterramentos nas igrejas e a criação de cemitérios extramuros (Reis, 2012, p.73-75).

Tais mudanças atingiriam todas as sociedades que tiveram o cristianismo como uma de suas bases de formação. Na Bahia, estudada por João Reis, a relação barroca com a morte permanecia forte, embora em declínio, na década de 1830. Enterros nas igrejas, missas, velas, mortaldas e outros símbolos eram valorizados em diferentes parcelas da sociedade, atribuindo às irmandades católicas importante papel na vida e na boa morte de seus associados.

João Reis analisa a “revolta da Cemiterada”, que em 1836 reuniu centenas de manifestantes de diversos segmentos sociais de Salvador contra a lei provincial que atribuiu ao novo Cemitério do Campo Santo o monopólio dos enterramentos, em detrimento do papel exercido pelas irmandades católicas. A destruição do novo cemitério seria o ponto culminante de manifestações diversas em defesa da permanência dos enterros nas igrejas ou em cemitérios contíguos, contrariando a afirmação científica de que um cemitério distante protegeria a população dos vapores mefíticos da decomposição dos cadáveres (Reis, 2012, p.292-332).

É possível supor que a relação barroca com a morte fosse parte integrante do hibridismo cultural luandense do século XIX, que tinha o catolicismo como um de seus componentes essenciais, ecoando, ainda, na primeira década do século XX. A proximidade cultural entre as principais cidades brasileiras e angolanas durante a permanência do comércio atlântico de escravos permite arriscar que as elites luandenses, formadas, em grande parte, por traficantes, relacionavam-se com a morte de forma parecida com a de seus parceiros comerciais estabelecidos do outro lado do Atlântico.

Referindo-se aos séculos XVIII e XIX, Roquinaldo Ferreira destaca a dimensão atlântica da dinâmica sociocultural na Senegâmbia, na Baía do Benim, na Baía de Biafra e, de forma mais intensa e enraizada, em Angola, engendrada pelo tráfico de escravos.

Na base deste processo, estavam não só o constante deslocamento dos negociantes, mas também seus laços familiares, educacionais e religiosos. A partir destes elementos, entendem-se a criação e o reforço de códigos culturais que funcionavam não só no Rio de Janeiro, na Bahia e em Pernambuco, mas também em Luanda, Benguela, Mbaka e Kakonda. (Ferreira, 2006, p.41).

Segundo Ferreira, pedidos de licença para viagens revelavam a mobilidade dos comerciantes de Angola e estreitos laços com o Brasil, de onde provinham muitos traços culturais tidos como europeus. Muitos comerciantes de escravos em Angola deixavam mulher e filhos no Rio de Janeiro. Por outro lado, “a hibridez cultural podia também ter características demográficas, já que vários negociantes (alguns deles negros e mestiços) tinham filhos de relações estáveis ou episódicas com africanas livres e escravas” (Ferreira, 2006, p.45).

Era comum que filhos de negociantes de Angola fossem estudar no Rio de Janeiro. E, o que é mais importante para a hipótese aqui levantada, muitos comerciantes de escravos sediados em Luanda eram filiados a irmandades religiosas católicas do outro lado do Atlântico. Nos testamentos, muitos deixavam instruções para que fossem rezadas missas por sua alma – e pela alma de parentes – naquela cidade (Ferreira, 2006, p.34-38).

O fim do tráfico, em meados do século XIX, e o avanço, sobretudo em fins daquele século, da presença de colonos portugueses – que, quase sempre de origens rurais, traziam o catolicismo popular, quicá barroco, em sua bagagem cultural –, talvez não fossem suficientes para esmorecer costumes arraigados, entre eles o desejo de enterrar os mortos fora dos cemitérios. Nesse caso, é possível lançar a hipótese de que não apenas indígenas, mas também filhos da terra e europeus, resistiam, já no início

do século XX, à repressão aos enterros realizados fora dos cemitérios. A composição de tal cenário ajudaria a entender a defesa, expressa na notícia citada, de que “convém [...] que sejam adotadas as medidas convenientes para que acabe o costume de os cadáveres terem sepultura onde mais agrade às famílias que não podem ou não querem trazê-los para o Alto das Cruzes”.¹³

Através da notícia citada, percebe-se que o semanário adotou um ponto de vista de manifesto apoio à repressão a práticas como a mencionada, associando-as aos indígenas. O jornal *Voz de Angola* foi fundado em janeiro de 1908, como sucessor do bi-semanário Defesa de Angola, ligado à maçonaria, que existiu entre 1903 e 1907 (Lopo, 1964, p.55-56). Agregando maçons e republicanos, defensores da autonomia administrativa, legislativa e financeira da colônia, o jornal se tornaria, logo após a proclamação da República, porta-voz do Partido Republicano Colonial. Agregando sobretudo colonos, mas buscando atrair votos de filhos da terra na eleição de representantes da colônia para a Constituinte, o PRC concorreria com o Partido Reformista de Angola, embora compartilhasse suas pretensões autonomistas (Freudenthal, 1988, p.13-57). O jornal *Voz de Angola* foi extinto em maio de 1911 (Lopo, 1964, p.94).

Considerando os redatores e leitores do jornal *Voz de Angola*, bem como o ponto de vista adotado na publicação da notícia, podemos supor que ali estava expressa a opinião de grande parte dos colonos, que possivelmente compartilhavam com autoridades coloniais a rejeição a costumes que podiam ser diretamente relacionados ao universo cultural dos indígenas. Por outro lado, sabendo que uma parcela considerável das elites angolenses compartilhava o projeto autonomista veiculado pelo *Voz de Angola* e buscava se aproximar do universo cultural dos colonos, podemos imaginar que também ela buscasse manifestar, ao menos na aparência, a rejeição a práticas associadas à feitiçaria.

Outros acontecimentos daquele ano demonstrariam, no entanto, os limites desta estratégia. Em 08 de março de 1908, o mesmo jornal publicou um artigo de Júlio Lobato, então chefe da Seção de Estatística da Secretaria

13 Um caso a averiguar. *Voz de Angola* (Luanda), seção Notícias, n. 11, ano I, p.3, 15 mar. 1908.

Geral do Governo, mencionando, entre outras atividades da Comissão Municipal de Luanda, a atribuição recente de controle sobre os epitáfios gravados nas lápides das sepulturas do cemitério do Alto das Cruzes.

Júlio Lobato nasceu no Porto em 1872. Chegou a Luanda em abril de 1901, sendo nomeado agente fiscal do Caminho de Ferro de Luanda a Ambaca. Por volta de 1902, foi administrador do concelho e presidente da Comissão Municipal de Duque de Bragança. Naquele mesmo ano, foi promovido de capitão de 2ª linha a major. Em 1905, foi nomeado oficial da Secretaria de Governo de Angola. Em junho de 1907, tornou-se vice-presidente da Comissão Municipal de Luanda, que viria a presidir entre agosto de 1907 e junho de 1908. Foi colaborador de Paiva Couceiro durante seu governo (1907-1909), como chefe da Seção de Estatística e secretário do Conselho Inspetor de Instrução Pública. Foi diretor e redator principal do jornal *Voz de Angola*, falecendo em maio de 1911 (Lopo, 1964, p.93-96).

Segundo Lobato, a Comissão Municipal

ponderou que o cemitério não devia ser o depósito de notas alegres para almanaques e periódicos que exploram o gênero, à moda francesa, e, como se faz nas terras civilizadas, tratou de impedir a seriação de epitáfios obnóxios como aquele da noiva que não gozou as delícias do matrimônio e tantos outros que aí estão, no Alto das Cruzes, a atestar que, como medida de saneamento moral, se torna necessário fiscalizar as exteriorizações da dor para que não reine o disparate.¹⁴

De fato, o mesmo Lobato revelou, em 22 de março de 1908, que uma das atribuições da Comissão Municipal era examinar as minutas das inscrições dos mausoléus a serem construídos, cabendo-lhe conceder ou negar as licenças para a sua execução.¹⁵ Para ele, caberia à municipalidade

14 LOBATO, Julio. Falam os documentos: a Comissão Municipal de Luanda e um despeitado ou um detrator profissional III. *Voz de Angola* (Luanda), n. 10, ano I, p.2, 08 mar. 1908.

15 Falam os documentos: a Comissão Municipal de Luanda e um despeitado ou um detrator profissional IV. *Voz de Angola* (Luanda), n. 12, ano I, p.1, 22 mar. 1908.

evitar a presença de epitáfios ridículos em um cemitério que, enquanto marco da presença do cristianismo e da colonização europeia, deveria atestar o grau de civilização da cidade. Desde então, extratos das seções da Comissão Municipal passaram a incluir referências à análise de pedidos de licença para a colocação de tais epitáfios.¹⁶

A reflexão sobre as medidas adotadas pela municipalidade, e suas justificativas, sugerem interessantes hipóteses. A primeira delas é que as elites angolenses talvez entendessem os sepultamentos e os rituais a eles relacionados como ocasiões propícias à manifestação da fé católica, capaz de aproximá-los do universo cultural dos colonos. Nesse sentido, é possível imaginar que o investimento em túmulos, mausoléus, ornamentos, epitáfios e missas católicas fosse, frequentemente, grande, como sugere a novela de Alfredo Troni. No entanto, a ostentação de aspectos visíveis e materiais de uma relação cristã com a morte não era acessível, igualmente, para todos, mas sobretudo para os que tinham condições, por exemplo, de providenciar um túmulo no Alto das Cruzes e a inscrição de um epitáfio. Dentre os filhos da terra, alguns podiam manifestar, mais que outros, a sua inserção no universo cultural europeu.

Todavia, mesmo entre autodenominados angolenses, os epitáfios talvez revelassem que o domínio de códigos culturais europeus podia ser relativo, inclusive porque a compreensão dos símbolos e rituais cristãos se dava através de filtros de culturas autóctones, gerando situações censuráveis aos olhos europeus. Os epitáfios potencialmente proibidos pelas autoridades municipais talvez se aproximassem, assim, dos intermináveis eventos em torno do óbito de entes queridos mencionados por Assis Júnior, revelando uma cultura híbrida que os colonos, presentes em cada vez maior número, viriam ridicularizar e, no limite, reprimir.

Supondo que o tratamento dos mortos pode ser expressão privilegiada de hibridismos culturais, Maria Clara Saraiva demonstra, através da análise de fotografias, como os monumentos funerários – túmulos, lápides, estelas, estátuas e outros – evidenciam o contato de diferentes

16 Extrato das atas das sessões celebradas em 12 e 20 de março. *Voz de Angola* (Luanda), n. 14, ano I, p.3, 05 abr. 1908.

povos de Angola com os portugueses, bem como as leituras específicas que esses povos realizaram de aspectos da cultura ocidental. Assim, sepulturas de nobres de Cabinda que receberam títulos honoríficos de autoridades portuguesas, como do duque de Chiasi, falecido em 1966, seguiram o clássico modelo europeu mas mantiveram símbolos tradicionais de realeza, como as cimbas; estelas funerárias, levadas à região do Kongo pelos portugueses, foram adaptadas pelos solongo: “enquanto que nas europeias dominavam as rosáceas e os símbolos religiosos e profissionais [...], nas estelas dos Solongo prevalece uma temática (...) que parece apontar, em certos casos, para estruturas mitológicas originais africanas misturadas com elementos cristãos e europeus em que a ideia de Cristo domina, surgindo ainda outras figuras, como a imagem da serpente, o caçador, etc.” (Saraiva, 1995/1999, p.344-345); também na região do Kongo, sepulturas de sobas construídas em cimento apresentavam, à cabeceira, figuras humanas em trajes europeus contendo, aos pés, leopardos, ou, em outros casos, eram adornadas por aviões ou automóveis; alguns monumentos funerários kibalas, construídos originalmente em formato de cúpula, com pedras laminadas, assumiram o aspecto de residências europeias; na região do Namibe, estelas funerárias dos ovimbali mesclavam imagens oriundas do modelo português, como os instrumentos de ofício, com elementos caracteristicamente africanos: a representação do antepassado, do par primordial – homem e mulher –, da maternidade e da família alargada (Saraiva, 1995/1999, p.348).

Podemos aventar, também, hipótese muito diversa para a compreensão dos epitáfios que a Comissão Municipal de Luanda pretendia controlar. João Adolfo Hansen refere-se a uma série de epitáfios manuscritos, em ortografia do século XVII, que encontrou na Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra. No catálogo, estariam descritos como “epitáfios portugueses jocosérios”. O manuscrito, por sua vez, estaria dividido em duas seções: “epitáfios portugueses jocosérios” e “epitáfios jocosérios castelhanos”. Os textos estariam escritos em “latim macarrônico”, português, espanhol e em uma mescla de português e espanhol. Alguns epitáfios seriam metrificados, outros em prosa. Apesar

da ausência de datação, Hansen afirma que alguns são medievais, e outros de época posterior (Hansen, 1991, p.21-36). O artigo é seguido pela transcrição dos epitáfios, que nos permite o exercício de compará-los, arriscando terríveis anacronismos, com a inscrição citada pelo jornal luandense.

Inscrições tumulares presentes no cemitério do Alto das Cruzes talvez dessem continuidade a uma antiga tradição de epitáfios jocosos ibéricos, que remontava à época medieval. Ao invés de representarem o domínio relativo, e mesmo precário, da língua e de outros códigos culturais europeus por uma parcela de filhos da terra, como sugerido na hipótese anterior, alguns epitáfios luandenses talvez possam ser interpretados como criações de colonos portugueses, possivelmente oriundos de aldeias rurais onde a tradição jocosória permanecia, reafirmando a vida, através do humor, no tratamento da morte. A menção à “noiva que não gozou as delícias do matrimônio”, referida no jornal luandense, se aproximaria, assim, de epitáfios como “Aqui já Basco Bello/ Homem bom, e fidalgo, o qual trazendo espada/ a ninguém matou com ela” (Hansen, 1991, p.26), dotado de duplo sentido, ou “Aqui yáse la Señora Dueña Marina, que murió treyenta dias antes, que fuesse Condeça” (Hansen, 1991, p.34). De todo modo, cabe enfatizar que, do ponto de vista das autoridades municipais, tanto costumes africanos quanto tradições rurais portuguesas, quicá medievais, podiam comprometer a imagem, que se pretendia construir, de uma Luanda civilizada, cosmopolita e moderna.

O controle da municipalidade sobre os cemitérios pode, ainda, ser analisado como possível expressão da subalternização das elites angolenses e da expropriação levada a cabo por autoridades e colonos. Em dezembro de 1910, o jornal *Voz de Angola* publicou o seguinte anúncio da Câmara Municipal de Luanda:

Em virtude do art. 26º do regulamento do cemitério desta cidade e da deliberação que, acerca do péssimo estado em que se encontram muitos mausoléus e lápides, foi tomada em sessão de 15 do mês corrente, faço público que serão os mesmos arrasados se, no prazo de 60 dias contados

da data de publicação deste, não forem, pelos interessados, reparados convenientemente.¹⁷

A crescente presença de colonos na cidade, aliada aos altos índices de mortalidade de europeus recém-chegados, pode ter intensificado a concorrência por espaço no cemitério do Alto das Cruzes. Podemos supor que famílias angolenses que tinham parentes enterrados naquele cemitério, e que vinham perdendo, com cada vez mais frequência, os cargos públicos que ainda as sustentavam, tivessem dificuldades crescentes para manter mausoléus e lápides. Assim, o anúncio da Câmara Municipal pode ser explicado não apenas pela preocupação com a limpeza e o aspecto *civilizado* do cemitério. Talvez ele fosse, também, uma forma de propiciar aos colonos a possibilidade de enterrar seus mortos naquele limitado espaço, mesmo que para isso fosse necessário derrubar velhos mausoléus que atestavam a prosperidade, cada vez mais distante, de antigas famílias angolenses.

Podemos sugerir, com base nas medidas adotadas contra a profanação de túmulos e o sepultamento fora dos cemitérios, que algumas práticas, associadas à feitiçaria, eram relacionadas aos indígenas e censuradas, tanto por colonos quanto por angolenses. No entanto, como sugerem os romances analisados, também entre os filhos da terra não eram poucos os que acreditavam, confessadamente ou não, em tais práticas. Por fim, o controle municipal sobre os epitáfios revela que, para as autoridades coloniais, não apenas os indígenas eram incivilizados. Também angolenses e colonos rudes, que enterravam seus mortos no Alto das Cruzes, precisavam de seu controle e tutela para avançarem no caminho da *civilização*. À sombra de cruzeiros, epitáfios e feitiços, grandes conflitos se anunciavam.

17 Câmara Municipal de Luanda. Anúncio. *Voz de Angola* (Luanda), seção Anúncios, n. 52, ano III, p.3, 31 dez. 1910.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Martha. Cultura popular: um conceito e várias histórias. In: ABREU, Martha; SOIHET, Rachel (orgs.). *Ensino de história*. Conceitos, temáticas e metodologias. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 2003. p.83-102.
- AZEVEDO, Elisa Dias Ferreira de. *O complexo cultural luandense oitocentista*. Reflexões sobre o papel da religião católica na conformação dos 'filhos da terra'. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2015.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.
- CANCLINI, Néstor García. *Culturas híbridas*. São Paulo: EDUSP, 2015.
- CARVALHO, Rita Laura Segato. Folclore e cultura popular: uma discussão conceitual. *Anais do seminário de folclore e cultura popular*. Rio de Janeiro: Museu do Folclore, 1992. p.13-21.
- DIAS, Jill. Uma questão de identidade: respostas intelectuais às transformações econômicas no seio da elite crioula da Angola portuguesa entre 1870 e 1930. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n. 1, p.61-94, jan./jun. 1984.
- ERVEDOSA, Carlos. Nota histórica. In: TRONI, Alfredo. *Nga Muturi*. Luanda: União dos Escritores Angolanos, 1985. p.11-13.
- FERREIRA, Roquinaldo. Biografia, mobilidade e cultura atlântica: a micro-escala do tráfico de escravos em Benguela, séculos XVIII-XIX. *Tempo*, vol. 10, n. 20, p.23-49, jan./jun. 2006.
- FREUDENTHAL, Aida. Um partido colonial – Partido Reformista de Angola – 1910-1912. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n. 8/9, p.13-57, jan./dez. 1988.
- GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- HANSEN, João Adolfo. Notas sobre os epitáfios jocosérios. *Estudos Portugueses e Africanos*, n. 18, p.21-36, jul./dez. 1991.
- LABAN, Michel. *Ambaquista e literatura*. Disponível em: <http://www.uean-gola.com/criticas-e-ensaios/item/146-ambaquista-e-literatura>; Acesso em: 02 out. 2013.

- LOPO, Júlio de Castro. *Jornalismo de Angola*. Subsídios para sua história. Luanda: Centro de Informação e Turismo de Angola, 1964.
- NEVES, Margarida de Souza. O bordado de um tempo. A história na história de Esaú e Jacó. *Tempo Brasileiro*, n. 81, p.32-42, abr./jun. 1985.
- OLIVEIRA, Mário António Fernandes de. *Luanda, “ilha” crioula*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1968.
- PEPETELA. *Luandando*. Porto/Luanda: Elf Equitaine Angola, 1990.
- REIS, João José Reis. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SARAIVA, Maria Clara. A propósito da iconologia tumular de Angola. *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n. 18/22, p.319-357, 1995/1999.
- THOMPSON, Edward Palmer. *Costumes em comum*. Estudos sobre a cultura popular tradicional. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.