

INDICE GERAL

Epigrafo	
Dedicatória	
Agradecimentos	
Resumo	
Resumé	
Indice Geral	
Relação de Tabelas	
Relação de imagens	
Relação de Mapas	
Relação de Quadros	
INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I- O PROBLEMA	21
1.1- Considerações Preliminares.....	21
1.2- Formulação do Problema.....	21
1.3- Escolha e Interesse do Tema.....	27
1.4- Justificativa do Trabalho.....	29
1.5- Delimitações e Limitações do Estudo.....	33
1.6- Objectivos da Pesquisa	36
1.7- Hipóteses.....	38
1.8- Perguntas da Pesquisa.....	38
1.9- Definições de Termos e Conceitos.....	39
1.10- Organização do Trabalho	65
CAPÍTULO II- REVISÃO DA LITERATURA	67
2.1- Considerações Preliminares.....	67
2.2- Grupo Étnico Kongo	68
2.2.1- Sua Origem.....	68
2.2.2- Reino do Kongo.....	71
2.2.3- Os Bakongo de Angola.....	90
2.2.4- Unidade Cultural Mantida.....	92
2.3- Fundamentação Teórico-conceitual Sobre a Morte	95

2.3.1- Teorias Sociológica da Morte.....	96
2.3.2- Teorias Antropológica da Morte.....	106
2.3.3- Perspectiva Filosófica da Morte.....	118
2.3.4- Teologia Bíblica da Morte.....	123
2.4- Definições e Conceitos da Morte.....	138
2.5- Concepção dos Bakongo Sobre a Morte	147
2.6- Representação Social da Morte no Grupo Étnico Kongo.....	155
CAPÍTULO III. METODOLOGIA	161
3.1- Considerações Preliminares	161
3.2- As Leituras Preliminares.....	161
3.3- Princípios de Investigação.....	161
3.4- Campo de Pesquisa.....	162
3.5- Área de Estudo.....	164
3.6- Tipo da Pesquisa	164
3.7- Modelo da Pesquisa.....	165
3.8- Participantes da Pesquisa	165
3.9- Critérios de Estudo.....	167
3.9.1- Critérios de Inclusão.....	167
3.9.2- Critérios de Exclusão.....	168
3.10- Procedimentos Éticos.....	168
3.11- Métodos e Técnicas da Pesquisa.....	169
3.11.1- Métodos.....	169
3.11.2- Técnicas.....	171
3.12- Instrumento de Colecta de Dados	179
3.13- Colecta de Dados	182
3.14- Análise Estatística de Dados.....	182
3.15- Análise de Conteúdo	183
CAPÍTULO IV- APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS	185
4.1- Considerações Preliminares.....	185
4.2- Composição do Painel	185
4.3- Províncias de Proveniência.....	186
4.4- Área de Residência.....	187

4.5- Profissão dos Participantes.....	188
4.6- Idade dos Participantes.....	189
4.7- Experiência dos Participantes como Porta-voz.....	191
4.8- Opinião dos Participantes.....	192
4.9- Fenomenologia da Morte do Grupo Étnico Kongo.....	192
CAPÍTULO V- INTERPRETAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS.....	211
5.1- Considerações Preliminares.....	211
5.2- Fenomenologia da Morte dos Bakongo.....	211
VI.- RESULTADOS CONCLUSIVOS DA PESQUISA.....	307
6.1- Considerações Preliminares.....	307
6.2- Concepção da Morte do Grupo Étnico Kongo.....	290
6.2.1- O que é a morte?.....	308
6.2.2- Concentração do óbito.....	310
6.2.3- Origem da morte.....	310
6.2.4- As causas da morte.....	311
6.2.5- As crenças.....	311
6.2.6- Visão dualista da morte.....	312
6.2.7- A morte como acto social.....	314
6.2- Representação Social da Morte do Grupo Étnico Kongo.....	314
6.3.1- Cerimónias e Rituais.....	315
4.3.2- Canções Fúnebres.....	321
6.3.3- O Luto.....	322
6.3.4- Obrigações Morais e Sociais.....	323
6.3.5- Cemitérios e seus Locais.....	324
6.3.6- Dívidas.....	325
6.3.7- Herança.....	325
6.3.8- Simbolismo.....	326
6.3.9- Comunicação no Óbito.....	328
6.3.10- Os Antepassados.....	329
6.4- Preocupação pelos Vivos.....	329
6.5- Influências.....	330
CONCLUSÃO	332

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	334
ANEXOS.....	353
ANEXO I- Primeiro Instrumento de Colecta de Dados.....	354
ANEXO II- Segundo Instrumento de Colecta de Dados.....	358
ANEXO III- Relatório de Óbitos e Término.....	363
ANEXO IV- Respostas das Entrevistas.....	366
ANEXO V- Canções Fúnebres.....	370
ANEXO VI- Resumo em Espanhol.....	382

Relação de Tabelas

Tabela 1- Relação de participantes da pesquisa e função de cada um na União Tradicional do Kongo.	186
Tabela 2- Relação de províncias de proveniência dos participantes.....	187
Tabela 3- Relação de participantes da pesquisa por Bairro de residência.....	188
Tabela 4- Relação de participantes da pesquisa por profissão.	189
Tabela 5- Distribuição dos Participantes da pesquisa por idade.....	190
Tabela 6- Distribuição dos Participantes da pesquisa por experiência.....	191

Relação de Imagens

Imagem I- Grupo Étnico Kongo – os bakongo.....40

Imagem II- Portugueses e representação política do Reino do Kongo.....88

Relação de Mapas

Mapa I- Grande Cinturão que Compõe Povo Banto.....	69
Mapa II- Demarcação do Povo Banto no Mapa da África.....	71
Mapa III- Extensão Política do Reino do Kongo.....	73
Mapa IV- Reino do Kongo.....	87
Mapa V- Classificação Etnolinguística da População de Angola.....	163

Relação de Quadros

Quadro 1- Presença do mal, do sofrimento e da morte.....	76
Quadro 2- Expressão da súplica ao Senhor para vencer Satanás.....	77
Quadro 3- Ataques satânicas e súplicas ao Senhor.....	77
Quadro 4- Expressões de esperança no amigo Jesus.....	79
Quadro 5- A certeza da vitória.....	80
Quadro 6- Expressões da confiança e de e esperança no sangue de Jesus.....	82
Quadro 7- Expressões da confiança e de e esperança no por vir.....	83

INTRODUÇÃO

Há um grande número de estudos realizados nos últimos anos, em vários ramos do conhecimento científico (medicina, psicologia, nutrição, sociologia, etc.), que demonstram a preocupação que se tem com a qualidade de vida e com o bem-estar do ser humano. Todavia, existe pouca coisa sobre a morte comparando com o que se escreve sobre a vida. Alias, como afirma Miranda (s.d: 1) a morte nem “suscitou qualquer curiosidade por parte dos sociólogos clássicos”, pelo facto a preocupação destes estava voltada massivamente “com a vida dos homens, com o estado da sociedade, com o progresso e a evolução das culturas”. Só a partir dos anos 1950 e 1960 que os cientistas sociais começaram a interessar-se pelo assunto.

Muito embora este trabalho versa sobre a concepção da morte no povo Kongo, porém a morte não é uma realidade somente para este grupo étnico, sim para todos grupos étnicos ou sociais existentes na face da terra. Também, pode-se afirmar que a morte faz parte das preocupações e inquietações do homem nesses grupos. A respeito disso, Thomas (1980: 7) sustentou que a morte é um “evento universal e inescusável por excelência”, visto que o ser humano de todos agrupamentos sociais tem toda certeza de que vai morrer, mesmo ignorando o dia e a hora, o por que e o como de morrer. Rios & Ruiz (1995: 7) fazem também a mesma constatação: a morte “é acto universal”. Alias, Heidegger, citado por Ayllón (2012: 242), já dizia que “somos seres para a morte”.

O homem carrega consigo as inquietações corriqueiras quanto a questão da morte, inquietações estas, impostas pelas transformações que a humanidade tem passado no percurso de sua história, mas é também, realmente o único que tem consciência da morte, isto é, único comparando com o animal sabe que sua permanência na terra, além de ser precária, é também efémera. Fato que levou José Carlos Rodrigues (1983: 17) a lançar duas proposições ou afirmações absolutas em seu livro intitulado “Tabu da Morte” quando declara: [...] duas ao menos permaneceram constantes, opostas, constituintes e complementares: os homens nascem, os homens morrem. Esta afirmação aparentemente óbvia, não o é, contudo. As filosofias, as mitologias, as práticas, os rituais se colocaram sempre, como questão urgente e fundamental, a minuciosa discussão dessa obviedade aparente, fornecendo, não obstante semelhanças de fundo, soluções

extraordinariamente diversas. Na escala das existências individuais, posto que pode ocorrer antes do nascimento, a morte é a única certeza absoluta no domínio da vida: evento derradeiro, cujo peso de acontecimento não pode ser negado, mesmo que se lhe negue o valor de aniquilamento.

Falar da morte é falar de um assunto que inquieta e perturba os seres humanos em todas as épocas da sua existência, conseqüentemente muitos não gostam de pensar, e nem escrever sobre o assunto. No pensamento de Thomas (1982: 7) escrever tranquilamente um livro sobre a morte na cultura tradicional africana, para um ocidental, no mínimo é um negócio suspeito.

Pereira (1986: 86, 91-92) analisou 39 trabalhos entre “monografias, livros, teses e colectâneas de textos, que praticamente esgotam o estoque de obras sociológicas e antropológicas sobre a imigração” no Brasil. Das 39 obras analisadas, ele observou que 13 delas não fazem quaisquer referências à morte. Daí então ele faz a seguinte pergunta: “por que a morte não foi incluída na pauta de preocupações dos autores desses trabalhos, uma vez que toda essa literatura se propõe a analisar, de uma forma ou de outra, a integração de segmentos étnicos estrangeiros na sociedade brasileira?”. Ele descobriu que esses autores adoptaram a perspectiva metodológica que recorta a realidade empírica apenas enquanto expressão de vida e nunca de morte. Ou seja, eles consideraram a morte como tema irrelevante e não alça à dignidade de fenómenos marcantes da vida do grupo. “A essa negligência pela morte contrapõe-se interesse acentuado pelo lazer, pela alegria, pelos folguedos”. Ele concluiu que por atrás da discriminação da temática da morte se esconde o próprio medo da morte. “O individualismo, a busca frenética pelo prazer, as relações virtuais, a religiosidade voltada para o sucesso e a prosperidade acabam por fazer da morte um tema impróprio e incómodo” (Oliveira, 2006: 137).

O interesse acentuado sobre os assuntos relacionados à vida, o medo da morte, o descaso com esse fenómeno revelam a concepção que os povos têm sobre a morte.

Sem sombra de dúvida, a morte sempre causou perplexidade, espanto e medo, mesmo àquelas culturas com suas construções filosóficas, religiosas, ritualísticas e psicológicas equilibradas parecem tê-la sobre controlo, como alguns psicólogos versam, mas na verdade, não é bem assim, pois determinadas

enfermidades dependendo do estado, o indivíduo entre em colapso, pois o medo é nada mais do que o prenúncio da própria morte.

“Num certo sentido, alegria e a cólera são emoções de aproximação, isto é, envolvem a busca de um objectivo. Ao contrário, o medo é uma emoção de afastamento e envolve uma fuga do perigo. E, como o mundo está cheio de perigos potenciais, o medo é uma emoção muito comumente experimentada. Alguns observadores da natureza humana chegaram a fazer do medo o núcleo do comportamento humano; em sua opinião, é o medo que movimenta o mundo” (Krech, 1963: 272-273).

O psicólogo Krech (1963: 273) estabelece uma conexão clara do surgimento do medo como fruto da aproximação ou percepção de um objecto perigoso ou ameaçador conforme regista em seu livro intitulado “Elementos de psicologia”.

“A situação essencial para o aparecimento do medo é a percepção de um objecto perigoso, ou de uma condição ameaçadora. O fato fundamental na situação parece ser a ausência de poder ou capacidade da pessoa, para oinar a ameaça. Surge o medo se ela não sabe como evitar a ameaça e, especialmente, se o seu caminho de fuga está bloqueado. O terror mais profundo pode ser provocado por um sentimento de impotência diante do poder de forças esmagadoras, tais como as de um terremoto ou de outros cataclismas da natureza. Em menor escala, o mesmo sentimento poder ser provocado na criança pelas severas ameaças do pai, porque elas lhe parecem incontroláveis”.

No decorrer do tempo, as pessoas se acostumam e passam a aceitar a morte que é um dos objectos perigosos, e viver com ela, ainda que haja certa apreensão, mas nova visão dada a morte através de determinados ritos, crenças e símbolos interpretados com novos significados facilitam e constroem formas de lidar com ela, já que é inevitável. Sabendo que o medo a qualquer hora pode surgir dependendo da imediata situação que nos aparece e transforma, de modo perturbador os meios construídos que asseguravam e amenizavam a maneira impactante de lidar com os objectos perigosos que, neste caso a própria morte.

“Deve-se notar, especialmente, que alterações inesperadas em nosso ambiente conhecido podem provocar o medo. Tudo se passa como se tivéssemos organizado os nossos mundos de maneira a nos proteger, de forma que qualquer perturbação nessa ordem provoca, imediatamente, a nossa apreensão. Observa-se, comumente, que uma criança muito jovem se torna angustiada se dão mudanças em seu ambiente conhecido. O terror do desconhecido não é uma expressão literária, pois se verifica, universalmente, que o estranho e o novo podem provocar medo nos observadores. Esta é uma reacção muito primitiva, pois a notamos também nos animais” (Op. cit.: 273).

O antropólogo José Carlos Rodrigues (1983: 12) na mesma linha de raciocínio disse: “mas, coerentemente, se em nossa sociedade os homens sempre se interessaram em estudar o que está distante (os ‘milagres’ tecnológicos do futuro, os astros, os processos microfísicos, o mundo químico [...]), é compreensível que, no momento em que se quer banir a morte e afastá-la, ela se transforme em objecto de estudo científico”.

Em algumas sociedades, como sociedades africanas, a morte é tida como domesticada, visto que o africano, de um modo geral, e os Bakongo especificamente, no seu quotidiano, isto quer dizer, “em seus pensamentos, em seus cantos (cânticos), contos e provérbios não exclui a realidade da morte. Ao passo que para outros povos a morte continua sendo um tabu. A esse respeito, Combarros (2000: 94) afirma que para esse povo a morte é tão familiar, até ao ponto que falar da morte para eles é “tocar as raízes mais profundas de sua religião e descobrir as linhas de força de suas crenças e de sua organização social completa”. Isso mostra que os bakongo têm sua maneira de conceber a morte e também de representá-la socialmente.

CAPITULO I- O PROBLEMA

1.1- Considerações Preliminares

Em toda pesquisa, uma vez que se concebe a ideia da investigação e o científico, o pesquisador deve aprofundar o tema em questão. Ele faz isso através da formulação do problema da pesquisa. Não basta só selecionar o tema, eleger o enfoque ou o método para pesquisa. Isso é importante, porém não substitui a formulação do problema. Antes o pesquisador deve formular o problema específico em termos concreto e explícito, de maneira que seja suscetível de pesquisar com procedimentos científicos. No entender do Sampieri, Fernández-Callado e Lucio (2006: 46):

“De nada serve contar com um bom método e muito entusiasmo se não se sabe o que investigar. Na realidade formular o problema não é, senão afinar e estruturar mais formalmente a ideia de investigação. O passo de formulação de problema em ocasiões pode ser imediato, quase automático, ou levar uma considerável quantidade de tempo; ele depende de quão familiaridade que este investigador tem com o tema a tratar, a complexidade mesma da ideia, a existência de estudos antecedentes, o empenho do investigador e suas habilidades pessoais”.

É nesta base que surge a necessidade de descrever o problema alvo desta pesquisa, levando em consideração o tema e propósito do presente trabalho. E o problema em questão será formulado em dez secções, cujos tópicos passa-se a serem desenvolvidos, como pode-se constar.

1.2- Formulação do Problema

Nesta presente Tese abordou-se a questão da Concepção e Representação Social da Morte no Grupo Étnico Kongo, “um dos povos que tem mais influenciado a história, as civilizações e a vida económica da Bacia do Congo, desde o fim do Século XV” (Mbemba-Ndoumba, 2006: 6).

É evidente que não existe uma compreensão humana global quanto à morte. A maneira que ele é percebido e representada socialmente está arraigada na cultura de cada povo, visto que a “cultura tem a ver com as formas de vida dos

membros de uma sociedade ou de seus grupos sociais. Inclusive o modo de vestir, os costumes matrimoniais e a vida familiar, as pautas laborais, as cerimónias religiosas e os passatempos" (Giddens, 1999: 43). As sociedades variam, juntamente com as suas culturas, assim também concepção da morte e a maneira de ser representada socialmente variam também considerando a relação dinâmica existente nas sociedades e nas culturas de continentes diferentes. "Cada cultura está comprometida [...] de construir 'seu' mundo humanamente significativo" (Uña, 1998: 281).

Esse mundo humanamente significativo está culturalmente inseparado com as ideias que se entrelaçam, no qual, suas definições são recorrentes, ainda que a interdependência entre elas tenha pouca importância. Neste caso, percebe-se uma clara demonstração da geneticidade compartilhada pela espécie humana conforme Gellner (1997: 57) esclarece.

"O que a espécie humana compartilha geneticamente é um inacreditável grau de plasticidade ou variabilidade comportamental. A diversidade em conduta concreta encontrada entre membros dessa única espécie é absolutamente incrível: ela faz coisas muito diferentes, fala línguas notavelmente diferentes, celebra códigos diferentes, e assim por diante. É razoavelmente óbvio que tais diferenças não são transmitidas geneticamente: bebês retirados de um estoque de população podem ser social e linguisticamente incorporados e criados com sucesso em comunidades inteiramente diversas. Se a nova comunidade possui uma auto-imagem incompatível com algumas características geneticamente transmitidas, pode surgir algum problema. Se, por exemplo, a comunidade que se considera como pertencente a uma categoria de cor de pele adota e sociabiliza um bebê de outra categoria, a criança em questão pode, mais tarde, experimentar alguma dificuldade para conseguir plena incorporação moral. Isso, contudo não constitui um conflito com a alegação de que a criança não experimenta habitualmente dificuldade em assimilar bem todos os traços social ou semanticamente transmitidos".

As normas e os valores culturais, aprendidos e compartilhados, contribuem à formação sobre a base de um número de pessoas, de uma colectividade particular que é possível e até relativamente fácil de identificar e distinguir das demais colectividades. A cultura contribui a construir essa colectividade de duas maneiras, a saber: uma maneira objectiva e outra simbólica. Sobre a maneira objectiva, por quanto "as maneiras de pensar, de sentir e de agir" compartilhadas por uma pluralidade de pessoas estabelecem entre elas alguns vínculos que cada indivíduo experimenta como verdadeiramente reais. Por maneira simbólica, a cultura baseia a relativa unidade de uma colectividade, conferindo-a seu carácter

distintivo, em número considerável, símbolos de comunicação ou pelo menos, símbolos que possibilitam a comunicação. O caso da linguagem é particularmente significativo. A significação simbólica das condutas é também o que permite, tanto aos membros de uma comunidade como aos alheios a mesma, trazer a fronteira imaterial entre os fiéis e os pagãos. (Rocher, 2006: 114-115). O indivíduo está vinculado na sociedade, principalmente na sociedade tradicional, como a dos bakongo.

Um dos filósofos que percebeu que a diversidade de comportamentos, de percepções e de concepções que vários povos têm tido é fruto da diversidade cultural é o John Locke. Conforme citado por Sala (1999: 41), ante a diversidade dos costumes e das crenças dos diversos povos que os descobrimentos haviam posto de manifesto, John Locke chegou a seguinte conclusão:

“O ambiente determina os modos de vida dos indivíduos e, portanto, que o pensamento, os sentimentos e as acções das pessoas dependem não de um priori natural e espiritual, senão do ambiente, do entorno social em cada um nasce. O que o ser humano sente, pensa e faz depende do mundo social em que nasce. Portanto, diferentes experiências, é dizer, diferentes entornos levam a condutas diferentes”.

Macionis & Plummer (2005: 106), reconhecendo a diversidade cultural que existe no mundo, escreveram que os seres humanos desde bem cedo da sua existência, começaram a construir “seus mundos uma e outra vez, e das formas mais diversas, o que explica a extraordinária diversidade cultural da espécie”. Na mesma senda de ideia, Giddens (1999: 49) afirma “a variedade da cultura humana é assombrosa. As formas de comportamentos aceites variam enormemente de uma cultura a outra e as vezes contrastam notavelmente com o que os ocidentais consideram normal”. A morte também não escapa dessa realidade. Hertz, citado por García (2004: 256), em um clássico de 1907, já assinalou diferenças nas visões da morte, por exemplo, na moderna Europa, onde é vista como um certo brusco, que ocorre em um instante, e nas sociedades tradicionais do sudeste asiático, onde só é um estado em largo processo que começa muito antes do falecimento e tem uma larga prolongação. A mesma variedade se observa nas ideias sobre suas causas (pode ser inexplicável, aleatória, precedível, produto de enfermidade ou de bruxaria) e seus resultados: o começo de outra vida ou aniquilamento.

A África é um grande continente que constitui no seu bojo cerca de cinquenta e cinco¹ países soberanos e com diversos povos com características próprias. N dofusu (2015: 39) expressa essa realidade de seguinte maneira:

“Os quase ‘cinquenta e cinco’ países do continente africano apresentam cada um ‘sua cultura’ peculiar, características também dos outros países que representam os demais continentes. A peculiaridade cultural tanto dos países africanos como do resto do mundo se dá por causa das necessidades de cada sociedade, que são diferentes uma em relação a outra”.

Além disso, os seres humanos têm uma série de necessidades biológicas. Como observam Macdonald & Plummer (2005: 49), “nossa necessidade de alimento, bebida, sexo e de certos níveis de temperatura corporal tem um fundamento orgânico, mas o modo em que estas necessidades se satisfaçam ou são manejadas varia enormemente em cada cultura e dentro delas”. “As necessidades são a fonte da cultura” (Vita, 2007: 11).

Por isso, são chamadas de culturas africanas, pois são muitas no continente e são diversificadas em cada país da África. E a cultura do grupo étnico ou sociocultural kongo é apenas uma desses povos. É isso que faz o povo Kongo ter sua maneira própria de perceber e viver sua realidade.

A cultura kongo possui uma identidade específica ligada aos caracteres mais íntimos do seu povo, à natureza do seu pensamento e do seu património, à sua percepção das coisas e à forma de as representar socialmente. Vale aqui ressaltar a colocação de Oltra (2004: 319) quando diz:

“A cultura é a árvore humana do tempo cujo fruto é a consciência, suas raízes são a compreensão dos cosmos e suas misteriosas e fascinantes formas de expressão e representação, indissoluvelmente ligadas. A cultura é a intriga ideacional das acções das relações humanas, do seu sentido (aspecto temporal) e do seu significado (aspecto semiótico). A cultura estilo de vida e arte de viver, recria a vida como uma obra da arte pessoal e colectiva. A cultura é identidade pessoal (a identidade é património da pessoa) e

¹ “Quantos países há em África? Quantos países a África tem? [...] Se nos atermos ao número de países reconhecidos pela maioria de organismos internacionais, estes são oficialmente 55, incluindo o Sáhara Ocidental e o recentemente criado Sudão do Sul. Mas se nos atermos à cifra comumente difundida em grande parte do mundo seriam 54 países, já que muitos países não reconhecem oficialmente o Sáhara Ocidental. Entretanto, para os panafricanistas que consideram que, todavia, não terminou a descolonização total de África, o número de países é de 62, já que tem se incluir os sete territórios não independentes sob domínio de potências ocidentais (Canárias, Ceuta, Madeira, Mayotte, Melília, A Reunião e Santa Helena), assim como o Sáhara Ocidental, neste caso sob domínio de Marrocos. Um país mais próximo da África do que da Europa, Malta, não se inclui na lista ao ser um país soberano, (não um território sob domínio) e haver eleito pertencer à Europa [...] Por outra parte, se considera que Somália de facto são 3 países, seriam 65 países e territórios” (Toasijé, 2013).

pluriidentidade colectiva (toda identidade colectiva unitária é uma ficção ideológica; a identidade colectiva é a diversidade)”.

Um outro autor que fez essa constatação de que o homem, apesar de ser um ser biológico, é produto da cultura é o antropólogo Clifford Geertz (1989: 9) afirma:

“Admite que o homem é o produto da cultura, um animal que difere dos demais apenas em uma questão de grau, de quantidade, de tal modo que a cultura, ou seja, os símbolos criados, as formas de comunicação desenvolvidas, as ferramentas fabricadas, é simples e inevitável resultado da nossa evolução biológica”.

A cultura pertence a um povo. Só existe cultura entre os seres humanos. Sem sociedade não existe cultura. Em contra partida, sem cultura não haveria sociedade. No sentido filosófico, a cultura é a aquisição de valores da civilização, ou seja é manifestação de valores éticos e morais. Sem a cultura não há humanização. Porém, cada cultura humaniza o homem da sua maneira.

“Sem os homens certamente não haveria cultura mas, de forma semelhante e muito significativamente, sem cultura não haveria homens. Ainda assim, por mais que os homens evoluam sempre serão animais inacabados que se completam através da cultura, não de forma ampla, mas de forma específica. Cada cultura delinea o homem de forma particular. Ao mesmo tempo capacidades inatas são observadas sem que a cultura tenha qualquer tipo de atuação. Estamos então incursionando pela biologia. Podemos dizer, por exemplo, que a capacidade de falar é inata, mas a capacidade de falar um idioma específico é cultural” (Nicolau & Rocha, s.d).

É verdade, sem a cultura não há humanização da pessoa. Isso vai ao encontro com aquilo que Vita (2007: 17) afirma que “nascemos pessoas e a cultura nos torna homem”. Um outro autor que percebeu que a humanização do ser humano é resultado da cultura é o Geertz (1989: 37-38), quando declara:

“O homem não pode ser definido nem apenas por suas habilidades inatas, como fazia o iluminismo, nem apenas por seu comportamento real, como o faz grande parte da ciência social contemporânea, mas sim pelo elo entre eles, pela forma em que o primeiro é transformado no segundo, suas potencialidades genéricas focalizadas em suas atuações específicas. É na carreira do homem, em seu curso característico, que podemos discernir, embora difusamente, sua natureza e apesar de a cultura ser apenas um elemento na determinação desse curso, ela não é o menos importante. Assim como a cultura nos modelou como uma espécie única — e sem dúvida ainda nos está modelando — assim também ela nos modela como indivíduos separados. É isso o que temos realmente em comum — nem um ser subcultural imutável, em um consenso de cruzamento cultural estabelecido”.

John Dewey, citado por Meira (2008) em seu artigo intitulado, Clifford Geertz – *O Impacto do Conceito de Cultura Sobre o Conceito de Homem*, salienta o seguinte a respeito da relação cultura e homem:

“Não dirigido por padrões culturais – sistemas organizados de símbolos significantes – o comportamento do homem seria virtualmente ingovernável, um simples caos de atos sem sentido e de explosões emocionais. A cultura, a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base de sua especificidade”.

Embora a questão da morte faz parte das preocupações permanentes do homem e em todas as culturas, mas cada povo encara a morte de uma maneira muito diferente de outros povos, visto que esta é uma das formas da concepção do mundo. A abordagem da morte embora pode ser feita no ponto de vista da ciência, da religião e da filosofia, mas pode ser também desenvolvida a partir do ponto de vista cultural de cada sociedade ou povo, tendo em conta, que a morte em si, é também um evento que se enquadra no contexto cultural, pois nela está inserida os ritos tradicionais, visto que “a cultura, *alma mater*, é o jardim, colectivo e pessoal, dos signos, os símbolos e nomes” (Op. cit.: 320).

A morte, sendo factor social e cultural, suscita fortes emoções e reflexões sobre a existência humana. No entanto, “a variedade de pensamentos e condutas em torno da morte, suas causas, sua natureza, as relações entre os defuntos e os vivos e as cerimónias que esta relação requer, é enorme” (García, 2004: 256).

Hoje observa-se mudanças na forma como tem sido concebido, encarado, tratado e vivido o problema da morte, principalmente nos centros urbanos, e entre o passado e o presente, como consequência da inobservância da cultura, que pode ser por desconhecimento por parte das novas gerações ou também fruto da própria modernidade. Ainda mais na conjuntura actual, as novas gerações não dão mais a mínima importância à cultura tradicional. Mas essas mudanças que têm sido observadas no que diz respeito a morte podem ser decorrentes a influência da introdução de outras culturas que estão se sobrepondo às culturas angolanas, enquanto não existe no mundo uma cultura superior a nenhuma outra cultura humana.

Por exemplo, a introdução do cristianismo e com a sua cultura na África levou a considerar muitas cerimónias, rituais (inclusive rituais fúnebres), como

práticas anti-cristãs e pagãs. A distinção entre sagrado (puro) e o profano (impuro) fora grande golpe em relação às cerimónias e rituais.

Na verdade não só o cristianismo e com sua cultura que foi golpe para a cultura africana, mas também a cultura ocidental, especificamente a europeia, através da colonização. Ndofusu (2015: 37) bem observou, citando o Pensamento do Terceiro Mundo, disse:

A Europa durante muitos séculos colonizou determinados países nos continentes diversificados, como o Pensamento do Terceiro Mundo declara a respeito dos índios e negros africanos: os colonizadores combateram a educação e a cultura nativas, impondo seus hábitos, costumes, religião, escravizando índios e negros”.

Na actual conjuntura cultural constata-se o desvio comportamental a respeito da morte, nos locais de óbitos e nos funerais. Vive-se uma crise de valores e conseqüentemente a degradação dos valores culturais. Tem-se observado muitas práticas que não correspondem com a cultura tradicional africana ou angolana, e muito menos kongo, tais como: inobservância de certos ritos, comportamentos indecorosos, falta de sensibilidade, indiferença, diversionismo, estravagância de pessoas nos locais do óbito. Os mortos não são mais venerados, sepulturas violadas e até assaltos aos cemitérios estão acontecendo. Muitas dessas práticas indecorosas, em relação à cultura kongo, sejam por influência da introdução do cristianismo e da sua cultura, como também da cultura europeia. Sem dúvida, isso tudo constitui motivos de preocupação.

As questões levantadas foram fundamentais para o desenvolvimento da presente investigação com o intuito de descrever a concepção e representação social da morte no grupo étnico kongo. Isto é, no contexto da cultura tradicional Kongo, muito embora os bakongo, tanto no passado e no presente, continuam a manter os seus ritos.

Resumidamente, este é o problema para o qual esta tese pretende contribuir; evidenciando a concepção dos bakongo sobre a morte, contribuindo, dessa forma, para o conhecimento, divulgação, preservação e observação da tradição bakongo sobre a morte. Entre muitos artigos e livros escritos sobre a morte, espera-se que este trabalho venha ser útil, elucidando questões relacionadas à concepção e representação social da morte no grupo étnico kongo.

1.3- Escolha e Interesse do Tema

A escolha do tema se justifica pela importância do assunto alvo desta investigação, visto que “apesar de a morte ser a única certeza em nossa vida, temos muita dificuldade de lidar com ela” (Oliveira, 2006: 137). Isso é bem provável por causa da percepção que se tem dela.

Se justifica também (a escolha do tema) pelo facto de existir quase nada estudos científicos sobre a fenomenologia da morte no contexto angolano, em particular o grupo étnico kongo de Angola. A princípio o autor da presente Tese queria realizar uma pesquisa sobre o casamento tradicional no grupo étnico kongo. Compartilhando a ideia com o senhor Nzila Maturino², sugeriu que se pesquisasse sobre a morte, visto que segundo ele “desconhecia a existência de um trabalho científico no contexto angolano sobre a morte no grupo étnico kongo, ao passo que sobre o casamento conhecia alguns trabalhos, inclusive alguns dos seus colegas estavam escrevendo suas Monografias de Licenciatura em Sociologia sobre o casamento dos bakongo. Depois de tecer alguns comentários sobre o assunto da morte dos bakongo, o autor sentiu-se convencido e animado a realizar a pesquisa sobre o tema “Concepção e Representação Social da Morte no Grupo Étnico Kongo”. Isso vai ao encontro da orientação de Sarabia-Sánchez & Munuera-Alemán (2013: 89) sobre a escolha do tema ao mostrar uma das três possibilidades de fazer isso é “confiar na proposta do professor, director ou colega com quem trabalhamos”.

Escolheu-se refletir sobre a concepção da morte e sua representação social no grupo étnico kongo, porque constata-se que a sociedade actual parece estar esquecendo-se do assunto. Vive-se como se o ser humano vai viver eternamente nesta terra, esquecendo-se de que está-se caminhando em direcção da morte.

Também toda cultura é efectivamente um trasbordamento da morte e o homem não pode viver plenamente sem tê-lo assumido, integrado, interpretado. Desta forma refletir sobre o tema da presente pesquisa, vai levar os bakongo, e não só, a entender como a morte é concebida e representada socialmente na

² Vogal da União Tradicional Kongo e na altura (2007) que se concebeu o tema da presente Tese era finalista do curso de Licenciatura em Sociologia na extinta Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto.

cultura tradicional kongo. Isso pode facilitar melhor entendimento da morte, que é vista, todavia, como um drama, um destino terrível para todo vivente que encontra seu verdadeiro sentido numa abertura a um mundo cheio de prazer.

Em suma, a escolha do tema que vai-se abordar é um tem muito delicado e deve se colocar no coração dos debates que marcam a presente era. A luz dos antecessores, o autor da presente pesquisa não quer ficar insensível à grandes questões que perturbam a sociedade, e consciente de trazer ingestão, na luta contre a degradação das sociedades, principalmente, africanas que continuam ainda à sombra do obscurantismo. E essa ignorância tem como consequência levar as pessoas a pensar e explicar a morte como uma punição, um mal destino onde deve-se identificar o agente causal. Então, esse estudo, com seu tema, vai aclarar a compreensão das pessoas sobre a concepção da morte e sua representação social.

1.4- Justificativa do Trabalho

Caamaño (2001: 469) falando sobre a importância do assunto, sustenta o seguinte: “a morte ou extinção pessoal como destino implacável e inevitável de qualquer vida humana, resulta um tema extremamente interessante”.

Mbiti (1999: 203) afirma que “a maior parte dos povos africanos dão explicações mitológicas sobre como entrou a morte no mundo”. A partir da colocação acima exposta, pode se concluir que cada povo, assim também os que estão no continente africano, preocupa-se com a morte. Assim sendo, cada povo possui seus ritos, mitos, crenças, etc. sobre a morte, e inclusive sua maneira de concebê-la. Desta forma a pesquisa que se realizou junto aos bakongo serviu-se de verificação para descobrir como esse povo concebe a morte.

Esta Tese é relevante uma vez que quer evidenciar a concepção que o povo kongo tem sobre a morte e como representam-na socialmente. Ao fazer isso vai se perceber a diferença que existe entre a concepção da morte do povo kongo e de outros povos, tanto de Angola como de outros países que sejam africanos ou de outros continentes. Isso é possível através de estudo do campo e da comparação em relação a concepção da morte de outros povos de acordo com a revisão de literatura que se fez na presente Tese. Por isso, trouxe-se à luz, os

mitos, os ritos, as cerimónias fúnebres, as crenças, as canções fúnebres, o uso de provérbios e contos, usos e costumes nos funerais, ou seja, todas as manifestações que ocorrem no seio da comunidade kongo, relativamente à morte. Com isso vai-se dar o imaginário daquilo que se pensa constituir a referência da base da tradição kongo sobre o problema da morte no grupo étnico kongo.

Tudo que se tem conhecimento sobre a tradição fúnebre dos bakongo, ou seja, sobre a fenomenologia da morte no grupo étnico kongo foi transmitido oralmente, de gerações para gerações, visto que os antepassados deste povo nada deixaram por escrito sobre o assunto sujeito dessa pesquisa. Talvez isso seja também uma das razões de alguns desvios e mudanças comportamentais nos óbitos e cerimónias fúnebres dos bakongo da nova geração. Com esse trabalho pretendeu-se dar um contributo por escrito sobre a tradição fúnebre do povo kongo, quer dizer, sobre como esse povo tem encarado, agido e tratado o problema da morte. Assim todos que tiverem acesso a esta Tese terão o conhecimento, não só da fenomenologia da morte do povo kongo, como também de uma parte da cultura deste povo. Fazendo isso, vai se elevar a tradição kongo, claro nesse aspecto da morte ao mesmo nível da “tradição europeia ‘que é’ calcada no valor da palavra escrita, ao passo que a tradição africana é dominada pela oralidade”, como afirma Nilson (2014). Isso vai permitir a preservação, através da escrita, de um aspecto da cultura do povo banto ou africana, especificamente de Angola, visto que “a palavra voa, mas a escritura fica”, como diz o ditado francês.

Como já se frisou, tudo que se tem conhecimento sobre a fenomenologia da morte no grupo étnico kongo foi transmitido através da tradição oral³. Então deixar algo escrito, sobretudo no que diz respeito o assunto alvo desta pesquisa, ajudará as novas gerações dos bakongo (ou qualquer interessado no assunto) para saber como era concebida a morte no grupo étnico kongo e como eles representavam esse fenómeno socialmente. Tomando emprestado as palavras do

³ “É a transmissão de saberes feita oralmente, pelo povo, de geração em geração, isto é, de pais para filhos ou de avós para netos. Estes saberes tanto podem ser os usos e costumes das comunidades, como podem ser os contos populares, as lendas, os mitos e muitos outros textos que o povo guarda na memória (provérbios, orações, lengalengas, adivinhas, cancionários, romances, etc.). Também são conhecidos como património oral ou património imaterial. Através deles cada povo marca a sua diferença e encontra-se com as suas raízes, isto é, revela e assume a sua identidade cultural” (Parafita, 2005: 30). Vansina define a tradição oral como um testemunho transmitido oralmente de uma geração à outra. Suas características particulares são o verbalismo e sua maneira de transmissão, na qual difere das fontes escritas.

Kisadila (2004: 3) “interessa-nos bastante termos algo escrito, sobre como o povo kongo tem agido e tratado o problema da morte, pelo facto dos nossos antepassados nada nos terem deixado por escrito”. De um modo geral, poderá ajudar também pessoas ou novas gerações de outros grupos sócio-culturais a conhecerem a tradição fúnebre dos bakongo. Esse conhecimento poderá-lhes ajudar a conhecer, a preservar e a observar suas tradições, principalmente naqueles pontos que são comuns.

Em geral, existe uma preocupação entre os povos, de uma maneira específica entre os bakongo, com a “realidade cultural actual, constatando o desvio comportamental, “por parte das novas gerações” nos locais de óbitos e nos funerais” (Kisadila, 2004: 3). O desvio em questão, de acordo com o mesmo autor, se manifesta através de inobservância de certos ritos fúnebres, insensibilidade, o diversionismo e na extravagância de pessoas nos locais dos óbitos, a não veneração dos mortos até os assaltos aos cemitérios constituem motivos de preocupação. Ao mesmo tempo assiste-se “a uma perda de valores culturais e morais que se têm correlação com alguns problemas sociais que hoje se vive em Angola” (Fernández, 2006: 2). Em suma, vive-se uma degradação dos valores culturais. E relativamente a morte não foge da regra. Com os resultados da pesquisa, pretendeu-se fornecer subsídios que possam ajudar os bakongo, principalmente as novas gerações no conhecimento e observação de suas tradições fúnebres. Ao mesmo tempo, essa Tese pretende ser uma contribuição para o combate de muitas práticas que não correspondem com a cultura tradicional africana ou angolana, e muito menos kongo. Como consequência, poderá se diminuir a ignorância cultural nos óbitos e nas cerimónias fúnebres dos bakongo e ao mesmo tempo os comportamentos indecorosos. Com esse combate quer-se avançar para a autenticidade⁴ da cultura kongo e a diminuição, já que não pode-se pensar em eliminação (mas gostaria-se que fosse possível) do neocolonialismo⁵ que se vive hoje na África como um todo, visto que muitas

⁴ O vocábulo autenticidade “foi lançado ao mundo em 1970 pelo então presidente da R.D. Congo, Mobutu Sesse Seko, procurando libertar seu povo do impacto alienante da colonização [...] que sucedeu a independência. Ele recorreu “ao património cultural do passado para ressuscitar seus valores culturais, morais, filosóficos e religiosos e construir sobre estas bases uma nova cultura e uma nova sociedade originais” (Combarros, 2000: 27).

⁵ Como neocolonialismo se denomina a uma forma moderna de colonialismo, segundo a qual as antigas potências colónias do mundo, ou as novas nações homogénicas, exercem uma influência determinante em matéria económicas, política e cultural sobre outras nações independentes ou descolonizadas, mantendo-as em situação de dependência económica, cultural, política, etc.

dessas práticas indecorosas, em relação à fenomenologia da morte na cultura kongo, sejam consequências de quatro factores:

1) Falha na transmissão de valores culturais para as novas gerações, visto que “os padrões culturais nunca são completamente ou perfeitamente passados para a próxima geração” (Janzen, 2000: 22). Isso se torna pior ainda quando se trata de uma cultura calcada na tradição oral como as culturas africanas, especialmente a cultura tradicional kongo.

2) A introdução do cristianismo e com a sua cultura na África condenou todas práticas que não estavam em consonância com a Bíblia, considerando-as de práticas anti-cristãs e pagãs. Consequentemente tinham que ser extinguidas e serem substituídas por práticas cristãs. As cerimónias e rituais fúnebres e usos e costumes fenerais não escaparam desse golpe.

3) A colonização europeia não foi só política e económica, mas foi também cultural, como foi bem observado por Ndefusu (2015: 37) quando afirma: “a Europa durante muitos séculos colonizou determinados países nos continentes diversificados [...] Os colonizadores combateram a educação e a cultura nativas, impondo seus hábitos, costumes, religião”. “No caso dos africanos, que falavam três, quatro ou muitas línguas, os colonizadores impuseram uma única língua estrangeira a fim de catequizar a todos e uni-los numa religião universal” (Pensamento do Terceiro Mundo, 2013). Esse combate à cultura nativa e imposição da cultura ocidental fez com que muitos assimilassem essa cultura e repugnar a cultura nacional. E essa repugnância continua existindo até hoje, sem, no entanto, as pessoas questionarem.

Se examinarmos a sociedade angolana actual, verificamos que no decorrer desses primeiros onze anos de soberania nacional o angolano ainda não teve tempo nem sossego para reflectir sobre o porquê da repugnância com trata certos actos do ponto de vista tradicional têm e sempre tiveram uma lógica razão de ser [...] porque o poder de decisão e articulação dessas questões está na mão de certas pessoas que no fundo não dão a mínima importância à tradição africana (Quipungo, 1986: 14-15)

4) A globalização – no entender do Janzen (2000: 28) a globalização tem como alvo criar uma única cultura no mundo, ou seja, é uma forma de ocidentalizar todo mundo. Isso tem levado muitas pessoas, principalmente as novas gerações à inobservância de valores éticos e morais de suas sociedades e culturas tradicionais. Eles não só não querem seguir a cultura tradicional, como também pensam que tudo que é tradicional, por não fazer parte da globalização

não presta. Parafraseando Quipungo, acham que só é bom para eles aquilo que for bom para os ocidentais.

De uma certa forma, esse trabalho constitui também uma contribuição na promoção da cultura angolana num mundo de globalização, da cultura tradicional kongo, como também da cultura do povo banto, visto que no entender do Combarros (2000: 15) esse grupo etnolinguístico é “amostra do povo banto”. Assim sendo, automaticamente vai-se participar na promoção do Panafricanismo⁶ no cenário da globalização, pois o autor do estudo entende que a globalização é um processo de toma lá, dá cá, onde cada povo deve mostrar seus valores culturais ao mundo. Todo povo tem algum valor cultural que pode ser apreciado e aproveitado pelos outros. Assim se crê que o povo kongo também pode contribuir com alguma coisa na globalização. Isso vai em acordo com aquilo que Ngoenha (1993: 15) afirmou: “para pensar o universal, cada homem parte da sua situação específica, particular. Quem pensa o universal é sempre um homem singular pertencente a um grupo particular, situado no espaço e no tempo”.

No campo científico, esta Tese pretendeu ser uma contribuição no que diz respeito a fenomenologia da morte no grupo étnico kongo, estudando-a de uma maneira científica sendo algo que tem sido passado empiricamente de gerações à gerações através da oralidade. Com essa Tese, dá-se um suporte científico escrito à fenomenologia da morte no grupo etnolinguístico alvo da presente pesquisa.

O âmbito da pesquisa abrangeu a concepção, representação social, fenomenologia da morte, como esse povo resolve problema da morte (comunicação), cemitério e seus locais, e os antepassados. Na verdade tratou de um inquérito etnográfico dos bakongo sobre a morte (Mota, 1970: 40-41). Isso serviu de meio para descobrir, de um modo geral, a concepção deste povo sobre a morte. É desta maneira, que foram alcançados os objectivos do trabalho que se pretendeu realizar.

⁶ O Panafricanismo nasceu e se arraigou nos princípios do século ‘passado’ na América negra. E foi mais tarde transportado para África por africanos. Sonhava com a unidade dos povos negros para força o mundo a reconhecer sua dignidade de raça e conseguir um pedestal de igualdade com todas as raças humanas. O grande campeão do ideal panafricanista foi o mítico líder guineano Kwame Nkrumah [...] Chegou a propor no nascimento da Organização da Unidade Africana (O.U.A) em 1963, a criação de uma grande nação para toda África, com um só governo central, uma política externa comum, um único exército de defesa, um banco central e uma só moeda. [...] O fervente defensor da unidade africana foi o presidente da Tanzânia, Július Nyerere, ainda que com maior realismo que Nkrumah (Cambarros, 2000: 24).

1.5- Delimitação e Limitações do Estudo

A questão da morte faz parte das preocupações do homem e não apenas dos Bakongo. Kisadila (2004: 2) afirma que “todo homem preocupa-se pela vida, assim como pela sua morte”. A morte é:

“Um dos mistérios da nossa existência é como um espírito eterno veio a envolver-se com um corpo físico, e como esse elemento físico é incapaz de resistir à ruína produzida pela passagem do tempo, e finalmente morre, livrando outra vez o espírito, de sua habitação de carne” (Champlin, 2002: 363)

Segundo as descobertas dos antropólogos, até o ano de 1999 já existia no mundo cerca de 7.000 entidades sócio-culturais, pelo menos 6.703 línguas diferentes e mais de 7.000 à 8.000 dialectos (Janzen, 2000: 10). Desta forma, falar da morte diante desse vasto universo de grupos sócio-culturais torna-se uma tarefa quase inacabada.

Tendo em conta que a morte em si é também um evento no contexto cultural, visto que a realização da cerimónia fúnebre observa os ritos, usos e costumes, mitos, crenças, etc., tradicionais de um povo, por isso, procurou-se delimitar o campo de estudo no grupo sócio-cultural ou na área cultural⁷ kongo. Desta forma evita-se as variações culturais no que diz respeito a morte entre a cultura tradicional desse povo e de outros grupos sócio-culturais, não só de Angola, como também da África e do mundo.

Por questão de objectividade, esse trabalho visa o grupo étnico kongo ou os bakongo de Angola, precisamente localizados nas províncias do Uíge, Zaire, Cabinda e parte Norte do Bengo. Isto quer dizer, a pesquisa sobre o tema em questão abrange apenas o grupo étnico-linguístico kongo de Angola, limitando-se a trabalhar com os bakongo na cidade de Luanda porquanto têm uma representatividade localizada na cidade capital com maior concentração nos Bairros periféricos Palanca, Mabor, Petrangol, Sapú, Cimangola, Bairro Uíge, Golf II e Induve, porque expressam a opinião genérica dos bakongo de Angola. Porém, a pesquisa do campo vai se limitar aos que residem nos Bairros Palanca, Sapú e Golf II. E para evitar qualquer confusão terminológica, a precisão que se faz no

⁷ De acordo com Altuna (2006: 26) “o que define a área cultura é a coincidência de traços ou apenas um, mas tão característico e importante que decide a vida de um povo, dada a sua força intrínseca e preponderante na existência temporal e espacial desse mesmo povo”. Quipungo (1987: 20) por sua vez, define a área cultural como “aquela região geográfica na qual as pessoas apresentam traços e padrões culturais comuns, entretanto, diferentes de traços e padrões culturais dos povos de outras regiões”.

trabalho do termo bakongo está sendo utilizado para designar muitos kongo ou grupo étnico kongo.

Outra, por razões práticas e de objectividade, no presente estudo não vai se abordar a morte por enforcamento, ou seja, suicídio de um modo geral. A razão disso é muito simples: é uma morte muito rara entre os bakongo. Para reforçar esta afirmação, recorreu-se à observação do Kisadila (2004: 10) quando diz: “a prática do suicídio verifica-se de uma forma individual e isolada neste grupo etno-linguístico”, em se tratando do grupo étnico kongo. Como é costume dos bakongo, a morte por enforcamento ou suicídio não tem sentido, visto que para eles ninguém é dono de sua própria vida, a não ser só Deus, consequentemente ninguém tem o poder de tirar a sua própria vida. Valverde (2013: 265), expressou essa verdade de seguinte maneira: “Nós não somos donos da vida e de nossas qualidades. Somos administradores. Por isso, não é lícito o suicídio, nem aceitar esse suicídio [...]”. Quando acontece, apenas faz-se o funeral, porque para os bakongo, como diz um dos seus provérbios: “*nkalu ana yibudika, lubaka, luenda zika*”, traduzindo em português é assim: “a cabaça quando parte, arrumam os pedaços e enterram”. Neste contexto, se a pessoa se suicidar, para não apodrecer onde se cometeu o acto, só resta pegar o corpo e enterrar, sem muita cerimónia ou rituais como se faz quando se trata da morte, tal como, por envelhecimento, doença, acidente, ou outra causa. Nesse tipo da morte (suicídio), pode se tratar de um jovem, porém não se cobra muito dos familiares. Em grade medida, este óbito é visto como uma grande vergonha para a família e para a sociedade.

O método usado para esse trabalho na escolha de participantes da pesquisa é a Técnica de Delfos. Essa técnica só permite colher opiniões dos peritos no assunto a ser investigado. Razão pela qual os entrevistados da pesquisa são os anciãos, pessoas experientes no assunto da morte, visto que têm sido *nzonzi* (em português é porta-voz) nos óbitos dos bakongo. Ou seja, as opiniões colhidas são dos anciãos e não dos jovens e nem das mulheres. Isto não quer dizer que os jovens e as mulheres não têm tido palavra nas cerimónias fúnebres dos bakongo. Só que eles não falam no público, a não ser nos breves encontros separados de concertação de ideias. Eis a razão do dito dos bakongo em kikongo, quando se despedem para esse tipo de encontro: “*tuenda tuayuvula*

e ndona kavovilanga va ntandu a nkongolo ko”, quer dizer em português: vamos consultar a senhora que não fala no público.

A quantidade pequena das leituras a respeito da concepção dos bakongo sobre a morte se verifica por escassez da literatura específica e de estudos científicos sobre o assunto acessíveis ao pesquisador. Foram feitos contactos com colegas professores universitários, principalmente os das áreas de Ciências Sociais e Humanas, e várias visitas nas bibliotecas de Luanda, inclusive Biblioteca Nacional e do Instituto Nacional das Línguas Nacionais de Angola, mas não se conseguiu nada do que o material que se encontrava na posse do pesquisador. Visitou-se algumas bibliotecas de Madrid, Bruxelas e França com intuito de encontrar material que servisse de subsídio para o assunto do trabalho. Mesmo assim, não se encontrou a quantidade que se esperava. O pouco que se encontrou é que deu subsídio para a revisão de literatura.

Considera-se que a maior limitação do estudo foi essa escassez de literatura sobre a morte no grupo étnico kongo e que essa falta poderia prejudicar o aprofundamento da pesquisa sobre o assunto alvo do estudo.

Neste trabalho, tendo em consideração a complexidade do tema, procurou-se evidenciar os aspectos gerais e específicos relativos a maneira como o povo kongo concebe a morte e representa-a socialmente através de seus rituais, suas crenças, seus usos e costumes, suas cerimónias, seus significados, suas causas, seus enterros, herança e antepassados. Com isso, quer se afirmar que este estudo foi limitado no contexto fenomenológico da morte nos bakongo, explorando a concepção e a representação social.

1.6- Objectivos da Pesquisa

Para a elaboração desta Tese sobre o tema Concepção e Representação Social da Morte no Grupo Étnico Kongo formulou-se seis objectivos que se pretendem alcançar:

O propósito central foi de evidenciar a concepção da morte e sua representação social envolvendo: ritos, crenças, símbolos, cerimónias, herança e antepassados nos bakongo de Angola. Isso fez com que se entendesse um pouco da cosmovisão do povo kongo, visto que no cerne de cada cultura existe a

estrutura das suposições básicas, dos valores, e das lealdades na base de qual as pessoas interpretam seu mundo e se conduzem. A essas suposições, valores e lealdades que os antropólogos chamam de cosmovisão (Teca, 2012: 10).

O segundo objectivo foi de descrever a concepção que esse povo tem sobre a morte. Entendendo que cada povo tem a sua maneira de conceber a morte, aqui todo esforço foi evidenciado para descobrir como o povo kongo concebe a morte. Para isso, recorreu-se ao método comparativo em relação a concepção de outros povos de acordo com a revisão de literatura que se fez.

O terceiro objectivo foi de identificar os elementos da representação social da morte. Com isso, quis se compreender como a fenomenologia da morte se processa no grupo étnico kongo. Ou seja, se observou os ritos e cerimónias fúnebres, as crenças, manifestações que ocorrem no seio da comunidade kongo, relativamente à morte.

Outro objectivo foi de analisar como são realizadas as cerimónias relativas à morte e aos funerais. A análise sobre essas cerimónias e funerais serviram para perceber a variação delas (cerimónias) com categorias: sexo, idade, descendência do morto e se o falecido é gémeo.

O quinto objectivo foi de descobrir o significado que o povo kongo dá a morte. Vale aqui ressaltar que a morte é um fenómeno que está presente em todas as culturas, porém, o seu significado pode variar de uma cultura a outra.

No último objectivo deste trabalho pretendeu-se apresentar os elementos culturais da concepção e representação social da morte do povo kongo. Com esse objectivo pretendeu-se fornecer subsídios que podem ser usados pelas gerações mais novas dos bakongo, principalmente os residentes em Luanda e todos aqueles que residem fora da área geográfica kongo. Assim o conhecimento desses subsídios a essas gerações poderá ajudá-los no conhecimento, preservação e observação da sua tradição sobre a morte. Alias, Bisaria (2004: 64) em sua investigação sobre as implicações sociais da morte nos bakongo residentes em Luanda descobriu que eles “mantém o interesse em preservar e observar os seus ritos, usos e costumes nos funerais”. Inclusive, “eles cumprem grande parte destes ritos nos seus óbitos, independentemente do estatuto social, nível académico e da confissão religiosa. Porém, não pode se esquecer de que a crise de valores que se vive afectou negativamente, de uma certa forma, também a conduta de pessoas nos óbitos e nos cemitérios, alegando as razões de ordem

religiosa, comercial, científica, urbanística e tecnológica (Miranda, s.d: 5-8, Bisaria, 2004: 64).

Observa-se que há uma tendência das pessoas, principalmente as novas gerações, para inobservância de certas regras e normas fúnebres preestabelecidas. Perante a morte do outro a pessoa ostenta, do ponto de vista sociológico e antropológico, um comportamento considerado, ao mínimo, um desvio.

1.7- Hipóteses

Na base dos objectivos estabelecidos neste estudo que serviram de orientação e que tornaram possível compreender a concepção dos bakongo sobre a morte, foram formuladas as seguintes hipóteses.

A concepção dos bakongo sobre a morte está ligada à cosmovisão (cultura) desse grupo sócio-cultural. É isso que faz com que os bakongo tenham sua maneira peculiar de conceber e encarar a morte.

A morte para o povo kongo não é o fim da vida, mas é uma passagem desse mundo para o dos antepassados. Para os bakongo os mortos continuam vivos, porém, numa outra dimensão.

Os elementos da representação social da morte dos bakongo (ritos/usos e costumes, canções fúnebres, crenças, provérbios, cerimónias, luto, funeral) têm significados próprios que revelam como os bakongo entendem, interpretam e encaram a morte.

Para o povo kongo os mortos vêm, ouvem e reagem dependentemente de como estão sendo tratados ou da situação que seus familiares estiverem passando. Partindo deste pressuposto pode-se afirmar que os mortos se comunicam com os vivos e vice-versa.

1.8- Perguntas da Pesquisa

Para se fazer a abordagem do tema deste trabalho, que suscitou no pesquisador muitas questões, elaborou-se algumas perguntas que serviram de fio condutor da pesquisa. Eis as tais questões:

- Como os bakongo concebem a morte?
- O que significa a morte para o povo Kongo?
- Qual é a origem da morte?
- Quais são as causas da morte do ser humano?
- Como os bakongo representam a morte socialmente?
- Será que as cerimónias relativas à morte e aos funerais dos bakongo são feitas da mesma maneira em todas categorias (sexo, idade, descendência do morto)?
- Quais elementos culturais que são usados na realização de cerimónias fúnebres dos bakongo?

1.9- Definições de Termos e Conceitos

Herskovits (1950) adverte, fazendo comentários à imprecisão com que são usados os termos no trabalho científico, da necessidade de o pesquisador tornar explícito o sentido dos termos que emprega. Para fins da presente investigação, os termos chaves utilizados pelo pesquisador foram definidos sob a seguinte óptica:

Bakongo – esse termo é usado correntemente para designar os membros que constituem grupo étnico kongo. O termo “*Ba*” marca o plural. No singular utiliza-se o prefixo “*Mu*” e fala-se de mukongo para designar uma pessoa só, quer dizer um *kongo*. Assim sendo, bakongo é plural do mukongo (M’bemba-Ndoumba, 2006: 16). Os bakongo tomam seu nome da capital real, *Kongo dia Ntotila* (o Kongo de *Ntotila*, ou o Kongo do Rei). Eles são chamados também de *bisi Kongo* (gente do Kongo) (Stenström, 1999: 34).

Imagem I. Grupo étnico Kongo – os bakongo



Foto: (Civilizações africanas)

Nesse trabalho o termo bakongo está sendo usado para designar pessoas que fazem parte do grupo étnico kongo que pertencia ao antigo Reino do kongo. Assim sendo, neste trabalho o termo bakongo está sendo empregado como sinónimo do grupo étnico linguístico ou sócio-cultural kongo. Isto é para a comodidade da escrita, foi preferido nomear kakongo todas as pessoas da etnia kongo que residem ou têm origem nas províncias do Uíge, Zaire e Cabinda, que é público-alvo da presente pesquisa, embora actualmente pode-se encontrar uma pequena parte dos Bakongo no noroeste da província do Bengo até ao rio Kwango.

Por motivo de guerras que assolaram o país, uma boa parte da população angolana migrou-se das províncias de origem para a cidade capital Luanda, e os bakongo não são excepção. Actualmente em Luanda existe uma grande comunidade kongo espalhada em toda Luanda, mais concentrada sobretudo nos Bairros periféricos do Palanca, Mabor, Cimangol, Sapú, Induve, Rocha Pinto, Golf II, etc.

Painel délfico – No processo qualitativo é considerado a amostra do estudo, visto que “é um grupo de pessoas [...] pelo qual se fazem a recolha de dados, sem que necessariamente seja representativa do universo ou população que se estuda” (Sampieri, Fernández-Callado, & Lucio, 2006: 562). Leva o nome do painel délfico, porque a sua escolha obedece os critérios da Técnica de Delfos.

Para fazer parte do painel délfico necessariamente a pessoa tem que ser especialista no assunto e que seja apto para dar sua opinião a respeito do

assunto. Ele responde o questionário ou a entrevista individualmente, evitando que haja influência de opinião de outros, isso significa que os membros do painel délfico ficam em anonimato de um ao outro, porém recebem *feedback* das opiniões de outros através do investigador. O consenso obtido de suas opiniões é que forma os dados da pesquisa, isto significa que o consenso entre especialistas substitui a evidência empírica directa sobre o assunto.

No contexto da presente pesquisa, painel délfico é o grupo de participantes da pesquisa que respondeu as perguntas elaboradas para a entrevista com finalidade de colher sua opinião sobre a concepção e representação social dos bakongo sobre a morte. São pessoas bem abalizadas no assunto do óbito no grupo étnico kongo, visto que cada um deles tem sido porta-voz nos óbitos dos bakongo e com uma experiência de no mínimo dez (10) anos.

Cultura – Sala (1999: 23-34) fazendo uma digressão histórica do termo cultura percebe que “existe uma compreensão insuficiente do socioantropológico de conceito cultura”, por isso é imprescindível reviver a tradição do conceito cultura que tem dois elementos: um descritivo, já que a cultura denomina um âmbito da realidade humana, aquele âmbito que não procede da natureza, é dizer, que não se dá por nascimento; e um elemento normativo, que marca uma gradação axiológica no humano, onde o humano aparece como um vector desde a selvagem, bárbaro, improdutivo, não fértil, incultivado, até o mais humano. Precisamente esta tensão inerente ao conceito de cultura é o que se perde no conceito de cultura das Ciências Sociais.

Não se pode dar um passo a frente nesta questão da cultura, sem pelo menos, mostrar as formas conceituais que vários teóricos (sociólogos, antropólogos, historiadores, filósofos e, etc) apresentam, se tratando da cultura e sua dinamicidade, já que toda a articulação da Tese está centrada nos detalhes que envolvem elementos das duas categorias básicas ou principais que chamamos de: sociedade e cultura.

É de comum acordo entre vários sociólogos, analisar a sociedade como um fenómeno dialéctico, tem sido como nada mais que, um produto humano, pois não é possível existir a concepção social sem a participação do homem, da mesma forma que o homem não pode existir fora da sociedade. Neste sentido, o fenómeno dialéctico construtor da sociedade se fundamenta conforme Benedetti citado por Berger (1985: 15) a partir de duas asserções, a de que a sociedade é

produto do homem e a de que o homem é produto da sociedade. Berger (1985: 7) partilha com Max:

“A convicção fundadora de seu pensamento: a de que a sociedade é feita pelos homens. Biologicamente privados de um mundo dos homens, constroem um mundo humano [...]; tal mundo é a cultura, entendida como a totalidade dos produtos do homem. A própria ideia de uma natureza humana, nada mais é para Berger que um produto da actividade construtora de mundos”.

De acordo com Rocher (2006: 104) “o termo cultura, actualmente, tem variado e as definições que se propuseram dela não sempre têm sido afortunadas, nem ajudam a classificar seu sentido e seu alcance” . Seguindo esse mesmo ponto de vista, Garvía (2009: 24) afirma que o termo cultura tem várias conotações ou significados. Por exemplo, na linguagem quotidiana quando um homem tem muita ou pouca cultura, o que é mais ou menos culto. Em sociologia a cultura não se usa para designar uma pessoa, senão colectivos de pessoas: sociedades, organizações, ou grupos humanos em geral. Esse autor continuando com sua ideia, diz:

“Em Sociologia o termo cultura tem dois componentes; que são: 1) entendimentos compartilhados acerca de como é o mundo e como deveria ser; é dizer mapas cognitivos, normas, valores, visões do do mundo que assinalam que coisas são e que coisas têm que se fazer; 2) artefactos, isto é, construções artificiais que os membros de uma sociedade ou grupo humano em geralvão criando através do tempo, é que podem ser tangíveis como ferramentas do trabalho ou edifícios religiosos ou intangíveis, como regras, costumes ou instituições que dizem como se fazem as coisas”.

O termo (cultura) foi introduzido nos estudos antropológicos pelo Edward Tylor, Antropológico Britânico, ao definir a cultura como sendo “a complexa totalidade que inclui o conhecimento, a crença, a arte, a moral, a lei, os costumes e todas outras aptidões e hábitos adquiridos pelo homem como membro da sociedade” (Duarte, 1979: 2433-2438). Crê-se que é neste sentido que também o dicionário brasileiro Aurélio entende o termo cultura. Pois, para ele, cultura é o complexo dos padrões de comportamento, das crenças, das instituições e de outros valores materiais ou espirituais de uma sociedade (Ferreira, 1975: 409). Neste sentido a “cultura consiste nas formas de agir, sentir, pensar e de criar, aprendidas no quotidiano da vida” (Quipungo, 1987: 17). Nicolau considera cultura como “certas idéias, visões e comportamentos surgem com tanta intensidade que acabam sendo incorporados pelas populações”.

Inspirado na definição de Tylor e nas de vários autores, Rocher (2006: 112) define a cultura como:

“Um conjunto relacionado de maneiras de pensar, de sentir e de agir mais ou menos formalizadas, aprendidas e compartilhadas por uma pluralidade de pessoas, servem de um modo objectivo e simbólico por vez, para constituir nessas pessoas uma colectividade particular e distinta”.

A partir desta definição, principalmente da oração “maneiras de pensar, de sentir e de agir” esse autor formula as seguintes quatro principais características da cultura: 1) oferece vantagem de sublinhar que os modelos, valores e símbolos que compõem a cultura incluem o conhecimento, as ideias, o pensamento e abarcam todas as formas de expressão dos sentimentos, assim como regras, que regem as ações objectivamente observáveis. A cultura afecta, pois, toda actividade humana, cognociva, afectiva ou connativa. 2) Estas maneiras de pensar, de sentir e de agir podem ser mais ou menos formalizadas. Essas formalizações resultam num código de leis, em algumas fórmulas de rituais, em algumas cerimónias, num protocolo, em alguns conhecimentos científicos, na tecnologia, em uma teologia. Quanto menos formalizadas são as maneiras de pensar, de sentir e de agir, tanto mais é permitida ou, inclusive, exigida a parte de interpretação e adaptação pessoais. 3) O que primordialmente e sobretudo constitui a cultura é o facto de que algumas maneiras de pensar, de sentir e de agir sejam compartilhadas por uma pluralidade de pessoas. O essencial é que alguns modos de ser sejam considerados como ideais ou normais por um número de pessoas suficiente para poder admitir que se trata realmente de algumas de algumas regras de vida com carácter colectivo e consequentemente social. 4) Nenhum elemento cultural se herda bilógica ou geneticamente. A aquisição é o resultado de diversos modos e mecanismos de aprendizagem. Os traços culturais não são compartilhados por uma pluralidade de pessoas do mesmo modo que podem sê-lo os traços físicos. Podem afirmar-se que estes últimos são frutos da herança, em tanto que os primeiros são um legado que cada pessoa deve buscar e assimilar (Op. cit.: 113). Em consonância com a quarta característica, Sala (1999: 42), define a cultura como “o conjunto dos aspectos descritivo e morfológico da vida humana que se aprendem no grupo social; portanto, que não se herda biologicamente, senão socialmente”.

Para Mondin (1980: 177), o termo cultura pode ser entendido em três sentidos, a saber: “elitista, pedagógico e antropológico”. No sentido elitista a cultura significa “uma grande quantidade de saber, em geral ou em particular”; no sentido pedagógico ela “indica a educação, a formação, o cultivo do homem”; e no sentido antropológico a cultura “é aquele conjunto de costumes, técnicas e valores que caracteriza um grupo social, uma tribo, um povo, uma nação”. Para o Sala (1999: 36):

“A cultura tem graus, sendo ela por excelência superior, o sistema normativo regulado dos três âmbitos básicos da vida humana: no conhecimento, a Ciência; no comportamento, a Moral; e no prazer, a Arte. Assim, a Ciência, a Moral e a Arte são os três grandes âmbitos da cultura objectiva superior, cuja formação e aquisição determinam a do ser humano”.

Thorton (2004: 279-280) entre outros citados ou os que poderiam ser citados nesse ponto de vista cultural, alega:

“Para compreender o processo de manutenção da cultura, sua transformação e sua transmissão, deve-se entender primeiro o que significa cultura e, em especial, a dinâmica cultural. Os antropólogos definem esse processo como um modo de vida de uma sociedade incluindo entre outros aspectos, parentescos, estrutura política, linguagem e literatura, artes, música, dança e religião. Mas esses elementos não são estáticos. Alguns são muito sensíveis às características de uma determinada área e podem mudar rapidamente; outros são mais estáveis e transformam-se com mais vagar”.

Na mesma linha de raciocínio, os historiadores cooperaram nessa questão dinâmica da cultura na análise de matizes sociopolíticas heterogêneas e oscilantes do Congo que, deixando bem claro, não é privilégio só do Congo, pois todas as sociedades passam por essa dinâmica cultural no passar do tempo.

“A pesquisa histórica mostrou que as estruturas políticas na África evoluíram e mudaram ao longo do tempo. O Congo, por exemplo, um reino fortemente centralizado no século XVII, transformou-se em um sistema muito mais fragmentado, governado colectivamente no início do Séc.XVIII. Nesse processo de mudança, a ideologia do reino também se alterou, da ênfase no poder absoluto do rei que o fundara e de seus descendentes, expressa em sua capacidade de matar livremente sem desafios, para um fundador bondoso e generoso que mediava as disputas” (Thorton, 2004: 280).

Em suma a cultura é “um sistema compartilhado de crenças, valores, costumes, comportamentos e artefactos que os membros de uma sociedade aprendem e usam para lidar uns com outros e com o seu universo” (Teca, 2003: 07).

Cosmovisão – (do grego – mundo, latim – *visio*: visão). Partindo da análise da composição desta palavra, seu entendimento pode se dar na medida em que

entende-se as partes dessa composição separadamente, o que vai-se oferecer uma compreensão da palavra e o seu uso costumeiro. Sendo assim, parte-se para a análise da primeira parte. [...] As formas da cultura, no curso da história, devem ser apreendidas através da experiência íntima de um sujeito; cada produção espiritual é somente o reflexo de uma cosmovisão (*wetanschauung*) e toda filosofia é uma filosofia de vida. (Japiassú, 1990: 118)

Cosmo - esse termo tem sua origem no grego. Pode ser interpretado no sentido de mundo ordenado ou seja mundo como ordem (organizado). Veja-se como Abbagnano (2012: 799) o apresenta:

- a) a totalidade das coisas existentes (qualquer que seja o significado de existencia), e neste sentido essa palavra é empregada sem adjetivos;
- b) a totalidade de um campo ou mais de investigação, atividade ou relações, como quando se diz 'Mundo físico', Mundo histórico, Mundo artístico, ou Mundo dos negócios, bem como Mundo sensível (captável com instrumentos intelectuais); neste sentido, fala-se também em Mundo ambiente para indicar o conjunto das relações de um ser vivo com as coisas que o circundam ou situações em que se encontra, mas a palavra não tem significado diferente de ambiente;
- c) a totalidade de uma cultura, como quando se diz Mundo antigo, Mundo moderno, Mundo primitivo ou Mundo civilizado;
- d) uma totalidade geográfica, como quando se diz Novo Mundo, para designar a América;
- e) a totalidade daquilo que é estranho à religião; neste sentido, essa palavra é constantemente empregada no Novo Testamento (Mt 4.8; 16. 26; Jo 1.10; 7. 7; 12.31; etc), e a sabedoria do mundo é contraposta, como insensatez, à sabedoria de Deus (1Cor. 1.20). A noção de mundo neste último sentido é comum a todos os escritores cristãos; faz-se referências a ela quando se dá o nome de sábios do mundo a quem utiliza a razão natural.

Os filósofos clássicos como Platão (que concorda com esse pensamento) em seu diálogo intitulado *Górgias* 508 a. C. e Aristóteles no seu livro sobre a *Metafísica* (I, 3, 984 b, 16) esclarecem a terminologia de uma forma enriquecedora.

Diógenes Laércio (Dióg. L., VIII, 48 citado por Abbagnano, 2012: 251), cita Teofrasto (372-287 a. C) que conferiu a Parmênides a denominação do mundo –

cosmo, já Zenão (séc. V a. C) atribuía nova nomenclatura (*cosmo*) a Hesíodo. Embora Diógenes alegue que o termo foi atribuído a Parmênides (544-450 a. C) e Hesíodo, mas, na verdade, mundo foi pela primeira vez chamado de *Cosmo* pelos pitagóricos conforme próprio Diógenes apresenta em seu livro acima citado. Geralmente, é atribuído a Pitágoras ser o primeiro a considerar o mundo de *cosmo*, com o objetivo ressaltar ou apresentar sua ordem.

A expressão *Cosmo* é usada de forma semelhante tal qual o mundo.

Visão - do latim “*visio*”: aumentativo masculino singular de *viso*. Ato ou efeito de ver; percepção operada pelos órgãos da vista ou função sensorial pela qual os olhos põem os homens e os animais em relação com o mundo externo; vista⁸.

A melhor forma de esclarecer a visão no contexto da presente Tese e da expressão *cosmovisão* seria a forma pela qual se percebe (percepção) tudo e cada um interpreta de acordo, sua concepção. Assim sendo, sente-se a necessidade de expor esse dois termos interligados para melhor compreensão da *cosmovisão*.

Percepção - a compreensão da percepção de uma forma abrangente que pode ser apresentado de três principais maneiras e distintas como pode-se constatar:

“1º. um significado generalíssimo, segundo o qual este termo designa qualquer atividade cognitiva em geral; o termo foi empregado por Telésio, segundo quem “a sensação é a percepção das ações das coisas, dos impulsos do ar e das mesmas paixões e mudanças, especialmente destas últimas” (Abbagnano, 2012: 876).

Esta corrente trouxe bastante polêmica quanto a doutrina de que a sensação era formada pura e simplesmente no ato dos acontecimentos ou na transformação do espírito, consciência ou inteligência humana, que não temos, a menor intenção de estender, se não delinear de forma resumida a percepção segundo Locke, citado por Abbagnano (2012: 876): “A percepção é a primeira faculdade da alma exercida em torno das nossas ideias; por isso, é a primeira e mais simples ideia a que chegamos por meio da reflexão. [...] Na percepção pura

⁸ Dicionário Língua. Versão 1 Copyright Porto Editora, desenvolvido por Innvagency – Porto, Portugal s.d. Disponível em: <http://www.portoeditora.pt/mobile/dicionarios-/mobile/>. Acesso aos 30/06/2015.

e simples, o espírito geralmente é passivo, não podendo deixar de perceber o que em ato percebe”.

“2º. O segundo significado do termo é mais restrito; expressa o ato cognitivo objetivo, que apreende ou manifesta um objeto real determinado (físico ou mental). Este é o significado originário do termo, tal qual foi usado pelos estóicos como equivalente de compreensão (*katálefis* - *κατάληψις*); “Os estóicos como definem a sensação deste modo: a sensação é percepção por meio do sensorio ou da compreensão” (Abbagnano, 2012: 876).

Por conseguinte, a percepção é tida como uma ação complexa por abarcar uma pluralidade de sensações atuais, posteriores e simultaneamente a sua alusão ao objeto, ou seja, que tem a faculdade de julgar ou de sentenciar. Caracterizando percepção e apreensão experimental, que é o conhecimento objectivo, o fruto do exercício judicante praticado a respeito do múltiplo sensível, assim pensava Kant.

“3º. De acordo com o terceiro conceito, percepção outra coisa não é senão a interpretação dos estímulos, o reencontro ou a construção do *significado* deles. Essa definição é uma fórmula simplificada e genérica para expressar as características mais evidentes que as teorias psicológicas contemporâneas atribuem à percepção” (Abbagnano, 2012: 876).

Considerando a terceira forma da percepção, torna-se importante uma análise séria, a cerca, das propostas do terceiro significado, por serem elaboradas de forma genéricas empíricas pelos teóricos da psicologia, poucas vezes interpretadas como possibilidades que se contrapõem reciprocamente, ainda que, muitas vezes, só revelam questões básicas que determinada corrente de interpretações revelou a respeito do assunto. A respeito disso, declara Abbagnano (2012: 877): “apesar disso, é possível distinguir dois grupos de teorias:

- as que insistem na importância dos fatores e das condições objetivas;
- as que insistem na importância dos fatores e das condições subjetivas”.

Concepção - (latim - *conceptio*) que designa na mesma linha de raciocínio com os vocabulários “percepção” e “imaginação”, nos quais, o primeiro esclarecido no tópico anterior como a ação de conceber quanto o objeto concebido, mas, de preferência, essa ação de conceber e que nem sempre o objeto, através do qual, o termo conceito precisa ser conservado.

Segundo o *Diccionario secundaria y bachillerato, lengua español* (2006: 359), o termo concepção tem sua etimologia em latim *conceptio* que quer dizer “formação na imaginação de uma ideia ou de um projecto. Modo de ver algo ou

conjunto de ideias sobre ele”. O *Diccionario del estudiante* (2008: 364) define a concepção como “facto ou efeito de conceber algo na mente”. Para o *Diccionario de lengua español general: el vocabulário general del español de América y España* (2009: 471), concepção é ideia, opinião ou maneira de entender certas coisas.

Analisando a etimologia latina *conceptio*, o termo concepção denomina-se assim toda representação ou noção que não é percebida em um momento dado e que faz referência às ideias de nascimento e criação. Assim, pois, se fala da concepção de um projecto, de uma hipótese, de um plano, etc.

Para Hamilton, citado por Abbagnano (2012: 199), já fazia essa observação que às vezes é repetida na filosofia contemporânea: “Tão logo um conceito é simbolizado para nós, nossa imaginação reveste-o de uma concepção privada e pessoal, que só podemos distinguir por um processo de abstração do conceito público e comunicável”. A expressão começa assumir sentido diversificado de forma tal como (qual) cada um concebe o mundo.

Japiassú (1999: 53), ainda que não apresenta maior distinção quanto a forma explicada por outros teóricos, mas, ele conceitua a concepção por meio de duas maneiras:

1. Operação pela qual o sujeito forma, a partir de uma experiência física, moral, psicológica ou social, a representação de um objeto de pensamento ou conceito. O resultado dessa operação também é chamado de concepção, praticamente sinónimo de teoria (ex.: concepção platônica do Estado, concepção liberal da economia, etc.).
2. Operação intelectual pela qual o entendimento forma um conceito (ex.: o conceito de triângulo).

Por não ser algo experimental, concepção não pode ser vista, porém ela “é expressa através de festas, os ritos, em uma palavra”, etc. Inclusive sem ela os ritos e os mitos ficam sem base para a sua explicação, conseqüentemente ficam sem sentido. Entendendo isso, por isso Iturrate (1998: 89) afirma “a concepção permite explicar um importante princípio que se encontra na base de uma grande quantidade de mitos e ritos”.

O termo em análise (concepção) não tem só a ver com a ideia, acção ou a maneira de compreender as coisas, mas tem também a ver com o próprio indivíduo, a sua maneira de entender e explicar a sua existência no mundo no

plano histórico. Isso leva o autor da Tese a concordar com o *Gran Diccionario Enciclopédico* (1996: s.p) ao dizer:

“A concepção do mundo é a maneira em que o homem entende e explica sua existência no mundo, tanto desde um ponto de visto individual como histórico. A diferença da filosofia, uma concepção do mundo pode incluir elementos diversos, provenientes da experiência individual e colectiva, e não só conteúdos de valor geral”.

A concepção de um povo a respeito de um fenómeno, facto ou realidade, nunca é resultado da mente de só indivíduo, mas sempre é do grupo. É neste sentido que se concorda com Mannheim (1993: 50) quando diz concepção é “um produto da vida colectiva em que participa”, isto é da sociedade que a pessoa faz parte.

As ideias ou conceitos que um povo tem a respeito de uma determinada coisa, depende directamente da concepção que aquele povo tem sobre a tal coisa, visto que a concepção é uma forma de entender ou compreender as coisas. A seguinte frase mostra justamente isso: Concepção é “acção e resultado de compreender, de entender, ou de formar uma ideia sobre uma coisa”. Ou também pode-se dizer com concepção é “ideia, opinião ou julgamento que se forma no pensamento”. (*Diccionario para la Enseñanza Lengua Española: Español para Extranjeros*, 2010: 284).

Seguindo esse mesmo raciocínio, existe uma relação directa entre concepção de algo e pensamento sobre esse algo. Com base nisso, conclui-se que “concepção é ideia, conceito ou forma de pensar sobre algo” (*Diccionario Espasa de la Lengua Española: Secundaria y Bachillerato*, 2010: 287).

A concepção por não ser algo experimental, não pode ser vista, porém ela “é expressa através de festas, os ritos, em uma palavra”, etc. Inclusive sem ela os ritos e os mitos ficam sem base para a sua explicação, conseqüentemente ficam sem sentido. Entendendo isso, por isso Iturrate (1998: 89) afirma “a concepção permite explicar um importante princípio que se encontra na base de uma grande quantidade de mitos e ritos”.

A concepção não tem só a ver com a ideia, acção ou a maneira de compreender as coisas, mas tem também a ver com o próprio indivíduo, a sua maneira de entender e explicar a sua existência no mundo no plano histórico. Isso leva o autor da Tese a concordar com o *Gran Diccionario Enciclopédico* (1996: s.p) ao dizer:

“A concepção do mundo é a maneira em que o homem entende e explica sua existência no mundo, tanto desde um ponto de vista individual como histórico. A diferença da filosofia, uma concepção do mundo pode incluir elementos diversos, provenientes da experiência individual e colectiva, e não só conteúdos de valor geral”.

Jaspers considerou e estabeleceu a diferença entre o mundo e o cosmo. Para ele, o cosmo é a imagem do mundo que cada uma forma, mas por isso mesmo não é o mundo como soma total de todas as coisas e os seus existentes, como totalidade omniabrangente. Desta concepção, sem sombra de dúvida surge a terminologia muito usada pelos humanistas que retrata a maneira abrangente que se percebe o mundo – Cosmovisão.

Compreendido o discurso a respeito da composição do *cosmo* e da visão que se fundamentou, através de dois vocabulários percepção e concepção, pode-se agora, sem dúvida, conceituar o termo cosmovisão e para depois fechar o entendimento a respeito do termo.

Segundo Lanzón (2013: 71-72) cosmovisão é “visão do mundo que oferece uma interpretação binária e holista da realidade”. Por interpretação binária se entende que uma estrutura da realidade em duas instâncias ordenadas verticalmente. E de facto, os cosmos se compõe do céu e terra, um em cima e outra em baixo. Uma autêntica cosmovisão é assim mesma, uma ideia holista porque faz residir a verdade no todo, o qual autorga as partes à categoria desse todo, o ente particular simplesmente carece sentido.

Toda cultura consiste de dois níveis: o nível comportamental de superfície e o nível profundo de cosmovisão. No cerne da cultura, e portanto, no verdadeiro coração de toda vida humana, existe a estrutura das suposições básicas, dos valores, e das lealdades na base de qual as pessoas interpretam seu mundo e se conduzem. Estas suposições, estes valores, estas lealdades chamam de cosmovisão (Teca, 2012: 10).

Em suma, pode-se dizer que cosmovisão é um mundo invisível, porém é tão real quanto o mundo visível, que influencia a maneira das pessoas de conceber, interpretar e dar significado às realidades que os circundam. Este é o sentido em que o termo está sendo empregado no presente estudo.

Crença – o termo “crença faz alusão a uma convicção profunda que explica um âmbito mais ou menos amplo do sentido último das coisas” (Gómes, 2004: 308). Nessa mesma senda de pensamento Giner (1990: 155) afirma que “crenças

são convicções sobre a natureza da realidade, tanto em seus aspectos gerais como nos particulares”. Prades (2002: 158-159) define a crença como “um estado de adesão firme e segura, uma convicção que se fundamenta, não sobre saber lógico e sujeito a verificação, senão sobre um sentimento que reconhece o carácter prático de uma acção ou de um valor absoluto de uns princípios”. De acordo com essa definição do Prades, a crença não se fundamenta sobre um saber, muito pelo contrário, sobre um sentimento que conduz à prática de uma acção.

A crença se estuda em muitas áreas do conhecimento como sociologia, Filosofia, Antropologia, Teologia, Ciências da Religião, etc., porém em Sociologia é estudada de maneira constante e privilegiada. Neste tópico vai se definir o termo e conceito crença apenas em Sociologia e Filosofia.

Em Sociologia tem dois sociólogos que dissertaram profundamente sobre a crença: Max Weber e Emílio Durkheim. Weber na sua obra intitulada “*A política como Vocação*” (1919), utiliza com certa frequência o termo crença. Ele faz uso do termo crença para referir a fé religiosa, como para aprofundar sua argumentação sobre o papel que jogam no âmbito político o combate pelas convicções ideológicas e a fé em pessoa ou em uma causa. Para Weber existe uma relação entre a crença e as convicções e a fé. Em seu célebre ensaio sobre “*A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*” (1905), Weber trabalhou com a noção da crença. Nessa obra, sua grande tese sobre a explicação do nascimento do mundo moderno, é elaborada no campo de uma sociologia dedicada a compreender as motivações subjectivas da acção humana. Nessa tese ele estabelece uma relação entre a crença e as motivações, os sentimentos, mostrando que a crença está na base da motivação da acção humana. Eis a razão do Weber afirma que as crenças “se inscrevem num conjunto de ideias profundas e arraigadas que actuam como mola subjectiva para a acção social” (Gómes, 2004: 308). Toda reflexão do Weber gira em torno da “ética da convicção, aplicada nas grandes esferas da vida social (religião, economia, política, etc.), demonstra a fecundidade heurística do estudo da crença em sociologia da compreensiva” (Prades, 2002: 159).

Existe relação entre a crença e a sociedade. Não existe uma sociedade sem crenças. Aliás, “todos os estudos sobre os problemas culturais coincidem em descobrir que a crença é um elemento inerente a toda sociedade. O que em cada

caso varia é sua intensidade e a parte da vida humana mais directamente controlada por suas próprias crenças” (Giner, 1990: 157). Macionis e Plummer (2005: 112) dentro da relação entre a crença e a sociedade, eles estabelecem uma outra relação que é de crenças e valores culturais, quando falam que:

“Existe uma interrelação entre as crenças e os valores culturais, visto que os valores culturais e as crenças não só influem na maneira de ver nosso entorno, também forma a essência ou o núcleo de nossa personalidade. Os valores são proposições mais abstratas acerca de como devem ser as coisas, as crenças fazem referência aos assuntos mais específicos, sobre os que emitem um parecer acerca da sua verdade ou falsidade”.

Não só existe relação entre a crença e a sociedade, como também existe relação entre a crença e como a sociedade é encarada e compreendida, pois “as crenças implicam uma fé, ou seja, a interiorização de valores, noções e imagens sobre a natureza do universo” (Giner, 1990: 156). Por isso, a crença é um dos principais elementos que conformam a ordem eidética⁹ da sociedade. Essa ideia confirma a outra definição de Gómes (2004: 308) quando disse:

“A crença é um conhecimento da nossa concepção da realidade e um referente para a conduta, uma explicação do mundo e um código do comportamento [...] As crenças, portanto, são factores constitutivo da cultura de uma sociedade, do entramado de ideias, concepções do mundo, valores que constituem o universo simbólico da mesma, um sistema de significados sociais estabelecidos dos que se apropriam o sujeito para dar sentido a sua existência”.

Bourdieu (2002: 94) declara “o campo religioso é um campo de crença, [...] é uma questão de crença”. Alias, isso não é propriedade somente do campo religioso, mas é de muitos outros, senão de todos. A crença que a instituição organiza tende a mascarar a crença na instituição e todos os interesses ligados a representação da instituição. Segundo Weber as crenças têm um significado religioso [...] “no entanto não necessariamente a crença possua uma vinculação com o sagrado: no sentido mais amplo [...] ‘por isso’, elas não precisam ser constatados empiricamente para que operem no plano da realidade, para que surta efeitos práticos” (Gómes, 2004: 308).

A crença joga um papel preponderante na vida do homem, visto que dão sentido à vida do homem. Não existe um homem que não tenha crenças, mesmo que seja “o mais acéptico dos homens possui algumas crenças elementares: não crer em nada é uma delas” (Giner, 1990: 157). “A ausência de crença gera crise

⁹ Na filosofia fenomenológica, é a ciência das essências.

de crenças, o facto do seu desaparecimento, deixa o homem desamparado de marcos conceptuais para dar sentido último à vida e para articular coerentemente seu mundo social, que poderia assim invertido”. Nessa mesma senda de ideia, a crença se torna importante porque faz as pessoas crerem que algo é ou deve ser, já que lhe resulta em termos de explicação do mundo ou guia do comportamento, ou seja, da acção do ser humano. As crenças têm poder de configurar a ordem social, independentemente de que respondam ou não a verdade à verdade objectiva. Por isso, “o que os homens definem como real, é real em suas consequências”. Neste sentido, Ortega tem razão quando disse “a crença o mero convencimento de que algo é ou deve ser, fundamento das ideias que temos sobre a vida” (Gómes, 2004: 308-309).

Durkheim, na sua obra “*As Formas Elementares da Vida Religiosa*” (1912), fornece duas grandes contribuições à teoria sociológica: “a centralidade e a funcionalidade da crença”. Centralidade, porque as crenças e os ritos contituem os dois elementos de base da relação com o sagrado. Ou seja, são elementos explicativos universais da dinâmica do sistema social. Funcionalidade, porque em oposição à todo positivismo cientificista, a crença não é considerado como inferior ao saber, senão como um complemento necessário. Sobre a centralidade ele mostra que tem sido fundamental o estudo das crenças na Sociologia Contemporânea, na Sociologia do Meio Ambiente, no ecologismo, no sentimento da gravidade da situação, da urgência de intervir e da ameaça da viabilidade do sistema industrial (Prades, 2002: 159).

Durkheim a crença não é algo totalmente irracional, ela comporta um elemento racional que tem poder sobre o ser humano. Por isso, ele define a crença como uma forma típica de emoção racional que, comportando um poder global sobre o ser humano, lhe leva ao proleísmo e à celebração.

No campo da Sociologia da religião as crenças são tratadas como “representações mentais”. Razão pela qual Durkheim afirma que “as crenças se contemplam representações mentais de carácter religioso que possuem a capacidade explicativa e normativa para o indivíduo e para o gríduo e para o grupo” (Gómes, 2004: 308). Todo debate popular sobre a religião popular encontra seu princípio nos pressupostos inerentes a uma relação mal analisada com sua própria representação da crença e da religião, que impede perceber que o peso relativo da representação mental e da representação teatral. Muitos

sociólogos da religião defendem que existe religião depurada de todo ritualismo. Nessa religião “a fidelidade religiosa se enraíza e sobrevive nas disposições infraberbais, infraconscientes, nas dobras do corpo e as voltas da língua, quando em não uma dicção e uma pronúncia; que o corpo e a linguagem estão cheios de crença” (Bourdieu, 2002: 97).

Neste mesmo raciocínio da Sociologia da religião, o que se afirma, ser geralmente, as atividades costumeiras dos homens que constroem a sociedade, são também as mesmas que constroem a religião, ainda que a religião seja vista sempre de forma dialética¹⁰ entre os dois segmentos. O que o sociólogo da religião Peter L. Berger (1989: 61) em seu livro intitulado “*O Dossel Sagrado*”, avalia esse caráter dialético entre os dois segmentos, como, “um problema de engenharia social para quem quer que deseje manter a realidade de um determinado sistema religioso, porque para manter sua religião o indivíduo deve manter (ou, se necessário fabricar) uma estrutura adequada de plausibilidade. As dificuldades práticas envolvidas nisso não de, por certo, variar historicamente.

Retomando outra vez o processo dialético entre a atividade costumeira da religião e da idealização (formação das ideias) religiosa, percebe-se, a existência de um fator consideravelmente relevante para o exercício religioso na manutenção da realidade. Neste sentido, assim declarou Berger (1989: 58):

“Esse aspecto se refere aos pré-requisitos socioculturais de qualquer processo religioso (ou, no que diz respeito ao assunto, qualquer outro) de manutenção da realidade. É o que se pode formular a seguinte modo: os mundos são construídos socialmente e mantidos socialmente. Sua realidade perdurável, quer objetiva (como a facticidade comum, aceita como óbvia) quer subjetiva (como a facticidade impondo-se à consciência individual), depende de processos sociais *específicos*, a saber, aqueles processos que permanentemente reconstroem e mantêm os mundos particulares em apreço. Reciprocamente, a interrupção desses processos sociais ameaça a realidade (objetiva e subjetiva) dos mundos em apreço. Cada mundo requer, deste modo, uma “base” social para continuar a sua existência como um mundo que é real para os seres humanos reais. Essa “base” pode ser denominada a sua estrutura de plausibilidade”.

¹⁰ A dialética é pois um instrumento de investigação histórica, que supera a visão naturalista e mecanicista da realidade, é união da teoria com a praxis, de conhecimento e acção. A dialética é "doutrina do conhecimento e substância medular da historiografia e da ciência da política" e pode ser compreendida somente concebendo o marxismo "como uma filosofia integral e original que inicia uma nova fase na história e no desenvolvimento mundial enquanto supera (e superando inclui em si os elementos vitais) tanto o idealismo quanto o materialismo tradicionais, expressões da velhas sociedades. http://pt.wikipedia.org/wik/antonio_gramsci#cite_note-7

O que dá a entender, “o ritual social transforma o acontecimento individual num caso típico, da mesma forma que transforma a biografia individual em episódio da história da sociedade. Vê-se o indivíduo como alguém que nasce, vive e sofre, e finalmente morre, como seus antepassados fizeram antes dele e seus filhos farão depois dele. Aceitando e fazendo interiormente sua esta visão, ele transcende a sua própria individualidade bem como a unicidade – inclusive a dor única e os terrores únicos, – de suas experiências individuais. Vê-se a si mesmo “corretamente”, isto é, dentro das coordenadas da realidade tal como é definida pela sua sociedade. Fazem-no capaz de sofrer *corretamente* e, se tudo correr bem, ele poderá ter finalmente uma *morte correta* (ou uma *boa morte*, como se costumava dizer). Em outras palavras, ele pode “perder-se a si mesmo” no *nomos* que dá o significado de sua sociedade. Em consequência, a dor se torna mais tolerável, o terror menos acabrunhador” (Berger, 1989: 66-67).

Isso acontece, geralmente, quando sua crença ou prática religiosa baseada no *nomos* (Lei ou regra) protetor, geram no indivíduo experiências capazes de reduzir sua dor, encarar a morte de maneira tranquila por causa da expectativa vindoura, para as religiões salvíficas e para as que não são, ainda transmite a naturalidade não só das dificuldades, mas, inclusive, até da própria morte.

“A Teologia implícita de toda ordem social precede, naturalmente, quaisquer legitimações, religiosas ou não. Serve, contudo, como indispensável substrato sobre o qual mais tarde poderão ser constituídos os edifícios da legitimação. Exprime também uma configuração psicológica muito básica, sem a qual é difícil imaginar que as legitimações posteriores serão bem-sucedidas, [...]” (Berger, 1989: 66-67).

De uma forma geral conforme o pensamento de Berger (1989), a vida dos homens não é nitidamente separada da vida que se expande pelo universo. Enquanto permanecem dentro do *nomos* socialmente estabelecido, participam de um ser universal que também consigna um “lugar” aos fenômenos do sofrimento e da morte. Consequentemente, a decadência e a morte do indivíduo são legitimadas mediante a sua “colocação” no âmbito da ordem mais ampla dos ciclos cósmicos. Os rituais de fertilidade (e, *mutatis mutandis*, os rituais funerários) reafirmam repetidas vezes essa legitimação, postulando cada reafirmação uma, por assim dizer (Op. cit.: 73-74).

Em Filosofia, segundo Dretske (2008: 245), a crença é “um estado mental, de carácter representacional, que toma o conteúdo uma proposição (verdadeira ou

falsa) e intervem, juntamente com factores motivacionais mais na direcção e controlo do comportamento voluntário”. Neste sentido a crença pode ser um pensamento, uma atitude proposional, uma representação. Por isso, com frequência (especialmente em Filosofia da Mente) considera-se que a crença é um estado cognitivo primário, por não ser o único, pois existe mais outros estados cognitivos, por exemplo, o conhecimento, a percepção, a memória, desejos, temores, intenção. As crenças juntamente com outros estados mentais funcionam com razões para a acção.

As crenças são caracterizadas, as vezes como atitudes proposicionais, o que equivale a defini-las como estados mentais que entrelaçam conteúdos proposicionais e atitudes a respeito dos mesmos. As atitudes proposicionais que são crenças podem ser, obviamente, verdadeiras ou falsas. As crenças sendo estados mentais, ostentam uma certa racionalidade, ou que são, racionais. Desde uma determinada perspectiva, a garantia desta racionalidade é a verdade que hipoteticamente que se propus a respeito das crenças em questão. Seu valor de verdade é função da informação semântica de que dispõe quem sustenta a cre que dispõe quem sustenta a crença em questão. Mas nem todos casos em que quando se tem informação semântica que é um caso de crença (Veiga, 2003: 121). Em suma, a crença é um estado com conteúdo informativo semântico, que se expressa linguisticamente sob forma da afirmação e que resulta causalmente relevante a efeitosão e que resulta causalmente relevante a efeitos da conduta do ser humano.

As crenças chamadas básicas estão na vanguarda da consciência das coisas no momento em que se está se pensando nessas coisas, porém outras não estão. Muitas vezes tem-se pensado em alguma coisa conscientemente, mas algumas vezes pensa-se em alguma coisa, creia-se na mesma coisa, porém quando não estava-se pensar nela activamente conscientemente. Essas crenças, no entender de Dretske (2008: 245), estão afastadas da consciência.

As crenças envolvem o uso de conceitos. Não pode se ter crença em algo que não se tem entendimento do que seja. Mas é possível também ter crença em algo sem saber o que é esse algo. Neste sentido, conclui-se que os conceitos podem permanecer distintos, inclusive quando sua referência é a mesma, as descrições da crença intencionais em carácter.

Há duas concepções em aberto contraste sobre a natureza da crença. Os individualistas sustentam que a crença que o conteúdo da crença (é o que cremos quando cremos em algo) é algo que vem à neurobiologia do indivíduo que crê. Como exemplo, quando dois indivíduos fisicamente são indistinguíveis, então psicologicamente são indistinguíveis. Os dois têm que ter, portanto, as mesmas crenças. Os chamados não individualistas por outra parte, sustentam que o conteúdo da crença está, a menos em parte determinado pelo entorno do crente. Os não individualistas têm uma versão que sustenta que o contexto social de uma pessoa – inclusive o linguístico – ajuda a fixar o conteúdo do que ela crê (Op. cit.: 246).

Existe uma relação entre a crença e o conhecimento. Alias, de acordo com a definição padrão, conhecimento é uma crença verdadeira adequadamente justificada. Em análises filosóficas, segundo Elster (2010: 143), “o conhecimento define-se como uma crença verdadeira justificada, uma crença que mantém uma relação particular tanto com o mundo (é verdadeira) como a massa de provas em poder do agente (está justificada)”. Sempre que sabe algo, o se crê também em secas, mas não à inversão. Isso quer dizer que em qualquer caso, não de modo excessivamente convincente, existe uma incompatibilidade entre o conhecimento (que é infalível) e a crença (que é falível). Neste sentido, há separação entre um e outra, quer dizer, o conhecimento e a crença podem existir por separado, porém ao mesmo tempo sua co-existência é perfeitamente possível (Veiga, 2003: 120).

Estabelece-se relação entre crença e seu conteúdo, visto que as crenças vêm, em princípio, mediante proposições. Isso permite enumerar crenças porque pode-se enumerar conteúdos proposicionais, entre os que nos cabe, além de mais dém de mais diferenciar – por variação de seus objectos referenciais ou do seu sentido, ou de ambos – e de introduzir matizes nas diferenças que se estabelece (Op. cit.: 121).

Toda crença tem uma intenção, pois não existe crença sem que tenha uma intensão. A intensão da crença não é, pois, outra coisa que careça de informação semântica: incerteza. O aumento de informação representa, por sua vez, minoração de intensionalidade e aumento de transparência. As crenças não só têm intenção, nem só actuam de um determinado modo a efeitos da conduta, como também servem para explicar a conduta/o comportamento, inclusive a conduta mais simples-consistente, além, de que o uso de informação introduziu

diferenças relevantes na conducta adaptativa (Ibiden: 122). As crenças têm eficácia causal sobre a conduta de uma pessoa, no sentido de que a conduta só será explicável se incluir o correspondente estado com conteúdo semântico entre os muitos factores causuais dos que tal conduta resulta. As crenças têm também eficácia na conduta de uma pessoa porque conduz ao conformismo cultural. Tocqueville, citado por Elster (2010: 405), explicita isso de maneira seguinte:

“Alguns mecanismos de formação colectiva ou interactiva de crença: o conformismo. Alega-se que quando um povo tem as mesmas ideias é simplesmente que vivem em condições similares: como homens de condição semelhante [...], olham os objectos sob o mesmo aspecto, seu espírito se inclina naturalmente em direcção às mesmas ideias, e mesmo que cada um pudera separar-se de seus contemporâneos e formar crenças particulares, acaba por se encontrar todos, sem saber e sem querer, em certo número de opiniões comuns. Outra posição se apoia na pressão para conformar-se: a maioria traz um círculo formidável em do pensamento. Dentro dos limites a pessoa está livre, mas não sair deles. A última posição sugere que a gente se conforma no exterior devido à pressão social, mas não necessariamente em seu foro íntimo”.

As crenças formam uma ampla rede na qual cada crença é só um ponto nodal num sistema de interrelações, visto que elas não se apresentam isoladas, pelo que não poderão ser destinadas isoladamente.

As crenças não são estáticas, a não ser dinâmicas. O homem tem capacidade de corrigir suas crenças. Pode transformar ou simplesmente abandonar suas crenças já desenvolvidas em e por nós à luz de novas informações. Neste sentido, as crenças como tais sejam, por um lado, um instrumento para constante melhora da nossa imagem do mundo e do homem dada a sua profunda relação com capacidade de aumentar o conhecimento do homem, ou seja, seu autoconhecimento.

Na Idade Média havia muita discussão que girava em torno da crença, visto que por crer se entendia ter fé ou as vezes ter a fé. Durante esse período da história humana debate-se muitas vezes o problema da relação entre crença e ciência, crença e saber, crença e razão. A respeito desses debates chegou-se a muitas conclusões, inclusive algumas contraditórias como pode-se constatar na seguinte frase:

“Alguns estimaram que a razão é uma preparação para a crença (ou a fé). Isto equivale a supor que não conflito entre ambas. Outros estimaram que somente se crê se pode compreender, isto é compreender as chamadas “verdades da fé”. A crença, além de mais, requer a compreensão, como disse Santo Anselmo “creio para compreender”. Certos

autores julgaram que pode haver conflito entre crença e razão, mas que estes conflitos podem ser solucionados se usar a razão rectamente – o qual equivale quase sempre a supor que tem que partir da crença como fundamento desde a qual se consegue a racionalidade. Outros autores sustentaram que há conflito entre crença e razão, mas que então tem que abandonar uma para se entregar a outra. Também houve certos autores, para os quais o chamado entre a crença (ou fé) e a razão é manifestação do facto de que há dois tipos de verdades: as de crença e as racionais. É a posição chamada verdade dupla” (Mora, 1989: 148).

Finalmente, “as crenças constituem a base da nossa vida, o terreno sobre qual acontece. Porque elas nos põem diante do que para nós é a realidade mesma. Toda nossa conduta, inclusive a intelectual, depende de qual seja o sistema de nossas crenças autêntica. Nelas vivemos, nos movemos e somos” (Ortega y Gasset, 1993: 29). Apesar de não estarmos acostumados de ter consciência das nossas crenças, não pensamos nelas, mas as crenças actuam de uma forma latente, como implicações de quanto expressamente fazemos e pensamos. Quando se crê de verdade em uma coisa não se tem a ideia dessa coisa, senão que simplesmente contamos com ela. Vale a pena sublinhar aqui a definição que Kant dá a crença: é “a opinião ou o saber que constitui uma experiência humana presente em todo tipo de actividade, em toda cultura e em todo tempo” (Prades, 2002: 159).

Óbito – segundo António (2009: 27), “o termo óbito refere-se ao término da vida de uma pessoa. O óbito significa alguém que dissociou-se da vida para a morte”. De acordo com a pesquisa realizada pelo Maia (1964: 60), na comunidade “*tambi*” de Angola, “o óbito é deixar o mundo dos vivos para ir descansar na plenitude do pai celestial”. Falando da sua realização, “a cerimónia do óbito é relativo à possessão e são iguais sempre assinaladas pela realização tradicional com música sob a forma de ritmo, com canto, com palavra, com inovações e orações, pelo consumo de produtos diversos, os cânticos de batuque” (Delumeau, 1999: 633).

Representação social – é um conhecimento empírico, que atribui de forma lógica sentido dos acontecimentos que são coerentes ou seja, normais para o homem e, ao mesmo tempo, moldam a sua forma de conceber a realidade consensual, permitindo-lhe construir a sua realidade social.

“O conceito de representação não é novo. Muitos filósofos e pesquisadores têm-se ocupado de seu entendimento, mas, como todo conceito, também o de representações

embute uma capacidade retrospectiva numa espécie de síntese esclarecedora de sua ontogênese e uma capacidade prospectiva, isto é, a possibilidade de sua própria superação. Assim, Hegel, Marx, Nietzsche, Durkheim, Lefèbvre, dentre outros, vêm por meio de suas críticas e reconstruções reafirmando a importância e o poder das representações sociais. Para Lefèbvre (1983), a problemática das representações se situa entre uma utilização desenfreada do conceito, e um esforço, de parte de alguns autores, por desmerecê-las e até aboli-las”. (Teves & Rangel, 1999: 87).

A representação social está sempre relacionada com determinado fato ou com alguma pessoa não no sentido da cópia do ideal ou do real objetivo ou subjetivo fixo e contínua, mas, considerando-a sempre, como processo contínuo na relação sociedade, pessoas e coisas. Neste sentido, a representação social envolve dois sentidos básicos que são imagem (figurativo ou) e Significativo (sua interpretação) que criam estrutura baseada nos dois sentidos inseparáveis quanto seu papel figurativo (imagem) e a função simbólica (interpretação dada), pois, nesta relação que nasce o processo cognitivo e simbólico que geram os comportamentos. Assim sendo, a representação social ou as representações sociais interlaçam com a própria sociedade e transformando-a ao mesmo tempo.

Jodelet, citado por Rangel (2004: 31), chega a apresentar cinco características principais em sua pesquisa quanto a representação social, que nesta tese, não se tem nenhuma pretensão de detalhá-las, a não ser apenas citá-las:

- ela representa sempre um objeto;
- tem sempre um caráter imagético e a propriedade de deixar intercambiáveis a sensação e a ideia, a percepção e o conceito;
- tem um caráter simbólico e significante;
- tem um caráter construtivo
- tem um caráter autônomo e criativo.

Geralmente, reconhece-se que a representação Social – enquanto sistemas de interpretações que regem nossa relação com o mundo e com os outros – orienta e organiza as condutas e as comunicações sociais. Pode ser entendido também como “diversos significados [...] que actuam numa sociedade unidos em uma interpretação global da realidade que ‘estabelece’ uma relação entre a vida humana e o cosmos em seu conjunto” (Uña, 1998: 284).

A compreensão da representação social torna-se clara na medida em que concebemo-la como forma de conhecimento e de interpretação que implica na observância da “construção representativa” segundo Jodelet, citado por Rangel

(2004), considerando todavia, os mecanismos e a estrutura nela (representação social) implícitos.

“Os mecanismos de formação das representações, considerando-se o enfoque moscoviano, são a objetivação e a amarração, ou ancoragem, ou ancoramento. Pela objetivação, se dá a concretização, a ‘materialização’ de conceitos em imagens. Pela amarração, ancoragem ou ancoramento, assimilam-se ou adaptam-se as novas informações aos conceitos e imagens já formados, consolidados e ‘objetivados’”. (Rangel, 2004: 31).

Esse mesmo autor faz referência a Moscovici, quanto à objetivação, destacam-se os processos de “materialização”, “classificação” e “naturalização”. Materializar, concretizar, configurar imagens, explicam a objetivação, que “faz com que se torne real um esquema conceitual, com que se dê a uma imagem uma contrapartida material” (Op. cit.: 31).

Neste contexto, entende Moscovici (1978: 111) que “objetivar é reabsorver um excesso de significações, materializando-as [...]”. Naturalizar, ou seja, atribuir um estatuto de realidade, e classificar, ou seja, formar categorias explicativas dessa realidade, são operações essenciais de objetivação. Como exemplo de classificação e naturalização, o autor observa que “[...] Depois do aparecimento da Psicanálise, já não se diz apenas que um indivíduo é teimoso ou brigão; diz-se também que é agressivo ou recalcado” (Moscovici, 1978: 113).

A objetivação e a ancoragem foi também questão trabalhada por Vala (1986: 5) ao declarar que “a objetivação e a ancoragem são processos concomitantes e interrelacionados”. Assim sendo, a objetivação pode ser analisada de duas maneiras segundo Rangel (2004: 32):

- Primeira – aquela que associa o objetivo à sua imagem;
- Segunda – aquela que incorpora à imagem a materialização da realidade social.

A primeira etapa da objetivação caracteriza-se pela construção seletiva e pela esquematização estruturante, nas quais os aspectos do objeto representado se reorganizam, formando um modelo figurativo e simplificado desse objeto. Na segunda etapa, a naturalização, a ideia (abstrata) do objeto passa a construir-se em realidade, ou seja, incorpora a natureza real.

Nessa perspectiva de uma melhor observância, declara Jodelet (1978: 27): “a representação social tem com seu objeto uma relação de simbolização (substituindo-o) e de interpretação (conferindo-lhe significações)”. Essa

declaração de Jodelet (1978) deixa de maneira cristalina o ponto central do conceito, ou seja, da teoria, conforme certificado em Moscovici (2001) e aceito pelos diversos pesquisadores como por exemplo Arruda (1998), Santiago (2000), Schopenhauer (2001), Goffman (2002) na elaboração e construção delimitada de seus objetos de pesquisa, que envolvem “absorção e projeção de significados que condensam e sedimentam na estrutura da representação social”. (Rangel, 2004: 33).

Nos estudos de Goffman (2002), Schopenhauer (2001) e Arruda (1998) enfatizam-se, especificamente, segundo Rangel (2004: 33) a repercussão da representação social, não só nas significações que os sujeitos atribuem aos objetos, como naquelas que atribuem a si próprios, delineando a maneira como se vêem ‘o outro’.

“Abric (1998), Flament (2001) e Sá (1996) aprofundam as questões da estrutura da representação, com um núcleo central, figurativo, onde se sintetizam os significados essenciais, e os elementos periféricos, que caracterizam, apoiam, confirmam e protegem o núcleo [...]. O núcleo, embora suscetível de discussões quanto à centralidade de significados (Moliner, apud Flament, 2001), tem um expressivo reconhecimento como espaço de coerência e de organização dos sentidos da representação social”.

Abric (1998: 27-28) apresenta três aspectos ou seja, três fatores observados por ele que definem o núcleo fundamental como abaixo citados:

- a natureza do objeto,
- a relação que o sujeito estabelece com ele e
- a situação na qual se insere a representação.

Tendo consciência de que, a psicologia social das representações abarque o conhecimento de várias questões, existe neste sentido, uma grande e considerável expansão à todas as outras, na qual a psicologia social apresenta, logo em sua estrutura inicial, uma organização no que tange o problema do sentido. Problema este, considerado puro e simples do sentido e da função simbólica no qual pode emergir uma visão estritamente considerada psicossocial da representação.

Essa questão do sentido e da função simbólica foi definida pela Jovchelovitch (2008: 37) como sendo:

“[...] a análise do sentido que pode esclarecer o fato de que diferentes pessoas, em diferentes contextos e tempos, produzem diferentes visões, símbolos e narrativas sobre o que é real, e é apenas através da compreensão do sentido que podemos entender como

diferentes representações se reolacionam entre si e quais suas consequências no mundo social”.

A função simbólica das representações se faz valer dos símbolos como o nome já declara, procurando significar, esclarecer o real, e simultaneamente criá-lo. Desta forma, pode-se entender sua eficácia em construir a realidade tanto quanto, compreender as concepções limitadas dos empiristas que pareciam estabelecer ordens ou normas empíricas como primeiro modelo na realização dos trabalhos da cognição humana. Em outras palavras, como afirma Iturrate (1998: 90) “a vida social em todos os aspectos e em todos momentos da história, só é possível graças a um amplo simbolismo”.

A função simbólica tem o papel fundamental, pois é ela na concepção da psicologia social, que constroi e desconstroi, é, neste processo, que a representação social estabelece os comportamentos como em cima comentamos. A respeito dessa questão, o autor acima referenciado declara:

“É a função simbólica das representações que permite o abandono da ideia do conhecimento como correspondência plena entre representação e o mundo ‘lá fora’ e é ela que desestabiliza a velha ideia de representação como uma cópia do mundo exterior. É por meio da análise do sentido que podemos compreender que a relação entre um sistema representante – uma estrutura intersubjetiva entre Eu e o Outro – e o sistema representado – sejam eles objetos no mundo material. Ou outras pessoas – não é uma relação de um-para-um, mas de vários-para-vários” (Jovchelovitch, 2008: 38).

Assim sendo, a função simbólica torna-se o meio, pelo qual, pode se entender a tarefa da representação como ultrapassando os objectivos genuinamente epistêmicos, que também visam nesse sentido, objectivos de manifestação que conectam a maneira representacional à realidade do Eu, das conexões Eu e Outro e dos acontecimentos sociais. Um dos elementos essenciais da realidade na vida cotidiana é a estrutura social. É através da sociedade, da interação e das relações pessoais, que o indivíduo encontra a expressão de sua subjetividade. No compartilhar da intersubjetividade, o ser humano adquire a certeza da realidade vivida e percebe a diferença entre a sua realidade e as outras. A estrutura social é compartilhada pela consciência do senso comum, porque se refere a um mundo que é comum a muitos indivíduos (Alexandre, s.d).

Para Durkheim, citado por Teves & Rangel (1999: 88), a sociedade tem também suas representações. Estas seriam uma espécie de “memória coletiva”, isto é, um corpo de significados que seriam acionados e realimentados pelos

indivíduos e suas trocas sociais. Assim, a sociedade teria sua “consciência social”, fonte conceitual que serviria como referência para os indivíduos. Essas representações sociais seriam um dos recursos utilizados pelo grupo social para identificar-se, manter sua coesão e sua sobrevivência. Neste sentido “os sentimentos colectivos podem, igualmente, encarnar-se em pessoas ou em formulações verbais: há formulações deste tipo que actuam como bandeira, há personagens reais ou místicos, que constituem símbolos” (Iturrate, 1998,: 90).

No contexto da representação, pessoas e comunidades representam um certo objeto e um estado de realidades no mundo, e também manifestam quem são e ao mesmo tempo, quais são suas preferências, os relacionamentos em que estão envolvidos e o tipo das comunidades sociais que compartilham ou seja, habitam. “Daí que é o sentido, sua produção e transformação por indivíduos e comunidades, que ocupa o palco central da psicologia das representações e garante os fundamentos conceituais para um entendimento da representação que é tanto psicológico como social”. (Jovchelovitch, 2008: 38).

Partindo deste raciocínio, Durkheim citado por Teves & Rangel (1999: 89), em seu trabalho coloca, entretanto, as representações como se elas fossem síntese da vontade coletiva, desconsiderando as lutas pelo poder no interior das sociedades. Para ele, os instrumentos simbólicos seriam factores estruturantes e a autonomia desejável seria a atitude de aceitação das regras, uma vez que estas seriam racionalmente estabelecidas; sua preocupação é a preservação da ordem e das instituições, sem questionar o modelo de sociedade vigente. Como se todos os segmentos e as classes sociais tivessem as mesmas possibilidades de definir a vida coletiva, essas representações seriam o consenso arbitrado livremente. O facto de que os sentimentos colectivos se encontram desta maneira ligados à coisas que lhe são estranhas não é algo puramente convencional: não faz mais que não faz mais que representar de maneira sensível um carácter real dos factos sociais, a saber, sua transcendência em relação às consciências individuais. Se sabe, de facto, que os fenómenos sociais se originam não no indivíduo, senão no grupo (Iturrate, 1998: 90).

Neste grupo ou comunidade, percebe-se de facto, em todos os seus relacionamentos, a plasticidade que é nada mais do que a variabilidade em si, o que é intrinsecamente humana ou algo geneticamente do próprio homem.

“Todos os membros da espécie a possuem e nenhuma outra. Mas, possivelmente, o fato sociológico isolado mais importante sobre a humanidade é que tal plasticidade raramente se destaca em uma única comunidade. Muito ao contrário: membros da mesma comunidade, em sua maioria, assemelham-se muito em um grau acentuado. Geralmente eles falam a mesma língua, tanto em sentido literal quanto mais amplo; usam símbolos linguísticos semelhantes; e a maneira geral como os utilizam, sua *cultura*, é também muito similar” (Gellner, 1997: 57-58).

Diferente da concepção durkheimiana, Ansart (1978: 98), declara a “imanência do sentido à prática”, evitando-se as armadilhas do idealismo. Ao trabalhar no campo do imaginário social, torna-se fundamental a consciência de que a sociedade se reconstrói dia a dia, inclusive por meio das novas representações que constitui. A vida coletiva não surge de uma entidade exterior, mas das relações cotidianas entre no campo de sua materialidade

1.10- Organização do Trabalho

Este trabalho foi organizado em cinco capítulos. Este que está sendo concluído é o primeiro capítulo, no qual se definem o problema, delimitação e limitações do estudo, objectivos da pesquisa, hipóteses, perguntas da pesquisa, justificativa do trabalho, definições de termos e organização do trabalho.

No capítulo II apresenta-se a revisão da literatura, que está subdividida em secções e subsecções onde foram desenvolvidos os seguintes temas: considerações preliminares; grupo étnico kongo e fundamentação teórico-conceitual sobre a morte.

No Capítulo III explica-se a metodologia usada no estudo e descreve-se os procedimentos adoptados: as leituras preliminares, a Técnica de Delfos, os participantes da pesquisa, métodos e técnicas da pesquisa, critérios de inclusão e de exclusão, instrumento de colecta de dados, colecta de dados, análise estatística de dados e análise do conteúdo.

No capítulo IV tem-se a apresentação dos resultados da pesquisa, onde destacou-se a composição do painel e dados relacionados ao mesmo, e por fim a opinião dos participantes.

O capítulo V trata de interpretação e discussão dos resultados com o único ponto: fenomenologia da morte dos Bakongo.

O último capítulo consiste de resultados conclusivos da pesquisa divididos em duas partes, a saber: concepção da morte no grupo étnico kongo e representação social da morte no grupo étnico kongo.

A última parte da Tese consiste de um sumário das conclusões feitas à luz dos resultados. Finalmente, apresentam-se referências bibliográficas e anexos.

CAPITULO II- REVISAO DE LITERATURA

2.1- Considerações Preliminares

Existe uma preocupação sobre a temática da morte. Muito embora, a morte como acontecimento social “só começou a ser estudada cientificamente no final do século dezanove por antropólogos britânicos, engajados na linha de pensamento evolucionistas” (Miranda, s.d: 1), mas na verdade, o homem desde que tomou consciência de si, sempre se preocupou não somente sobre a sua proveniência, como também sobre o seu destino final. Segundo Kisadila (2004: 7),

“A humanidade nunca parou de reflectir sobre a morte. Encontramos essa reflexão nas representações mágico-espirituais das comunidades neolíticas, nas crenças do Oriente Antigo, nas mitologias da Grécia, do Egipto e da África negra, nas reflexões filosóficas, do senso comum e do conhecimento científico dos nossos dias”.

Nessa constatação, pode-se perceber que a preocupação sobre a morte não está presente somente em um povo, mas em todos os povos e em todas as épocas da existência humana. Daí então, surge a necessidade de investigar a concepção dos bakongo sobre a morte.

Para dar ao estudo um referencial teórico, o presente capítulo está estruturado em três secções que reviram a literatura sob os seguintes aspectos: o grupo etnolinguístico kongo, representação social da morte no kongo e fundamentação teórico-conceitual sobre a morte. A primeira secção tratou da área cultural kongo. A segunda secção tratou de fenomenologia da morte na área cultural kongo. E a terceira secção tinha objectivo colectar subsídios na literatura que fala das teorias sociológicas e antropológicas sobre a morte, definições e conceitos da morte sob diferentes pontos de vistas e conceito dos bakongo sobre a morte, dando assim suporte teórico para o primeiro alvo deste estudo.

A segunda secção que fala da área cultural kongo está desenvolvida em cinco aspectos: origem, população, geografia, história e tradição secular e religiosa. A secção de representação social da morte tem as seguintes subsecções: ritos fúnebres/usos e costumes, mitos, crenças, formas da morte, funeral, enterro e cemitério. A última secção – fundamentação teórico-conceitual sobre a morte – nas suas subsecções enfoca especificamente as teorias

sociológicas e antropológicas sobre a morte, apresenta definições e conceitos dados à morte por estudiosos do assunto, obtidos em bibliografia seleccionada.

2.2- Grupo Étnico Kongo

Descortinar o grupo étnico kongo é um grande desafio que qualquer pesquisador enfrenta, por motivos que estão sendo apresentados ao longo do discurso exposto, se tratando da escassa literatura existente, isso sem dúvida, faz da busca, um verdadeiro emaranhado.

2.2.1- Sua Origem

O grupo étnico kongo faz parte da grande família linguística banto¹¹ (Combarros, 2000: 18 e Fonseca, 1985: 25). Alias, Combarros (2000: 15-16) considera esse grupo etnolinguístico como amostra do povo banto. Ele afirma o seguinte: “uma vez situado entre os banto, num intento de aproximação de seus valores morais, tomamos o povo bakongo como povo amostra”. Ainda o mesmo autor argumenta mais: “muitos traços antropológicos, as concepções religiosas, filosóficas, e incluindo a mesma organização social dos bakongo, serão fundamentalmente válidos para todo o grupo banto. Não obstante, o autor referenciado reconhece que existem enormes diferenças de toda ordem (linguísticas, históricas, geográficas, sociais e políticas), que dividem a África negra e o povo banto. Uma semelhante constatação foi feita por Altuna (2006: 24) quando afirma:

“Os banto, além do nítido parentesco linguístico, conservam um fundo de crenças, ritos e costumes similares, uma cultura com traços específicos e idênticos que os assemelha e agrupa, independentemente da identidade racial. Assim, é possível falar em «um povo banto», ainda que subdividido em múltiplos grupos de características culturais acidentais muito variáveis e com uma história diversa e até antagónica”.

¹¹ O apelativo banto é um termo linguístico inventado pelo etnólogo alemão Bleek e aplica-se a uma civilização que conserva a sua unidade e foi desenvolvida por povos de raça negra. O radical “*ntu*” significa homem, pessoa humana. O prefixo “*ba*” forma o plural da palavra “*Muntu*” (pessoa), que em plural se transforma em “*bantu*”, significando pessoas, seres humanos, homens, povo (Altuna, 2006: 23, Combarros, 2000: 18 e Stenström, 1999: 34).

Segundo Redinha (1974: 28), afirma que as primeiras notícias do povo bantu foram feitas em 943 a.C., atribuídas a *Mas Udi*, Escritor árabe, que confirmou a existência do povo banto entre o Nilo Superior e o Oceano Índico. Esse autor faz menção às teses asiáticas que defendem que os banto “seriam um povo que, há cerca de 500 anos teria invadido a Somália, para um milênio depois, ser expulso por nova vaga de banto, a que se seguiram outras”. A área do Níger tem sido apontada como ponto pátria dos banto, que mais tarde teriam emigrado para as regiões do Sul da Floresta Equatorial, expandindo-se para o Sul da África.

Mapa I: Grande Cinturão que compõe povo banto



Fonte: (Nationsonline)

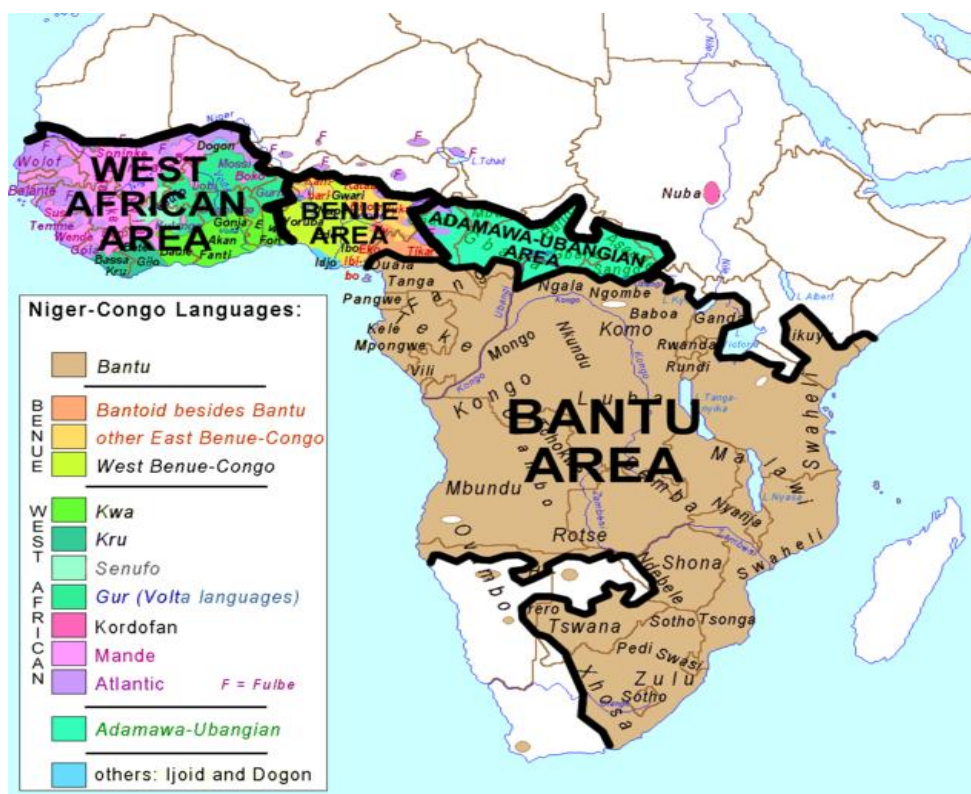
De acordo com Altuna (2006: 17), os banto partiram, segundo os indícios mais prováveis, do nordeste da selva equatorial, nos Camarões e Nigéria, e tomaram duas rotas principais para o Sul: uma ocidental, depois de atravessar a selva equatorial, e outra para Este, seguindo a orla desta selva.

O povo banto habita grande parte do continente africano, especificamente a região sul do equador, ocupando hoje a África Central, Oriental, desde o sul da Etiópia e boa parte da Austral (Fonseca, 1985: 25 e Combarros, 2000: 18).

De acordo com Fonseca (1985: 25), nos primeiros anos da nossa era, povos com conhecimento da tecnologia de ferro e que habitavam a cintura savânica sub-sariana, realizaram duas grandes operações de migração: uma contornando a floresta equatorial, avança até a região dos grandes lagos, onde alguns se instalaram, enquanto outros vão continuando essa progressão até as regiões mais austrais do continente. A outra migração, descendo para o sul, atravessa a floresta equatorial e se espalha pela bacia hidrográfica do Zaire e seus afluentes, onde então, tendo encontrado boas condições para a prática da agricultura, água, caça, pesca e frutos, aí se instala; a esta corrente migratória pertence o grupo etnolinguístico kongo.

Actualmente os banto estão localizados dentro do grande cinturão negro que os etnólogos chamam, em inglês, de "*The Black Belt*". Os países seguintes estão localizados nesse grande cinturão: Gabão, República do Congo, República Democrática do Congo, Kênia, Uganda, Ruanda, Burundi, Angola, Zâmbia, Tanzânia, Moçambique e algum outro (Combarros, 2000: 18 e Altuna, 2006: 21). Porém, Combarros (2000, 19) afirma que existem "muitas lacunas e incertezas em torno da origem e expansão dos banto. Segundo o mesmo autor, demograficamente a população banto atinge hoje a cifra de cerca de 200 milhões de habitantes, quase a metade de toda população negra-africana, cifrada em 465 milhões.

Mapa II: Demarcação do povo banto no mapa da África



Fonte: (pt.wikipedia)

2.2.2- Reino do Kongo

Não existem documentos escritos sobre a origem e a procedência do povo Kongo, ou seja do Reino do Kongo, prévios à chegada dos portugueses. Tudo o que se sabe provém da tradição oral, a memória histórica e os mitos (Forbath, 1977: 107 e López, 2006: 188).

Antes de se falar do Reino do Kongo propriamente dito, gostaria-se de falar primeiramente sobre o significado do nome kongo. “Entre as numerosas explicações que se dão à palavra kongo, a mais aceita é que signifique caçador; provavelmente *Lukeni*, ou algum antepassado seu, seria o chefe dos caçadores dos que falam as lendas locais como fundadores de pequenos reinos naquelas zonas” (López, 2006: 189).

O grupo étnico kongo pertenceu ao antigo Reino do Kongo, na África Central. Esse Reino, foi fundado por um herói, conquistador e portador da civilização kongo, chamado *Nimi a Lukeni*, “filho do chefe de uma pequena tribo

banto”, “um guerreiro jovem, corpulento, ambicioso e temerário” (Forbath, 1977: 107), que tomou o título de *Mani Kongo*, significando senhor do *Kongo* (Balandier, 1992: 18 e Combarros, 2000: 22). A fundação do Reino do Kongo se situaria entre os séculos XIV e XV (López, 2006: 189).

Nimi a Lukeni estabeleceu a cidade capital do seu Reino em *Mbanza Kongo*, que mais tarde passou a ser chamada de São Salvador pelos colonizadores portugueses. Na verdade *Mbanza Kongo* é o lugar da fundação do Reino, considerado como coração “do edifício político congolês” (Balandier, 1992: 16, M’bemba-Ndoumba, 2006: 13 e Stenström, 1999: 32). Balandier (1992) comenta que *Mbanza Kongo* oferece duas vantagens de uma posição central e de excelentes defesas naturais contra os ataques de inimigos. A respeito da cidade de *Mbanza Kongo*, Cuvelier, citado por Balandier (1992: 16-17), fez o seguinte comentário:

“Fica a uma altitude de 559 metros, a montanha forma uma planície de sete quilómetros de comprimento em direcção Norte-Sul. Ela se inclina de Oeste a Leste frente a vale. A um quilómetro de distância corre o rio Luezi, fluente de Lunda, que vai dar uma terra muito agradável e muito fértil. Os habitantes podem estabelecer boas plantações. Mesmo na planície, há duas fontes que dão uma água cristalina. Considera-se o lugar como muito saudável”.

Mfwa (2002: 149) é o outro autor que faz comentários sobre a importância da cidade de *Mbanza Kongo* para o povo Kongo, sua localização e as condições que oferece para a agricultura ao declarar:

“A sua capital de Mbanza Kongo ‘referindo-se ao Reino Kongo’, é ainda hoje o alto lugar simbólico de todos os bakongo (151) [...] O país Kongo corresponde grosso modo ao território do antigo Reino do Kongo e constitui uma região de planícies e colinas, onde a agricultura, adaptada à uma alternância de estação de chuva (Setembro-Abril) e uma estação seca (Maio-Agosto), é dominada pela cultura de mandioca e de jinguba”.

Segundo Combarros (2000: 22), o Reino do Kongo “foi sem dúvida o mais organizado” de todos Impérios e Reinos Banto, visto que “quando os exploradores portugueses chegaram a estas terras em 1482, encontraram um Reino constituído e cujo nascimento se pode fixar dois séculos antes pelo menos”. De acordo com as informações recebidas de Balandier (1992: 16), aquando da chegada dos portugueses, a expedição marítima chefiada por Diogo Cão, o Reino Kongo tinha cerca “de dois a três milhões de pessoas”. López (2006: 189) expressou isso de seguinte maneira: “quando Diogo Cão chegou em 1482 à foz do rio, que os

autóctones chamavam Nzadi e que por erro, os portugueses transformaram em Zaire, encontrou uma nação bem ordenada e civilizada e assim o expressou em seu informe à Lisboa”. Falando da chegada dos colonizadores, Muaca (2001: 34) afirma que os portugueses comandados por Diogo Cão, entraram em contacto com o Reino do Kongo, concretamente, aos 23 de Abril de 1482.

Mapa III: Extensão política do Reino do Kongo



Fonte: (Africafederation)

O Reino do Kongo era composto por um conjunto de seis províncias principais: *Mpemba, Soyo, Mbanda, Mbata, Nsundi e Mpangu*. As três primeiras foram as províncias consideradas como mais importantes (Balandier, 1992: 16 e Combarros, 2000: 22). Porém, esse Reino tinha também certos territórios enclaves, tais como: *Wembo, Wandu, Nkusu, Matari*, além de regiões periféricas como a província de Ambundu. Havia também outras zonas que se submetiam ao controle directo do rei do Kongo (Balandier, 1992: 16). Os habitantes de todas essas áreas são conhecidos como bakongo e a língua que os unificava era kikongo (Combarros, 2000: 22). Actualmente, “o grupo etnolinguístico kongo tem sete milhões de falantes” (Monteiro, 2007: 13), porém, Lopes (2006: 189) afirma que “a língua comum a todos eles ('bakongo') é o kikongo e, em actualidade, ronda doze milhões de pessoas”.

A língua kikongo “foi uma das primeiras línguas africanas ao Sul do Sahara a conhecer não só a escrita como também a gramatização graças à transferência tecnológica do alfabeto latino no séc. XVI” (Mfwa, 2002: 151). A esse respeito, Stenström (1999: 35) afirma que:

“Os padres católicos romanos que vieram ao Kongo dia Ntotila em 1491 deram à língua kikongo um alfabeto emprestado do latim, e muito cedo os livros começaram a aparecer. O primeiro livro impresso em Lisboa foi em 1624. Foi escrito em kikongo. Dali, essa língua foi melhorada por um grande número de missionários tanto católicos como protestantes”.

Atualmente, a língua kikongo, como qualquer outra, dispõe de uma vasta e diversificada literatura que continua se estendendo com uma velocidade considerável, graças aos missionários católicos e protestantes como já nos referimos, outrossim, não podemos esquecer também dos próprios autóctones¹² e pesquisadores estrangeiros que cada vez mais, se interessam em compreender de forma minuciosa esse fenómeno kikongo (dos bakongo), com o objetivo de desvendar a questão linguística, que através da qual, a parte crucial da cultura do Reino do Kongo é desmistificado. Essa curiosidade tem sido de forma abrangente benéfica, pois, os resultados têm trazidos grandes produções em todos os sentidos culturais, que abarcam os dois processos da cultura, tanto na transmissão como na assimilação.

Poderíamos citar vários exemplos que são frutos dos resultados dessa cooperação missionária (católicos e protestantes) em desenvolver a escrita de

¹² Expressão grega – *autókhthon* (indígena, nativos): pessoas ou descendentes que habitam ou também, pode-se dizer, os que nasceram ou são naturais da própria terra, do mesmo lugar.

uma língua, que durante séculos permanecia ou manteve-se na tradição oral, como acontecia ou ainda acontece em determinados dialetos, que não possuem ainda a escrita. Não podemos omitir também a grande contribuição dos cientistas e pesquisadores (autóctones e estrangeiros) que fizeram a língua kikongo partir para uma dimensão gigantesca, ainda que, não apresentemos exemplos concretos aqui como faremos no caso dos missionários, mas nossa tese está toda ancorada de modo qualitativo – dedutivo nos preceitos teóricos desses eminentes pesquisadores, como as citações e a própria bibliografia apresentam.

No caso dos missionários (Católicos e Protestantes) os legados principais e cultivados no tema abordado nesta tese: a concepção da morte no povo kongo que, na análise cultural da morte nos bakongo, a religiosidade cristã, partindo em termos absolutos, considerando a maior parte como cristã e os que não são, porém, fazem uso dessas duas literaturas corriqueiramente, e finalmente, embora sejam poucos, devem ser citados os bakongo pertencentes as outras pequenas religiões que não usam essas duas literaturas. Assim sendo, segue a apresentação dos dois tipos de literatura que convergem em um único objetivo e que são fundamentais quanto a sua influência nos entretenimentos sociais da cultura religiosa ou não dos bakongo: A Bíblia e os Hinários.

- A Bíblia – *Nsangu Zambote*: traduzida em algumas versões de kikongo, se tratando das expressões idiomáticas de acordo as regiões, também conhecido como regionalismo e
- os Hinários – *Nkunga mia yimbidila Nzambi* e *Nkunga mia kintuadi* (livros que apresentam um número considerável de cânticos cristãos de vários segmentos de protestantismo, que é composto de adoração e do louvor distribuídos em temas diversificados como:

1. Diferença entre mukongo cristão e mukongo pagão.

Quase que no mundo inteiro não existe diferença considerável no que tange um comportamento social cristão, pois tanto o mukongo cristão e cristão não mukongo expressam as mesmas considerações no sentido teológico comportamental cristão do restante do mundo. A caracterização de um cristão (mukongo ou não) em relação ao pagão (mukongo ou não) é taxativamente definida pela questão da fé (crença) que o fiel confessa em Cristo, diferentemente do comportamento costumeiro do pagão. E ambos encaram de modo diferenciado o sofrimento e todos outros tormentos que são inevitáveis para todos os homens.

O quadro abaixo como pode-se observar, retrata o trecho do hino na língua kikongo.

Quadro 1 - Precaução do mal, do sofrimento e da morte

O trecho do nº. 228 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário)		Comentário e paralelismo do hinário com o texto bíblico.
Nº. 228	<p><i>Nzila nsoki i nzola mfua, Kudingalala moko! Vo moyo aku ozol'o vwa, Kudingalala moko!</i></p> <p><i>Tin'o mambi; Se wizi kwa Yisu kaka; Kadi nzambi olend'o vuluz'e nza.</i></p>	<p>O trecho do nº. 228 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário) expressa a convicção do mukongo cristão e o convite feito ao mukongo não cristão para se precaver do mal, do sofrimento e da morte (Pv. 10.24,27), na qual a orientação é de abandonar esse caminho que leva a morte e abraçar a fé em Cristo, pois, o único que garante a salvação conforme Atos 4. 12</p>

Fonte: própria

2. Ataques satânicos e súplica ao Senhor

O medo de ataques satânicos tanto das ameaças naturais (na concepção religiosa na qual grande parte dos bakongo devota) é superado pelo ato de confiar, ato este, que envolve na fé cristã duas exigências principais: render-se aos cuidados de Deus (Cristo) e deixar-se conduzir por Deus. Dois pensamentos imprescindíveis que configuram nos dois testamentos (Antigo e Novo), inclusive, que expressam também os vocabulários hebraicos e gregos que descartam uma fé superficial, exigindo entrega, vivência e compromisso. Mt 7:21; – “Não sejam somente ouvintes, mas praticantes da palavra”. Só assim se vence o mal e outros dessa natureza. Os quadros 2 a 4 com os trechos demonstrativos.

Quadro 2 - Expressão da súplica ao Senhor para vencer Satanás

O trecho do nº. 323 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário)		Comentário e paralelismo do hinário com o texto bíblico
Nº. 323	<p><i>Wau ngina omu mvengo, Yo Yisu nyikakiana, Yasunda Mbeni e ngolo, Aleluya!</i></p> <p><i>Unsadisa, E Nzambi! Umfw'e nkenda, Yasunda Mbeni e ngolo muna vita; Yatin'o mambu mandi, Yaveng'e nzila zandi, Yatatil'aka Yisu. Aleluya!.</i></p>	<p>O trecho do nº. 323 do <i>Nkunga mia Yimbidila Nzambi</i> (hinário) expressa a súplica ao Senhor para vencer os dardos inflamados de Satanás e todas suas armadilhas.</p>

Fonte: Própria

Quadro 3 Ataques satânicos e súplica ao Senhor

O trecho do nº. 326 do <i>Nkunga mia Yimbidila Nzambi</i> (hinário)		Comentário e paralelismo do hinário
Nº. 326	<p><i>Yeno abunzi nukwaminina Muna sambu wau; Satan tantu katusidi, Ngangu kena zau.</i></p> <p><i>Kwuiza nkwuiza, zizil'aka, Nwenda sund'o bi, Wa e mpov'a Yisu Klisto: Mono Nsadisi</i></p>	<p>O trecho do nº. 326 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário) expressa a busca incansável do Senhor nas orações, uma vez que o Diabo (o inimigo) não se cansa em atormentar.</p>

Fonte: Própria

3. O Sofrimento

Como outros cristãos de todo mundo, os bakongo cristãos têm *Nkundi* – amigo inseparável nas horas de angústia, de aflição e de agonia. A expressão *Nkundi* (amigo - amizade) que o trecho do *nkunga* – hino que o quadro abaixo retrata quanto a questão do sofrimento que assola qualquer ser humano e que, não é diferente com os bakongo, e por isso, a amizade com Cristo é estabelecida, a partir do momento em que as pessoa se dedicam a guardar as ordenanças de Cristo, neste sentido, tornam-se amigos, não só pela obediência, mas porque O amam e Cristo (Tg 2:23).

Quadro 4 Expressão da esperança no amigo Jesus.

O trecho dos nº. 188 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário)		Comentário e paralelismo do hinário
Nº. 188	<p><i>Kevena nkundi ko nze i Yesu; ke wankaka nkutu ko! Kwa yandi mpe yeto tuvulwizi. Ke kw'ankaka nkutu ko.</i></p> <p><i>Yisu ozeye e ndwana zeto, I nkum'andi tuvewa wo: Kala kekala se nkundi eto, Ke wankaka nkutu ko.</i></p>	<p>O trecho do nº. 188 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário) expressa a esperança no amigo, cujo o sofrimento é vencido.</p> <p>Atos 4.12; E em nenhum outro há salvação, porque também debaixo do céu nenhum outro nome há, dado entre os homens, pelo qual devamos ser salvos.</p> <p>Rm 8.37-39 Mas em todas estas coisas somos mais do que vencedores, por aquele que nos amou. Porque estou certo de que, nem a morte, nem a vida, nem os anjos, nem os principados, nem as potestades, nem o presente, nem o porvir, nem a altura, nem a profundidade, nem alguma outra criatura nos poderá separar do amor de Deus, que está em Cristo Jesus nosso Senhor.</p>

Fonte: Própria

4. A certeza da vitória

A Epístola aos Romanos 8.35 declara o domínio sobre esses aspectos ameaçadores na existência física ou terrena, transmitindo para não somente o *munkongo cristão*, mas como todos os que confessam a fé cristã. Esse é um

pensamento universal defendido para os teólogos e os cristãos de modo geral. Quadro abaixo transcreve através do hinário (*Nkunga mia yimbidila Nzambi*).

Quadro 5- A certeza da vitória

O trecho dos nº. 323 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário)		Comentário e paralelismo do hinário.
Nº. 323	<p><i>Wau ngina omu mvengo, Yo Yisu nyikakiana, ya zola sunda Mbeni e ngolo! Aleluya!</i></p> <p><i>Unsadisa, e Nzambi umfw'e nkenda, yasunda Mbeni e ngolo muna vita; yatin'o mambu mandi, yaveng'e nzila zandi, yatatil'aka Yisu, Aleluya!</i></p>	<p>Os trechos dos nº. 323 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário) expressa</p> <p>Dt 20.3-4 E dir-lhe-á: Ouvi, ó Israel, hoje vos achegais à peleja contra os vossos inimigos; não se amoleça o vosso coração: não temais nem tremais, nem vos aterrorizeis diante deles, Pois o SENHOR vosso Deus é o que vai convosco, a pelejar contra os vossos inimigos, para salvar-vos.</p>
Nº. 326	<p><i>Yeno abunzi nukwaminina muna sambu wau; Satan tantu katusidi, ngungu kena zau.</i></p> <p><i>Kuiza nkuiza, zizil'aka, nwenda sund'o bi, wa e mpov'a Yisu Klisto:- Mono Nsadisi</i></p>	<p>Salmos 44. 3-4; Josué 10.8 8 E o SENHOR disse a Josué: Não os temas, porque os tenho dado na tua mão; nenhum deles te poderá resistir.</p> <p>Rm 8. 35 Quem nos separará do amor de Cristo? A tribulação, ou a angústia, ou a perseguição, ou a fome, ou a nudez, ou o perigo, ou a espada?</p>

Fonte: Própria

5- A esperança em relação à morte

A vitória futura centrada numa certeza vital sobre a última inimiga considerada como, a mais forte de todas as ameaças – *lufua* (a morte) será destruída, e sendo despojada de todo o seu poder. A vitória futura centrada numa

certeza vital sobre o último inimigo considerado como, a mais forte de todas as ameaças – *lufua* (a morte) será destruída, e sendo despojada de todo o seu poder. Veja-se o que Davi fala em Salmos 71:

“5 Pois tu és a minha esperança, Senhor DEUS; tu és a minha confiança desde a minha mocidade. 6 Por ti tenho sido sustentado desde o ventre; tu és aquele que me tiraste das entranhas de minha mãe; o meu louvor será para ti constantemente. 7 Sou como um prodígio para muitos, mas tu és o meu refúgio forte. 8 Encha-se a minha boca do teu louvor e da tua glória todo o dia. 9 Não me rejeites no tempo da velhice; não me desampares, quando se for acabando a minha força”.

A esperança torna-se imprescindível para os cristãos, no momento em que todos, cristãos ou não, independente da sociedade ou cultura que pertença, todo ser humano tem a consciência de que ninguém é capaz de resistir ao ataque da morte, ao passo que, a certeza do mukongo cristão, não foge a certeza da teologia escatológica universal do arcabouço doutrinal do mundo cristão enfatizado pelo Paulo (o apóstolo) de que: Ele deu sua vida (morreu) pelos homens, ressuscitou e retornará para buscá-los e dominar sobre todas as coisas. Calvino, citado por Morris (1986: 175), analisando 1Co 15:24-28, disse: “todas as coisas serão devolvidas a Deus, como o seu único princípio e fim, para que fiquem estreitamente ligadas a Ele”.

“24 Depois virá o fim, quando tiver entregado o reino a Deus, ao Pai, e quando houver aniquilado todo o império, e toda a potestade e força. 25 Porque convém que reine até que haja posto a todos os inimigos debaixo de seus pés. 26 Ora, o último inimigo que há de ser aniquilado é a morte. 27 Porque todas as coisas sujeitou debaixo de seus pés. Mas, quando diz que todas as coisas lhe estão sujeitas, claro está que se excetua aquele que lhe sujeitou todas as coisas. 28 E, quando todas as coisas lhe estiverem sujeitas, então também o mesmo Filho se sujeitará àquele que todas as coisas lhe sujeitou, para que Deus seja tudo em todos”.

O quadro abaixo exhibe, como vem sendo demonstrado, se trando das duas literaturas: Bíblia (*Nsango za mbote*) e Hinário (*Nkunga mia yimbidila Nzambi*) a esperança expressa no trecho do hinário – *Nkunga mia yimbidila Nzambi*.

Quadro 6- Expressão da confiança e da esperança no sangue de Cristo

O trecho dos nº. 195 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário)		Comentário e paralelismo do hinário
Nº.195	<p><i>Bacongo Yisu vuvu nsidiki, Kemumavanga mameko, Bacongo menga yo bacongo ndungidi. A mfumu Yisu nkubidi.</i></p> <p><i>I nsenzele ya siamina, Ke bacongo'esenge ko, te nza.</i></p>	O trecho do nº. 195 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário) expressa a confiança e a esperança no sangue de Cristo que purifica de todo o pecado e garante a tranquilidade diante dos tormentos que estão assolando sempre a vida humana Salmos 71:5, 14; 119:43; 1Cor 15:54; Pv. 14:32

Fonte: Própria

6. A vida após morte.

A concepção escatológica dos cristãos é universal e não somente para os bacongo cristãos, pois, os cristãos consideram a morte como a porta que leva à uma nova vida, a vida eterna, para todos aqueles que nele depositam a confiança ou vivenciam suas ordenanças. E tido também, como livramento do mundo da dor, da tristeza, da tribulação e de todo tipo de ameaças que a existência física ou terrena oferece em toda sua extensão. O quadro abaixo traz alegria e forma pela qual o mukongo cristão na língua kikongo expressa no seu *kunga mia nkintuadi ou nkunga mia yimbidila Nzambi* (hinário).

Quadro 7- Expressão da confiança e da esperança no por vir

Os trechos dos nºs. 283 e 361 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário)		Comentário e paralelismo do hinário.
Nº. 283	<p><i>Vena ye nto yatempoka Yo menga ma Yisu; An'edimukanga muna nto, Amana velela. Wau nkwikila, Yo zaya vo, O Yisu i wame mvuluzi. Yavuluzwa mu mbi.</i></p>	Os trechos dos nº. 283 e 361 do <i>Nkunga mia yimbidila Nzambi</i> (hinário) expressam a confiança e a esperança no por vir garantido por Deus em Cristo, como os textos declaram:
Nº. 361	<p><i>Kamba, ovo Yisu nlanda, kiese nsinga kala kiau e? Kun'e zulu ndenda luak'e? Kun'e zulu dia Nzambi o Se.</i></p> <p><i>Tukuntonda ! Aleluya! Vo tulueke kun'e zulu: Ya aveledi awonso E Nzambi tukembela</i></p> <p><i>Vav'ovansi mpasi zingi, kun'e zulu wete kaka, vo i fwua, i mwelo ezulu kw'alandi a Mvuluzi</i></p>	<p>Pv 12: 28 Na vereda da justiça está a vida, e no caminho da sua carreira não há morte.</p> <p>João 11:25-26 Disse-lhe Jesus: Eu sou a ressurreição e a vida; quem crê em mim, ainda que esteja morto, viverá;</p> <p>26 E todo aquele que vive, e crê em mim, nunca morrerá. Crês tu isto?</p>

Fonte: Própria

Retomando a articulação a cerca da expansão do Reino do Kongo, na qual, a língua kikongo serviu e serve de um grande instrumento que deu impulso incontestável ao reino, a partir do momento em que, os missionários católicos que organizaram a partir do *latim*, um alfabeto, através do qual, o kikongo deu um vôo alto para o Reino do Kongo. Apresentamos nos quadros anteriores a Bíblia e o *Hinário*, este último, composto na grande maioria, com o conteúdo bíblico que traduz o contexto sociocultural e preenche as vicissitudes na simbologia ritualística

da vida cotidiana dos bakongo em termos absolutos. É claro, além da Bíblia e os Hinários, existem outras literaturas seculares importantíssimas produzidas em kikongo que fazem expandir o reino, como já nos referimos anteriormente. O interessante é que, a composição dos bakongo em geral foi tomando proporções maiores em todo seu expansivo território.

Quanto a sua extensão o Reino do Kongo limitava-se ao Norte com a actual fronteira do Gabão e se estendia através da República do Congo, da República Democrática do Congo, internando-se em Angola, até Luanda. Ao Leste o limite era mais ou menos o rio Kuango e “o ponto neurálgico que se conhece como Stanley Pool, onde hoje estão localizadas as capitais do Congo-Brazzaville e da República Democrática do Congo-Kinhasa” (Combarros, 2000: 22 e Balandier, 1992: 14-16).

Os bakongo são tradicionalmente agricultores e caçadores, muito embora tenham interesse também pelo comércio, sendo tradicionais, os mercados ou quitanda que se realizam em todos lugares nos dias fixos. Eles são muito dinâmicos e conservadores, trabalham arduamente a procura de auto sustento (Kisadila, 2004: 7 e Monteiro, 2007; 14). López (2009: 206) mostra que além de serem agricultura, eles praticam também a “pesca e criação de gado” .

Os bakongo nas suas instituições sociais têm o “*Kkanda*”, quer dizer a família ou linhagem materna, e o “*ki se*”, que a família ou parte paterna. Nessas duas instituições destaca-se a *kanda*, muito ligada ao terreno agrário, sob a protecção dos antepassados aos quais a terra pertence, enquanto aos vivos é dada o direito de usufruir. A pessoa pertence à *kanda*. Algumas máximas kikongo afirmam que o homem é um pássaro que põe os ovos em ninho alheio, e a mulher é quem transporta as sementes do *kanda* (Fonseca, 1985: 32). Pela representação social da parentela materna, o filho recebe a qualidade de membro de clã, “*Muisi Kanda*” que lhe insira num conjunto de linhagem e no clã (M’bemba-Ndoumba, 2006: 23).

Na sua estrutura social, o clã dos bakongo é matrilinear, quer dizer o parentesco se transmite unicamente pela via uterina, o mais certo no ponto de vista da pureza de sangue. De acordo com essa linha de pensamento, para os bakongo o indivíduo é considerado como já existia na mãe e o pai intervem para tornar essa existência real, pelo socializar. Richards citado por M’bemba-Ndoumba (2006: 23), num estudo que realizou, fez “uma tipologia das estruturas

familiares própria dos banto da África Central, concluiu que esses povos constituem *Matrilineal belt* ‘cintura matrilinear’”. No mesmo estudo os kongo e os bakongo em particular são apresentados como “característicos dos povos que praticam o sistema matrilinear de descendência, de sucessão das dignidades e funções, de devolução dos bens, e que recorrem ao casamento com partida imediata da esposa”.

Como na maior parte dos povos africanos, os membros de diversos clãs bakongo se consideram com descendentes de uma avó comum real ou mítica. Designa-se essa avó pelo termo “*kikwabi kia kanda*” ou “placenta”. Os membros do mesmo clã se sentem parentes entre eles. É bom deixar claro que na cultura kongo, a parentela não se limita apenas aos vivos de ambos sexos: o clã compreende evidentemente àqueles que estão em vida “*bamoyo*”, mas também todos os mortos “*bafwa*” que os ligam à avó fundadora do clã (Op. cit.: 21).

O povo é muito religioso, e notoriamente supersticioso e extremamente propenso “a criação de místicas religiosas, onde podemos destacar alguns movimentos proféticos-messiânicos como: os antónimos de Kimpa Vita, o Kimbanguismo de Simão Kimbango, o Tocoísmo de Simão *Toco*” (Kisadila, 2004: 7). Os principais fundadores desses movimentos foram na sua maior parte protestantes. Mas é bem verdade que a religião dos bakongo, como de todo povo banto, é mais sacerdotal que profético, visto que a comunidade necessita vitalmente de reforçar a solidariedade com os antepassados. De acordo com Senghor, citado pelo Altuna (2006: 497), “o chefe de família é o sacerdote [...], é o mediador natural entre os vivos e os mortos. Na sociedade kongo o sacerdócio não é um carisma, não está institucionalizado. Também não se necessitam de templos para realizar os seus ritos. Basta-lhes reunirem em um lugar julgado adequado. Por ser muito religioso, talvez seja essa a razão desse povo estar abertos à evangelização, quer dizer ao cristianismo (Combarros, 2000: 22).

Embora a concepção socioantropológica nem sempre foi tolerante a nova forma religiosa (cristianismo) que, aos poucos, ganhavam o espaço na cultura dos bakongos a ponto, da teologia cristã oferecer novos paradigmas que fortaleciam cada vez mais a confiança e a esperança, se tratando da *morte*. Neste sentido a morte passa ser encarada simplesmente como a passagem de uma vida para a outra e não mais como cessação do elã vital, de todo exercício e/ou de todas as atividades humanas. Essa realidade é muito bem tratada, principalmente, nos

ritos e nas cerimônias fúnebres como estaremos mostrando no tópico apropriado. Mesmo, com as críticas de determinados ideólogos humanistas, o cristianismo é percebido nas manifestações ritualísticas, as vezes, até daquelas pessoas que não confessam o cristianismo, entretanto percebe-se, os símbolos entrelaçados na vida cotidiana.

Os movimentos religiosos proféticos-messiânicos apresentam um ponto comum: a libertação do povo africano sob a opressão dos colonizadores e a luta contra a bruxaria. A criação desses movimentos constitui uma reação contra o cristianismo ocidental que não levou em consideração a realidade que os africanos estavam enfrentando (M´bemba-Ndoumba, 2006: 8).

Como sublinha Vennetier (1966: 57), o “Reino do Kongo conheceu o seu apogeu no Século XV, mas se enfraqueceu por causa das contendas internas logo que os reinos vassalos começaram a emancipar-se da autoridade central”.

Pereira (2008) traz um pequeno relato histórico que apresenta alguns detalhes interessantes sobre o Reino do Kongo e suas nuances. Em 17 de abril de 1955 morria D. Pedro VII, Rei do Congo 25, após um reinado de 32 anos. A morte do rei leal aos portugueses abriu uma crise de sucessão sem precedentes, crise esta que redundou na criação do primeiro dos mais importantes movimentos de libertação nacional de Angola. O reconhecimento de um rei num território sob dominação portuguesa era fato destoante numa colonização marcada pela centralização política e econômica. Angola, a mais rica entre as colônias portuguesas em África, sofreu um domínio rigoroso onde a ocupação de colonos, a tomada de terras aos africanos, a mobilização e o deslocamento de populações para o trabalho forçado e o assimilacionismo a deixava no pólo oposto ao de uma política colonial do tipo *indirect rule*. A existência de um Rei do Congo, ainda que pouco reinasse, devia-se talvez à longa relação entre esse reino africano e Portugal, desde a chegada destes na costa ocidental centro-africana, em fins do século XV. Uma relação pautada primeiro pela parceria, depois pela dominação, até o isolamento da área kongo quando da centralização do tráfico negreiro em Luanda, no século XVII. No fim do XIX, durante as disputas em torno da área do Rio Congo pelas potências imperialistas, já na corrida colonial, Portugal se aproveitou de uma assinatura do Rei, reconhecendo a soberania portuguesa na área do Congo, para garantir suas pretensões sobre a região do então chamado Congo Português (Marcum, 1969: 50). Foram os acordos posteriores à

Conferência de Berlim que ocasionaram a divisão da área de fala kikongo por quatro fronteiras coloniais: a Angola portuguesa, o Congo dominado pelo Rei Leopoldo da Bélgica, que depois denominou-se Congo Belga, o Congo Francês e o Gabão Francês.

O mapa descritivo demonstra claramente a divisão dos quatro países, nos quais a influência étnica da fala kikongo faz-se presente, com todo seu desdobramento nos âmbitos socioantropológico, sociopolítico e socioeconômico.

Mapa IV: Reino do Kongo.



Fonte: (Civilizaçõesafricanas, 2010)

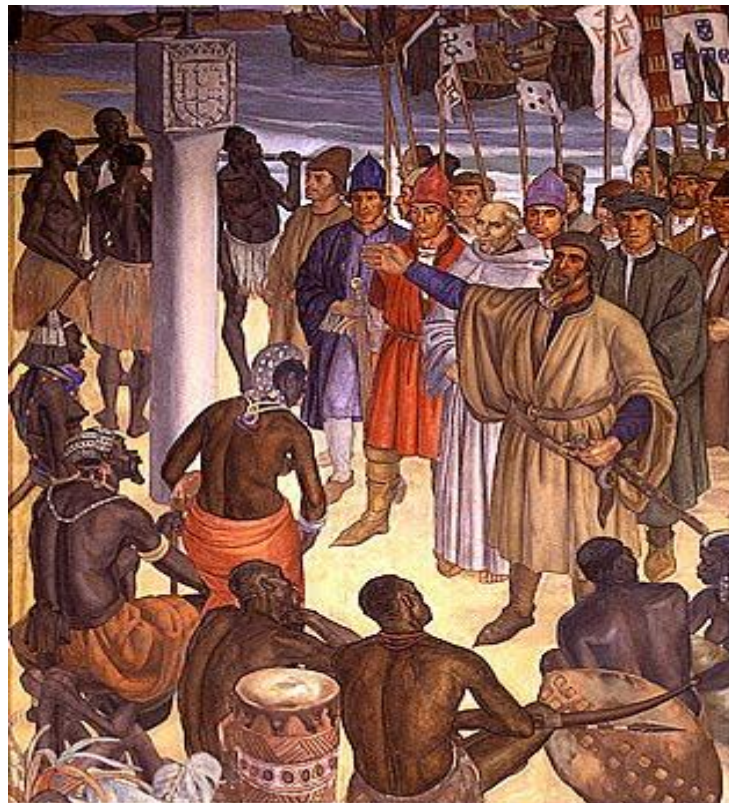
O domínio colonial que já se declinava vertiginosamente a partir do final do século XIX e no início do século XX, o Rei do Kongo perdia sua hegemonia e transformando-se, simplesmente, no meio de transmissão da autoridade e do poder dos colonialistas (dominadores) numa extensão territorial definida que antes era território estratégico, que cooperava com as seguintes políticas:

- política de regimento obrigatório de recrutas (trabalhadores) e
- política de coletas de impostos para os colonialistas, ainda que esta, não fosse uma prática generalizada e que se estendia apenas até no

ano de 1482, período que já se notava uma participação pequena do colono português.

A foto ilustrativa debaixo mostra a importante reunião da negociação dos portugueses com as autoridades políticas que representavam o Reino do Kongo sobre as articulações acima detalhadas.

Imagem II: Portugueses e representação política do Reino do Kongo



Fonte: (Civilizacoesafricanas 2010)¹³

Os portugueses conseguiram sempre influenciar a sucessão do trono – que não era hereditário e sim eletivo, onde dignitários escolhiam o sucessor entre candidatos de alguns dos clãs ligados à casa real – apoiando um candidato flexível aos seus interesses e, de preferência, católico.

Desde a reocupação portuguesa no norte de Angola, os portugueses tiveram que conviver com a missão batista, a *Baptist Missionary Society* (BMS) implantada em 1878 na cidade de São Salvador (antes *Mbanza Kongo*, a antiga capital do Reino do Kongo), que expandiu-se depois para Kibokolo e Bembe, no

¹³ Pitta, V. (2010). *Civilizacoesafricanas*.

então distrito do Uíge. A missão católica foi implantada em 1881 e, através do hábil Padre António Barroso, contrabalançou a influência batista e consolidou o controle português na região (Henderson, 1990; Marcum, 1969; Samuels, 1970).

“A missão protestante foi, nesta região, mais bem sucedida que em qualquer outra parte de Angola, perfazendo os protestantes nos distritos de Uíge e Zaire 35% da população, enquanto a média de protestantes na colônia não passava de 13%, em 1950 (Marcum, 1969, p. 55). Mesmo assim, na área bakongo, os católicos ainda faziam maioria, comprovando o domínio colonial português, que se efetivava inseparado do seu braço católico. O sucesso do catolicismo se deveu ainda, como veremos, à antiga presença da igreja católica desde o século XVI embora esta presença tivesse sido interrompida desde o século XVIII” (Pereira, 2008: 25).

A religião¹⁴ como elemento cultural de qualquer sociedade, é inevitável não estar no centro das tensões do Estado, tanto na questão da construção ou desconstrução dos valores sociopolíticos que estabelecem geralmente, a desigualdade entre classes dominantes e dominadas, a injustiça e toda sorte do poder – saber baseado nos interesses particulares e não coletivos. Sem sombra de dúvida, nesta época, era muito pior, coisa que não se pode comparar com a realidade atual, razão pela qual, a discussão religiosa era atenuante, ora para perpetuar o poder colonial na questão Igreja – Estado ou vice versa, tanto para a questão da libertação do poder.

“A clivagem entre protestantes e católicos, percebida entre os portugueses como uma luta entre uma força estrangeira e a soberania portuguesa agudizou-se com a Revolta Buta, em 1913. Foi uma revolta liderada por Buta, um mukongo tenente do exército português e chefe local, contra o Rei do Congo por sua submissão a Portugal no recrutamento de trabalhadores forçados (“trabalho contratado28”) para a ilha de São Tomé. A revolta durou dois anos e contou com a participação de católicos e protestantes, com mais ênfase dos segundos. A mediação dos missionários protestantes para o fim do conflito agravou as relações já difíceis entre estes e o governo português, ocasionando inclusive a prisão de missionários ingleses. Esta revolta custou o trono a D. Manuel Kiditu, substituído por D. Álvaro Nezingu, um católico moderado e respeitado que ficou no trono até 1923, substituído por João Lengo, o já referido D. Pedro VII, que tinha lutado contra a revolta a

¹⁴ A religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado. Ou por outra, a religião é a cosmificação feita de maneira sagrada. Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia relacionado com ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou a homens, ou às objetivações da cultura humana. Há rochedos sagrados, instrumentos sagrados, vacas sagradas. O chefe pode ser sagrado, como o pode ser um costume ou instituição particular. Pode-se atribuir a mesma qualidade ao espaço e ao tempo, como nos lugares e tempos sagrados... O sagrado é apreendido como algo de extraordinário e potencialmente perigoso, embora seus perigos possam ser domesticados e sua força aproveitada para as necessidades cotidianas. (Berger, 1985: 38)

favor dos portugueses. O fim da Revolta Buta ocasionou a primeira leva de exilados para o Congo Belga, indicando um padrão que se seguiria pelas décadas posteriores” (Pereira, 2008: 30).

Antes do processo colonizador o Reino do Kongo abrangia os três países (Congo Belga, Congo Brazaville e Angola), onde os bakongo das três nações compartilhavam os mesmos costumes, mesma língua, laços familiares que foram rompidos com a demarcação das fronteiras pelos colonos (belgas, portugueses e franceses), imposição esta, que dificultou o trânsito que era livre entre os bakongo de Angola, do Congo Belga e do Congo Brazaville.

“As migrações ocorriam de forma temporária – busca de trabalho, visita entre parentes, comércio – mas também permanente, quando a pressão sobre as populações para o recrutamento, sob o regime de trabalho forçado, a falta de opções econômicas e de estudo empurravam cada vez mais angolanos para o Congo Belga. A não participação de Portugal na Segunda Guerra Mundial assistiu a um certo esvaziamento econômico de Angola, contrastado com o desenvolvimento acelerado do lado congolês. A tomada das terras do norte de Angola para o plantio de café, a partir da década de 1940, foi também fator fundamental para a saída de muitas famílias angolanas. Estima-se que antes de 1961, início da guerra de libertação, 20% dos angolanos de origem bakongo já vivessem no vizinho Congo: cerca de 150 mil angolanos e descendentes” (Pereira, 2008: 29).

2.2.3- Os Bakongo de Angola

Em Angola a zona da difusão do grupo étnico kongo abrange as províncias de Cabinda, Uíge, Zaire, a parte do noroeste da província de Luanda (Norte da província do Bengo) e a parte noroeste da província da Lunda-Norte, numa faixa junto ao rio Kwango (Fonseca, 1985: 25). Esse “grupo é constituído por vários subgrupos entre os quais os *basolongo*, *bayombé*, etc.” (Mambulo, 2010: 19). De acordo com as informações do Duarte (1975: 60) “os bakongo estão subdivididos em catorze subgrupos que são: *bayombe*, *bavili*, *basundi*, *balwango*, *balinji*, *bakakongo*, *bawoyo*, *basolongo*, *bechikongo*, *bazombo*, *basoso*, *bayaka* e *basuki*”. Redinha (2009: 30) apresenta dezoito, entre de menos vulto, como *pumbo*, *guenze*, *paca* e *coje*. Os bakongo constituem o terceiro maior grupo etnolinguístico de Angola. São aproximadamente 480.000 pessoas (Fernandes & Ntondo, 2002 e Redinha, 2009: 30). Segundo os dados do Kongo (2013), os bakongo de Angola rondavam em cifra de 1.680.000 pessoas. Isto é em 2013.

Angola como o principal cenário do nosso objecto de pesquisa (Morte nos bakongo de Angola), torna-se importante explorar melhor a composição banto e Reino do Kongo, pois são cruciais uma vez que oferecem para o desenvolvimento da Tese, indícios e rastros icono-históricos como pano de fundo na resolução da problemática da Morte na etnia kongo aqui exposta, pois, Angola teve e tem maior influência e de uma articulação considerável nas duas regiões, cuja, primeiramente a chamada cinturão dos povos banto, na qual a segunda chamada Reino do Kongo (bakongo) encontra-se inserida e Angola com 75% da sua população inclusa faz parte da combinação binária banto e Reino do Kongo.

“A região central da África ocidental também se orientava por seus rios, em especial pelo zaire e o Cuanza. Do mesmo modo, António de Oliveira de Cadonerga usou os rios para orientar sua geografia da África central (seu conhecimento estendeu-se bem longe no interior) e combinou isso com uma extensa rota para o rio Cuanza. Esses rios proporcionaram um comércio significativo. Não somente o Cuanza foi utilizado pelos portugueses em sua conquista de Angola, como também ele era a maior artéria de comércio para os africanos, como afirmou Paulo Dias de Novais, o primeiro português a descrever a região na metade do século XVI. O comércio fluvial conectava-se com o comércio costeiro, e embarcações africanas percorriam com regularidade as águas litorâneas entre o zaire e o Cuanza.” “Por fim, havia a costa de Angola. Em 1680, essa área estendia-se até o Império Lunda da província de Shaba, no atual Zaire, apesar de Lunda ter se envolvido há pouco no mundo atlântico. A diversidade linguística dessa região era menos pronunciada do que a alta Guiné, e ainda menos do que na baixa Guiné. Além de todas as pessoas falarem línguas do grupo *Banto* (mais homogêneo do que o grupo *kwa*), essas línguas originavam-se do subgrupo ocidental do *Banto*, na verdade de só duas seções dentro desse grupo. Quicongo e quimbundo, as duas línguas faladas nessa zona pela grande maioria dos escravos, eram tão similares como o espanhol e o português, de acordo com Duarte Lopes ao final do século XVI. A maior parte dos povos do interior com mais diferenças linguísticas (malembos, monxiolos, angicos) também podia falar, segundo Sandorval, ‘*Angola*’ (provavelmente quimbundo, mas talvez quicongo), que era usada como língua franca mais longe no interior. É possível que um falante de uma língua da região pudesse aprender outra sem muita dificuldade em cerca de três a cinco semanas, e mesmo no início eles tinham vocábulos em comum. Do mesmo modo, eles compartilham muitas coisas em religião, cânones artísticos, e assim por diante” (Thorton, 2004: 262-263).

Angola diferia-se das outras áreas que compunham a região na questão sociopolítica e nos determinados factores que nem sempre eram positivos, porém colocavam Angola numa posição de grande influência conforme declara Thorton (2004: 263).

“A diversidade de Angola das demais zonas era só de cunho político. Dois reinos, Congo e Dongo, eram proeminentes, cada um deles influenciando as tradições do outro e dos pequenos estados situados entre eles. Mas no século XVII, a política gerou um ambiente de rivalidade mais entre as elites do que nas pessoas comuns que seriam vendidas como escravos, em Angola e em outros lugares. Muitos dos membros da elite não se importavam com a opinião de seus reis ou governantes sobre os reinos vizinhos, e comercializavam e interagiam tanto durante a guerra como na época de paz”.

Em resumo, pode-se concluir que o grau de diversidade na África pode ser facilmente exagerado. A orientação antropológica mais antiga de classificar cada grupo etnolinguístico como uma ‘tribo’ separada e de ignorar factores como multilinguismo ou o compartilhamento cultural não linguístico estendeu os limites da real diversidade. Quando muito, temos três áreas culturais diferentes, e os sete subgrupos são, em geral, bem homogêneos. Além disso, como veremos, o comércio de escravos serviu-se mais de alguns grupos do que de outros e, com frequência, reunia pessoas com antecedentes similares.

Na costa de Angola, os países do norte europeu em geral faziam a única parada nos portos dos reinos de Loango ou nos portos de Malembo, Kabinda ou Mpinda (no Reino do Kongo). O comércio não era feito normalmente por um agente, mas os mercadores africanos garantiram um suprimento estável, porque os escravos vinham em geral de outras áreas da região; antes de 1680, eles originavam-se usualmente de Angola ou do Congo. Mais ao sul, a colônia portuguesa de Angola, com seus portos de Luanda e Benguela, serviu de agente para o comércio de Portugal no Atlântico. Os navios em geral também faziam paradas únicas nessa área (Thorton, 2004: 263)

2.2.4- Unidade Cultural Mantida

Em Novembro de 1884, o Reino do Kongo conheceu definitivamente sua fragmentação em países separados, aquando da realização da Conferência de Berlin onde os colonizadores tomaram o controlo da África. A divisão não respeitou a organização geográfica dos Impérios e Reinos existentes na África na época. Para Marcum citado pelo Pereira (2008: 25) foram os acordos posteriores à Conferência de Berlim que ocasionaram a divisão da área de fala kikongo por fronteiras coloniais. Assim, o Reino do Kongo ficou repartido em pedaços que

ficaram em quatro países como os conhecemos hoje: “Angola (Cabinda e parte norte entre o Atlântico e o rio Kwango), República do Congo (desde Brazzaville à Ponta Negra), República Democrática do Congo (vale baixo do rio Congo) e Gabão (na fronteira meridional com Congo)” (López, 2009: 206). Antes do processo colonizador os bakongo compartilhavam os mesmos costumes, mesma língua, laços familiares que ‘a colonização tentou romper’ com a demarcação das fronteiras, imposição esta, que dificultou o trânsito que era livre entre os bakongo (Pereira, 2008: 29).

Apesar disso, somos informados de que o povo kongo não perdeu a sua unidade cultural. Veja como Kisadila (2004: 2) apresenta isso: “os bakongo tanto no passado como no presente continuam a manter seus ritos”. Isto quer dizer que continuam a manter sua cultura, tradição. Dois elementos são decisivos na preservação da cultura kongo: a língua e a palavra.

A língua é um dos elementos chaves da cultura de um povo, pois na língua, não só se tem conceitos, mas também na língua percebe-se nela a maneira de pensar e de agir de um povo, como esse povo percebe o seu mundo e a sua realidade, etc. Falando sua língua, Schaefer (2006: 397) afirma que “a língua constitui a base de todas as culturas. Desde uma perspectiva funcionalista, a língua pode unir os membros de uma sociedade e fomentar a integração cultural”.

De acordo com Combarros (2000: 22) “o idioma que os (‘bakongo’) unificava chegou até nós. É o kikongo”. Quanto a palavra, Monteiro (2007: 33) explica que “para os bakongo, a palavra é o maior símbolo [...] Todo o seu legado foi e continua a ser transmitido oralmente de geração a geração”. Altuna (2006: 39), argumenta o seguinte: “nunca esquecem os usos, ritos, crenças e costumes [...] A transmissão é tão fiel que recorda os mais pequenos pormenores da narração”.

Obalumbi falando da história e cultura dos bakongo em Angola, conforme citado por Mambulo (2010: 20) disse:

“Os Bakongo conservam os seus hábitos e costumes até aos nossos dias, fruto de um ensinamento que vem passando transmitido de geração à geração e tende a continuar, pese embora as congruências do nosso país em relação os valores culturais e a preservação das nossas origens. Hoje ainda pode se identificar o mukongo pelo seu adorno, nome e língua”.

De facto os bakongo são conservadores da sua tradição; possuem uma maneira própria, peculiar, distinta, de tratar os problemas, não só problemas de matrimónio ou problemas familiares, como também problemas do óbito.

Um outro argumento da unidade cultural mantida vem de M'bemba-Ndoumba (2006: 13: 16-17) quando afirma “os bakongo apesar de estar subdivididos em várias sub-etnias ou tribos, mas estão unidos a um fundo linguístico e cultural comum ligado a sua comunidade de origem: o Reino do Kongo”. O mesmo autor, falando da unidade dos sub-grupos étnico bakongo, diz que usa-se o seguinte adágio: “*menga ma mbwa nze ma mbulu*” que significa “o cão e o chacal têm o mesmo sangue”. Isso que dizer que esses dois animais têm uma origem comum, pertencentes à mesma raça, à mesma espécie e não podem se separar. O adágio “*menga ma mbwa nze ma mbulu*” coloca um acento particular sobre a indivisibilidade do grupo kongo.

Apesar de existir vários sub-grupos kongo, mas existem entre eles laços muito fortes que eles se consideram que formam uma única e mesma família. Razão pela qual “eles falam a mesma língua: o kikongo. As palavras são exactamente as mesmas, assim que a estrutura da frase; somente o acento difere ligeiramente de um distrito a um outro (M'bemba-Ndoumba, 2006: 16, 18). Esse mesmo autor assegura que “a unidade do povo bakongo permanece intacta”.

Seguindo a mesma linha de evidenciar a unidade cultural dos bakongo mantida, Van Wing (1921: 264) faz as seguintes afirmações:

“Tal mãe, tal filha, disse um provérbio kikongo. Tal *mbuta* ‘irmão mais velho’, tal *nleke* ‘irmão menor’, disse um outro provérbio. Há excepções, há diferenças de individualidades, há talvez de personalidades; mas de regra geral a sociedade Bakongo forma todos seus membros ao seu modelo e à sua semelhança”.

Para mostrar a importância da língua na unificação de um povo e o seu desenvolvimento cultural, Imbamba (2010: 43) disse: “a língua, [...] não é só um instrumento de unificação, caracterização e distinta de um grupo social, mas é, também, a mola que faz impulsionar o seu desenvolvimento cultural [...] a língua é o símbolo principal e fundamental de qualquer comunidade humana”.

Após apresentar a unidade cultural mantida dos bakongo como se viu a partir de vários autores, sente-se a obrigação de discutir a morte em suas variadas maneiras, as interpretações apresentadas a respeito dela, pelos teóricos de diversos ramos de conhecimento e, finalmente sua concepção e suas nuances

na sociedade de modo geral. Após a compreensão do que venha ser a morte, suas implicações e sua conceituação, abriu-se o caminho para a exposição da fundamentação teórico-conceitual sobre a morte.

2.3- Fundamentação Teórico-conceitual Sobre a Morte

Como pode-se perceber a partir do subtítulo, a presente secção quer abordar a morte na sua verdadeira vertente. Quer dizer vai procurar responder a pergunta o que a morte sob diferentes perspectivas.

Antes de partir para o assunto, vale apenas salientar que “não existem categorias humanas globais quanto à compreensão da morte; a forma de como as pessoas encaram a morte está culturalmente arraigada em toda parte” (Rosenblatt, 2003: 45). Cada cultura tem a sua concepção e os seus próprios métodos de lidar com a perda. Concepção e estes métodos que podem ser mais ou menos padronizados, mas no entanto, envolvem quase sempre um conjunto de conhecimentos, crenças, rituais e expectativas. Neste contexto, “as sociedades variam no que diz respeito à ecologia, meio de sobrevivência, sistema sociocultural, sistema individual e sistema interindividual” (Triandis, 1980: 2).

Sempre na expectativa de dar ao trabalho uma fundamentação teórico-conceitual e para facilitar a compreensão sobre o estudo, coloca-se aqui a disposição uma série de definições e conceitos da morte colhidas de vários autores.

É óbvio que nessa pesquisa, a abordagem que se faz sobre a morte é abrangente, uma vez que torna-se praticamente impossível dissociar as quatro perspectivas (teorias) abaixo apresentadas, já que a questão da morte navega, discute-se e interpreta-se nessas áreas. Eis as áreas ou disciplinas da abrangência do presente estudo: Sociologia, Antropologia, Filosofia e Teologia¹⁵.

¹⁵ Sobre a perspectiva teológica vai se falar da Teologia Bíblica, evidenciando, assim, o ponto de vista do Judaísmo e do Cristianismo por serem as duas religiões que têm a Bíblia como livro sagrado. Mas a razão principal de uma abordagem teológica-bíblica nesta Tese é porque o Cristianismo é a religião, que através da Bíblia, combateu muitas práticas fúnebres da cultura tradicional em Angola e na África como todo, constituindo-se assim um dos factores que tem influenciado a concepção da morte e a inobservância de cerimónias e rituais fúnebres e usos e costumes fenerais que não estão em harmonia com a Bíblia.

Através dessas perspectivas vai se responder a pergunta: finalmente, o que é a morte?

2.3.1- Teoria sociológica.

A morte como fenómeno social começou a causar interesse aos cientistas sociais só a partir dos anos de 1950 e 60, quando estes observaram mudanças que estavam ocorrendo na sociedade ocidental ao nível das representações da morte (Miranda, s.d: 1). Oliveira (1998: 8, 17) compartilha a mesma ideia ao dizer durante muito tempo a morte foi considerada como tabu, apesar de tantas guerras tremendamente mortíferas e de outras manifestações da “cultura da morte”. Mas a partir, principalmente, da última grande guerra, mais em particular nas décadas de 50/60, a morte começou a sair da clandestinidade por mãos da literatura sociológica, da etnologia, da antropologia e da psicologia. Segundo Baudry, “nos anos 70 e início dos anos 80, Louis-Vincent Thomas, Philippe Airès, Michel Vovelle, Jean Ziegler, Edgar Morin, Jean Baudrillard, Jean-Didier Urbain e Pascal Hintermeyer publicara obras que estabeleceram uma idêntica observação” sobre a morte. Mesmo assim Kubler-Ross (1974: 53) observa que “poucos escritores se interessam na sociologia da morte”. Embora alguns autores acima mencionados produziram obras relacionadas à morte, e não só, que talvez com essas publicações a morte já não seria mais um tabu, Baudry (1999: 19) questiona o seguinte e ao mesmo tempo apresenta sua opinião sobre o assunto:

“Esse discurso de um passado recente seria hoje ultrapassado? Certo que alguns vão querer dizer que hoje fala-se com mais facilidade da morte: as revistas, periódicos, emissões televisivas, aparecimento das livrarias podem se consagrar bem melhor que outrora ao assunto tabu. Todavia, a pluralidade dos discursos aos quais se assiste assinala a ambiguidade do que se dá como aceitação da morte, por exemplo. Aqui se apresenta uma perspectiva pacífica da finitude em fazendo como se a violência da morte poderia ser esquecida. Lá a morte parece estar aceite porque não seria a morte: pode-se ver uma experiência do além, a ocasião se uma comunicação com os defuntos”.

É bem verdade que a morte, muito embora continua ser tabu para muitos, mas é um “tema extremamente interessante e, ao mesmo tempo complexo, por sua própria transcendência no devir existencial dos sujeitos sociais” (Caamaño, 2001: 469).

Caamaño (2001: 471) falando das relações da sociedade com a morte, apresenta quatro modelos teóricos da morte, elaborados por Philip Aries sobre mudanças na sociedade ocidental relativas às atitudes das pessoas quando entram em contacto com a morte. São seguintes modelos: “a morte domada, a morte própria, a morte do outro e a morte interdita”.

A morte domada é uma morte que envolve toda sociedade, por causa da consciência que todos os sujeitos daquela sociedade têm de que todos têm um destino comum, conseqüentemente todos hão-de morrer. Na morte domada a morte é tida como domesticada, isto quer dizer que há uma maior intimidade entre o morrer e o quotidiano da sociedade. Por essa razão, a morte era considerada familiar e próxima. Neste sentido, “a morte parecia fazer parte naturalmente da vida” (Miranda, s.d: 1). Hallado (2005: 30) compartilha a mesma ideia quando afirma que “na Idade Média a morte era um acto natural e fazia parte dos acontecimentos comuns”. A visão da morte domada é a que reinou na Prémódernidade. Parece que nessa época a morte era melhor compreendida.

Na morte domada a atitude do indivíduo perante a morte era determinada pelo predomínio da colectividade sobre ele. Essa morte afecta a sociedade toda, razão pela qual é “ritualizada através de liturgias e cerimónias colectivas e solidárias: é um acto social e público” (Caamaño, 2001: 473). Com isso, a sociedade começava se proteger das ameaças desagregadoras e perigos dissolventes, dos quais a morte representava o impacto mais perturbador.

O modelo da morte própria começa com o incipiente industrialismo e o início da importância da ciência e da tecnologia que vigorava até o século XVIII. O indivíduo tornou-se independente da natureza e da sociedade. Aí a visão da pessoa sobre a morte passou a ser pessoal e específica. A morte deixa de ser acto social e colectivo, mas pessoal.

A morte do outro “irrompe com a consolidação e preponderância da vida privada e a familiar como centro compulsor de afectividade e laços sólidos entre seus membros” (Caamaño, 2001: 472). Isso levou a um outro entendimento, no sentido de que o colectivo e prática afectiva e sentimental se traduzem em experiência dolorosa diante da morte de uma pessoa próxima e estimada. Isso implica a dizer o medo em relação a morte do outro é fruto de sentimento. Ou seja, sem o sentimento e afectividade não se pode sentir o medo da morte do outro. A morte do outro é chorada e dramatizada, mas com finalidade de

afugentar o pensamento da própria morte. Aqui a morte passou a ser vista como transgressão e ruptura brutal com a vida. Neste sentido, torna-se impensável e interdita.

O modelo da morte interdita é o tipo da morte que actualmente está presente nas sociedades tecnoavanzadas, cujas características: individualismo, carências de vínculos sociais, fragilidade e empobrecimento nas relações afectivos-emocionais entre as pessoas. Essa morte é conhecida também como morte velada.

A individualidade da morte e da vida, a redução da vida à existência do corpo, a redução do indivíduo a um funcionamento corpóreo e mediatização desse funcionamento numa economia da morte privada, são talvez as fontes de uma tendência a impor um morrer digno, sem sofrimento, ou o homem permaneceria idealmente o dono de si próprio (Baudry, 1999: 87).

A morte interdita é morte oculta, visto que a morte foi excluída da vista e vivência da sociedade. Ela deixou de ser um acto público e social e tornou-se oculta da sociedade. “Morre-se às escondidas no hospital, maquilha-se o cadáver, pratica-se mais cremação, evita-se o luto e os cemitérios” (Oliveira, 1998: 16). Griffa & Moreno (2001: 118) fazendo paralelismo entre o nascimento e a morte, como era nas sociedades do passado em relação aos dias hodiernos, afirmam:

“O nascimento e a morte eram até pouco tempo atrás acontecimentos familiares que ocorriam no lar. Mas agora, nas grandes cidades desenvolvidas, a morte é negada e expulsa da vida quotidiana familiar. A maioria das pessoas morre em hospitais ou em casa de repouso, sob os cuidados do médico ou da enfermeira”.

Na morte interdita o médico torna-se uma figura chave, pois a morte acaba também por estar nas mãos dele. Ele é que decide sobre que tipo da morte que doente vai morrer, ou seja, se é morte natural ou não. O médico pode decidir não deixar o doente morrer naturalmente, antes fica ligado aos aparelhos sofisticados que o mantém artificialmente em vida.

Thomas (2000: 86) para falar dessa realidade de como o médico passou a decidir sobre a vida de uma pessoa, ele compara o homem com uma máquina, aí então ele chama o homem de máquina vivente e o médico é o técnico de tal máquina. Veja como ele realça essa realidade:

“No mundo cibernético o homem se tornou uma máquina vivente [...] “O é então a imagem da máquina criada à sua imagem”. Uma máquina pode funcionar ou também deixar de funcionar. Basta só um acidente mecânico para que a máquina pare de funcionar. É assim

também hoje acontece com a máquina vivente: o homem. A qualquer momento pode se tornar máquina morta. “A doença e a morte são os disfuncionamentos e as avarias ligeiras ou fundamentais, provisórias ou definitivas”. O médico se tornou artista dessa máquina. Ele é que faz a manutenção da máquina. Neste sentido, no mundo de hoje, viver ou morrer tudo está nas mãos do médico. É sobre o corpo-máquina que se focaliza o médico”.

Nesse modelo da morte, o próprio indivíduo pode decidir não só a sua morte, como também o dia e a hora que quer morrer. Neste sentido a morte passa depender da vontade do indivíduo. O suicídio constitui outra forma de morte mais violada e permitida. Vive-se em um período da banalização da morte. O sujeito escolhe para se matar, pode falar-se de um suicídio indirecto, indolor, mais lento, mais eficaz, como é caso da droga, do alcoolismo, do tabagismo, do stress e de todos os atentados contra a saúde. A pessoa vai-se matando ou deixando-se morrer aos poucos, mais ou menos consciente ou inconscientemente (Oliveira, 1998: 16).

Em detrimento da ciência e tecnologia eliminou-se todo conteúdo afectivo e humano, tanto no processo de vida como da morte. É neste contexto que surge as agências funerárias oferecendo serviços (banho, vestuário, transladar o caixão, escolha do local para *cocktail*) que a família ou pessoas mais próximas do defunto poderiam fazer (Morin, 1985: 5). Nessa mesma sequência de ideia, García (2004: 956) escreve:

“É frequente que as sociedades tradicionais tenham uma visão cíclica do tempo, segundo a qual a morte está associada à fecundidade e a regeneração do ciclo vegetal, o que se manifesta numa ritualidade característica. Em nossa sociedade actual esta consideração social da morte e sua concepção como rito de passagem perdeu sua vigência; a imagem da morte é repelida, tenta-se ocultá-la e todo processo se desenvolve longe do âmbito familiar e por meio de instituições especialmente encarregadas desta função”.

Neste sentido, a solidão e o desamparo passam acompanhar o morto, substituindo assim o afectivo-emocional. Aí então, aparece o vertente comercial, ou seja o negócio à volta dos assuntos da morte. O mundo contemporâneo, de solidão, fez desaparecer a visão e a participação comunitária da existência e da morte. Oliveira (1998: 95) declara que “antigamente, a morte era um acontecimento colectivo, de toda comunidade, enquanto hoje morre-se sozinho”. “Esse desvinculamento entre vida e morte, tão presente na vida pós-moderna, adoce as pessoas e relações familiares e a sociedade como um todo” (Oliveira, 2006: 137). Kubler-Ross (1974: 33) fala de uma contradição que leva a um

conflito no campo médico, visto que “o pessoal médico se esforça até aos extremos inconcebíveis para preservar a vida de um ancião, mas quando a morte deste é inevitável, as vezes o aludem ou se afastam do seu lado”. Assim a pessoa morre sozinho e na solidão. Stork & Echevarría (2009: 344) expressam essa verdade de seguinte maneira: “já não se morre publicamente, senão isolado e narcotizado num hospital [...] Já não se quer morrer na cama rodeado de filhos”.

Falando da morte solitária que muitos anciãos têm experimentado nos hospitais ou em casas de repouso, Griffa & Moreno (2001: 118) declaram:

“Nesses locais, muitas vezes com alta complexidade técnica, a família enfrenta, diante dos médicos e na ausência do idoso doente, duas atitudes extremas: por um lado, há os que propõem desde a eutanásia até outras medidas para antecipar a morte e evitar a dor; por outro, há tentativa de prolongar a vida de modo artificial. Assim, alguns enfrentam a morte como uma atitude onipotente, que os convertem em “donos” desse instante final, enquanto outros deixam o ser querido apenas na companhia de aparelhos, separado “mecanicamente” dos rostos daqueles que mais amou e pelos quais viveu”.

A morte tornou-se um assunto que preocupa e é fugida. O morrer essencialmente medicalizado tornou-se um fenómeno técnico que coloca a distância os próximos e isola o doente. Oliveira, (2006: 8), declara que antes, morria-se em casa, quase ritualmente, hoje “morre-se cientificamente, no hospital, às escondidas da família, rodeado de silêncio mortal e o morto não entra em casa (nos Estados Unidos e noutras nações foram mesmo criadas associações para assistir aos moribundos, dispensando as famílias)”. Hoje, as práticas que são usadas para excluir a morte do meio da sociedade são variadas. Evita-se o enterro, pratica-se mais e mais a incineração (cremação), evitando a presença do cadáver e ao mesmo tempo o trauma de pensar na putrefacção.

A tecnicidade e a profissionalização da chegada do doente e da morte a eficácia da rede de sociabilidade. Em outros termos, é a elaboração de relações sociais que estão sendo ameaçadas. Baudry (1999: 19) aborda a questão de seguinte maneira:

“Enquanto o imaginário se abrigo no cenário dum todo-poderoso narcísico, a construção simbólica parece concluída a disjunção entre a vida e a morte. Disjunção que não é somente efeito de ocultar a morte, mas de produzir a confusão da vida e da morte, do sofrimento e da alegria, do risco de morrer e da sensação de viver”.

Sempre na tentativa de ocultar a morte, o vive no seu quotidiano como se não existisse a morte. Ele se comporta como se um dia não vai morrer, acumula

os bens, procura assegurar a sua segurança através dos sistemas existentes e no seu discurso do dia-a-dia percebe-se um afastamento da morte. Louis-Vincent (2000: 59) descreve essa atitude de seguinte maneira:

“O homem moderno, inserido no sistema técnico-científico e na sociedade acumuladora de bens, actua como se não devera morrer; sua segurança em princípio está perfeitamente administrada pelas instituições tecnocratas (policiais, sanitárias ou de outra classe). Em geral, o ocultamento elimina a morte, se incorporou mais ou menos insidiosamente ao conjunto das condutas sociais. Os discursos sobre a morte, por exemplo, revelam artifício que atenuam a angústia e afastam a morte”.

Outra tentativa de ocultar a morte é que o luto tende a desaparecer como sinal que prolonga diante dos familiares e da sociedade a memória do defunto. É por esta razão que, os cemitérios estão mais vazios e se fazem lá visitas estritamente necessárias (Op. cit.: 9).

A morte interdita é a morte que Thomas (2000: 90) chama da morte “ultrapassada ou negada”. Segundo esse autor “uma maneira de meter em dúvida a necessidade de morrer é de crer: 1) seja em amortalidade (infinita duração da existência por conseguinte a erradicação da doente e da velhice, quer dizer da morte, donde também a técnica da cryogenização); 2) seja a encarnação, atitude, hoje, que está em vigor”.

Existem algumas contradições na morte interdita. A morte foi banida da sociedade, mas ao mesmo tempo é exposta em lugares públicos. A esse respeito Oliveira (1998: 16) constatou que “a morte violenta e exposta em praça pública tem ainda mais formas de se mostrar. Os meios de comunicação social exibem em praça pública o espectáculo dantesco de tantas mortes”.

Outro sinal desta nova alienação é a contradição entre o prolongar artificialmente a vida (vegetativa) (distanásia), por um lado, e o matar discretamente os inúteis (eutanásia) (Oliveira, 1998: 16). Alias, como observa Louis-Vincent (2000: 87) “hoje não se morre mais, mata-se”. Essa expressão deve ser entendida no sentido de que a própria pessoa pode-se matar ou também pode ser morto pelo médico. Com o poder que o indivíduo tem de decidir a sua morte, o dia e a hora que quer morrer, ele decide também como quer morrer, razão pela qual no entender do autor a pouco mencionado actualmente “há menos morte natural e necessária porque morre-se de qualquer coisa”. Por outro, como o viver ou morrer tudo está depender do médico, este pode decidir matar quando lhe convém. O homem moderno banalizou a morte, visto que fez:

“Da morte qualquer coisa que vem de fora, que acarretou-se de qualquer coisa, vem a dizer que ela não tem nada de essencial e que nós estaremos um dia em condições de, socialmente numa melhor sociedade e biologicamente numa melhor medicina, de interditar a morte”.

As razões de iludir, remover ou mesmo negar a morte na sociedade actual podem ser de várias ordens: 1) os adultos, e mais ainda os jovens, preferem gozar a vida; 2) a tecnologia prolongou a longevidade e pode levar a esperar a imortalidade; 3) o materialismo e o hedonismo reinantes não suportam que o pensamento da morte venha perturbar um crescente de consumismo de bens e prazeres; 4) a morte é vista como facto unicamente biológico e não como uma realidade profundamente humana, 5) o doente nunca chega a ser moribundo, porque se lhe mente piamente ou são-lhes administrados a droga analgésicas. 6) O marxismo sempre rejeitou o discurso sobre a morte, o mesmo acontece no mundo ocidental e desenvolvido, pois o consumismo não pode pactuar com a morte, sob pena de perder poder de compra e de venda (p. 17). A morte incomoda o homem que deificou o outro, o sucesso e o prazer. 7) O ateísmo que eliminou toda a transcendência, reduzindo o homem a intramundandade, onde a morte não tem sentido, constituindo o fim de tudo. 8) O existencialismo considera a morte como “o limiar de Nada”. Existencialismo pensa na morte como possibilidade de impossibilidade da existência (Heidegger); 9) o orgulho ferido da ciência que não quer admitir os seus limites e impotência diante da morte; 10) a família que, sem valores, não tem onde apoiar-se na dor da separação (Oliveira, 1998: 17-18). Quanto a essa última razão, Stork & Echevarría (2009: 344) reforçam dizendo:

“A repugnância do homem diante da morte forma uma unidade indissolúvel com a rejeição à dor e ao sofrimento. Isto é assim porque todos eles são males, quer dizer, privações do que nos é devido. A morte é maior de todos os males, como afirma Pascoal de todas as desgraças humanas, a morte é a maior delas”.

De acordo com esses dois autores a dor é uma das características da morte. Eles expressam isso de seguinte maneira: “o homem fabrica a ocultação da realidade da morte”. “O ocultamento sistemático da morte operado em nossa sociedade apresenta duas características: a privatização de morrer e a redução da conduta da dor” (Op. cit.: 344).

Muito embora foi afastada da sociedade, mas ela causa medo nas pessoas. Caamaño (2001: 480) vincula esse medo da morte ao processo da

afirmação do indivíduo na sociedade. Para ele, a afirmação de uma pessoa na sociedade, ou seja, aquisição de um valor na sociedade produz o aumento do horror, da angústia diante da morte, e inadaptação da morte. Oraison (1968: 90), aponta que a morte do outro causa na sociedade: “o medo e a sensação de identificação”, mesmo que seja um morto desconhecido. Diante da morte do outro o ser humano se identifica com o morto, passa a sentir que ele também realmente é mortal. Existe uma relação entre a atitude perante a morte e a consciência (Oliveira, 1998: 119). A respeito do medo que a morte causa, Hallado (2005: 15) afirma o seguinte: “a morte como acto que acontecerá inevitavelmente [...] produz terror para poder seguir vivendo”.

Para o homem moderno, principalmente do mundo ocidental, vê a morte como algo que não deveria fazer parte, não só da vida das pessoas como também da sociedade, por causa do seu carácter que ele julga obscuro e escandaloso. Contudo, ele continua tendo esperança de que um dia a morte deixará de fazer parte definitivamente da realidade humana e social. Louis-Vincent (1991: 57) expressa isso:

“Hoje o homem do ocidente vê a morte como algo obscuro e escandaloso e põe sua esperança nos progressos da ciência e da tecnologia porque poderão um dia acabar definitivamente com ela. Em frente, a morte deixará de pertencer ao mundo natural: se trata de uma agressão que vem de fora que uma medicina melhor, capaz de suprir a velhice e a enfermidade. Portanto, a enfermidade, a velhice e a morte são somente disfuncionamento e dano que o médico, o técnico corpo-máquina poderá remediar. Em suma, o homem moderno do ocidente pratica permanentemente, uma estratégia de corte da morte e uma estratégia de ocultamento: silenciar a morte, maquiar ou ocultar o cadáver trivializar o morrer em sua repetição metafórica”.

Esse mesmo autor, fala de duas atitudes que a sociedade actual tem perante a morte. Ele fala da morte repelida e da morte reabilitada. Sobre essas duas atitudes, ele faz a seguinte descrição:

“A morte repelida – o que é útil para a espécie ou para a vida pode não convier ao indivíduo consciente. Na civilização ocidental de nossos dias, que cultiva ao fundo o individualismo, se repele a morte. Pode-se falar que é tabu, inclusive a denegação. O repelir é antes de tudo psicológico, já que o vínculo entre o medo da morte e a culpa é indubitável [...] A morte reabilitada – há dez anos tende se afirmar uma atitude distinta. Para os homens da ciência a morte é um facto natural, universal, necessária: tratar de vencer a morte definitivamente, a morte seria em última instância antibiológica. Na morte reabilitada relega-se a morte ao âmbito da medicina” (Op. cit.: 55, 57, 58).

Oraison (1968: 92-94) afirma que a morte causa transformação de relação na sociedade. Ele dá exemplo de quando morre um pai, o mundo afectivo de seus filhos sofre um abalo. A relação muda radicalmente; visto que o pai real deixa de se manifestar, e o filho tem que aprender a viver sem manifestações do pai. Assim também quando morre um cônjuge amado relação deixa de ser a mesma. Essa mudança de relação, ao entender desse autor, causa um sentimento de frustração, de uma perda e falta definitiva e sem compensação possível. A perda que representa a morte de um membro do grupo é uma perda psicológica que priva os membros do grupo, não só do falecido, como também de outras pessoas que esses membros relacionavam com eles através do falecido (Kubler-Ross, 1974: 56, 58). Por isso, a declaração de María (1982: 297) cabe aqui, quando disse “a morte da pessoa amada é uma mudança metafísica. Não é somente uma forma de perda”.

A morte implica a perda pessoal e colectiva. Oltra (2004: 256) afirma que “a morte é, além de um definitivo transe pessoal para o defunto e seus mais chegados, um facto de profunda significação social”. Quando morre um membro de um dado grupo, esse grupo deixa de ser o mesmo, passa ser outro grupo, com novos laços, novas maneiras de se relacionar e de funcionar. Em certos casos, o grupo pode até a sofrer uma desorganização ou até dissolução, por exemplo a morte de filhos jovens. Segundo os modelos de interacção da família a morte de filhos jovens pode causar dissolução da família, principalmente aquelas famílias que se mantêm unidas através de seus filhos. Isso acontece, não só na morte de um filho, como também na de qualquer pessoa integrante a um grupo. Brunel (2005: 36) observa que “a morte designa, infelizmente, a ausência de toda relação, e a experiência da morte, a renúncia a todo contacto e a toda mudança, experiência para excelência da separação”.

Uma coisa que ajuda bastante no momento da morte de um membro do grupo para evitar desorganização ou dissolução é fazer o óbito, como sublinha Sauzède (2005: 76) “fazer o óbito (luto) é uma marcha que lentamente permite integrar o desaparecimento do outro, reorganiza o quotidiano e que dá o sentido à existência”. É muito comum que o grupo comparta a princípio o estado da morte de um dos seus membros. Mas além disso, “a participação em funerais e enterros constitui um âmbito em que intervem amplos grupos relacionados, segundo a relevância e o papel social do defunto” (García, 2004: 956).

Em todo caso, o alcance da ameaça depende da importância que o falecido teve na vida de cada membro do grupo. Mas também é bem verdade que a morte de um membro do grupo pode também criar uma coesão num grupo, caso defunto inibia as relações no grupo. Para isso, os membros devem ter a capacidade de voltar a organizar papéis, acordos, e divisão de trabalhos (Kubler-Ross, 1974: 56, 58). É nesse momento que aparece a importância dos ritos mortuários, como esclarece García (2004: 956):

“De facto a importância dos ritos mortuários reflete a importância social que teve a pessoa em vida e, assim, não serão nunca iguais os funerais de uma criança e de um ancião e respeitada ou de um chefe. A significação dos ritos mortuários marca, comumente, a ideia de subordinação da natureza finita da pessoa, frente à permanência do grupo social”.

Do ponto de vista sociológico, a morte não só transforma as relações na sociedade, mas também trás equilíbrio, tanto na convivência, como também no que diz respeito os papéis, como afirma Kisadila (2004: 11):

“A morte equilibra todos os papéis e as funções sociais e dos seres humanos porque ninguém viverá para sempre na terra. De tal maneira que a pessoa consciente deste ponto de vista, procura harmonizar sua convivência de forma não minimizar o seu próximo, porque tudo neste mundo ficará no dia da morte”.

Também desafia as pessoas a ter novas maneiras de se relacionar, como também relativiza os bens sociais e coloca as pessoas no mesmo nível. E mostra que cada um dos seres humanos é radical e absolutamente igual ao outro, pois todos voltam ao pó da terra. Quanto ao ter e às funções sociais, todos os homens são igualmente pobres diante da morte. “Por fim digamos que a morte a morte nos mostra com eloquência irrefutável, a igualdade de todos os homens [...] Nos despoja de tudo a todos e nos põe de cara à Transcendência a sois com nossa responsabilidade pessoal. A todos por igual” (Valverde, 2013: 266). Neste ponto a morte convida os seres humanos a ver suas funções sociais como “um serviço na promoção dos demais e para a convivência humana. Convida a construir um mundo mais humano onde se reconheça a igualdade básica de todos” (Gevaert, 2008: 305).

É verdade que estar morto implica não ser mais visto fisicamente, mas isso nem sempre pode significar estar ausente. Há possibilidade de trazer a presença dessas pessoas ausentes fisicamente, “basta de passar imagens de suas vidas para se remeter em memória e dar mais a essas pessoas ausentes uma presença

que nos convém” (Baudry, 1999: 86). Alias, Jankélévitch (1977: 247) já falava do “morto não é mais ausente.

“E essa não ausência daquele que não está mais próximo perturba a existência daqueles que ficam ao ponto que toda perturbação social do óbito consista, não somente ao se contentar de praticar uma fronteira entre os vivos e mortos, ao gerar a existência diferente de dois contingentes, mais ao afrontar o perigo mesmo de uma confusão que obriga a situar a morte como limite” (Baudry, 1999: 86).

Existe uma forma de manter psicologicamente a presença ou a integração do falecido no grupo. No entender do Pitt-Rivers (1986: 46) a forma de fazer defunto de ancestral sempre presente, “é dar o nome completo do falecido a um filho ou neto para ele continuar na memória da família. Neste sentido, o falecido continua sendo uma pessoa social, ancestral e torna-se como um ponto de referência para eles”.

2.3.2- Teoria Antropológica.

Pode-se afirmar que tudo que se fala a respeito da morte do ser humano tem a ver com a antropologia da morte, não importa se é no campo sociológico, filosófico ou teológico. Porém, nessa seção faz-se referência à alguns autores que abordam a questão da morte numa perspectiva antropológica, embora muitas vezes com acenos sociológicos.

Oliveira (1998: 39-40) analisando a discussão dos pensadores sobre a questão da morte, observou que na história do pensamento filosófico pode-se encontrar necessariamente duas atitudes ou interpretação da morte. E essas duas interpretações são contraditórias. Veja-se como ele as apresenta:

“Primeiro, como um facto meramente biológico, “enquanto estamos vivos, não há morte, e quando há morte, nós já não somos. Em suma, a morte não é um acontecimento da vida, não se vive a morte”. E para Sartre a morte é “um puro acaso, como o nascimento”. Todos esses pensadores consideram a “morte desde o exterior, como não fazendo parte da vida”. Mas a segunda interpretação da morte considera-a como algo que faz parte integrante da vida, como uma possibilidade sempre presente. Só essa atitude que é verdadeira e autêntica, considerando a morte desde o interior da vida”.

A vida e a morte andam juntas. Vila (1986: 25, 27) reflectindo sobre o assunto chegou a seguinte conclusão: Falar da morte implica necessariamente falar da vida. “Entre a vida e a morte existem relações de dependência que as

fazem inseparáveis, nem uma pode ser sem a outra, e nem esta sem aquela”. Louis-Vincent (1991: 19, 36) no seu entender “1) a morte não é senão um estado do ciclo vital, 2) a vida e a morte são complementares como a cara e a cruz de uma moeda”. Sendo assim, não tem como negar uma delas, alias, a “negação, a impessoalidade, a burocratização e a montagem consumista da morte nos levam a uma atitude de indiferença e de frieza para com a vida mesma”.

Entre os seres vivos só o homem tem a consciência da morte. Louis-Marie (1977: 122) expressa essa verdade de seguinte maneira: “o homem é o único animal que sabe que deve ou vai morrer”. E isso não de agora, desde os primeiros dias da sua existência, o homem começou a construir túmulos e a prestar culto aos mortos. No entender do autor que acabou sendo referenciado, “a morte é tão antiga quanto o homem, versado nos mitos e religiões, na teologia, na literatura, na filosofia antiga e moderna. A ciência também não a desconhece, embora lida mais com a vida do que com a morte, caso da medicina” (Vila, 1986: 8).

Apesar do ser humano ser o único a ter consciência da morte, razão pela qual produz ritos fúnebres, crenças na sobrevivência, etc., mas os cientistas sociais “negligenciaram sempre a morte” (Morin, 1985: 13). Isso demonstra o descaso que eles têm para com a morte, esquecendo-se de que “é na morte que o homem exprime o que a vida tem de mais fundamental” (Oliveira, 1998: 92). “É a morte que faz viver, e a vida é que faz a morte – a morte dos outros, em geral; e a própria vida” (Oraison, 1968: 13). No pensamento de Thomas (1980: 7), vida e morte são indissociáveis. Hallado (2005: 46) em suas palavras afirma que “a morte sempre está ligada à vida, e talvez o verdadeiro sentimento de estar vivo aparece simultaneamente à absoluta [...] certeza da morte”. Sobre isso, Oraison (1968: 30) admite que não faz a mínima ideia do momento em que se dará a sua morte, no entanto, está certo que ela há de sobrevir.

No entender de Oliveira (1998: 95-96) não só a morte que causa o medo, mas o morto também. Talvez seja essa a razão dele considerar a morte como “fantasma” e o morto com “um semideus”.

Para falar da horrorosa experiência da morte, Chauvin (1982: 275, 277, 280) faz comparação entre a morte em si e a de uma criança e concluiu dizendo: “não creio que a morte de uma criança seja escandalosa, mas a morte em si mesma. Todavia, é através da morte de uma criança que mede melhor o que é a

morte. Há a morte, toda morte, e ela é uma terrível prova”. Através da morte de uma criança, que a morte está em nós, na vossa vida, na vida e deve-se coabitar com ela. A morte sendo uma coisa horrorosa, “toda morte é inadmissível. Não há degraus, não há morte aceitável e outra que seja: a morte é abominável”.

A experiência da morte singular e diferente de todas as outras que o ser humano tem tido, por isso a morte causa também angústia, visto que a pessoa não tem nenhuma referência que possa lhe auxiliar a formar ideia da sua morte. Segundo Oliveira (1998: 31), essa é uma das razões que faz ninguém estar preparado para a sua própria morte.

A morte revela para o homem que todos são iguais, conhecendo a mesma putrefacção. Diante da morte, sobretudo as mortes prematuras, vê-se a precariedade da vida. Tudo que a pessoa acha foi útil ou importante no seu quotidiano, torna-se fútil na morte.

Conhecendo a origem ou causas da morte, talvez, ajudaria as pessoas a se prepararem para a morte. Falando das causas da morte, Louis-Vincent (1991: 49-51) afirma que as causas da morte são “variáveis segundo o lugar, a época, a idade e o sexo, e inclusive as categorias sócio-profissionais, se reduzem à dois sistemas cuja articulação é segura, ainda que não seja possível precisar o mecanismo de sua inevitável coincidência”. Ele agrupa essas causas em duas que ele chama de “endógenas” e “exógenas”. Veja como ele descreve essas causas:

“As causas endógenas levam à morte genética ou natural, momento normal do nosso destino biológico. É razoável imaginar que, como ocorre com os demais acontecimentos da nossa vida, existem em nós factores encarregados activamente de desencadear o que denominamos morte natural e seus preliminares, é dizer, o envelhecimento. As causas exógenas, prematuras ou retardadoras, fontes da morte acidental, enfermidades vinculadas com agressões externas (culturais ou de civilizações); suicídios, homicídios e actos de eutanásia; acidentes e catástrofes, entre elas a fome colectiva”.

Morin (1985: 293) por sua vez aponta o envelhecimento como “a vanguarda da morte”. Por isso, conhecer o envelhecimento é conhecer também a morte. Consequentemente, lutar contra o envelhecimento é lutar também contra a morte (Oliveira, 1998: 99). Entretanto, mesmo com essa luta o homem continua a ser um “eterno mortal”, como sustenta Jankélévitch (1977: 247). Neste mesmo raciocínio, Oraison (1968: 29) sustenta que a morte é um acontecimento comum a todos os homens, sem excepção alguma possível. Ela faz parte do ciclo de vida:

nascimento, vida e morte. Fernandez (1986: 16) reforça a ideia, ao dizer que “certamente a morte é parte integral do ciclo de vida”, embora reconhece que “no seu carácter imprescindível e misterioso gera na consciência humana uma grande ansiedade tanatofóbica”.

A morte ameaça-nos desde dentro (uma doença grave) e desde fora (um desastre, um cataclismo) (Oliveira, 1998: 7). Alias, não só a morte que ameaça, mas o próprio morto também ameaça, muito mais do qualquer um vivo. Baudry (1999: 86) expressa essa verdade de seguinte maneira: “os mortos incomodam mais que as pessoas ausentes e cuja cabeça esquivava-se a um controlo ocular”.

O medo da morte que o homem tem, é um medo que habita nele desde que nasce (Op. cit.: 8). Aliás, homem não só tem o medo, mas tem horror da morte. Talvez por causa desse horror é que ele “seja ao mesmo tempo o único que traz morte aos seus semelhantes, o único ser que busca a morte” (Morin, 1994: 78).

A Sentinela (2005: 3), citando a enciclopédia *World Book*, sustenta que “a maioria das pessoas teme a morte e evita pensar nela”. Oliveira (2006: 137) declara:

“Apesar de a morte ser a única certeza em nossa vida, temos muita dificuldade de lidar com ela, por isso usamos de palavras tangenciais como “viagem”, “partida”, “eles nos deixaram”, dormir no Senhor”, “adormecer” e “descansar”, entre outras. Isso evidencia que fugimos desse tema e evitamos até de usar a expressão correcta: morte”.

Muitos creem que a morte é inimiga da vida, assim sendo, não querem falar dela. Mas a respeito disso, Morin (1983: 229) escreve que “a morte não é inimiga mortal da vida. Mas é inimiga mortal do indivíduo-sujeito. Ao aniquilar irremediavelmente sua existência, aniquila seu tesouro absoluto, desintegra seu centro do mundo, abole seu universo”. Para o sujeito, a morte é o cataclismo absoluto; o fim do mundo.

Apesar do medo ou temor que tem da morte, uma coisa que é certa, a morte é irreversível, tanto como a vida e o nascimento. A morte reveste-se de carácter de radicalidade absoluta. Oraison (1968: 42, 72) declara que “não há remédio, nem compensação para minha morte. E a medicina “apesar de todo seu arsenal científico, não pode mudar a condição humana, que é a condição mortal”. Alias, tudo que pode-se fazer para eliminar a morte, “no fim de tudo”, como

afirmaram Estaline e Churchill, durante a guerra, citado por Oliveira (1998: 11) “só a morte ganha”. Isso é para mostrar o carácter irreversível da morte.

A morte é um acontecimento que abrange não só uma pessoa, nem uma parte da pessoa, mas abrange o homem todo e todos os homens. Abrange o homem todo no seu conjunto indissolúvel psicossomático. Um defunto pode dizer a uma bela rapariga em flor: “já me viram como sois, mas sereis o que eu sou” (Corneille). Ou o aviso dos mortos aos vivos às portas do grande cemitério romano de Campo Verano: “vós (os vivos) sois o que nós fomos e sereis o que nós somos”. E a advertência é para todos, sábios ou ignorantes, ricos ou pobres, brancos ou pretos, crianças ou velhos (Oliveira, 1998: 11).

A sociedade quer apagar a morte, enquanto ela não é somente antagónica da vida: “porque faz parte da existência humana” (Baudry, 1999: 17). “Escamotear a morte é também destituir seu carácter ocasional e recusar de crer que nós a carregamos em nós, não como enfermidade ou punição, mas como lei necessária da vida aonde ela assume a riqueza e a transformação” (Louis-Vincent, 2000: 87).

Tem havido esforços para acabar com a morte, a fim de que a vida seja levada ao topo do início ao fim. Já não se aceita mais aquela morte que matava a pessoa pouco a pouco. Por isso, “a representação ideal da morte doravante é aquela da morte súbita, rápida, quase sem dor. O sofrimento não é mais tolerado. Sua erradicação é um imperativo, alias: um dever” (Levain, 2005: 77). O homem se esforça todos dias para negar a morte, seja que tenta de a interditar, seja que lhe minimize os efeitos (Louis-Vincent, 2000: 85). Eis a razão da luta que o homem faz através da medicina e outras ciências da saúde. Por isso, a luta é empurrar para longe a velhice até ao ponto de exterminá-la caso seja possível, visto está ligada à doença, por fim à morte. Kubler-Ross (1974: 32) ressalta:

“Dada a atitude da nossa sociedade antes da saúde, e dado ao culto à juventude que, geralmente, prevalece em nossos dias, temos desenvolvido colectivamente uma decidida aversão à ideia da morte e a qualquer tema com ela relacionada. Nenhuma instituição ou grupo social está livre deste empenho em negar ou disfarçar nossa mortalidade”.

Actualmente os profissionais de muitas áreas da ciência, tais como nutricionistas, médicos, enfermeiros, etc., falam muito de o bem viver. Isto é, sem nenhuma dúvida, afastar de si a ideia da morte geradora da angústia, da dor ou do desespero. O homem hoje pensa que a morte não tem nenhum lugar na sua representação da felicidade”. “Diante da morte a nossa vida se torna incerta, o

futuro (destino) improvável”. Isso dá a entender que “a morte opera uma inversão da ordem normal: a realidade se torna um sonho e a vida uma incerteza” (Brunel, 2005: 33, 34). Sauzède (2005: 74) disse “a morte confronta a realidade da existência”.

Segundo Brunel (2005: 35), a morte é uma antecipação do nada, da pura impossibilidade de existir, mas esse fim pode ser transcendente: precedendo toda ideia da imortalidade.

É de reconhecer que a ciência e a tecnologia, nos últimos anos alcançaram grandes êxitos no que diz respeito questões relacionadas a vida e a morte. A combinação dos avanços médicos e da tecnologia tem originado diminuição da mortalidade. Um estudo realizado nos Estados Unidos da América mostra que “o período de tempo durante o qual pode esperar-se que numa família não haja ocorrido nenhuma morte é agora, estatisticamente, o de uma geração, ou seja, aproximadamente, vinte anos” (Fulton, 1965: 79). Kubler-Ross (1974: 33) da prolongação da vida disse: “as profissões médicas seguem actuando à luz do princípio tradicional: *Primum non nocere* (antes demais não prejudique), que dentro do sistema global de valores da medicina fala em favor da protecção e prolongação da vida humana”. Porém, “apesar de toda evolução científica e tecnológica que pode aumentar o tempo de vida, é uma ilusão pensar que a morte um dia será vencida definitivamente; o dever morrer fará sempre parte das potencialidades necessárias de existência e a morte nunca poderá ser abolida” (Oliveira, 1998: 39). Por outra parte, “quanto mais progresso científico sobre a morte, menor é a possibilidade de precisar quando e como se produz. Mas esta nada que desperta todas as angústias, a que mobiliza todas as energias para repeli-la, ofuscá-la, suprimi-la ou vencê-la” (Louis-Vincent, 1991: 22).

Apesar da evolução científica e tecnológica que se falou, a morte não será abolida, porque para morrer basta nascer e estar em vida. Se não tivéssemos nascido, não se morreria. Daí a morte ser natural à vida. Escondendo-se da morte, estamos de qualquer forma a esconder-se ou a desvalorizar a vida. As pseudo-soluções desesperadas frente ao medo e a realidade da morte são: 1) saborear todos os prazeres da vida, 2) o suicídio, 3) o marxismo – prometer prolongar o indivíduo na sociedade, 4) reencarnação contínua (Oliveira, 1998: 19).

Essas são soluções precárias e insatisfeitas para a inteligência e mais ainda para o coração do homem, pois atentam contra a inalienabilidade da

pessoa humana, nunca trarão solução sobre a realidade da morte. No estado actual de nossos conhecimentos, inclusive sem se aliar à esperança de que um dia a ciência acabe com ela, a morte se apresenta como uma necessidade inerente à espécie, à natureza, à vida” (Louis-Vincent, 1991: 51).

“O ser humano é um ser temporal. Isto significa em primeiro lugar, que a pessoa é um ser sucessivo. Não está no mundo de maneira definitiva num momento e para sempre, senão que é em movimento, que vive de um passado que ele já não é talvez pensa e actua em vista de um futuro que será mais adiante. A temporalidade é intrínseca à vida humana” (Burgos, 2013: 350-351).

A morte faz parte da realidade da vida. O ser humano morre pouco a pouco. Oliveira (1998: 108) declara que “na verdade, começamos a morrer desde que nascemos, ou morremos um pouco todos os dias [...] A vida e a morte coexistem mais ou menos pacificamente”. A morte está “indissolavelmente ligada à vida, forma parte e expressão dela”. Como dizia Thomas Mann, citado por Virgili (1986: 81), precisamente “os viventes que expõem o problema da morte. Consequentemente, são eles os que vivem, os que protagonizam a cultura da morte. Cultuar a morte é humanizá-la, integrando-a num contexto símbolos, de ritos e de manifestações sociais e artísticas”. “Só o que vive morre. A morte é o final da vida. Portanto, só onde há vida pode haver morte. Só os seres vivos podem morrer” (Mosterín, 2006: 327).

A morte não só faz parte da vida, como também é imanente, nem dá chance para se fazer outra coisa ou de colocar em prática algo novo que se aprendeu. Oliveira (1998: 6) apresenta afirmações de várias pessoas, inclusive autores, que expressam a imanência da morte: “morro antes de dizer a minha última palavra; morremos sempre antes de terminarmos a nossa tarefa; é a mais triste das tristezas da vida” – afirmava Renouvier, dias antes de morrer aos oitenta e oito anos. Miguel Ângelo, com seu nonagenário, no leito da morte, lamentava-se dizendo: “morro quando mal tinha aprendido o a-b-c da arte. Agora, na verdade, é que eu estava preparado para o meu verdadeiro trabalho”. Heidegger, além da sua famosa frase “o homem é um ser para a morte”, ele sustenta também que “o homem desde que nasce, é já suficiente velho para morrer”. Para Rilke “viver não é mais do que viver a morte”. Santo Agostinho para mostrar que a morte acompanha o homem ao longo da sua vida disse: “o homem morre desde que nasce”. E para o Buda a morte e a vida andam juntas, pois “a morte é a outra face

de vida”. E Salk por sua vez diz: “a vida está sempre a beira do destino”, isto quer dizer que em fracção de segundo pode ir-se embora, ou seja, pode-se morrer.

Wright & Nagy (1994: 128) falando do momento que a morte chega a uma família declaram que “a morte não poupa nenhum membro da família, seja de que raça, cor ou credo que for. Ela pode vir subitamente, inesperadamente ou após uma longa antecipação. Porém a morte jamais oferece a hora da sua chegada”.

Oliveira (1998: 6), continuando falar sobre a iminência da morte, o autor faz uma analogia entre a morte e um jogo de criança, entre a morte e um banquete, e por fim entre a morte e a luz. Veja o que ele sustenta quanto a morte e um jogo de criança:

“A morte é como um jogo de criança que vive entretida no seu divertimento, mas quando pode ter de interromper a qualquer momento; sobre a morte e um banquete ele disse que a morte é como um banquete que pode não chegar ao fim, ou como um belo concerto que caie abruptamente no silêncio; e por fim mostra a morte como luz que se apaga de repente e na hora menos pensada”.

A morte não é só iminente, mas também é omnipresente, no sentido de estar em todos lugares, visto que não existe um lugar na superfície da terra onde não se morre. Tanto nos países onde já se registou um avanço considerável da medicina e da tecnologia, como nos países onde a medicina é precária, em todos esses lugares há morte. Louis-Vincent (2000: 85) reconhecendo isso, faz a seguinte pergunta: “onde situar a morte? A esse respeito ele próprio responde de seguinte maneira:

“Em nenhum lugar e em todos lugares. Em nenhum lugar enquanto essência, porque é golpe, transição entre o vivo e o cadáver, entre o antes e o depois. Jamais isolada sobre um território específico, ela é também incontornável ao tempo e não há uma hora para falecer. Mas por toda parte enquanto processo: morrer começa desde a nascença, se acelera com a velhice e se prolonga no além a morte clínica e biológica”.

Klubler-Ross, citado por Oliveira (1998: 21), baseando-se em muitos casos de quase-mortos e voltados à vida, afirma que a morte não é o fim da existência, mas “apenas uma passagem para uma outra forma de vida, numa frequência diferente”. Assim, “o momento da morte é uma experiência única, bela, libertadora, que se vive sem medo nem angústia”, precisamente porque a morte não é o fim, mas antes “um começo radioso”.

Malraux, citado por Oliveira (1998: 105), disse: “a morte transforma uma vida em destino [...]. Só a morte nos abre as portas da eternidade. Hildebrando

(1983: 55) fez a seguinte colocação: a morte “é um elemento fundamental do destino do homem”. Rejeitando o sentido da morte, fica em grande parte rejeitado o sentido da vida, pois trata-se de duas fases da mesma moeda. Reflectir sobre a morte é reflectir sobre a vida. Reflectir sobre a morte marca passagem para a maturidade. Dalai Lama, citado por Oliveira (1998: 18) disse: “ao reflectir sobre a morte e ao estar constantemente consciente dela, a vida adquire um sentido pleno”. A morte faz parte da vida (no reino animal é mesmo uma forma de subsistência) e o pensar nela pode dar mais qualidade à própria vida. Segundo Louis-Vincent (2000: 84) a morte “ronda em todos os lugares e sem cessar nos ameaça. Mas todos os dias ela parece longe, sobretudo quando ainda é jovem. São os outros que morrem, mesmo se a mim que cada instante, estou envolvido”. Wright & Nagy (1994: 128, 130) expressam a mesma ideia de seguinte maneira: “antes da idade adulta, poucas pessoas pensam acerca da sua própria morte”. Como bem frisaram esses autores “a morte não tem clemência com a idade”.

É necessário pensar a morte e mais ainda viver a morte, isto é, encará-la objectiva e subjectivamente. Assumir a morte não leva a maior angústia, antes é uma atitude serena. A morte deve ser encarada como realidade da vida; filosofar sobre a morte pode funcionar como um mecanismo de defesa para não encará-la de frente. Maurice Macterlinck, citado por Wright & Nagy (1994: 128), afirma: “acostumemo-nos a considerar a morte como uma forma de vida que ainda não compreendemos”.

A morte tem um componente biológico e nesse sentido é natural morrer, mas também tem a dimensão humana e espiritual. Sendo natural, ela encontra seu lugar na economia da vida, ela é a serva da vida. A morte é um limite da vida terrestre do indivíduo. No fim não é que a morte é que ganha, mas a vida. (Marois, 1982: 47, 52, 54). O homem é um “cadáver adiado”, dizia Fernando Pessoa, e a vida “uma-vida-para-a-morte”, afirma Ranher (Oliveira, 1998: 6).

A morte é um fenómeno natural e necessário. Procurar vencer definitivamente a morte seria, afinal, anti biológico. Por isso, deve-se viver dignamente, pois a dignidade da morte depende da dignidade de vida. Mas a verdade é uma, “a morte se mostra paradoxal: é algo natural e lógico e ao mesmo tempo horrível; algo inevitável, mas ao mesmo tempo intolerável”: Tomás de Aquino disse “a morte é de algum modo natural, mas também de algum modo antinatural” (Stork & Echevarría, 2009: 344). “Entender bem o que a morte [...]

pode mudar a forma como encaramos a vida (Sentinela, 2005: 7). Pattison citado por Wright & Nagy (1994: 130) afirma que “a consideração da morte constitui a projecção de uma trajectória da nossa vida”.

Procurando apreender o significado antropológico da morte, Rogério Almeida afirma que “a morte natural não existe”. Se a morte é natural, então não constitui problema e a esperança torna-se desnecessária. Certamente que a morte faz parte da vida, é um acidente biológico e, por isso, de certa forma natural. Mas é também primeiramente um problema humano, e enquanto tal, pode ser natural, pois põe em xeque o ser e o agir do homem, e daí ser uma coisa, um escândalo, a ausência de futuro, pondo em causa tudo que o homem fez e sonhou (Oliveira, 1998: 36).

De acordo com esse autor, a afirmação do Heidegger de que o “homem é um ser para a morte”, “causa angústia existencial no homem por saber é um ser condenado à morte”, um “ser para o fim”. Perante esta realidade, o homem pode assumir uma atitude inautêntica, de alienação, e fuga, fazendo-se de conta que o problema não existe, ou então abordando o drama da morte superficialmente e à distância. Mas a solução razoável passa pela autenticidade considerando a morte como uma parte essencial da existência e paradoxalmente dá sentido à vida (Op. cit.: 36). O homem moderno quer “fazer da morte um fim previsível, ameaçável, como é a lógica fundamental da recusa moderna” (Baudry, 1999: 89).

Apesar de que a morte é uma só, porém é concebida de maneiras diferentes. Existe autores que consideram certas mortes serem naturais e outras como não naturais. Por exemplo, Vorgrimler reivindica o conceito de que uma morte ao fim da vida, na velhice, considerando as outras formas de morrer, particularmente a morte prematura, como não naturais. Feuerbach, segue a mesma ideia, visto que em “Ideias sobre a morte e imortalidade”, vê a morte prematura como um catástrofe, enquanto a morte na velhice, depois da pessoa se ter saciado da vida, seria um fenómeno biológico natural (Oliveira, 1998: 57).

Segundo Fernandez (1986: 16), as sociedades humanas têm que resolver a morte psicologicamente por meio da única arma real, potente e eficaz que possui o ser humano: o simbolismo. Imaginar não é só o mecanismo mais primitivo para substituir o real, senão para criar o real. Ao não apresentar estritamente a realidade no sentido amplo, o simbolismo é uma força transcendente. É neste sentido, que o simbolismo permite pôr freio ao movimento

contínuo e infinito da vida e criar uma cultura que explica a morte de diversas maneiras.

Dentro dessas diversas maneiras de explicar a realidade da morte que o ser humano tem, encontra-se dois elementos importantes que não devem ficar de fora, ou seja, devem ser usados. São eles: o rito e o mito.

O rito é o oposto ao espontâneo. Larranãga, (1986: 88), falando dos costumes a cerca da morte afirma “sabemos que a impotência do homem diante da morte traz consigo refúgio e esperança nos ritos de diversa natureza, nos quais se busca ajuda ou protecção dos deuses” e dos mortos. Esses deuses são protectores e assistem os humanos nas suas necessidades, por isso são implorados “atenção, atenção e cuidado nas necessidades da sobrevivência de ultra tumba e também nas distintas necessidades fisiológicas que depara a vida”.

O mito é uma narração de ordem fabulosa. Ele é expressão de virtualidades humanas, que não conduzem a uma realização prática, senão só fantástica, visto que essa narração supõe que vem passando de geração a geração e muitas vezes a realidade já ficou no grupo social. Como disse Callois, em seu livro “*le myte et l’homme*”, citado por Morin (1994: 100) “o mito representa na consciência a imagem de uma conduta à que aquele se sente chamada e que já não pode, ou jamais pode ou não pode agora, realizar”.

Os mitos, como fábulas, implicam um antropomorfismo; são fábulas nas quais deuses, animais, plantas e coisas têm sentimentos humanos, se comportam como humanos e expressam desejos humanos. Interpretam o mundo como produto de uma criação dramas e de aventuras quase humanas (Op. cit.: 100).

Segundo Leenhardt, citado pelo Morin (Ibiden: 100), o mito e a pessoa estão tão relacionados entre si que se lhes vê apoiar-se um no outro, proceder um do outro. O mito ajuda ao homem a apreender a realidade do mundo e a ordenar suas relações com ele. Veja como Caillois (2015) descreve essa relação entre o mito e o homem:

“É no mito que se compreende o melhor, intenso, a colisão de postulações mais secretas, as mais virulentas do psiquismo individual e das pressões as mais imperativas e dos mais inquietantes da existência social. Não se pode mais lhe conceder uma situação eminente e para incitar a ordenar para em relação a ele alguns de seus problemas essenciais que tocam ao mesmo tempo o mundo do conhecimento e àquele de acção”.

A morte é uma questão para os vivos tanto que a ciência não trouxe uma resposta satisfatória (Brunel, 2005: 35). Não vale a pena que o homem fingir que não existe, ou tentar negar a sua realidade. Cabe ao homem dar a resposta que a ciência não conseguiu dar satisfatoriamente.

Fazendo da morte um problema que deveria encontrar soluções, ou seja, fazer da morte uma coisa natural que o homem não deveria esquecer. Mas homem faz contrário, tenta de esquecer-se, enquanto a questão da morte se vive ordinariamente na relação complexa que se tem com os mortos. E crendo que a morte é unicamente assunto de defuntos, querer-se esquecer que a morte por si, de uma pessoa próxima, não é a simples informação, de saber que fulano morreu é que faria imediatamente o vivo estar disponível. É necessário tempo para saber que o outro morreu, e do tempo também para saber quem morreu. Esse tempo ou essa maturação lenta é que conduz aquele que fica vivo a se ficar tocado pela morte do outro do que pela uma triste notícia (Baudry, 1999: 87).

O temor da morte não é propriedade de alguns povos apenas, mas é questão de todo ser humano, quer dizer de todos povos. Porém, segundo Hocart citado por Morin (1994: 40) “é bastante menos pronunciado nos povos arcaicos que nas sociedades mais evoluídas, por causa da consciência que têm de que vão morrer”.

Os povos que têm a consciência de que um dia vão morrer, são povos que ainda respeitam o homem: são aqueles onde a vida, seguindo a sabedoria de milénio, se protege a si própria, dando lugar a ideia da morte [...] “A experiência concreta da antropologia demonstra que negar a morte gera uma outra morte” (Op. cit.: 19). A consciência da morte, não só liberta o homem do temor e levá-lo a respeitar o homem igual, mas também fazem as relações serem saudáveis. Veja a observação que Fernandez (1986: 197) faz a respeito:

“Nos parece que nos países onde a morte era ignorada as relações entre os seres humanos se baseavam quase unicamente no que se chama a exploração do homem pelo homem. Nos países, ao contrário, onde a morte é importante, onde não se esconde a morte, me parece que há mais solidariedade entre os seres humanos e mais amor”.

A consciência humana da morte não só supõe consciência do que era inconsciente no animal, senão também uma ruptura na relação indivíduo espécie, uma promoção da individualidade com respeito à espécie e em decadência de espécie com respeito à individualidade com respeito à espécie. A morte significa

perda de individualidade, resulta uma cegueira animal à morte que não é mais uma cegueira à individualidade, que não obstante existe. A cegueira da morte do outro é a cegueira da individualidade do outro, que também existe (Morin, 1994: 57, 60).

A morte não é uma experiência. Ela fica no exterior da nossa existência e nós a descartamos, na medida do possível, da nossa existência. O ser humano no seu dia-a-dia vive fazendo de conta que não existe a morte. Ela fica num horizonte longínqua que nós preferimos esquecer. Talvez seja essa uma das razões que leva o homem a ter medo da morte. “A morte se torna uma experiência na qual nossa existência se transforma e se revela à si própria. A morte, ela mesma se transforma em nós e nos descobrimos mais claramente nossa própria existência como ser mortal” (Brunel, 2005: 33, 35). Por isso, a realidade da morte não deve ser negligenciada em hipótese nenhuma.

Que seja boa ou má, normal ou anormal, a busca de causas da morte permanece todavia embaraçosa, até traumatizante em cada sociedade. Ninguém prefere a morte, nem a deseja para si ou para outro. A morte é sempre má. Ernout, citado por Ndongala (2009: 23), afirma “se tivéssemos plena consciência dessa verdade, a pessoa libertaria seu espírito da angústia e do tremor bem grandes”.

2.3.3- Perspectiva Filosófica da Morte

O sentido filosófico da morte, geralmente, é entendido como cessação ou desaparecimento da vida humana. Na perspectiva filosófica de Marcos Aurélio “a morte é encarada como repouso ou cessação das preocupações da vida” (Abbagnano, 2012: 795). Isto quer dizer, na morte está o repulso dos contragolpes dos sentidos, dos movimentos impulsivos que nos arrastam para cá e para lá como marionetas, das divagações de raciocínio do homem, dos cuidados que se deve ter para com o corpo.

Hegel, citado por Kisadila (2004: 10) define a morte como “o fim do ciclo da existência individual ou finita pela impossibilidade de adequar-se ao universal”. Para ele, a morte não é um facto, mas sim um momento dialéctico que deixa de ser o nada, para uma função racional, biológica, social e espiritual, tal como

comparativamente ao desenvolvimento das Ciências Humanas, se pode permitir falar da morte das sociedades, dos regimes, e das instituições, através de um processo do desenvolvimento tal como das Ciências Biológicas enquadra a morte animal como lei da vida das espécies.

Para Abbagnano (2012) a morte oriunda do grego *θάνατος*; latim *mors*; inglês *death*; francês *mort*. A morte é caracterizada de várias formas, porém Abbagnano apresenta duas maneiras contundentes que abreviam a concepção da morte: 1) Como falecimento e 2) Tendo relação específica e direto com a vida humana.

A primeira maneira relacionada ao falecimento, tido como um acontecimento da ordem natural, isto é, um fato que escapa do controle e da escolha ou não do ser humano.

A morte é um fenômeno natural como outros quaisquer existentes que para o homem é um desafio por não ter um significado específico, porém continua tecendo os argumentos, formas e interpretações que possam facilitar a compreensão dela, e assim, pode concebê-la com menos preocupações. E por isso, mecanismos ou procedimentos objetivos são cada vez mais criados com o objetivo de constatar ou controlar esse fenômeno.

“Um médico, por exemplo, é chamado para constatar o falecimento de uma pessoa: o falecimento neste caso é um fato que pode ter consequências determinadas, mas indiretas em relação a outras pessoas. Cada vez que se fala da Morte neste sentido, como de um fato natural averiguável com procedimentos convenientes, entende-se a Morte como falecimento. O mesmo acontece quando se considera a morte como uma condição da economia geral da natureza vivente ou da circulação da vida ou da matéria e assim por diante” (Op. cit: 795).

Marco Aurélio, citado por autor que acabou-se mencionar, falava, neste sentido, da igualdade dos homens perante a Morte: Alexandre, o Macedônio e seu irmão, mortos, se reduziu ao mesmo ponto: ou reabsorvidos ambos nas razões seminais do mundo ou ambos dispersos entre os átomos”.

Já Shakespeare compartilhando o mesmo sentido declarava: “Alexandre” foi sepultado, alexandre voltou ao pó. O pó é terra e com a terra faz a argila, e por aquela argila na qual ele foi transformado não poderia tornar-se uma tampa para um barril de cerveja?” (Ibiden, 2012: 795-796).

Em todos os casos apresentados, embora, a linguagem ou a forma de cada expressar o sentido da morte, mas percebe-se por morte, a cessação do elã

vital, ou seja, o falecimento de qualquer ser vivente. Neste caso, a morte refere-se ao qualquer ser vivente (homem, animal, vegetal e etc.)

Entendendo a morte desta forma, Epicuro expressou da seguinte maneira sua única postura filosófica possível: “Quando estamos nós, a Morte não está; e quando está a Morte, nós não estamos”. No mesmo sentido Wittgenstein disse: “A morte não é um acontecimento da vida: não se vive a morte” (Ibiden 2012: 795-796).

Sartre, citado por Abbagnano (2012: 796), por sua vez, insistia respeito da insignificância da morte:

“A Morte é um puro fato, como o nascimento; ela vem a nós do exterior e nos transforma em exterioridade. No fundo, ela não se distingue de modo algum do nascimento e é a identidade do nascimento e da Morte que nós chamamos facticidade”. Entendida neste sentido, a Morte não concerne propriamente à existência humana. O contraste entre a Morte assim entendida e a Morte como ameaça iminente sobre a existência particular foi bem expresso por Léon Tolstoi no conto *A morte* de Ivan Iljitsch no qual o protagonista que recinhece certa e válida a idéia genérica da Morte como falecimento, rebela-se à ameaça que a Morte faz pairar sobre si próprio”.

A segunda maneira relacionada especificamente com a existência humana, dividida geralmente em três seguintes partes: 1) como começo de um ciclo de vida; 2) como término de um ciclo de vida e por fim, 3) como possibilidade existencial. Essa divisão não visa outra coisa se não, facilitar o entendimento da analogia entre a questão específica da morte com a existência humana.

1 – Como começo de um ciclo de vida, neste sentido a morte é compreendida por várias correntes filosóficas que concordam com a imortalidade da alma. Várias correntes são apresentadas se tratando da imortalidade da alma. Para Platão, fazer filosofia é se preparar para a morte, pois, declarava a morte ser, a separação da alma do corpo, separação esta, que decretava o fim do o corpo enquanto, a alma seguia seu percurso da imortabilidade tida como que é sem dúvida “um belo risco a ser corrido” (Japiassú, 1990: 173). Para Epicuro, a morte é uma realidade indubitavelmente certa, motivo pelo qual, não deve ser temida, pois é o ato ou efeito de dissolver de forma total a alma e o corpo que são a composição do ser, queira o ser ou não, preparado o ser esteja ou não, a seu tempo chegará. E por isso, temê-la, seria nada mais do que antecipá-la. Pascal tinha consciência que estamos “todos condenados à morte”, pela nossa natureza fragil e temporal; entretanto, somos os únicos entre todos os outros seres

existentes, a reconhecer que morremos e, o que nos dignifica, é, podermos pensar a respeito da morte e da salvação. A imortalidade da alma é um dos postulados indemonstráveis da razão prática como pensava Kant e, na mesma linha de raciocínio estabelece a analogia da alma e corpo em relação aos dois outros que são a existência de Deus e a liberdade.

A separação destas duas categorias alma e corpo, origina um novo começo da vida a partir da alma, vida esta, que não se encontra preza na matéria (corpo humano), isto é, um ciclo com a vida incorpórea, na qual, Plotino (Abbagnano, 2012: 796) expressa: “se a vida e a alma existem depois da Morte, a Morte é um bem para a alma porque esta exerce melhor sua atividade sem o corpo. E se com a Morte a alma entra a fazer parte da Alma universal, que mal pode haver para ela?”.

Idêntico conceito da Morte ocorre toda vez que se considera a vida do homem sobre a terra como preparação ou aproximação de uma vida diferente. E ocorre também quando se afirma a imortalidade impessoal da vida como faz Schopenhauer o qual compara a Morte ao pôr-do-sol que é, ao mesmo tempo, o nascer do sol em um outro lugar (Op. cit.: 796).

2 – Como término de um ciclo de vida – o sentido da morte como término de um ciclo da vida expressa aqui, foi amplamente colocado pelos filósofos.

Marco Aurélio interpretava o término de um ciclo de vida como a descontinuidade do processo ou elan vital, o que significa ausência das preocupações e a exposição perante objetos perigosos ou ameaçadores e entrando assim, no estado de repouso. Na morte, dizia Marco Aurélio, “está o repouso dos contragolpes dos sentidos, dos movimentos impulsivos que nos arrastam aqui e alicomo marionetas, das divagações de nossos raciocínios, dos cuidados que devemos ter para com o corpo” (Ibiden: 796).

Já Leibniz, na mesma linha de raciocínio traduzia esse estado do término do ciclo vital como redução ou ausência da capacidade de escolha da vida. Assim, pensava: “Não se pode, dizia ele, falar de geração total ou de morte perfeita, entendida rigorosamente como separação da alma. O que nós chamamos de geração sem desenvolvimento e acréscimo e o que nós chamamos mortes são involuções e diminuições” (Ibiden: 796).

3 – Como possibilidade de vida – que não está relacionada exclusivamente no começo ou no término e nem tão pouco um fato individual e isolado de um

ciclo de vida humana, mas é uma realidade social, inerente e determinante em suas perspectivas fundamentais a todos os homens.

Na filosofia moderna, a chamada filosofia da vida, especialmente com Dilthey, levou à consideração da morte nesse sentido: “A relação que caracteriza de modo mais profundo e geral o sentido de nosso ser é a relação entre Vida e Morte porque a limitação da nossa existência pela Morte é decisiva para a compreensão e a avaliação da vida” (Ibiden: 796)

O pensamento principal aqui colocado por Dilthey estabelece uma limitação da existência, não enquanto fim da morte, mas enquanto realidade que está sempre ligada a todos os seus tempos. Essa maneira de conceber, que, de alguma forma, reporta na ideia filosófica a percepção de morte da teologia cristã. Essa forma de pensar, foi exposta por Jaspers através da análise da situação-limite enquanto situação decisiva, importante, que é inerente à própria natureza humana enquanto tal e, é inseparavelmente oferecida com a criatura finita.

Referindo-se a esses precedentes, Heidegger em sua filosofia existencial, considerou a morte como possibilidade existencial, onde a marca da cessação e pessoalidade humana que o próprio homem deve admitir com o objetivo de evitar alienação da morte em si e valorizar a vida como preciosidade no cotidiano. Japiassú (1990: 173), a respeito da concepção heideggeriana declara “a morte se desvela como a possibilidade absolutamente própria, incondicional e intransponível”. Contudo, “a limitação de nossa existência pela M é sempre decisiva para nossa compreensão e nossa apreciação da vida”. Assim, “este fim que designamos pela morte não significa, para a realidade humana (Dasein)¹⁶, um ser-terminado”, mas um ser para o fim, que é o ser desse existente:

“A Morte como fim do ser aí (Dasein), é a sua possibilidade mais própria, incondicionada, certa e, como tal, indetrminada e insuperável”. Sob este ponto de vista, de possibilidade, ‘a

¹⁶ Esse termo alemão começa a ser usado no século XVIII. Em italiano, o termo *esserci* é usado por Spaventa (Abagnano, 2012: 267) para traduzir o correspondente termo hegeliano e, em inglês, *There-being* foi usado por Stirling em *Segredo de Hegel* (1865) para traduzir o mesmo termo. *Beingtherenss*, em inglês, e *réalité-humaine*, em francês, são usados hoje para traduzir o significado existencialista do termo. Em português são usados para traduzir o sentido heideggeriano: *Dasein*, *ser-aí* e *presença*. Ela significa, na origem, existência real, tanto das coisas finitas quanto a de Deus. O *Dasein*, ou ser determinado, é em geral, em conformidade com seu *devir*, um ser com um não-ser, de tal modo que esse não-ser está reunido em simples unidade com o ser. Em palavras mais simples, o *Dasein* é o ser com determinado caráter ou qualidade, aquilo que se chama em geral de “alguma coisa”. Mas, no uso filosófico contemporâneo, essa palavra ingressou com o significado atribuído pelo existencialismo, sobretudo por Heidegger, que a usou para designar a existência própria do homem. (Abagnano, 2012: 267-268).

Morte, nada oferece a realizar ao homem e nada que possa ser como realidade atual. Ela é a possibilidade da impossibilidade de toda relação, de todo existir”.

E, já que a morte pode ser compreendida só como possibilidade, sua compreensão não é esperá-la nem fugir dela, ‘não pensar nela’, mas a sua antecipação emocional, a angústia (v). A expressão usada por Heidegger ao definir a morte ‘como possibilidade da impossibilidade’ pode com razão parecer contraditória. Foi sugerida a Heidegger por sua doutrina da impossibilidade radical da existência: a morte é a ameaça que tal impossibilidade faz pairar sobre a existência. A prescindir dessa interpretação da existência em termos de necessidade negativa, pode-se dizer que a morte é ‘a nulidade possível das possibilidades do homem de toda a forma do homem, e de toda forma do homem’. Já que toda possibilidade, como possibilidade, pode não ser, a Morte é a nulidade possível de cada uma e de todas as possibilidades existenciais; nesse sentido, Merleu-ponty citado por Abbagnano (1970: 653-655), diz que o sentido da morte é a “contigência do vivido”, “a ameaça perpétua para os significados eternos em que este pensa expressar-se por inteiro”.

Mondin (1990: 62), faz referência a morte de ponto de vista materialista e no sentido ético. Do ponto de vista materialista a morte é algo natural para todos os seres que contém vida, o corpo morre e as células transformam-se numa outra vida. O espírito ou a alma que é algo da mente humana desaparece. Resumindo o ponto de vista dos materialistas, pode-se concluir que a morte não somente marca o fim do corpo, como de todo ser do homem, a alma inclusive. Esta ideia é defendida pelos existencialistas, marxistas, neopositivistas, etc. No sentido ético, a morte é encarada como o término de uma vida, relaciona-se desde logo com o problema da totalidade e do último sentido da existência.

Restrospectivamente ajuda a reordenar, sob o signo da unidade do espírito a multiplicidade do mudo espaço-temporal. Por essa razão, ela tem um valor educativo porque o seu carácter ameaçador está sempre presente na consciência humana. Gevaert (2008: 305) expressa essa realidade de seguinte maneira:

“A morte desautoriza o egoísmo e submissão, o desejo de poder e de domínio, e convida a ser tolerantes com os demais. Convida a deixar lugar para todo mundo, posto que não há nada indispensável na comunidade humana. A penosa diferença entre ricos e pobres, entre poderosos e miseráveis também é suprimida pela morte”.

A mesma consciência vivida da morte, obriga ao ser humano a redimensionar continuamente o significado da obra e do comportamento humano

no mundo. As vezes critica, ora estimula o individualismo e a acumulação dos bens materiais, de quanto em vez relativiza as dimensões do ter.

Existe muitas outras questões relacionadas à morte que a perspectiva filosófica da morte não responde, tal como: “é possível alcançar o sentido da vida humana apesar da morte”? Como resposta a esta pergunta, “para a antropologia ocidental, que se encontra influenciada pelo pensamento grego, se trata do problema da imortalidade da alma.

Já que muitos filósofos discutiram a imortalidade da alma, há que se trabalhar a questão do resgate dessa alma que se desassocia do corpo, nesse sentido do resgate ou da redenção da alma, pode se perguntar. Como se dá ou se dará a redenção da alma e qual lugar que ocupará? Já que não participa agora de uma realidade cósmica ou do mundo palpável.

“A redenção consiste em que o espírito volte do exílio deste mundo para a sua própria pátria, um reino de luz totalmente diferente de tudo o que existia no âmbito das realidades do universo material. A esperança de redenção se associa, assim, a uma profunda nostalgia do verdadeiro lar do homem, tal como se exprime na seguinte passagem extraída de um texto gnóstico. Neste mundo (das trevas) vivi milhares de miríades de anos, e ninguém soube de mim que eu estava ali [...] Ano após ano e geração após geração aí estava eu, e não souberam que eu vivi no seu mundo. Ou ainda, de um texto maniqueu: Agora, ó Pai nosso cheio de benignidade, incontáveis miríades de anos se passaram desde que nos separamos de ti. Desejamos ardentemente contemplar teu semblante amado, resplandecente e vivo [...] Os mundos que o homem constrói estão permanentemente ameaçados pelas forças do caos e, finalmente, pela realidade inevitável da morte. A não ser que a anomia, o caos e a morte possam ser integrados ao *nomos* da vida humana, esse *nomos* será incapaz de prevalecer na exigência da história coletiva e da biografia individual. Repetindo, qualquer ordem humana é comunidade em face da morte. Qualquer que seja o destino de uma dada religião histórica, ou o a religião como tal, podemos estar certos de que a necessidade dessa tentativa persistirá enquanto os homens morrerem e tiverem que compreender esse fato” (Berger, 1989: 84, 92).

E para o pensamento cristão é sobretudo a questão da ressurreição dos mortos” (Gevaert, 2008: 309). Isso abre o caminho para apresentar o ponto de vista bíblico sobre a morte.

2.3.4- Teologia Bíblica da Morte

A conceituação da morte como vem sendo delineada em suas diversas características e concepções esclarecedoras por ser uma complexidade essencial e fato cultural ameaçador sempre causou perplexidade, medo, angústia e etc. Isso leva qualquer sociedade por menor que seja, buscar formas explicativas que amenizam nos indivíduos a dor e o sofrimento tanto, antes da partida da pessoa tanto para aquelas que ficam. Nesse quisito, todas as religiões apresentam suas maneiras pelas quais concebem a morte e, não é diferente do cristianismo.

No princípio, os cristãos repetiam os costumes dos seus correligionários judeus e de seus contemporâneos pagãos. Depois de muito tempo, os cristãos organizaram suas práticas específicas em relação à morte. Dizer que, os cristãos acreditam na vida após a morte é, sem dúvida, um fato consumado.

O cristianismo possui sua concepção teológica cristã sobre a morte como vários teólogos partem da alma, o corpo e posteriormente o pecado como causa da morte. Nesse sentido, todo arcabouço teológico cristão sobre a morte é construído e também determinante para a benevolência ou sofrimento (como alguns chamam de camadas inferiores, diferente do Paraíso) no além, isto é, vida após morte, que é, na concepção cristã, uma fundamentação ou sustentáculo indubitavelmente definido.

O debate entre vários estudiosos da teologia cristã supõe que o corpo e a alma têm uma origem comum, mediante a procriação (posição chamada traducionismo; [...]) Outros supõem que uma vez que o corpo físico começa na procriação, que Deus cria, em cada caso individual, uma nova alma (posição chamada criacionismo). Ainda um terceiro grupo insiste que a alma é preexistente, e que a sua união com o corpo físico é um acontecimento relativamente recente. Muitos daqueles que mantêm essa terceira posição também pensam que essa união da alma com o corpo faz parte das consequências da queda da alma, que deslizou para um estado espiritual inferior. Platão aludia ao corpo como o sepulcro da alma, ou como sua prisão. Os pais alexandrinos da Igreja diziam coisas semelhantes. Todavia, o nosso corpo precisa ser respeitado, tanto por ser obra de Deus como por prover-nos o instrumento necessário para a nossa manifestação nesta esfera terrena.

Num sentido amplo da análise da morte, parece que determinados pensamentos expressos nessa questão, de que a vida se reduz e vai às camadas inferiores (lugar de sofrimento), onde a percepção e a consciência só se caracterizam nas perturbações incomensuráveis da alma incorpórea. Interpretação tipicamente teológica cristã para aqueles considerados pecadores, que não desfrutam da graça de Deus, conforme sábio Salomão declara em Eclesiastes 9.10: “Tudo quanto te vier à mão para fazer, faze-o conforme as tuas forças, porque na sepultura, para onde tu vais, não há obra nem projecto, nem conhecimento, nem sabedoria alguma”. Assim sendo, duas posições claras podem ser destacadas a respeito da morte.

A primeira posição - a teologia cristã esboça o pensamento correlato em relação as determinadas concepções filosóficas em contra posição de um ou outro teórico a exemplo de Hegel que traduzia a morte como o término do ciclo da vida individual, isto é, ausência de qualquer possibilidade de ser ativo em todos os sentidos no universo. Disse Hegel: A inadequação do animal à universalidade, diz ele, é sua doença original e é o germe inato da morte. A negação desta inadequação é precisamente o cumprimento de seu destino.

Desta forma, a concepção teológica da morte é ratificada finalmente pelo conceito bíblico da morte como punição do pecado original conforme Gênesis 2. 17 “Mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dela não comerás; porque no dia em que dela comeres, certamente morrerás.” e Romanos 5. 12 “Portanto, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram” sendo, ao mesmo tempo, o conceito desta, como conclusão do ciclo da vida humana perfeita em adão e o conceito de uma limitação fundamental que a vida humana sofreu a partir do pecado de adão.

A segunda posição em análise quanto a morte, mostra de forma clara a fundamentação teológica cristã, se tratando da possibilidade da vida como foi apresentada por Santo Tomás de Aquino (2009: 164):

“A Morte, a doença e qualquer defeito corpóreo depende de um defeito da submissão do corpo à alma. E como a rebelião do apetite carnal ao espírito é a pena do pecado dos primeiros pais, tal é também a morte e todos os outros defeitos corpóreos. Porém este segundo aspecto que é próprio da teologia cristã pertence propriamente ao conceito da Morte como possibilidade existencial”.

Uma pergunta importante que se faz no debate teológico é: “o que a morte?” Bourguet (1947: 22), afirma que “a morte é a via trágica que colocou o destino do homem depois do pecado. Ela não é uma ilusão como pensou o optimista B. Eddy, nem evitável abismo como pensa o pessimista materialista. Não é término normal da condição humana desde sempre”. Ela veio depois e por causa do pecado de homem. “depois da queda a morte toma um carácter escandaloso; é mais que um fenómeno biológico somente, mas ela concerna o homem inteiro e atinge corpo e alma”. A morte ataca o homem no mais profundo de si; ela coloca um ponto de interrogação a seus afazeres como a seus sentimentos, sua realidade tende a destruir a realidade da sua existência; nesse sentido, para o Antigo Testamento, como para Paulo “a morte é o salário do pecado”, isto é de acordo com o Rm 6.23 (Martin-Achard, 2004: 45). Paulo chama a morte de última inimiga (1Co 15: 26) contrariamente aquilo que pensava Platão que dizia que a morte é uma amiga (Cullmann, 1956: 23). A morte é terrível e o próprio Jesus tremeu e ficou angustiado quanto à aproximação da morte (Mc 14: 34). Ele provou o medo natural que a morte inspira aos homens. Jesus “teve medo não como um covarde, nem de homens que lhe mataram, nem de dores que antecederam a morte, mas medo da morte em si, porque ela é a grande poder do mal. La morte para ele não é divina, ela é horrível” (Op. cit.: 27).

Retomando a expressão de Mehl (1953: 39), a morte não é somente “a limitação do homem”. “Se assim fosse, o castigo provocado pelo pecado não teria mais sentido e a morte, de facto, seria uma libertação de sofrimentos desse mundo”.

A esse respeito, Gfeller (1989: 83), afirma que “a Bíblia fala da morte como a pena do pecado original (Gn 2:17). E ao mesmo tempo a conclusão do ciclo da vida humana, a limitação fundamental imposta à vida humana a partir do pecado de Adão”. Esse autor, distingue dois tipos da morte: a morte carnal e a morte espiritual. Para este estudo interessa-se falar da morte carnal. Para os cristãos a morte carnal é aquela que o corpo pereça, e a vida acaba no mundo terrestre. O corpo volta ao pó de onde foi tirado, ele desagrega-se no decorrer do tempo e a alma habita nele ganha uma nova vida na eternidade. Continuando, ele declara que esta morte foi vencida através da ressurreição, isto é, a reconciliação da alma com o corpo, se de facto aceitar Jesus como salvador. No entender do Ranher (1966: 52), “a morte é um castigo do pecado”.

A ideia de que na morte há separação entre o corpo e a alma e que o corpo volta ao pó de onde foi tirado e a alma volta a Deus de onde veio, tem encontrado discórdia no meio de alguns teólogos. Mehl (1953: 39), faz o seguinte reparo: “o homem é um todo e que não há diferenças entre suas diversas partes. Ele é a imagem de Deus e isso implica a absoluta unidade. Quer dizer, se a morte lhe atinge, é na sua totalidade que ele é atingido”. Para Michaeli (1957: 58),

“Sendo, a morte, última consequência do pecado que separa o homem de Deus, lhe atinge no seu ser inteiro. A Bíblia apresenta-a na sua realidade a mais material e não a aureolar de uma maneira da imortalidade. Para que o homem condenado possa viver, deverá haver um novo acto criador de Deus, um milagre do seu todo poder”.

Renher (1966: 13) discute e põe em causa a clássica definição da morte como “separação entre a alma e o corpo”. Para ele, a morte atinge o homem na sua totalidade enquanto pessoa somático-psíquica. No seu entender “a morte afecta o homem todo”.

Pieper, citado por Stork & Echevarría (2009: 246), diz: “a interpretação da morte é algo que depende da concepção que se tem sobre o homem e sobre sua existência corporal”. Deve-se evitar o dualismo entre a alma e o corpo, como se diz que a morte é a separação da alma do corpo. Isso pode dar a entender que o que morre é o corpo, a alma não. Enquanto na verdade é o homem que morre, não seu corpo.

Na teologia bíblica a questão da origem da morte tem merecida uma atenção particular e tem sido objecto de muita discussão teológica, tanto para os estudiosos do Antigo Testamento como os do Novo.

Deus é amor e ao criar o homem, ele quis para o homem um destino maravilhoso, de prazer e da comunicação perpétua com ele. O homem foi criado à imagem de Deus e se tornou uma alma vivente (Gn 1:26, 2.7). Ele foi abençoado, estabelecido como mestre sobre o resto da criação (Gn 1:26-29). O capítulo 3 de Génesis contém o relatório da tentação e da queda do homem, que resulta em separação com Deus. Deus deu ordem ao homem: “não comerás da árvore do conhecimento do bem e do mal; porque no dia em dela comeres, com certeza morrerás” (Gn 2:17). Aqui coloca-se a pergunta de saber se o homem é mortal ou imortal de natureza. Michaeli (1957: 41), disse que pode-se falar do homem como mortal da natureza, visto que,

“pó da terra, ele voltará ao pó. Mas Deus lhe colocou num jardim onde se encontrava a árvore da vida, a qual não lhe foi proibida, mas somente aquela do

conhecimento do bem e do mal. Sua desobediência atira sobre ele a morte, não como uma punição imediata, mas como uma privação do fruto da árvore da vida”.

Quer dizer, o homem devia retornar à terra como antes o acto criador de Deus. Nessa mesma linha do pensamento, Martin-Achard (2004: 23), disse que o Antigo Testamento parece estar em oposição com as afirmações de Paulo em Romanos 5:12 e 6:23. Segundo esse autor, no Antigo Testamento, é normal que o homem tirado do pó retorne dele. Segundo Géneses 2 e 3, o homem é mortal por natureza. Se poderia se tornar imortal é porque não o era antes. Antes da queda Deus estava entre o homem e a morte de sorte que o homem nem triste ficava. Mas quando Deus se afastou, o que sobrou ao Adão é a presença da morte. Antes ele tinha que viver, mas agora ele morre.

Mehl (1953: 34), fala do homem segundo o propósito de Deus é uma criatura, quer dizer, que a sua existência depende de Deus. Com efeito, ele é limitado, e essa limitação que Deus chamou-lhe atenção ao proibir-lhe o acesso ao conhecimento do bem e do mal. A finitude do homem não é uma miséria para ele, ela significa nada mais a mortalidade. Isso significa que o homem como criatura, e como tal, não é imortal, quer dizer, ele não vive em si eternamente como Deus.

“Segundo o testemunho da Escritura, o homem original foi dotado de poder de escapar à morte. O homem de ordem concreta morre, porque ele perdeu, em seu chefe e ancestral, nesse primeiro homem que livremente afastou-se de Deus, a justiça original, quer dizer, essa aliança íntima com Deus, esse fruto da graça dado a seu ser espiritual de transformar até sua forma corporal. A morte concreta é a manifestação sensível dessa queda diante de Deus que, a origem da história ético-espiritual da humanidade, atingiu o homem no centro do seu ser. Isso porque ele perdeu a vida divina, a união de graça com Deus, que deixou cair também seu ser terrestre; sua queda na morte é a expressão de sua queda diante de Deus” (Ranher, 1966: 37).

A teologia ensina que a manifestação da morte é importante, visto que a salvação plena e a condenação definitiva estão sendo realizadas a realidade final do indivíduo. Alguns pensadores, no sentido amplo da questão, talvez corretamente, supõem que há um destino terreno reservado para cada indivíduo ou como para toda humanidade.

No Antigo Testamento a morte é expressa pelo termo hebraico (*mâwoet*) ligado a um processo de separação que ocorre nas etapas subsequentes e sobrepostas. Quando falta a fé na ressurreição, a pessoa morta permanece por

tempo indeterminado no *Sheol* (inframundo) caso contrário, é resgatada dele por Deus e transferida para uma existência não reduzida e permanente além da vida terrestre (ressurreição) (Berlejung & Frevel, 2011: 316).

Neste sentido, havia (morte do rico e do Lázaro) necessidade de uma verdadeira aliança com Deus da salvação, o que garantiria a partir da fé depositada nEle, uma vida de gozo com Deus, pois, a morte não passava de sombra na concepção judaica de séculos VIII e VII a. C. (Jr 9: 20; Sl 49: 15; Ct 8: 6; Jó 18: 13s.; 28: 22; Is 5:14; Os 13: 14)

“Depois do ‘desempoderamento’ das divindades do inframundo ou da crescente monolatrização da religião judaica nos séc. VIII/VII a. C., respectivamente, o inframundo fica inicialmente sem divindade, e em todo caso totalmente separado de YHWH. Na esteira da crescente solarização (Astros), YHWH ganha acesso ao inframundo e ao poder sobre ele (1Sm 2.6; Pr 15.11; Sb 16.13; Tb 13.2). Agora se confia mais e mais que ele também pode fazer as pessoas falecidas subirem novamente do inframundo. Antes da formação de uma esperança de ressurreição individual e de um conceito elaborado do mundo do além no início da época helenista, →redenção e →salvação podiam ser imaginadas apenas dentro deste mundo. Por isso, o salvamento da morte significa uma existência segura neste mundo (vida)” (Op. cit.: 318)

O Novo Testamento em todas as suas extensões interpreta a morte (*θάνατος*), sempre, numa concepção dualista em relação à vida. Ainda, o Novo Testamento descreve a morte como metáforas míticas, aproximadamente individuais ou seja humanas como os seguintes textos apresentam (I Co 1: 26; Ap 6: 8; 20: 14) se tratando do diabo. “E, visto como os filhos participam da carne e do sangue, também ele participou das mesmas coisas, para que pela morte aniquilasse o que tinha o império da morte, isto é, o diabo” (Hb 2: 14). A concepção vetero testamentária chama da morte natural, aquela bem vivida e analisada de forma neutra como cessação ou término da vida. Entretanto, a perspectiva da salvação está ligada à eliminação da escuridão da morte que leva o indivíduo próximo de Deus conforme Mateus e Lucas registaram: “o povo, que estava assentado em trevas, Viu uma grande luz; E, aos que estavam assentados na região e sombra da morte, A luz raiou” (Mt 4: 16) “para iluminar aos que estão assentados em trevas e na sombra da morte; a fim de dirigir os nossos pés pelo caminho da paz” (Lc 1: 79).

Não é tão difícil notar na teologia do Novo Testamento, uma abordagem esperançosa que quase suprime a morte, pela nova maneira de interpretá-la a

partir dos ensinamentos expostos e praticados pelo próprio Jesus. Alias, “na atuação de Jesus, que testemunha o domínio de Deus que já começou, a morte como diminuição total da vida e separação de Deus está abolida exemplarmente nas narrativas da ressurreição. À semelhança dos orantes de salmos que foram salvos da morte ou como os meninos ressuscitados por Elias e Eliseu (1Rs 17: 23; 2Rs 4: 36s), as pessoas ressuscitadas continuam a viver sua “segunda” vida até sua morte natural após uma vida cheia e longa ou até a parusia e a redenção do mundo. Em Marcos 9: 1; Mt 16: 28 e Lucas 9: 27, a expectativa do fim iminente, ligada à actuação de Jesus, é tão forte que há a esperança de ser redimido nesta vida. A morte como dado antropológico fundamental não tem nenhuma importância especial no anúncio de Jesus (Berlejung & Frevel, 2011: 318).

Apóstolo Paulo, incluí sua teologia da morte numa perspectiva antroposoteriológica (linguagem humana da salvação) a respeito das bases da existência.

Paulo, parte do pensamento comum a todos, quando considera a morte como fenómeno perturbador e ameaçador a todos os homens, pelo seu poder destruidor comum a todos e transpessoal, nesse sentido, procura esclarecer a partir do princípio tipológico de Adão e Cristo, usando o discurso paradisíaco registado no capítulo três (3) de Génesis.

Para Paulo, a teologia judaico cristã tem a morte como algo posterior que resultou na desobediência de Adão aos princípios de Deus. Passando assim, todos os humanos se tornarem pecadores e simultaneamente mortais como consequência do pecado herdado de Adão. “Portanto, como por um homem entrou o pecado no mundo, e pelo pecado a morte, assim também a morte passou a todos os homens por isso que todos pecaram” (Rm 5: 12).

Nesta percepção, a morte surgiu como nada mais que a recompensa, a punição e ou finalmente como salário do ato errado do homem perante seu Deus.

“14 No entanto, a morte reinou desde Adão até Moisés, até sobre aqueles que não tinham pecado à semelhança da transgressão de Adão, o qual é a figura daquele que havia de vir.15 Mas não é assim o dom gratuito como a ofensa. Porque, se pela ofensa de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus, e o dom pela graça, que é de um só homem, Jesus Cristo, abundou sobre muitos.16 E não foi assim o dom como a ofensa, por um só que pecou. Porque o juízo veio de uma só ofensa, na verdade, para condenação, mas o dom gratuito veio de muitas ofensas para justificação.17 Porque, se pela ofensa de um só, a morte reinou por esse, muito mais os que recebem a abundância da graça, e do dom da

justiça, reinarão em vida por um só, Jesus Cristo. 18 Pois assim como por uma só ofensa veio o juízo sobre todos os homens para condenação, assim também por um só ato de justiça veio a graça sobre todos os homens para justificação de vida. (Rm 5:14-18). Porque o salário do pecado é a morte, mas o dom gratuito de Deus é a vida eterna, por Cristo Jesus nosso Senhor” (Rm 6:23).

Berlejung & Frevel (2011: 318), compartilha o pensamento de que “todos os seres humanos são pecadores, todos são também mortais. Já que a lei mostra ao pecador seus pecados, lei e morte são vinculadas causalmente, sem que isso acarrete uma valoração negativa da lei (Rm 8: 2; 1Cor 15: 56 ao lado de Rm 7:12). A morte é desempoderada por Cristo, o único que obedece à lei (Rm 5: 21). Na morte e ressurreição de Jesus (Fl 3: 10) ou no batismo em sua morte (Rm 6:3s.), respectivamente, todas as pessoas pecadoras encontraram a morte em Adão (1Cor 15: 21s.). Sua obra na cruz opera a expiação vicária pela culpa de todas as pessoas sobre as quais pesa a pena de morte (Gl 3: 13). Dessa maneira, a morte está vencida (Rm 6:9,23; 1Cor 15: 55, cf. 2Tm 1: 10; Hb 2: 14). Na literatura joanina, isso aparece igualmente na oposição aguda entre morte e vida. A comunhão (comunidade) fundamentada na fé significa uma vida já não ameaçada pela morte (João 5: 24; 6: 50; 11: 25s)”.

Àquela pessoa que morre em Cristo, isto é, que serviu a Jesus como cristão, lhe é reservado um lugar no Paraíso para uma vida eterna.

O que significa, os que demonstram a fé em Cristo, não morrem, transitam para uma existência permanente. Do contrário, aqueles que não demonstraram a fé em Cristo, permaneceram pecadores ou seja, rejeitaram a Cristo durante toda vida na terra e, estes irão para o *sheol* ou seja, lugar de tormento eterno, mais popular conhecido como inferno.

Para perspectiva antropológica cristã, a morte de alguém torna-se importante não somente em suas características físicas, mas de igual forma, como perda de percepção e relacionamento. Neste caso, não muito diferente do que a pesquisa vem mostrando em consideração aos outros campos do saber. A teologia cristã apresenta a morte também como uma ruptura profunda no mundo social, pois, a pessoa não terá mais o contato com o mundo da existência humana ou seja, mundo dos vivos.

Mas do outro lado, a teologia cristã no seu sentido apocalíptico, concebe a morte como paz e reencontro no Paraíso dos que morrem.

Desde o surgimento do cristianismo, a aceitação a fé nos ensinamentos de Jesus produziu uma nova forma de conceber a morte, na qual, a fé não encarava mais a morte simplesmente como algo natural e de caráter insuperável, tida como, segundo Samanes & Tamayo-Acosta (1999: 506-507), pedra de escândalo na realização do reino de Deus, recurso manipulado contra este pelo poder do mal e do pecado, situação privilegiada para unir a vida de alguém à de Jesus, sinal máximo de entrega aos outros, argumento de que necessitamos de Deus para não cair no sem-sentido moral, horror injusto necessitado de ser justificado pela divindade, opção ética suprema.

“Todos estes significados mais ou menos vivos conforme as diversas opções culturais, podem ser remetidos, de um modo ou de outro, às palavras e à vida de Jesus. Em todo caso Jesus não foi indiferente à morte, mas tampouco quis dar a esta um peso que decidisse sobre as formas de conviver. Pelo contrário: na prática e com sua doutrina ensinou de preferência a dar vida do que a temer a morte e legou aos crentes uma atitude firme contra a obsessão de preocupar-se com a ameaça dela. Neste sentido, e não só pelo dom da ressurreição, diz o Novo Testamento que destruiu a morte” (2Tm 2. 1).

Tem-se a plena convicção de que sejam a dor, o sofrimento e a morte, e qualquer ser humano com suas faculdades mentais saudáveis, procura evitar ou fugir por ter a consciência de que sejam esses atormentadores naturais da vida. Não é só um desastre natural, a doença e a morte que precisam ser explicados em termos nômicos, mas também as desventuras que os homens infligem uns aos outros no decurso de sua interação social. Essas desventuras podem ser agudas e críticas, ó podem ser parte e parcelas das rotinas institucionalizadas da sociedade (Berger, 1989: 71), como a Tese vem esclarecendo.

Portanto, em hipótese nenhuma o cristão pode praticar o suicídio ou autoimolação alegando fazer isso, em nome de sua fé cristã, o domínio sobre a morte ou não ter medo do sofrimento quanto aos ataques eminentes na pregação do evangelho ou na defesa da sua fé, como aconteceu com o próprio Senhor Jesus e os mártires cristãos, não constitui o masoquismo de maneira alguma. O sofrimento e a morte tanto de Cristo como dos demais, não podem ser interpretados de tal forma como muitos eruditos o atribuem. A confiança dos bakongo cristãos ou dos cristãos do modo geral, em não temer o sofrimento e a morte está centrada em sua fé depositada em seu Mestre Jesus Cristo que sentiu a dor normalmente como qualquer ser humano na agonia de Gólgota e finalmente na Cruz, longe da concepção do masoquismo.

Assim declara Peter L. Berger (1989: 68) se tratando do masoquismo,

“O masoquismo constitui, assim, uma curiosa convulsão tanto da socialidade do homem como de uma necessidade de sentido. Incapaz de suportar a solidão, renega o homem a sua separação, e não sendo capaz de suportar a ausência de sentido, encontra um sentido paradoxal na auto-aniquilação. “Eu nada sou – e, portanto, nada pode me ferir”. Ou, ainda mais contundente – “Eu morri – e portanto não morrerei”. E em seguida: “Vem, doce sofrimento; vem doce morte” – estas são as fórmulas da libertação masoquista”.

O raciocínio cristalinamente exposto por Champlin (2002: 364) a respeito do pensamento vitorioso que supera, na concepção da teologia cristã, o fantasma da morte como declarado por vários e experimentados servos de Deus que tanto o Antigo como Novo Testamento apresentam, não terem mais medo da morte.

Poderia-se apresentar uma lista interminável, mas alguns nomes citados por Champlin (Op. cit.: 364) representam muito bem esse sentimento vitorioso diante da morte, como pode-se ver: “Jó demonstrou ter confiança na sua imortalidade pessoal, sabendo que sair-se-ia bem diante da morte (Jó 19: 25-37). Davi compartilhou desse otimismo (Sal. 16:8-11; 17:15; 73: 23-26). O trecho de IITimóteo 1: 10 ensina que Deus aboliu a morte e trouxe à luz a vida e a imortalidade, por meio do evangelho. Paulo tinha certeza de que, algum dia, o ferrão da morte perderia a sua vitória temporária sobre nós (1Co 15: 55). Essa vitória nos será dada por Deus, através do evangelho, no seu Filho, Jesus Cristo, mediante a ressurreição (1Co 15: 57). Alguns teólogos ligam essa vitória somente aos relativamente poucos que fazem parte do grupo dos escolhidos. E, realmente, é uma verdade que somente os poucos escolhidos é que virão a participar da natureza divina (que é o que a Bíblia entende por salvação, em seu aspecto total). Por outro lado também é verdade que todos os homens, mediante a restauração, virão a compartilhar em outros aspectos da vitória obtida pela missão de Cristo. Sem dúvida, os trechos de 1 Pd 3: 18-22; 4: 6 e Ef 1: 10, 23 ensinam isso.

Não se pode ignorar a importância que reveste a ressurreição pela fé cristã. Porém, antes, quer se eliminar um erro que desde muito tempo dominou na igreja: a imortalidade da alma.

Imortalidade da alma - o sentido etimológico do termo: “*In* (não) – mortalidade”, que significa “falta da morte”. Imortalidade significa ainda “perenidade da vida”. São Tomás de Aquino, citado por Mondin (1999: 301, 303)

definiu a imortalidade da seguinte forma: “certo poder de viver sempre e não morrer”.

A crença na imortalidade da alma data desde os tempos primitivos e está presente em muitas religiões, tais como budismo, xintoísmo, taoísmo, religiões egípcias, etc. Filósofos gregos anteriores a Sócrates e Platão criam na imortalidade, ao pensarem que a alma continuava a viver após a morte transmigrando-se (Op. cit.: 8-9). Ao passo que Socrates, Platão, Kant e Max Scheler tinham crença na imortalidade da alma (Valverde, 2013: 232, 235).

A ideia de que na morte há separação entre o corpo e a alma e que o corpo volta ao pó de onde foi tirado e a alma volta a Deus de onde veio, tem encontrado discórdia no meio de alguns teólogos. Mehl (1953: 39) faz o seguinte reparo: “o homem é um todo e que não há diferenças entre suas diversas partes. Ele é a imagem de Deus e isso implica a absoluta unidade. Quer dizer, se a morte lhe atinge, é na sua totalidade que ele é atingido”. Para Michaeli (1957: 58),

“Sendo, a morte, última consequência do pecado que separa o homem de Deus, lhe atinge no seu ser inteiro. A Bíblia apresenta-a na sua realidade a mais material e não a aureolar de uma maneira da imortalidade. Para que o homem condenado possa viver, deverá haver um novo acto criador de Deus, um milagre do seu todo poder”.

Renher (1966: 13) discute e põe em causa a clássica definição da morte como “separação entre a alma e o corpo”. Para ele, a morte atinge o homem na sua totalidade enquanto pessoa somático-psíquica. No seu entender “a morte afecta o homem todo”.

Pieper, citado por Stork & Echevarría (2009: 246), diz: “a interpretação da morte é algo que depende da concepção que se tem sobre o homem e sobre sua existência corporal”. Deve-se evitar o dualismo entre a alma e o corpo, como se diz que a morte é a separação da alma do corpo. Isso pode dar a entender que o que morre é o corpo, a alma não. Enquanto na verdade é o homem que morre, não seu corpo. Awume (1967) escreveu:

“A Bíblia não conhece o dualismo que caracteriza a antropologia grega que fala do homem como realidade visível e invisível. Na Escritura o homem é um todo; ele não de uma parte, corpo mal em si e destinado ao desaparecimento, de outra parte, alma, de origem divina chamada ao reencontro do lugar de onde veio na matéria. Partindo dessa base, vê-se que não há lugar para a imortalidade da alma na doutrina cristã. Se estivesse, não se compreenderia as múltiplas objecções de gregos ao Paulo (At 17:37; 1Co 15:12). Na queda, foi o homem todo que pecou e com

efeito assumiu as consequências. “A alma não é foco de resistência de divindade que encontra se enclausurada num corpo mortal. A alma participa no destino da pessoa como um todo” (Mehl, 1953: 66).

O Novo Testamento não vê no homem um valor infinito que seria a alma imortal e pudesse viver independentemente do corpo. É o homem na sua totalidade que é objecto do amor de Deus que,

“não contractou aliança com uma parte do homem, mais com o homem todo composto do corpo e da alma. Deve, portanto, de toda necessidade que o corpo ressuscite, a fim que ele possa retomar os frutos eternos da glória e da fidelidade que nos são prometidas para essa santa e divina aliança” (Bourguet, 1947: 79).

A morte concebida como libertação da alma não está em acordo com o ensinamento das Escrituras. Se a morte liberta a alma, porque tem que se ter mais a necessidade do Salvador? É a existência da fé cristã que coloca em xeque a doutrina da imortalidade da alma, a não ser no sentido grego. Aceitar a imortalidade da alma, é dizer que fora de Cristo, podemos fazer qualquer coisa, enquanto esse não é o ponto de vista das Escrituras, visto que Jesus disse: “[...] sem mim nada podeis fazer” (Jo 15: 5).

Na ressurreição, não será necessária de revestir uma alma imortal em si mesma, mas é o homem todo que Deus criou bom que será transformado, livre do poder do pecado para revestir o que é do Espírito. Cullmann (1956: 51), afirma que,

“Tudo isso é possível porque o Cristo é ressuscitado; Ele venceu o pecado triunfando sobre a morte, dando assim a vida ao homem que é incapaz de reencontrá-la por seus próprios meios. Nada fora, nesse mundo, não há uma matéria de ressurreição, nenhum lugar há a um corpo espiritual, somente aqui em Jesus Cristo”.

Por isso, toda doutrina da imortalidade da alma por natureza não é concebível bíblico-teológica. O homem todo pecou e por isso deve morrer. Mas depois da queda, Deus manteve sua primeira vontade primeira, conforme pode se ler em Ezequiel 33:11. Como diz Ndongala (2009): no fim dos tempos, os corpos ressuscitarão. A união do corpo e da alma será reencontrado, mas de uma outra maneira que é da glória. Nesse momento, os salvos participarão plenamente à ressurreição de Jesus.

Ressurreição - o Antigo Testamento fala de sheol, lugar onde os mortos se encontrarão juntos, um território subterrâneo oposto ao céu e em consequência

longe de Deus. Se entra para não sair (2Sm 12: 33); não se pode fazer nada (Ec 9: 10); não se pode invocar e nem louvar o Yahwé (Ez 38: 18; Sl 6: 6).

Mas vê-se o extraordinário poder do Yahwé, que não implica ainda a ideia da ressurreição, se desenhar nos textos como Deuteronómio 32: 39: “vede agora que eu, eu o sou, e não há outro deus além de mim. Eu faço morrer e faço viver. Eu firo e curo; e não há quem possa livrar-se da minha mão” (c.f. 1Sm 2: 6).

A seguir vê-se os casos particulares da ressurreição operados por Elias e Eliseu (1Reis 17: 17-24; 2Reis 4 :31-37; 13: 21). Nesta altura a ressurreição não era ainda concebida como realidade que se dirige a todos os homens. Alias, os que foram ressuscitados morreram mais. É somente o poder de Yahwé que se manifestou através dos seus servos.

A respeito da ressurreição no Antigo Testamento, o texto de Ezequiel 37 se torna importante. O profeta fala antes de mais nada da ressurreição do seu povo levado para exílio e sua resposta a Deus foi “Senhor Deus, tu sabes” (V. 3b). A resposta do profeta é muito diferente daquela dada por Marta tempos depois a Jesus: “Sei que ele ressuscitará na ressurreição, no último dia” (Jo 11:24), mostra que a ideia de uma ressurreição como se crê hoje não era ainda admitida em Israel, porém revela a noção da ressurreição.

A passagem de Isaías 2: 6-8 é uma passagem universalista sobre a ressurreição no Antigo Testamento. No versículo 8 lê-se: “Aniquilará a morte para sempre”. A respeito desse versículo Martin-Achard (2004: 106), comenta: “a vitória definitiva de Deus sobre a morte é explícita aqui e nos vemos a esperança da imortalidade se diluindo à nada do reino de Deus”.

O texto de Daniel 12: 1-3 é muito decisivo para se ter a noção da ressurreição em Israel. O autor anuncia aqui sem hesitação, a ressurreição do último dia: “Naquele tempo [...] muitos dos que dormem no pó da terra ressuscitarão”. A ressurreição está afirmada e isso se supõem que nessa época a ideia não era mais novidade. Assim, Israel deu uma progressão ante a descoberta da fé na ressurreição.

A ressurreição no Novo Testamento é herança que a fé cristã deve ao pensamento. Ela marca a permanência da personalidade toda, corpo e alma. Ela representa a vitória sobre o sepulcro (1Co 15:54). Na manhã de Páscoa, na ressurreição de Cristo, a derrota do poder da morte foi consumada. Essa ressurreição de Cristo que é a garantia de todos os homens.

O cristão não é mais candidato à morte como toda humanidade foi antes da vinda de Cristo, mas ele marcha em direção à vida. Jesus disse: “todo aquele que vive, e crê em mim, jamais morrerá”. (Jo 11:26).

Paulo, escreve: “Mas se não há ressurreição dos mortos, também Cristo não ressuscitou. E, se Cristo não ressuscitou, então a nossa pregação é inútil e também a vossa fé [...] Se a nossa esperança em Cristo é apenas para esta vida, somos os mais dignos de compaixão entre todos os homens” (1Co 15: 13-14 e 19).

Concluindo esse raciocínio, dando ênfase na ressurreição de Jesus que é nada mais que, a garantia de que todos aqueles que morreram servindo a Cristo, se levantarão do pó da terra, vencendo a punição da morte designada a Adão (Gn 3: 19) e simultaneamente a todos humanos, a exemplo do próprio Senhor Jesus que levantou dos mortos, segunda a declaração de Lucas 24: 5: “E, estando elas muito atemorizadas, e abaixando o rosto para o chão, eles lhes disseram: Por que buscais o vivente entre os mortos?”.

2.4- Definições e Conceitos da Morte

O conceito “morte” prove do verbo latino “*mori*” que se traduz por, segundo vários diferentes dicionários, “parar de viver, cortar a inspiração, parar de existir, de ser, desaparecer, extinguir, expirar, etc. Essa concepção significa término da vida, ausência da vida ou ainda dormir definitivamente segundo certas concepções mais antigas” (Ndongala, 2009: 5).

A *Enciclopédia Universal Ilustrada Europeu-Americana* (1994: 85) salienta que etimologicamente a morte vem do latim “*mors, mortis*” que quer dizer “cessação ou término de vida. Separação do corpo e alma, que é um dos quatro do homem. Destruição, aniquilamento”.

A *Enciclopédia Luso-brasileira da Cultura* (1983: 1384) apresenta a seguinte definição: “a morte é a cessação irreversível da vida do organismo”. Observando essa definição, pode-se entender que é algo que põe fim à vida de uma forma irreversível, ou seja, quando a chega, a vida necessariamente cede lugar, sem portanto chance de se recuperar.

McGraw-Hill Dictionary of Scientific and Technical Terms (2003: 555), falando da morte em termos técnicos, define-a como “cessação de todas as funções da vida, que pode envolver o organismo todo, um órgão, células individuais, ou parte de células”.

Na mesma senda de querer definir a morte cientificamente *McGraw-Hill Concise Encyclopedia of Science and Technology* (2003: 621, 623) define a morte como “cessação das funções da vida. Isso pode envolver o organismo todo (morte física), órgãos individuais (morte de órgãos), células individuais (morte celular) e partes de células (morte orgânica)”. Na tentativa de esclarecer a morte física, ele afirma que a “no sentido biológico, a morte física se refere à cessação das funções que caracterizam a vida. Morte é, num sentido, o preço da diferenciação”.

Falando da morte no sentido biológico, a *Enciclopédia Luso-brasileira da Cultura* (1983: 1384) diz que a “morte biológica é um fenómeno objectivo cientificamente abordável, no organismo que perdeu a sua estrutura ou sua forma substitui-se mais ou menos lentamente um conjunto de vários materiais inorgânicos”. Nesse sentido a morte é um facto biofisiológico, visto que atinge todos seres vivos corpóreos. Então, com a presença da morte todos seres, quer no plano vegetativo quer no plano sensitivo, perdem as actividades vitais.

Webster (1990: 192), autor do *Webster’s Middle School Dictionary*, define a morte de seguinte maneira: é “(1) a permanente parada de todas as actividades vitais do corpo: o fim de vida; (2) a causa da perda de vida; (3) o destruidor de vida usualmente representado como um *skeleton* com uma *scythe*; (4) o estado ser/estar morto; (5) destruição, extinção”.

O *Dicionário Universal da Língua Português* (2003: 1039), muito embora como uma variação, compartilha a mesma ideia do Webster ao definir a morte como o “fim da vida animal ou vegetal; termo de existência; acabamento; fim; entidade imaginária que ceifa a vida”.

Para Alexandre (2006: 126) o termo morte “é uma palavra que significa fim da vida de todos os seres vivos, sendo eles animais racionais e plantas. Palavra que simboliza a destruição daquilo que se encontrava em vida”. Nesse sentido Alexandre vê a morte como algo que não só atinge seres humanos, mas sim tudo que tem vida.

Souza (2000: 18) define a morte como “a destruição irreparável do germen da vida individual e comunitário. Por isso, a experiência da morte, como oposição

à vida é sentida profundamente, tanto a nível individual como comunitária. Para ele, a morte não tem solução e é mistério como a vida.

Com intuito de facilitar a compreensão da sua definição da morte, Oraison (1968: 15) aborda primeiro a questão do que seria a vida. Assim, ele fala que a vida é a consequência dum certo tipo de disposição de moléculas, chamadas “macro moléculas codificadas”. Essas moléculas sofrem caducidade. Quando isso acontece, aí então, tem-se a morte. Por isso, ele define a morte sob ponto de vista biológico: “a morte é o fim natural da vida”. Thomas (1980: 17) compartilha esse conceito da morte ao dizer que a morte biológica resulta da destruição irreversível da federação de células que constituem os órgãos. Outro autor que vai nessa linha de ideia é o Hegel. Citado por García (2010: 242), disse: “a morte é o último término na destruição físico-química do organismo”.

Ribera (1982: 5) define a morte como “o limite da nossa vida”. Ou seja, na morte acaba-se tudo. Não há mais projecto, nem realização ou mesmo qualquer tipo de vida após a morte. Tudo termina na morte. Para Vicastillas (2006: 72) a morte é a separação do corpo e alma, causando a desistência da vida humana. Para esse autor, a vida cessa na morte.

Gallego (2005: 31) apresenta a morte como “cessação ou término da vida”, como cessação irreversível da função de um organismo como um todo. Ele simplesmente concorda com a definição que o Dicionário da Língua Espanhola apresenta. Essa concepção de pensar que a morte é “término da vida” foi contestada por Polo (2013: 42) ao afirmar que “a morte é estado terminal”.

Thomas (1991: 21) define a morte biológica do indivíduo como “a redução a zero da sua tensão energética”. Isso quer dizer a morte é paralisação das funções vitais, tais como o do cérebro, coração e pulmões.

Aurélio citado por Abbagnano (2000: 683) “a morte é encarada como repouso ou cessação das preocupações da vida”. Ele continua dizendo “na morte está o repulso dos contragolpes dos sentidos, dos movimentos impulsivos que nos arrastam para cá e para lá como morrinhentos, das divagações dos nossos raciocínios, dos cuidados que devemos ter para com o corpo”. Isso leva a entender que com a morte todas as preocupações da vida cessam, assim sendo, o defunto entra no estado de repouso.

Uhl (2002: 50) salienta que a “morte é, ao mesmo tempo, uma ponte e uma porta, que separa e que religa”. Esse autor vê a morte em termos de um rio que

separa dois mundos e a porta é o que religa os dois mundos e também em termos de uma casa que tem interior e exterior da casa e o que separa os dois lados e ao mesmo tempo os religa é a porta.

Na concepção cultural do povo *maya*, a morte não significa “nem deixar de existir, nem deixar de estar” (Ruiz, s.d: 503). Quando alguém morre, vai para outros lugares onde levará uma vida parcialmente igual e parcialmente diferente a que se vive na terra. Neste sentido, “a vida não cessa”, como também defende Zubiru, (1998: 659).

Cipolletti e Langdon citados por Vergas (1995: 45), disseram que “nas culturas ameríndia, a morte é mais um processo que um evento súbito”. Ao recém-falecido se lhe atribui a “continuidade dos seus afectos e necessidades, o qual a menos lhe converte em um ser imprevisível e perigoso, especialmente para os parentes mais próximos, a quem se afirma a menos trata de levar consigo”. Ao continuarem, eles disseram que:

“A morte é uma realidade que dela todos os seres humanos tomamos consciência, ao ser um fenómeno biológico inevitável, ao mesmo tempo que produz medo ou respeito, ao aceitar-se que perduram os espíritos como parte fundamental para a subsistência das comunidades daí que todas as culturas produzem uma explicação da morte”.

Segundo Levine (2003: 122), na tradição judaica “a morte é vista como desenlace natural da vida, como parte do ciclo da vida e de todas as coisas vivas. Deus criou a morte. A morte não significa punição, mas algo natural. A morte é a separação da alma do corpo”. Isso quer dizer que na tradição judaica, quando um indivíduo morre a alma retorna a Deus. “A alma é imortal e tem consciência e conhecimento. Pensa-se que na hora da morte a alma paira perto do corpo e observa o funeral”. Nessa mesma senda de ideia, Thomas (1997: 56) afirma que “a morte não é somente natural, mas tal é parte da criação de Deus e dom de Deus”. Seguindo a ideia da transição da morte, Marías (1982: 308) afirma que “a morte é transição à uma outra vida”.

Na tradição judaica a morte é vista também “como uma transição da vida que existe para a vida que ainda virá”. Maimonídes, médico judeu sefardim e um dos grandes sábios da Idade Média, acreditava que o “mundo-que-há-de- vir é um mundo de puro espírito, onde a alma viverá eternamente sem corpo”. Outras teorias afirmam que “a alma dorme, esperando pelo julgamento final” “a alma dorme, esperando pelo julgamento final que ocorrerá quando o Messias chegar,

na altura em que a alma e o corpo irão novamente juntar-se ao mundo-que-há-de-
vir” (Levine, 2003: 123).

Na perspectiva budista “a morte é uma inevitável mudança de corpo que
espera por renascimento”. Ninguém morre e permanece morto sem se renascer.

“Os mais afortunados renascerão como humanos ou deuses, ao passo que os menos
afortunados se transformarão em animais silenciosos, fantasmas gananciosos ou seres
infernais enraivecidos. Todos os seres sensíveis, estão numa roda de vida que
aparentemente gira durante toda a eternidade: vida e morte, morte e vida, vida e morte”
(Gielen, 2003: 98, 107).

A tradição cristã ocidental, com acentuada influência grega, concebe a
morte como separação do corpo e da alma. “A alma é imortal. Separa do corpo,
ela conhece, seja a felicidade do céu, seja a condenação eterna no inferno; seja
ainda a passagem expiatória no purgatório” (Ndongala, 2009: 17). Essa tradição
vê a morte como “uma viagem”. Por isso, uma freira da enfermaria na Inglaterra
anunciou a morte de um homem à sua esposa de seguinte maneira: “sinto muito,
querida, ele foi-se” (Blancha & Parkes, 2003: 156). Seguindo a tradição cristã
ocidental, Laungani & Young (2003: 257) deixam bem lúcido e de uma forma
conclusiva que,

“A morte é um período de transição. Perante a morte as pessoas não se extinguem. Para
além do corpo humano, mesmo que este seja abandonado, entre a decomposição e
deterioração, o espírito ou alma permanecem livres e munes. De acordo com a crença de
cada indivíduo, a alma irá para o céu, ganhando vida eterna após a morte ou (Deus nos
livre) para o inferno”.

A conceituação da morte como vem sendo delineada em suas diversas
características e concepções esclarecedoras por ser uma complexidade essencial
e fato cultural ameaçador que sempre causou perplexidade, medo, angústia e etc,
o que leva qualquer sociedade por menor que seja busque formas explicativas
que amenizam nos indivíduos a dor e o sofrimento tanto, antes da partida da
pessoa tanto para aquelas que ficam. Nesse quíesito todas as religiões
apresentam suas maneiras pelas quais concebem a morte e não é diferente ao
cristianismo como Champlin (2002: 363) regista:

“Alguns estudiosos supõem que o corpo e a alma têm uma origem comum, mediante a
procriação (posição chamada traducionismo; [...]) Outros supõem que uma vez que o corpo
físico começa na procriação, que Deus cria, em cada caso individual, uma nova alma
(posição chamada criacionismo). Ainda um terceiro grupo insiste que a alma é
preexistente, e que a sua união com o corpo físico é um acontecimento relativamente

recente. Muitos daqueles que mantêm essa terceira posição também pensam que essa união da alma com o corpo faz parte das consequências da queda da alma, que deslizou para um estado espiritual inferior. Platão aludia ao corpo como o sepulcro da alma, ou como sua prisão. Os pais alexandrinos da Igreja diziam coisas semelhantes”.

Na perspectiva secular ocidental apesar da questão ter sido influenciada pelo cristianismo, hoje é em grande parte um assunto secular, onde a morte é vista como “o fim e não como um início da vida no céu”. Por essa razão se diz “se a morte é o fim, somos forçados a colocar todas nossas energias neste mundo” (Walter, 2003: 195, 196). Nietzsche, citado pelo Abbagnano (1978: 135), afirma que “a existência humana é inteiramente terrestre, o homem nasceu para viver na terra e não há um outro mundo para ele, mas a alma deveria estar sujeito à existência ultra terrestre”. Analisando a afirmação do Nietzsche, quer dizer que, com a morte, o corpo humano acaba na terra, mas a alma vai para um outro lugar, não definido, para continuar viver.

De ponto de vista materialista, no entender do Kisadila (2004: 11) a morte é “algo natural para todos os seres que contém a vida, o corpo morre e as células transformam-se numa outra vida. O espírito ou a alma que é algo da mente humana desaparece”. Pode se concluir que no ponto de vista materialista a morte não somente marca o fim do corpo, como também de todo o ser do homem, a alma inclusive.

O facto de que o pensamento africano tradicional seja diferente do pensamento europeu significa que a visão do mundo e o sistema de valores africanos são distintos do modelo europeu (Ramirez, 1989: 120). Calvo (2013: 211) diz que “a morte na África faz forma parte do ciclo da vida. Não é o final de uma pessoa, senão um passo necessário para converter-se em antepassado”. Calvo teve esse entendimento quando visitou a África pela primeira vez. Na mesma ideia de que a morte faz parte do ciclo da vida, Hegel afirma que “a morte é o fim do ciclo da existência individual ou finita pela impossibilidade de adequar-se no universo” (Abbagnano, 2000: 649). Para ele, a morte é uma função racional, biológica, social e espiritual, que abrange os animais como lei da vida das espécies.

Na vida africana a morte é considerada como a porta para a qual o sopro deixa o corpo como espírito. De acordo com esses autores, quando o sopro sai do corpo, sai por uma porta e essa porta é a morte. Esses autores vêm a morte como

algo inevitável e na maior parte das sociedades da África oriental, a morte tem efeitos de separação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos. Eles expressam esse conceito quando dizem “a morte se situa entre o mundo dos humanos e dos espíritos, entre o visível e o invisível. Quer dizer que a morte não coloca fim à existência, que lhe persegue até no além” (Bamunoba & Adoukonou, 1979: 9, 10).

Para os *banyankolé* da Uganda Ocidental a morte é ir para outro mundo, embora o espírito do defunto pode voltar quando lhe interesse visitar os membros vivos da família. Os povos da África Oriental, consideram a morte como uma separação e não como um aniquilamento total (Balumoba, 1984: 9, 13). Esse povo crê também que “morrer é partir para outro mundo, mas que o espírito do morto pode voltar a qualquer momento que queira fazer uma visita aos membros vivos da sua família. Por isso, eles se esforçam para responder aos votos do defunto e de preservar sua memória” (Bamunoba & Adoukonou, 1979: 10). Assim a morte é simplesmente uma ruptura da vida. Ela interrompe o ritmo da vida, mas sem colocar fim. Com isso o falecido não está de facto morto, pode se comunicar com ele, convidando-lhe a voltar e ficar no seio dos vivos, que, que é sua família.

A morte é vista também como uma viagem. Esse mundo é considerado na óptica duma passagem para ir em direcção à verdadeira aldeia, a grande aldeia dos ancestrais. O homem vive no mundo de maneira estranha como alguém que está sempre em posição de partida. A esse respeito Kabasele (1989) afirma que um passageiro, um viajante, sua vida se anuncia como uma viagem. Esse é o conceito que a maior parte dos povos da África Oriental têm sobre a morte. Pois eles consideram a morte como "uma viagem e não como um aniquilamento total. O falecido vai se juntar com os defuntos e a única grande mudança é a decomposição do seu corpo; o espírito, ele, subsiste e acede a um outro modo de existência” (Bamunoba e Adoukonou, 1979: 11). Outro autor que pensa que o ser humano está no mundo como viajante e que essa viagem um dia terá fim, pois é temporal, é Manaranche (1992: 186) e ele fala expressa seu pensamento de seguinte maneira: “o tempo de a viagem acaba com a morte corporal”.

O povo *moba* que habita o Norte do Togo acredita que a morte não significa o fim da existência. Na morte o corpo da pessoa desaparece, mas os elementos palpáveis que constituem o fundo do seu ser efectuem a passagem no mundo invisível de onde eles se manifestam aos vivos de diversas maneiras. A

morte é concebida “não como um aniquilamento, mas como uma mudança de estado, como uma passagem para outra forma da existência”. Os *moba* expressam esse conceito de seguinte maneira:

“A morte é o prolongamento da vida e aparece como uma etapa normal do ciclo que ser humano é chamado a percorrer. A vida na terra, é como um mercado. Cada um vai-se embora logo que a sua mercadoria é comprada¹⁷. Esse mundo é apenas um lugar de passagem: vem-se nele por um período cuja estadia é limitada. A morte é como voltar para a casa, não importa o tempo que a pessoa fica no estrangeiro, um dia acabará de voltar para a casa” (Guigbile & Erny, 2001: 132)

Para o povo *ewe* do Togo, “a morte é um retorno para o país”. Até pode-se dizer que, para eles a morte não existe. Eles nem têm o medo da morte como tal, porque “é uma passagem normal desta vida para a outra, que por sinal é melhor. Um espírito ortodoxo *ewe* compreenderá dificilmente a agonia de Jesus no Getsemane [...] Não queremos dizer que o *ewe* não tem nenhuma resistência quando a morte se apresenta diante dele ” (Awume, 1967: 2). Diante da concepção do povo *Ewe* sobre a morte, podemos dizer que para esse povo, a morte é o caminho normal que permite para o país. Um outro entendimento que pode-se ter da concepção *ewe* sobre a morte é que as pessoas vêm de um país invisível e terão que voltar para lá um dia. E isso acontece quando a pessoa morre.

O povo *batagwenda* da Uganda, no Oeste, a concepção que têm da morte não foge muito daquela dos *banyankolé*. Isso pode se notar na concepção que os *batagwenda* têm da morte. Para eles:

“A morte é uma passagem para outro mundo, que é espiritual [...] onde os mortos conservam uma certa forma de vida activa, por isso podem intervir na vida dos vivos, de boa maneira como também de má maneira [...] Eles não têm ideia de paraíso ou inferno. Os bons quando morrem entram no mundo espiritual dos ancestrais onde são bem recebidos e cuidados. Ao passo que os maus são recusados de entrar no mundo espiritual” (Ibiden: 97, 104).

Para a maioria dos indivíduos das sociedades de pequena escala a morte é apenas uma transição. É interessante notar, de acordo com Rosenblatt (2003: 46) “na maioria das sociedades de pequena escala, senão em todas, a morte não é uma transição para o nada, mas para um outro estado. Em muitos destes casos,

¹⁷ Sabedoria popular do povo *moba* no Norte do Togo.

as pessoas entendem que o falecido continuará a ter impacto sobre os vivos e a comunicar”.

O africano é convencido de que a vida aqui na terra não é a verdadeira vida. É uma vida que serve de passagem para o encontro da verdadeira vida, a semelhança da vida dos ancestrais. Todo seu esforço converge para ganhar a verdadeira vida. “Ele se desdobra a todo custo para levar dignamente a vida presente a fim de ganhar no além, a verdadeira vida; se assim for, ele será coroado pela lei dos ancestrais”. Esse autor, mostra que, por isso, na África quando a pessoa morre, uma das maneiras principais de anunciar essa morte aos outros é, “ele partiu”, “ele foi ao país dos ancestrais”. “A morte coloca um término na condição de peregrinação do homem” (Ndongala, 2009: 12, 17).

Apesar da maioria dos povos africanos têm concepção semelhante sobre a morte, porém, o povo *bakiga* do *Kigezi*, no Oeste da Uganda tem uma concepção totalmente diferente dos outros. Para esse povo a morte põe fim de tudo, pois depois da morte não há mais nada. Bamunoba & Adoukonou (1979: 21, 31, 58) expressam a concepção dos *bakiga* de seguinte maneira:

“Para os *bakiga*, tudo acaba com a morte, não há outra vida depois da morte [...] aquele que morre deixa de ser membro da sociedade [...] Eles crêem que o homem foi criado não para morrer. A pessoa quando morre cessa de ser uma pessoa. Ele se torna um simples corpo sem vida nem fôlego”.

Os *muebo* da província de Kuanza-Sul, Angola, compreendem a morte de um modo peculiar sendo ela “a destruição de todo” (pessoa), da sua unidade, harmonia, mas nunca é “destruição de tudo” (Altuna, 2006: 431). Através dessa colocação entende-se que com a morte, uma parte da pessoa deixa de existir para sempre, finaliza a realidade humana e a sua plenitude; mas outra mantém-se no além do corpo.

O povo *muebo*, geralmente, não acredita no acidente ou na má sorte. Os *muebo* pensam que todos os infortúnios são provocados pelas forças do mal. “Pensam que até a maioria das mortes são causadas bruxaria, porque os bruxos atravessam os ares à noite e roubam almas dos vivos matando-as assim” (Op. cit.: 431). Para o *muebo* “não existe a morte natural” (Ibiden: 538). Portanto, para o *muebo*, não devia morrer sem que seja culpabilizado por alguém, principalmente a um que usa feitiço, ou seja, feiticeiro ou kimbandeiro. Isto quer dizer que, para os *muebo* sempre que morre alguém tem que se questionar o

culpado. Apesar de pensar desta maneira, os *muebo* crêem quem a morte é destino de todos nós, porque a morte veio desde os primórdios da humanidade. Eles expressam essa crença através de um dito em kimbundo que diz: “*olunga kaximbo Nzambi watupanako*”, que significa em português “a morte é de muito tempo e é destino de Deus, por isso, não lamentar com a sua chegada na terra” (António, 2009: 30). Embora não crendo na existência da morte natural, mas os *muebos* entendem que “a morte de um ancião, rodeado de inúmeros descendentes e gozando de bem-estar material, representa aquilo que eles foram enquanto na biofísica. Os *muebo* consideram esta morte de feliz porque viveram de plenitude e passam a plenitude dos ancestrais” (Op. cit.: 34).

De todas as concepções em voga, com excepção da concepção dos bakiga e da perspectiva secular, a morte é sempre visto como separação e a partido do mundo dos vivos. É a perda da possibilidade de uma manifestação humana, é o fim que não se pode extinguir. Ainda mais, é uma transcendência em direcção ao mundo invisível, o mundo dos ancestrais.

Entendendo que cada povo tem a sua concepção da morte, a seguir passou-se apresentar a questão propriamente dita, a da concepção do grupo étnico alvo da pesquisa sobre a morte.

2.5- Concepção dos Bakongo Sobre a Morte

Observando a secção onde se tratou das definições e conceitos da morte, percebe-se claramente que quase em todas as sociedades e culturas, as pessoas têm consciência da morte, visto que falam da morte, presenciam a morte de alguém e que pode ser até de um ente querido. Em outras sociedades pessoas têm até o medo da morte, embora cada povo e sociedade encaram a morte de uma maneira diferente em relação a outras. Assim também acontece com o povo do grupo étnico kongo. Assim sendo nesta secção vai se tratar da concepção que esse grupo étnico tem a respeito da (*Mafwa* ou *Lufwa*) morte. A maneira dos bakongo perceber a morte está presente nas diversas maneiras deles de falar dela, ou seja, através dos mitos, dos cantos, dos conteúdos das canções fúnebres, nos provérbios, nas fábulas e lendas, do choro, do enterro, etc.

Para se constituir um referencial teórico especificamente sobre o conceito dos bakongo sobre a morte, de acordo com as pesquisas realizadas nas bibliotecas de Luanda, algumas da Espanha, Bélgica e França e de colegas professores das áreas de ciências sociais e humanas, constatou-se que a literatura sobre o assunto dessa pesquisa é quase escassa. Porém, vai-se apresentar a concepção desse povo, utilizando algumas obras que estiveram ao alcance do autor desta investigação.

Segundo Combarros (2000: 98, 99), a morte para os bakongo “não constitui o término definitivo e total do homem”. O mesmo autor para elucidar sua ideia faz uma analogia entre a serpente e a concepção dos bakongo sobre a morte. Ele declara o seguinte:

“Os bakongo têm uma imagem forte para expressar esta dureza humana: o mesmo que a serpente muda de pele sem se destruir, assim o homem ao passar pela morte, se desembaraça da sua envoltura exterior, o corpo, que se decompõe na tumba, porém, o homem verdadeiro vai à morada dos antepassados”.

Na mesma senda de ideia, Monteiro (2007: 32) afirma que “para os bakongo a vida não termina na morte, mas sim continua”. Na sua óptica, para os bakongo “a vida continua após morte (acreditam que as pessoas que morrem vão repousar junto dos seus antepassados e de lá continuam a orientar e guiar o seu povo)”. Aliás, Balandier (1992: 255) declara “o defunto (*mvumbi*) não é um simples corpo morto, ele carrega ainda alma. Ela é o veículo que permite ao defunto a entrar na aldeia dos ancestrais”. Então, pode-se concluir que para os bakongo não tem como aceder à aldeia ou ao mundo dos ancestrais ou atingir o estatuto de ancestral se não for pela morte.

No ponto de vista kongo a morte é “a separação do homem do mundo dos vivos para o mundo dos antepassados no qual, a existência humana transforma-se sob uma outra forma, sofre a metamorfose” (Kisadila, 2004: 14). A morte é transitar para o mundo dos antepassados. Esse conceito, mostra ao mesmo tempo o conceito que os bakongo têm da vida aqui na terra: a vida é passageira. É como se a vida na terra é como se fosse um mercado que a sua realização depende de um determinado horário. Isso explica a razão de existência de um provérbio kongo que diz: “*vava nza, zandu tuayiza*”, significando em português “aqui neste mundo, somos apenas passageiros”. Esse autor a respeito da morte na visão kongo, continua dizendo que a morte “é interpretado como um acto, em

si, isolado, desprovido da essência. Ela toma sentido quando é acto para nós, neste caso a morte assume uma importância social e ética. Utilizando o plural do referido termo 'kikongo' *mafwa*, isto é, as mortes” (Op. cit.: 14).

Uma outra definição da morte no ponto de vista kongo vem do Mahaniah (1980: 5) que define a morte como “uma passagem de uma vida para a outra sem que o homem cesse de existir enquanto tal”. Esse autor, na tentativa de tornar mais clara e mais entendida a sua definição, salienta que:

“Se o nascimento é um processo pelo qual a criança se incorpora na comunidade dos vivos, a morte é um processo pelo qual o “vivo-morto” integra-se na comunidade dos “mortos-vivos”. E se o matrimónio e o acto sexual são as ferramentas que o homem utiliza para assegurar a procriação, a doença e a morte são tão-somente os meios naturais que permitem a passagem do homem da vida terrestre para a vida ancestral”.

Segundo Kisadila (2004: 15), “a morte nos bakongo pode significar para a comunidade perda, ganho, ruptura e continuidade, dependendo sobretudo das consequências que advêm para a família e a comunidade, dos seus contributos e pela formação da pessoa do defunto”.

Para os bakongo a morte é um acto cultural, social e económico, visto que envolve toda a sociedade, por isso a morte em kikongo é designada “*mafwa*”, ao invés de “*lufwa*”, que quer dizer em português “mortes” no plural e não “morte” no singular. Este conceito corrobora com a posição do autor anteriormente citado quando afirma “a morte não é um acto isolado porque arrasta consigo prejuízos de ordem material, económico, social, cultural, etc. Sendo o indivíduo produto da comunidade, logo o seu desaparecimento físico implica a paralisação de todo o processo da dinâmica social” (Op. cit.: 15).

Para os bakongo Deus (*Nzambi* em *kikongo*) é a origem da morte. Eles expressam essa concepção de várias maneiras. Quando morre alguém eles dizem: “*Nzambi* tomou sua criatura”. E quando uma epidemia estiver danificando alguém, eles dizem: “*Nzambi* te possui, se Ele te tomar, o que podes tu dizer?”. Eles expressam isso também através de adágios tal como “Deus preparou seu funge, mas nós é que somos seu condimento” (Meulenyzer, 1925: 7, 8). Mbiti (1970: 21, 85, 86) falando da origem da morte fala “a morte pertence aos mistérios da vida e faz parte da categoria das actividades de Deus. Por isso, Deus é chamado da Mãe Matador. Eles atribuem a morte a Deus. Esse autor vê Deus como a primeira e a última causa de tudo que existe, inclusive a morte também.

Deste conceito particularmente descreve Deus como: “o primeiro em termos da existência, a causa de todas as coisas e é o único que tem o poder final e autoridade sobre todas as coisas, inclusive a morte”. Eles consideram “a morte como punição de Deus, como sua manifestação, como sendo bem pela pessoa que morre, porque Deus lhe quer viver com Ele”.

No grupo étnico kongo, Deus é visto como Criador, Todo-poderoso, Soberano (daí então surgiu o termo em kikongo “*Nzambi-a-Mpungu*”, a causa e o causador de tudo que existe e acontece. Quanto a questão da morte, eles acreditam que a morte tem origem em Deus. Eles expressam essa concepção através do seguinte mito:

“Deus depois de criar os céus e a terra e as coisas que neles contêm, por fim criou o homem. Um dia Ele teve fome e conseqüentemente tinha que comer para satisfazer a fome. Então, Ele resolve preparar refeição, cozinhando funge, porém não tinha conduto para comer com funge. Sendo o criador de tudo, olhou em tudo que estava em volta para ver se poderia encontrar algo que servisse de condimento. A partir dali Ele pensou toda essa criatura que está a minha volta me pertence. Sendo assim tenho pleno direito de pegar uma dessas criaturas para me servir de condimento. Foi ali que Ele pegou o homem e matou-lhe para lhe comer com funge que havia preparado”. Segundo os bakongo foi assim que surgiu a morte” (Kisadila, 2004: 18).

É esse mito que deu origem ao adágio kongo que diz: “*Nzambi walamba luku, matongo iyeto antu*” que quer dizer em português Deus cozinhou funge, o conduto somos nós homens. Isso revela pensamento kongo sobre a origem e a causa da morte no mundo.

Eles (os bakongo) têm Deus como o Dono da morte. Algumas das suas canções fúnebres expressam essa ideia. Uma das passagens de suas canções fúnebres, quando morre alguém, diz que “ele partiu, é o assunto de *Nzambi*”. Outra estrofe diz: “o grande caminho da morte não traçado por mãos humanas, o caminho da morte foi *Nzambi* quem o traçou. Esse caminho está suavemente inclinado”. Alias, eles reconhecem que Deus é o Juiz Supremo, ao dizer: “tudo o que *Nzambi* fez nesse país, podemos nós conhecê-lo? *Nzambi* é o único que sabe porque os fez”. Interessante, como eles expressam a soberania de Deus através da seguinte fórmula: “*Nzambi* me vê” ou “Deus sabe tudo”. Eles quando falam assim, ficam com a mão direita levantada (Meulenyzer, 1925: 9).

Segundo Kisadila (2004: 18) a morte é vista “como vontade divina e como vontade humana”. “É vontade divina “quando a pessoa morre idosa, deixando

numerosos descendentes e heranças”. Essa morte é festejada, pois é considerada como vontade de Deus, obra de Deus, conseqüentemente é uma morte aceitável. Para os bakongo, a morte é vontade humana quando se trata da morte “de um indivíduo na idade activa” ou ainda de crescimento, como por exemplo, criança, adolescente e jovem. Corresponde também a morte como vontade humana “todas mortes nas circunstâncias estranhas: mortes causadas pela praga, feitiçaria, envenenamento, magia, acidente, faísca e suicídio”. Esses tipos de mortes para os bakongo, suspeita-se que alguém terá influenciado estes acontecimentos, por isso, procura-se sempre um justificado, um culpado, um feiticeiro ou um bruxo. “E a responsabilidade máxima recai, sobretudo, ao tio materno”. A respeito disso, Van Wing (1921: 286) afirma “nas aldeias, a morte de um membro do clã é seguida de uma série de ritos destinada a descobrir o autor da maldade que causou a morte, a não ser que seja evidente que a tal morte provem de *Nzambi*”. Outro autor que compartilha o mesmo pensamento é o M’bemba-Ndoumba (2006: 10) quando faz a seguinte constatação a respeito: “Nas aldeias, as famílias, quando morre uma pessoa, todo mundo se alarma pela vingança, acusa o bruxo ‘feiticeiro’ de ser autor daquele fim trágico. É raro escutar as pessoas dizerem que um indivíduo faleceu da morte natural. É mais a expressão: “*dia bandid*”, que quer dizer “foi comido”.

Na concepção dos bakongo, “a morte é uma ruptura ao mesmo tempo é uma continuidade. A morte é ruptura porque separa a convivência e a participação activa do defunto no mundo dos vivos”. Isto quer dizer que, a pessoa quando morre, fisicamente jamais poderá conviver com os vivos, conseqüentemente ela desaparece definitivamente na forma física. Mas para os bakongo, “a morte não é um ponto final da vida, ou o fim da existência humana, visto que existe uma ligação espiritual entre os vivos e os mortos com seus ancestrais”. Por isso, é uma preocupação criar primeiro atmosfera de contentamento que leva o falecido a proteger a vida dos que ficam. Razão pela qual observa-se o modo festivo que é celebrado a cerimónia do enterro de um idoso, demonstrando que a morte não é um fim, mas uma passagem. Isso dá a entender que a vida não termina, mas apenas ganha novas formas.

Morrer significa transitar para outro mundo que eles chamam em kikongo de “*nsi mafwa*”, ou seja, o mundo dos antepassados. Veja como Kisadila (2004: 17) descreve o tal mundo:

“Este mundo ‘o mundo dos antepassados às vezes é concebido como uma aldeia subterrânea onde vivem os antepassados. Desenvolvem uma vida normal semelhante à vida terrena, cultivam as suas lavras, passeiam, recolhem os seus produtos e para chegar lá, há um chefe ancião que autoriza, etc. Quando morrem um indivíduo, é enterrado com muita roupa, depositam utensílios e muitos bens que possuía durante a vida, para que possa utilizar no mundo para onde vai. Por sua vez em forma de recompensa, garantir aos vivos abundância, felicidade e sorte”.

Na concepção kongo, “o indivíduo é pertença da comunidade, logo o seu desaparecimento físico constitui uma preocupação para a comunidade, pois o mukongo tem o seu centro em nós, isto na sociedade”. Tal pode resumir-se na expressão do Teólogo André Conga da Costa quando afirma: “eu existo porque somos” (Conga da Costa, 2000: 27). Combarros (2000: 44) falando do princípio chave da ontologia dos bakongo disse: “tudo o que pode dizer de si é: eu sou porque nós somos; e porque nós somos eu sou”.

Quando morre um indivíduo, a família ou as pessoas que acompanharam o seu falecimento preocupam-se antes em transmitir a notícia à primeira instância, a linhagem materna (*besi kanda*) e a linhagem paterna (*ki se*). Todos têm que ser avisados mesmo vivendo distante da localidade. Em segundo lugar, a notícia é estendida aos demais familiares e as restantes pessoas. É transmitida de boca em boca (Kisadila, 2004: 22).

O enterro, no ponto de vista dos bakongo é um momento de ruptura entre os vivos e o falecido. Se o falecido tiver filhos ausentes na ocasião da sua morte, dependentemente do lugar onde moram e quanto tempo podem demorar para chegar, geralmente esses filhos são esperados (Op. cit.: 25).

De uma maneira geral, os cadáveres são “sepultados nos cemitérios junto à aldeia e a beira da estrada para que os vivos lhes rendam uma pequena homenagem, todas as vezes que passam, inclinando a cabeça, guardando silêncio ou depositando algumas ofertas no túmulo”. Isso mostra o respeito que os vivos devem ter para com os mortos. Os cadáveres são “enterrados transportando-os em mão ou tipóia, enrolados nos cobertores, na esteira e amarado com cordas em três partes, a saber nos membros inferiores, no abdómen e tórax para impedir que o morto voltasse no seio da comunidade” (Ibiden: 25).

Quando se trata da morte de um idoso, “há um grande ambiente festivo, os jovens e as mulheres cantam, dançam desfilando à volta do defunto”, convida-se

um grupo da música tradicional como *masikilu*, *ngoma*, *ngoyo*, *sanzi*, para animar no óbito” (Ibiden: 25). É assim que o óbito de um idoso torna-se como uma festa em reconhecimento de ter vivido bem enquanto estava em vida. Porém, há de esclarecer que isso acontece se falecido idoso deixou descendentes.

Às crianças e às mulheres no estado da gestação é vedado o direito de assistir o enterro, argumentando que a mulher teria um parto abortado, porque o feto seria extraído do ventre da mãe pelos mortos no cemitério (Ibiden: 25).

Os bakongo acreditam na vida após morte, ou seja, na existência do além. O Padre Raúl Altuna descreve essa crença dos bakongo de seguinte maneira: “os bakongo situam o mundo dos antepassados em aldeias subterrâneas (*maza*). A aldeia dos vivos corresponde a outra dos antepassados equiparada à que aqui deixaram”. Continuando, ele faz uma generalização da mesma crença entre vários povos banto, ao dizer:

“Eles fixam as suas mansões num mundo subterrâneo, nas profundidades da terra habitada pelos vivos. Vivem agrupados em aldeias semelhantes às que aqui deixaram. A vida nessas aldeias é como uma repetição-cópia da sua vida terrena. Conservam as diferenças, os cargos e as categorias sociais e políticas, as suas especializações, diferenças do sexo, até riquezas ou pobreza. A morte modifica apenas onticamente” (Altuna, 2006: 266).

Outro autor que segue a mesma ideia da existência do além é o Kimpianga Manahiah, ao descrever a maneira que os antepassados viverem no mundo deles, ele afirma o seguinte:

“Nas suas aldeias do além, os antepassados têm casas e lavras. Eles têm as grandes riquezas, os estofos, o dinheiro, os animais, o vinho de palma. Os antepassados sejam eles velhos, homens, mulheres e crianças possuem um corpo branco, cada um guarda a sua personalidade, sua fila, seus gostos e suas ocupações” (Manahiah, 1980: 40).

Kisadila (2004: 41) salienta que “para os bakongo, o além não é apenas uma noção metafísica, mas também fenomenológica. Na medida em que eles se enraízam na realidade concreta e cotidiana”. Para terminar sua ideia, ele afirma que “enquanto na vida terrena o indivíduo pertence à comunidade dos descendentes, na vida subterrânea o defunto faz parte da comunidade dos antepassados. Em termos de pertença, as duas comunidades estão intimamente interligadas através da hierarquia dos seres. Segundo esse autor, na visão kongo, a hierarquia dos seres está sob a forma de pirâmide, onde figuram Deus, antepassados, chefes do clã, anciãos e forças sobrenaturais:

No cume da hierarquia está Deus, que os bakongo chamam de “*Nzambi a Mpungu*”, quer dizer Deus todo-poderoso. Ele é o criador de tudo, pois é o princípio de toda a vida. Por isso, Deus ocupa o escalão superior.

Na criação do primeiro homem, ele transferiu para o homem (pai e mãe) parte dos seus poderes. Este ao morrer, como a morte é uma passagem, na outra vida eles continuam como detentores deste poder e passou a ter o estatuto de “*bakulu*” (antepassados) cujo poder de solucionar as preocupações da vida dos seus descendentes. Eles protegem e como podem castigar quando estes infringem com a conduta ética e moral da comunidade. Os espíritos dos antepassados, transmissores de vida e intermediários, vêm imediatamente atrás de Deus. No centro, o homem em dependência absoluta de Deus e dos antepassados.

No terceiro plano, encontra-se “*mfumu zi kanda*”, os chefes do clã, os chefes do clã. Estes têm o poder de tratar os assuntos correntes o seio da família. No caso de incapacidade de solução, eles fazem recurso às forças superiores a eles, suplicando e implorando aos antepassados e a Deus. Eles orientam e coordenam os assuntos do clã, porque conhecem o segredo da família.

Na quarta categoria, encontra-se “*ambanda mbanda*”, os anciãos do clã. Estes são como conselheiros dos chefes do clã; são contactados e consultados para darem orientações, conselho e procuram soluções junto do chefe de clã quando há problemas que afectam os membros do clã e da família. São vistos como detentores directos dos conhecimentos e das realidades herdadas dos antepassados.

E finalmente no escalão inferior, encontra-se “*mvumbi za kanda*”, as forças sobrenaturais ou impessoais. Estas são forças espirituais, sobretudo, dos malfeitores do clã, que perambulam nos rios, nas florestas, nos animais, e faz-se recurso às mesmas em eventuais ataques e males, quando os membros da família estão ameaçados.

Estes seres da hierarquia apresentada estão interligados entre eles. Uns fazem parte do mundo visível e outros do mundo invisível. O conjunto desses seres é que constitui a força vital do mukongo. Quebrar essa hierarquia é criar a desordem, uma espécie de caos ontológico, que acabará destruindo, se não se reestabelece, a solidadriedade e o mesmo universo (Kisadila, 2004: 40 e Combarros, 2000: 46).

Os ancestrais gostam que se cuide seu túmulo e que tempo a outro que seja adornado com novos pratos. Outros gostam de ser gratificados bebida de palmeira “*malafu*”. Eles gostam que lhes celebrem de tempo em tempo outra festa dos mortos, uma espécie de comemoração dos defuntos do clã. Em retorno dessas que honras, eles dão ajuda e protecção a seus descendentes e sujeitos. Se lhes recusar a festa, eles vem no sonho reclamando e se eles não forem obedecidos, eles mandam desgraças e doenças (Van Wing, 1921: 284).

O culto aos ancestrais assegura se descanso e afasta sua vingança a eles. Os defuntos protegem a clã (família) a que pertenceram. “Não devem ser ofendidos, nem lhes recusar a festa tradicional. Quem negligenciar corre o risco de ser privado do auxílio deles quando precisar ou ver a instalar ao lado dele a pior calamidade. Os bakongo sempre estão precisando do auxílio dos ancestrais (Meulenyzer, 1925: 18). No entender do Van Wing (1921: 283) “os mortos são os vivos para excelência; eles estão dotados de uma vida – “*bazingila*” – e de um poder sobre-humano, que lhes permite de sair das aldeias subterrâneas para influenciar em bem ou em mal toda a natureza, bestas, plantas e minerais.

Os bakongo acreditam que “os ancestrais podem incarnar-se nos seus netos ou bisnetos, como também nos seus sobrinhos” (Ramirez, 1989: 123).

Após a apresentação da concepção da morte no grupo étnico kongo, incumbe-se ao autor a responsabilidade de apresentar a representação social da morte no grupo étnico kongo.

2.5- Representação Social da Morte no Kongo

A morte é algo que concerne a todos, visto que tarde ou cedo, todos vão deparar-se com ela. E em parte porque trás consigo danos irreparáveis para toda família enlutada e também para toda comunidade. Por isso, “não é de estranhar que os rituais relacionados com a morte sejam algo bem elaborados” (Mbiti, 1991: 199).

A variedade de cerimónias (cada uma mais complexa que a outra) relacionadas à morte, vários tipos de realização de funeral e enterro, as diversas maneiras de tratar os problemas relacionados a morte de alguém, o emprego de vários tipos de ritos fúnebres e seus significados, tem tudo a ver como cada povo

concebe a morte. Assim sendo, nessa secção vai-se abordar a questão relacionada a representação social da morte no kongo, através de ritos fúnebres, mitos, crenças, funeral, enterro e cemitérios.

Os ritos fúnebres dos bakongo exigem a participação, sem desculpas, de todos os familiares e aos quais se junta a comunidade. Só em circunstâncias extremas podem impedir a participação nas festas fúnebres dum familiar. Nos ritos fúnebres dos bakongo chegam a atingir sua transcendência, visto que caracterizam as crenças desse povo e consolidam um dos valores religiosos mais preciosos: a certeza de continuidade de viver no mundo além-túmulo.

Altuna (2006: 438), afirma que os bantu, “costumam dividir seus ritos fúnebres em três etapas correlativas e completivas: ritos de separação, ritos de marginalização e ritos de agregação”. A seguir vai se apresentar cada rito e seu significado, que vão se enquadrar dentro das três etapas mencionadas.

Nos bakongo, logo que uma pessoa morre, a notícia tem que ser comunicada a toda parentela, principalmente aos chefes de famílias (Mfumu a kanda), seja da parte materna como da parte paterna. Todos têm que ser avisados, mesmo aqueles que se encontrarem distantes. São eles que acolhem as pessoas as pessoas no óbito e resolvem os problemas relacionados ao caso. O parente que não vai ao óbito pode ser acusado de feitiçaria, conseqüentemente ele é tido como causador daquela morte (Altuna, 2006: 442)

Antigamente a notícia do óbito era difundida através de batucadas, fumo, armas de fogo, e emissários. Combarros (2000: 88) comenta que “quando morre um chefe, a notícia é difundida à ritmos de batuques, o batuque especial dos mortos”. Sobre os meios de comunicação para difundir a notícia do óbito, Monteiro (2007: 28) escreveu o seguinte:

“Havia um toque de batuque muito próprio, que era emitido do *mondo* ou do tambor *koko*, para avisar as pessoas, de um só sítio onde vinha aquele som havia óbito. Através de uma fogueira espalhava-se o fumo de maneira muito peculiar em sinal de óbito também. Quanto à arma de fogo, o disparo era feito em cima de um telhado. As crianças e jovens iam nos locais mais distantes, onde não se ouvia esses sinais, avisando de casa em casa, de aldeia para aldeia”.

Logo que a pessoa morre, os familiares presentes começam a chorar, gritar, cantar com um ritmo cadenciado e monótono, lamentando desta forma a sua morte. Chamam-no pelo seu nome, exaltam suas virtudes e agradecem os favores, amaldiçoam o causador da morte, principalmente quando se trata da

morte de uma pessoa jovem desejam felicidade ao defunto (Altuna, 2006: 441). Aos pouco o local vai se enchendo de parentes e amigos que foram avisados ou ouviram o barulho. Estes acompanham com o choro, gritos e lamentações. Aí as vozes se levantam.

Não é raro nos óbitos dos bakongo, as pessoas chorarem e gritarem não por causa da morte do defunto presente. Muitos choram lembrando seus familiares que já morreram. Monteiro (2007: 28) elucida esse facto com as seguintes palavras:

“Nos óbitos, às vezes as pessoas que mais choram e gritam, mesmo não estando directamente ligadas à pessoa que morreu não estão a chorar o defunto presente: vão ao longo do choro e gritos lembrando-se dos seus antepassados que já partiram dessa vida e dos problemas que enfrentam na sua ausência”.

Lavar o cadáver, com água e sabão, para os bakongo é tido como um rito sagrado. A pessoa quando morre, depois de lhe desnudar e antes que lhe chegue a rigidez, é lavada, colocam-na na posição em que deve ser enterrada, ou seja deitada numa esteira. A lavagem é feita atrás da casa do defunto. Se é homem, os homens e se é mulher, as mulheres que lhe lavam. Após a lavagem vestem-no as melhores roupas dele, perfumam-no ou besuntam-no com óleo de palma, cortam suas unhas e penteiam seus cabelos. Esta preparação do cadáver não só honra sua família como também privilegia o defunto, que se apresenta com dignidade e elegância na aldeia dos antepassados (Altuna, 2006: 442 e Combarros, 2000: 88). “Os antepassados vivem perto das árvores e junto das águas; eles formam aldeias semelhantes às dos vivos e vivem em perfeita harmonia” (Balandier, 1992: 250).

O rito de prestação de juramento no óbito dos bakongo acontece quando o morto é criança (não recém nascido) jovem ou mesmo adulto que não chegou à velhice. São convocados todos membros da família a desfilar diante do cadáver, jurando sua inocência na morte daquela pessoa e ao mesmo tempo pedem vingança contra o causador daquela desgraça.

Entre os bakongo o *kinzonzi* é um costume que está presente em todos lugares onde está se tratando qualquer problema, inclusive o da morte. Todos que vão ao óbito, quer jovem ou adulto, homem ou mulher, participam dele. O verdadeiro significado desse rito é de manter a paz e harmonia no lugar durante o

tratamento do problema, seja de felicidade ou de infelicidade, como contexto da morte (Monteiro, 2007: 31).

Quando os chefes da família (*Mfumu a kanda*) de ambas linhagens (paterna e materna) chegam, a primeira preocupação deles constitui em se reunir a fim de concertarem ideias sobre tudo concernente ao óbito. Antes de tratar qualquer problema, recorrem primeiro às informações sobre as circunstâncias da morte. Após isso, é escolhido alguém que servirá de porta-voz (*mpovi, nzonzi ou mvuala*) ao longo do óbito. Ele além de ser necessariamente um bom orador, deve ser conhecedor da sabedoria ancestral. O porta-voz é coadjuvado por um *makunga*, cuja missão é confirmar as palavras do porta-voz o que foi recomendada a sós (*fulu*), a rectificar ou ressalvar tudo que não condiz com o recomendado.

O porta-voz começa seu trabalho com uma salva de palmas (*makonzo*), – em seguida apresenta saudações de boas vindas aos presentes e chamando-lhes atenção de manter a paz e a harmonia ao longo do óbito. Logo após isso, apresenta o historial que retrata as causas da morte do falecido. Esse acto vai se repetindo ao longo do óbito que chega alguém considerável. Habitualmente, em cada momento, ao anunciar alguma informação, o porta-voz deve aguardar a resposta dos participantes. Uma das características de *kinzonzi* é: discurso participativo (Kisadila, 2004: 22-24). O *kinzonzi* inclui o uso de provérbios, anedotas, contos, pequenas canções e factos verídicos vividos algures.

Logo que os chefe da família (*Mfumu kanda*) chegam ao óbito, após se actualizarem do historial da morte do defunto, eles apresentam uma tigela ou panela para contribuição, onde se mete todo dinheiro que recebendo. Os próprios *Mfumu a kanda* são os primeiros a apresentar sua contribuição, em seguida os familiares e depois a comunidade em geral (Fonseca, 1985: 82; Monteiro, 2007: 28 e Kisadila, 2004: 23).

Quando morre uma pessoa, “os familiares mais próximos são os primeiros a começar a cantar para incentivar as outras pessoas que pouco a pouco vão enchendo o local” para chorarem juntamente com a família enlutada (Monteiro, 2007: 29).

Segundo Combarros (2000: 90) “na temática de canções fúnebres bakongo é o sentimento da dor pela separação que impõe a morte, a petição ao defunto de que lhes leve com ele, porque não querem mais viver; ao contrário, não volta a

buscá-los ou lhes criar dificuldades”. O mesmo autor continua, dizendo que “os cantos fúnebres comovem e estremecem. Nestes momentos que a inspiração negra alcança seu clímax. Gesticulam, choram, rezam e cantam, desde o mais profundo do seu ser e suas crenças.

Monteiro (2007: 29) constata que as canções funerárias “têm sempre um solo, que é cantado por uma senhora, parente ou não do morto. Geralmente, essas senhoras fazem parte de um grupo coral, a que se segue um câro dolente e aflitivo, canta-se em volta à cama do defunto”. A este respeito, Fonseca (1985: 82) salienta que “o cadáver é velado por um grupo de mulheres designadas *Mi Nkalansi* ‘as solidárias’; estas, choram entoando canções adequadas, nas quais os presentes falam dos seus familiares já falecidos e lhes enviam cumprimentos”.

Os bakongo valorizam seus mortos e dão-lhes honras devidas de acordo seu estatuto social, idade e as circunstâncias da morte. Kisadila (2004: 31) apresenta um quadro de categorização do enterro dos bakongo, que a seguir passa-se a ser apresentado:

O enterro de um rei – os reis eram enterrados nos cemitérios especiais acompanhados de três escravos na sepultura para lhes servirem noutra mundo. Com a chegada dos missionários essa prática foi abolida. Segundo Combarros (2000: 88), os reis ou chefes são enterrados à sombra de uma árvore patriarcal.

O enterro do esposo e da esposa – quando morre o marido, a esposa tem que cumprir alguns ritos, tais como: não presenciar o enterro do seu marido, só podia tomar depois do enterro do marido, tinha que rapar cabelo e não podia exercer nenhuma actividade doméstica durante um período. E quando morre a esposa, o marido é obrigado a comprar caixão para o enterro da esposa, simbolizando que enterrou sua esposa. Se o marido não chegou a pagar o alambamento (dote), é exigido a pagá-lo afim da família da mulher tirar-lhe a impureza, ou seja, o luto da mulher falecida. Depois de um determinado período a família da mulher falecida tem escolher uma outra mulher para ele, de preferência uma irmã da falecida.

O enterro de um recém-nascido e do prematuro – em ambos funerais não se chora para a mãe não perder a fertilidade. Porém, faz-se uma diferença quanto ao local do enterro. Quanto o recém-nascido é enterrado ao cemitério comum, o prematuro é enterrado por detrás da casa.

O enterro do filho gêmeo – os gêmeos têm privilégio de terem um tratamento especial ao longo da vida deles. Isso acontece mesmo na morte e no enterro. Quando morre um dos gêmeos não se chora para evitar entristecer o outro. Muito pelo contrário, canta-se, dança-se e faz-se gestos obscenos para o outro não se aperceber do falecimento do irmão.

Os bakongo crêem que a morte tem origem em Deus. Para eles, a morte entrou no homem por causa da fome que Deus sentiu após ter criado o homem. Para satisfazer sua fome, Deus preparou refeição, cozinhando uma panela de funge e não tinha condimento para se comer com funge. Foi aí então que Ele pegou o homem que havia criado, o matou, servindo deste de condimento. Deus é o dono do destino da vida do homem (Balandier, 1992: 248). Foi a partir daí que entrou a morte.

Apesar de crerem que a morte tem origem em Deus, mas também crêem nas causas secundárias. Por isso quando morre alguém, buscam sempre um justificado, um culpado, ou seja, uma causa. Neste sentido, eles consideram a existência de duas causas da morte: a morte natural e a morte não natural.

Consideram a morte com causa natural, pode-se dizer também causa divina, quando se trata da morte de um idoso, deixando numerosos descendentes e bens. Neste caso, os bakongo não lamentam. Pelo contrário, celebram seu enterro com todos ritos possíveis, quer dizer que com toda honra. No caso da morte de um jovem ou uma criança, chega-se a conclusão que é uma morte provocada, ou seja, não natural, porque pensa-se que ainda é cedo para se morrer (Monteiro, 2007: 29).

Segundo Mahaniah [1980], citado por Kisadila (2004: 38), “se para um europeu o cemitério define-se como um local de repouso dos restos mortais, para o africano é local do repouso eterno, é a porta da qual os defuntos entram na aldeia dos antepassados”. Mas, na verdade é mais que isso; é também o local onde os vivos entram em contacto com os mortos. É considerado também como o local onde os vivos cultuam os antepassados, quando esses se deparam com problemas e dificuldades na vida deles.

CAPÍTULO III- METODOLOGIA

3.1- Considerações Preliminares

Tendo em vista que o propósito principal do trabalho foi evidenciar a concepção que o povo kongo tem sobre a morte, de acordo com a opinião dos bakongo conhecedores da sua cultura, vários métodos orientaram a pesquisa. Este capítulo descreve os procedimentos metodológicos. Foi dividido em dezasseis secções: as leituras preliminares, princípios de investigação, campo de pesquisa, área de pesquisa, tipo de pesquisa, modelo de pesquisa, participantes da pesquisa, critérios de inclusão e de exclusão, procedimentos éticos, métodos e técnicas de investigação, instrumento de colecta de dados, colecta de dados, análise estatística de dados e análise de conteúdo.

3.2- As Leituras Preliminares

As primeiras leituras serviram para estabelecer a base sobre o entendimento dos debates a respeito da concepção dos bakongo sobre a morte. Essas leituras foram limitadas aos livros e às monografias da conclusão de cursos de licenciatura de estudantes da Universidade Agostinho Neto. Os resultados destas leituras iniciais apontaram para a seguinte constatação: existem poucas obras científicas publicadas sobre o assunto objecto desta pesquisa. Mesmo depois de frequentar algumas bibliotecas da Espanha, Bélgica e França a constatação que se mencionou a pouco tempo continuou inalterada.

3.3- Princípios de Investigação

É difícil alcançar êxitos numa pesquisa sem que se tenha em consideração um conjunto de princípios de investigação que garante a observância dos critérios de objectividade, confiança e confiabilidade. Para a presente Tese, de acordo

com a sua natureza, quer dizer, tipo e modelo de pesquisa, foram seleccionados os princípios de investigação abaixo mencionados.

3.4- Campo da Pesquisa

Denomina-se campo de pesquisa a área geográfica de pesquisa que é Angola, especificamente a zona da difusão do grupo étnico Kongo abrange três províncias, a saber: Cabinda, Uíge e Zaire e parte Norte do Bengo. Porém, nesta Tese não se considerou a parte do noroeste da província de Luanda (Norte da província do Bengo) e a parte noroeste da província da Lunda-Norte, numa faixa junto ao rio Kwango onde encontra-se também os bakongo, visto que administrativamente falando essas províncias não são consideradas como províncias da fala kikongo. Infelizmente a distribuição administrativa de Angola feita pelos colonizadores portugueses não levou em consideração as fronteiras etnolinguísticas.

A classificação das etnias em Angola leva em conta o critério lingüístico. Dessa forma, o país conta com cerca de 10 grupos étnicos, sendo que os três maiores grupos – Ovimbundu (língua umbundo), Ambundo (língua kimbundo) e bakongo (língua kikongo) – somam 75% da sua população. Entre outros grupos estão os lunda-chokwe, nganguela, herero, ovambo, nyaneka-humbe.

Angola, principal cenário dessa Tese é também outro país da região do antigo Reino do Kongo formado desde o século XIV que historicamente ocupa uma posição privilegiada, pois o Reino do Kongo tinha nele seu centro, hoje chamaríamos da capital que era principal local das tensões e das articulações políticas do Reino do Kongo (que é a cidade do Mbanza Kongo – São Salvador) apresenta de forma expressiva os bakongo, cuja classificação étnica é estabelecida através do critério linguístico distribuído, em dez (10) principais grupos étnicos, dentre esses 10 grupos, têm três (3):

- a) Ovimbundu (língua umbundo),
- b) Ambundo (língua kimbundo) e
- c) Bakongo (língua kikongo)

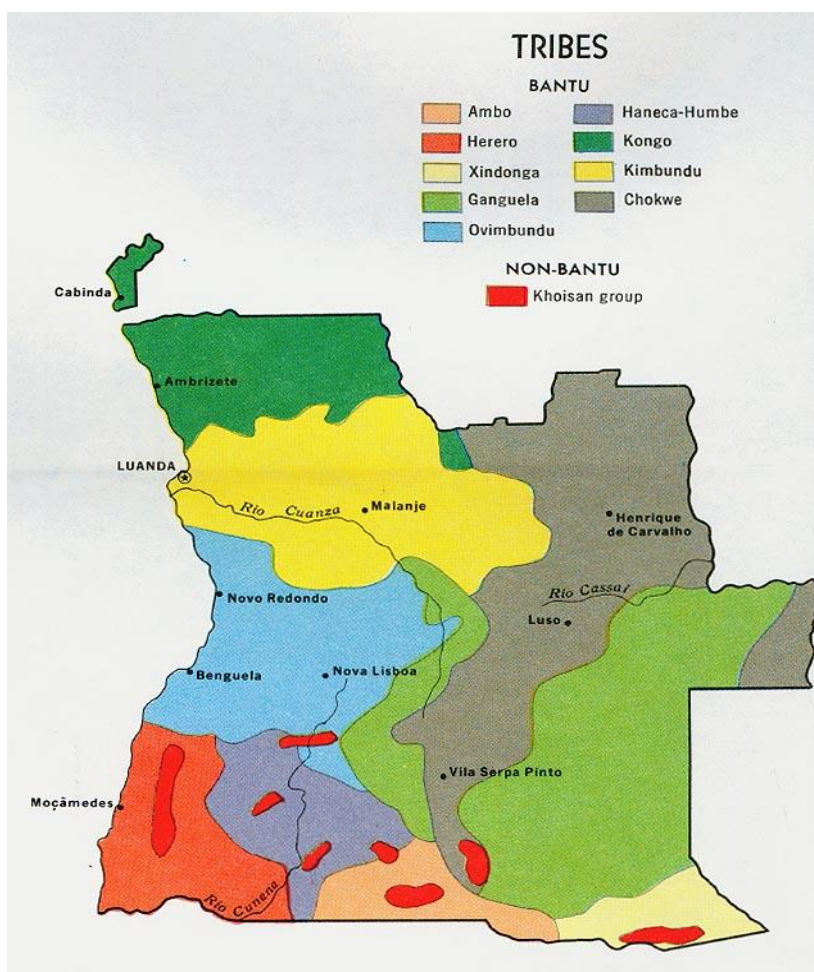
Esses 3 grupos são considerados maiores pela sua expansão física territorial que chega a somar 75% da sua população.

E os outros 7 grupos restantes:

- d) Chokwe,
- e) Nganguela,
- f) Herero,
- g) Ovambo,
- h) Nyaneka-Humbe.
- i) Xindonga

Esses seis grupos somariam 23% e últimos e pequenos grupos étnicos chamados khoisan (khun) representam 2% e apelidados também de bosquímanes que vivem no sul de Angola, que não derivam do tronco linguístico banto, como o mapa abaixo descreve de maneira clara.

Mapa IV- Classificação etnolinguística da população de Angola



Fonte: (upload.wikimedia 1970)

Todos os bakongo apresentado nos quatro principais países (Congo Belga ou Congo Kinshasa na época colonial, Zaire durante todo regime do ditador Mobutu e atualmente República Democrática do Congo, República do Congo, conhecido também como Congo Brazzaville, Angola e Gabão) formam o tronco lingüístico banto, que predomina na região centro-sul da África. Outros pequenos grupos não-banto em Angola são os Khoisan ou Khun como acima descrito.

3.5- Área de Estudo

Quanto à área de estudo (a área temática), embora se faz uso da interdisciplinaridade (Sociologia, Antropologia, Filosofia, Teologia, Psicologia Social, Comunicação, Semiologia), a de interesse da presente Tese é as Ciências Sociais, mais especificamente a Sociologia. É de salientar que as contribuições da Antropologia e Filosofia foram fundamentais, não só na compreensão da fenomenologia da morte, como também no desenvolvimento da presente pesquisa sobre o tema: Concepção e Representação Social da Morte no Grupo Étnico Kongo

3.6- Tipo de Pesquisa

Para a realização da presente pesquisa adotou-se a pesquisa descritiva, visto que, como Seivo (2006: 64) afirma que a “pesquisa descritiva observa, regista, analisa e correlaciona factos ou fenómenos sem manipulá-los”. Escolheu-se esse tipo de pesquisa porque procura descobrir, com a precisão possível, a frequência com que um fenómeno ocorre, sua relação e conexão com outros, sua natureza e características.

O presente estudo é considerado descritivo porque única e simplesmente faz a abordagem descritiva sobre a problemática da concepção e representação social da morte no grupo étnico kongo. Isso possibilitou alcançar os objectivos traçados e respondeu as perguntas de partida que foram formuladas para a presente Tese.

Também é considerado descritivo, visto que delineou e ordenou toda informação colhida acerca da fenomenologia e representação da morte no grupo étnico kongo (Gutiérrez-Cillán & Escudero, 2013: 51).

3.7- Modelo de pesquisa

Na presente pesquisa fez-se uma abordagem qualitativa do assunto em estudo, visto que na pesquisa qualitativa considera-se que há uma relação dinâmica entre o mundo real e o sujeito. Não requer uso de métodos e técnicas estatísticas, o ambiente natural é a fonte directa para a colecta de dados e o pesquisador é o instrumento-chave, o processo e o seu significado são os focos principais de abordagem. Segundo o Martins e o Bicudo, citados por Kauark, Madeiros e Manhães (2010: 26), pesquisa qualitativa é evento cujo sentido existe apenas no âmbito particular e subjectivo.

Sendo a base metodológica para a realização deste estudo é considerada como uma pesquisa “qualitativa” e a sua realização, precisamente a apresentação e análise de dados da pesquisa e na interpretação do conteúdo dos resultados foi feita pela via da argumentação dedutiva (qualitativa) pura e simples. Quanto à apresentação e análise dos dados pessoais do painel délfico foi usada uma abordagem quantitativa que permitiu apresentar os tais dados através de Tabelas, usando métodos e técnicas estatísticos de percentagens. Assim sendo, a abordagem metodológica que se fez na elaboração da presente Tese pode ser considerada como uma pesquisa “qualiquantitativa”. Assim, essa pesquisa reúne análises históricas, sociológicas, antropológicas, filosóficas e da comunicação e pesquisas de campo através da observação e da entrevista, para se conseguir dados directamente do campo de estudo, ou seja, do cenário real.

3.8- Participantes da Pesquisa

O universo específico alvo dessa pesquisa é o grupo étnico kongo de Angola que actualmente, ronda em torna de 1.680.000 pessoas (Kongo, 2013) de falantes da língua kikongo. Os participantes da pesquisa foram intencionalmente

seleccionados, e formam um grupo composto por dez (10) anciãos, conhecedores da sabedoria ancestral e da cultura kongo, com experiência de no mínimo de dez anos como porta-voz nos óbitos dos bakongo. A escolha desses participantes está em conformidade com as exigências da Técnica de Delfos, razão pela qual, o conjunto deles é denominado Painel Delfico, que exige que os participantes têm que ser expertos no assunto (Rabadán-Auta, 2013: 568). Eis a razão de não terem um jovem entre os participantes, visto que na cultura tradicional dos bakongo os portas-voz são anciãos. No entender do autor da pesquisa, esses é que são considerados expertos. As mulheres e os jovens não assumem essa função, pelo contrário eles têm que ouvir os anciãos, porque eles expressam a opinião genérica dos bakongo. Nessa altura, os jovens estão sendo treinados ou preparados para um dia se tornarem portas-voz.

Evidentemente, o princípio da selecção dos participantes da presente pesquisa fugiu daquele da aplicação quase geral nas investigações sociais, pois “estatisticamente, o princípio básico da eleição da amostra é que esta se faça, sempre que seja possível, de tal modo que cada elemento da população tenha a mesma probabilidade de ser eleito” (Bravo, 2005: 191). Esta composição dos participantes da pesquisa se justifica, pois de acordo com a Técnica de Delfos que exige o participante deve ser um experto e também de acordo com as orientações da Nogales (2013: 580) que diz:

“A realização da investigação qualitativa não exige a utilização de amostra muito grande. Temos que ser conscientes de que neste caso o que influencia mais na riqueza do resultado final a profundidade do estudo do entrevistado do que o número deles; quer dizer, é melhor poucos entrevistados profundamente do que muitos entrevistados superficialmente”.

Alem disso, deve se entender que o objectivo principal do estudo é de evidenciar a concepção que o povo kongo tem sobre a morte e como representam-na socialmente. Assim, quanto mais experiência que o ancião tiver como porta-voz na resolução dos problemas relacionados à morte entre o povo kongo, mais válidas seriam as suas contribuições ao estudo.

Alias, esses são alguns dos aspectos da Técnica de Delfos que foi desenvolvida para diferenciar-se de outras metodologias e critérios da eleição e do tamanho da amostra aplicados nas investigações sociais.

Escolheu-se somente os anciãos membros da União Tradicional do Kongo, com sigla UTK (doravante passaremos a usar a sigla UTK para designar União Tradicional Kongo), por ser uma entidade dos bakongo, cujo objecto social “consiste em manutenção, desenvolvimento e divulgação da cultura que constitui a tradição do Povo Kongo”, inclusive óbito e funeral. Esses anciãos, na verdade, são reflexos fiéis do universo alvo do estudo (Bravo, 2005: 191). A distribuição dos participantes segundo a função que assume na União, a província de proveniência, o Bairro de residência, a profissão, a idade e a experiência de cada como porta-voz nos óbitos dos bakongo é apresentada nas Tabelas 1 a 6.

3.9- Critérios de Estudo

3.9.1- Critérios de Inclusão

Os critérios que determinaram a escolha do painel délfico desta pesquisa foram:

- Ser mukongo das seguintes províncias de Angola: Cabinda, Uíge, Zaire e Bengo.
- Ser membro da União Tradicional do Kongo, por ser uma entidade oficial dos bakongo, que “consiste em manutenção, desenvolvimento e divulgação da cultura” tradicional do povo kongo.
- Ter domínio da filosofia ancestral e da cultural tradicional kongo, neste sentido, ser experto no assunto da pesquisa.
- Ter no mínimo dez anos¹⁸ de experiência como porta-voz nos problemas da morte dos bakongo.
- Demonstrar a disposição de conceder a entrevista e expressar-se livremente o seu consentimento de querer participar na pesquisa.
- Ser morador nos três seguintes Bairros¹⁹ de periferia de Luanda: Golf II, Palanca e Sapú, por causa da facilidade de acesso que o autor tem para

¹⁸ Estabeleceu-se dez anos de experiência como porta-voz nos óbitos dos bakongo, simplesmente porque o autor da pesquisa crê que alguém com de experiência dez anos fazendo uma coisa pode ser considerado conhecedor daquilo que faz. Isso atende uma das peculiaridades da Técnica de Dêlfos para alguém fazer parte do painel délfico. Veja a Técnica de Delfos nesse mesmo capítulo, na secção Métodos e Técnicas de Pesquisa.

chegar nesses Bairros e o domínio de circular nos respectivos Bairros, embora não sendo morador dos mesmos.

3.9.2- Critérios de Exclusão

Da presente pesquisa foram excluídos todos bakongo, embora sendo candidatos em potencial, porém:

- Não satisfizeram as condições mencionadas nos critérios de inclusão.
- O número de painel délfico da pesquisa foi limitado em dez participantes. Depois de realizar as dez entrevistas, encerrou-se-as.

3.10- Procedimentos Éticos

O painel délfico (os paticipantes da pesquisa) é dado nos itens classificados na quinta secção deste capítulo. Para submeter os participantes a entrevista, levados em consideração alguns critérios éticos que abaixo passam-se a ser mencionados:

- Inicialmente foi mantido um contacto telefónico com a direcção da UTK, para solicitar um encontro com a direcção.
- Depois de se marcar o dia e hora, o pesquisador teve que se deslocar até a sede da UTK, onde se encontrou com o Presidente da União, quando fez uma apresentação expondo o objectivo e a importância da pesquisa, bem como da sua colaboração, no sentido de obter os contactos telefónicos de seus membros para que podessem participar na pesquisa, se submetendo a uma entrevista para a colecta de dados da pesquisa. Prontamente a solicitação foi atendida e através das fichas de membros conseguiu-se os dados que se precisava, ou seja, o nome, número do telefone, função que ocupa na União, assim também a sua área de residência.

¹⁹ Para determinar os três Bairros indicados, foram levadas em consideração: 1) a complexidade de trânsito em Luanda, pior ainda no período chuvoso como foi quando foram realizadas as entrevistas, e 2) a dificuldade de localizar alguém nos Bairros de Luanda por falta de endereços bem definidos nos Bairros periféricos de Luanda.

- A partir dos dados adquiridos na UTK, o pesquisador entrou em contacto telefonicamente com cada membro seleccionado, sem que essa direcção tivesse o conhecimento de quem foi seleccionado para manter o anonimato, conforme requerida na Técnica de Delfos. Nesse contacto explicou-se ao membro da UTK que foi seleccionado para fazer parte da pesquisa, cujo tema “Concepção e Representação Social da Morte no Grupo Étnico Kongo”. Após explorar o ancião sobre se tem sido porta-voz nos problemas relacionados à morte no grupo étnico kongo e a quanto tempo que é, solicitou-se sua colaboração para a entrevista, que consequentemente fixou-se o dia, a hora e o local da entrevista. Todos os dez seleccionados, conforme os critérios adoptados (ver a secção dos critérios de inclusão neste mesmo capítulo) expressaram seus consentimentos, quer dizer, se dispuseram livremente a conceder entrevista que se precisava. O consentimento foi expresso verbalmente.
- No dia combinado, realizou-se a entrevista e que foi gravada pelo autor da pesquisa para posteriormente ser copilada, analisada, discutida e interpretada. Foi assim que se tornaram em dados da pesquisa.

3.11- Métodos e Tecnicas da Pesquisa

3.11.1- Métodos

Métodos são “procedimentos que seguem nas ciências para encontrar a verdade e ensiná-la; é de duas maneiras: analítico e sintético. Se trata de adquirir destrezas, práticas de campo, documentação, etc”. Seu objectivo é facilitar um instrumental para perceber a realidade e elaborar leis ou modelos de interpretação (Fernández, 2011: 27). Para Kaplan, citado por Rodríguez (2003: 86), os métodos são “procedimentos de construir conceitos e hipóteses, fazer observações e medições, realizar experimentos, construir modelos e teorias, proporcionar explicações e fazer predições”.

Nos estudos de Ciências Sociais existe o que se chama de pluralismo metodológico. Isso requer interdisciplinaridade e combinação de métodos. O autor acima mencionado apresenta alguns métodos dentro do pluralismo metodológico

(para corresponder ao pluralismo cognocivo), que são os seguintes: “Método Experimental, de Campo, Casuístico, Histórico, Comparativo, Crítico Racional, Quantitativos, Qualitativos, Estruturalista, Compreensivo, Fenomenológico, etc. (Op. cit.: 29).

Para a realização da presente Tese selecionou-se os seguintes métodos que foram combinados:

1- Método etnográfico: define-se etnografia como método de investigação, ou trabalho ‘(método)’ de campo ou estudo directo de pessoas utilizando a observação participante ou entrevistas (Giddens, 2009: 103). É estudo de fenómenos sociais, fora do laboratório ou do experimento, em contacto com a sociedade [...] (Fernández, 2011: 29). A etnografia se dedica à observação e compreensão dos “aspectos de [...] um grupo social determinado. Entre os aspectos comumente considerados pelo método etnográfico destacam o idioma, a população, os costumes e ritos [...] em torno [...] da morte e suas interpretações do seu contexto natural e social” (Hurtado, 2006: 92). O intento de usar esse método foi “de descobrir um cenário social completo mediante uma observação ampla e sistemática” (Schafer, 2006: 30) sobre a fenomenologia da morte no grupo étnico kongo.

Quando se usa investigação etnográfica é necessário que o investigador frequente, trabalhe ou viva com um grupo, organização e comunidade alvo da sua investigação, e talvez participe directamente em suas actividades. Na realização desta Tese, o método etnográfico foi importante, visto que o autor da Tese teve que participar de muitos óbitos nos diferentes municípios e bairros de Luanda e nas diferentes tribos e clãs do grupo étnico kongo residentes nesta cidade capital de Angola. Além da sua participação nos óbitos dos bakongo por ocasião desta pesquisa, o autor faz parte do grupo étnico estudado na presente pesquisa.

Por causa do método etnográfico o autor da presente Tese teve que ir ao encontro dos participantes da pesquisa que fizeram parte do painel délfico afim de colher dados para a pesquisa. Esses participantes serviram-se de informantes e o conteúdo das informações colhidas deles está na secção intitulada opinião dos participantes que se localiza no capítulo quatro da presente Tese. Esses participantes é que constituem as fontes primárias da presente pesquisa.

A observação participante e as entrevistas com os participantes da pesquisa proporcionaram informações sobre a concepção e representação social

da morte dos bakongo, assim sobre a maneira em que essas pessoas interpretam seu próprio comportamento no óbito. Uma vez que se compreendeu como se vê as coisas a partir de dentro do grupo etnolinguística kongo, foi mais fácil desenvolver uma melhor compreensão da fenomenologia da morte, não só desse grupo, senão dos processos sociais que transcendem a situação estudada.

As realidades vividas na participação activa e efectiva nos óbitos dos bakongo, aliadas à pertença do autor da presente Tese ao grupo étnico kongo, permitiram recolher os dados que depois foram analisados e interpretados à luz da Ciência para evitar um discurso meramente empírico.

2- Comparativo: a comparação é realizada com finalidade verificar as semelhanças e explicar as divergências (Cardoso de Araújo, 2000). Esse método foi fundamental na interpretação e discussão dos resultados, onde se fez uma análise comparativa entre as concepções de vários povos e as maneiras que representam a morte socialmente de acordo com os dados provenientes da revisão de literatura.

3- Quantitativos: medição, estatística, probabilidades. O método quantitativo permitiu analisar e apresentar os dados a respeito dos participantes da pesquisa. Os dados dos dos participantes foram tratados estatisticamente como forma de analisá-los quantitativamente.

4- Qualitativos: são maneiras de medir e cujas propriedades são também qualificáveis: tecnologia linguística, entrevista em profundidade, grupo de discussão, história de vida, observação participante. O método qualitativo foi a base da pesquisa, principalmente no que diz respeito análise dos dados, discussão e interpretação dos resultados.

3.11.2- Técnicas

- A Técnica de Delfos

- Sua História

Esta técnica foi desenvolvida na década de 50 pelos pesquisadores da *Rand Corporation*, em Santa Mônica, na Califórnia - EUA, e o objectivo era

identificar as expectativas da sociedade, obter prognósticos de peritos a respeito de alternativas e inovações técnicas e colher opiniões sobre assuntos de defesa nacional norte-americana (Smith & Simpson, 1995; Barros, 1981).

Em vista da sua preocupação com o futuro, historicamente, a Técnica de Delfos (o projecto) recebeu seu nome da cidade de Delfos, referindo-se assim o famoso santuário da Grécia antiga, onde se fazia consultas ao deus Apólo que emitia seus oráculos ou mensagens para perscrutar o futuro. Isso era através da sacerdotisa Pitia/Pitonisa, encarregada de submeter as questões ao juízo da divindade e de interpretar depois suas respostas aos cidadãos (Rabadán-Auta, 2013: 568). Em 1963, quando foi concebido por Olaf Helmer e seus colaboradores, a fim de obter opiniões de pessoas, recebeu o nome de Técnica de Delfos. A partir de então, tem-se observado que a metodologia da Técnica de Delfos é um dos procedimentos mais eficazes na previsão de eventos, e tem sido utilizada em inúmeros estudos.

Com o passar do tempo, outras aplicações foram esboçadas para a Técnica de Delfos. Diante disso, o objectivo de prognosticar o futuro foi se tornando distante, mas o nome Delfos permaneceu. Essas aplicações se estenderam a outras áreas do conhecimento, principalmente na área de ciências sociais, conforme Barros (1981) mostra em seu trabalho, e em Educação conforme as indicações do Teca (2000).

A Técnica de Delfos foi desenvolvida para diferenciar-se de outras metodologias, tais como técnica de consenso por intermédio de discussão aberta, debates, grupos de trabalho e comissões, pois os participantes trocam opiniões através de inteiração face a face. Com essa técnica, os participantes da investigação tornam-se anónimos, preservando, sendo assim, são preservados da interferência de fatores psicossociais, que poderiam prejudicar a objectividade da pesquisa (Barros, 1981).

- Suas Características Básicas

Citado por Maranduba (1981: 29), Kossobudzki afirma que a técnica permite a “exploração de questões de natureza nebulosa e inquantificável”, incluindo pesquisas educacionais relacionadas à investigação de preferências,

percepções sobre uma situação, escolha de estratégias e estabelecimento de prioridades (Souza, 1985). No presente estudo utilizou-se a segunda modalidade.

Essa técnica consiste em uma série de etapas para pesquisar e avaliar opiniões de um grupo de pessoas, com a finalidade de buscar consenso sobre o assunto investigado. Isso é feito por meio de questionários individuais aplicados sucessivamente aos participantes do grupo. A essas pessoas não é dado confrontarem-se, para evitar que um influencie a opinião do outro; mas podendo receber um *feedback* controlado das opiniões de todos. A Técnica de Delfos parte dos seguintes pressupostos: (a) Cada elemento do grupo é uma autoridade máxima no assunto e está apto para dar sua opinião a respeito (Smith & Simpson, 1995; Maranduba, 1981; Souza, 1985; Willik, 1999). Daí a importância da escolha do painel, fonte única de dados quando se aplica a Técnica de Delfos, o qual deve contar com profissionais ou pessoas de grande conhecimento sobre o assunto investigado, actuando na área e de diferentes faixas etárias. (b) O consenso entre elementos do grupo é válido como predição ou como evidência para os esclarecimentos de questões marcadas pela controvérsia. Maranduba (1981), citando Dalkey e Helmer, afirma que se pode esperar que o consenso entre especialistas substitua a evidência empírica directa, quando esta não é alcançável. Neste sentido, a cientificidade da Técnica de Delfos consiste em tentar aproximar a apreciação subjectiva da objectividade científica, por meio de consenso inter-subjetivo.

Há quatro características básicas no funcionamento da Técnica de Delfos e que esclarecem os pressupostos anteriormente mencionados: (a) Propriedade e competência do painel de especialistas. (b) Anonimato do especialista envolvido no estudo - como meio de evitar o desperdício de tempo e o risco de confrontação directa, que muito provavelmente ocorreriam, além de facilitar aos participantes os actos de objectar e de mudar de opinião, portanto, sem a interferência da opinião de um sobre o outro. (c) Interação com *feedback* controlado - efectiva-se através das respostas, bem como registros de comentários e sugestões dos especialistas aos questionários. O coordenador da investigação extrai do instrumento informações relevantes e transmite aos participantes a opinião colectiva, sob a forma de estatísticas de tendência central e de variabilidade. (d) Respostas estatísticas do grupo - os resultados obtidos formam o ponto de vista do grupo por

meio de medidas de tendências central (Barros, 1881; Maranduba, 1981; Souza, 1985).

Em termos operacionais, a técnica está estruturada em tantos turnos quantos necessários na administração de questionários a serem respondidos individualmente. Atribui-se á este procedimento a facilitação do consenso pela revisão de opiniões (Teca, 2000). Aliás, “a Técnica de Delfos pretende a confecção de um questionário que reflète o consenso entre expertos em uma matéria depois de sucessivas rondas ou reelaboração” (Rabadán-Auta, 2013: 568).

No primeiro turno, os especialistas são, submetidos a um questionário aberto e cabe ao coordenador da investigação, de posse das respostas dos participantes, caracterizar as respostas e fazer eliminações necessárias. A partir dos resultados, o coordenador elabora um novo instrumento para ser devolvido aos participantes. Caso algum item sugerido pelos participantes for considerado importante para o estudo, este pode fazer parte do novo instrumento. A técnica permite a exclusão dos participantes da pesquisa que não podem participar dos turnos posteriores e também a inclusão de novos participantes (Smith & Simpson, 1995).

Com a aplicação desse novo instrumento, um questionário estruturado, começa o segundo turno, cabendo ao coordenador da investigação tratar os dados estatisticamente, fazer uma análise das sugestões feitas pelos participantes e remeter-lhes os resultados alcançados, para possibilitar-lhes o adequado acompanhamento dos mesmos. Este procedimento se repetirá tantas vezes quantas forem necessárias para que o consenso seja alcançado.

Investigações com a Técnica de Delfos, têm mostrado que nem sempre há necessidade da realização de vários turnos; muitas vezes, logo no primeiro ou segundo turno, os participantes chegam a um consenso, permitindo a suspensão do processo interactivo (Barros, 1981). É isso que ocorreu neste estudo.

- Vantagens e Limitações da Técnica

A Técnica de Delfos, como forma de buscar consenso grupal sobre determinado assunto, apresenta vantagens quando comparada a outras formas

de investigação. “A sua grande vantagem é o anonimato e o *feedback* controlado” (Willik, 1999: 37). Anonimato porque a técnica, sendo capaz de minimizar consideravelmente influências sócio-psicológicas exercidas por grupos quando há o contacto face a face de seus componentes, permite a formação gradual e a mudança de opiniões sem os choques que ocorrem em trabalhos de grupo. *Feedback* controlado porque a técnica, usando procedimentos estatísticos, combinados à opinião subjectiva dos participantes e divulgada sob anonimato, permite a revisão de opiniões a partir de observações de fatos que não foram percebidos individualmente, sem a desvantagem do conhecimento da procedência dessas observações (Smith & Simpson, 1995; Barros, 1981; Souza, 1985). “Alguns estudos demonstram que diante de certas temáticas da investigação o consenso obtido mediante Delfos é mais preciso do que o conseguido mediante a interação verbal de outras técnicas” (Rabadán-Auta, 2013: 568).

A grande vantagem mencionada da técnica permite a exploração de questões de natureza confusa, de maneira rápida e confiável (Connors, citado por Maranduba (1981: 30), reconhecendo o valor intrínseco e a confiabilidade dessa técnica, fez a seguinte afirmação: “A Técnica de Delfos é considerada um instrumento altamente confiável, dada a sua exactidão estatística combinada à opinião subjectiva dos especialistas”.

Apesar de suas vantagens, as diferentes aplicações apresentam, limitações diversas. Há que se considerar, porém, observações como a de Weaver, citado por Maranduba (1981: 31): “há certas deficiências fundamentais na forma actual da Técnica de Delfos como instrumento de predição”. São registrados problemas inerentes ao contexto situacional e à individualidade psicológica dos participantes. Os factores de contexto situacional, em resumo, são aqueles ligados à natureza do tratamento quantitativo dado aos resultados e aos próprios procedimentos da investigação, somados a outros factores (competência profissional dos participantes, formato do instrumento de investigação, etc.). Os factores da individualidade psicológica dos participantes da investigação estão ligados ao tipo de personalidade, estilo cognitivo e capacidade intelectual. Mas a grande desvantagem metodológica, segundo Willik (1999), é o risco da subjectividade mesmo quando se pedem dados quantitativos.

- Técnicas da Colecta de Dados

Técnicas de Investigação – “é um conjunto de ferramentas utilizadas na investigação científica para obter dados da realidade que permitam contrariar as hipóteses de partida” (Uña & Cabello, 2009: 90).

Nesta pesquisa para que a colecta de dados fosse possível, utilizou-se de um conjunto de técnicas, que se reduzem em duas fontes: primárias e secundárias. Assim sendo, passa-se a descrever as tais técnicas:

- Técnica Bibliográfica

Para compreender bem o assunto da presente pesquisa e saber o que já se escreveu a respeito desse assunto, com finalidade de descobrir as pesquisas feitas já sobre o tema em estudo, foi utilizada a técnica bibliográfica ou de fontes secundárias. Essa técnica abrange toda bibliografia tornada pública em relação ao tema de estudo, desde: livros, monografias, Jornais, boletins, revistas, Teses, publicações avulsas, material actualmente publicado na internet, etc. Sua finalidade é colocar pesquisador em contacto directo com tudo o que foi escrito, dito e filmado sobre o tema (Marconi & Lakatos, 2003: 183).

Essa técnica foi capital na elaboração do presente trabalho, servindo de subsídios, principalmente no que diz respeito a fundamentação teórica que permitiu o autor a compreender com profundidade o assunto da presente pesquisa, como também a definição dos termos e conceitos do tema em estudo. Também permitiu outros conhecimentos para a interpretação necessárias dos dados recolhidos.

A revisão da bibliografia baseou-se em estudos académicos relevantes (Monografias e Teses), livros e algumas revistas, onde através dos quais o autor da presente pesquisa depurou o problema a estudar, clarificou as possíveis técnicas que seriam utilizadas na recolha de dados ou reduzir os erros evitáveis (Schafer, 2006: 26).

Alguns autores foram fundamentais para o desenvolvimento do referencial teórico da presente Tese sobre a concepção da morte no grupo étnico kongo, tais

como: Kisadila (2004) e Mahaniah (1980). Sobre a fundamentação teórico-conceitual da morte de um modo geral contou-se com as fundamentais contribuições dos autores como: Louis-Vincent Thomas (1978, 1980, 1982 e 1999), Edgar Morin (1983 e 1985), Kubler-Ross (1974), Oliveira (1998) e Marc Oraison (1986).

- Observação Passiva

Antes de realizar a observação participante e as entrevistas, realizou-se primeiro a observação passiva²⁰, assistindo alguns óbitos dos bakongo nos Bairros Golf II, Palanca e Sapú que o autor ter contacto com a fenomenologia da morte nos bakongo, como assunto a estudar. Porém há de se salientar que o autor necessitou utilizar os seus sentidos, embora minimamente, para captar os ambientes e seus actores, observando o ambiente físico (entorno) e social e humano (gerado pelo ambiente físico), espaços, comportamentos, a realização de cerimónias, relacionados à morte.

- Observação Participante

Efectuou-se observação participante²¹ nos óbitos dos Bakongo para não só observar qualitativa, como também compreender os aspectos práticos da fenomenologia da morte no grupo étnico kongo, tais como: as cerimónias e ritos fúnebres, o uso dos provérbios, distribuição da herança, enterro, como terminar o óbito, as canções fúnebres, como dar boas vindas (*nkuwu*) aos que vêm para o óbito, a tigela, etc.

A observação participante foi importante, visto que permitiu constatar, não só os aspectos a pouco mencionados da realidade da fenomenologia da morte nesse grupo étnico, como também examiná-los. Os dados recolhidos através da

²⁰ “Observação passiva é um momento de exploração na investigação, onde não se têm definido nem problemas, nem objectivos, e o controlo externo (sistematização e estruturação dos dados) é mínimo; se trata de uma tomada de contacto com a situação a estudar” (Losada & Anguera, 2013: 601).

²¹ “Este tipo de observação tem lugar, como se diz, quando o investigador se mistura com o grupo observado e participa em suas actividades mais ou menos intensamente” (Bravo, 2005: 256).

observação participante contribuíram na elaboração do instrumento de colecta de dados, ou seja, do guião da entrevista, como também na compreensão, análise e interpretação dos dados das entrevistas feitas. Os relatórios dos óbitos participados estão no anexo nº 3. Ao longo da observação participante, quando uma coisa não foi entendida, procurou-se perguntar os anciãos presentes que prontamente deram esclarecimentos, as vezes até rindo dizendo que as novas gerações não entendem nada da cultura tradicional.

Em suma, a observação participante serviu para “captar experiências vividas e por outra, facilitar uma certa confrontação entre o que se diz e a conduta real, fornecendo maior veracidade e fiabilidade à informação obtida” (Ander-Egg, 2000: 72) através da observação que se falou a pouco.

- Entrevista

A entrevista revelou vantagem para a presente pesquisa, porque permitiu inquirir os participantes da pesquisa, com finalidade de recolher suas opiniões ou pontos de vista sobre a concepção e representação social da morte no grupo étnico, visto que a entrevista se define como “uma interação dinâmica de comunicação entre duas pessoas, entrevistador e entrevistado, sob o controlo do primeiro e com o objectivo de conseguir informação profunda sobre a relação entre o entrevistado e o tema analisado mediante o discurso livre e espontâneo” (Nogales, 2013: 575).

Segundo Grinnell, citado por Sampieri, Fernández-Callado, & Lucio (2006: 597), “as entrevistas se dividem em estruturadas, semi-estruturadas ou não-estruturadas ou abertas”. Porém, para a presente pesquisa utilizou-se de entrevistas semi-estruturadas, onde o pesquisador realizou as entrevistas com base em um guião de perguntas específicas (instrumento de colecta de dados) e teve a liberdade de introduzir alguns comentários, de acordo com o que se compreendeu nas observações que antecederam as entrevistas, para precisar conceitos ou obter maior informação sobre os temas desejados. Observando as perguntas do guião, pode-se chegar a conclusão que nem todas as perguntas foram definitivamente predeterminadas, visto que são perguntas interligadas, que uma puxa outra. Através dessas entrevistas foram ouvidas opiniões de anciãos,

considerados expertos envolvidos nos assuntos relacionados à morte no grupo étnico kongo.

Todas as entrevistas foram gravadas, posteriormente analisadas e por fim constituem-se em dados da presente pesquisa, apresentados na secção Opinião dos Participantes. Cada entrevistado se expressou livremente a sua opinião ou conhecimento sobre o assunto.

3.12- Instrumento de Colecta de Dados

Para ajudar na colecta de dados, foi elaborado um guião de perguntas utilizado na pesquisa, dividido em duas partes: a primeira parte contém dados pessoais do respondente e a segunda parte dividida em duas subsecções, contendo ao total 13 tópicos relacionados à problemática da morte na cultura kongo. Cada tópico contém uma série de perguntas abertas para melhor explorar a opinião do entrevistado, visto que as perguntas abertas²² “oferecem aos inquiridos a oportunidade de expressar suas ideias com suas próprias palavras: não vêm limitados a marcar respostas predeterminadas” (Giddens, 2009: 105). Os temas com suas perguntas acima referidos são resultantes:

- a) dos esclarecimentos do senhor Maturino Nzila, membro do comité/staff da UTK, sobre a fenomenologia da morte no meio dos bakongo;
- b) das indicações do Doutor Zanene Marcelino, professor da cadeira de Cultura Africana na extinta Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto;
- c) da experiência do próprio investigador, como membro do grupo étnico kongo;
- d) das observações feitas nos óbitos dos bakongo, conforme mencionadas anteriormente na secção de técnicas e
- e) das informações obtidas a partir da revisão de literatura sobre a morte, não só do grupo étnico kongo, como da morte de um modo geral.

²² Optou-se por perguntas abertas ou “questionários abertos porque proporcionam mais informações que os fechados, já que o investigador pode aprofundar nas respostas com o fim de indagar no que pensa o questionado” (Giddens, 2009: 105).

O primeiro instrumento (anexo nº 1) que deu origem ao segundo para a presente pesquisa, foi utilizado para a Dissertação que o autor apresentou na Universidade Rey Juan Carlos, em 2008, para obtenção do grau de Diploma de Estudos Avançados. Isso serviu de teste piloto²³ para a presente pesquisa, pois aquela aplicação demonstrou a necessidade de alterar o instrumento de colecta de dados. Eis a alteração que o instrumento sofreu:

- a) Na segunda parte do instrumento foram incluídas três perguntas nos seguintes temas da primeira subsecção:
 - No tópico 1) Cerimónias, ritos, usos e costumes foram incluídas a segunda e a terceira perguntas. Nesse mesmo tema foi retirada a pergunta que ocupava a quarta posição, visto que o seu conteúdo se confundia com uma outra pergunta e que os entrevistados não sabiam como respondê-la.
 - No tópico 2) crenças foi incluída a segunda pergunta.
- b) Continuando na segunda parte as quatro perguntas foram incluídas nos seguintes temas da segunda subsecção:
 - No tópico 5) sepulturas foi incluída a última pergunta.
 - No tópico 7) obrigações morais e sociais foram as duas últimas perguntas.
 - E no tópico 11) resolver o problema do óbito, ou seja o término do óbito, foi inserida a última pergunta.

Ao total foram incluídas no instrumento da presente pesquisa sete novas perguntas. Depois da dessas alterações, o instrumento foi submetido à aprovação do ancião Arão Ndongoxi Pala Canda, membro da UTK e do Doutor Zanene Marcelino, que não fazem parte do painel délfico. Com a aprovação positiva destes, o instrumento (anexo nº 2) foi validado e em seguida, começou a ser submetido às entrevistas aos anciãos (participantes da pesquisa) em Luanda, onde todos residem.

Com o guião de entrevista utilizado na pesquisa, os anciãos foram solicitados a responder as perguntas nele contido. Foi deixado espaço reservado

²³ “Um estudo piloto é um ensaio em que um número reduzido de pessoas responde a um questionário. Deste modo, antes de começar a pesquisa real podem evitar-se as dificuldades que poderiam surgir nela” (Op. cit.:106). No contexto do presente estudo, aquela aplicação do instrumento que deu origem ao segundo foi considerado teste piloto, por ter dilucidar os problemas que o investigador não previu e permitiu alterações necessárias que tornaram o instrumento mais claro e mais compreensivo.

para o entrevistado acrescentar qualquer outra pergunta que julgasse significativa para a pesquisa e respondesse-a. Quando se fizesse necessário, as perguntas acrescentadas, seriam levadas em consideração. Porém, nenhum dos entrevistados fez indicação de alguma pergunta.

Outro aspecto da validação efectuada no instrumental foi a da apreciação feita pelos participantes dos itens listados quanto ao grau de importância de cada um. Obteve-se uma concordância muito expressiva entre os participantes, concordância esta que indicou a consistência do instrumento e dispensou a realização de outros turnos na pesquisa (veja os resultados da pesquisa no quarto capítulo, Apresentação e Análise de dados, na secção Opinião dos Participantes). Os resultados obtidos, depois de serem analisados, discutidos e interpretados, consistem no resultado final desta investigação.

O guião de entrevista foi cuidadosamente elaborado em função das características dos entrevistados, onde alguns deles tinham apenas o ensino primário, ao passo que outros tinham o ensino superior, e também foi preparado numa linguagem familiar para os entrevistados.

Mortens, citado por (Sampieri, Fernández-Callado, & Lucio, 2006: 599), classifica as perguntas em seis tipos, os quais se exemplificam a continuação: de opinião, de expressão, de sentimentos, de conhecimentos, sensitivas, de antecedentes e de simulação. Neste sentido, todas as perguntas que fizeram parte do guião de entrevista foram perguntas de opinião, visando atingir os objectivos preconizados para a pesquisa. Todas as perguntas foram de fácil compreensão, tanto para o entrevistador como para cada entrevistado, visto que nenhum dos entrevistados teve dificuldade de respondê-las ou teve dificuldade na compreensão das mesmas. Alias, todas as perguntas do guião de entrevista foram cuidadosamente elaboradas pensando nas características dos entrevistados, onde alguns deles tinham apenas o ensino primário, ao passo que outros tinham o ensino superior, e também foi preparado numa linguagem familiar para os entrevistados. Isso permitiu-lhes expressar-se livremente, com suas próprias palavras, sem influência de ninguém.

3.13- Colecta de Dados

A colecta de dados foi realizada pelo próprio pesquisador, que visitou a sede da União Tradicional do Kongo - UTK. A visita teve como finalidade de se obter o apoio do Presidente da União para facilitar o acesso aos seus membros que iam constituir o painel délfico da pesquisa.

Inicialmente foi mantido um contacto telefónico com a direcção da UTK, para se obter sua colaboração na colecta de dados e solicitar contactos telefónicos de seus membros para a entrevista. Em seguida, o pesquisador foi se encontrar com o Presidente da União, quando fez uma apresentação expondo o objectivo e a importância da pesquisa, bem como da sua colaboração. Vendo a relevância da pesquisa, gentilmente o Presidente colocou a seu dispor a lista de todos membros, como também seus contactos. Com isso, o pesquisador começou a entrar em contacto com os que preenchiam os requisitos para fazer parte do painel délfico, que prontamente atenderam a solicitação. Sem perder tempo, começou-se as entrevistas.

As entrevistas foram realizadas entre o início do mês de Fevereiro e primeira quinzena de Março de 2015. Nenhum entrevistado teve o conhecimento do outro que estava participando na pesquisa, justamente para evitar influência entre eles.

Como em termos operacionais, a administração do guião de perguntas a serem respondidos verbalmente pelos participantes individualmente, visando sempre o consenso dos participantes, no presente trabalho foi dispensado o segundo turno, visto que o consenso desejado foi alcançado logo no primeiro turno da pesquisa.

3.14- Análise Estatística de Dados

Finalizando o trabalho de campo, todas as entrevistas foram transcritas em texto escrito pelo próprio pesquisador. Tendo as entrevistas em formato do texto, realizou-se uma análise estatística dos dados obtidos sobre a identidade dos participantes. Para isso, foi utilizado o método estatístico de percentagem que permitiu analisar, interpretar, e por fim, apresentar quantitativamente através de

tabelas os dados pessoais dos entrevistados (Tabelas 1-6). Os dados de identificação dos dez constituintes do painel délfico, apresentados nas tabelas acima referenciados, justificam a utilização do processo metodológico da pesquisa quantitativa.

3.15- Análise de Conteúdo

Depois de transcrever todas as entrevistas em texto escrito, realizou-se uma revisão dos dados obtidos como forma de analisar, discutir e interpretar qualitativamente as opiniões dos participantes da pesquisa, com finalidade de verificar o consenso entre os componentes do painel délfico. Para determinar essa concordância (consenso) foi utilizada a técnica tradicional de análise tradicional de conteúdo que permitiu fornecer objectividade e ajudar a sistematização de todo processo. Razão pela qual, se procedeu a realizar o tipo de análise interpretativa²⁴ sobre a concepção e representação social da morte em diversas culturas africanas, e outras tais como asiáticas, e europeia, no caso concreto do país Vasco, Espanha, e particularmente no grupo étnico kongo, que é um povo banto. Isso obrigou o autor da presente Tese utilizar o método comparativo²⁵, cujo objectivo gerar resultados científicos a partir dos dados empíricos. Esses resultados são subsídios na construção de um modelo que permita representar a fenomenologia da morte no grupo étnico kongo.

No presente estudo, a comparação consistiu em comparar opiniões do painel délfico entre ele e comparar a concepção e representação social da morte dos bakongo e de outros povos e perspectivas de acordo com a revisão de literatura em posse do autor do estudo. Neste sentido, o método comparativo

²⁴ É uma análise que busca interpretar os possíveis significados das interrelações. Isso requer que o investigador vá mais além do evidente e explícito e aprofunde nos aspectos latentes (Nogales, 2013: 594).

²⁵ “Método comparativo é um estudo das semelhanças e diferenças entre diversos tipos de grupos, sociedades ou povos que contribui para uma melhor compreensão do comportamento humano. Este método realiza comparações, com finalidade de verificar similtudes e explicar divergências. O método comparativo é usado tanto para comparações de grupos no presente, no passado, ou entre os existentes e os do passado, quanto entre sociedades de iguais ou de diferentes estágios de desenvolvimento” (Maurício, 2013). Embora Przeworski chega a contrariar isso, afirmando que “a investigação comparativa não consiste em comparações, senão em explicações”. A essa posição, o autor da presente pesquisa rechaça, concordando com Sartori (1999: 30) que afirma ser desnecessário “chegar ao extremo de negar que na comparação se deva comparar”.

ajudou na evidenciação da concepção e representação social da morte do grupo étnico kongo, visto que esse método, segundo Ragin, citado por Sartori (1999: 30, 32), “nos dá a chave para compreender, explicar e interpretar”. Isso dá ao estudo um cunho científico, como Lasswell, citado por autor a pouco mencionado, afirma: “o enfoque científico é inevitavelmente comparativo”.

A análise dos dados foi feita à luz do argumento central da presente tese, como pode-se ver. Argumentou-se que existe um consenso no que diz respeito a concepção e representação social da morte entre os bakongo. Portanto é esse consenso que a presente Tese pretendeu evidenciar. Na verdade, dado o caráter eminentemente teórico do presente trabalho, os dados colhidos tiveram a função de confirmar, através das entrevistas, aquilo que finalmente pretendeu-se mostrar.

CAPÍTULO IV- APRESENTAÇÃO E ANÁLISE DOS DADOS

4.1- Considerações Preliminares

Este capítulo apresenta os resultados alcançados no estudo, dispostos em duas secções. Na primeira secção é apresentada a composição do painel délfico, abrangendo a quantidade dos participantes por função na União Tradicional do Kongo, província, residência, profissão, média de idade e de experiência como porta-voz nós óbitos dos bakongo. A segunda secção apresenta os resultados que é opinião dos participantes na pesquisa colhidos através das entrevistas.

O tratamento estatístico dos dados foi feito de acordo com os dados pessoais que cada entrevistado apresentou. Esse tratamento obedeceu os critérios do método estatístico de percentagem sobre as variáveis apresentadas nas tabelas. Entretanto, no tratamento de opinião do painel délfico foi utilizada a análise, conhecida como análise do conteúdo, buscando a concordância entre os componentes do painel, respeitando a opinião de cada um deles, a fim de evidenciar a concepção da morte e sua representação social do grupo étnico kongo.

4.2- Composição do Painel

O painel délfico da presente pesquisa foi composto por dez (10) participantes, todos do sexo masculino e membros da União Tradicional do Kongo, conforme indicado na Tabela 1, de acordo com a função que cada um ocupa na União.

Tabela 1.
Relação de participantes da pesquisa e função de
cada um na União Tradicional do Kongo.

Nº	Função	Fr	%
01	Presidente	01	10
02	Vice-presidente	01	10
03	Director de comunicação e imagem	01	10
04	Financeiro	01	10
05	Vogais	02	20
06	Membros	04	40
Total		10	100

A selecção dos participantes obedeceu os critérios denominados nesse estudo de critérios de inclusão, apresentados no capítulo anterior, na secção critérios da pesquisa. As entrevistas foram feitas na medida que os participantes davam seu consentimento positiva em participar na pesquisa depois de receber o telefonema do pesquisador. A partir dali, marcava-se o dia, a hora e o local para a entrevista. Depois de haver alcançado o número estabelecido de dez (10) participantes, o coordenador da pesquisa encerrou a recolha de dados através da entrevista.

De acordo com a Tabela 01, fizeram parte do painel délfico quatro (04) pessoas da direcção da União Tradicional do Kongo, correspondendo à 40%, dois (02) vogais, representando 20%, e por fim quatro (04) membros, que corresponde à 40%.

4.3- Província de Proveniência

Os participantes sendo membros da União Tradicional do Kongo, são das áreas geográficas do povo kongo de Angola, composta por quatro províncias: Zaire, Uíge, Kabinda e parte do Norte do Bengo.

Tabela 2.

Relação de províncias de proveniência dos participantes.

Nº	Província	Fr	%
01	Zaire	03	30
02	Uíge	05	50
03	Kabinda	02	20
Total		10	100

Os dados da Tabela 2, mostram que fizeram parte do painel délfico três (03) participantes da província do Zaire que corresponde à 30%, os da província do Uíge foram cinco (05), correspondendo à 50% e dois (02) participantes da província de Kabinda, que corresponde à 20%. Neste sentido, a província que teve maior número de participantes é a província do Uíge. É bom salientar que a escolha desses participantes não se baseou nas suas províncias da proveniência, sim nos critérios de inclusão. Com isso, quer se dizer que, a província do Uíge apareceu com mais participantes de uma maneira aleatória.

Observa-se que Bengo não teve nenhum participante na pesquisa. A razão disso é que não apareceu nenhuma pessoa do Bengo na relação dos membros recebida das mãos do Presidente da União. Ao inquirir sobre ausência do Bengo no rolo de membros da UTK, foi dito apesar do Norte do Bengo ter como a língua materna Kikongo, mas não se aproximam dos bakongo. Eles estão mais ligados aos ambundo que é a maioria na província. Isso entendesse porque administrativamente falando Bengo faz parte das províncias do grupo étnico Ambundo, e não kongo.

4.4- Área de Residência

A União Tradicional do Kongo actua em todos as províncias de Angola. Como a sede está em Luanda, os questionários foram entregues na sede da União. A distribuição do questionário aos membros foi da inteira responsabilidade do presidente da União.

Tabela 3.

Relação de participantes da pesquisa por Bairro de residência

Nº	Bairro	Fr	%
01	Palanca	06	60
02	Sapú	03	30
03	Golf II	01	10
Total		10	100

Todos participantes da pesquisa moram em Luanda. Isso se explica, talvez, pelo facto da sede da UTK estar em Luanda, facilitando assim a comunicação com os membros de Luanda do que os de outras províncias.

Segundo a Tabela de relação de participantes por Bairros de residência, participaram na pesquisa seis (06) pessoas do Palanca, equivalente à 60%, três (03) pessoas do Sapú, correspondendo à 30% e do Golf II foi uma (01) pessoa equivalendo à 10%.

Observando os dados da Tabela em questão, Palanca teve maior número de participantes e Golf II o menor número. A presença da sede da UTK no Bairro Palanca não influenciou em nada neste sentido, visto que a solicitação de pessoas para participar na pesquisa obedeceu a ordem em que os membros configuravam na relação que foi dada ao coordenador da pesquisa. Os de outros Bairros da representatividade bakongo foram excluídos por razões já expostas na subsecção critérios de inclusão.

4.5- Profissão dos Participantes

Na distribuição do questionário não se levou em consideração a profissão da pessoa, desde que seja membro da União poderia participar da pesquisa. E a Tabela 4 mostra a profissão de cada participante.

Tabela 4.

Relação de participantes da pesquisa por profissão.

Nº	Profissão	Fr	%
01	Alfaiates	02	20
02	Jornalista	01	10
03	Comerciantes	03	30
04	Pedreiro	01	10
05	Técnico de Contas	01	10
06	Técnico de Petróleo	01	10
07	Professor	01	10
Total		10	100

Em relação à profissão dos participantes da pesquisa, a Tabela 4 figura sete profissões distribuídas de seguintes maneiras: três comerciantes, equivalendo à 30%, a seguir, dois (02) alfaiates, correspondendo à 20% e por fim profissões jornalista, pedreiros, contabilidade, técnico de petróleo e gestor de recursos humanos tiveram uma (01) participante a cada, perfazendo cinco (05) pessoas, as quais correspondiam à 50% os participantes.

No que diz respeito a profissão dos participantes da pesquisa, comerciantes tiveram maior participação. Isso talvez pode se justificar pelo facto dos bakongo ter muita inclinação ao comércio, conforme foi dito no capítulo dois desse trabalho, na secção grupo étnico kongo e como pode se ver nos escritos do Redinha (2009: 28).

4.6- Idade dos Participantes

A idade não foi levada em consideração na escolha para fazer parte do painel délfico. Simplesmente o que se levou em consideração foi ser membro da União Tradicional do Kongo. A esses membros que foram designados de anciãos, visto que é o termo que se aplica para referir-se dos membros da União, claro, com finalidade de mostrar que os membros da União são pessoas abalizadas na matéria relacionada à cultura e tradição do povo kongo. Para a sua comprovação,

procurou-se verificar a variável idade dos participantes da pesquisa. A Tabela 5 indica a relação do painel por idade, destacando a média do mesmo.

Tabela 5.
Distribuição dos participantes da pesquisa por idade

Nº	Idade	Frequência	%
01	66 anos	1	10,5
02	70 anos	1	11,2
03	81 anos	1	13
04	83 anos	2	13,2
05	52 anos	1	8,3
06	63 anos	1	10,1
07	73 anos	1	11,7
08	76 anos	1	10,7
09	71 anos	1	11,3
Média	63 anos		
Total		10	100

De acordo com os dados da Tabela 5, a maior idade dos participantes foi 81 anos e a menor foi 52 anos de idade. A média de idade dos participantes da pesquisa foi 63 anos de idade. Isso confirma que todos que fizeram parte da pesquisa são anciãos, embora o próprio Estatuto não indica a idade que se considera alguém ser ancião.

Olhando para a média de idade dos participantes da pesquisa, como já se afirmou, pode-se concluir que esses participantes são anciãos, conseqüentemente têm a maturidade suficiente e domínio de falar sobre a questão da concepção e representação são social da morte no grupo étnico kongo.

4.7- Experiência dos Participantes como Porta-voz

A experiência do participante como porta-voz nos óbitos dos bakongo foi um dos requisitos exigidos, pois só poderia participar da pesquisa aquele que tivesse no mínimo cinco anos como porta-voz nos óbitos dos bakongo.

Tabela 6.

Distribuição dos participantes da pesquisa por experiência como porta-voz nos óbitos dos bakongo

Nº	Idade	Frequência	%
01	25 anos	1	7,6
02	19 anos	1	5,8
03	56 anos	1	17,1
04	48 anos	1	14,7
05	13 anos	1	3,9
06	47 anos	1	14,7
07	30 anos	1	9,2
08	35 anos	1	10,7
09	25 anos	1	7,6
10	29 anos	1	8,9
Média	33 anos		
Total		20	100

De acordo com a distribuição dos participantes da pesquisa por experiência como porta-voz nos óbitos dos bakongo percebe-se que o ancião que tem mais anos como porta tem 56 anos de experiência. E o ancião que tem menos anos tem 13 anos de experiência. Porém, observando a idade de cada um e os anos de experiência conforme indicados na primeira parte do guião das entrevistas (anexo 5), percebe-se que o ancião que tem mais anos da experiência como porta-voz nos obitos dos bacongo não é aquele que tem mais idade, sim é o segundo. Ao passo que o ancião que tem menos idade é também o que tem menos anos da experiência.

Quanto a média dos anos de experiência é de 33 anos. Isso mostra que, de um modo geral, os anciãos que participaram na pesquisa são conhecedores da

tradição kongo e podem falar com toda propriedade sobre a concepção e representação social da morte dos bakongo.

4.8- A Opinião dos Participantes

Esta secção apresenta os dados empíricos da pesquisa colhida através das entrevistas realizadas com os dez participantes da pesquisa. Entretanto, no tratamento de opinião do painel délfico fez-se uma análise desses dados, conhecida como análise do conteúdo, onde buscou-se o consenso exigido na Técnica de Delfos entre os componentes do painel, respeitando a opinião de cada um deles.

Portanto, os referidos dados estão apresentados seguindo a ordem em que foram respondidas as perguntas do instrumento da recolha de dados, divididos em duas partes. Assim sendo, parte-se para a análise de opinião dos participantes com intuito de evidenciar o consenso já referido.

4.9- Fenomenologia da Morte dos Bakongo:

1- Cerimónias, ritos, usos e costumes

No que diz respeito as cerimónias, ritos e usos e costumes fúnebres dos Bakongo, foram apresentados vários elementos que ao longo dessa análise ressurgiram noutros lugares onde foram tratados de uma maneira específica e com certeza com uma conotação diferente em relação ao que se deu nesta secção.

De acordo com as entrevistas, Os bakongo realizam as suas cerimónias fúnebres segundo a tradição dos antepassados. Quando morre alguém a concentração do óbito é fixada sempre na residência onde morava a pessoa que morreu. O que sustenta essa tradição é o provérbio que diz: “*vena va tobukilanga e ngoma e vena mpe a londanga e ngoma*”. A tradução em português diz: onde parte o batuque é lá também se deve reparar o batuque.

Depois da pessoa morrer, a primeira providência a tomar é comunicar a família paterna (*kise*), a família materna (*kanda*) do falecido e os avôs paternos e maternos, chamados em kikongo de *kinkayi*.

O conceito de família para os bakongo não é como o do mundo ocidental. A família para os bakongo é algo ampla que engloba a família do lado materno que é chamado de *kanda* e a família do lado paterno chamado *kise*. Depois esses pais que pertence a tal *kanda* e a mãe que pertence tal *kanda*, pertenceram as *kandas* que lhes nasceram, assim há parte dos avôs paternos e dos avôs maternos. A família, fundamentalmente o núcleo para os bakongo é *kise*, *kanda* e *kinkayi*. *kise* engloba todos aqueles que fazem parte da família paterna. Quando morre alguém o pai que aparece para assumir as responsabilidades do óbito do filho não é que seja pai biológico, mas sim porque pertence a *kanda* do pai cujo filho que morreu. Não se tem o conceito de tio paterno entre os bakongo, mesmo que seja mulher, irmã do pai, não é tia, é pai. Mas tem que designar pai feminino, por isso se diz em kikongo *tata nkento*. O conceito do tio se emprega para os irmãos da mãe, passo que as irmãs da mãe não são tias, mas sim mães. *kanda*, para os bakongo, é o conjunto de todos os tios, mães e os filhos das mães.

É bom mencionar que na comunicação que se faz da morte de alguém, o pai (o *kise*) tem a primazia de ser comunicado primeiro, visto que ele é o pai cujo filho morreu. Essa primazia está fundamentada no seguinte provérbio que diz: “*Tata walekila ku tia i mbuta*” (o pai que anda dormir a frente da fogueira é o mais velho). Razão pela qual ele deve ser a primeira pessoa a tomar conhecimento da morte do seu filho. Depois comunica-se a família materna (*kanda*).

A colocação da tigela de contribuição foi apresentada como um dos costumes deixados pelos antepassados. Quando morre alguém, depois de comunicar o falecimento à família, coloca-se a tigela da contribuição sobre uma mesa, onde os participantes do óbito devem se dirigir para apresentar suas contribuições que vão servir para enterrar o cadáver. Essa contribuição não se limita apenas ao dinheiro, mas pode contribuir com alguma coisa que pode ser útil para o óbito. Assim a pessoa pode também contribuir com alguma coisa que tem, que pode ser *maluvo*, genguba, mandioca, etc. E aquele que não tiver mesmo nada, pode contribuir com sua força cortando lenha na mata, ir buscar água no rio e *maluvo* que as pessoas vão beber, nunca pode aparecer indiferente dos outros. Para entregar a contribuição, a pessoa faz a sua apresentação acompanhada de bater palmas como sinal de respeito para que seja conhecido, tanto ele próprio como também a sua contribuição, pelos responsáveis do óbito. Por sua vez, os

responsáveis desse óbito retribuem palmas ao quem está dar contribuição como sinal de respeito e agradecimento pela contribuição feita.

Todas pessoas, que sejam da parte paterna como da parte materna, que são direitas do falecido, logo que receber a notícia do seu falecimento deixam de trabalhar desde aquele momento até o dia do término do óbito. Ou seja, o dia em que se dará a resolução final do assunto do óbito para liberar todo mundo numa cerimónia especial que fica sob a competência do chefe da família paterna (*tata*) e do chefe da família materna (*mfumu kanda*) para que cada um retorne as suas actividades laborais. O povo da aldeia onde está o óbito e os amigos mais chegados do falecido também deixam de exercer suas actividades laborais. O provérbio que apoia essa atitude é o seguinte: “*kiaku, kiaku, kingana, kingana*”, significando que a aldeia onde morreu a pessoa deve considerar o óbito como seu, os de outras aldeias não lhes pertence, por isso, podem ir ao campo.

Há um adágio que diz que “as mulheres só choram, dizendo como vamos ficar, mas não pensam como vamos resolver o problema. Os homens é que dizem o que vamos fazer, porque a pessoa que morreu não vai ser enterrado aqui onde estão sentados”. Por isso, forma-se grupos de trabalhos. Um grupo vai se responsabilizar do lugar onde a pessoa será enterrada. Cada aldeia tem seu cemitério, e há famílias tb que possuem seus cemitérios. Há pessoas que antes de morrer diz que eu quando morrer quero ser enterrado em frente da minha casa ou onde foi enterado meu pai, ou minha *kanda*. Enquanto outro grupo está se preocupando com a logística, e outro grupo vai se responsabilizar para cavar o buraco onde a pessoa será enterrada. Ainda um outro grupo discute-se quando vai-se fazer o enterro do cadáver. No momento de enterro, uns vão ao enterro e outros ficam.

Enquanto os que foram ao cemiteiro não chegarem, os que ficaram (*kise e kanda*) não podem fazer nada mais, a não ser o balanço das contribuições, no sentido de tudo que entrou de contribuições e os gastos feitos para ver se o morto conseguiu vencer ou não. Quando se diz que o morto venceu, significa que todas as contribuições dadas foram suficientes para suprir todas necessidades do óbito). É ali então diz-se em kikongo “*emvumbi kangu’andi tondele wo*” (o morto aceitou a sua contribuição). É uma maneira filosoficamente de dizer que em relação às despesas do óbito, não se ficou com dívida. Aqui já se percebe a

concepção que o mukongo tem de que a pessoa não morre eternamente, mas continua fazendo parte da comunidade da família.

Enquanto ainda não se enterrou o cadáver todas actividades do campo param. E a cerimónia de dizer o que o óbito acabou podemos voltar às nossas actividades do campo, inclui todo povo da aldeia. Os bakongo são rigorosos nesse sentido.

Nkuwa a importância que tem é cumprimentar a pessoa veio ao óbito, é uma forma de respeitar, de delicadeza, de cívica, de educação de colher a pessoa ou de desejar boas vindas a todos que vieram participar e compartilhar a tristeza que abateu a família enlutada. Em todo momento que há resolução de um problema dos bakongo as palmas são constantes como também sinal de pedir autorização, de aceitação daquilo que está se dizer ou está se concordar com aquilo que está se tratando, de pedido de intervenção para apoiar ou corrigir quando o interveniente não está indo bem na sua intervenção. Para lhe interromper e fazer a correcção pode pedir a palavra através das palmas. Na cultura kongo quando um mais velho que está com palavra e quer lhe corrigir, não pode-se dizer que você não está falar bem; bate-se as palmas para fazer a correcção. Esse gesto encontra o apoio no provérbio que diz: “*esimwa kwa mbuta muntu konzuzi*” (interrompe-se o mais velho com as palmas. Isso quer dizer que é possível interromper o mais velho, mas deve-se fazer isso através das palmas como sinal de respeito. E essa solicitação de intervenção é feita necessariamente através bater as palmas.

Cobertores e lençóis fazem parte de variedades de contribuições que se faz no óbito dos bakongo. Ao viúvo ou viúva e filhos, quando o falecido tem filhos crescidos, devem contribuir com o cobertor como sinal de enterrar o ente querido que morreu. Os cobertores e lençóis também são fundamentais para os sogros e os genros, os responsáveis do *kise* e da *kanda* e do *kinkayi* cujo filho ou neto é que morreu. Faz-se questão de exigir que os cobertores e lençóis desses sejam usados na envoltura do cadáver. Mas o primeiro cobertor que vai ao corpo do defunto é do viúvo/viúva quando for o caso, se não for é do *kise*, da *kanda* e dos avôs (*ki nkayi*). Depois poderão vir cobertores e lençóis de outros membros da família individualmente.

Quanto aos comes e bebes, a pessoa que está sendo chorado, morreu e não pode mais comer. Mas aqueles os vivos que estão no óbito comem. Se não

lhes der comida é um problema. Imagina, por exemplo, se alguém cair no óbito por causa da fome, isso vai trazer outro problema. Por isso, todas pessoas que estão no óbito devem comer. Há um provérbio que justifica isso, quando diz: “*e lufwa ye madia kavambana ku*” (a morte e a comida são inseparáveis), significando que a pessoa que morreu não pode mais comer, mas os vivos têm que comer. Embora o momento é doloroso, mas ninguém deixou sua barriga na sua casa, para não sentir fome. Por isso, ele deve comer e beber no óbito. É aqui onde entra o provérbio que diz “*nzo kanatua, vumu kasisua*” (não se carrega a casa, porém a barriga nunca é deixada em casa), isto quer dizer as pessoas que estão no óbito deixaram suas casas, mas estão com suas barrigas ou suas necessidades fisiológicas. Eis a razão para serem servidos. Há uma questão que acompanha o comer e beber é a questão das dormidas, que é chamada de “*nkusu*” (residência ou simplesmente lugar para dormir), que deve-se reservar para as pessoas que vão passar noite no óbito. O ditado em kikongo diz: “*muntu na keza kulufwa wa nsonga nkusu*”, (pessoa vem ao óbito, deve-se mostrar-lhe casa para dormir). Isso significa, quando alguém vai ao óbito e se vai passar noite lá, deve-se entender que deixou sua casa e foi ao óbito, por isso deve-se mostrar-lhe lugar para dormir. Esses lugares para dormir são indicados conforme as aldeias de proveniências. Por isso, diz-se os de tal aldeia o “*nkusu* deles é esse”. Aqui há solidariedade por parte do povo da aldeia onde tem óbito, todo mundo fica sensibilizado, dispondo suas casas para receber determinadas pessoas que vieram ao óbito.

Os bakongo choram seus obitos de acordo com a influência que a pessoa teve na família. As mulheres normalmente choram atrapalhadas de pé, fazem gestos (principalmente quando se trata da morte de um jovem ou adulto), cantam e dançam e os homens são mais calmos, ficam sentadinhos, enquanto outros em pé. Contudo, depende da relação que a pessoa que está chorando teve com o morto. É essa relação que vai determinar se a pessoa vai chorar sentado ou de pé. Mas, normalmente os bakongo choram seus mortos sentados. As mulheres choram ao lado do cadáver, cantando e tocando instrumentos que são variados.

Quando a pessoa morreu noutra lugar e conseqüentemente será enterrado por lá onde morreu, a família não deixa de se concentrar na casa dele, fazendo o óbito, embora o corpo não esteja presente. Se for possível, a família pode mandar uma delegação para ir assistir o enterro onde a pessoa morreu. Porém, a família

que ficou, no dia do enterro faz reverência ao morto, dizendo: “*awu azikidi kia ntu, eto tuzikidi kia malu*” (eles enterraram a cabeça e nós enterramos os pés).

As cerimónias fúnebres são mais solene ou menos solene dependendo da posição que a pessoa ocupava na família e também consoante o clã. Se o falecido for “*mfumu kanda*” (responsável da família) que soube cuidar bem da família, a cerimónia é feita com muita solenidade.

A morte do primeiro filho (criança) não se coloca a tigela da contribuição e o enterro desse filho se faz atrás de casa dos pais. Se for o adulto o enterro é feito no cemitério. Se for um Soba é que morreu o seu enterro era feito em frente da sua própria residência. E quando morreu um dos gémeos ninguém pode chorar, nem fazer comida nem bebida, muito menos mostrar sinal de tristeza. Quando sentir fome, pode-se fazer comida noutra casa onde não tem óbito. Onde se tem óbito deve haver apenas canções de humor para fazer rir as pessoas presentes no óbito. Deve-se meter sinais cal na testa da mãe e das tias. Caso contrário, aquele que ficou em vida, pode vir a morrer também. Os gémeos são enterrados atrás da casa onde moravam, a não ser que morrem na idade adulta, só assim que serão enterrados no cemitério. Na morte de um dos gémeos, a pessoa quando se apresenta para dar a sua contribuição, deve dar duas contribuições atendendo que são gémeos. Isto quer dizer, vai contribuir para os dois, mesmo que tenha morrido apenas um deles.

A influência do cristianismo nos obitos dos bakongo é marcante, tanto no problema de simplificar e de complicar. Os bakongo não concebem, um indivíduo morrer antes do tempo, por exemplo, se morrer com 70 anos é normal, mas se for com 40 anos é porque alguém é que fez isso. A primeira pessoa que aparece com seu dinheiro, sugerindo que vamos consular quimbandeiro para se descobrir o causador desta morte. Com o cristianismo essas práticas já não são respeitadas, dizendo entregamos tudo a Deus através da oração.

. A partir do momento os missionários introduziram ensinamentos da catequese nas igrejas locais, todos que aceitavam a Cristo passaram a realizar cerimónias fúnebres a maneira cristã, com grande evidência no aspecto dos cantos que são entoados no óbito. Os missionários excluíram muitas práticas fúnebres tradicionais que julgavam ser anti-bíblicas.

2- Crenças

Os bakongo nos seus óbitos mandam recado aos mortos, visto que eles creêm (crença): primeiro, a pessoa não morre, mas sim vai se juntar com todos familiares (pais ou avôs) que morreram antes. Eles entendem que a pessoa que morreu, em vida fazia parte da comunhão dos vivos, mas na morte passa a fazer parte na comunhão dos mortos. Quando morre alguém sai da comunhão os vivos para fazer parte da comunhão dos que já morreram, passa a pertencer a categoria de *akulu* (antepassados). Segundo, para eles a pessoa embora está morta fisicamente, mas ouve. Essa é a razão do provérbio em kikongo “*e mvumbi kafwa ki meso, kansi kafua ki matu ko*”, quer dizer o morto morre de vista, mas nunca de audição. Terceiro, pessoa que morreu continua participar da família dos que falam, por isso, pode-se falar com ele ou mandar recado aos que já morreram primeiro através dele. Alias, não só se manda recado aos antepassados, recomenda-se também ao próprio morto de vingar do causador da sua morte. E muitas das vezes, em breve espaço de tempo o causador daquela morte também morre. Aí se diz aquele morto é forte.

Quanto ao conteúdo dos recados, eles desejam ao morto boas chegadas no mundo dos antepassados, mandam recado aos antepassados, no sentido de recepcionar bem falecido, ou seja, são recados de bom acolhimento, recado de paz, prosperidade, saúde a respeito dos vivos e encarregam o morto de informar aos antepassados tudo que está acontecendo com a família, que seja de bem ou de mal.

3- Canções fúnebres.

Os bakongo cantam nos seus óbitos para mostrar o sentimento da dor pela perda do ente querido e a grande falta que essa pessoa deixa no seio da família, dos vizinhos e dos amigos. Aproveitasse-se também esse momento fúnebre para através do canto criticar situações que correm mal, dando passagens ao canto para criticar as tais situações. É isso que se chama de em kikongo “*tolo*”. As canções fúnebres dão coragem à família enlutada, limpam as lágrimas, consolam e fortificam as pessoas fracassadas pela morte do seu ente querido. Mas a função principal de canções fúnebres é fazer chorar as pessoas por causa da tristeza. E algumas pessoas choram mais forte ainda quando se cantam as canções cantadas no óbito, por exemplo, do seu pai, tio, mãe, irmão, etc.

As canções fúnebres são cantadas, muitas vezes, com uma certa criatividade e improviso por causa daqueles que morreram primeiros e das realidades do presente. Por isso se diz em kikongo “*kina kifwanga mvumbi e nkunga dilu nsuasani mi kalanga*” (o dia que morre a pessoa as canções diversificadas). As vezes alguém veio bem da sua casa, mas por causa da piada lançada fruto da criatividade e improviso que se falou, de repente a pessoa fica chateada. Por isso, os antepassados diziam: “*kufuidi nkueno, mambu kamatangu*” (onde morreu o outro desconsidere as piadas). Isso quer dizer, “tudo que você ouvir em termos de piadas, não pode levar em consideração, sê paciente”, porque se você também falar algo mal pode trazer problemas ou briga. Por isso diz-se “se você vai ao óbito, vá com respeito.

4- O que é a morte

Para os bakongo a morte é a separação e desaparecimento da pessoa do seio da família, para se juntar com os antepassados no mundo dos mortos. Eles acreditam que a pessoa morre para esse mundo, mas continua a viver no mundo dos antepassados. A morte é o fim da pessoa no mundo para o mundo dos mortos.

A origem da morte é Deus ou feitiçaria. Porém para determinar uma certa morte se tem origem em Deus ou em feitiçaria o elemento que determina isso é idade, ou seja, o tempo que a pessoa viveu. Se a pessoa viveu o tempo suficiente que eles prevêem, isto quer dizer, se a pessoa nasceu, viveu, casou-se, teve filhos, netos e bisnetos, trabalhou e envelheceu, então a morte dele é natural, ou seja tem origem em Deus. Ninguém lamenta essa morte, e nem aparece ninguém a querer ir ao quimbandeiro para saber a causa daquela morte. A outra origem é satânica, quer dizer a feitiçaria. Na concepção dos bakongo é inconcebível que um indivíduo de 25 anos solteiro e sem filhos morra. Quando isso acontece é porque há problema de bruxaria no meio. Esse tipo da morte é considerada como trágica, é lamentável, comove não só a família como também a sociedade.

Os bakongo lavam seus cadáveres porque, para eles a pessoa quando morre torna-se impura, cheia de sujeidade. E como vai se encontrar com os antepassados, ele tem que ir limpo para que seja bem recebido por eles, onde agora vai passar para a vida dos “*ankulu*”. Se isso não for feito, o morto não será recebido pelos antepassados. Outra, a pessoa quando morre torna-se chefe. E como tal, deve ser bem tratada, assim quando se tornar antepassado nunca vai

esquecer-se da família. Sempre estará intervir a favor da família. Tem havido crença no meio dos bakongo de que alguém doente, quando sonha com os seus *ankulu*, essa pessoa melhora da doença, mesmo que seja for a doença.

Além de lavar, o cadáver deve ser vestido de roupa nova, de preferência branca, que significa pureza, porém não pode ser calçado para não voltar e fazer assustar as pessoas a noite.

5- Sepulturas

Os bakongo têm vários critérios para a escolha do local da sepultura, tais como: idade, posição na sociedade, a escolha do próprio morto quando estava em vida. Por isso, quando morre uma criança, primeiro filho de uma família, a sua sepultura é atrás da casa. A morte de uma criança gêmea ou dos dois gêmeos, a sepultura é atrás da casa. Quando morre um Rei e Soba, a sua sepultura é a frente da sua casa e todas crianças, de modo geral, os jovens e os adultos são sepultados no cemitério.

Há também aqueles casos que a pessoa que morreu, quando estava em vida já tinha determinado que um dia quando morrer deve ser sepultado em determinado lugar. Independentemente de onde foi enterrada a pessoa, todos que foram ao sepultamento são obrigados a deitar a terra na mesma sepultura, como forma de despedir-se do morto.

Tradicionalmente os bakongo carregam seus mortos nas mãos, envolvido nos cobertores, lençóis ou panos envolto de uma esteira. Com a influência do cristianismo e cultura ocidental, passou-se a usar caixão para enterrar a pessoa. Quando o lugar da sepultura está um pouco afastado, eles carregam-no através da tipóia. É bom salientar que a maneira de carregar o morto para o sepultamento depende da hierarquia ou posição que o falecido ocupava na família.

Os bakongo enterram seus mortos sempre de barriga para cima, embora com algumas exceções, quando se trata de feiticeiro, estéril, bandido, assassino, ladrão, homicídio, adúltero, suicida ou criminoso de modo geral. Estes eram enterrados de modo diferente, de cara virada para baixo. Alguns eram enterrados fora dos cemitérios comuns. E os locais onde eram enterrados não eram sujeitos de qualquer sinalização. O enterro do esteril era insultuoso, era enterrado com violência, constantemente se perguntava: “o que ele deixou”, isto é em termos de descendência. Os criminosos, grandes feiticeiros (bruxos). Eram enterrados com violência, porque eles também foram violentos.

Os objectos que acompanham o morto são vários. Geralmente são objectos do uso comum, sobretudo aqueles que o morto gostava muito e eram colocados na sepultura ou em cima da campa. Colocava-se copos, pratos, cabaças, panelas, panos, calça, camisa, chapéu, catana, espingarda, espada, panelas, pratos ou copos de barro, bengala e outros.

A colocação da cruz nas sepulturas dos bakongo foi adoptada com a chegada do cristianismo como indicação do lugar onde foi enterrado alguém. Antigamente, antes da chegada dos missionários, colocava-se os objectos do defunto onde se coloca a cruz hoje. A prática da cruz começou com a vinda dos missionários. Antes, os bakongo plantavam na sepultura (campa) plantas como *nsanda*, *diza*, etc., para não perder o local onde foi enterrado o seu ente querido.

Cuidados da defesa que os bakongo têm para com o defunto são muitos. Mas a título de exemplo, apontou-se o caso do desenterro que se assiste nos cemitérios de Luanda. Na sociedade dos bakongo é crime enterrar uma pessoa e depois de algum tempo desenterrá-la. Não importa o motivo. Uma vez enterrado, é para sempre. É só assim que os antecessores vão atender as preces da sociedade quando estiver acontecendo uma situação de desgraça na família ou na aldeia. Um dos cuidados que se deve ter para com os defuntos é sempre limpo o cemitério, isto quer dizer capinar sempre a campa do ente querido e o cemiteiro como um todo, deitar *maluvo* (bebida tradicional dos bakongo) e cola na campa.

6- O luto

O luto para os bakongo é um período que eles guardam contristados, consternados pela morte física de um membro da família. E esse luto era manifestado de várias maneiras, algumas delas são: rapar cabelo, não tomar banho, pintar o corpo com uma tinta vermelha chamada *nkula* em kikongo, não se alimentar devidamente, não trabalhar. Algumas dessas exigências eram mais severas quando se tratava de uma mulher que perdeu o marido, pois a viúva ao longo do período do luto não poderia fazer absolutamente nada, nem poderia cozinhar. Quando precisasse de comer era servida por uma outra viúva ou por algumas irmãs do falecido quando não tem viúva. A viúva tinha um horário de manhã cedo para chorar o marido, tendo lágrimas ou não.

O luto tem o sentido (função) de consternação, de pena, de sentimentos e pensamentos de pesar pelo desaparecimento físico e definitivo do ente querido no seio da família e partiu para além.

Quanto a duração do luto, não existe um período determinado. Depende de cada família. Pode durar um mês, três, seis meses, um ano, enfim. Mas também se o falecido for aquela pessoa que não soube agregar a família, não deixou descendência, feiticeiro, criminoso, a família não gasta tempo na realização do luto. Isso significa que dura menos tempo ainda do que o normal.

7- Obrigações morais e sociais

Sobre obrigações morais e sociais os entrevistados apontaram as seguintes obrigações que os bakongo têm nos óbitos: Tigela da contribuição, (cobertorese e lénçóis), não trabalhar nos dias do óbito, apresentação do nkuwa, comes e bebes, apresentação de quem não esteve presente na ocasião do óbito e exigências que eram feitas ao cônjuge vivo e aos filhos.

Na chegada do chefe da família paterna (*tata*) e do chefe da família da materna (*mfumu kanda*) ao óbito, a primeira coisa que eles fazem é ordenar a colocação do prato ou tigela das contribuições, onde todos que virão ao óbito estarão passando e apresentando suas contribuições. A essa tigela que é chamada de “*nkutu a nsimbani*” (pasta segurada por todos). Outros usam a metáfora de “*kinzu kia mete*” (panela de cospe que quer-se encher). Com uma pessoa nunca essa panela se encherá, mas todo mundo cospindo nela, com certeza, ficará cheia.

Os responsáveis do lado paterno (*kise*) e do lado materno, que é *kanda*, jogam um papel muito preponderante nessa questão do óbito, porque eles é que são os responsáveis do obito. Ai da pessoa que colocar a tigela ou tomar a palavra sem ser sob a orientação deles, mesmo que for qual pessoa que seja. Sem orientação deles nada se pode fazer no óbito ou sobre o óbito.

Na mesa onde se coloca a tigela da contribuição quem fica lá sentado são: o responsável da família paterna (*tata*) ou seu representante e o responsável da família materna ou seu representante. Quer dizer, *kise* e *kanda* é que ficam na mesa. Qualquer pessoa que chega para dar sua contribuição deve se apresentar para que se saiba quem é essa pessoa que está contribuindo; se é sogro, genro, primo, amigo, vizinho, etc.

As contribuições são apresentadas ao responsável da família materna (*mfumu kanda*) e ao responsável da família paterna pai (*tata*) do falecido. Caberá a eles saberem o destino que darão a essas contribuições, para depois do funeral

informar como foi gasto o dinheiro contribuído. Na verdade, essa contribuição é revertida nos gastos inerentes ao óbito.

Quando morre algum membro da família, os bakongo não trabalham, principalmente o *kise* e a *kanda* do falecido, dizendo que estão com morto nos seus corpos ou estão com a impureza do morto no corpo deles e por causa da tristeza que abate a família pelo falecimento de um ente querido, pois para eles o ser humano é a maior riqueza que pode se ter. As pessoas da mesma aldeia do falecido também não trabalham porque acreditam que estão impuros pela morte de morador da aldeia. Pessoas de outras aldeias podem trabalhar normalmente, mas no dia do enterro têm que se fazer presente, principalmente as de aldeias mais próximas.

Nkuwa é símbolo da saudação. É desejar as boas vindas a todos participantes do óbito, a fim de ficarem a vontade e disponíveis para ficar no óbito e acompanhar tudo que será feito em prol do óbito, isto é, enterro e o término do óbito. A metáfora que é usada para esse momento é a que diz o seguinte em kikongo: “*vo fulu wele menina mambu, makala mafwa vo makuela kani konso mambu menina vo, na kayandele tini kia moyo ko, ye zola ka azolele ko*” (se fores a um lugar e não te saudar, isto significa que a tua presença naquele lugar é indesejável). Assim sendo, é melhor ir se embora. *Nkuwa* começa e termina com o bater palmas como sinal de respeito pelas pessoas presentes no óbito.

Ao longo do óbito dos bakongo come-se e bebe-se para fortalecer o corpo, visto que o corpo fica fraco caso não se alimentar. Também comer e beber ajuda manter firme a pessoa no óbito para ficar até o término de todos assuntos relacionados ao óbito, ainda mais término do óbito não é realizado no dia que a pessoa é enterrada. Esse gesto se fundamenta na seguinte parábola: “*nzo ka natua, vumu ka sisua*” (não se carrega a casa, porém a barriga nunca é deixada em casa). A outra razão é para evitar outro problema, para além do óbito, visto que muitas pessoas não conseguem suportar a fome e se cair em pleno óbito será outro problema.

Traz-se cobertores e lençóis para enterrar dignamente o morto e para despedir-se da pessoa que vai transitar desta vida para outra com dignidade. O morto transita com essas coisas. Por isso, os cobertores e lençóis que se contribui no óbito tem que ser de boa qualidade. E se sobrar cobertores e lençóis,

o *mfumu kanda* faz questão de repartí-los equitativamente com o *kise* (a parte paterna) e *kinkayi* (os avôs paternos e maternos) do falecido.

Fundamentalmente os que trazem cobertores e lençóis são as pessoas mais próximas não só falecido como também do *kise* e da *kanda*; sobretudo, o *tata*, o *mfumu kanda*, o *kinkayi*, o cônjuges e os filhos crescidos caso for, genros e os sogros. Isso demonstra a maneira de honrar o morto, digna de enterrar o ente querido.

A pessoa que esteve ausente na ocasião da morte do ente querido, sobretudo filho, irmão ou sobrinho crescido, quando chega deve se apresentar ao *kise* e à *kanda* a fim de enterrar simbolicamente o pai ou o tio ou o irmão, por isso se diz: “*mvumbi ziamanga, kansi mambu kamaziamaku*”. Se a pessoa que esteve ausente quiser honrar o falecido, ele, inclusive, pode realizar outra cerimónia fúnebre na casa dele, só que não pode tomar decisões unilateralmente. Ele deve pedir autorização ao *kise* e a *kanda* que pertencem o falecido. Esses é que vão lhe explicar como foi a morte do seu ente querido e como o problema foi resolvido, ao mesmo tempo eles que vão transmitir às famílias e povo de um modo geral a razão de outra cerimónia fúnebre. Ele compra bebida, por fim ele também é levantado conforme a tradição, visto que mesmo ausente, mas é considerado que ele também está imundo pela morte do seu ente querido, conseqüentemente não podia estar trabalhar. Ele é levantado para voltar à vida normal.

Quando o falecido é casado a compra do caixão é da responsabilidade do cônjuge. É isso que os bakongo chamam de enterrar o cônjuge. Os bakongo são muito rigorosos com essa exigência.

8- Cemitério e seus locais

O cemitério para os bakongo significa a última morada da pessoa, onde repousam os antepassados. Significa também aldeia dos mortos, visto que é um lugar reservado para os que morrem. Cemitério para os bakongo significa lugar onde se faz voltar o corpo para a terra de onde saiu. Por isso eles usam o seguinte provérbio: “*E nkalu e mbote avo i wudika, lubonga e tutu yandi luenda lunda kuna fuku; e muana muntu mpe avo kefwa, lubongi nitu’andi luenda lunda kuna tukuenda lundamenanga*”.

Normalmente o cemitério fica fora da aldeia, pode ser na entrada ou na saída, porque os antepassados não podem coabitar directamente com os vivos.

Cada aldeia tem seu cemiteiro. Algumas famílias também seus próprios cemiteiros. Não tem muitos critérios na determinação do local do cemiteiro, a não ser que fique fora da aldeia.

9- Herança

Normalmente, para os bakongo herança é da família *kise* e *kanda*, fundamentalmente da *kanda*. Para o Grupo Étnico Kongo a herança é tudo aquilo que é um bem que a pessoa possuía.

A questão da herança é tratada no dia do término do óbito. Após a cerimónia de levantamento entre o *kise*, *kanda*, moradores da aldeia e amigos apresenta-se o saldo das contribuições que caíram na tigela. Se for positivo, esse saldo passa a ser a primeira herança. Depois solicita-se ao cônjuge apresentar todos bens do falecido e entregue ao responsável da família paterna (*tata*) do falecido, respeitando o provérbio que diz: “*Tata walekila ku tia i mbuta*”. Outro provérbio dos bakongo que dá a primazia ao pai é: “*kintete kintete ki tata*” (a primazia é do pai).

Este por sua vez, reconhecendo que o principal herdeiro é a *kanda*, ele também diz: “*mono kiasumba kuama nkombo ye ntu ye makola ko, kuela ye kuelele. Muntu ye kanda diandi; dia kanda ka diame ko. Muntu naka kafwa kulu ku kanda*” (Eu não comprei cabrito, mas sim casei-me. A pessoa tem sua *kanda*. Ele quando morre seus bens são destinados à sua *kanda*). Depois devolve tudo à *kanda*, na pessoa do responsável da *kanda* (*mfumu kanda*), este por sua vez é que vai saber se vai dar alguma coisa ao pai (*tata*), para evitar qualquer tipo de descontentamento. Qualquer coisa que o *mfumu kanda* atribuir ao *tata*, este não discute, pois ele também tem a *kanda* dele. Tanto o *tata* como o *mfumu kanda* tudo que receber da herança, reparte com os membros da sua *kanda*. É neste sentido que se fala os bens são herdados pelas duas famílias, tanto paterna como materna. Os filhos não herdam nada do pai e nem esposa herda alguma coisa deixada pelo marido falecido.

Quanto a mulher e os filhos, normalmente, ficam com o irmão mais novo ou sobrinho solteiro do falecido, porque o pai biológico é que morreu, mas eles não ficaram sem pai e nem a esposa sem marido. Há um provérbio que justifica isso que diz: “*e funda nakituka va ntu, va vembo yi kuendanga, kansi e funda yilenda tuka kuandi mpe va vembo ye nku ntu*”. Há um outro provérbio que explica porque mulher e filhos podem ficar tam com o tio do falecido: “*ntu i vembo kiuma*

kimosi". Sugere-se que a viúva continue se casar naquela família para continuar a criar seus filhos, evitando que esses venham ser criados por uma outra mãe, que pode não vir lhes criar como a mãe biológica deveria criá-los.

Quando morre a mulher, dá-se o mesmo procedimento sobre o marido e os filhos. Se na família da falecida tiver uma irmã mais nova que é solteira, e se o viúvo tem bom relacionamento com aquela família, podem-lhe sugerir casar-se com esta irmã menor da falecida. "*longo luwuta ka lufwanga ku, kansi e kaluwutako, fwa kuandi*".

10- Dívidas

Logo que se chega do cemiteiro depois do enterro, antes de servir as pessoas e despedí-las, anuncia-se o dia que vão terminar os problemas relativos ao óbito. Nessa mesma ocasião, apela-se a todas as pessoas, se por ventura alguém tem dívida do falecido convem se apresentar no dia do término do óbito para declarar a dívida. E o falecido morreu com a dívida de alguém, o credor também deve vir naquele mesmo dia para declarar. Nos dois casos, quem não se apresentar naquele dia, geralmente dá-se o prazo de uma semana para que possa fazê-lo, passando o prazo ninguém mais poderá declarar a dívida.

O devedor do falecido paga a dívida ao responsável da família (*mfumu kanda*) e este por sua vez paga a dívida do falecido ao seu credor. Entretanto, aquele que se aproveitar querendo ficar com a dívida de defunto e não querer se manifestar para não pagar, será amaldiçoado.

11- Resolver o problema (término)

Depois do enterro, todos regressam ao local do óbito e ao chegarem, todos sentam. Os que foram ao cemiteiro na chegada deles a primeira coisa que fazem é dar relatório sobre como foi o enterro. Depois disso a família, através de um porta-voz, agradece a todos que participaram daquele acto fúnebre. Em seguida, alguns membros da família despedem-se para irem consultar-se acerca da data do término do óbito e do que se preparou em termos da logística para saciar a fome e a sede de pessoas que perderam muitas horas no óbito sem comer nada. Por isso, devem fortalecer suas energias para não ter que andar com estômago vazio e evitar que o corpo venha se enfraquecer por causa da fome. No entanto, feita a consulta, regressam onde deixaram a multidão e o porta-voz (*mvuala*) incumbido, com seu assessor (*makunga*) retoma a palavra e dizer ao público demais familiares e amigos, o seguinte: "*e lumbu kifuanga mvumbi kitomanga tolo*

kó” (o dia que falece o morto os cantos não são bons). O outro provérbio que é usado para essa circunstância é: “*yeka tuleka malavu mawuta bo*” (vamos guardar a bebida para ficar forte). Ainda tem mais outro que diz: “*kina kifwanga mvumbi e nkunga dilu nsuasani mikalanga*” (o dia que morre a pessoa as canções diversificadas). Esses três provérbios significam que o dia que se enterra a pessoa não bom dia para dar o término do óbito ou para resolver problemas relativos ao óbito, visto que as pessoas não estão preparadas. Após isso, anuncia-se o dia que vai-se dar o término do óbito. No entanto, agradece-se a todos que foram se associar a eles nesse momento da dor pelo passamento físico do ente querido. Antes de servir comida e bebida para o público, eles falam mais um outro provérbio que diz: “*makuka menda, madinga masala*” (aqueles que são amigos e parentes longe do família podem ir, mas os que são da *kanda* mais próxima que fiquem). Com isso estão dizendo que já estão despedidos, depois de comer e beber, cada um podeá voltar para sua casa. Contudo, pede-se aos estimados sogros, genros e cunhados para que no dia do término do problema, venham também fazer parte. Se algum amigo ou vizinho, tem algo a dizer; algum credor ou alguém tem dívida do falecido, também o favor de comparecer neste mesmo dia. É neste dia que se tratam todos os restantes problemas que não tem a ver com as exéquias e o funeral.

No dia marcado para terminar o problema do óbito, a primeira coisa que se faz é a cerimónia de se levantar, pois ninguém pode fazer nada enquanto está parado. O pai (o responsável do *kise*) faz levantar o responsável da *kanda* (*mfumu kanda*), que por sua vez também faz levantar o responsável de *kise* (*tata*) e finalmente faz levantar o público em geral. A cada momento que alguém faz levantar a pessoa, esse acto é acompanhado pela entrega da bebida para a pessoa levantada. Só depois deste acto é que começam a tratar do assunto da morte da pessoa, visto que já estão limpos da impureza do óbito.

Essa cerimónia é importantíssima para os bakongo, visto que enquanto não se realizar a família (*kise, kanda e kinkayi*), moradores da aldeia e amigos não podem voltar às suas actividades laborais. Culturalmente, eles se sentem presos numa armadilha. Por isso, da morte da pessoa até a cerimónia de se levantar, eles dizem em kikongo, “*awonso enanga ku nsia mbulu*” (todos estão debaixo de uma armadilha. Portanto, para sair dessa armadilha é necessário realizar essa cerimónia de se levantar. É importante também, porque é nesse

encontro onde se debate tudo relacionado ao falecido e à sua morte para pôr término ao que aconteceu e também para a situação do género não volte a acontecer no seio da família. Se for um bebé, geralmente o término do seu óbito é dado depois do enterro.

Depois da cerimónia de se levantar, para dar início ao tratamento dos assuntos que estão na pauta, a *kanda* despede-se para uma reunião de consertação à parte, chamada *fulu*. Lá vão ver primeiro como foram as contribuições e as despesas. Vão ver questão da herança, isto é os bens, mulher e filhos. Ao voltar, o porta-voz da família toma a palavra, começando sempre com apresentação de *nkuwa*. Após isso, apresenta-se o balanço da tigela da contribuição. Caso não haja dívida, dizem o morto aceitou as suas contribuições (“*e mvumbi kangu’andi tondele wo*”). Depois faz a entrega da tigela ao pai, dizendo “*e sa walekila ku tia i mbuta*”. Se pai for estúpido, vai se apoderar daquilo. Mas isso trás problemas, visto o falecido tem a sua família (*kanda*). Por isso, o pai devolve a tigela ao *mfumu kanda*, dizendo: “*i wawu, tata walekila ku tia i mbuta, kansi mutu na kafwa kulu ka kanda*” (é bem verdade que o pai que dormia a frente da fogueira é maior, mas a pessoa quando morre a responsabilidade volta à família). Depois se entendem, o *mfumu kanda* recebe a tigela e reparte com o pai o que sobrou.

Continuando, pede-se ao viúvo/viúva relatar como vivia com falecido e como veio a falecer e também apresentar todos bens que o falecido/falecida deixou. Tudo que pode ser trazido para fora de casa é posto no meio de todos, assim também a mulher e os filhos para serem conhecidos. E aos filhos é dito: “o vosso pai faleceu, mas vocês não ficaram sem pai, visto que nós que somos irmãos ou sobrinhos dele estamos aqui”. Nesse momento, aqueles que não conhecem aquela família, aproveitam conhecê-la. Em seguida, vão tratar o problema da herança como já se frisou anteriormente.

Não havendo mais nada a tratar, faz-se súplicas aos antepassados a favor desses filhos. Acabando essa cerimónia, entra-se no comes e bebes, visto que “*ye fwa ye madia kabavambanaku*” e também “*nzo kanatu, vumu kasisu*” para evitar que os presentes sejam despedidos com fome.

12- Comunicação no óbito

A comunicação é feita na língua kikongo, usando provérbios, anedotas, comparações e exemplos, isto é para valorizar a tradição. Essa tradição não está

escrita, porém é ensinada onde se tratam os assuntos de óbito, casamento, etc. A pessoa que não participa desses encontros dificilmente entenderá ou aprenderá a tradição bakongo. Para ser sucessor de um chefe da família é prescindível ter o conhecimento dessa tradição.

Os bakongo usam provérbios e anedotas, isto é em kikongo *zingana ye savu*, para melhor esclarecer o assunto e tomando os exemplos práticos dos acontecimentos antigos na comunidade ou nas experiências do quotidiano. A sabedoria dos bakongo se demonstra em provérbios e anedotas.

No óbito dos bakongo a mesa é colocada no centro e no centro dessa mesa sentam-se os responsáveis do *kise* e da *kanda* e que cada um destes ao seu lado, ou por sua trás, sentam os que são da sua família (*kise e kanda*). Os homens sentam num lado e as mulheres também noutro, visto que normalmente quem é da responsabilidade de resolver os problemas é o homem. A mulher não resolve problemas, elas próprias dizem: “*mono i kento, kilendi tana nkombo ku*” (eu sou mulher, não posso retalhar o cabrito), significa que “eu sou mulher, não posso estar a frente para resolver problemas”.

No óbito dos bakongo, quando está se tratando os problemas, todo mundo fica sentado, o único que fica em pé é aquela pessoa que está com a palavra, e que pode ser o porta-voz, ou qualquer outra pessoa. Depois do outro fazer uso da palavra, esta necessariamente tem que sentar. Isto é sinal de respeito.

A função de pequenas reuniões a parte ou *fulu* nos óbitos dos bakongo é de concertação de ideias e encontrar o consenso. Isso significa que, o que vai-se resolver ou vai-se apresentar ao público não pode ser fruto do pensamento de uma só pessoa, sim o consenso que se chegou. Por isso, tem o provérbio que diz: “*ola atu, mosi ninga*” (duas são pessoas, uma só é sombra). Esse *kise* ou *kanda* cuja pessoa que faleceu, não pode pensar que a pessoa só pertencia a eles, na verdade, pertencia a toda sociedade. As pessoas que vieram ao óbito não podem estar no alheio daquilo que está se resolver, têm que ser envolvidas e respeitadas, por isso, não se pode ir-lhes transmitir coisas sem fundamento. Razão pela qual, antes que a palavra seja apresentada à essas pessoas, deve ser bem digerida.

13- Os antepassados

Os bakongo mandam recados aos antepassados porque eles entendem que os antepassados não estão mortos, pois a morte é física, mas não é

espiritual. Essa morte que se vê é uma transição da comunidade dos vivos para a comunidade dos antepassados. Na concepção *kongo* a pessoa morre fisicamente, mas continua a ouvir. Eles expressam essa concepção a partir do seguinte adágio: “*mvumbi kafwa ki meso, kafwa ki matu ko*” (a pessoa morre de visão, mas não de audição), quer dizer, o morto ouve tudo que se fala. Já que está ouvindo e vai se encontrar com os antepassados, por isso aproveita-se mandar recados aos antepassados.

Estes por sua vez, respondem através do sono, de visões, da resolução de situações complicadas que o indivíduo não tinha como se sair dela. Por isso, o chefe da família, mesmo se estiver transtornado, deve evitar amaldiçoar os membros, porque os antepassados ouvem e respondem. Quando os antepassados responderem a sua prece ou a maldição que lançou, o que ele disse vai acontecer. Isto demonstra que eles recebem retorno dos seus recados de muitas maneiras:

O cuidado que se deve ter para com os antepassados é um cuidado de veneração, de respeito, de capinar suas campas, de alimentá-los através de bebida tradicional e cola, que se joga no cemitério, de preservar a tradição, etc. Isso tudo é feito acompanhado de seguintes palavras: “vós ancestrais, nós aqui não vos esquecemos, por isso viemos capitar as vossas sepulturas e trouxemos cola e *maluvu* para a vossa alimentação”. Depois apresenta-se preces. Com isso, eles retribuem com a sorte e saúde da família. Quem não faz isso, não recebe a bênção deles.

CAPÍTULO V- INTERPRETAÇÃO E DISCUSSÃO DOS RESULTADOS

5.1- Considerações Preliminares.

Nas primeiras seções do capítulo anterior, assim como na última, apresentou-se os os dados empíricos da pesquisa colectados através das entrevistas e, assim, realizou-se uma análise dos mesmos. Entende-se por “discussão de resultados” a discussão dos dados apresentados, que apresentou a articulação desses dados com o desenvolvimento da argumentação. Aqui cumpre-se o plano metodológico central, que, como já se afirmou, é qualitativo e dedutivo. Partiu-se de argumentos respaldados por dados colectados, isto é, chegou-se por dedução e comparação de que os Bakongo têm uma concepção da morte e sua representação social e mostrou-se, através de dados das entrevistas e das observações, que os argumentos se confirmaram no campo factual. Se o ponto de partida foi dedutivo-comparativo, isso se deveu à natureza do tema, e é nesse campo que se realizou as conclusões, que não podiam deixar de ser argumentativas e utilizar o método da dedução e da comparação.

Diante da opinião dos participantes como acima exposto, passa-se a analisar, interpretar e discutir os dados coletados através das entrevistas e observações, tanto passivas como parcipantes, feitas nos obitos dos bakongo em Luanda na realização do presente estudo. É o que se passa a fazer, passo a passo, nas seções seguintes, seguindo ordem pela qual as perguntas foram respondidas, começando pelas cerimónias, ritos, usos e costumes.

5.2- Fenomenologia da Morte dos Bakongo:

1- Cerimónias, ritos, usos e costumes

De acordo com as entrevistas, Os bakongo realizam as suas cerimónias fúnebres de acordo a tradição dos antepassados. Razão pela qual nas suas cerimónias, de acordo com as observações feitas, sempre se ouviu “não somos nós que estamos inventando isso, começou desde os tempos dos nossos antepassados”.

Na morte de uma pessoa fazem questão de realizar o óbito onde a pessoa morava para que essa pessoa possa receber as últimas honras e homenagens, tanto da família como da sociedade que lhe conhecia. Aí está a razão do provérbio que diz: “*ngoma vana itubukilanga va iyandilwanga*”. De acordo com Kunzika (2008: 236), a tradução em português é “onde rebenta o batuque, é lá onde deve ser consertado. O provérbio significa que um conflito deve ser resolvido onde aconteceu”. No contexto do óbito, significa que a pessoa onde morreu é lá onde deve se realizar seu óbito. Pereira (2008) explica isso de seguinte maneira:

“As famílias envolvidas – do lado materno e do lado paterno – devem se concentrar na casa do morto, lá ficando durante todo o período. Vizinhos, amigos e parentes mais distantes visitam a casa durante o dia e a noite, de modo a confortar os familiares, sendo que as mulheres, com frequência, permanecem a maior parte do tempo e pernoitam no local”.

Apesar de que isso é sabido, mas cabe a família tomar essa decisão. A família ao chegar, para tomar a decisão baseia-se nesse provérbio para dizer que onde morreu a pessoa é ali onde deve-se realizar o seu óbito. Não pode ser deslocado para qualquer outro lugar onde o falecido não morava. Eis a razão de bakongo quando alguém morre onde não morava, se for possível, busca-se o cadáver e trazê-lo junto da sua família. Esse costume de realizar a concentração na casa de quem morreu, não é só propriedade dos bakongo, pois os *muebo*, um povoado de Kuanza Sul, também agem da mesma forma nessas circunstâncias, conforme relata António (2009: 35), a respeito dos *muebo*: “durante o tempo do velório (óbito), toda comunidade se concentra no quintal ‘do falecido’, onde passam as noites rodeados a volta de uma fogueira, junto aos mais velhos contam algumas histórias para transmitir aos maórias para transmitir aos mais novos os valores da vida”.

Quando se trata da família, os bakongo “desconhecem o conceito de família nuclear ocidental, célula primária composta de pai, mãe e filhos” (Combarros, 2000: 127-128). Este núcleo familiar incapaz de viver por si mesmo na sociedade dos bakongo. Para os bakongo a família é um grupo grupo muito mais amplo, uma grande família integrada pela parte materna chamada de *kanda*, pela parte paterna chamada *kise* e pelo *kinkayi* ou *kinkaka*, que é, na verdade, o *kise* e *kanda* do *kise* e *kanda* já referidos. Assim sendo a família para os bakongo,

fundamentalmente, é *kise*, *kanda* e *kinkayi* ou *kinkaka*. *Kise* engloba todos aqueles que fazem parte do lado paterno, assim também a *kanda* engloba todos aqueles que são do lado materno. Tanto o *kise*, a *kanda* como o *kinkayi*, cada um deles está sob a direcção do mais velho, ou seja, pelo nascimento está mais perto dos antepassados. Este é o que os bakongo chamam de *mfumu kanda* (chefe ou responsável da linhagem).

Apesar de que a família dos bakongo fundamenta-se no *kise*, *kanda* e *kinkaka*, mas o sistema de parentesco passa através da linhagem materna, visto que os bakongo são matrilineares (Pereira, 2013), com a excepção “do sub-grupo *solongo* da região do *soyo* que têm a peculiaridade de serem patrilineares” (Pereira, 2008). “E no matriarcado os filhos passam a ser propriedade do clã da mãe” (Combarros, 2000: 130). “Neste sistema, a descendência passa através das mulheres [...] A filiação é uterina e o filho passa para a linhagem da mãe, cujo sangue o integra na sociedade [...] Os filhos pertencem à família materna” (Altuna, 2006: 110), “porque o sangue, sede da vida é transmitida pela mãe” (Combarros, 2000: 132). Sobre o parentesco entre os bakongo, Pereira (2013) faz a seguinte afirmação:

“Toda a literatura que descreveu a vida social kongo, tanto a etnológica como a missionária (esta produzida desde os sécs. XVI e XVII), refere-se a essa organização de parentesco. O fundamento do parentesco kongo reside na Kanda (ou Nkanda). A Kanda é o grupo de parentesco organizado em linha materna, descendente de uma antepassada comum. A kanda define o grupo exógamo. A Kanda se divide em linhagens, ou “barriga” (*vumu*), ou seja, o grupo de descendência até a quarta geração que regula os direitos de herança. A Kanda, que por sua própria definição abrange os vivos e seus antepassados, estabelece duas categorias fundamentais de pessoa entre os bakongo: os indivíduos de livre direito, que são aqueles pertencentes a uma dada linhagem materna, com todos os direitos relativos a sucessão e herança”.

Quando morre uma pessoa, a primeira providência que se toma consiste em comunicar a família (*kise*, *kanda* e *kinkayi*). Veja a afirmação do Kisadila (2004: 22) a esse respeito: “É assim, quando morre um indivíduo, a família ou as pessoas que acompanharam o falecimento preocupam-se antes de tudo em transmitir a notícia em primeira instância aos *besi kanda* [...] e *kise* [...] ou seja a paterna. Todos têm que ser avisados, mesmo vivendo distante da localidade”. Altuna (2006: 442) faz a mesma constatação, ao dizer: “logo que uma pessoa morre, saem os emissários a comunicar a notícia à parentela. Todos têm de ser

avisados ainda que se encontre distantes”. Combarros (2000: 87) acrescenta um elemento que concorda com a posição do autor quando diz: “a notícia da morte, tem que anunciá-la o chefe a todos os membros do clã”. Isto quer dizer que cada *mfumu kanda* ao receber a notícia, ele transmite a todos que estão sob a sua liderança. Seguidamente a notícia será estendida às demais pessoas. Para que essa notícia chega a todos, o *mfumu kanda* usa o seguinte provérbio: “*kutu kumosi kuwidi, matu ye matu makambana*” (uma orelha que ouviu, as restantes orelhas se informem entre si). Isto quer dizer que, com este provérbio, ele pede aos ouvintes presentes de ser porta-vozes aos ausentes (Kunzika,2008: 141). Segundo Kisadila (2004: 22) a notícia “é transmitida de boca em boca”. Porém, quando se tratava da morte de “um chefe, ‘antigamente’ a notícia é difundida aos ritmos de batuque, o batuque especial dos mortos²⁶” (Combarros, 2000: 88). Monteiro (2007: 28) por sua vez, mostra que a notícia do óbito, antigamente, era difundida através de batucadas, fumo, armas de fogo, e emissários para os locais mais distantes. A esse respeito, ele afirma o seguinte:

“Havia um toque de batuque muito próprio, que era emitido do *mondo* ou do tambor *koko*, para avisar as pessoas, de um só sítio onde vinha aquele som havia óbito. Através de uma fogueira espalhava-se o fumo de maneira muito peculiar em sinal de óbito também. Quanto à arma de fogo, o disparo era feito em cima de um telhado. As crianças e jovens iam nos locais mais distantes, onde não se ouvia esses sinais, avisando de casa em casa, de aldeia para aldeia”.

Antigamente na Espanha, especificamente em Iparralde a notícia da morte de uma pessoa era feito pelos vizinhos, deslocando-se aonde havia familiares do falecido. Duvert, Michel (1986: 115) explica isso de seguinte maneira:

“Quando uma pessoa morre, os primeiros vizinhos – homens – se reúnem na sala do morto. A família lhes dá os endereços de pessoas que eles têm que avisar. Esses vizinhos dividem os endereços e vão anunciar aos familiares. E depois do aviso, cada um voltava para casa do morto a fim de dar notícia do aviso”.

Observando a maneira dos bakongo de anunciar a morte de alguém com a maneira que se anunciava a morte em Iparralde, percebe-se que há semelhança e divergência. A semelhança é que nos dois caso há envio de emissários que é feito tanto pelos familiares do falecido ou vizinhos e a diferença é que, os bakongo, dependendo da posição social que a pessoa ocupava na sociedade,

²⁶ Em kikongo é chamado de Masikilu. É o mais solene de todos os batuques e “reservado somente para as grandes ocasiões, como a morte de uma grande personagem ou o aniversário de uma data clânica importante” (Combarros, 2000: 70).

reis, sobas, *mfumu kanda*, um homem muito velho, além dos emissários, a notícia poderia ser difundida através de batuque, fumo e armas de fogo. Com isso, entende-se que os Bakongo na transmissão da notícia do falecimento de alguém, usam todos meios necessários para que a notícia possa se espalhar e atinja o maior número possível de pessoas. Isso mostra também a seriedade com a qual eles tratam o assunto da morte.

Na verdade, não só os bakongo que se preocupam em fazer chegar o anúncio da morte a todos familiares. Os *muebo* do Kuanza Sul também têm a mesma preocupação. Quando morre uma pessoa, eles anunciam a sua morte para todos os familiares, “e se alguém estiver na lavra, é-lhe enviado um mensageiro para vir se juntar aos demais” (António, 2009: 35). Os *Ewe* do Togo também fazem a mesma coisa, “desde que há um óbito, os mensageiros vão para todas aldeias onde estão localizados os membros da família. Os delegados são designados para assistir o enterro do defunto” (Awume, 1967: 32). Enquanto os bakongo esperam que todos familiares é que vão ao óbito, os *ewe* designam uma delegação. Neste sentido, há diferença na maneira de proceder entre os bakongo e os *ewe* quando recebem notícia da morte de um familiar.

No anúncio da morte de um indivíduo, embora a preocupação deve ser de comunicar a *kanda* e o *kise*, porém a pesquisa (observação participante nos obitos dos bakongo) descobriu que o *kise*, através do seu *mfumu kanda*, deve ser primeiro a ser comunicado. Essa primazia fundamenta-se nas seguintes razões: primeira, o provérbio diz: “*Tata walekila ku tya i mbuta*” (o pai que andou dormir ao lado da fogueira é a prioridade). Quer dizer que, no nascimento da criança o pai que dormia em frente da fogueira para não deixar que o fogo se apagasse, evitando assim a escuridão em casa onde se tinha um recém-nascido, merce a primazia. Segundo, Wyatt MacGaffey e António Gonçalves, citados por Pereira (2013), dão claras indicações da proeminência [...] do pai, visto que este a sua relação com filho é uma “relação de poder [...], de aliança e de senioridade e de transferência de autoridade espiritual”. É aí então que se vê a importância da linhagem paterna, conforme declara a autora a pouco referenciada: “O lado paterno nas sociedades kongo sempre desempenhou um papel importante”.

Existe uma diferença entre os bakongo e o povo *moba* do Norte do Togo no tocante a quem dar a primazia na hora de anunciar a morte de um membro da família. Enquanto os bakongo dão prioridade a linhagem paterna (*kise*), os *moba*

priorizam a linhagem materna (*kanda*). Inclusive, enquanto os bakongo usam emissários, batuque, fumo e armas de fogo para difundir a notícia da morte de alguém, os *moba* usam só os emissários que são os jovens. Outra coisa, os bakongo priorizam a linhagem paterna a tomar conhecimento primeiro da morte da pessoa por causa da relação do pai e filho, os *moba* dão prioridade à linhagem materna com medo de receber a visitação do morto a noite, enquanto dormem. A respeito disso Guigblile & Erny (2001: 150) afirmam o seguinte:

“Depois de concretizar que a pessoa morreu, os anciãos da linhagem sentam e dão orientações sobre a realização das cerimónias. Envia mensageiros, geralmente são jovens, avisar aqueles que ainda não tomaram o conhecimento do acontecido. Os membros do clã e os parentes maternos são os primeiros a serem alertados, não porque é importante que estejam presentes no enterro, mas principalmente, se eles ignorarem a notícia o defunto pode aparecer-lhes ou visitar-lhes em sonho/visão”..

Se a pessoa morrer longe da sua família, por exemplo na viagem ou no cumprimento de uma missão fora da sua localidade, não havendo possibilidades para levar o corpo onde está a família, e se for possível, esta família (*kise e kanda*) envia uma delegação para aonde a pessoa morreu, com responsabilidade de enterrar a pessoa por lá onde morreu. Apesar do funeral estar longe, mas a família, necessariamente, se concentra na residência do falecido, fazendo o óbito lá, inclusive, realizando as cerimónias fúnebres e cumprindo os rituais possíveis ausência do corpo. Simbolicamente, a família realiza a cerimónia de enterro, enterrando uma peça de roupa do falecido ou qualquer outro objecto ligado à pessoa do falecido. Essa prática tem seu fundamento na seguinte máxima que diz: “*awu azikidi kia ntu, eto tuzikidi kia malu*” (eles enterraram a cabeça e nós enterramos os pés). Com isso, eles querem dizer que aqueles que estão onde o morto está sendo enterrado é que são os protagonistas da cerimónia do enterro, mas a família também deve ter reverência pelo familiar que faleceu. Essa prática dá a entender que, no grupo étnico kongo uma pessoa de respeito ou de valor, mesmo morrendo longe da família, não deixa de receber as devidas honras e homenagens da família. Isso mostra o respeito e a reverência que esse povo tem para com seus mortos. E também, porque para os bakongo “só se morre verdadeiramente quando se realizaram os ritos, segundo a tradição, e a comunidade tem a certeza de que o defunto foi recebido pela comunidade dos antepassados” (Altuna, 2006: 439).

Os *Ewe* também nas suas tradições (usos e costumes) funerárias fazem questão, quando alguém morre longe da sua família, deve-se ir buscar o defunto e trazê-lo a fim de ser enterrado na sua aldeia, ou seja, junto da sua família. A finalidade dessa busca é para realizar os ritos fúnebres que o defunto merece, segundo a tradição. Falando sobre cerimónias fúnebres quando alguém morre no estrangeiro, Awume (1967: 31) disse o seguinte:

“Acrescentamos também que é mesma razão pela qual o costume exige que cada um seja enterrado na sua aldeia, ao lado dos seus. Também quando um *ewe* morre no estrangeiro faz-se de tudo para lhe trazer junto da família. Mas se isso for impossível por uma razão válida, de toda maneira vai se pegar um pouco do seu cabelo, das suas unhas, para trazer e enterra-los no país; as cerimónias podem, então, ter lugar para permitir ao falecido de se encontrar com os seus no além”

Isso faz-se crer que tanto para os bakongo como para os *ewe* quando uma pessoa morre, se receber as honras devidas através dos ritos fúnebres realizadas, então esta pessoa morreu de verdade, visto que para os bakongo “só se morre verdadeiramente quando se realizaram os ritos, segundo a tradição” conforme se mencionou há pouco. Acredita-se que essa concepção é a mesma que os *Ewe* têm a respeito da morte.

Essa temática de morrer longe da família, embora tenha sido tocado apenas pelo entrevistado nº 04, mas é um assunto que foi verificado nas observações participantes que se fizeram, onde a pessoa morreu na República Democrática do Congo e que a família em Angola teve que reunir a fim de dar honras devidas e fazer homenagens necessárias. Mesmo o corpo estando ausente, a família em Angola realizou cerimónias fúnebres necessárias, acompanhados de ritos possíveis. Isto é no quadro das observações para este trabalho. Na verdade é uma prática muito comum entre os bakongo estarem reunidos em óbito e que o corpo não esteja presente, pois a pessoa morreu noutro lugar longe da família em Angola ou longe da sua residência que impossibilite o seu corpo estar presente.

Os bakongo estabelecem uma diferença entre morrer junto da família e morrer longe da sua família por causa dos ritos fúnebres. Por isso, consideram morrer perto da família como uma boa morte e morrer longe da família como uma morte desgraçada. “Consideram uma boa morte quando se morre junto da família, na sua aldeia, onde caricom uma morte serena, acarinhado pela comunidade

[...] Julgam morte desgraçada [...] a dos que morrem longe da sua família, visto que podem ver-se privados dos ritos fúnebres” (Altuna, 2006: 437).

Embora mesmo morrer longe da família os Bakongo realizam cerimónias e ritos fúnebres, porém tem que se reconhecer que algumas cerimónias e ritos não têm como se cumprir por ausência do corpo, como por exemplo: lavar o corpo, contribuir com cobertores e lençóis, envolver o cadáver em cobertores e lençóis. Neste sentido, percebe-se uma redução de ritos, ou seja, o morto é privado de certos ritos e cerimónias que só seriam possíveis se o morto tivesse morrido junto da sua família.

A morte de um membro da família constitui o momento último da despedida, da separação física entre os vivos e o defunto. Daí surge a necessidade e a importância de várias cerimónias, ritos e manifestações. Na morte de alguém, os bakongo realizam três grandes cerimónias fúnebres, cada uma delas é acompanhada de diversos rituais. São as seguintes cerimónias: cerimónia do velório, cerimónia funeral (enterro) e cerimónia do término do óbito.

Cerimónia do velório – segundo Pereira (2008), “o óbito tem início com o anúncio do falecimento da pessoa, pois o ritual deve contar com a presença das pessoas mais velhas das diferentes linhagens que compõem a família do defunto e que assumem um lugar de importância dentro do grupo de parentesco”. Na chegada do chefe da parte paterna (*tata*) e do chefe da parte materna (*mfumu kanda*), após recorrerem às informações sobre as circunstâncias da morte, a primeira providência que é tomada é ordenar a colocação da tigela das contribuições²⁷. Aqui começa “a dualidade entre a influência das famílias materna e paterna que se reproduz nas situações do óbito” (Pereira, 2013), “pois as duas famílias são responsáveis pelo sepultamento e pelo sustento de todos os visitantes e familiares que pernoitam no local” (Pereira, 2008). A partir dali, o *kise* e a *kanda* começam a consertar ideias sobre os preparativos das exéquias fúnebres. Criam-se duas comissões, com a finalidade de cumprir determinadas tarefas para o êxito da cerimónia fúnebre ou do enterro. São criadas as seguintes comissões: comissão da logística e comissão do enterro.

²⁷ Tigela de contribuições é uma tigela, panela ou um vaso disponibilizado para contribuições no óbito (Pereira, 2008).

Comissão da Logística – cuja tarefa é cuidar de tudo que diz respeito as actividades domésticas do óbito, tais como buscar água no rio, ir buscar lenha na mata e por fim se ocupar da cozinha.

Comissão do enterro – esta comissão tem a responsabilidade de criar condições necessárias para a realização do funeral, principalmente do lugar onde será enterrado o morto. Cabe a essa comissão averiguar se o defunto deixou alguma orientação sobre onde deve ser enterrado, caso contrário, em consonância com o *kise* a *kanda*, vai-se determinar onde vai-se enterrar o defunto. Uma das responsabilidades dessa comissão é cavar o buraco onde a pessoa será enterrada.

Um grupo vai se responsabilizar do lugar onde a pessoa será enterrada. Cada aldeia tem seu cemitério, e há famílias também que possuem seus cemitérios. Há pessoas que antes de morrer diz que eu quando morrer quero ser enterrado em frente da minha casa ou onde foi enterado meu pai, ou minha *kanda*.

Os bakongo têm um adágio que diz: “as mulheres só choram, dizendo como vamos ficar, mas não pensam como vamos resolver o problema. Os homens é que dizem o que vamos fazer, porque a pessoa que morreu não vai ser enterrado aqui onde estamos sentados”. Infelizmente o autor discorda desse adágio, visto que as mulheres, além de estar velando o corpo, pois os homens sentam longe, elas é que compõem a comissão logística. Tanto o programa como a distribuição de tarefas de cada comissão, tudo é feito durante a noite, enquanto o período diurno é reservado para o cumprimento (Kisadila, 2004: 24).

Durante todo período do óbito todos parentes devem se apresentar, inclusive participando de todos os ritos. Os *muebo* “se alguém estiver na lavra, é-lhe enviado um mensageiro para vir juntar-se aos demais” (António, 2009: 35). Os hindus também têm o mesmo costume quando morre alguém na família. A respeito disso, Laungani (2003: 72) disse: “a maioria dos familiares próximos irá permanecer durante todo tempo da cerimónia fúnebre e alguns inclusive permanecerão mais tempo”. Para os bakongo, “ai daquele que não comparecer. Seria acusado de bruxo ou culpado da morte. Castigado com uma forte multa, [...] ou expulso do clã, para marchar errante pela vida. Um ‘mukongo’ não pode imaginar um castigo maior em sua vida” (Combarros, 2000: 87-88). “Mesmo que trabalhem na cidade, deixam as obrigações e deslocam-se às suas aldeias. Só

circunstâncias extremas podem impedir a participação nas festas fúnebres dum familiar” (Altuna, 2006: 442).

“O não comparecimento ao óbito de um parente faz pairar grande peso e desconfiança sobre o ausente, possivelmente com acusações de feitiçaria. Também àqueles parentes que, participando de um óbito, não cantam e dançam (ritual que cabe principalmente às mulheres) pode recair o mesmo tipo de acusação” (Pereira, 2008).

Não é só para os bakongo que não comparecer ao óbito constitui um problema diante da família. Para os ewe também é um problema sério, pois para eles “é um dever sagrado de participar no funeral de um dos seus que parte. Não fazendo-o seria o pior dos pecados contra a família (Awume, 1967, p. 32).

Ao longo do óbito, os familiares não só esperam receber os parentes, como também o público em geral, pois esse público será composto por sogros, genros, comunidade, amigos do falecido, como também os vizinhos chegados dos familiares. Porque tendo o conhecimento disso,

Os familiares do falecido se organizam de forma a receber o público que ocorre ao local, periodicamente tomando a palavra, num anúncio público, proferido em voz alta, para explicar às pessoas presentes quem era o falecido, de que morreu, como e quando será encaminhado o funeral. É escolhido um entre estes familiares, geralmente do lado paterno, o Yala Nkuwu, que é uma espécie de porta-voz da família, que tem a tarefa de receber todos os visitantes na medida em que estes chegam (Pereira, 2013).

No velório dos bakongo, os familiares mais próximos, compostos por mulheres, é que ficam perto do cadáver, e “são os primeiros a começar a cantar para incentivar as outras pessoas que pouco a pouco vão enchendo o local” (Monteiro, 2007, p. 29). Essas mulheres, juntamente com as outras que vem se ajuntando a elas, não só cantam, como também, choram por causa da morte do membro da família. “Geralmente, nos óbitos, as mulheres exprimem o seu sentimento de tristeza com choros em voz alta; nalguns casos os homens também assim procedem, apesar de serem mais moderados e de raramente chorarem” (Monteiro, 2014). Sobre essa questão do velório, Fonseca (1985: 82) comenta que “o cadáver é velado por um grupo de mulheres designadas *Mi Nkalansi* ‘as solidárias’; estas, choram entoando canções adequadas.

Essa maneira dos bakongo que os familiares mais próximos é que ficam perto do cadáver é o mesmo costume que os judeus têm. Nas suas cerimônias fúnebres, junto do corpo são “os parentes mais próximos” que ficam lá sentados.

“Durante este período ‘do velório’, os parentes mais próximos não saem de casa nem para trabalhar (Cemitério Eucuménico João Paulo XXIII).

Ramón Otero Pedrayo, em seu livro *Etnografía, vol. I*, citado por Larrañaga (1986: 90-91) disse:

“Antigamente no país Vasco quando morre alguém a família rodeia o defunto, ficava de luto desde o primeiro momento. Vem os vizinhos e parentes de longe para assistir o velório durante toda noite [...] Os familiares mais chegados choram, gritam e levantam a voz recordando as virtudes do defunto e expressando sentimentos da sua perda [...] Durante o velório, as mulheres rezam o rosário e não comem nada até depois do enterro [...] O morto era colocado na sala principal da casa”.

Falando da maneira dos bakongo de realizar o velório comparando com a maneira que o velório era feito antigamente no país Vasco, percebe-se que existe muita semelhança e algumas diferenças com a maneira dos bakongo. As semelhanças que se constaram foram as seguintes: os familiares mais chegados é que ficam ao redor do defunto; o grupo dos familiares mais próximos é composto por mulheres; elas choram, cantam, gritam e recordam as virtudes do defunto e entre elas muitos têm vindo de longe para assistirem o velório. E as diferenças são: enquanto as mulheres do país Vasco rezam o rosário e não comem nada até depois do enterro, as bakongo não rezam o rosário e comem ao longo do velório quando tiverem fome.

Cerimónia do funeral (enterro) – essa cerimónia começa no momento que o corpo está sendo preparado para levar ao enterro. Segundo Sérgio (2009), esse momento é acompanhado, entre as mulheres sobretudo, de “choros, canções, danças, gritos de alegria ou tristeza caracterizam todo esse tempo da preparação do enterro. Uma vez realizado o enterro, volta-se à aldeia, a fim de celebrar a morte com bebidas e comidas abundantes”. “O cadáver não deve ser enterrado enquanto o *Ki Ngudi*, o *Ki se* e o *Ki Lumbu* da mãe do defunto (*Ki Nkayi*) não estiverem presentes. Se o cadáver fosse enterrado na ausência de uma das partes da família, haverá grandes problemas” (Fonseca, 1985: 82).

O enterro marca o momento da ruptura física entre a família viva e o morto. “Durante o enterro faz-se vários discursos [...] ‘Os parentes fazem’ um apelo ao espírito do falecido que, de onde estiver, possa vingar a pessoa que fez mal a ele, se a morte tiver sido causada por feitiço” (Pereira, 2013). “É tabu para as crianças e as mulheres em estado de gestação assistirem o enterro. Como argumento, dizem que a mulher teria um parto abortado, porque o feto seria extraído do

ventre da mãe pelos mortos no cemitério” (Kisadila, 2004: 25), ou também “quem sabe se o morto, com pressas de reencarnar-se, não fará mal à criança que se forma no seio materno” (Combarros, 2000: 102). Depois do enterro,

“Deixa-se o cemitério sem olhar para trás: não vá o espírito do defunto perseguir alguém. Chegados a casa, há umas bacias destinadas a lavar as mãos. Isso significa que se lavam as mãos não só do pó e da terra acumulados durante o trabalho do enterro, mas a lavagem é também um rito de missão cumprida” (Rebelo: 2003).

Após o acto de lavar as mãos, é organizada uma cerimônia que inclui: o relato de como transcorreu o acompanhamento do funeral, servir a comida e a bebida, o anúncio da data de um encontro, no qual os familiares resolverão os problemas pendentes relativos ao falecido, e por fim despedir a família e a comunidade para retomarem as suas proveniências e seus afazeres, restringindo a continuação do óbito aos familiares directos até o dia do encontro anunciado. A despedida é feita com o seguinte provérbio de kikongo: “*makuka menda, madinga masala*, ‘em português:’ passem as águas de cima, que as do fundo fiquem”. Isso significa “os menos interessados no assunto partam, fiquem os mais interessados” (Kunzika, 2008: 174). De uma outra forma significa “os que vieram associar-se aos enlutados (vizinhos, amigos e pessoas de boa vontade) são autorizados a retomarem as suas proveniências e os mais engajados (membros da família) devem permanecer até ao dia do levantamento do óbito (Kisadila, 2004: 26).

Cerimónia do término do óbito – no dia marcado para o efeito, a família do falecido torna a se reunir, com a presença da família da viúva (o), de sogros, de genros, de amigos e da comunidade. Neste encontro, são tratados os assuntos relativos ao morto e à sua descendência (Pereira, 2013), ou seja, a retomada da vida normal, desfecho do óbito, pagamento e recebimento de dívidas, partilha de bens ou da herança, inclusive viúvo (a) e os filhos, purificação do (a) enlutado (a) e comes e bebes, que encerram o encontro. Quanto a essa cerimónia, será tratada em um outro lugar apropriado e reservado para este fim, ao longo da presente secção.

Em termos de cerimónias fúnebres os bakongo estabelecem uma diferenciação com categorias: idade e descendência (filhos e netos), posição ou estrato ou estatuto social (soba, chefe da família, rico, pobre, estrangeiro ou escravo), gémeo, clã, circunstância e tipo da morte.

Quando se trata de idade, as cerimónias fúnebres são mais solenes na “morte dos anciãos, rodeados de numerosa descendência [...] porque viveram em plenitude, e passam à plenitude de antepassados” (Altuna, 2006: 435). Monteiro (2014) afirma que “a morte de uma pessoa idosa é celebrada com uma grande festa, sempre com muita comida e bebida para todos, pois a idade investiu essa pessoa de experiência e de sabedoria que a levou a cumprir o seu dever na terra, contribuindo para o bem-estar da comunidade”. Nessa mesma senda de ideia, Kisadila (2004: 18) afirma:

“Quando a pessoa morre idosa, deixando numerosos descendentes e herança. Neste caso não há lamentações, pelo contrário, a atenção que este merece [...] sobre a forma como se observa todos os ritos que envolvem a morte. Cria-se um atmosfera de contentamento em virtude do indivíduo ter cumprido o seu deverna terra, e com possibilidade de alcançar o estatuto de antepassado cuja missão doravante será de proteger os descendentes e heranças”.

Um outro autor que aborda esta questão da diferenciação dos ritos fúnebres segundo a idade é o Isabel (1999), mostrando como é realizada a cerimónia da morte de um idoso, ao fazer a seguinte afirmação:

“Para os bakongo, os ritos funerários estão divididos em duas partes fundamentais segundo o defunto. Se for um idoso a morte é uma grandiosa festa, com muita bebida e comida, por ter cumprido com o seu dever na terra deixando a sua experiência e sabedoria em prol da comunidade. Nesses casos normalmente não se chora, apesar da profunda tristeza que abate o coração dos que ficam”.

Ao passo que “a comunidade sente-se muito lesada quando lhe morre um membro em pleno vigor físico. A perda é irreparável. Os jovens recebem honras muito mais simples, e a comunidade não precisa de lhes prestar culto. Pela sua imaturidade e pouca influência vital não preocupam” (Altuna, 2006: 437, 440, 441). Consequentemente, as cerimónias fúnebres deste, são menos solenes. É assim também que acontece com as crianças, sobretudo com aquelas que ainda não foram chamadas. “No caso de uma criança, os funerais são simples: lavagem do cadáver, choros e cerimónias dos especialistas no assunto (NGANG’A MVUMBI, NGANGA VUTULA etc.), o enterro e, no fim, os debates entre as quatro famílias do defunto. Isto não leva muitos dias” (Sérgio, 2009). “As crianças [...] se já tiverem sido iniciadas, o funeral é mais simples e modesto” (Rebello, 2003). A título de exemplo, a morte do primeiro filho (criança) ou da primeira criança a falecer na numa determinada casa, não se coloca a tigela da contribuição,

exclarecem os entrevistados, enquanto “no seio da comunidade kongo, a contribuição com bens materiais ou com valores monetários no óbito é um dever moral” (Kisadila, 2004: 53). Ela é privada do rito da tigela de contribuição. Também a cerimónia do término do óbito é feito no mesmo dia, logo depois do enterro. Segundo o António (2009: 38), os *muebo* também na morte de uma criança, as cerimónias fúnebres são simplificadas, visto que a morte de uma criança:

“É muito dolorosa e sentida, porque para esta comunidade (Muebo) a criança não é possível morrer porque considera-se como inédito e azar. A filosofia deste povo consiste em que a criança deve viver atendo a sua vitalidade, porque morrer uma criança e deixar um mais velho a viver é contra a lógica, significa que a, regra é morrer os que nasceram primeiro (mais velho) e morrer os que nasceram depois destes (mais velhos)”.

Os *moba* também fazem uma diferenciação de cerimónias quanto à idade do falecido. Na morte de uma criança, eles não realizam grandes cerimónias como é costume quando se trata da morte de um adulto. O corpo da criança é enterrado rapidamente sem grandes cerimónias, num cemitério diferente daquele dos adultos, situado na proximidade da aldeia (Guigbile & Erny, 2001: 134).

Os bakongo estabelecem uma diferenciação de cerimónias, consequentemente dos ritos fúnebres, no que diz respeito a posição social, quando morre um soba. Altuna 2006: 440, contando a experiência que ele vivenciou, disse o seguinte:

“A solenidade dos ritos está em proporção com o prestígio social e, sobretudo, com a influência vital do defunto. Os chefes merecem honras especiais que se revestem da maior solenidade, com reunião da comunidade. Assim conservam o seu estatuto social [...] por outro lado, desejam prestigiar-se com pomposas festas. As comidas e danças, bebidas e danças adquirem tal relevo, que não há festa que as supere. Vi, nestas ocasiões, sacrificar até quinze bois! As festas poderão prolongar-se por um mês se o chefe for importante”.

Essa diferenciação de ritos fúnebres na morte do soba é verificada também no meio do povo *muebo*, pois são celebrados de uma maneira muito diferente em relação aos que são celebrados na morte de qualquer pessoa da comunidade, visto que para eles a morte de um soba não é motivo de inquietação. António (2009: 38), a esse respeito diz o seguinte: “quando se refere a morte do um soba (Rei) a ritualidade do seu fúnebre é muito diferente a de um membro singular da comunidade da aldeia, porque para este a sua morte não equivoca inquietações.

No que diz respeito ao estrato ou posição social, se o falecido for "*mfumu kanda*" (responsável ou chefe da família) que soube cuidar bem da família, a cerimónia é feita com muita solenidade, pois a família reconhece que o chefe da família exerceu suas funções com competência e carácter, granjando assim a estima e o respeito dos seus subordinados (Combarros, 2000: 133). Pereira (2009) falando da diferenciação das cerimónias fúnebres na morte de chefe da família afirma: Dependendo da importância social do falecido – se for um mais-velho que esteja à frente de um grupo familiar – e das posses da família envolvida, o velório pode durar vários dias. Inclusive, os chefes da família, ou seja, os *mfumu kanda*, acostumados com honras do seu pessoal, mesmo depois da sua morte continuam recebendo ritos fúnebres em sua honra. Sobre isso, Van Wing (1921: 284) afirma:

“Os chefes mais poderosos em baixo do sol são também poderosos debaixo da terra: acostumados durante sua vida mortal a ser honrado pelos seus membros, eles desejam que esses lhes continuem a honrar. Eles querem sobretudo que se façam limpeza da seu tumulo e que de tempo em tempo que seja ornamentado com novos utensílios. Outros querem ser gratificados com bebida tradicional [...] O chefe sucessor convoca a família e fixa-se em comum acordo uma data da festa. Em consequência disso deve-se procurar algumas latas de pólvora, porcos, cabritos e galos [...] Dois sikilu, batuques reservados para as solenidades fúnebres anunciando a festa propriamente dita”.

Uma diferenciação de ritos fúnebres no que diz respeito a posição ou prestígio social se verifica na morte do rico ou homem que possui bens e do pobre, que não deixou nada materialmente falando. O autor acima citado descreve essa realidade de seguinte maneira: “se o defunto deixou bens abundantes, sobretudo dinheiro para comprar bebida e gado vacum para consumir nos ritos fúnebres, a sua morte aparece como uma feliz passagem que os vivos celebram no óbito, festa solene destas comunidades” (Altuna, 2006: 437). Sobre essa diferenciação de ritos fúnebres dos bakongo, Monteiro (2014) afirma: “as cerimónias fúnebres nas culturas kongo [...] podem ter a duração de três a cinco dias, conforme a idade e o estrato social do morto (adulto ou criança, pessoa pobre ou de elevada condição social) ou segundo as circunstâncias”.

Quanto a diferenciação de ritos fúnebres por posição social, ou seja, ricos e pobre, que a pouco evocada por Altuna (2006) e Monteiro (2014), o autor deste trabalho acredita que essa diferença seja por outros factores, e que não seja de ordem económica. Para os bakongo, segundo as entrevistas, ter muito dinheiro

não representa muita coisa, se não tiver descendência. Os bakongo dizem “*na kala ye nzimbu, wakala ye wantu ibosi toma*” (se tiver dinheiro, deve ter também pessoas, só assim terá dignidade). Isso significa que, para os bakongo, a maior riqueza, não ter bens, mas sim é ter pessoas. Ter descendência é muito importante, pois é considerada como a maior riqueza dos bakongo têm. É isso que Van Wing (1959: 115) chama de “riquezas humanas”. Tem o seguinte provérbio kongo que ilustra muito bem essa questão:

“E mbongo, e mbongo, pî-î! E muntu, e muntu, kongo (yovo = ingeta = kalunga) (dinheiro, dinheiro, sem resposta! Homem, homem, aqui estou. Quando se chama dinheiro, ele não responde; mas quando se chama o homem, ele responde: presente. O provérbio mostra que o homem vale mais do que o dinheiro” (Kunzika, 2008: 62).

Outro aspecto que leva o autor a discordar dos autores citados sobre essa questão, é porque, segundo as entrevistas, ninguém é enterrado com dinheiro que ele próprio deixou, ou seja, no óbito não se usa dinheiro que o defunto deixou. Todo gasto relativo ao óbito é feito com o dinheiro arrecadado das pessoas através da tigela de contribuição, conforme vai se falar mais tarde.

Um outro aspecto de diferenciação de ritos fúnebres no que concerna a posição ou estatuto social se verifica na morte dos estrangeiros ou escravos, visto que estes “não possuindo kanda e incapazes de declarar sua *mvila* (genealogia), têm um lugar subordinado na estrutura social” (Pereira, 2013), conseqüentemente não recebem honras fúnebres.

“Só recebem honras fúnebres as pessoas livres e socialmente bem comportadas [...] Os escravos não tinham honras fúnebres visto que a sua nula influência social não os tornava temidos nem havia interesse algum em os prestigiar com antepassados [...] Também não são necessárias quando morre um estrangeiro. Como este não participa da interacção derivada da consanguinidade, a comunidade não tem nenhum interesse em o naturalizar entre os antepassados” (Altuna, 2006: 439-440).

No que diz respeito a posição ou estatuto social, existe uma outra diferenciação na morte de uma das crianças gêmeas. Embora na morte de uma criança não se realiza muitos ritos fúnebres, mas a verdade é que existe uma diferença enorme na realização das cerimónias fúnebres na morte de um dos gêmeo. Tudo começa na maneira de dizer desta morte na presença daquele que ficou vivo. Não pode se dizer que morreu, sim “*wele tiama nkuni*, ou seja, foi acarretar lenhas. Explica-se dizendo que foi cumprir uma tarefa e voltará, isto é, para que o outro que ficou não se sinta isolado e entristecido, e não se chora.

Utilizam canções, danças e gestos obscenos para o outro não se aperceber do falecimento do seu irmão” (Kisadila, 2004: 30). Enquanto na morte de uma criança não gêmea a família fica transtornada, chora e cozinha-se no local do óbito, mas na morte de um dos gêmeos não se faz isso tudo no local do óbito. E na hora de contribuir, a pessoa dá duas contribuições. Tudo que se faz tem que ser com cautela para evitar que o que ficou vivo perceba e correndo-se o risco dele vir a morrer também. Isso acontece também com os *muebo*. “Se morrer um dos gêmeos (lá nzamba), a mãe não pode chorar porque se chorar transmitirá um sentimento que fará mal ao outro, isto é, não dar conta de o outro morreu” (António, 2009: 38). Isso mostra que não é só os bakongo é que estabelecem uma diferenciação no que diz respeito a estatuto do falecido, alguns povos também fazem a mesma diferenciação, tal como os *muebo*, conforme acabou-se assinalar há pouco.

Alias o aspecto de dançar no óbito não é estranho, nem sequer seja novidade, visto que segundo Curt Sachs, citado pelo Urbeltz (1986: 181), “o homem primitivo dançava em qualquer ocasião e por qualquer motivo; nascimento, circuncisão, consagração das donzelas, cerimónia nupcial, enfermidade e morte”.

Existe também uma diferenciação quanto a determinação do lugar sua sepultura, visto que algumas pessoas de acordo com a sua idade, posição, estrato ou estatuto social a escolha do lugar para o seu enterro é já previsível. Ou seja, não se pode decidir outro lugar, além daquilo que já é previsto de acordo com concepção que se tem na sociedade. Nem todo mundo é sepultado no mesmo lugar ou em qualquer lugar. Para algumas pessoas, dependentemente da sua idade, posição, estrato ou estatuto social, o seu lugar de enterro não é discutido e nem decidido por algum membro da família, a não ser só cumprir o que já se sabe onde deve ser enterrado. Quanto a esse assunto será desenvolvido quando vai se falar da escolha de sepultura.

Uma das coisas que leva os bakongo a fazer diferenciação dos ritos fúnebres quando morre alguém é o comportamento ético. Os bons, em termos de comportamento ético recebem todas honras fúnebres necessárias da sociedade, mas “os que violaram com gravidade a ética comunitária, criminosos, ladrões, vítimas de ordálios, inimigos públicos, e sobretudo, os feiticeiros confessos ou

acusados, não recebem as honras fúnebres. A sociedade condiciona a honra dos antepassados ao comportamento ético” (Altuna, 2006: 441).

De uma forma geral, os bakongo choram seus mortos sentados, porém existem alguns factores que intervêm sobre essa questão, como por exemplo: a idade, posição ou estrato ou estatuto social do falecido, isto significa que se entre a família, alguns vão chorar sentados ou de pé, dependendo da categorização do falecido. Quando se trata da morte de um jovem ou uma pessoa em pleno vigor, a família tem a tendência de chorar em pé, com lamentações. Se for um idoso todos choram sentados, cada um no seu devido lugar. O estrangeiro e o escravo são chorados sentados, visto que ninguém tem nenhuma relação de consanguinidade com ele, O gêmeo não é chorado, nem sentado e nem em pé, assim também um prematuro não é chorado, com pretexto de que “voltará a nascer na mesma casa ou na mesma família [...] Por isso, não se pode chorar, nem se deve fazer muitas cerimónias” (Kisadila, 2004: 29, 31). Uma outra categoria de pessoa que não é chorada é a morte de uma pessoa que nasceu com defeito ou defeitos congénitas, chamada em kikongo de “*nkita ou simbi*”. Segundo o autor citado, uma pessoa com defeito congénita quando morre “é visto como o fim da desgraça no seio da família”. Para não tonar a nascer na família tal tipo de pessoas, na “sua morte não se pode manifestar nem dor, nem alegria ou seja não se chora, nem se canta. Só se limita a conversar. Chorar significaria o seu desaparecimento é sentido e assim pode tornar a nascer na mesma família”.

Os bakongo choram seus obitos de acordo com a influência que a pessoa teve na família. As mulheres normalmente choram atrapalhadas de pé, fazem gestos (principalmente quando se trata da morte de um jovem ou adulto), cantam e dançam e os homens são mais calmos, ficam sentadinhos, enquanto outros em pé. Van Wing (1921: 276) observa: “as mulheres choram, gritam, se lamentam, se rolam na terra. Outras começam a cantar [...] Os homens ficam agitados”. Contudo, depende da relação que a pessoa que está chorando teve com o morto. É essa relação que vai determinar se a pessoa vai chorar sentado ou de pé. Mas, normalmente os bakongo choram seus mortos sentados. As mulheres choram ao lado do cadáver, cantando e tocando instrumentos variados.

2- Crenças

Quanto as crenças, esse povo tem muitas crenças a respeito da morte e dos mortos. Porém, neste lugar quer se analisar e interpretar as que eles falaram

que têm a ver com o pro que falar com os mortos. Outras crenças serão analisadas de acordo o lugar onde foram mencionados.

Foi unânime por parte dos entrevistados de que os bakongo falam com os mortos porque eles crêm que a pessoa só morre fisicamente, mas continua vivendo numa outra dimensão. E a morte física causa disfunção na visão e não na audição. Eis a razão da existência do provérbio em kikongo que diz: “*mvumbi ofwa kya meso ka fwa kya matu ko*”. Traduzido: “o morto é morto de vista, mas não dos ouvidos. Isto é o morto não vê, mas ouve. Este provérbio é uma indicação da crença da sobrevivência dos mortos e da possibilidade da comunicação com eles” (Kunzika, 2008: 219). Van Wing (1921: 282), conta uma experiência que ele teve, na morte de um homem, sua esposa se inclinou ao lado do corpo do marido morto e disse: “*Nata Ma Kongo* ‘(nome do marido)’ aquele que fez que este mal te atinja, persiga-lhe onde tu vais; *kuwuidi lu makutu ko, fwidi lu mbombo*; tu me ouves, mesmo que não respira mais”. Com isso, concluiu-se que os bakongo acreditam que a pessoa morta, apesar de não ver mais e nem respirar, mas ouve. Por isso, eles falam com os mortos.

Para os bakongo quando morre alguém, deixa de fazer parte desta vida e passa a pertencer a comunidade dos antepassados, isto é, dos que morreram antes dele, ou seja, vai se juntar com todos familiares (pais ou avôs) que morreram antes. Isto significa que a pessoa que morreu, em vida fazia parte da comunhão dos vivos, mas na morte passa a fazer parte da comunhão dos mortos. E essa pessoa (morto) passa a pertencer a categoria de *akulu* (antepassados). Isso dá a entender que, para os bakongo a pessoa não morre, mas passa do convívio dos vivos para o conviver com os antepassados. A partir dessa crença, pode se perceber que os bakongo crêm na imortalidade dos mortos. E a visão que eles têm da imortalidade é uma visão dualista. A imortalidade pressupõe a nova dimensão de viver que o morto ganha ao transitar para o mundo dos antepassados. Porém, a mesma imortalidade pode passar também pela imortalização do morto através dos seus actos honrosos e dignos a favor da comunidade ou do clã, alguém que tenha deixado obras ou heranças e filhos, ou ensinamentos valiosos, será sempre lembrado através de tudo isto. É assim que os bakongo imortalizam seus antepassados, pois de acordo com as observações feitas, os bakongo quando estão tratando seus problemas, que sejam da morte ou relacionados a outros temas, recorrem sempre ao aquilo que os antepassados

deixaram. É aí a razão da expressão que sempre se ouve na resolução de qualquer problema dos bakongo: “*Ka yeto ko tusokele wo, ambuta zeto asisa wo*” (não somos nós que estamos inventado isso, são os nossos antepassados que deixaram isso).

Nsiku (2008: 2) citando Birago Diop, faz uma comparação entre a crença dos africanos e dos israelitas sobre a imortalidade dos mortos. Sobre esse tema ele diz: “depois do período exílico os israelitas começaram a pensar como os africanos ainda pensam que os mortos nunca morrem e ainda permanecem no seio do povo e esses adquirem um poder quase divino depois da passagem deles desta vida para o além”.

Uma outra maneira que os bakongo têm de imortalizar seus mortos é através de falar deles pelos descendentes. Eles demonstram essa crença através de certos provérbios, a título de exemplo, apresenta-se o seguinte provérbio: “*vo kuyikwanga ko kwasisa muntu ko*. Se não se fala de ti, é um sinal que não deixaste ninguém no mundo dos vivos”. Isto quer dizer que, quem deixa descendentes é eternalizado através deles, pois estarão sempre falando dele. Nessa mesma senda de ideia, Émilie Henriot, citado por Kunzika (2008: 332), disse: “tenho esta profunda convicção: os mortos vivem enquanto existirem vivos que pensam neles”.

Examinando essa percepção, pode-se concluir que o morto passa a fazer parte dos dois mundos: o dos vivos e o outro dos antepassados. A esse respeito, Combarros (2000: 97) disse o seguinte:

“Mas os mortos, não estão mortos. São mortos viventes, que não terminaram sua existência. Estão perto dos homens. Convivem com os humanos, e os humanos com eles. Podem intervir em seus assuntos e têm grande poder para ajudar-lhes ou perder-lhes. Podem invocar-lhes e consultar-lhes, coisa que fazem frequentemente. Juntos formam a grande família africana, que reúne os vivos e os mortos”.

Na mesma senda de ideia, Kisadila (2004: 30) comenta o seguinte: “enquanto na vida terrena o indivíduo pertence a comunidade dos descendentes, na vida subterrânea o defunto faz parte da comunidade dos antepassados. “Por isso as famílias lhes oferecem constantemente orações (sacrifício, culto) que revelam a interdependência entre os vivos e defuntos, que vivem na comunhão de uma mesma comunidade” (Suana, 2013: 41). Em termos de pertença, as duas

comunidades estão intimamente interligadas através da hierarquia”. Combarros (2000: 100), dando procedimento da sua ideia sobre o assunto afirma:

“Por sua concepção da união vital, todo banto ‘inclusive os bakongo’ sabe que vive em absoluta dependência dos seus antepassados. Sua vida não é mais que uma participação e prolongação de vida de seus progenitores, estão entre os vivos ou na comunidade dos mortos [...] Os mortos ao não ser venerados ou lembrados pelo seu nome por seus descendentes, passam para um estado de despersonalização, de anonimato ou “sobrevivência colectiva”, deixando de ser membros formais das famílias humanas. Daí o interesse por parte dos vivos e dos mortos de prolongar ao máximo esta etapa de relações pessoais”.

Um outro autor que bem frisou sobre a imortalidade dos mortos, no sentido de fazer parte do mundo dos vivos e ao mesmo tempo o dos antepassados é o Mbiti (1991: 36), pois ele observa:

“Enquanto o defunto é lembrado pelo seu nome, ainda não está realmente morto de tudo: está vivo e pertence à categoria dos que chamaríamos mortos-viventes. Um morto vivente é uma pessoa fisicamente morta, mas vive na memória dos que lhe conheceram e vive também o mundo dos espíritos. Enquanto seja lembrada se encontra num estado de imortalidade pessoal exteriorizado na continuação física procriação, de forma que os filhos levam em si os traços de seus pais”.

O conteúdo das palavras que os bakongo dirigem aos defuntos giram em torno de recomendar ao próprio morto de vingar-se do causador da sua morte, de não esquecer-se da família, despedir-se do defunto, no sentido de que faça boa viagem, que conte aos antepassados a situação da família que ficou em vida, etc. Van Wing (1921: 282), conta a história de uma senhora que foi ao cemitério falar com o seu marido falecido sobre a situação que estavam passando e disse assim: “faz tempo que nós reinamos – nossa família e seu chefe coroadado, - mais nos falta caça! Ela disse essas palavras para que o defunto lhes dê uma caça feliz”. Essa senhora pediu socorro ao marido falecido sobre sobrevivência da família. Esse mesmo autor, numa outra obra, conta uma outra experiência aquando se levava alguém para o enterro e um grupo de homens interpelou a caravana fúnebre, e seu chefe tocando no defunto, disse: “estamos aqui porque temos fome e cede e falta nas riquezas humanas, depois ele apresentou a razão principal da interpelação [...]: dá-nos a caça” (Van Wing, 1959: 115). Combarros (2000: 89-90), apresenta uma oração fúnebre de um pai mukongo diante do cadáver do seu filho com vários temas:

“Aí estás, filho meu, estendido no caixão. Sem vida. Precede-nos. Vai-te diante de nós ao encontro dos antepassados, ao seu grande povoado. Conta-lhes nossa pena e grande desejo que temos de encontrar-lhes pronto. Vai-te em paz, filho. Não nos esqueces. Mas, filho meu, antes de encontrar-te com eles, se alguém com poder maléfico te desejou pouca sorte, procura-lhe. Se alguém encurtou-te a vida, persiga-lhe. Se alguém te fez mal, vingate. Fustiga o malfeitor. Persiga o culpado, aonde quer que vá. Não lhe dês nenhum descanso. Si se esconder debaixo da terra, apanha-lhe. Si se transformou em fera, caça-lhe. Mesmo que seja eu mesmo, teu pai, que estou falando. Vingate, é teu direito. Vingate, antes de entrar no reino dos espíritos, no grande povoado dos antepassados”.

A ideia de que os bakongo creem na reencarnação, no sentido de que “quando alguém morre sem envelhecer, ele terá que se reencarnar em uma outra pessoa, ou seja, em uma criança que vai nascer na família. E o respeito e consideração que passarão dar a essa criança (pessoa) será o mesmo que eram dados ao falecido quando esteve em vida”, apresentada pelo entrevistado nº 4, não encontrou apoio de nenhum outro entrevistado. Apesar disso, a ideia encontra seu apoio no trabalho de Kisadila (2004: 29, 43) quando fala do enterro de um prematuro ou de um bebê de tenra idade que é feito por detrás da casa, com o pretexto de que esse prematuro voltará a nascer na mesma casa ou na mesma família, traduz a crença da reencarnação. Combarros (2000: 190-191), analisando os nomes dos bakongo ele encontra a ideia de reencarnação entre os bakongo e expressa isso de seguinte maneira: “há algumas pessoas recebem o nome de algum antepassado, do que pensam que é sua reencarnação porque reflete algo de seus traços”.

Altuna (2006: 453) também vê a possibilidade de existir uma certa crença da reencarnação no meio dos bakongo quando afirma: “a reencarnação, no sentido estrito, [...] não parece crença dos banto. Porque a via empreendida pelo defunto é irreversível”. Continuando com sua ideia, ele disse que se alguns casos muito reduzidos [...] aludem a possíveis reencarnações, não se referem a totalidade da pessoa; podem admitir a presença de certas características pessoais ligadas à sua presença dinâmica, mais ou menos como um pai pode reencarnar no seu filho. A respeito da reencarnação, Kisadila (2004: 42-43) fala com muita propriedade e disse assim:

“Para os bakongo, a reencarnação não se representa com a identificação do antepassado a um recém-nascido, os defuntos vão na terra dos antepassados onde vivem eternamente. [...] nos bakongo a reencarnação para o adulto não existe porque ele não tornará a nascer de novo, mas sim poderá transferir o seu poder ou os traços fisiológicos e

morais a um recém-nascido na família. A reencarnação nos bakongo é vivida, manifesta-se por meio de traços fisiológicos, comportamentais em memória e pela transferência de poderes dos mortos para os vivos ou descendentes do clã através da iniciação”.

Tempels (1948: 72) percebe crença da reencarnação na atribuição dos nomes quando fala quando fala “o nome exprime a natureza individual do ser. O nome não é um simples etiqueta, mas é mesmo a realidade do indivíduo”. A essa reencarnação que Altuna (2006: 453) chama de “reencarnação nominal. O banto deseja renascer, pelo nome, num descendente. Assim, costumam repetir os nomes dos seus antepassados para conseguir, pela virtualidade do nome, uma comunhão mais estreita”. Parece ao autor interessante a seguinte colocação do Kisadila (2004: 43) a respeito dos nomes:

“Atribuição do nome de um familiar falecido a um recém-nascido, faz reviver a sua memória nas pessoas. Com a atribuição de nome pensa-se que o falecido ou antepassado investe na criança a sua própria força vital ou a transferência do seu poder, porque ele nunca voltará. No entanto, não é o morto que renasce, mas sim a sua individualidade que retorna a participar na vida clânica, eterniza-se o mesmo”.

Analisando o acima exposto sobre a crença na reencarnação no grupo étnico kongo, chega-se a conclusão que a reencarnação nos bakongo representa a aparência (traços fisiológicos), a transferência de poderes e a identificação do indivíduo da pessoa do defunto. Mas de um modo geral, os bakongo não têm crença na reencarnação.

Os bakongo não são os únicos a não ter crença na reencarnação no seu sentido estrito. Todo povo banto na África também não tem essa crença. Alias, uma das passagens do Altuna (2006: 453), que já se citou, afirma que “a reencarnação, no sentido estrito, [...] não parece crença dos banto”. Também é bom dizer que não crer na reencarnação não é somente crença dos banto, muitos outros povos também não têm a essa crença, tal como os judeus, por exemplo. “Os seguidores das leis judaicas acreditam na existência de outro mundo, para onde as almas vão, chamado de *olam habá* (mundo vindouro). No entanto, a alma não pode voltar para a terra, num outro corpo, para completar sua missão” (Cemitério Eucuménico João Paulo XXIII).

3- Canções fúnebres:

Os bakongo cantam nos seus óbitos, primeiro porque o mukongo é músico por natureza. Alias, essa particularidade é uma das características do povo banto.

Todos momentos, que sejam de tristeza ou de alegria, são manifestos através do canto.

“O negro canta a tudo e em todas as circunstâncias. Os sucessos mais solenes como os mais ordinários da vida do grupo: o nascimento de um rebento do clã [...], a morte que conduz definitivamente à aldeia feliz dos antepassados. Há cantos de guerra, para excitar e aos combatentes. Há cantos de caça, rituais, para implorar a protecção dos manes e ter êxito. Há cantos aos antepassados, intermediários entre Deus e os homens e protectores vigilantes da comunidade próspera do clã. E finalmente cantos a Deus Supremo, longínquo e perto, porque está imanente em cada criatura. Há cantos populares, já consagrados pela tradição, e cantos improvisados em momentos de grande dor ou de alegria incontável, diante do anúncio de uma morte, no enterro... O canto é a expressão mais perfeita da alma banto” (Combarros, 2000: 64).

O mukongo, como um verdadeiro banto, é inseparável da música. O canto acompanha todos momentos dos bakongo, por isso mesmo no óbito eles cantam. A sua maneira de cantar depende da situação, se é fúnebre ou não, a tonalidade do canto e até a voz mudam. Mas no óbito as canções são apropriadas para a circunstância.

“De uma maneira geral, todos os aspectos da vida particular e social constituem letra das canções. Elas estão presentes em todos os momentos da vida do povo, seja na alegria ou na tristeza, no descanso ou no trabalho, e, de acordo com as circunstâncias a que se referem, assim as letras se adaptam” (Fonseca, 1985: 86).

Apesar de que as canções fúnebres podem ser também cantadas por homens, mas geralmente nos bakongo as canções de óbito são interpretadas por mulheres que sentam ao redor do cadáver ao longo do óbito. Isso acontece também nos óbitos dos *moba*.

“Enquanto o corpo está exposto esperando a hora do enterro, as mulheres sentam-se ao redor cantando canções fúnebres. Elas formam dois grupos com base ao grau do parentesco que têm com cadáver. Pode haver também grupo de moças e meninas, irmãs, tias, cunhadas, etc. Os grupos se afrontam e fazem rivalidade de criatividade e pela beleza de suas vozes. Há quem canta louvores pelo defunto, exalta suas qualidades e tudo aquilo que ele fez de bom na sua vida, enquanto outras enumeram seus defeitos ou até mesmo inventam-nos” (Guigbile, & Erny, 2001: 155).

Os bakongo cantam nos seus óbitos para expressar o sentimento da dor pela perda do ente querido e a grande falta que essa pessoa deixa no seio da família, dos vizinhos e dos amigos e dos sentimentos que a morte dessa pessoa pode desencadear na família ou na sociedade de um modo geral. A respeito disso Monteiro (2014: 63) faz a seguinte colocação:

“Essas canções ‘(referindo-se as canções fúnebres)’ falam de muitos sentimentos e emoções que a morte de um ente querido pode desencadear, como o desespero, a saudade, a nostalgia, o desgosto, o medo, o pânico, mas também o desprezo, o ódio e a raiva (quando se acredita que alguém causou a morte). Há lamentações, queixas, gemidos, e nunca falta a invocação dos espíritos dos antepassados, e, sobretudo, de Deus”.

Esse aspecto de canções fúnebres é notório nos óbitos dos bakongo, pois espera-se que quem vai ao óbito dos bakongo compartilhe o sentimento de pesar com a família enlutada. Essa atitude chega ao auge, principalmente, quando se aproxima a hora de fazer o funeral. Isso se torna mais rígido ainda quando se trata de familiares próximos. E quem não agir em conformidade a esta atitude esperada dele, torna-se motivo de suspeito sobre a morte daquela pessoa. Pereira (2008) faz o seguinte comentário: “àqueles parentes que, participando de um óbito, não cantam e dançam (ritual que cabe principalmente às mulheres) pode recair [...] acusações de feitiçaria”. Segundo Isabel (1999), “as canções de ritos funerários geralmente abordam várias temáticas, onde a tristeza é o pano de fundo, havendo ocasiões de alegria em alguns casos. No entanto, para os bakongo, elas tomam um valor significativo por serem normalmente invocativas”.

Através das canções fúnebres aproveitasse-se o momento fúnebre para criticar situações que correm mal, dando passagens de improviso ao canto para criticar as tais situações. É isso que os bakongo chamam de “*tolo*” em kikongo, quer dizer, improviso e criatividade. Neste sentido, Monteiro (2014: 72) analisa conteúdo de duas canções fúnebres onde as tais canções faziam referências a duas realidades que estava se vivendo em dois óbitos.

“Constata-se claramente a infelicidade da alma de Rick, que depois de morto, observa a alegria estampada no rosto dos seus concidadãos, que embora estivessem a chorar, demonstravam contentamento nas suas atitudes e comportamento. Somente depois de morto é que descobre que não tinha nenhuma testemunha na comunidade, ou seja, não tem uma pessoa que cante a sua perda e lhe faça elogios. Aqueles que se diziam seus amigos nem sequer o choram. A canção acima mencionada representa o lamento da comunidade pela demora no enterro de um membro da comunidade que aparentemente não tem família. As pessoas choram e lamentam o estado de decomposição do cadáver, que lentamente apodrece. Em princípio a comunidade pode realizar o funeral, mas precisam das palavras sábias dos mestres, sem os quais é impossível avançar com essa cerimônia, como se verifica. O lamento repete-se ao longo da canção “Que não apodreça como se não tivesse família”, chamando a atenção para a resolução do problema”.

Mas a função principal de canções fúnebres é fazer chorar as pessoas por causa da tristeza. E algumas pessoas choram mais forte ainda quando se cantam as canções cantadas no óbito, por exemplo, do seu pai, tio, mãe, irmão, etc. Constata-se com frequência nos óbitos dos bakongo, as pessoas chorarem não por causa da morte do defunto presente. Muitos choram lembrando seus familiares que já morreram. Nessa mesma senda de ideia, através das canções, muitas pessoas no óbito choram, não pelo morto que está presente, mas sim “pelos seus familiares falecidos e lhes enviam cumprimentos” (Fonseca, 1985: 82). Monteiro (2014: 69), a respeito disso comenta o seguinte: “nessas cerimónias verifica-se que, muitas vezes, as pessoas (homens e mulheres) não choram somente o morto atual, mas aproveitam-se desse momento para também chorarem por pessoas que já morreram há muito tempo.

As canções fúnebres dão coragem à família enlutada, limpam as lágrimas, consolam e fortificam as pessoas fracassadas pela morte do seu ente querido. As canções são, como escreve Arlindo Isabel (1999), “um hino à paz para a alma e por isso refletem alegria, servem também para abrir a grande avenida, que se deseja cheia de encanto, por onde há-de passar a sua alma rumo ao reino dos céus”. Através das canções fúnebres buscam-se consolo e amparo constantemente em Deus, porque Ele “é considerado o verdadeiro pai, protector de todos. A invocação de Deus é uma constante para que a dor e o sofrimento causados pela perda sejam suavizados” (Monteiro, 2014: 65).

Através das canções fúnebres, não só invoca-se a Deus, como também faz-se invocações aos antepassados, solicitando a atenção e a intervenção deles sobre os problemas da família. “Quando morre alguém, é o momento oportuno para despertarem os espíritos dos seus antepassados acerca dos problemas e anseios da comunidade através das canções, enviando sucessivas mensagens para o mundo invisível” (Op. cit.: 69). Além de pedir a atenção e intervenção dos antepassados, através das canções fúnebres muitos aproveitam agradecer aos antepassados pelos favores recebidos e também pedir-lhe que recepcionem bem o defunto que estão chorando.

“Os familiares, do defunto, ao chorarem, vão invocando os antepassados para que olhem com atenção para os seus problemas e possam assim resolvê-los. Pedem acima de tudo que os antepassados não lhes virem as costas: A vida não tem sido fácil na sua ausência. Por isso, confiam tudo a eles. Os lamentos sucedem-se e cada um à sua maneira pede o

que lhe falta, outros agradecem a proteção que lhes é concedida. «O fulano morreu a nossa esperança é que o recebam bem lá no céu, o sicrano morto anteriormente já o receberam?» (Isabel, 1999).

Os *moba* também por sua vez quando cantam no óbito interpelam aos antepassados. Guigbile & Erny (2001: 156), expressam isso de seguinte maneira: “o conteúdo das canções parte de exortar os ancestrais por não protegerem o defunto, de reconhecimento das suas boas obras, de drama da separação e de tristeza”. Os judeus por sua vez, choram e cantam fazendo elogios sobre as qualidades do falecido que os sobreviventes procurarão implantar em sua própria vida, ao mesmo tempo fazem prece memorial pedindo a Deus que abrigue sua alma “nas asas da Divina Presença” (Lamm). Os bakongo por não ter crença em paraíso, por isso quando falam com Deus não falam do morto, senão da dor que está no coração da família e da proteção que precisa. Agora quando falam do falecido, eles se dirigem aos antepassados falando de boas qualidades dele e pedindo aos antepassados que o recebam bem.

Não é só a relação do defunto com Deus e com os antepassados é que fazem parte do conteúdo das canções fúnebres, mas também o comportamento do defunto em relação a sociedade. Isabel (1999), esclarece isso de seguinte maneira “o conteúdo dessas canções reflete as relações entre os homens e dos homens com o criador. Evocam a vivência dos pais com o filho defunto, ou da mulher em relação ao marido ou deste em relação a esposa, algumas vezes matizadas de um humor fino, um humor na tristeza e na dor” (Isabel, 1999). “Em muitas canções, e por meio de atitudes jocosas, as virtudes e as imperfeições do morto também são exaltadas, mostrando assim as facetas do seu comportamento” (Monteiro, 2014: 71). Esse aspecto das canções fúnebres é encontrado também nos óbitos dos *moba*: “esse momento é de grande liberdade de palavra, uma ocasião de revelação de grandes verdades concernente as relações sociais do defunto. A família do defunto começa a oferecer bebida, ginguba, frutas daquele período, batata, uns aos outros” (Guigbile & Erny, 2001: 164).

Fonseca (1985: 86), falando de canções diz: “ss características mais comuns das canções em kikongo são o improviso, paralelismo e a aliteração”. E essas características estão presentes nas canções fúnebres também. As canções fúnebres são cantadas, muitas vezes, com uma certa criatividade e improviso por

causa daqueles que morreram primeiros e das realidades do presente. Sobre o improviso das canções, Monteiro (2014: 72) salienta o seguinte:

“No estudo das canções de óbito (aliás, como nas festivas), temos sempre de lembrar que há elementos de improviso, que vão variando conforme as circunstâncias. O improviso, como temos vindo a dizer, é uma das características essenciais nas canções dos dois grupos; é uma constante e manifesta-se de diversas maneiras: por onomatopeias, gritos, interjeições, gestos ou um simples bater de palmas. As cantoras, acompanhadas pela população, cantam e dançam. A letra e os passos de dança, muitas vezes inventados na hora, são rapidamente assimilados pelos presentes que passam a acompanhar as cantoras”.

Por causa desse improviso e criatividade alguns entre os participantes do óbito tornam-se em alvo dessas canções. As vezes alguém veio bem da sua casa, mas por causa da piada ou do insulto lançado fruto da criatividade e improviso, acaba sendo atingido. Nessas circunstâncias, apela-se ao adágio deixado pelos antepassados que diz: “*kufwidi nkwen, mambu kamatangu*” (onde morreu o outro desconsidere as piadas). Isso quer dizer, tudo que se pode ouvir no óbito em termos de piadas ou insultos, não pode ser levado em consideração. Mas é bem verdade que nem toda canção fúnebre seja fruto do improviso. “Há também canções fúnebres cujas letras pertencem a um repertório popular, fixadas pela memória coletiva e transmitidas nestas manifestações específicas para as gerações futuras (Op. cit.: 63). A improvisação das canções fúnebres está presente também nos óbitos dos *moba*. Para os *moba* também:

“Não existe o repertório preparado antecipadamente; cada grupo canta de acordo com as circunstâncias, em função das suas capacidades imaginativas e de improvisação, do seu espírito criativo e ao grau da sua inspiração. Enquanto a isso, os filhos começam a chorar e se lamentar em volta do falecido” (Guigbile & Erny, 2001: 155),

No que diz respeito as canções fúnebres, existem semelhanças e divergências entre os os bakongo e os *moba*. Quanto as semelhanças são: mulheres sentam-se ao redor do corpo morto cantando canções fúnebres; o envio de mensagens aos ancestrais; a improvisação e criatividade; as canções fazem as pessoas choram de tristeza; a família do defunto começa a oferecer alimento e bebida às mulheres que entoam as canções fúnebres; e canta-se louvores pelo defunto, exaltando suas qualidades e e também enumera-se os seus defeitos. Existência de dois grupos distintos nos *moba* e o confronto entre eles, ao passo que os bakongo têm um grupo só; enquanto os bakongo através das canções fúnebres podem lançar piada contra qualquer um ou insultá-lo desde que for

vítima, os *moba* o confronto é entre os grupos; e por fim os bakongo aproveitam criticar situações impróprias, os *moba* não fazem isso. Essas são as divergências entre esses dois povos.

4- O que é a morte

De acordo com as entrevistas, existe entre os bakongo um consenso sobre o que seria a morte. Questionados sobre o que é a morte, tem-se a seguinte resposta: a morte é a separação e desaparecimento da pessoa do seio da família, para se juntar com os antepassados no mundo dos mortos. Eles acreditam que a pessoa morre para esse mundo, mas continua a viver no mundo dos antepassados. A morte é o fim da pessoa no mundo para o mundo dos mortos. É essa resposta que vai se analisar, interpretar e discutir agora.

A morte é a separação da pessoa no seio da família. Porém, para compreender esse conceito que os bakongo têm sobre a morte, é necessário entender primeiro o conceito da morte que os banto têm. Para o povo banto:

“A morte poder-se-á definir como separação (como ruptura do equilíbrio) dos elementos constitutivos, [...] enquanto que os outros são promovidos a um novo destino [...]. Com a morte, uma parte da pessoa deixa de existir para sempre, finaliza a realidade humana e a sua plenitude [...] Quando o princípio vital (alma) se retira, o corpo fica sem sopro vital, morre, arrefece, não vive [...] Pela morte, a sombra separa-se do corpo. O homem deixa de ser *ubuzima*²⁸, deixa de estar vivo, de ser um vivente aqui na terra [...] A morte é o fim do existir como vivente; o antepassado passa a ser um existente não vivente [...] A morte é exorporação da alma, do princípio vital; mas a pessoa humana mantém-se em plenitude de existência” (Altuna, 2006: 431-433).

Quando os bakongo dizem que a morte separa a pessoa da família, no entender do autor e baseando-se nas crenças que esse povo possui, essa separação em voga é uma separação física, e não espiritual, visto que, a morte “tráz o fim do existir como vivente [...] o homem fica em espírito, que somente existe, sem que jamais seja possível chamar-lhe vivente. É que a vida é distinta da existência” (Op. cit.: 431). E conforme já se viu, para os bakongo a pessoa que morre vai para o mundo dos antepassados. E eles (antepassados) por sua vez, não só convivem entre eles, mas convivem também com os vivos, como frisa Altuna (2006: 431): “Depois da morte, encontrar-se-ão com os antepassados e continuarão unidos aos vivos. A solidariedade não se dilui, viverão em família”.

²⁸ É um termo banto-ruandês que significa “a união da sombra com o corpo, princípio actuante que indica como se realiza a vida. Quando este princípio se separa do corpo, vem a morte”. (Altuna, 2006: 432).

Combarros (2000: 97), na mesma senda de ideia disse: “os mortos estão perto dos homens. Convivem com os humanos, e os humanos com eles”. Isso quer dizer que, existe uma interação entre os vivos e os mortos. Assim sendo, essa separação só se justifica fisicamente. Mas a morte como separação pode se justificar também pela brutalidade da morte, pois “é um acontecimento brutal, contrário à natureza e à harmonia, embora permaneça sempre a esperança ontológica” (Altuna, 2006: 430, 434).

Com a morte a pessoa desaparece no seio da família e nunca mais o verá fisicamente, pois o morto passa a viver numa outra dimensão, como explica o autor citado há pouco: “como mutação, transição e passagem, a morte não se expõe à vida, mas muda-se de vida, como consequência do optimismo existencial da participação vital. A pessoa quando morre, fisicamente jamais poderá conviver com os vivos, conseqüentemente ela desaparece definitivamente na forma física. O desaparecimento da pessoa através da morte não significa deixar de existir. Razão pela qual, Combarros (2000: 98) afirma: “depois da sua desaparecimento física, segue existindo ainda”.

Os bakongo têm a morte como meio para ir se juntar com os antepassados. “A morte, apesar de destruição e desordem, aparece como um momento necessário da vida que brota no nascimento e culmina no estado de antepassado. Entre o ser vivo e ser antepassado dá-se uma continuidade ontológica” (Altuna, 2006: 434). “Portanto, na concepção filosófica negro africana bantu considera-se que a morte não é o fim da vida, senão uma iniciação, uma fase de transição, uma transformação, uma passagem para a aldeia dos ancestrais «mortos viventes», onde cada um continuará a obra iniciada em vida terrenal” (Suana, 2013). Por conseguinte, os bakongo, “mantêm a relação com os antepassados com o propósito de não cortar a corrente da vida. Os vivos estão em contínua relação com os mortos. Segundo esta sabedoria negro africana bantu, nunca se rompe o ciclo «vida-morte-vida»” (Op. cit., 2013).

Os bakongo crêm que a pessoa quando morre vai juntar com os antepassados. Nesta perspectiva, a morte é considerada como a «porta» ou «*conditio sine qua non*» de ser antepassado. É concebida, ainda, como continuação da vida por ser a porta que dá acesso a outro mundo do invisível; um novo modo de ser e de existir na comunidade (Ibiden).

Porém, para ser admitido viver no mundo dos antepassados e para que torne em antepassado também tem que ser um “homem que viveu honestamente segundo as leis e os costumes dos anciãos, morto por feiticeiros ou chamado por Deus” (Van Wing, 1959: 309). Os bons irão formar parte da comunidade dos antepassados e os maus serão excluídos desta comunidade [...] São os próprios antepassados que escolherão os bons e repelir os maus” (Combarros, 2000: 82). Sobre os que serão repelidos pelos antepassados, Van Wing (1959: 309) disse o seguinte:

“Não são admitidos os malfeitores, briguentos, ímpios, feiticeiros. Quando alguém cometeu um «*sumu*», pecado, como adultério ou injúria muito grave em relação aos pais, os velhos lhe diziam: «*ngeye bu ugola ma masumu; kilumbu ku tukwenda, ka bakuzola ko*». «Você, cometes esses pecados; um dia, lá onde vamos não te desejarão». Esses maus elementos não são enterrados no cemitério comum, mas em um lugar afastado. Quanto aos feiticeiros são queimados ou jogados no fundo do rio”.

O padre C. Boucher, citado por Suana (2013), falando das condições exigidas para para que alguém seja antepassado, aponta quatro condições tidas como necessárias:

“A idade avançada, uma vida moral e socialmente aceitável, que tenha deixado descendência e haver merecido ritos fúnebres apropriados. Nestas quatro condições que Boucher nos apresenta, estão também, implícitamente, quatro momentos fundamentais que permitirão passar ao reino dos antepassados: o nascimento, a iniciação, o matrimónio e a morte”.

Observando essa passagem, pode-se perceber que existe uma controversa quanto a morte como meio de ir se juntar com os antepassados e ao mesmo tempo alguns serão rejeitados pelos antepassados por causa do seu mal carácter. Neste sentido, a morte como meio de ir se juntar com os antepassados não é para todos os mortos, sim, é apenas para aqueles que terão a aprovação dos antepassados.

Para os bakongo a morte é o fim da pessoa no mundo, porém não é o fim da sua existência, pois a pessoa humana mantém-se em plenitude de existência. Suana (2013), por sua vez diz: “morte é o fim do existir como vivente, na qual o defunto passa a ser um «morto vivente»; uma viagem, uma separação, mas não uma aniquilação completa do muntu”.

Entendendo a morte como separação e não como aniquilamento, não é uma concepção exclusivamente dos bakongo ou dos banto, mas muitos povos

também têm a mesma concepção. Por exemplo “entre os povos da África Oriental, considera-se a morte como uma separação e não como um aniquilamento total”, (Banumoba, 1984: 11). Falando da morte como separação e aniquilamento, Mbiti (1991: 208) disse:

“É bastante claro que a gente olha a morte de forma paradoxal: é uma separação, mas não aniquilamento; a pessoa morta se vê de repente cortada da sociedade humana, e ao mesmo tempo todo grupo humano se lhe une. Isto fica bastante manifesto através dos elaborados ritos funerários, assim como de outros métodos para permanecer em contacto com os defuntos”.

Oltra (2004: 256), por sua vez reconhece a possibilidade da morte ser um aniquilamento, mas conclui que a morte é uma passagem de um estado para outro. Ele declara o seguinte:

“Embora que a possibilidade da morte ser aniquilamento existe, é muito mais comum a crença em o indivíduo continua existindo, ainda que de outra maneira – depois do seu fim físico, e assim os ritos e as cerimónias mortuários são rituais de passagem, que sancionam a mudança do estado e do mundo do defunto”.

O entrevistado nº 8 levantou uma questão que se julga ser importante que se analise no presente trabalho, visto que ele afirma: “a morte é tida também como o final da trajetória da pessoa no mundo e retorno para casa”. Carolina da Silva Ribeiro, citada por Sérgio, fazendo comparação entre o conceito do mundo ocidental e dos povos banto sobre a morte, em seu trabalho diz: “Para muitos, no Ocidente, a morte é entendida como término de um ciclo. Para os povos de origem bantu, a morte não é simplesmente o fim, mas a passagem de um ciclo para outro, a volta ao mundo dos espíritos”. A colocação sobre o conceito da morte dos bakongo, leva a entender que no pensamento kongo a morte é vista também como um acontecimento que encerra o ciclo da vida que começa com o nascimento. Entendendo essa realidade, Altuna (2006: 438) explica isso de seguinte maneira:

“Pelo nascimento, o ‘mukongo’ passou a este mundo, e pelos ritos da puberdade, à sociedade. Pelos ritos fúnebres se restabelece a comunhão que lhe assegura a sobrevivência. Consideram o defunto como um ser em devir, em projecto, que deve chegar à plenitude, à realização definitiva de antepassado. Encerra tal causalidade mística, que se converte na única ponte de passagem entre os dois mundos”.

Além disso, o pensamento kongo que se mencionou abre espaço para a crença na vida no além. Ou seja, acreditam na vida após a morte. Para os bakongo “o além apresenta-se como uma outra fase invisível que se assemelha

da face que se vê, uma assimetria da outra face” (Kisadila, 2004: 41). Isto dá a entender que, para os bakongo: “existe dois mundos: o visível e o invisível. Os homens vivem antes no mundo invisível donde são inseridos no ventre da mulher que deve-lhe colocar ao mundo. Depois da morte eles retornam lá de onde tinham vindo” (Awume, 1967: 40).

Mas analisando esta colocação, comparando-a com a concepção dos bakongo de que o morto vai ao mundo dos antepassados, parece que os mortos não vão ao mesmo lugar de antes do nascimento. O mundo dos mortos é muito diferente daquele de onde a pessoa vem no nascimento. Não existe relação entre os dois mundos, ou seja, entre o mundo pré-natal e o mundo após morte. É bem verdade que na morte vai-se para o mundo invisível, mas não é o mesmo de onde a pessoa vem no nascimento. Na morte vai-se para o mundo dos antepassados, que os bakongo “concebem como uma uma aldeia subterrânea: *nsi-mafwa*” (Kisadila, 2004: 41).

Fazendo comparação entre a concepção cristã e a concepção dos bakongo percebe-se que as duas concepções apontam para a existência da vida no além, porém não se trata do mesmo lugar, muito embora as duas concepções têm dois escalões. No primeiro escalão da concepção cristã encontra-se o céu, onde vive Deus e os seus anjos, fonte de abundância e tudo é bom e eterno, este compartimento é o paraíso, onde os cristãos vão depois da morte. Enquanto na concepção dos bakongo este escalão é o *nsi mafwa*, reservado aos que, ao longo da sua vida terrena primaram pela boa conduta social, moral e espiritual e pelo respeito aos valores ancestrais. O segundo escalão, na concepção cristã é o inferno, lugar de sofrimento, de castigo, onde irão passar a eternidade os que morreram sem Cristo. Na visão dos bakongo, o segundo escalão está num outro mundo, onde as almas dos malfeitores, sofrem castigo após a morte, não encontram o espaço do mundo subterrâneo, deambulam nas florestas, nas margens dos rios e nos locais isolados como almas reduzidas em sopro. Isso quer dizer que, estes mortos encontram-se fora de *nsi-mafwa* e da terra. São chamados de *matebu* (os espíritos de malfeitores mortos) (Op. cit.: 42).

Combarros (2000: 82), conhecedor da cultura tradicional kongo, a respeito da existência desses dois escalões disse: “os bons irão formar parte da comunidade dos antepassados e os maus serão excluídos desta comunidade. Esta separação não é atribuída a Deus. São os próprios antepassados os que

acolhem os bons e rejeitam aos procritos”, Na base da interpretação comparativa acima feita, conclui-se que os bakongo concebem o além numa visão meramente natural, porque não esperam em encontrar-se com Deus, nem anseiam por um paraíso e tão pouco por um inferno. Mbiti (1991: 6), faz a seguinte descrição que de acordo com essa concepção dos bakongo:

“A vida no além está concebida em termos materiais e físicos. Não há esperança num paraíso e medo em um inferno. A alma da pessoa não aspira uma redenção espiritual nem a um contacto mais perto com Deus no outro mundo. Não há esperança messiânica ou visão apocalíptica em um Deus que chega no futuro para trazer uma mudança radical na vida ordinária do homem. A Deus não se lhe descreve em uma relação ético-espiritual com o homem. Os actos de adoração são pragmáticos e utilitários, mais que espirituais ou místicos”.

Quanto a questão da origem da morte, os entrevistados apontaram Deus e feitiçaria como origem. Mas ao analisar as respostas das entrevistas, pode-se perceber que existe uma confusão entre a origem e as causas da morte. Os entrevistados disseram que para saber se é Deus ou feitiçaria, deve-se observar a idade ou o tempo que a pessoa viveu. Se a pessoa viveu o tempo suficiente que eles prevêem, isto quer dizer, se a pessoa nasceu, viveu, casou-se, teve filhos, netos e bisnetos, trabalhou e envelheceu, então a morte dele é natural, ou seja tem origem em Deus. Ninguém lamenta essa morte, e nem aparece ninguém a querer ir ao quimbandeiro para saber a causa daquela morte. A outra origem é satânica, quer dizer a feitiçaria, isto é se a pessoa morrer jovem.

Na concepção dos bakongo é inconcebível que um indivíduo com vigor no corpo, solteiro e sem filhos morra. Quando isso acontece é porque há problema de bruxaria no meio. Esse tipo da morte é considerada como trágica, é lamentável, comove não só a família como também a sociedade. Para os bakongo, os filhos devem enterrar seus pais e quando acontece o contrário os pais ficam transtornados, visto que a lógica é que os pais morram primeiro e não o contrário.

Analisando e interpretando essa concepção que os bakongo têm sobre a origem da morte, e de acordo com seus mitos, provérbios, contos, crenças e a visão que têm de Deus, não resta dúvida que, para os bakongo, Deus é a única origem da morte.

Antes de falar sobre a origem da morte, vale começar por falar do monoteísmo dos banto, em particular dos bakongo. Isso facilitará o entendimento sobre a origem da morte segundo a concepção dos bakongo.

Segundo Altuna (2006: 385), “o monoteísmo banto aparece com uma realidade inquestionável e como o mais eminente valor da Religião Tradicional [...] A crença em Deus, único e pessoal é unânime, com variedade de nomes e matizes em seus atributos e soberania”. “Esse conceito, percebido mais que analisado, vivido mais do que pensado, exprime-se de modo bastante variado, de cultura para cultura. Na realidade, a presença de Deus penetra a vida africana, como a presença de um Ser superior, pessoal e misterioso” (Vicente, 2012: 155). Os bakongo, como um dos povos banto, têm essa crença e é expresse de várias maneiras.

Sobre a crença em Deus, único e pessoal, Combarros (2000: 71), expressa essa verdade através da seguinte constatação: “a crença quase natural dos banto na existência de um Ser Supremo, Deus, e de um Deus único. Na sociedade tradicional banto não há ateus nem agnósticos. Entre os bakongo e outras etnias banto, a palavra para designar a este Ser Supremo, é *Nzambi* ou vocábulos muito parecidos”. De acordo com Vicente (2012: 116),

“Tudo tem sua origem em Deus. Os Banto conhecem Deus como “Deus Criador”. Deus é a causa primeira e o motor de tudo o que existe, isto é, da criação. A criação é obra digna de Deus. Para os Banto, nada pode criar a si mesmo, fora de Deus. Tudo o que existe tem sua origem em Deus. Os Banto confessam: “No começo, nada existia fora de Deus. Criar representa sua máxima manifestação de força. Primeira e última causa, princípio universal e permanente de todos os seres”. Na África banto, o Deus criador aparece como fabricante, modelador, formador, “escultor”, “inventor”, “arquiteto”, “artista”, “construtor”, “Pai-criador”, “oleiro” ou o criador único; como aquele que “vivificou tudo e o mantém palpitante porque o vivifica”.

Analisando os nomes de Deus e seus atributos, não resta dúvida que os bakongo Deus (*Nzambi* em kikongo) é a origem da morte, pois “a ideia de Deus, como causa primeira e última de todas as coisas, é o elemento como e importantíssimo na vida espiritual da tradição africana” (Altuna, 2006: 385).

Mbiti (1991: 39) analisou 300 povos negro-africanos em regime tradicional, chegou a seguinte conclusão: “em todos esses povos, sem uma única exceção, os homens conhecem um Deus que é o Ser Supremo”.

Os bakongo concebem Deus como “Senhor dos poderes: *Nzambi Tulendo*. *Lendo* é poder e carece de plural, mas o encontra para expressar o poderio absoluto de Deus, *Nkwa ngolo za wonsono*” (Combarros, 2000: 77). Isto significa Deus é o Todo-poderoso. Neste sentido, para os bakongo Deus é Soberano. Daí então surgiu o termo em kikongo “*Nzambi-a-Mpungu*”, a causa e o causador de tudo que existe e acontece. Isso mostra que o senhorio de Deus se estende a tudo que tem poder, inclusive a morte. Completando, Altuna (2006: 400), mostra que o título *Nzambi-a-Mpungu*, além de expressar a grandeza, a força, o poderio de Deus, mostra também que Deus é “o perfeito, o bondoso, o imenso, o excelente”.

Assim como os bakongo reconhecem o poder de Deus sobre a morte, assim também que os *moba* fazem. Por isso, eles consideram Deus efectivamente “como dono da vida e da morte; é Ele que faz viver e morrer. A morte é bela e boa obra de Deus a qual nenhum ser vivo pode escapar” (Guigbile & Erny, 2001: 134).

No grupo étnico kongo, Deus não é só visto como Criador, Todo-poderoso ou Soberano, mas é visto também como “o grande chefe: *Mfumu Nzambi*. Em estreita relação com os qualificativos de Criador e Todo-poderoso, este é o terceiro título dado a Deus: *Mfumu*, Senhor. Deus é Senhor [...] Tudo que existe lhe pertence e está sob seu domínio” (Combarros, 2000: 79). Assim sendo o domínio de *Mfumu Nzambi* se estende sobre tudo que existe, inclusive sobre o homem: Deus é o Senhor da vida e da morte do homem: “Deus tomou o que lhe pertence, dizem quando morre alguém. Se Deus nos chama, quem poderá resistir a sua chamada? Não podes pôr preço à morte; se Deus quer, a morte te levará” (Op. cit.: 80). E quando uma epidemia atingir alguém, eles dizem: “*Nzambi* te possui, se Ele te tomar, o que podes tu dizer?”. (Meulenyzer, 1925: 7- 8).

Estes são os nomes mais frequentemente empregue pelos bakongo para dirigir-se a Deus e que expressam melhor a ideia que se fazem de Deus, como Ser Supremo.

Segundo Tempels (1965: 39), “a origem, a substância e o aniquilamento dos seres ou das forças são, expressa e exclusivamente, atribuídos a Deus”. Mbiti (1991: 82-83), num estudo que fez, analisando os nomes de Deus em grupos negro-africanos, entre outros, descobriu os seguintes atributos: “Omnisciente, Onnipotente, Omnipresente, [...] Primeira e última Causa, [...] Fonte da morte, Fonte das desgraças”.

Mbiti (1970: 85) falando da origem da morte fala “a morte pertence aos mistérios da vida e faz parte da categoria das actividades de Deus. Por isso, Deus é chamado da Mãe Matador. Eles atribuem a morte a Deus”. Esse autor vê Deus como a primeira e a última causa de tudo que existe, inclusive a morte também. Deste conceito particularmente descreve Deus como: “o primeiro em termos da existência, a causa de todas as coisas e é o único que tem o poder final e autoridade sobre todas as coisas, inclusive a morte” (Op. cit.: 21).

Quanto a questão da morte, os bakongo acreditam que a morte tem origem em Deus. Eles expressam essa concepção através do seguinte mito:

“Deus depois de criar os céus e a terra e as coisas que neles contêm, por fim criou o homem. Um dia Ele teve fome e conseqüentemente tinha que comer para satisfazer a fome. Então, Ele resolve preparar refeição, cozinhando funge, porém não tinha conduto para comer com funge. Sendo o criador de tudo, olhou em tudo que estava em volta para ver se poderia encontrar algo que servisse de condimento. A partir dali Ele pensou toda essa criatura que está a minha volta me pertence. Sendo assim tenho pleno direito de pegar uma dessas criaturas para me servir de condimento. Foi ali que Ele pegou o homem e matou-lhe para lhe comer com funge que havia preparado. Segundo os bakongo foi assim que surgiu a morte” (Kisadila, 2004: 18).

É esse mito que deu origem ao adágio kongo que diz: “*Nzambi walamba luku, matongo iyeto antu*” que quer dizer em português Deus cozinhou funge, o conduto somos nós homens ou Deus preparou seu funge, mas nós é que somos seu condimento (Combarros, 2000: 53). Isso revela pensamento kongo sobre a origem e a causa da morte no mundo.

O povo kongo considera Deus como o responsável da morte. Algumas das suas canções fúnebres expressam essa ideia. Uma das passagens de suas canções fúnebres, quando morre alguém, diz que “ele partiu, é o assunto de *Nzambi*”. Outra estrofe diz: “o grande caminho da morte não traçado por mãos humanas, o caminho da morte foi *Nzambi* quem o traçou. Esse caminho está suavemente inclinado”. Alias, eles reconhecem que Deus é o Juiz Supremo, ao dizer: “tudo o que *Nzambi* fez nesse país, podemos nós conhecê-lo? *Nzambi* é o único que sabe porque os fez”. Interessante, como eles expressam a soberania de Deus através da seguinte fórmula: “*Nzambi* me vê” ou “Deus sabe tudo”. Eles quando falam assim, ficam com a mão direita levantada (Meulenyzer, 1925: 9).

Ao longo de toda sua existência, os bakongo têm, todavia, consciência de que cedo ou tarde, naturalmente, chegará a morte, visto que é um fenômeno

inevitável. São conscientes de que a morte tem de se dar desde o momento que que haja vida. Os bakongo têm a convicção de que não há vida sem morte, efectivamente. Desde o momento que haja vida, a morte faz-se presente, inevitavelmente. Ou seja, para morrer basta só nascer. Burgos (2013: 349-350), falando da temporalidade do ser humano, afirma:

“O homem é, constitutivamente, um ser temporal: habita no tempo e se move no marco e no horizonte da temporalidade [...] Evidentemente, o tempo, ou melhor, a temporalidade do ser humano é muito mais que isso, é um modo de ser, seu modo específico de estar no mundo e afecta, portanto, a todas suas dimensões: corpo, psique e espírito. Que significa isto mais concretamente? Significa, em primeiro lugar, a pessoa é um ser sucessivo. Não estamos dados de uma maneira definitiva num momento e para sempre, senão que somos seres em movimento”.

Os bakongo falam da morte quase em todos os momentos através das suas conversas, canções, provérbios, mitos, etc. Porém, não só eles que falam da morte, muitos outros povos também, não banto, falam da morte através dos seus mitos. Altuna (2006: 428) esclarece isso de seguinte maneira: “Em quase toda a África negra se conservam mitos que narram como o homem foi criado para não passar pela morte”. Este autor mostra que no plano original do criador a morte não estava prevista. Ela chegou como consequência de três factores: “faltas originais que separaram o homem de Deus, ou como castigo pelo comportamento desordenado do homem que tratou mal o mensageiro da imortalidade, ou porque este não conseguiu cumprir a sua missão”. Para explicar a origem da morte, vai se falar de três grupos de mitos:

O primeiro grupo de mitos explica a morte como separação do homem de Deus. Nessa história os culpados são o homem, a mulher ou os dois, porque eles foram criados com a imortalidade física, e que mais tarde foi alterada.

Isso aconteceu de seguinte maneira: “Deus e o homem viviam juntos no céu até que a esposa deste se tornou insuportável. Deus precipitou-os na Terra” (Op. cit.: 428).

No Burundi conta-se a origem da morte de seguinte maneira: “Deus criava muito lindos filhos dos homens. Mas um dia apareceu uma criança deformada. Como se homens se revoltassem, foram nesse instante expulsos do céu” (Ibiden: 428).

Piazza, citado por Suana (2013) mostra que para os *lamba*, de Zâmbia, a origem da morte sucedeu da seguinte forma: “o primeiro homem enviou um

pedido ao Ser Supremo de algumas sementes, que foram logo entregues a seus mensageiros em pequenos pacotes, com a instrução de que um deles não devia ser aberto. Mas os mensageiros sentiram curiosidade e abriram o dito pacote, do qual saiu a morte”.

Segundo o autor que se vem citando, que os *balubas*, da República Democrática de Congo “asseguram que Deus, criador e benfeitor do homem, se apresentou sob forma de um peixe. Mas, depois tomou a figura do homem e tornou-se seu companheiro. Ingrato, este o insultou-o a Deus, dizendo: «Conhecí-te quando não eras mais que um peixe». Deus então, ‘indignado’, separou-se do para sempre” (Altuna, 2006: 428).

Para os *ewe* a morte não é natural ao homem, pois ela existia no mundo mas não fazia mal, só depois é que começou a atacar o homem. É isso que eles exprimem através do seguinte mito:

“*Mawu* (deus) criou a morte como todas as outras criaturas. Ela coexistia pacificamente com os homens. Ela habitava numa mata longe dos homens. Ela era casada e tinha filhos. A caça era a sua profissão. A caça não faltava a ela. Um dia, a gulosa que vivia também com os homens, foi roubar carne na casa da morte. Vendo que esta última vinha, ela foi se esconder entre os homens. É a partir daquele dia que a morte começou a matar para se vingar” (Awume, 1967: 19).

O segundo grupo de mitos é composto por certos animais protagonistas da mensagem da morte ou da vida. Suana (2013), fazendo referência ao Altuna, disse:

Segundo os *tewe*, e o mesmo transmitem os *tongas*, os *zulus*, os *shonas* e os demais *bantu*, explicam o sentido da origem da morte, misticamente, no seguinte: quando os primeiros humanos saíram do pântano de caniço, o chefe desse pântano enviou o camaleão levar-lhes a seguinte mensagem: “Os homens morrerão, mas não-de resucitar”. O camaleão pôs-se a caminho, andando vagarosamente, como é seu costume. Entretanto, o chefe mudou de ideia e despachou o lagarto de cabeça azul para dizer aos homens: “Morrereis e apodrecereis debaixo da terra”. O lagarto partiu imediatamente, a velocidade e, em breve, ultrapassou o camaleão. Desempenhou-se da sua missão, e quando, enfim, o camaleão chegou com a sua mensagem, os homens ridicularizaram-no e disseram-lhe: “Vens tarde demais! Já recebemos outra mensagem”.

Para os *dagombas*, povos que habitam na região Norte da República de Ghana, buscando as origens da morte explicam-na através do seguinte mito: “os homens enviaram o cão para pedir a Deus a imortalidade. Como se atrasasse na

viagem, a cabra mentiu a Deus dizendo-lhe que os homens queriam morrer” (Altuna, 2006: 429).

Suana (2013), apresenta outro mito sobre a origem da morte. Desta vez, o mito é dos *kono* da Serra Leoa, que versa no seguinte:

O Ser Supremo enviou peles novas para os homens e que as confiou a um cachorro. Mas quando este ia de caminho para a terra, abandonou o embrulho para tomar parte em uma festa. Explicou aos companheiros que tinha de levar peles novas aos homens, e a serpente, que tudo ouviu, saiu deslizando e roubou as peles, as quais repartiu entre os seus parentes. Desde então, as serpentes mudam de pele, são imortais, enquanto os homens têm de morrer.

Para os *nupe*, da Nigéria, a origem da morte se deu de seguinte maneira: “a tartaruga pediu um filho aos homens, criados por Deus depois dela. Embora rejeitada, insistiu, porque Deus lhe havia prometido que, se eles aceitassem, morreriam e ela seria beneficiada. Como os homens aceitaram ter filhos, a morte entrou no mundo” (Altuna, 2006: 429).

O último grupo de mitos diz respeito à repulsa dos homens por um mensageiro de Deus. Esse autor apresenta o seguinte mito: “Os *Bassa* contam que um ser pré-histórico viu aproximar-se um homem. Era a Vida, que lhe suplicou que a seguisse. Mas ele, ocupado como estava em armazenar provisões, não atendeu ao convite. A seguir, chegou outro homem com a aparência de ocultar a morte. E com este fugiu. Daí a morte”.

Comparando os mitos da origem da morte desses povos que acabou-se de se mencionar com o mito dos bakongo, pode-se concluir o seguinte:

- 1- Tanto os bakongo como outros mencionados têm a crença de que a morte brota da causalidade mística, visto que não fazia parte do plano original do criador.
- 2- Tanto para os bakongo como para aqueles mencionados a morte tem ligação com o problema do mal, que se manifesta através de falta cometido pelo homem ou pelo animal por não conseguir cumprir sua missão ou através da necessidade sentida por Deus.
- 3- Para esses outros povos mencionados a origem da morte se deu através de um acto realizado por um homem, ou por um animal, ou seja, por alguém que não é o criador. Ao passo que para os bakongo se

deu por necessidade que o próprio Deus, criador, teve de satisfazer a sua necessidade de saciar a fome. Com isso, eles

4- Para todos a origem da morte é Deus, mesmo que originariamente não tenha sido assim.

Segundo Kisadila (2004: 18) a morte é vista “como vontade divina e como vontade humana”. “É vontade divina “quando a pessoa morre idosa, deixando numerosos descendentes e heranças”. Essa morte é festejada, pois é considerada como vontade de Deus, obra de Deus, conseqüentemente é uma morte aceitável. Para os bakongo, a morte é vontade humana quando se trata da morte “de um indivíduo na idade activa” ou ainda na fase de crescimento, como por exemplo, criança, adolescente e jovem. Corresponde também a morte como vontade humana “todas mortes nas circunstâncias estranhas: mortes causadas pela praga, feitiçaria, envenenamento, magia, acidente, faísca e suicídio”. Esses tipos de mortes para os bakongo, suspeita-se que alguém terá influenciado estes acontecimentos, por isso, procura-se sempre um justificado, um culpado, um feiticeiro ou um bruxo. “E a responsabilidade máxima recai, sobretudo, ao tio materno”. Van Wing (1921: 286), conhecedor da cosmologia kongo, afirma “nas aldeias, a morte de um membro do clã é seguida de uma série de ritos destinada a descobrir o autor da maldade que causou a morte, a não ser que seja evidente que a tal morte provem de *Nzambi*”. Fazendo a mesma constatação, M’bamba-Ndoumba (2006: 10) faz a seguinte observação:

“Nas aldeias, as famílias, quando morre uma pessoa, todo mundo se alarma pela vingança, acusa o bruxo ‘feiticeiro’ de ser autor daquele fim trágico. É raro escutar as pessoas dizerem que um indivíduo faleceu da morte natural. É mais a expressão: “*dia bandid*”, que quer dizer “foi comido”.

Esses dois tipos de morte são tidos também como morte normal e morte anormal. A morte como vontade divina que é a morte normal e a anormal é tida como a vontade humana. Veja como Sérgio (2009) esclarece isso:

“Existem dois tipos de morte, consideradas normal e anormal. A primeira é causada por Deus. A segunda é causada por NDOKI, KADYA MPEMBA, MANDINGU, ZUMBI etc. respectivamente feiticeiro, satanás, espíritos voadores notívagos, mortos vivos. Portanto, quando morre uma pessoa procede-se, primeiro, a circulação da informação, que passa de casa para a aldeia nesses termos: “Nzambi vondele muntu”, o que quer dizer “Deus matou uma pessoa”. Esta é a morte normal”.

Altuna (2006: 435), considera a morte como vontade divina ou morte normal de morte natural. Ele faz a seguinte consideração: A morte dos anciãos, rodeados de numerosa descendência e gozando de bem-estar material, é a única que podem considerar natural. Morrem felizes porque viveram em plenitude, e passam à plenitude dos antepassados. As restantes mortes são anormais; a participação vital foi violentada com malícia.

Quando os bakongo consideram a morte de um velho como uma morte natural, a primeira impressão que salta a mente de quem que não é mukongo, o envelhecimento causa a morte. Alias, há algumas correntes da modernidade que trabalha neste sentido, conforme se mencionou nas teorias da morte, tanto sociológica como antropológica. Só que para os bakongo quando falam da morte natural não pensam na velhice como a causa, sim pensam em Deus que chamou a sua criatura.

Existe uma controvérsia entre a morte como vontade divina e como vontade humana, cujo parâmetro principal é a idade e alguns provérbios dos bakongo relacionados à morte.

Segundo as entrevistas, um dos adágios dos bakongo que mostra a concepção que esse povo tem em relação à morte e que esta pode chegar a qualquer um e em qualquer momento é o seguinte: “*eto awonso zandu twayiza*”, ou “*vava n'toto, zandu twayiza*” (todos nós viemos à praça ou aqui na terra viemos à praça). Isto quer dizer que a praça pode ficar cheio, mas cada pessoa depois de comprar o que levou-lhe para a praça, volta para a casa. A não ser que não encontre o que levou-lhe para a praça, só assim que demora. Isto é para mostrar que na praça todas as pessoas não chegam na mesma hora, e assim também a saída deles da praça independe da ordem de chegada. É a mesma coisa que acontece com a morte. Tem dois provérbios em kikongo que mostra que a morte não repeita a ordem do nascimento e também a quem atingir. O primeiro provérbio diz assim: “*lumbu kya wutuka kizayakananga, lumbu kya fwa ka kizayakananga ko*. Sabe-se o dia do nascimento, mas não se sabe o dia da morte” (Kunzika, 2008: 167). Isso significa que, sabe-se quem nasceu primeiro, mas não sabe quem vai morrer primeiro. Pode ser que a criança venha morrer primeiro. Ou seja, a morte não respeita a ordem do nascimento. O segundo provérbio é este: “*lufwa ka luvuminanga mfumu ko*. A morte não respeita nenhum chefe, pois todos os homens são iguais perante ela. «A morte é sempre

imprevista, sobretudo quando a vida é grande e parece necessária» (Guizoy)” (Op. cit.: 161). Analisando este provérbio, chega-se à conclusão que a morte não escolhe a pessoa a alcançar, que seja chefe ou não, velho ou criança, quando ela chega, não resta outra opção a não ser morrer.

Essa lógica dos bakongo de que os mais velhos é que devem morrer primeiro, comparando-a com o significado do adágio e dos dois provérbios apresentados, percebe-se que há uma contradição na concepção da morte que os bakongo têm no que diz respeito a ordem de morrer entre os mais velhos e jovens e crianças. Já os *moba* não têm esse problema, visto que para eles “a criança é um estrangeiro que pode ficar ou ir se embora se o mundo lhe contentar ou não. A morte da criança significa que ela não apreciou a vida aqui na terra e decidiu voltar para o seu mundo de origem” (Guigbile & Erny, 2001: 134).

Quanto as causas da morte, os entrevistados apontaram a feitiçaria como a causa principal. Isso dá a entender que para os bakongo a morte tem várias causas, e ao mesmo tempo pode-se entender, para os bakongo toda morte tem causa. Neste sentido concorda-se com Pereira (2013) quando diz: “A concepção inerente ao sistema cosmológico kongo (e bantu) é que não há morte sem causa, seja por quebra de tabus, seja por feitiçaria, normalmente cometida dentro da família”. De acordo com Mbiti (1991: 203),

“Desde o princípio o homem tem aceitado a morte como parte do ritmo natural da vida, ainda que – paradoxalmente – se – se pensa que toda morte humana tem causas externas. Tem que se encontrar as causas imediatas da morte. Com muita diferença, as causas mais comuns seriam a magia, a feitiçaria e a bruxeria. Isto se dá – com diversos graus de ênfases – em todas sociedades africanas, e por isso é frequente que se culpe alguém de valer-se de más artes para procurar a morte à outra pessoa”.

Por isso, julgou-se importante apresentar aqui a colocação e a pergunta que os bakongo fazem sobre o porque que morrem. Para isso recorreu-se a afirmação do Altuna (2006: 435) que diz: “o ‘mukongo’ sabe que todos temos de morrer. Mas porque morro agora e assim? A morte é causada por um agente”. Devido a esse modo de pensar do negro africano banto, inclusive dos bakongo, quando uma pessoa morre, a pergunta ritual dos banto é sempre esta: Quem o matou? Quem comeu esta pessoa? Segundo o estudo, são três agentes que manejam mortificamente a pessoa, ou seja, agentes com poder sobre a morte. A seguir, passa-se a apresenta-las:

1- Deus:

A morte é algo tão familiar para os bakongo, até ao ponto que o desejo deles não é escapar à morte, mas sim é morrer com a morte de Deus, que eles chama de lufwa lwa Nzambi (a morte que provem de Deus). Os bakongo quando falam da morte que provem de Deus, é no sentido de que Deus lhes conceda uma vida longa e feliz com numerosa descendência. Por essa razão, quando morre um velho com idade avançada e com filhos e netos, eles dizem: Deus lhe chamou. Neste sentido, “a morte é [...] aceite naturalmente, como uma chamada de Deus do seu súbdito” (Monteiro, 2014: 63). Por isso, essa morte é uma festa, visto que a pessoa cumpriu sua missão no mundo, agora vai entrar na aldeia dos antepassados.

Esse desejo que os bakongo têm de morrer, mas na velhice rodeado de descendentes, é o mesmo desejo encontrado entre os hebreus e os *ewe*. Para esses também “o ideal é morrer com uma idade avançada, cheio de dias e de bens, de ir em paz depois de uma longa e maravilhosa velhice (Martin-Achard, 2004: 13, Cf. Gn 15: 15; 35:39; Jó 42: 17)

Na morte de Deus outra categoria de pessoas entram-na são: a morte de uma pessoa enferma por um longo período e de uma pessoa mal recebida na família. Esses quando morrem, diz-se que Deus é que lhe recolheu para protegê-lo, para poupar-lhe de sofrimento (Combarros, 2000: 94). É aqui onde se entra a expressão que já se mencionou atrás: Deus tomou a sua criatura.

2- Os antepassados (os mortos):

Segundo Altuna (2006: 435), “os antepassados que não foram devidamente honrados, guardam rancor a uma pessoa ou simplesmente são levados pela sua índole maléfica”. Combarros (2000: 94) aponta algumas razões que podem levar os mortos a irar-se e vingar-se dos vivos: quando estes violam os tabús alimentícios; enganam a seu cônjuge ou cometem faltas graves aos deveres ancestrais; e abandonam as práticas religiosas, para abraçar o feitiço dos brancos. Esse autor aponta mais outras razões que podem levar um morto mukongo a matar um vivo: “uma mãe falecida, por piedade materna, pode vir buscar seu filho órfão, para que não sufra. Uma esposa ao seu amante companheiro. Um gêmeo, ao seu irmão, para consolar sua solidão”.

3- Feitiçaria (bruxaria)²⁹:

Essa é a crença comum ou geral entre os bakongo. Alias os entrevistados, como já se falou, apontaram a feitiçaria como a causa principal da morte entre os bakongo. Esse povo “acredita que algum membro da comunidade, dotado de poderes mágicos ‘(*kindoki*³⁰)’ ou que deles se apoderou, fulmina a vítima” (Altuna, 2006: 435). Para os “*moba* a feitiçaria é concebida como um poder oculto cuja finalidade é fazer mal aos outros através de malefícios e sortilégios” (Guigbile & Erny, 2001: 119).

Maior parte da morte de uma criança, “um jovem ou um adulto cheio de vitalidade com um futuro promissor ou em pleno rendimento, não pode morrer com a morte de Deus, porque na sua idade não se morre com a morte de Deus” (Combarros, 2000: 95). Esse autor dando prosseguimento da sua ideia disse: “uma desgraça não vem sem motivo. Não é normal que uma criança em plena vitalidade enferma e morra. Não é fortuito que a serpente morda a mulher que trabalha no campo. Quem dirigiu a serpente contra ela? Quem meteu micróbio da enfermidade no corpo da criança?” (Op. cit.: 109). “Os africanos, ‘inclusive os Bakongo sentem intuitivamente e acreditam que as diversas desgraças, doenças, acidentes, tragédias, aflições, perigos e mistérios nefastos qua abalam são causados por este poder sobrenatural do feiticeiro” (Mbiti, 1991: 207-208).

“A causalidade mística intercepta a explicação científica dos males físicos. [...] Se morre uma pessoa, ao banto não satisfaz a explicação de que um vírus ou uns micróbios o mataram. Ele tem de averiguar como, porque e quem os introduziu no defunto. Isto só pode obra de um feiticeiro que utilizou práticas mágicas” (Altunas, 2006: 592).

“Há casos em que a morte está ligada a uma grande desgraça ou infortúnio, sendo a sua causa atribuída a terceiros, por motivos de inveja e outros sentimentos mesquinhos. Para os bakongo, quando uma criança ou um jovem morre, atribui-se, muitas vezes, a culpa dessa morte aos *bandoki*, que são temidos por terem o poder de tirar a vida através de atos de feitiçaria. A família, apoiada pela comunidade em geral, procura os culpados e, nalguns casos, os suspeitos são mesmo levados a julgamento, num tribunal constituído

²⁹ De um modo geral, o povo não consegue diferenciar os dois conceitos, visto que em termos práticos parece que a acção das duas coisas é a mesma. E no contexto da morte, tanto a feitiçaria como a bruxaria matam. Razão pela qual, neste trabalhos os dois conceitos estão sendo usados como sinónimos, para facilitar a compreensão dos bakongo que tiverem contacto a esse trabalho. Assim sendo, neste trabalho, define-se feitiçaria ou bruxaria como “um instrumento eficaz da magia, mas não passa de um simples receptáculos, temporal ou permanente, de forças manipuláveis” (António, 2009: 29)

³⁰ *Kindoki* termo kikongo que significa poder ou força sobrenatural, que geralmente qualificado como poder maléfico e que pode ser empregue para destruir para destruir a vida (Combarros, 2000: 111).

pelos mais velhos [...] Nestas situações, a morte dos mais jovens é cada vez mais um motivo de perturbação para todos” (Monteiro, 2014: 63).

“Quando ‘a morte’ é violenta, provocada por um agente físico, aceitam-na por vezes originada por uma causa segunda. Assim, as mortes nas guerras ou as ocasionadas por raios, inundações, incêndios ou acidentes. Raramente a atribuem directamente a Deus” (Altuna, 2006: 435).

Assim sendo, esse todo tipo de morte é atribuída à feitiçaria (bruxaria). Quando alguém morre na guerra, há um ditado em kikongo que diz: “*wafwila ku vita, ku nzo awu kafwila*” (morre-se na guerra, aquele que morreu na casa dele). Isto significa que ninguém pode morrer na guerra sem causa, se isso ocorrer é porque essa morte foi provocada por um feiticeiro (bruxo) da família. Neste sentido, a guerra foi apenas o meio que foi usado para concretizar a tal morte.

O povo *muebo*, geralmente, não acredita no acidente ou na má sorte. Os *muebo* pensam que todos os infortúnios são provocados pelas forças do mal. Pensam que até a maioria das mortes é causada por bruxaria, porque os bruxos atravessam os ares à noite e roubam almas dos vivos matando-as assim. Para o *muebo* não existe a morte natural. Portanto, para o *muebo*, não devia morrer sem que seja culpabilizado por alguém, principalmente a um que usa feitiço, ou seja, feiticeiro ou kimbandeiro. Isto quer dizer que, para os *muebo* sempre que morre alguém tem que se questionar o culpado. Apesar de pensar desta maneira, os *muebo* crêem quem a morte é destino de todos nós, porque a morte veio desde os primórdios da humanidade. Eles expressam essa crença através de um dito em *kimbundo* que diz: “*olunga kaximbo Nzambi watupanako*”, que significa em português “a morte é de muito tempo e é destino de Deus, por isso, não lamentar com a sua chegada na terra” (António, 2009: 28-30).

Para os *moba* a morte de crianças e jovens entrou por uma casualidade, visto que antigamente só os velhos é que morriam. A morte de crianças e jovens não fazia parte dos intentos originais do criador. Guigbile & Erny (2001: 137) mostra como esses começaram a morrer:

“A morte de crianças e jovens se introduziu por causa da participação de uma criança que foi ajudar um jovem a servir bebida num óbito. Segundo o costume daquela terra servia-se primeiro os mais velhos e conseqüentemente eram eles a começarem beber primeiro. Nesse momento passava a morte para levar o mais velho de todos. A criança ao invés de servir primeiro os mais velhos e deixá-los a beber primeiro, ela se serviu e foi o primeiro a beber. Isso coincidiu com a passagem da morte que veio buscar o mais velho que devia

beber primeiro. Vendo essa criança a beber primeiro, a morte pensou que aquela é que era o mais velho dos presentes no óbito e lhe levou. A partir daquele dia a morte começou a alcançar também crianças e jovens”.

Quanto aos antepassados/mortos como agente com poder sobre a morte, de acordo com as observações feitas nos óbitos dos bakongo e aliada à experiência do autor deste estudo, como membros do grupo étnico Kongo, chega-se à conclusão que os casos mais frequentes que os bakongo concebem que são os mortos é que vieram a busca da pessoa, quando se trata da morte de uma criança órfão, de um marido ou esposa amante, de um gêmeo. Fora desses casos é muito difícil os bakongo chegarem a conclusão de que aquela morte que ocorreu tem como causa os antepassados, visto que,

“Mesmo que a gente pode ter medo de que os mortos vivos ‘(antepassados)’ lhes causem alguma desgraça, há pouca evidência de que causem a morte [...] Se uma família sente os mortos não estão satisfeitos, toma medidas imediatamente para harmonizar a situação e evitar que este se deteriore até o ponto de acabar em alguma morte” (Mbiti, 1991: 204).

Com base a tudo que acima foi exposto sobre as causas da morte, chegou-se a conclusão que os bakongo têm Deus como causador da morte de velhos com uma numerosa descendência e das pessoas com doença prolongada e dos marginalizados pela família; os mortos são agentes da morte de crianças em solidão para não sofrer e os feiticeiros são agentes causadores da morte de crianças, jovens e de adultos cheios de vitalidade. Mas é bom sempre salientar que a causa principal da morte na concepção dos bakongo é a feitiçaria. Porém, para a igreja não se pode atribuir a morte aos feiticeiros e nem aos mortos, mas sim toda a morte se presume ser proveniente de Deus, porque só Deus sabe o destino de vida como da morte, quando vai morrer a pessoa como será a sua morte (António, 2009: 30).

Lavar o cadáver com água e sabão, entre os bakongo, constitui-se em um rito sacro, que não pode faltar. Van Wing (1921: 276) para reforçar a ideia de lavar, fala que “lava-se o corpo inteiro do cadáver”. Segundo Combarros (2000: 88), o rito de lavar o cadáver acontece “sempre ao anoitecer do primeiro dia e detrás da casa do morto. Se é homem, os homens, e se é mulher, são as mulheres que lhe lavam”. Além de lavar o cadáver, vestem-lhe as melhores roupas, de preferência branca, que significa pureza, porém não pode ser calçado para não voltar e fazer assustar as pessoas a noite. Perfumam o cadáver ou

besuntam-no com o óleo de palma. É bom mencionar aqui que, segundo as observações feitas, o rito de lavar o cadáver não constitui o primeiro cuidado que os bakongo têm para com o cadáver, porque antes de chegar a hora de levar o cadáver e de lhe chegar a rigidez no corpo, primeiro “colocam-no na posição em que deve ser enterrado” (Altuna, 2006: 441-442).

O rito de lavar o cadáver não é só feito no grupo étnico Kongo, mas é feito também em outros povos da África, como por exemplo, povo Diamaré do Norte dos Camarões (Heritier, 2003: 37-38) e da Ocidente, tal como do Iparralde, Espanha. Falando de limpar ou vestir o morto, Duvert (1986: 117), disse:

“Frequentemente, é uma mulher. Pode ser uma mulher do povo que tem essa responsabilidade que todos reconhecem; pode ser também uma mulher da casa que tem relações ou laços particulares com a casa do morto, pode ser finalmente os vizinhos, mas em particular, as mulheres, a pioneira vizinha. Ela limpa ou lava o corpo do morto e veste-lhe a roupa”.

Fazendo comparação entre os bakongo e os de Iparralde no que diz respeito do sexo da pessoa que vai lavar o cadáver, percebe-se uma diferença. Enquanto para os bakongo homem lava o homem e mulher lava mulher, em Iparralde, tudo indica que mulher lava tanto mulher como homem. Quanto ao período do dia que se deve lavar o cadáver, enquanto, só está indicado nos Bakongo, ao anoitecer, ao passo que em Iparralde não se fez nenhuma menção a isso. Comparando os bakongo com os Judeus que têm também o costume de lavar o cadáver, para os bakongo são homens ou mulheres da própria família, dependentemente do género do falecido, é que se ocupam do lavar o cadáver, para os judeus o ritual religioso de lavar o cadáver, chamado taharat, purificação, “é realizado pela Chevra Kadisha (Sociedade Sagrada, i.e., Sociedade Funerária), consistindo de judeus instruídos na área de deveres tradicionais, que podem mostrar o respeito adequado pelo falecido” (Lamm). O Rabi Lamm, ontinuando com a palavra, sobre a preparação do corpo para o enterro disse o seguinte: “Além da limpeza física e preparação do corpo para o enterro, eles também recitam as preces apropriadas exigidas, pedindo perdão a Deus pelos pecados que o falecido possa ter cometido, e rezam para que Deus o guarde e lhe conceda a paz eterna”.

Comparando a preparação do corpo para o enterro feita pelos bakongo e pelos Judeus percebe-se que enquanto os bakongo na preparação do corpo para

o enterro intercedem aos antepassados, a favor do falecido, para que estes lhe recebam bem, os Judeus intercedem a Deus para perdoar os pecados do falecido e conceda para ele a paz eterna. Como conclusão, ambos povos entende que é necessário interceder pelo falecido, e a falidade da intercessão é a mesma: que o defunto seja bem recebido. A diferença é os bakongo intercedem aos antepassados e os Judeus a Deus.

Analisando e interpretando a opinião dos entrevistados, os bakongo lavam seus cadáveres por quatro razões, a saber:

Primeira, eles consideram o morto como alguém a respeitar, portanto não pode ser enterrado com toda impureza (sujidade). “Esta preparação do cadáver não só honra a sua família como privilegia o defunto, que se apresenta com dignidade no além-túmulo” (Altuna, 2006: 442). Os judeus estabelecem um paralelismo entre o nascimento de uma criança e um cadáver, que ambos devem ser lavados. Observa-se como o Rabi Lamm expressa isso: “Assim como um recém-nascido é imediatamente lavado e entra neste mundo limpo e puro, também aquele que parte deste mundo deve ser limpo e purificado através do ritual taharat, purificação”.

Segunda, é uma questão transcendental, ou seja, a pessoa que esteve com eles morreu, agora vai passar para a vida dos “*ankulu*”, conseqüentemente continuará tendo comunhão com eles.

Terceira, é considerado como sinal de bom tratamento ao cadáver e quando se tornar antepassado nunca vai esquecer da família. Sempre estará intervir a favor da família, visto que na cosmovisão kongo,

“os mortos são protectores da família clânica. De maneira invisível mas eficaz, velam pela paz, prosperidade e bem-estar dos seus descendentes. Graça a eles, as mulheres concebem e dão a luz felizmente. A terra produz abundância de frutos. As matas enchem-se de animais e os tanques e rios, de toda sorte de peixes” (Combarros, 2000: 100-101).

Tem havido crença no meio dos Bakongo de que alguém doente, quase moribundo, quando sonha com os seus *ankulu*, essa pessoa fica sã de saúde, mesmo que seja qual for a doença. Enquanto para os bakongo sonhar com o antepassado trás a vida, Ellenberger, citado por Awume (1967: 42), mostra que acontece o contrário com os negros da África do Sul, que para ele sonhar com um defunto é “anúncio da morte”.

Quarta, para que quando o falecido vai entrar no *nsi-mafwa* e se encontrar com os antepassados esteja limpo, tendo em consideração que a morte para os Bakongo é transição desta vida para outra vida que é dos antepassados, ou seja, na morte a pessoa passa a viver no mundo dos antepassados e com os antepassados. “Quando se trata de um chefe cortam-lhe as unhas, penteiam seus cabelos, lhe perfumam ... para que entre elegante na aldeia dos antepassados e contente do tratamento, não tome represália sobre o clã” (Combarros, 2000: 88).

5- Sepultura

Quando morre alguém, para os bakongo, o seu destino é a sepultura. Os seguintes provérbios demonstram justamente essa concepção. O primeiro deles é este: “*nkalu a mbote kana iwudikida, lubaka tengelulosa. Mwana muntu mpe kana kafwa lubaka nitu luzika*. Quando um belo vaso é partido, deita-se os cacos. Quando um homem morre, deve-se enterrá-lo”. Isso significa que “o lugar dos restos de coisas inúteis é lixeiro; o destino dos restos mortais é o cemitério” (Kunzika, 2008: 242). O segundo é: “*vonda kwakala nkanu, kanga ye zika ka kwakala nkanu ko*. Matar é crime, mas sepultar um morto é legal” (Op. cit.: 333). Isto que dizer, uma má acção é condenável, nesse caso particular matar, e uma boa acção é louvável, neste sentido o sepultar um morto.

Analisando e interpretando estes dois provérbios chega-se a conclusão que o destino de um cadáver para o grupo étnico kongo é a sepultura, e não outro. Alias esse o momento culminante do óbito dos bakongo. Tudo que se faz no óbito dos bakongo, a colocação da tigela de contribuição, o contribuir cobertores e lençóis, etc., aponta para o sepultamento. Inclusive, pessoas de outras aldeias e alguns parentes que moram longe, que não conseguiram se apresentar ao longo do óbito, deixam de trabalhar no dia do funeral para assistir o enterro.

Neste aspecto, os bakongo são como os judeus, não dão outro destino aos seus cadáveres a não ser sepultar. Eles não praticam a cremação, como muitos outros povos fazem, e nem qualquer outra prática, além de sepultamento. A respeito dos judeus, Lamm, Rabi judeus, disse o seguinte:

“A cremação jamais é permitida. O falecido deve ser enterrado, corporalmente, na terra. É proibido – em toda e qualquer circunstância – reduzir o morto a cinzas num crematório. É um ato ofensivo, pois violenta o espírito e a letra da lei Judaica, que nunca, no passado, sancionou a antiga prática pagã de cremar o corpo. A abominação judaica da cremação já foi registrada por Tácito, o historiador romano do Primeiro Século EC, que fez uma

declaração sobre aquilo que parecia uma característica distintiva dos judeus enterrarem, e não cremarem, os seus mortos”.

O segundo provérbio levanta a questão da legalidade, quando diz: “Matar é crime, mas sepultar um morto é legal”. Porém, existe uma controvérsia quanto a isso. Deve-se entender quando é que sepultar o morto não se constitui em um crime e quando é crime. “Na cultura kongo, a pessoa pertence a três partes, que são: «*ki ngudi, ki sé e ki nkaka*». Nos bakongo, logo que a pessoa perde a vida, tem que se pôr ao corrente toda gente, principalmente os *mfumu a kanda* tanto materno como paterno, porque sem eles, o funeral não se pode realizar”. (Mwelo Weto, 2013). Os responsáveis do lado paterno (*kise*) e do lado materno, que é *Kanda*, jogam um papel preponderante nessa questão do óbito, porque eles é que são os responsáveis do obito. Sem orientação deles nada pode-se fazer no óbito ou sobre o óbito, muito menos enterrar o cadáver. Há um provérbio que diz “*e mvua diambu mbuta, e mvuala nleke*” (o dono da situação é maior e o porta voz é menor). Outro provérbio diz assim: “*mfumu nké, nkwa dyambu i mbuta*” (Tadi, 2012: 52). Ambos provérbios significam que pode ser qualquer pessoa que seja, se não é um dos *mfumu kanda* do falecido, não pode enterrar ou mandar enterrar o morto. É neste sentido também que se morrer um indivíduo e as pessoas pegam e enterram sem autorização deles é crime.

A partir daqui pode-se perceber que enterrar um morto com autorização, principalmente do *ki ngudi (kanda)* e *ki se* é um acto legal, mas se for feito fora das orientações destes, torna-se um crime gravíssimo. E aí daquele que fizer isso. Veja-se como Fonseca (1985: 82) explana essa verdade:

“O cadáver não deve ser enterrado enquanto o *Ki Ngudi*, o *Ki Se* e o *Ki Lumbu* da mãe do defunto (*Ki nkayi*) não estiverem presentes. Em tempos remotos, o cadáver podia mesmo permanecer uma semana sem ser enterado, sendo para tal colocado na *Mbenza*³¹ [...] Se o cadáver fosse enterrado na ausência de uma das partes da família, haveria grandes problemas”.

Quanto à duração da cerimónia do enterro entre os bakongo e os judeus, existe uma grande diferença. Enquanto para os judeus “o mandamento de enterrar os mortos sem delongas traça uma linha muito fina porém clara entre a reverência pelos mortos e veneração pelos mortos” (Lamm), para os bakongo a cerimónia do enterro se torna muito longo, visto que antes de enterrar solicita-se:

³¹ “Uma espécie de cama com um buraco em baixo, no qual se punha capim a arder para que o fumo evitasse a deterioração rápida do corpo” (Fonseca, 1985: 82).

“O pai ou alguém por parte paterna para tecer algumas palavras ao defunto. Estas traduzem-se em lamentações pelo seu desaparecimento físico, servir de porta-voz sobre as preocupações dos vivos junto aos antepassados a fim de vingar-se a qualquer pessoa implicada ou terá influenciado na sua morte, (caso da morte de um indivíduo na idade activa). Esta oportunidade do uso da palavra é concedida também a parte materna, essencialmente ao tio. Só depois disso é que é ordenada a deposição do cadáver na sepultura” (Kisadila, 2004: 26).

A duração do óbito, do dia do falecimento ao do enterro é de 3 dias a uma semana, para permitir os familiares que virão de longe chegarem. Mwelo Weto (2013) esclarece isso de seguinte maneira:

“Os ritos funerários têm normalmente uma duração predefinida, decidida em reunião breve, após a morte de alguém, pelos «mfumo a kanda» e variam entre os três (3) e cinco (5) dias. Nessa reunião também é decidido o dia do funeral e da resolução de todos os problemas, entretanto o óbito pode ser prolongado em função da presença de todas as partes a que pertence o falecido”.

Os cantos, danças, gritos e todo tipo de gestos fúnebres que começam desde o primeiro que a pessoa morre prolongam-se da solene velada mortuária até o enterro. Porém, no momento do enterro não são necessariamente triste, muito pelo contrário, as vezes podem ser de alegria, como diz Combarros (2000: 86-87): “As vezes festejam com alegria a entrada do morto na aldeia dos antepassados”, principalmente quando se trata de um velho com uma numerosa descendência.

A escolha do local para sepultura o morto obedecia alguns critérios predeterminados ou também poderia ser pela escolha da própria ainda em vida. Isto quer dizer que nos bakongo as pessoas são enterradas consoante a idade, o estatuto social, comportamento ético, esterilidade, e as circunstâncias da morte. Veja-se agora como e onde são feitos esses enterros de acordo com a categoria do falecido:

Na categoria idade, quando morre uma criança recém-nascida, primeiro filho de uma família, ou uma criança prematura a sua sepultura é feita atrás de casa, sob o pretexto de que essa criança “voltará a nascer na mesma casa ou na mesma família [...] Por isso, não se pode chorar, nem se deve fazer muitas cerimónias” (Kisadila, 2004: 29). Na morte de uma criança gémea a sepultura é feita de igual modo atrás da casa, dizendo em kikongo “*wele tiama mkuni* ou seja acarretar lenhas. Explica-se dizendo que foi cumprir uma tarefa e voltará” (Op. cit.: 30). O mesmo acontece quando os dois gémeos morrem. O resto de

crianças, jovens e adultos em idade activa e os velhos eram sepultados nos cemitérios comuns.

Quanto aos Reis e Sobas, além do critério conhecido que eram enterrados em frente da sua residência, mas poderiam ser sepultados também no cemiteiro reservado somente para eles e sua sepultura de facto era construída de pedras e em cima dela eram colocadas objectos que serviam de indicação da sua grandeza. No acto de colocar o corpo na cova fazia-se disparos com armas do fogo (Combarros, 2000: 89). Existe uma diferença entre os bakongo e os de Quibala de Angola na forma de sepultar os Sobas, Reis e chefes em geral. Enquanto os bakongo enterram na terra,

Os de Quibala de Angola depositam os chefes sobre a rocha e cobrem-nos com pedras bem trabalhadas, formando um sarcófago rectangular. Submetem os cadáveres a uma espécie de mumificação. Introduzem-lhes pela boca, com ajuda de um funil, óleo de palma a ferver. Esta operação prolonga-se até que as víceras desfeitas lhe saem pelo reto (Altuna, 2006: 444).

Os ricos, os comerciantes, as pessoas que tinham grandes lavras e os chefes da família podiam ser enterrados dentro ou fora dos cemitérios comuns, as suas sepulturas eram construídas de pedras ou de qualquer coisa que simbolizasse que no local foi enterrado uma grande pessoa.

Nos casos que o falecido antes de morrer, ou seja, quando estava em vida já tinha determinado o lugar da sua sepultura quando um dia viesse a morrer, como é comum entre os velhos, era sepultado no lugar determinado. A palavra do defunto é obedecida a risca para não constituir-se em uma desonra que é um grande perigo, principalmente se o falecido adquirir o estatuto de antepassado. “É assim que se justifica a transladação dos restos mortais dos grandes Sobas e das pessoas importantes na sociedade para a terra de origem” (Ibiden: 28).

Tradicionalmente os bakongo transportam seus mortos nas mãos, aos ombros ou atados a um pau, envolvido nos cobertores, lençóis ou panos envolto de uma esteira. Ao passar do tempo, com a influência da cultura ocidental, introduzida entre os bakongo através do Cristianismo, os bakongo passaram a usar caixão para enterrar a pessoa. Quando o lugar da sepultura está um pouco afastado, eles carregam-no através da tipóia. É bom salientar que a maneira de carregar o morto para o sepultamento depende da hierarquia ou posição que o falecido ocupava na família também. Por exemplo, quando se trata de um grande

responsável da família (*mfumu kanda*), com filhos grandes, netos e bisnetos, morreu com idade avançada, então o seu carregar para a sepultura não vai ser pacífica, visto que os netos e bisnetos vão querer desfilar com o corpo do avô morto. Porém, “os participantes das festas fúnebres acompanham o cadáver até a sepultura e observam silêncio. Só os mais chegados podem repetir os lamentos e enaltecer o defunto” (Altuna, 2006: 444). Pelo caminho ao enterro, os netos e bisnetos exibem as roupas do defunto que cada um veste em seu corpo.

Falando dos objectos que acompanham o morto, em primeiro lugar quer se dizer que não se colocam qualquer objecto que não tenha nenhuma ligação com o defunto. Geralmente são objectos do uso pessoal do defunto, sobretudo aqueles que o morto gostava muito. Esses eram colocados dentro sepultura juntamente com corpo ou em cima da campa. De acordo com Mbiti (1991: 202), os objectos que eram colocados são “seus objectos pessoais, enterrados com ele para que não seja pobre em sua nova vida: são objectos que formam parte do mesmo”. De acordo com Altuna (2006: 445), o defunto fica satisfeito com seus objectos e precisa disso para a viagem. São os seguintes objectos colocados na sepultura: copos, pratos, panelas, panos, roupa, chapéu, catana, espingarda, espada, panelas, pratos ou copos de barro, bengala, comida, tabaco, caixa de pólvora, caniveta, etc. (Op. cit.: p.445 e Van Wing, 1921: 282)

Observando esses objectos que colocava na sepultura ou em cima dela, percebe-se que esses objectos tinham a ver com a idade, o género, a profissão, a posição social. Por exemplo, para as crianças colocava-se copos, pratos, etc., para as mulheres coloca-se cabaças, panelas, panos, etc., para os homens colocava-se calça, camisa, chapéu, catana, cachimbo, etc., para caçador – espingarda, espada, etc, para quem foi oleiro colocava-se panelas, pratos ou copos de barro, e por fim para os Reis/Sobas colocava-se bengala, espingarda, ou outros objectos que simbolizavam poder, assim toda pessoa que passava por ali poderia entender que foi enterrado aqui um chefe. Para os Reis ou “grandes chefes deviam ser acompanhados à sepultura por uma escrava e um servo, pelo menos. Este deplorável costume praticava-se para que os chefes protegessem o grupo, que sacrificava alguns indivíduos para proteger a comunidade) (Altuna, 2006: 445).

Segundo informações recolhidas os *bechikongo* enterravam os seus *Ntotila* (Reis) acompanhados de três escravos na sepultura para lhes servirem no outro mundo.

Pensava-se que como a morte é apenas uma passagem, e que a vida continua no mundo dos antepassados, o rei continuaria a viver com tal, continuaria a ser servido por estes seus escravos noutra mundo (Kisadila, 2004: 28).

Van Wing (1921: 283), falando de como os Reis eram enterrados na África, disse: “antes da conquista europeia, os chefes eram acompanhados na sepultura de uma ou mais de suas mulheres escravas, alguns dos escravos [...] Algumas delas eram deitadas em baixo, os outros em cima do cadáver”.

Essa prática de enterrar objectos junto do defunto, não era só uma prática exclusiva dos bakongo, pelo que se informa através de Larrañaga (p. 1986: 88), antigamente no país Vasco não se cria que na morte terminava a vida terrena, se imaginava uma espécie de continuação da vida na qual a pessoa teria necessidade de alimento material e de utensílios.

Ninguém vai ao sepultamento e voltar para a casa sem se despedir do morto. Independentemente de onde foi enterrada o falecido, todos que foram ao sepultamento são obrigados a deitar a terra na sepultura, como forma de despedida ao morto.

A posição de enterrar o cadáver obedecia também alguns critérios, porém, geralmente os bakongo enterram seus mortos sempre de face para cima, embora com algumas excepções, quando se trata de feiticeiro, estéril, bandido, assassino, ladrão, homicídio, adúltero, suicida ou criminoso de modo geral. Estes eram enterrados de modo diferente. “As pessoas que se enforcavam eram enterradas no mesmo lugar onde ocorreu o homicídio. Cava-se a sepultura e corta-se a corda para o corpo cair no buraco sem alguém o pegasse. Porque esta pessoa era vista como malfeitora, por isso, não podia beneficiar a cerimónia” (Kisadila, 2004: 31). O feiticeiro que matou muitas pessoas na família, bandido, assassino, ladrão, homicídio, adúltero, ou criminoso de modo geral, em vida por terem causado perturbações na família ou na sociedade eram enterrados de cara virada para baixo. Se porventura o responsável da família (*mfumu kanda*) resolve mandar enterrar a pessoa de face para baixo, significa que declarou-se maldição contra essa pessoa. Alguns eram enterrados fora dos cemitérios comuns e os locais onde eram enterrados não eram sujeitos de qualquer sinalização, como por exemplo o enterro da vítima por suicídio. Os criminosos, grandes feiticeiros (bruxos), em vez de cuidar das pessoas ou família, mas eles matavam e no enterro deles tinham contas a pagar com a família ou com a sociedade. Eram

enterrados com violência, porque eles também foram violentos. As vezes até eram enterrados a noite, inclusive o estéril também. Pode até deixar muitos bens, mas não é essa riqueza que os Bakongo prezam. O enterro do esteril era insultuoso, era enterrado com violência, constantemente se perguntava: “o que ele deixou”, isto é em termos de descendência. O estéril era enterrado de face virada para baixo da terra, porque nada deixou e nada e nada teria de supervisionar no mundo, ao passo que outros ora mencionados eram enterrados assim para pôr fim da desgraça e para não repetir-se na família.

“A esterilidade converte-se no maior dos males. Arrebata à mulher a sua feminilidade. Ela e o homem são infames, estão mortos em vida porque os conduz à irreparável aniquilação. Interpretam-no como repúdio dos antepassados ou defeito de uma maldição ou acção de um feiticeiro [...] É que só se reconhece um remédio paédio para a morte definitiva, a continuidade nos filhos. Desejar alguém uma morte solitária encerra a pior maldição e louvar a sua numerosa descendência equivale a maior satisfação” (Altuna, 2006: 73).

Bakongo sempre colocaram sinal na sepultura (campa) onde foi enterrado um familiar de bom índole como algo que faça lembrar as pessoas o local onde foi enterrado um familiar. Era para evitar esquecer o tal lugar, visto que um dia poderiam ir lá fazer suas preces, principalmente se a pessoa preenche todas as exigências para se tornar um antepassado. E como sinal era plantada no tal lugar *nsanda* ou *diza*, além colocar os objectos pessoais do defunto em cima da campa. Isso dá a entender que os bakongo não queriam perder relação com seus mortos, além disso, esse sinal lhes ajudaria na hora de ir capinar a sepultura, já que os antepassados gostam de serem lembrados e bem cuidados. Van Wing (1921: 284), expressa isso de maneira seguinte:

“Os ancestrais gostam que se cuide seu túmulo e que tempo a outro que seja adornado com novos pratos. Outros gostam de ser gratificados com bebida de palmeira “*malafu*”. Eles gostam que lhes celebrem de tempo em tempo outra festa dos mortos, uma espécie de comemoração dos defuntos do clã. Em retorno dessas honras, eles dão ajuda e protecção a seus descendentes e sujeitos. Se lhes recusar a festa, eles vem no sonho reclamando e se eles não forem obedecidos, eles mandam desgraças e doenças”.

O sinal colocado na campa, serve também para facilitar a localização de onde a pessoa foi enterrado, caso algum membro da família esteve ausente o momento que ocorreu o óbito, quando chega. Nesses casos, os bakongo costumam ir mostrar para a pessoa onde foi enterrado a pessoa para que este também lhe renda as devidas homenagens. Por isso, os bakongo utilizam o

seguinte provérbio em kikongo: “*Mvumbi uziamanga n’kasi mambu ma mvumbi kamaziamanga ko*. Traduzindo em português: enterra-se o morto, mas não os seus problemas. Interpreta-se de maneira seguinte: Embora o morto esteja enterrado, os seus problemas são por resolver” (Kisadila, 2004: 27). Pode ser interpretado também de seguinte maneira: embora o morto esteja enterrado, mas a qualquer momento, ou quando se fizer necessário, pode-se sentar e resolver problemas relacionados a esse morto.

A colocação da cruz foi adotada com chegada dos missionários. Isto, segundo a opinião dos entrevistados. Nesse sentido, a colocação da cruz já era praticada no Ocidente por influência do cristianismo. Pode-se concluir que o uso da cruz nos túmulos dos bakongo tem origem na cultura do Ocidente e já aos Bakongo através dos missionários.

Os bakongo têm consciência de que as relações entre os antepassados e mundo visível (ou seja eles), é fundamental para a sobrevivência deles, porque os antepassados “jogam um papel decisivo nos grandes acontecimentos individuais e sociais: nascimento, iniciação, casamento, morte, calamidade, empreendimentos, harmonia social, defesa contra a magia, prosperidade natural, viagens” (Altuna, 2006: 461). Para Van Wing (1921: 283) “os mortos são os vivos para excelência; eles estão dotados de uma vida – “*bazingila*” – e de um poder sobre-humano, que lhes permite de sair das aldeias subterrâneas para influenciar em bem ou em mal toda a natureza, bestas, plantas e minerais. Isso significa que a vida deles depende dos antepassados. E quem negligenciar os antepassados “corre o risco de ser privado do auxílio deles quando precisar ou ver a instalar ao lado dele a pior calamidade. Os bakongo sempre estão precisando do auxílio dos ancestrais” (Meulenyzer, 1925: 18). Por isso, os bakongo tomam alguns cuidados de defesa para com os mortos, tais como: primeiro, não desenterrar o morto. Não importa o motivo, uma vez enterrado, está enterrado para sempre. Na sociedade dos Bakongo é crime enterrar uma pessoa e depois de algum tempo desenterrá-la. Isso é o mesmo que acontece na sociedade judaica, com afirma o Rabi Lamm: “é proibido abrir um túmulo depois de este ter sido fechado”. Segundo, não mutilar o corpo do morto. Para os judeus também “a repugnância pela mutilação de um corpo expressa reverência pelo homem, porque este foi criado à imagem de Deus” (Lamm). Terceiro, respeito pelos anciãos e pelos mortos. Quarto, fidelidade às tradições. Quinto, o cumprimento das cerimônias, quer dizer manter sempre

limpo o cemitério, isto quer dizer capinar sempre a campa do ente querido e o cemiteiro como um todo. E sexto, manter sempre os ritos de deitar *maluvo* (bebida tradicional dos bakongo) e cola na campa, etc. Fazendo isso é importante porque “os mortos são os verdadeiros chefes, guardiões dos costumes; velam pela conduta dos seus descendentes a quem recompensam ou castigam segundo observam ou não os ritos e costumes” (Altuna, 2006: 461).

6- O luto

De um modo geral, para os bakongo o óbito não termina com o enterro. Eles têm guardado um período contristados, consternados pela morte física de um membro da família. Apesar de guardar o luto, mas entendem que a pessoa está muito bem no mundo dos antepassados, principalmente quando se trata de um homem de idade com numerosa descendência. Quando se trata a morte de uma criança recém-nascida, não se guarda o luto, pois “a que se advoga é de não perder a fertilidade [...] o casal pode normalmente ter contacto sexual a partir daquele dia, para que o feto reocupe tão rapidamente o seu lugar no ventre materno da mãe” (Kisadila, 2004: 29). Assim também na morte de um dos gêmeos, pois se crê vai voltar brevemente, apenas foi cumprir uma tarefa.

O luto dos bakongo era manifestado de várias maneiras, porém as mais comuns são: rapar cabelo, não tomar banho e nem se vestir bem não se alimentar devidamente, não trabalhar, evitar lugares onde o público está aglomerado. A viúva deve-se abster de se maquiar, colocar jóia, nada de se fazer atraente. Algumas dessas exigências eram mais severas quando se tratava de uma mulher que perdeu o marido, pois a viúva ao longo do período do luto não poderia fazer absolutamente nada, nem poderia cozinhar. Quando precisasse de de comer era servida por uma outra viúva ou por algumas irmãs do falecido caso não havendo outra viúva. A esse respeito Van Wing (1959: 179, 182) afirma que “ao lado da viúva é colocada uma mulher velha para cuidar dela, ela deve-lhe dar comida necessária. Quanto a ela não pode falar, nem se ausentar do local da concentração ou casa”. No caso da mulher que perdeu o marido, ela (viúva) tinha um horário de manhã cedo para chorar o marido, tendo lágrimas ou não, inclusive cantar canções fúnebres. Ela é acompanhada por:

“*Mi Nkalansi*³², que permanecem até cerca de um mês fazendo companhia ‘à viuva’. [...] Cumprindo o período que o viúvo³³ deve permanecer dentro de casa, as *Mi Nkalansi* dão-lhe banho se for mulher e outro familiar qualquer de sexo masculino se for homem. Depois o viúvo canta uma música apropriada, na qual fala do cônjuge defunto. Caso assim não proceda, segundo se diz, a pessoa pode morrer, ou simplesmente enlouquecer” (Fonseca, 1985: 83).

Segundo os entrevistados, “o luto tem o sentido (função) de consternação, de pena, de sentimentos e pensamentos de pesar pelo desaparecimento físico e definitivo do ente querido no seio da família”. Mas para os baongo o luto nem sempre é momento de consternação ou de manifestação de sentimentos e pensamentos de pena, mas é momento também para sentar em família, comer e beber juntos, cantar e dançar em memória do falecido que fisicamente não está mais junto da família. Imagina no óbito e enterro de um idoso, “há um grande ambiente festivo, os jovens e as mulheres cantam, dançam desfilando à volta do defunto”, convida-se um grupo da música tradicional como *masikilu*, *ngoma*, *ngoyo*, *sanzi*, para animar no óbito” (Monteiro, 2007: 25), não é no período do luto é que vai se criar um ambiente de tristeza.

Entre os Bakongo não existe um período estabelecido da duração do luto. Isso depende de cada família, da idade da pessoa, do estatuto social, da responsabilidade que assumia na família e do comportamento ético do falecido. Van Wing (1921: 278) afirma que poderia durar “dois ou três meses para certos chefes até seis meses”. Altuna (2006: 440) disse que “o luto pelo chefe pode durar várias semanas e obriga a todos. O trabalho é proibido. Nalgumas partes, a infracção castigava-se com a morte. Os que morriam durante o luto não podiam ser enterrados”. Em contrapartida se o falecido for aquela pessoa que não soube agregar a família, não deixou descendência, feiticeiro, criminoso, a família não gasta tempo na realização do luto. Isso significa que dura menos tempo ainda do que o normal.

“Quando o mukongo morre, independentemente do tempo e do espaço, onde estive alguém com vínculo familiar deste falecido, ao tomar conhecimento do assunto, está sujeito a proporcionar uma cerimónia simbólica tal e qual ao óbito em memória do seu ente querido, para livrar-se do luto que abateu a família. Este acto chama-se *yamba*” (Kisadila, 2004: 27)

³² Refere-se à um grupo de mulheres, formado por viúvas, com uma experiência considerável com finalidade de iniciar a viuva nesse novo período da sua vida.

³³ A expressão viúvo neste contexto não se refere somente ao esposo vivo ou esposa viva, mas também aos familiares mais directos, normalmente do sexo feminino, do defunto.

Observando o exposto acima a respeito do luto pode-se concluir que o luto não tem o mesmo significado para todos os mortos. O significado do luto pode variar dependentemente de quem morreu. Ali entra a questão de idade, descendência, comportamento ético. Assim também a questão da duração do luto. Analisando a sua maneira de manifestação, pode-se entender que o luto dos Bakongo é abstinência de certas coisas ou maneira de ser do cotidiano normal das pessoas enlutadas.

7- Obrigações morais e sociais

Sobre obrigações morais e sociais os entrevistados apontaram as seguintes obrigações que os bakongo têm nos óbitos: tigela da contribuição, (cobertores e lençóis), não trabalhar nos dias do óbito, apresentação do *nkuwa*, comes e bebes, apresentação de quem não esteve presente na ocasião do óbito e exigências que eram feitas ao cônjuge vivo e aos filhos. A seguir, passa-se a analisar e interpretar cada um desses elementos.

Os bakongo vivem unidos desde os tempos dos seus antepassados. Os entrevistados afirmam unanimemente que “ninguém consegue preparar o seu dia da morte e ninguém também é enterrado com seu próprio dinheiro. Todo mundo é enterrado com dinheiro proveniente de outras pessoas, a saber pais, mães, irmãos, tios, amigos, vizinhos e irmãos na fé em Cristo Jesus”. Se as pessoas não contribuírem, não haverá meios necessários que permitirão o enterro do cadáver. É aí então, surge a necessidade de colocar a tigela da contribuição. A colocação da tigela de contribuição foi apresentada como um dos costumes deixados pelos antepassados. Combarros (2000: 133-135), falando de leis clánicas dos bakongo fala:

“A vida do clã está regulada por um conjunto de leis e costumes que asseguram sua paz, sua prosperidade e sua pervivência [...] As grandes leis ou tabus de carácter sacro, cuja violação seria um verdadeiro atentado contra a força vital do clã e outros preceitos morais que garantem o bem-estar e convivência mútua. Entre os tabus ou leis maiores, é quase geral em todos os clãs: [...] Enterro mútuo, *Nsiku wa zikana*. Exige a assistência mortuária entre os membros do clã e ainda a representação de outros clãs. Esta lei nasce do reirto e culto devido aos mortos, fomentando assim a solidariedade entre os vivos [...] A solidariedade e hospitalidade negro-africanas – seus mais claros valores – têm sua origem no clã”.

Como já se mencionou anteriormente, que quando morre uma pessoa a primeira preocupação dos que presenciarem a morte é de comunicar os *Mfumu*

Kanda do *ki se* e da *kanda* e os *ki nkayi* do falecido. Esses por sua vez, ao chegarem após um encontro de consertação de ideias entre eles, a primeira coisa que fazem é ordenar a colocação da tigela das contribuições, onde todos que virão ao óbito estarão passando e apresentando suas contribuições que vão servir para enterrar o cadáver. Ninguém pode colocar a tigela das contribuições senão for pela orientação destes, pois eles é que são os responsáveis do óbito. Se alguém o fizer, na cultura dos bakongo, isso constitui-se em um crime. Por isso, essa tigela é apresentada ao público de seguinte em kikongo: “*diadi longa i disonganga vo e nkasi kanda wuna ye se dia muana mpe wuna*” (essa tigela é uma demonstração de que a parte materna e paterna do defunto estão presentes). Quer dizer, a colocação da tigela das contribuições simboliza a presença do responsável pelo *ki se* (*Tata*) e responsável pela *kanda* (*Mfumu kanda*) no óbito. Isto dá a entender a tigela das contribuições foi colocada legalmente.

“A tigela de contribuições designa-se “*nkutu a nsimbani*” (caixa de solidariedade) (Kisadila, 2004: 53). Isso assimila a morte a um evento que suscita um sentimento de solidadriedade. Esta metáfora corresponde ao que Bíblia recomenda: “levai as cargas uns dos outros” (Gálatas 6:2). Outros usam a metáfora de “*kinzu kya mate ye mate, nwa ye nwa kiyedilanga*. A escadeira enche-se de boca” (Kunzika, 2008: 119). Kisadila (2004: 53), explica isso de seguinte forma: “panela de cospe seja ela grande, mas onde há uma multidão, se cada um vai depositando lá o seu pouco cuspe, esta ficará cheio; o que subentende que, a união faz a força”. Com uma pessoa nunca essa panela se encherá, mas cada pessoa cospindo nela, com certeza, ficará cheia. Isso significa que a contribuição de cada pessoa no óbito é indispensável para o enterro do cadáver. Para reforçar a ideia da contribuição no óbito, há mais um adágio que os bakongo usam que diz: “*nlembo umosi ka usukulanga luse ko [...] um dedo não lava a cara*” (Combaros, 2000: 60). Segundo Kunzika (2008: 259), esse adágio tem os seguintes variantes: “*nlembo mosi kautetanga nguba ko yovo [...] nlembo mosi kausikanga ngoma ko. Nkutakani a nlembo isikanga ngoma*. Um dedo não pode descascar amendoim [...] nem tão pouco tocar o batuque. É a união dos dedos que pode bater o batuque [...] e/ou descascar o amendoim”. Considerando esse adágio, no contexto do óbito, significa que só com a união de todos e o amor fraterno de uns com outros que pode-se enterrar o cadáver.

A contribuição de cada participante do óbito é importante e necessário porque é com essa contribuição que se enterra o cadáver e se faz todas despesas relativas ao óbito. Um ditado dos bakongo diz: “*muntu kaziaminanga nzimbu kasadidi ko*” (o cadáver não é enterrado com seu próprio dinheiro). Isto quer dizer, quando a pessoa morre, mesmo que seja rico, com cofres de dinheiro, nunca é enterrado com dinheiro que ele deixou, conseqüentemente ele é enterrado com dinheiro proveniente dos outros, ou seja, com dinheiro dos pais, família, genros, amigos, filhos, netos, vizinhos e amigos. Este acto constitui um factor de solidariedade e de unidade entre os bakongo.

Para os bakongo, a quantia da contribuição é importante, mas o mais importante ainda é participar da contribuição mesmo com qualquer quantia que tiver. Quando alguém se apresenta para dar a sua contribuição, quando este se queixa da quantia que tem para contribuir, como usam o seguinte provérbio:

Kya fioti um disu ka kyendi ko, um nwa kwenda kwandi. A pequenina coisa não pode entrar nos olhos, mas pode bem entrar na boca. Este provérbio significa que, se uma pequena coisa não pode entrar no olho sem provocar danos, pode, no entanto, satisfazer uma outra necessidade não menos importante (Kunzika, 2008: 147).

Isso significa também que a contribuição pode ser insignificante que seja, em termos de valores, mas pode servir para alguma coisa no óbito. Um outro provérbio diz: “*mvumbi ka i yibilwanga ko.* Não se pode roubar para enterrar um morto. Quando alguém morre, contente-se do que for disponível para o seu enterro. Não se defe perpretar um crime para realizar uma nobre acção” (Op. cit.: 219). Esse provérbio dá apoio ao anterior no sentido de que ninguém pode roubar para contribuir com um valor maior para o enterro, pelo contrário, deve-se contribuir com qualquer valor que se tiver.

Os próprios *Mfumu kanda* são os primeiros a apresentar sua contribuição, em seguida os familiares e depois a comunidade em geral (Fonseca, 1985: 82; Monteiro, 2007: 28 e Kisadila, 2004: 23). Não existe um valor determinado para contribuir no óbito. Cada um contribui com o que tiver, pois a morte é como vento ou tempestade, só leva aquilo que estiver ao seu alcance, é assim diz o provérbio: “*lufwa lwa muntu lwena bosu tembo, bina kawene bikanatanga*”. Isto significa que ninguém guarda dinheiro esperando alguém morrer para contribuir, quando morrer alguém a pessoa contribui com o valor que tiver. Porém, cada pessoa contribui levando em consideração não só a relação que tem com o *kise e kanda*

que são donos de óbito, mas considera também sua relação com o falecido, caso tenham tido alguma relação.

O mukongo está consciente de que quando vai a um óbito, além de participar da dor da família enlutada ou da sua própria família, deve também contribuir com um *nkangu*³⁴ para ajudar nas despesas, isso dentro do conceito de que “*lufwa nludi a nzo ka unatanga muntu mosi ko*. A morte é como um teto de uma casa que não pode ser removido por um só indivíduo” (Kunzika, 2008: 163). Pode ser entendido também como o fardo da morte não é levado por uma pessoa apenas ou a morte é um assunto que une a família e os amigos do defunto para as suas exéquias.

É assim que, quando se vai a um funeral preocupa-se antes de tudo arranjar qualquer valor seja ele insignificante, mas que possa dar acesso ao registo do nome no caderno das contribuições. Por sinal, a pessoa é recebida com cortesia e agradecida em público, com muito respeito. Este gesto tem por sua vez a recompensa porque quando for a sua vez, ele também merecerá o mesmo [...] o que não significa que quem não contribuir é rejeitado. Porque o simples facto de estar presente é considerado como uma contribuição, na medida em que o indivíduo dispensou o seu tempo e os seus afazeres. Aquo o mukongo usa o seguinte provérbio: *nkangu ma matakú mpe nkangu kwandi*. Literalmente em português: a contribuição de nádegas não deixa de ser uma contribuição. O emprego nádegas neste provérbio é porque só o facto de o indivíduo ocupar o assento durante a permanência no óbito, implica a sua participação na dor. A presença em si é também uma participação (Kisadila, 2004: 53).

A contribuição no óbito não se limita apenas ao dinheiro, mas pode contribuir também com alguma coisa que pode ser útil para o óbito. Isso permite que a pessoa que não tem dinheiro, pode contribuir com o que tiver, pode ser *maluvu*, ginguba, mandioca, etc. E aquele que não tiver mesmo nada, pode contribuir com sua força cortando lenha na mata, ir buscar água no rio e maluvo que as pessoas vão beber, nunca pode aparecer indiferente dos outros. Por isso a sociedade dos bakongo é comunitária participativa.

A tigela das contribuições é colocada sobre a mesa e num lugar que possibilite todas as pessoas verem. E quem fica sentado à mesa onde se coloca a

³⁴ Termo usado em kikongo para designar as contribuições que são feitas no óbito, e que pode ser em dinheiro, objecto material ou em trabalho prestado no óbito.

tigela das contribuições são: o responsável da família paterna (*Tata*) ou seu representante e o responsável da família materna (*mfumu kanda*) ou seu representante. Quer dizer, *kise* e *kanda* é que ficam na mesa. Porém, as contribuições são apresentadas a quem tiver relação entre o *tata* e o *mfumu kanda*. Caso seja apresentada ao *tata*, este por sua vez repassará ao *mfumu kanda*, por pertencer directamente ao falecido, visto que os bakongo são matrilineares. Caberá aos dois (*mfumu kanda* e *tata*) saberem o destino que darão a essas contribuições, para depois do funeral ou no dia de terminar o óbito informar como foi gasto o dinheiro contribuído. Qualquer pessoa que chega para dar sua contribuição, obrigatoriamente deve se apresentar para que se saiba quem é essa pessoa que está contribuindo; se é sogro, genro, primo, amigo, vizinho, etc. Essa apresentação é acompanhada de bater palmas como sinal de respeito para que seja conhecido, tanto ele próprio como também a sua contribuição, pelos responsáveis do óbito. Por sua vez, os responsáveis desse óbito retribuem com palmas ao quem está dando contribuição como sinal de respeito e agradecimento pela contribuição feita. Veja como Fonseca (1985: 82-83), descreve o momento da entrega da contribuição:

“As pessoas que vão ao Mfulu-a-Fwa levam oferendas cuja entrega é feita durante um acto a quem se chama Van'e Difundo ou simplesmente Funda, e no qual têm de se cumprir também algumas formalidades. Chegado ao local onde se encontram reunidos alguns homens da família do defunto, o visitante bate o Lukofi, isto é, três palmas ajoelhado; depois de lhe ser concedida a palavra, afirma ter ouvido a notícia e por isso vir a vestir-se pelo caminho. Aí inicia a narrativa da sua genealogia, fazendo no fim a entrega do donativo, que é recebido pelo tio materno do defunto e que lhe agradece”.

No momento de entregar a contribuição, os bakongo fazem uma certa distinção no que diz respeito a morte de uma criança, jovem ou um adulto que não chegou de envelhecer.

“No óbito de um ancião, além do valor contribuído, adiciona-se um pequeno montante que é à favor do representante da linhagem materna indicado, responsável da tigela das contribuições. Este valor módico designa-se *beta*. A sua interpretação é a seguinte: *avo zika wafwa wudikila ndiona sidi kimoyo*. Em português: se contribuir para enterrar o morto, deve contribuir também alimentar o vivo. Segundo este pensamento faz-se a seguinte interpretação: o valor das contribuições é que servem para o pagamento das despesas do óbito, o vivo necessita de alimentar-se para viver. Por esta razão, há necessidade para as duas contribuições” (Kisadila, 2004: 53).

A tigela das contribuições é colocada em todos os óbitos independentemente do corpo do cadáver estar presente ou a pessoa morreu noutra lugar, porque sempre haverá despesas, salvo no óbito de um bebé primogénito do casal ou um bebé que seja o primeiro a falecer naquela casa ou família. Nesses casos, cada participante do óbito por saber que há despesas a fazer naquele óbito, dá a sua contribuição ao pai ou à mãe do falecido em particular.

Os familiares, que sejam da parte paterna como da parte materna, que são directos ao falecido, logo que receber a notícia do seu falecimento deixam de trabalhar desde aquele momento até o dia do término do óbito. “Estes onde estiverem, têm que vir, deixando qualquer trabalho ou viagem, por urgente que seja” (Combarros, 2000: 87). Eles não trabalham, principalmente o *kise* e a *kanda* do falecido, porque dizem que estão com morto nos corpos ou estão com a impureza do morto no corpo. Além disso, não trabalham por causa da consternação e também prestação de homenagem ao ente querido que faleceu, pois para ele o ser humano é a maior riqueza que pode se ter. O povo da aldeia onde está o óbito e os amigos mais chegados do falecido também deixam de exercer suas actividades laborais. O provérbio que apoia essa atitude é o seguinte: “*kiaku, kiaku, kingana, kingana*”, significando que a aldeia onde morreu a pessoa deve considerar o óbito como seu, os de outras aldeias não lhes pertence, por isso, podem ir ao campo normalmente, mas no dia do enterro têm que fazer-se presente, principalmente as de aldeias mais próximas. Enquanto ainda não se enterrou o cadáver todas actividades do campo param. E a cerimónia de dizer o que o óbito acabou podemos voltar às nossas actividades do campo, inclui todo povo da aldeia. Os bakongo são rigorosos nesse sentido. As pessoas da aldeia onde tiver o óbito não trabalham por duas razões: primeira, eles também acreditam que estão impuros pela morte de morador da aldeia e segunda, é uma forma de se solidarizar com a família enlutada. O provérbio que apoia essa atitude é o seguinte: “*kyaku, kyaku, kyangani, kyangani*. O que é teu é teu, o que não é teu é alheio” (Kunzika, 2008: 148). Isso significa que a aldeia onde morreu a pessoa deve considerar o óbito como seu, os de outras aldeias não lhes pertence, por isso, podem ir ao campo, se fazendo presente apenas no dia de fazer o funeral.

Além dos motivos todos acima mencionados, analisando a designação que os Bakongo usam quando referem-se à morte de alguém, percebeu-se mais uma razão que faz os bakongo não trabalhar quando têm óbito. Essa razão está no conceito que eles têm da morte ou do óbito.

Os bakongo quando têm óbito ou morte na família designam-no de *mafwa* e não de *lufwa* que é singular de *mafwa*. Traduzindo em português, *mafwa* é obitos ou mortes e *lufwa* é óbito ou morte. Quando eles vão à um óbito ou onde morreu uma pessoa, nunca dizem “*twele ku lufwa*”, sempre dizem “*twele ku mafwa*”, traduzindo em português, eles nunca dizem: estamos indo ao óbito, mas sempre estamos indo aos obitos. Então essa maneira de falar de um óbito ou da morte de alguém, demonstra como eles concebem a morte de alguém. Isso mostra que para os bakongo a morte de uma pessoa arrasta muito mais coisas com ela. Ou seja, quando morre uma pessoa, muitas outras coisas morrem com ela. Aí se justifica também o uso frequente do seguinte provérbio nos obitos dos Bakongo: “*lufwa lwa muntu lwena bosu tembo bina kawene bikanatanga*”. Em português é: a morte de uma pessoa é como uma tempestade, onde passar arrasta tudo que encontrar.

Esse provérbio, embora é usado para dizer que a pessoa na hora da morte contribui com aquilo que tiver, mas é entendido também como a morte arrasta tudo que encontra, inclusive o trabalho também. Então a morte não morre sozinha, enquanto ainda não se fez o enterro, o trabalho morre com a morte. É neste sentido que podemos entender a reflexão do Kisadila (2004), no que diz respeito o uso do termo *mafwa* pelos bakongo para falar da morte de alguém:

“Uma outra leitura que se faz a morte como substantivo, é interpretada como um acto, em si, isolado, desprovido da essência. Ela toma sentido acto para nós, neste caso a morte assume uma importância social e ético. Utilizando o plural do referido termo *mafwa*, isto é as mortes. Segundo este conceito, a morte não é um acto isolado porque arrasta consigo prejuízos de ordem material, social, cultural, etc. Sendo o indivíduo produto da comunidade, logo o seu desaparecimento físico implica a paralização de todo processo dinâmica social” (Kisadila, 2004: 14-15).

A prática de não trabalhar quando se tem óbito é uma prática também que se verifica no povo *muebo*, pois para eles quando morre uma pessoa, a partir do momento que se anuncia o falecimento da pessoa, tudo fica parado até o enterro: “As crianças de menos de 20 anos ficam fechados dentro de casa, e ninguém pode ir à lavra [...] se assim alguém o fizer significa que transgrediu a lei, [...] e

como castigo, a comunidade receberá como recompensa: a falta de chuva durante um ano (período da produtividade)” (António, 2009: 39). Junod, citado por Sérgio (2009), explicita que para a etnia *tonga* “a morte é um momento de impureza que se alastra por toda a família e pela aldeia. Após a morte de um ente toda a aldeia deve passar por um período de purificação, inclusive os parentes do morto que estão distantes, em locais afastados dali”.

Comparando essa atitude dos *muebo* com a dos bakongo percebe-se alguma semelhança e diferença. Enquanto para os *muebo* as crianças fechadas em casa, para os bakongo não há esse relato, porém o resultado é o mesmo: a criança não pode participar do óbito. Para os *muebo* a aldeia é que sofre o castigo, mas para os bakongo o castigo só se restringe aos familiares que não se fizer presente no óbito. Quanto aos *muebo* o castigo é a falta de chuva, aos bakongo o castigo é a rejeição da família. Entre os bakongo e os *tonga*, existe uma semelhança, a saber: tanto a família, a aldeia, como também os parentes do falecido que moram distantes, em locais afastados, ambos ficam impuros pela morte, conseqüentemente só poderão voltar às suas actividades laborais depois de cumprir os rituais de purificação.

Antes de se falar de *nkuwa*³⁵ no contexto do óbito, achou melhor esclarecer que para os bakongo *nkuwa* não é realizado só no óbito, mas em qualquer encontro que eles tiverem para tratar qualquer assunto que seja. Este ritual é efectuado antes de começar tratar o assunto.

No óbito *nkuwa* começa no momento em que chega um dos *mfumu kanda*, que seja da parte paterna ou da materna, vai decorrendo ao longo do óbito em cada momento que chega pessoas e vai terminar só no dia do encontro do término do óbito.

Para analisar o conteúdo do *nkuwa*, recorre-se ao seguinte *nkuwa* apresentado por Kisadila (2004: 22), que está sendo tomado aqui como exemplo, visto que não é a única maneira de apresentar o *nkuwa*:

“*Yenu akundi, ako ye nzadi, yenu kulu luizidi kuaku belo, lubaka makonzo meno (makonzo); zevo yeto nkuwa tuna yawu, ye kakati, kumunanga kimbefu. Ka yeto ko tusokele wo, awu mbuta zeto asisa yo. Vo nga maluizila ma ngonge za mauulu, ma*

³⁵ De acordo Tadi (2012: 95), não é aconselhável traduzir a palavra numa outra língua, para não correr o risco de deturpar o seu sentido ou significado profundo do conceito, visto a sua riqueza ser exclusiva à tradição kikongo. Contudo, para se entender o que é *nkuwa* deve-se prestar atenção naquilo que vai se falar a respeito do *nkuwa*, conforme os significados atribuídos a ele.

luvutukila makala ma nsi zi tambi. Yeno kulu kalutukidi nzo yimosi ko, lusawukidingi minkoko ye nzadi, ka luminini kwa ngandu ko. Elo mpe katukwene muntu ko kangidi tembe vena kulu evo um koko. Zevo tuluzolele mavimpi [...] Vo muntu wena ye diambu kwa muntu nkaka, vava ka fulu ki nwanina ko. Ndiona siawu kaka, yandi mpe kavonda muntu ku kanda diandi, mpasi vo yeto mpe twenda ku nwanina. Edina vo lutambula nkuwa eno. (makonzo).

Tradução para a língua portuguesa:

Vós, amigos, sogros, cunhados, vizinhos e bem-aventurados aqui presentes, recebeis uma salva de palma; (todos respondem batendo palmas). Temos aqui nkuwa de saúde, de bem-estar. Não somos nós que estamos inventando isso, mas é um sinal deixado pelos nossos antepassados. Se na vinda vieram peando e ao atravessar os rios os pés ficaram molhados, no vosso regresso encontrem todas águas baixaram para que atravessassem no seco, sem precisar molhar os pés. Atravessaram rios, e não foram engolidos por jacarés. Também não vimos ninguém com ligadura no pé ou no braço. Por isso também nós vos desejamos boas vindas e boa estadia neste local do óbito. Se alguém tiver problema com com outros esse não é lugar para acertos de litígios. Quem fazir aqui confusão, convém que ele mate alguém na sua família para nós também vamos fazer lá o mesmo que ele fizer aqui. Eis mais uma vez as vossas salvas de palma. (todos respondem batendo palmas)”.

De acordo com o modelo do *nkuwa* apresentado, a primeira constatação que se faz é que *nkuwa* é uma das maneiras de seguir e exaltar a tradição kongo deixada pelos antepassados. Razão pela qual, Nzakundomba (2006: 59) disse: “nkuwu³⁶ é lei deixada pelos nossos ancestrais para proteger vidas, saúde e vida dos mais velhos, crianças, pais e mães numa família. Para proteger os sogros e genros, vizinhos e visitantes sentados num só lugar: em casa, na aldeia e em qualquer lugar do mundo”

Pode-se perceber também que *nkuwa* apresentado, percebe-se que *nkuwa* é sinal de saudação de fraternidade, de amizade e de paz. Os bakongo na sua maneira de respeito e de educação, estão ciente de que quando alguém chega a sua casa deve-lhe saudar antes de qualquer outra coisa. Isso vale mesmo no óbito.

Além de saudação, *nkuwa* é uma forma de desejar as boas vindas a todos que vem participando do óbito, a fim de ficarem a vontade no óbito e acompanhar tudo que será feito em prol do óbito, isto é, velório, funeral e o término do óbito. É uma forma cívica de acolhimento daqueles que estão indo naquele lugar, nesse caso concreto, óbito. Eis a razão da metáfora de kikongo que diz: “*vo fulu wele*

³⁶ *Nkuwa* numa das versões da língua kikongo é chamado *nkuwu*

menina mambu, makala mafwa vo makuela kani konso mambu menina vo, na kayandele tini kia moyo ko, ye zola ka azolele ko” (se fores a um lugar e não te saudar ou te desejar boas vindas, isto significa que a tua presença naquele lugar é indesejável). Isso quer dizer que, se pessoa ir participar à um problema dos bakongo e não lhe apresentar *nkuwa*, significa que não se alegraram com a presença dele naquele lugar. Assim sendo, é melhor ir se embora. Com isso entende-se que a omissão de *nkuwa* "pode ser interpretada pelos visitantes como uma atitude de falta de consideração e de falta de hospitalidade" (Tadi, 2012: 96).

Nkuwa significa agradecimentos às pessoas que deixaram seus afazeres para ir compartilhar a tristeza com outros que têm problema de óbito e também por não ter acontecido nada de mal com eles pelo caminho. Na verdade, esse carácter de agradecimento, é verificado não só por parte do anfitrião, os vistantes também, por sua vez, agradecem o anfitrião. Isto é uma demonstração do carácter de reciprocidade invocada no *nkuwa*. Kisadila (2004: 23), explica isso de seguinte maneira:

“Uma ou mais pessoas agradecem em nome do grupo pela recepção de boas vindas e também desejam da parte da família que tudo corra bem, sem provocar mais outros problemas foradaquilo que sucedeu. Diz-se em kikongo: *kuna kutukanga nkuwu i kuvutukanga mpe nkuwu*. Em português significa: de onde parte o desejo de boas vindas é onde as mesmas devem ser retribuídas. Isto significa que a necessidade dos participantes de retribuir os mesmos agradecimentos pelo gesto de boas vindas e do respeito manifestado pelo anfitrião”.

Analisando a última parte do apresentado, percebe-se *nkuwa* tem também um carácter da lei, isto é em dois sentidos: primeiro,

“é uma regra que não deve ser transgredida. Para os bakongo, é proibido iniciar algum encontro sem o ritual prévio do *nkuwu*. A omissão deste procedimento constitui uma transgressão das regras deixadas pelos antepassados e pode ser interpretado pelos visitantes como [...] um comportamento agressivo” (Tadi, 2012: 96).

É por causa disso que Nzakundomba (2006: 56), na definição da *nkuwa* que ele faz, menciona também esse aspecto de segurança que a *nkuwa* transmite aos visitantes. Ele define *nkuwa* de seguinte maneira:

“Nkuwu: lei ou aviso antecipado para que onde está reunido dois ou três não se faça ou se fale algo que poderá provocar discussão ou briga. Nkuwu quando é já apresentada, os que vieram com um bom coração ficam muito felizes, porque a vida deles está em seguro. E os que têm no coração maus pensamentos, mesmo que estivessem em raiva já nã

poderão manifestar isso através da força, sem que tenham medo. Para concluir, o significado da *nkuwa* é: aviso”.

Segundo, o desrespeito do *nkuwa* é considerado como uma falta grave, crime, uma abominação. Neste sentido, *nkuwa* é estabelecimento da norma de convivência no óbito, da chamada de atenção de que naquele óbito ninguém pode fazer confusão.

“Antigamente, quem armasse uma luta no lugar onde já fosse estendido o *nkuwu*, teria que ser forçado a efectuar, por sua vez, um encontro semelhante do seu clã que será aproveitado pelo ofendido para que ele também possa interromper a sessão e que, por sua vez, possa igualmente armar luta e confusão. Caso tivesse havido pessoas feridas no incidente anterior, tinha que ser ferido o mesmo número de pessoas; caso tivesse morrido pessoas naquele incidente, teriam de ser mortas igualmente pessoas neste segundo incidente. Por isso um verdadeiro *nkongo* não desrespeita o *nkuwu*” (Tadi, 2012: 96).

Nkuwa é um pacto firmado entre o anfitrião e os visitantes, onde vão se comprometer no sentido de preservar a paz, o respeito, o entendimento e a compreensão mútua no local ao longo do encontro. Esse é um aspecto de reciprocidade que envolve o rito, significando que o *nkuwa* deve ser respeitado, tanto pelo visitante como também pelo anfitrião. De acordo com Nzakundamba (2006: 59), para essa reciprocidade da observação da *nkuwa* conta-se o seguinte provérbioA: “*NTETE A MBASA, ZITA YE ZITAZIANA. Divovele vo ye en’a yadidi e nkuwu y’eto mpe tu kotele yo, tu fwete yo zitisila ku mosi. Eto twa luzitisa, eno mpe lwa tu zitisa*”. Em português é: monte de bordão, pesa e repesando-nos. Quer dizer que, aquele que apresentou *nkuwa* e nós que entramos no *nkuwa*, devemos respeitá-la juntos. Nós vos respeitamos, e vós também nos respeitem.

“Através da realização do *nkuwu*, os participantes de ambos os lados comprometem-se em respeitar a dignidade de cada um, reconhecem que estão proibidos de pronunciar o insulto ou quaisquer palavras provocadoras ou demonstrar comportamentos que possam colocar em perigo a integridade física e moral das pessoas presentes e enganam-se, igualmente, a respeitar as decisões e as resoluções que serão tomadas” (Tadi, 2012: 96).

Por fim, *nkuwa* é um antecipado desejo de bom regresso para as casas, podendo fazer o uso do seguinte provérbio: “*vo nga maluizila mangonge za malu, ma luvutukila makala ma nsi za tamb*” (Op. cit.: 97). Traduzindo em português: Se na vinda vieram ao atravessar os rios os pés ficaram molhados, no vosso regresso encontrem todas águas baixaram para que atravessassem no seco, sem

precisar molhar os pés. Fonseca (1985: 39) considera essa parte como “votos de um regresso nas melhores condições de saúde”.

Considerando todos os aspectos do *nkuwa*, conforme descritos acima, pode-se concluir, que no contexto do óbito *nkuwa* é uma demonstração do respeito e da consideração do anfitrião pelas pessoas que deixaram seus afazeres, inclusive casas, e foram ao óbito se solidarizar-se com a família enlutada. Ao mesmo tempo é um compromisso que se assume entre o anfitrião e os visitantes no sentido de manter a paz no óbito para evitar ocorrências de outras situações negativas. *Nkuwa* começa e termina com salvas de palmas como sinal de respeito pelas pessoas presentes no óbito.

Na cultura kongo, as salvas de palmas não só se batem no *nkuwa*. A importância que as salvas de palmas têm no *nkuwa* é de cumprimentar simbolicamente a pessoa veio ao óbito. É uma forma de respeitar, de delicadeza, de cívica, de educação de colher a pessoa ou de desejar boas vindas a todos que vieram participar e compartilhar a tristeza que abateu a família enlutada.

Em todo momento que há resolução de um problema dos bakongo as palmas são constantes como também sinal de aceitação ou de concordância daquilo que está se dizer ou está se concordar com aquilo que está se tratando ou se realizando.

É pedido de intervenção para apoiar ou corrigir quando um interveniente não está indo bem na sua intervenção ou também não. Para lhe interromper e fazer a correção pode pedir a palavra através de salvas de palmas. Na cultura kongo quando um mais velho que está com palavra e quer lhe corrigir, não pode-se dizer que você não está falar bem; bate-se as palmas para fazer a correção. Esse gesto encontra o apoio no provérbio que diz: “*esimwa kwa mbuta muntu konzu*”, traduzindo em português: interrompe-se o mais velho com as palmas. Isso quer dizer que é possível interromper o mais velho, mas deve-se fazer isso através de salvas palmas como sinal de respeito. E essa solicitação de intervenção é feita necessariamente através bater as palmas.

Mas as salvas de palmas, na cultura kongo, significa também chamar a atenção do público para acompanhar atentamente ao que vai se dizer, visto que trata-se de um assunto importante. No óbito, as salvas de palmas acompanham o *nkuwa*, para chamar atenção do público para esse acto solene ou ritual que vai-se cumprir naquele momento.

A pessoa morta não pode mais comer, mas os vivos que estão no óbito comem, visto que, segundo Maslow, citado por Cabral (s.d), a alimentação faz parte das necessidades básicas do homem relacionadas ao organismo. Assim também do organismo de quem está no óbito. Se não lhes der comida é um problema. Imagina, por exemplo, se alguém cair no óbito por causa da fome, além de constituir uma outra situação, esse sujeito pode vir a ser interpretado como o feiticeiro que matou o falecido. Além disso, com fome não terá força de resolver assuntos do óbito. Por isso, todas pessoas que estão no óbito devem comer. O seguinte provérbio justifica o acto de servir as pessoas comida e bebida no óbito: “*lufwa ye dya kavambananga ko*. A morte e a comida não se separam; pois onde há morte, há também comida, para que a vida possa continuar” (Kunzika, 2008: 163). Tadi (2012: 41), comentando esse disse: “sempre que há óbito, consequentemente a aglomeração de pessoas: familiares, amigos, vizinhos, etc. Por conseguinte, é preciso que haja comida e bebidas para a manutenção das pessoas no local. Há portanto a presença dos dois elementos: óbito e comida”. Isso significa que a pessoa que morreu não pode mais comer, mas os vivos têm que comer.

Embora o momento é doloroso, mas ninguém deixou sua barriga na sua casa, para não sentir fome. Por isso, ele deve comer e beber no óbito. Os Bacongo sendo conhecedores disso, através de um provérbio, dizem: “*nzo kanatwa, vumu kasiswa*. Não se leva a casa, nem se deixa o ventre” (Kunzika, 2008: 289). Isto quer dizer, as pessoas que estão no óbito deixaram suas casas, mas estão com seus ventres ou suas necessidades fisiológicas. Eis a razão para serem servidos.

Uma outra razão que leva os bakongo a servir no óbito comida e bebidas é a questão de agradecimentos e retribuição em reconhecimento do apoio recebido dos outros. Graças a contribuição de cada pessoa é que se conseguiu enterrar o defunto. Por isso, Kisadila (2004: 27) afirma: “a família enlutada retribuiu comida e bebida a todos em gesto de reconhecimento pela ajuda prestada pelos presentes”.

De acordo com o entrevistado nº 7, há um acto de solidariedade que acompanha o comer e beber é a questão das dormidas, que é chamada de “*nkusu*” (residência ou simplesmente lugar para dormir), que deve-se reservar para as pessoas que vão passar noite no óbito. O ditado em kikongo diz: “*muntu*

na keza kulufwa wa nsonga nkusu", (pessoa vem ao óbito, deve-se mostrar-lhe casa para dormir). Isso significa, quando alguém vai ao óbito e se vai passar noite lá, deve-se entender que deixou sua casa e foi ao óbito, por isso deve-se mostrar-lhe lugar para dormir. Esses lugares para dormir são indicados conforme as aldeias de proveniências. Por isso, diz-se os de tal aldeia o "*nkusu* deles é esse". Aqui há solidariedade por parte do povo da aldeia onde tem óbito, todo mundo fica sensibilizado, dispondo suas casas para receber determinadas pessoas que vieram ao óbito.

Cobertores e lençóis fazem parte de variedades de contribuições que se faz no óbito dos bakongo. Ao cônjuge vivo e aos filhos, quando estes são crescidos, é exigido que contribuam com o cobertor como sinal de enterrar o cônjuge ou pai que faleceu. Os responsáveis do *kise* e da *kanda* e do *kinkayi* cujo filho ou neto é que morreu, os sogros e os genros, além de contribuir com uma quantia financeira, espera-se deles que contribuam com cobertor ou lençol também. Faz-se questão de exigir que os cobertores e lençóis desses sejam usados na envoltura do cadáver. Mas o primeiro cobertor que vai ao corpo do defunto é do cônjuge vivo quando for o caso, a seguir o dos filhos, se não for o caso, é do *kise*, da *kanda* e dos avôs (*ki nkayi*). Depois poderão vir cobertores e lençóis de outros membros da família individualmente. E se sobrar cobertores e lençóis, o *mfumu kanda* faz questão de repartí-los equitativamente com o *kise* (a parte paterna) e *kinkayi* (os avôs paternos e maternos) do falecido.

Contribui-se com cobertores e lençóis para enterrar condignamente o morto e para despedir-se dele que vai transitar desta vida para outra com dignidade. O morto transita com essas coisas. Caso não levar nada de valor será visto pelos antepassados como miserável, conseqüentemente não será bem recepcionado. Por isso, os cobertores e lençóis que se contribui no óbito tem que ser de boa qualidade. Exige-se que sejam cobertores e lençóis de valor e qualidade, não só para dignificar o defunto, mas também como forma de respeitar e honrar a família do defunto a qual se tem grande afinidade ou grau de parentesco. Neste sentido cobertores e lençóis acabam assumir um simbolismo ou seja um sinal de respeito e consideração, de reconhecimento de laços familiares, de afinidade, de amizade, de bondade do falecido ou dos familiares do defunto.

Segundo Kisadila (2004: 34), "para os bakongo o óbito não termina no dia do enterro, ele pode levar anos até que se cumpra com todos os rituais fúnebres

para aquecas pessoas que têm afinidade com o defunto, enquanto ausentes no período em se realizou o óbito”.

Tem dois provérbios que falam dessa realidade. O primeiro disse: “*mvumbi ka ziamanga lumbu ki mosi ko*”. Tem como tradução em português: não se enterra o morto num só dia. Isto quer dizer que, embora o enterro já tenha sido feito, mas havendo oportunidade, mais uma vez deve se realizar o enterro do enterrado. O segundo diz assim: “*mvumbi ziamanga, kansi mambu kamaziamaku*”, em português: o cadáver é que se enterra, mas os assuntos ligados ao falecido não. Isso significa que o cadáver foi enterrado, mas havendo alguma coisa relacionado ao falecido, pode se fazer mais uma vez uma concentração. No fundo esses dois provérbios têm o mesmo significado. Em termos práticos é assim: a pessoa que esteve ausente na ocasião da morte e do enterro do ente querido, sobretudo cônjuge, filho, irmão ou sobrinho, desde que surja oportunidade deverá marcar a sua presença junto ao *kise* e à *kanda* do defunto para estar informado sobre o assunto. Se ele quiser honrar³⁷ o falecido, ele, inclusive, pode realizar outra cerimónia fúnebre na casa dele ou onde se realizou o óbito, porém não pode tomar decisões unilateralmente. Ele deve pedir autorização ao *kise* e a *kanda* que pertencem o falecido.

Para a ocasião, convida-se alguns membros do *kise* e da *kanda* e do *kinkayi*, como também sogros, genros e amigos mais chegados para participarem. Eles vão explicar aos convidados a razão de outra cerimónia fúnebre. Na ocasião será colocada a tigela das contribuições que é da responsabilidade exclusiva do *kise* e da *kanda* do falecido.

Com a permissão destes, e acompanhado de bebida tradicional *malavu*, o visitante explica as razões do seu atraso, e depois apresenta a sua contribuição financeira como sinal de estar enterrar o falecido. O porta-voz do *kise* e *kanda* vai explicar ao visitante³⁸ a causa da morte, o como foi o enterro e como foi resolvido o problema.

É levado posteriormente ao local onde foi enterrado o falecido para conhecer. Junta da campa, um ancião da parte da *kanda* explica ao defunto o

³⁷ Segundo o pessamento kongo, a ideia desse honrar tem o sentido de enterrar, por isso em kikongo é *zika mvumbi*.

³⁸ O termo visitante aqui está sendo usado para designar todo aquele que esteve ausente aquando da realização do óbito, pode ser porque vive noutra lugar e foi impossibilitado a chegar ou porque esteve ausente por viagem ou por qualquer outra razão.

objectivo da visita. Nesse ritual limpa-se a campa, faz-se oferenda de bebida e cola ao defunto e depois o visitante pede desculpas ao defunto pela ausência aquando da sua morte e depois pode apresentar suas preces ao defunto. Nesse ritual ele não é obrigado a chorar, a não ser pelo sentimento próprio pela perda da pessoa querida.

Depois volta-se ao local da concentração para dar continuidade da cerimónia fúnebre. O visitante é submetido a todos ritos fúnebres possíveis, inclusive, o de voltar à vida normal, visto que ele também é considerado que estava impuro pela morte do falecido. Finalmente faz-se uma fraternização, com comes e bebes, em sua homenagem.

Isso mostra a união vital que os bakongo têm, não só para com os vivos como também para com os mortos. Essa união atravessa a questão de distância. Uma vez tomou conhecimento da morte de ente que da família, ele vai render-lhe honras até porque o mukongo sabe perfeitamente que a sua vitalidade depende dessa união. Ele entende que a sua força vem dessa união vital entre os vivos e os mortos. Ela sabe muito bem que se ele ignorar essa morte do seu ente querido, os antepassados não vão gostar e podem se vingar dele, pois os mortos são “ciumentos guardiões das tradições e costumes clánicas. Toda transgressão de são de uma lei clánica é considerada como uma falta contra os antepassados. Eles se encarregam de castigar ao culpado de maneira exemplar. São algo assim como a polícia invisível da família” (Combarros, 2000: 101).

O entrevistado nº 1 avançou uma informação que se julgou importante a ser abordado na presente pesquisa, visto que faz parte das obrigações sociais, ou das obrigações que se fazem para enterrar uma pessoa. Ele disse: “antigamente os filhos para enterrarem o pai ou a mãe eram exigidos a compra do caixão, isto é depois que se passou a usar o caixão. Esse dado não foi mais avançado em nenhuma outra entrevista, e nem também nas observações. Pelo contrário, outros entrevistados são da opinião de que quando o falecido é casado a compra do caixão é da responsabilidade do cônjuge. É isso que os bakongo chamam de enterrar o cônjuge. Eles são mais rigorosos com isso quando trata da morte da esposa. Pelo que se descobriu através das observações, é que quando o cônjuge não tiver condições para atender a exigência, ele pode recorrer aos filhos, em cumprimento dos seguintes provérbios: “*ngumba owuta ka basulanga ntambu yandi mosi ko*. Uma perdiz que tem os seus perdigotos não pode desfazer ela

própria uma armadilha” (Kunzika, 2008: 240). Outros dois provérbios cujos significados iguais a este são: “*muntu wuninanga ye ngutu’andi kavianga tiya ku*” (quem tem a sua colher não pode se queimar os dedos) e “*kuela kinkita e wuta i lunta*” (casar-se é como se fosse um negócio e os filhos é que são os benefícios do negócio). Isto significa que quem tem seus filhos, tem onde se recorrer. Esses provérbios são ditos dos pais que têm filhos grandes e que não deveriam lutar sozinhos para sobrevivências. Nesse caso particular da compra do caixão, quando o pai ou mãe não tem condições para atender o dever, pode recorrer aos filhos para assumir a tal responsabilidade a seu favor. Acontece também que quem morreu primeiro foi o marido, agora vem a falecer a mulher, nesses casos, como a pessoa que deveria assumir a responsabilidade da compra do caixão já anda morto, os bakongo dão responsabilidade os familiares do falecido marido para comprar o caixão para a mulher do familiar deles.

Mas os filhos podem assumir a responsabilidade de enterrar o pai ou a mãe, neste sentido de comprar o caixão, por duas condições: primeira, quando o pai é que morreu primeiro. E na morte da mãe entendendo eles que o pai que deveria comprar o caixão para sua esposa é que morreu primeiro, então, antes que o *kise* e a *kanda* da mãe falecida responsabilizar os familiares do pai falecido, eles podem se manifestar assumindo a responsabilidade. Segunda razão, quando eles próprios livremente decidirem honrar o pai ou mãe que morreu. Eles também podem se entender com quem era de direito e comunicar a decisão ao *kise* e *kanda* da de quem faleceu. Isto se compreende com muita facilidade, pois entende-se que os filhos querem enterrar o pai ou a mãe deles.

8- Cemitério e seus locais

Na concepção dos bakongo o cemitério representa muita coisa. Além de significar “a última morada da pessoa, onde repousam os antepassados, lugar onde se faz voltar o corpo para a terra de onde saiu”, conforme os entrevistados, mas o cemitério na concepção kongo é a única porta que dá acesso ao mundo dos antepassados, como afirma Mahaniah (1980: 40): “é a porta através da qual os defuntos entram na aldeia dos antepassados”. É o único meio pelo qual alguém pode vir a se tornar ancestral. Talvez é por isso os bakongo não fazem cremação quando morre uma pessoa, eles só enterram como diz o seguinte provérbio: “*nkalu mbote avo i wudika, lubonga e tutu luenda lunda kuna fuku; e muana muntu mpe avo kfwa, lubongi nitu lwenda lunda kuna tukuenda*”

lundamenanga”. Traduzindo em português: cabaça quando quebra os cacos são deitados, e o homem quando morre morre, o seu corpo deve ser enterrado. Esse provérbio, além de fechar a possibilidade de dar outros destinos ao corpo do cadáver, aponta para o único destino do cadáver que é o cemitério.

Para os bakongo o cemitério além de ser aquele lugar que as entrevistas apontaram, o cemitério é centro de atenção dos Bakongo porque do cemitério pode sair vida ou morte, enfermidade ou cura, prosperidade ou fracasso: Van Wing (1959: 249) decreve essa realidade de seguinte maneira:

“O cemitério ocupa um lugar importante na vida de um povoado kongo. Do campo dos mortos, como de um lugar concreto e visível, saem as causalidades misteriosas próprias do mundo dos espíritos, que fazem viver ou morrer, causam ou curam as enfermidades, fazem prosperar ou fracassar os negócios. O cemitério inspira temor e, no entanto, é centro de atenção. Sem ele, o povoado não tem estabilidade”.

Nessa mesma senda de ideia, Altuna (2006: 446), diz:

“Os demitérios e as sepulturas ocupam um lugar central na vida comunitária. Os antepassados estão neles presentes, deles brota a causalidade mística que fortalece ou debilita; através deles se robustece a solidariedade vertical. São também lugares que inspiram temor, onde o receio e o mistério permanecem”.

O cemitério é tido como lugar da celebração, onde os vivos vão para celebrar festas em honra dos mortos, conforme a explicação do Combarros (2000: 102): “no cemitério normalmente se celebram as festas dos mortos. São conhecidas e praticadas pelos povos são conhecidas e praticadas pelos povos Banto e representam uma das melhores manifestações do culto aos antepassados”.

Os bakongo têm o cemitério como lugar do encontro entre os vivos e os mortos (antepassados), onde os vivos vão apresentar suas preocupações aos antepassados para apresentar as suas preocupações e solicitar a intervenção dos antepassados a respeito de diversas situações que passam, tais: doenças crônicas, sofrimentos, esterilidade, falta de chuva e de boa colheita, etc. Os bakongo,

“não só vão aos cemitérios na ocasião de funerais ou festas mortuários. O cemitério é um verdadeiro lugar de encontro quando a enfermidade ou desgraça abatem sobre o clã. Essas desgraças podem ter sido enviadas pelos antepassados, pelo incumprimento de algum dever respeitante a eles. Ou simplesmente provocados pelos maus espíritos, feiticeiro ou qualquer outro inimigo do clã. Os vivos sabem que só os mortos que podem libertar-lhes dessas calamidades. Organizam, então, um acto cultural de expiação ou de

petição de ajuda. Os elementos destas acções culturais serão de novo as libações, sacrifícios, cantos e orações. Outros momentos de recursos aos antepassados, é o das disputas ou litígios entre clãs; sobretudo se estes litígios estão motivados pela posse e propriedade da terra. A terra se considera propriedade inalienável dos antepassados. São eles que os que têm que intervir na defesa de seus próprios direitos, seja para manter o domínio da propriedade, seja para gingar a usurpação, se houve lugar” (Op. cit.: 104-105).

Uma outra colocação muito interessante que segue para a direcção das ideias expostas na citação anterior, vem do Kisadila (2004: 38), quando afirma:

“O cemitério é também o lugar onde os vivos cultuam os seus antepassados, quando estes deparam com dificuldades, desequilíbrios sociais e psíquicos (desastres naturais, doenças crónicas, as mortes anormais, falta de emprego, insucessos profissionais e escolares, etc.). Vão ao encontro dos antepassados ao encontro dos antepassados no cemitério porque eles são vistos como detentores de poderes sobrenaturais para intervir diante deste mal que afecta o lesado”.

Não só os bakongo da zona rural que recorrem à intervenção dos antepassados, os que são da zona urbana também, como esclarece o Kisadila (2004: 39): “em caso de insucessos na vida profissional, doenças crónicas e outros problemas sociais, muitas vezes o mukongo residente na cidade regressa à sua aldeia natal onde coloca a sua preocupação junto da família e que estes recorrem ao cemitério, para pedir ajuda e intervenção aos antepassados”.

Ao chegar ao cemitério para o encontro com os antepassados e solicitar sua intervenção, a primeira coisa que se faz é oferecer oferendas de bebida tradicional *maluvu* ou vinho e palma, como alguns preferem chamar, e de cola. Feitas estas oferendas, só assim que os bakongo no assunto alvo da visita ao cemitério. Depois de cumprir este ritual, os bakongo sentem-se perdoados, curados, abençoados, realizados para desenvolver exitosamente as suas actividades, sem receios e confiantes naquilo que solicitou dos antepassados, isto é de acordo com o assunto que lhes levou ao cemitério. Por isso, o cemitério chega a ter efeitos terapêuticos, sociológicos e religiosos. Neste sentido, pode-se afirmar que o cemitério é a fonte da vida, por conseguinte os bakongo frequentam-no para procurarem a cura, a reconciliação, o sucesso, a fecundidade, a sorte, etc. Em suma, para os bakongo o cemitério é o lugar de encontrar a solução.

Finalmente o cemitério é um lugar de sacro, de reverência, por ser o local onde os bakongo marcam encontro com seus antepassados, onde se busca

recurso aos antepassados a respeito dos problemas dos vivos. Ao mesmo tempo é um lugar de temor. Por isso, é um lugar para não se brincar. Os judeus têm essa mesma concepção do cemitério, visto que para eles “não se pode agir de maneira descuidada no cemitério, o que inclui: não comer, não beber, não fumar [Yalkut Yossef], não tratar de assuntos de negócios.

A prática dos bakongo e ir ao cemitério pedir intervenção dos antepassados é uma prática encontrada também na África do Sul, conforme observa rebelo (s.d): “a sua importância futura é enorme, porque alguém na família não está bem física ou psicologicamente, deve ir à campa rezar”. Essa mesma prática é encontrada também no mundo ocidental, no dia dia dos finados (02 de Novembro), quando as pessoas vão visitar os cemitérios, depositando flores nas campas dos seus familiares e fazendo diversos tipos de preces.

De acordo com os entrevistados 7 e 8, o cemitério, para os bakongo, significa lugar onde se faz voltar o corpo para a terra de onde saiu. Essa concepção do cemitério não faz parte da cosmologia kongo, pois os bakongo não têm a crença de que o corpo veio da terra. Muito pelo contrário, para os bakongo os espíritos dos antepassados é que transmitem a vida, como disse Combarros (2000: 46): Deus ocupa o escalão superior, pois é o princípio de toda vida. Os antepassados, transmissores de vida e intermediários e protectores da mesma”. A crença de que o homem foi tirado da terra e para terra voltará (Gn 3: 19), é uma crença do Judaísmo, como também do Cristianismo.

Quanto a localização dos cemitérios, o entrevistado nº 4 disse que geralmente fica a mais de 500 metros da aldeia. Esse dado de 500 metros não foi confirmado em nenhuma outra entrevista. Nesse sentido, considera-se os dados obtidos através das entrevistas que afirmam “normalmente o cemitério fica fora da aldeia, pode ser na entrada ou na saída, porque os antepassados não podem coabitar directamente com os vivos”, sem precisar a distância. Alias, Combarros (2000: 102), fazendo alusão à localização do cemitério, disse: “está sempre colocado perto da aldeia como uma atalaia aberta e horizonte e limpo de mato”. A razão de ficar na entrada ou na saída é mencionado pelo Antuna (2006: 443), quando disse: “é mais comum sepulta-los junto da aldeia e à beira dos caminhos para que os vivos lhes rendam uma pequena homenagem, todas as vezes que passam, inclinando a cabeça, guardando silêncio ou depositando alguma oferta no túmulo”. Quando a razão avançada pelos entrevistados de que o cemitério fica

fora da aldeia, “porque os antepassados não podem coabitar directamente com os vivos”, julgou-se não ter muito sentido, visto que, conforme já se mostrou, alguá se mostrou, algumas pessoas (crianças rescem-nascidas, gêmeos, Sobas e Reis) são enterradas atrás de casa ou a frente, isto é dentro da aldeia.

Levando em consideração que o cemitério “é o local onde os vivos e os mortos entram em contacto. Por isso que os cemitérios eram mais constituídos por grupos clánicos. Isto para permitir que cada grupo velasse pelos seus antepassados” (Kisadila, 2004: 38), justifica a razão, pela qual cada aldeia tem seu cemiteiro e algumas famílias serem possuidores de seus próprios cemiteiros, conforme os dados avançados pelos participantes da pesquisa.

9- Herança

De acordo com as entrevistas, para o grupo étnico kongo “a herança é tudo aquilo que é um bem que a pessoa possuía, incluindo mulher e filhos”. Aanalizando esse conceito dos Bakongo sobre a herança, descobre-se que existe uma certa semelhança com a definição que o Silva Dias (2000: 463) faz: “herança é objecto de sucessão; conjunto das relações patrimoniais de que uma pessoa singular é titular ao tempo da sua morte e que, em consequência deste se transmite aos seus sucessores”. Segundo a definição dos nossos entrevistados sobre a herança, pode se perceber duas coisas: que existe herança material e herança humana. Cariengue (2009: 16), define as duas heranças de seguinte maneira:

“Herança humana: é aquele indivíduo gerado por uma família e que são geralmente, responsabilizados por parentes uterinos da sua mãe, segundo a interpretação do estudo parentesco da árvore genealógica dum determinado clã. Herança material – conjunto de bens produzidos e adquiridos durante a vivência de uma determinada família. Exemplo: a fazenda (Zumbu) do clã designado por (Ntumbi ya Ngembi) ou (Nkinkela)”.

Para os bakongo, os móveis, como os utensílios ou o fruto do próprio trabalho [...] são propriedade pessoal e susceptíveis de herança. Os bens pessoais ‘do defunto’ não passam a sesu filhos nem a sua mulher senão a seu clã” (Combarros, 2000: 92).

Segundo os participantes do estudo, “normalmente, para os bakongo herança é da família *kise* e *kanda*, fundamentalmente da *kanda*”. A respeito dessa questão, Altuna (2006: 110) é enfático ao dizer: “o estatuto social e os bens herdram-se por linhagem materna, a qual se prolonga até à mulher fundadora, a

mãe-cepta-originária, conhecida ou mística [...] Os filhos não herdam não herdam directamente do pai”. Cariengue (2009: 19) que fez um estudo sobre herança na sociedade *Mbembe*, um dos povoados dos bakongo da província do Uíge, afirma que “para os nossos entrevistados a distribuição da herança é feita através do sistema matrilinear porque é a que representa e desenvolve a origem da linhagem de clã [...] por isso, normalmente a herança distribuía-se primeiro aos aos sobrinhos”.

A segunda parte da informação avançada por Cariengue (2000) ao dizer que “normalmente, a herança distribuía-se primeiro aos aos sobrinhos”, essa informação é duvidosa, visto que o principal herdeiro é a *kanda* e não os sobrinhos. Estes são apenas umas das pessoas que fazem parte da *kanda*, visto que na *kanda* as irmãs, as mães³⁹ e os tios. E “clã ‘(*kanda*)’ é governado por um chefe, geralmente o maior do clã[...] Ele é o chefe nato de clã, *mfuma a kanda*” (Combarros, 2000: 131-132). Este chefe, sim, é que herda os bens do falecido, depois faz a distribuição conforme achar melhor. Dependendo dos bens deixados, da sua quantidade e o tamanho da *kanda*, as vezes os sobrinhos não sobra nada para eles. Alias, mesmo o *mfumu kanda* não repartir com ninguém da sua *kanda*, aquela herança é considerada sempre que foi para a *kanda*, pois os bakongo dizem em um provérbio em kikongo:

“*Ndungu ze kanda kana zidya mfumu a kanda zilungidi*. Se uma comida preparada e oferta em nome da família for tomada pelo chefe da família, é considerada como tomada por todos os membros da dita família. Um compromisso assumido pelo chefe da família engaja implicitamente todos os membros da família” (Kunzika, 2008: 231).

Concordando com os entrevistados da pesquisa quando disseram que a “herança é da família *kise* e *kanda*, fundamentalmente da *kanda*”, é no sentido de que o filho nasce-se do pai e da mãe, então, ao receber a sua herança, ele atribui alguma coisa da herança ao responsável do *kise*, ou seja, o *tata*. Este não discute por duas razões: primeira, porque ele também tem a *kanda* dele; segunda, porque ele entende que *muntu ye kanda dyandi; dya kanda ka dyame ko. Muntu naka kafwa kulu ku kanda*” (cada pessoa tem o seu clã, e esse clã não é meu. A pessoa quando morre seus bens são destinados à sua *kanda*). Olhando as coisas

³⁹ Na cosmologia kongo quando se fala da mãe, não se refere tão somente à mãe biológica, visto que todas as irmãs da mãe biológica são designadas igualmente por mães. Neste sentido, o mukongo não tem só uma mãe, mas mães.

nesta ótica, na cosmologia kongo nunca falta o herdeiro, porque todos da *kanda* do falecido são herdeiros do falecido.

Tanto o *mfumu kanda* com o *tata* tudo que receber da herança, reparte com os membros da sua *kanda* na medida do possível. É neste sentido que se fala os bens são herdados pelas duas famílias, tanto paterna como materna. Isso trata-se dos bens materiais. Quanto à herança humana, o *kise* não lhe dão nada, visto que os filhos são da linhagem uterina (*kanda*) e a a viúva ou o viúvo está ligado àquela família através do filho ou filha da *kanda*. Eis a razão da herança ser “fundamentalmente da *kanda*”.

O entrevistado nº 7 apresenta duas razões que fazem com que a herança seja do responsável da família materna (*mfumu kanda*): primeira, quem pertence o filho é a mãe. Nas palavras do Altuna (2006: 110), “a filiação é uterina e o filho passa para a linhagem da mãe, cujo sangue o integra na sociedade”. Segunda, quando se diz que “*kintete kintete kya tata*” (as primícias ou o primeiro presente do filho destina-se ao pai) só funciona quando o filho está de boa saúde, ou seja em vida. O filho quando trabalho ele se visita sempre o pai e não o tio materno. Toda ajuda é dada ao pai. Quando esse filho ou pessoa morre, a relação muda, agora “*kulu kwa kanda*”, (a herança é para a família materna, *kanda*). Isto é a herança para o tio materno (*mfumu kanda*) que o falecido quando estava em vida não dava nada para ele. Como o filho é feito entre o pai e a mãe, agora chegou o momento que a família também tem que beneficiar de alguma coisa: a herança. É uma maneira de fazer justiça, ainda mais que o “*kulu kwa kanda*” tem também o sentido que no óbito a maior responsabilidade recai à *kanda*, por pertencer o falecido.

De acordo com os participantes da pesquisa, e com base a definição da herança apresentada por Silva Dias (2000), os filhos e a mulher ou o marido são igualmente herança. As razões que fazem com esses sejam herança são as seguintes: primeira, os filhos herança, “para os bakongo, e qualquer grupo étnico africano, os filhos são as grandes riquezas ou herança” (Cariengue, 2000: 14), segunda, porque podem ser transferidos para um dos irmãos do falecido pai ou uma das irmãs da falecida para ser sucessor ou sucessora do falecido (ou uma outra pessoa que é da linhagem uterina do falecido ou falecida), a fim de tomar conta deles. Assim, eles nunca faltarão pai e nem mãe. A mulher ou o marido são igual modo herança porque podem ser transferidos ao irmão ou à irmã do falecido

ou da falecida, isto é, podem-lhes dar ao casamento a um irmão ou a uma irmã do falecido ou da falecida.

Pela tradição, a viúva ou o viúvo poder ser dada ou dado em casamento a um irmão do falecido ou a uma irmã da falecida (irmão direto ou classificatório), de modo a manter os filhos sob a proteção da família do esposo ou da esposa (Pereira, 2008). No caso da morte do marido, na ausência de um irmão, pode ser dada a um tio ou um sobrinho do falecido. Quando a viúva é dada a um irmão ou a um sobrinho do falecido, diz-se em um provérbio kongo: “*funda nakituka va ntu, va vembo yi kuendanga*”, (embrulho quando sai da cabeça, vai para o ombro) e quando é dada ao tio, o provérbio kongo diz: “*funda yilenda tuka kwandi mpe va vembo yeke nku ntu*”, querendo dizer, o embrulho pode sair também do ombro para a cabeça. Como quando morre a mulher, só pode dar ao viúvo uma irmã da falecida, aplica-se também o mesmo provérbio que diz: “*funda nakituka va ntu, va vembo yi kuendanga*”. Quem é dado ao viúvo ou à viúva é que assume a responsabilidade dos filhos, como pai ou como mãe. Para os Bakongo isso é normal, visto que “*ntu i vembo kiuma kimosi*” (cabeça e o ombro é uma coisa só), assim diz o provérbio.

A sucessão do falecido ou da falecida se dá por algumas razões: para o viúvo ou a viúva – “*longo lwa wuta ka lufwa ko*” (um casamento com filhos não se desfaz) e para evitar que o viúvo ou a viúva venha recomeçar sua vida com uma mulher que não tem nada a ver com o falecido ou a falecida, conseqüentemente pode não vir gostar desses filhos. Para os filhos – continuarão sendo criados pelo pai ou mãe que lhes nasceu, conseqüentemente evitar-se-ia que os filhos viessem a sofrer nas mãos do homem ou da mulher que casar-se com pai ou com mãe. Neste sentido, pode-se entender que a sucessão do falecido ou da falecida se faz para garantir a segurança e a proteção dos filhos, do que por qualquer outra razão. Para os bakongo é um crime os filhos e a viúva, como também o viúvo, sofrerem enquanto os irmãos, os sobinhos ou os tios do falecido ou da falecida estão ali. Isso pode ser até a causa de várias desgraças na vida desses. Mas é bom salientar que a sucessão não é feita forçosamente, mas baseia-se no consentimento dos próprios implicados.

Se “*longo lwa wuta ka lufwa ko*” (um casamento com filhos não se desfaz), quer dizer que um casamento sem filho pode-se desfazer. Caso o casal não chegou de ter filhos e não havendo ninguém na família do falecido a assumir a

sucessão, depois da cerimônia de “*sukula mfuidi*” (lavar viúvo) realizada pela família do falecido/falecida, ela ou ele é entregue ao seu *mfumu kanda*. Fonseca (1985: 66-67), descreve o exposto de seguinte maneira:

Em caso da morte do marido, a mulher continua integrada no Lumbu ‘(casa)’ do defunto, podendo vir a ser sompada ‘(casada)’ por um dos irmãos mais novos do falecido ou, caso a mulher não queira viver com nenhum deles, mas queira permanecer no Lumbu, poderá fazê-lo, poderá fazê-lo, ficando a criar seus filhos [...] Caso se verifique a morte da mulher e se os familiares dela apreciam muito o genro, podem propor-lhe sompar outra filha. Nestes casos de morte, se o Longo ‘(casamento)’ é recente, o viúvo é obrigado a viver com a irmã ou o irmão mais novo do defunto. Quando a mulher não aceita, os seus familiares têm a obrigação de fazer a devolução do Mbongo ‘(dote)’. Caso se verifique a morte da mulher e os familiares do marido não queiram da irmã da defunta, estes perdem o direito à restituição do Mbongo.

Com esse esclarecimento, a situação do viúvo ou viúva como herança ficou clara. O interessante é que os bakongo reconhecem que apesar de serem herança, mas são seres humanas, dotadas de sentimentos e vontades. Há respeito pela opinião deles. Não são tratados como se tratasse da herança material.

10- Dívidas

O anúncio do dia de apresentação para declarar a dívida perante a família do falecido é feito logo que se chega do cemitério e antes de despedir a população que foi ao óbito. Conclama-se aos credores e devedores do falecido apresentar-se no dia anunciado para pagar ou também para receber a dívida. Nos dois casos, quem não se apresentar naquele dia, geralmente dá-se o prazo de uma semana para que possa fazê-lo, passando o prazo ninguém mais poderá declarar a dívida.

O dinheiro emprestado pelo falecido é considerado como herança do falecido, por isso o devedor paga a dívida ao responsável da família (*mfumu kanda*) que é o herdeiro dos bens do falecido. Em contrapartida, o *mfumu kanda* herda também as dívidas em que o falecido é devedor. Ele assume essas dívidas e paga-as aos credores do falecido.

Na cultura dos bakongo, o devedor que não se pronunciar, querendo se aproveitar ficar com a dívida de defunto a fim de não pagar, será amaldiçoado e condenado pelo espírito do defunto, e se acontecer-lhe alguma desgraça ele próprio será responsável. Acredita-se que o espírito do falecido passará vir lhe

cobrar a dívida. Os bakongo acreditam que como os mortos morrem só fisicamente, mas continuam vivendo noutra dimensão, mas o seu espírito acompanha tudo que se passa onde são tratados os problemas relacionados à sua pessoa ou a sua morte. Falando do pagamento das dívidas, Kisadila (2004: 26) comenta que “a família solicita à todos que porventura, são devedores ou credores do defunto para que num prazo de oito dias, se apresentem junto da família do defunto para a sua regularização. Este apelo da família serve para presumíveis ajustes de contas entre o morto e o vivo, ou seja, livrar-se do morto”.

Na tradição kongo, um indivíduo que tenha contraída dívida, se por ventura vier a falecer sem pagar suas dívidas, o mesmo não fica livre daquelas dívidas. Na crença dos bakongo, embora morreu, mas o seu espírito não está livre; assim sendo não poderá encontrar lugar onde ele vai, ou seja, no mundo onde se encontram todos os seus ancestrais. Quer dizer o espírito do falecido devedor andará vagueando a toa neste mundo e só será livre quando a família pagar as dívidas que ele contraiu. Ou também o credor entender perdoar tal dívida. De acordo com o entrevistado nº 6, as dívidas podem ser perdoadas nas seguintes condições:

Primeira - quando os membros da família são pobres. Quando a dívida ultrapassa a capacidade da família para pagá-la, aplica-se o provérbio que diz: “*e mfuka oyu wadiazo fuidi, makulu mpe mafuidi*” (quem contraiu a dívida morreu, tudo dele também morreu). Isso significa que a família é pobre não tem condições para pagar aquela dívida. Nesse caso, a família do falecido paga um valor simbólico ao credor. Mesmo se o credor vai perdoar a dívida, ele deve se apresentar para que o falecido tenha seu caminho aberto.

Segunda - quando os credores não se pronunciarem durante o tempo estipulado como prazo para apresentação de reclamações.

Terceira - quando o falecido não tem parentes próximos ou morrer fora da sua região e num local onde não tem família.

Analisando o exposto acima, chegou-se a conclusão que, para os bakongo a morte de uma pessoa não significa o fim da dívida, tanto daquela que o falecido é devedor como também daquela que ele é credor. Por isso, toda dívida é declarada, mesmo se o credor do falecido ter em mente perdoar a dívida, mas deve declarar, tanto a dívida como o perdão, perante a família do falecido. Entende-se também que certas dívidas só são declaradas, mas não para serem

pagas, por duas razões: primeira, quando o credor entende perdoar, e segunda, quando a dívida ultrapassa a capacidade financeira da família. Toda dívida não declarada pelo credor fica, automaticamente, desconsiderada, ao passo que a do devedor do falecido não. Este desde que tenha conhecimento do falecimento do seu credor, deve-se a apresentar à família para declarar a sua condição de devedor do defunto. Por fim, se o falecido morrer longe da sua família, sendo ele devedor ou credor, desde que não há sua família que possa receber a dívida dos devedores ou pagar a dívida que o falecido é devedor, essas dívidas de igual modo perdem seus efeitos.

11- Cerimónia do término do óbito.

O dia do término do óbito é anunciado depois da chegada do cemitério, antes de despedir a população que veio ao óbito. Esse dia é acertado entre o *kise* e a *kanda* num pequeno encontro à parte. O anúncio do dia é anunciado, acompanhado de seguintes provérbios: “*lumbu kifwanga mvumbi kitomanga tolo ko*” (o dia que falece a pessoa os cantos são indiferentes). O outro provérbio que é usado para essa circunstância é: “*yeka tuleka malavu mawuta bo*” (vamos guardar a bebida para ficar forte). Ainda tem mais outro que diz: “*kina kifwanga mvumbi e nkunga dilu nsuasani mikalanga*” (o dia que morre a pessoa as canções diversificadas). Esses três provérbios significam que o dia que se enterra a pessoa não é bom dia para dar o término do óbito ou para resolver problemas relativos ao óbito, visto que as pessoas não estão preparadas, os seja, ânimos não estão normais por causa da perda sofrida. Razão pela qual, aconselha-se que o dia para o término do óbito seja outro, do que o dia do seu interro. Tadi, (2012: 43), apresentando outra versão do terceiro provérbio disse o seguinte:

Lumbu kifwanga e mvumbi, nkunga dilu ka usonganga ko. É verdade, no dia em que morre alguém, as pessoas tornam-se como que tolos, os pensamentos ficam descoordenados. Cada um chora da sua maneira. Serve esse provérbio para advertir as pessoas sobre a necessidade de evitar tomar decisões precipitadas nas horas de de angústia. Este provérbio destina-se a acalmar os ânimos que habitualmente se verificam nos momentos que seguem imediatamente o anúncio de uma ocorrência dramática. Este provérbio é usado para aconselhar uma família enlutada da necessidade de manter calma e paciência, sobretudo antes de tomar qualquer decisão ou antes de nos momentos de aflição.

De acordo com o entrevistado 7, uma outra razão para não resolver o término do óbito no dia do enterro é por causa da solidariedade em relação aos

que deixaram suas casas, desde manhã, para estar no óbito, a fim de acompanhar o funeral. Nessa circunstância aplica o seguinte adágio em babongo: “*nkenda ma kifiusana*” (devemos ter pena de um a outro). Com isso, o término de óbito é marcado para outro dia, permitindo deste modo as pessoas voltarem para as suas casas a fim de descansar fisicamente e também reflectir sobre como vão tratar o tal assunto. Contudo, é bom realçar, de acordo com Kisadila (2004: 31), que “enquanto para os *Bazombo*, *Bansonso* e outros sub-grupos etnolinguístico ‘kongo’ realizam este ritual num dia apropriado para o balanço. Os Bechikongo⁴⁰ fazem-no logo após o enterro, para permitir livrar a comunidade porque o acto de balanço torna-se restrito para a família directa do falecido”.

A cerimónia do término do óbito marca o último dia ou encerramento do óbito em si, até que apareça alguém que esteve ausente quando se realizou o óbito. Este acto é considerado como momento de “resolver os problemas; *mambu*, que ocasionou o desaparecimento do parente ou se enterro. Uma e dez vezes fazem o balanço de gastos, do dinheiro arrecadado e dos presentes recebidos. E começam a pagar as dívidas. Uma e dez vezes recontam os detalhes da sua morte e a sentença do feiticeiro” (Combarros, 2000: 92). Para o Kisadila (2004: 31) “é considerado como momento de balanço, da partilha da herança do defunto e da retomada de uma vida normal para a família mais próxima ou enlutada”. Concluindo, este acto é marcado por várias cerimónias ou rituais, que sucedem seguindo a ordem da sua apresentação aqui: ritual da retomada da vida normal, declaração de dívidas, ritual do desfecho do óbito, ritual da partilha da herança, ritual da purificação da do viúvo/viúva, ritual da resolução de problemas familiares e ritual de comes e bebes. Aqui não se tratar desses todos rituais, visto que alguns já foram tratados ao longo dessa secção da Tese. Passamos a descrever os que ainda não foram focados:

Ritual de retomada da vida normal – este ritual em kikongo é conhecido por *kudikasumuna*, que quer dizer, ritual de se encorajar, se levantar. A ideia é que com a morte do familiar, os familiares ficaram impuros, parados e deixaram de exercer suas actividades laborais. Como a vida continua o seu percurso é necessário que a família a sua vida normal. Para isso, a primeira coisa que se faz é a cerimónia de se levantar para poder continuar a agenda do dia, pois ninguém

⁴⁰ É um dos sub-grupos etnolinguísticos Kongo pertencente à província do Zaire.

pode fazer nada enquanto parado. Para isso o *mfumu kanda* do falecido, que é pertence o falecido é o primeiro a cumprimentar o seu homólogo da parte paterna (*mfumu kanda* do *kise*), fazendo levantar-lhe. Este por sua vez, faz o mesmo com o *mfumu kanda* do falecido. E finalmente o *mfumu kanda* do falecido faz levantar uma pessoa que vai representar a cumindade naquele momento e junto com ela, levanta-se toda comunidade que inclui: sogros, genros, amigos e vizinhos (aldeia) do falecido presentes no acto. Cada vez que se levanta alguém, o acto é acompanhado de entrega de bebida a pessoa que está sendo levantada e esta “deve pular três vezes, sinal da força e a coragem restabelicidas capazes de desenvolver normalmente as actividades [...] A importância deste acto é livrar-se do luto e permitir as pessoas retomarem as suas actividades quotidianas” (Op. cit.: 32). Além de entrega de bebida e pular três vezes, o acto é acompanhado de declaração para a retomada de actividades laborais. Enquanto não se realizar este acto, a família (*kise, kanda e kinkayi*), sogros, genros, moradores da aldeia e amigos do falecido não podem voltar às suas actividades laborais. Culturalmente, eles se sentem presos numa armadilha. Por isso, da morte da pessoa até a cerimónia de se encorajar, se levantar, eles dizem em kikongo, “*awonsoo enanga ku nsi a mbulu*” (todos estão debaixo de uma armadilha). Portanto, para sair dessa armadilha é necessário realizar essa cerimónia.

A seguir vem o momento da declaração de dívidas, que é uma outra cerimónia. Os credores como também os devedores vão declarar suas dívidas. Nesse momento pergunta-se também o (a) viúvo (a) se tiver conhecimento de alguma dívida que o falecido é devedor ou credor. As dívidas que podem ser pagas no momento são pagas, as que não podem ser, assume-se um compromisso de pagamento e as que podem ser perdoadas, são perdoadas.

Ritual de balanço do óbito (*bobula yamba*) – esta cerimónia inicia-se com o balanço da tigela das contribuições, apresentação de todos os bens excedentes e eventuais dívidas feitas pelas comissões de óbito. Após o balanço de tudo isso, caso não haja dívida, dizem “*e mvumbi kangu’andi tondede wo*”, quer dizer, o morto aceitou as suas contribuições. Havendo sobrado algum dinheiro das contribuições e bens excedentes do óbito é considerado como herança. Continuando, pede-se ao viúvo/viúva relatar como vivia com falecido e como veio a falecer e também apresentar todos bens que o falecido/falecida deixou. Tudo que pode ser trazido para fora de casa é posto no meio de todos. O (a) viúvo (a)

não pode esconder nada do defunto sob a pena de sofrer maldição ou consequências muitas das vezes nefastas por causa da sua intransparência e usurpação dos direitos do sangue alheio. O (a) viúvo (a) e os filhos, como herança humana, são também postos no meio. Depois, debate-se a situação da morte do falecido para pôr fim ao que aconteceu, ou seja, para que a situação do género não volte a acontecer no seio da família, isto é quando se trata da morte de uma pessoa que não envelheceu. Em seguida, vão tratar o problema da herança.

Ritual da partilha da herança (*fwa dia mvumbi*) – essa cerimónia só se realiza quando se trata da morte de um adulto. Quanto a questão do herdeiro dos bens do falecido e como é feita a partilha, já foi mencionada numa das subsecções acima.

Ritual de purificação do (a) viúva (a) (*sukula mfwuidi*) – no grupo étnico kongo, mesmo depois da morte do (a) cônjuge o (a) viúva (a) continua com laço matrimonial com o (a) falecido (a), enquanto não for lavado e entregue à sua família, caso não ficar com alguém da família do (a) falecido (a). Nesse caso, o *mfumu kanda* do falecido/falecida “*sukula mfwid*” (lava o (a) viúvo (a)), segurando-lhe na mão e fazendo-lhe rodar três vezes, depois lhe entrega ao seu *mfumu kanda*. Assim este *mfumu kanda* recebe seu filho ou sua filha, cumprindo neste sentido o provérbio de kikongo que diz: “*muntu wafuta kulongo, kansi kafuta ku kanda ko*”, quer dizer, alguém pode ser rejeitado pelo marido ou esposa, mas a família dele jamais lhe rejeitará. O rodar três vezes significa que a pessoa está saindo da responsabilidade da família do falecido para a responsabilidade da sua própria família. O número três para os bakongo significa número de perfeição.

Com a cerimónia de lavar o (a) viúvo (a), de acordo com Combarros (2000: 93), “o cônjuge viúvo fica livre do vínculo matrimonial. A vida recomeça para ele e segue se curso normal”. Kisadila (2004: 34), aborda essa questão de seguinte maneira:

“Assim toda viúva depois de concluir todos os ritos sobre a morte, a família do falecido tem por obrigação de lava a mulher, ou seja, tirar-lhe o luto, libertar-lhe das impurezas do falecido. É o mesmo acontece em caso do marido. Neste ritual, a família do falecido deve comprar um sabonete, uma peça de pano, um lenço de cabeça e par de chinelo, rapam-lhe cabelo. Isto significa libertar-se das impurezas do falecido, e a partir daí pode manter-se e exercer normalmente suas actividades. A não realização deste rito por qualquer

motivo, a viúva ou o viúvo é considerado como impuro. Se contrair matrimónio este novo parceiro poderá vir a falecer também”.

Na verdade a cerimónia de lavar o (a) viúvo (a) não significa somente purificação, mas é também sinal de inculpabilidade da morte na morte do parceiro, visto que se a família do falecido constatasse alguma culpa do parceiro pela morte do falecido, jamais aceitaria lavar-lhe. É assim que procedem os bakongo neste caso.

Terminando ritual de purificação, entra-se num momento de tratar o problema dos vivos, caso haja situações a tratar, como por exemplo: doença, desemprego, inimizade no seio da família, problema de esterilidade, etc. Esses problemas podem ser da parte da família que o falecido deixou, como também da parte da *kanda*. Pereira (2013) relata o seguinte caso que presenciou no dia do término do óbito de um senhor mukongo que faleceu em Luanda:

“Quando a família da viúva expõe problemas e pendências existentes. Sendo a viúva uma senhora de idade, lhe foi permitido tomar a palavra. Neste momento, ela expôs uma série de dificuldades enfrentadas dentro de casa, como casos de doença, desemprego, problemas espirituais, sobretudo o caso das filhas que não conseguiam manter seus casamentos. Após esta exposição, os objetos pessoais do falecido foram inspecionados por suas famílias (Kanda e Kise). Reafirma-se assim o poder das linhagens materna e paterna que têm o direito de tomar os bens – móveis e imóveis – do morto podendo deixar pouco ou nada na posse da viúva e dos filhos que deveriam contar, para seu sustento, com o apoio da sua própria matrilinearidade [...] Seguidamente, outras filhas narraram seus problemas, de desemprego persistente, doenças inexplicáveis e casamentos instáveis. As famílias retornaram a casa e a Kanda dos filhos relatou a acusação que a moça havia feito aos tios”.

O autor também, nas suas observações participantes nos obitos dos bakongo, presenciou um caso onde no dia do término do óbito, após de despedir o kise, a kanda ficou para resolver um problema de inimizade que existia na família entre o tio e uma sobrinha. Depois de tratar o problema a sobrinha ajoelhou-se perante o tio, como sinal de se humilhar, e pediu perdão. Consequentemente, o referido tio perdoou a sobrinha, e fizeram as pazes.

Neste sentido, pode-se concluir que os bakongo nos seus óbitos, não só tratam problema do falecido, mas também tratam problema dos vivos. Isso mostra que os bakongo se preocupam com a vida. Como é um povo banto, veja como Combarros (2000: 43), expressa essa verdade:

“Falamos da vida como máxima preocupação banto. Mas de quê vida se trata? A vida corporal ou espiritual? Na mentalidade banto não há uma linha clara de demarcação entre o físico e espiritual. É a vida tal e como a vive o homem. Nem exclusivamente corporal nem espiritual. A vida humana simplesmente em todas as suas dimensões, tal se lhe oferece ao homem cada dia”.

Não havendo mais nada a tratar, faz-se súplicas aos antepassados a favor dos filhos do falecido como também da *kanda*. Acabando essa cerimónia, entra-se na outra que é de comer e beber, visto que “*ye fwa ye madya kabavambanako*” e também “*nzo kanatu, vumu kasisu*” para evitar que os presentes sejam despedidos com fome. Outra razão de comer e beber nesse dia é para celebrar o desfecho do óbito. Quando se trata do término do óbito de um ancião, geralmente, come-se cabrito, que na tradição kongo significa respeito e valorização dos presentes no encontro. Assim acaba o problema do óbito. O encontro do término do óbito serve para dar conclusão do óbito.

Quem participa da cerimónia do término do óbito, além do *kise*, *kanda* e *kinkayi* do falecido, sogros, genros, amigos, moradores da aldeia do falecido e qualquer pessoa que queira participar. Se for óbito de um bebé, como costume dos bakongo, o término do seu óbito é dado depois do enterro.

12- Comunicação no óbito

Nos obitos dos bakongo a comunicação ocupa um papel fundamental, por isso os bakongo dizem: “*Toma wa i toma samuna*. Ouvir bem é poder informar com verdade” (Kunzika, 2008: 307). Isso significa que para transmitir bem uma informação, tem que se ouvir bem a informação. Razão pela qual, ao longo do óbito sempre que chega uma pessoa, o porta-voz da família apresenta-lhe *nkuwa* e explica-lhe como ocorreu a morte que lhes reúne naquele lugar e ao mesmo tempo apresenta-lhe também a tigela das contribuições.

A comunicação nos óbitos é feita em dois níveis, ou seja, é feita através da comunicação verbal e da comunicação não verbal. Na comunicação verbal, tudo no óbito dos bakongo é resolvido na língua kikongo para dignificar a tradição kongo. Aliás, a língua kikongo é um dos elementos que une os bakongo e serve-se também de elemento da manutenção da tradição kongo.

“Falar em provérbios nos debates para tratar de qualquer assunto faz parte da tradição e dos costumes do povo kikongo” (Tadi, 2012: 19). Uma das coisas que se observa na comunicação verbal nos obitos dos bakongo é o uso de

provérbios, que na verdade “estão sempre presentes na resolução de qualquer problema, já que encerram as normas de conduta moral e se assume como ponto de partida para a defesa de determinado princípio, o qual só pode ser contestado através de um outro provérbio” (Fonseca, 1985: 85).

Os provérbios dos bakongo pode servir para “esclarecer o assunto”, mas serve também para convencer até a pessoa chateada (Entrevistado nº 6). Como já se viu que a morte de uma criança ou, de um modo geral, de uma pessoa que não chegou envelhecer é constrangedora e muitas vezes suscita grandes emoções, através de provérbios pode-se convencer as pessoas a fim de calmar os ânimos. Eles servem também para demonstrar a sabedoria dos bakongo, ou seja, a aprofundidade do pensamento kongo. Aliás essa é uma das funções dos provérbios, não só no grupo étnico kongo. Lumeka (1967: 41), falando de provérbios no grupo *Songye*, disse: “a melhor maneira de revelar o valor e a profundidade do pensamento *Songye* consiste certamente na análise de seus provérbios, parte importante da sua literatura oral”.

A comunicação não-verbal é o nível de comunicação mais usado nos óbitos dos bakongo de várias maneiras. Aqui quer-se apenas destacar algumas dessas maneiras e que algumas delas já foram mencionadas em algumas subsecções deste capítulo da Tese.

A maneira dos bakongo sentar no óbito um significado, que começa no lugar onde é colocada a mesa. A mesa não colocada em qualquer lugar, a não ser no centro e no centro dessa mesa sentam-se os responsáveis do *kise* e da *kanda* ladeados por seus familiares, chamando a atenção de todo mundo. Isso mostra que o centro do óbito não o cadáver, mas é aquela mesa onde estão sentados os *mfumu kanda* do *kise* e da *kanda*. A presença da tigela das contribuições em cima da mesa no centro simboliza a presença do *kise* e da *kanda* que são responsáveis pelo óbito. Isso dá a entender que a tigela das contribuições em cima da mesa simboliza o poder, além da solidadriedade dos Bakongo.

No óbito dos bakongo os homens sentam num lado, onde está localizado os os *mufu kanda* do *kise* e da *kanda* do falecido e as mulheres também noutro, onde se encontra o cadáver. Essa maneira de sentar mostra que os homens não são de cuidar o cadáver, de chorar, por isso devem sentar junto dos *mfumu kanda* onde estão resolvendo os problemas do óbito. E as mulheres sentam onde está o

cadáver porque não são de resolver problemas do óbito, a não ser de cuidar do cadáver e de chorar. Alias, as próprias mulheres bakongo dizem: “*mono i kento, kilendi tana nkombo ku*” (eu sou mulher, não posso retalhar o cabrito), significa que “eu sou mulher, não posso estar a frente para resolver problemas”.

fazem uso dessa comunicação na maneira deles de sentar no óbito, no bater palma, no comes e bebes e por fim na realização de pequenas reuniões a parte denominadas *fulu*, em kikongo.

No óbito dos bakongo, quando está se tratando os problemas, todo mundo fica sentado, o único que fica em pé é aquela pessoa que está com a palavra, e que pode ser o porta-voz, ou qualquer outra pessoa. Depois do outro fazer uso da palavra, esta necessariamente tem que sentar. Isto é sinal de respeito e de autoridade naquele momento.

Bater palmas no momento de *nkuwa*, ou em outros momentos do óbito transmitem mensagens que significam respeito, honrar a tradição deixada pelos antepassados, solicitação de intervenção, aceitação daquilo que está se dizer ou concordar com aquilo que está se tratando, e por fim, uma forma de agradecimento.

As pequenas reuniões a parte, chamadas por “*fulu*”, nos óbitos dos bakongo começam desde a chegada do *kise* e do *mfumu kanda* até o dia do término do óbito. Essas pequenas reuniões a parte servem para concertar ideias e encontrar o consenso sobre o que será transmitido ao público. Outra função de pequenas reuniões é para permitir a pessoa que está transtornada com a morte do ente querido, principalmente quando se trata da morte de uma criança ou um jovem, descarregar seus sentimento e emoções, para evitar essa pessoa falar qualquer coisa no público que poderá desprestigiar a família. Na pequena reunião ele tem toda liberdade de expressar a sua opinião. É o lugar onde todo mundo pode expressar o seu pensamento, por isso quando os bakongo se despedem para essas pequenas reuniões dizem:

“*Tuyuvula Kampela kani mbulu dya kwani* [...] Vamos reunir-nos para nos entendermos sobre aquilo que vamos resolver. Quando temos problemas não podemos dar solução aos mesmos sem um exame minucioso. O presente provérbio aplica-se no momento em que se resolvem problemas em conjunto na altura em que um grupo de pessoas pede que se vai reunir à parte para se entender e saber aquilo que virá dizer às outras pessoas para solucionar o problema. Usa-se durante os óbitos, os casamentos, as doenças e outras circunstâncias” (Kyala, 1998: 24).

Apesar de mulheres não resolvem problemas do óbito, como acabou-se de se mencionar a pouco, isso não significa que elas não entendem de nada. Pelo contrário, o problema é do lugar onde elas têm liberdade para falar. Elas falam nas pequenas reuniões e os bakongo como entendem que a mulher, embora não fala no público, mas tem opinião sobre muitos assuntos, por isso quando solicitam a permissão para ir realizar uma pequena reunião, eles se despedem de seguinte maneira: “*bika twenda yuvula ndona nketo kavovilanga vandonga ko*” (vamos perguntar a senhora que não fala no público). Isso mostra que, o que os bakongo apresentam ao público nos óbitos não é fruto do pensamento de uma só pessoa, sim o consenso que se chegou. Interessante a colocação do entrevistado nº 7, quando fala das pequenas reuniões, ele disse: “o mukongo é o mais democrático que existe”.

A comunicação não-verbal se processa também através de diversificação das cerimônias e ritos fúnebres, do lugar onde e como enterrar o morto. Por trás de cada essas diversificações há uma mensagem a transmitir, tem um por que e um significado.

13- Os antepassados

Os bakongo mandam recado aos antepassados, como já se falou, para que estes possam recepcionar bem falecido, como também para os antepassados possam velar pela paz, prosperidade, saúde dos vivos, pois reconhecem que os antepassados “fazem viver ou morrer, causam ou curam as enfermidades, fazem prosperar ou fracassar os negócios” (Combarros, 2000: 102) e “são considerados como Advogados da aldeia, promotores da justiça e de entendimento entre as pessoas” (Euphemie, 2008: 13). Como consequência, eles recebem respostas dos seus pedidos através dos sonhos e outras circunstâncias que eles experimentam.

14- Influências

A influência do cristianismo nos obitos dos bakongo é marcante, se tratando de alguns pontos considerados de difícil interpretação em relação aqueles que são facilmente interpretados. Os bakongo dificilmente admitem uma morte prematura, isto é, morrer antes de ancianidade. de 40 anos. A morte a partir da idade de 70 anos ou mais, é considerada normal, do contrário, suscita vários questionamentos como: quem teria feito isso? Quem teria enfeitado-o? Tinha discutido com tio, tia ou um membro da família suspeita da prática de kimbanda

ou coisas dessa natureza. Geralmente, busca-se pretextos para justificar a morte do membro mais jovem (já que a maioria dos bakongo não admite a morte prematura), coisa que, as vezes, suscita problemas sérios, a ponto até de dividir a família em dois grupos; primeiro grupo composto daqueles que acusam determinado membro da família de ter causado a morte do jovem e o segundo grupo composto por aqueles que defendem o acusado. A primeira pessoa que aparece com seu dinheiro, sugerindo que vamos consultar quimbandeiro para se descobrir quem teria causado esta morte tão prematura, é o *kise*. Com o cristianismo, essas práticas já não são mais vistas com mesmo rigor, dizendo “entregamos tudo a Deus através da oração”.

A partir do momento em que os missionários introduziram ensinamentos da catequese nas igrejas locais, todos os bakongo cristãos vêm adequando suas cerimônias de acordo os preceitos doutrinários preconizados pelo Cristo e registrados no Novo Testamento, sempre com grande ênfase, nas canções temáticas apresentadas nos *Nkunga mia Kintuadi* ou *Nkunga mia yimbidila Nzambi* (hinários) que versam com extrema amplitude sobre diversos temas como: sócio-política, doenças, crise psicológica, crise financeira, lutas e dificuldades, problema espiritual, ameaças de toda sorte e como obter a vitória perante todos esses problemas e, principalmente, o mais temido de todos que é, nada mais que, a morte. Os missionários excluíram muitas práticas fúnebres tradicionais que julgavam ser anti-bíblicas e de uma complexidade que nem sempre unia e, as vezes, tais práticas levavam-os a gastar mais ou a sofrer mais.

Tradicionalmente os bakongo das regiões longínquas, onde a modernidade é ainda distante carregam seus mortos nas mãos, envolvido nos cobertores, lençóis ou panos envolto de uma esteira. Com a influência do cristianismo e cultura ocidental, passou-se a usar caixão para enterrar a pessoa, mesmo nas regiões longínquas, como nas tribos.

Apesar de nove dos nossos entrevistados acharem que a cruz começou a ser colocada na sepultura com a chegada dos missionários, mas o entrevistado nº 6, afirmou que a “prática de colocar a cruz na sepultura é antiga, começou desde então”. Porém, a seguir cai na contradição ao dizer que “no lugar da cruz, antigamente colocava-se garrafas e panelas de barro”. Isso dá a entender que a prática de colocar a cruz na sepultura foi introduzida no decorrer da história dos Bakongo, na chegada dos missionários, visto que a cruz é símbolo do

cristianismo. Assim sendo, a colocação da cruz na sepultura dos bakongo é fruto da influência do cristianismo como outros afirmam. Isto é, segundo os entrevistados. Considerando a maioria dos entrevistados concordar que a cruz passou a ser usada com os missionários, em termos absolutos, podemos afirmar que a cruz no ritual de sepultamento nos bakongo foi a influência cristã.

De acordo com os entrevistados 7 e 8, o cemitério, para os bakongo, significa lugar onde se faz voltar o corpo para a terra de onde saiu. Olha, voltando para as crenças e os mitos dos bakongo, percebe-se que os bakongo não têm crença de que o corpo veio da terra, por isso deve voltar para a terra. Essa é uma crença bíblica, ou seja, crença dos judeus e dos cristãos.

“Agora que chegou a luz”, referindo-se a muitos costumes, práticas, cerimônias ou ritos fúnebres dos bakongo que actualmente não se verificam mais nos óbitos deste povo. Esta expressão foi muito ouvida ao longo das entrevistas e que pode ser entendida em dois sentidos: primeiro, chegou a luz é considerado como chegou a Palavra de Deus, fazendo alusão ao Salmos 119:105, que diz: “Tua palavra é lâmpada para meus pés e luz para meu caminho”; segundo, como a modernidade trouxe luz sobre o obscurantismo da cultura africana sobre muitas práticas da cultura tradicional africana que não tem muito sentido ou lógica de ser. Exemplo: muitas práticas do luto dos bakongo, que as vezes mantinha a viuva durante dias e dias sem tomar banho em memória do seu falecido esposo ou vice-versa, a divisão da herança é outro problema sério, que causava e causa ainda outras mortes, quando a herança era, ou é mal dividida, filhos e a esposa do morto sofriam grande perda do ente querido e simultaneamente perda dos bens, pois a família (tios, pais e outros parentes) do morto se apossavam dos bens deixados pelo falecido), e etc.

CAPÍTULO VI- RESULTADOS CONCLUSIVOS DA PESQUISA (Continuação)

6.1- Considerações Preliminares.

A variedade de cerimónias (cada uma mais complexa que a outra) relacionadas à morte, vários tipos de realização de funeral e enterro, as diversas maneiras de tratar os problemas relacionados a morte de alguém, o emprego de vários tipos de rituais e ritos fúnebres e seus significados, tem tudo a ver como cada povo concebe a morte. Assim sendo, nessa secção vai-se abordar a questão relacionada a concepção e representação social da morte no kongo.

Observando a secção onde se tratou das definições e conceitos da morte, no capítulo dois da presente Tese, percebe-se claramente que quase em todas as sociedades e culturas, as pessoas têm consciência da morte, visto que falam da morte, presenciam a morte de alguém e que pode ser até de um ente querido. Em outras sociedades pessoas têm até o medo da morte, embora cada povo ou sociedade encara a morte de uma maneira diferente em relação a outras. Assim também acontece com o grupo étnico kongo. Este povo tem a sua maneira peculiar de conceber a morte e de representá-la na sociedade. É isso que vai se abordar ao longo do presente capítulo.

A maneira dos bakongo perceber a morte e representá-la socialmente está presente nas diversas maneiras deles de falar dela, ou seja, através dos mitos, das crenças, dos cantos, dos conteúdos das canções fúnebres, nos provérbios, nas fábulas e lendas, do choro, do enterro, etc.

Assim sendo, o presente capítulo foi estruturado em três secções, a saber: Concepção da Morte do Grupo Étnico Kongo, Representação social da Morte dos Bakongo e, por fim, Influências da Religião e da Modernidade na concepção e representação social da morte do grupo alvo do estudo desta presente Tese. Cada secção tem suas sub-secções, conforme pode-se observar.

6.2- Concepção da Morte do Grupo Étnico Kongo

6.2.1- O que é a morte.

Para os bakongo a morte é o fim da pessoa no mundo, mas não é o fim da sua existência, pois a pessoa humana mantém-se em plenitude de existência. Isso significa que a morte põe o fim do existir como vivente, na qual o defunto passa a ser um “morto vivente”. Isso dá a entender que a morte é o fim da pessoa no mundo, mas não é aniquilamento da pessoa, não constitui o término definitivo e total do indivíduo, visto que a pessoa seguirá existindo. Monteiro (2007: 32), corrobora com este resultado quando afirma: “para os bakongo a vida não termina na morte, mas sim continua [...] a vida continua após-morte”.

A morte não é simplesmente o fim, mas é a passagem de um ciclo para outro, a passagem ao mundo dos espíritos. No pensamento kongo a morte é um acontecimento que encerra o ciclo da vida que começa com o nascimento. Mahaniah (1980: 5), descreve essa realidade de seguinte maneira:

“Se o nascimento é um processo pelo qual a criança se incorpora na comunidade dos vivos, a morte é um processo pelo qual o “vivo-morto” integra-se na comunidade dos “mortos-vivos” E se o matrimónio e o acto sexual são as ferramentas que o homem utiliza para assegurar a procriação. A doença e a morte são tão-somente os meios naturais que permitem a passagem do homem da vida terrestre para a vida ancestral”.

Os kakongo concebem a morte como a separação da pessoa do seio da família e do mundo dos vivos, e não espiritual, por que, a morte “tráz o fim do existir como vivente ... o homem fica em espírito, que somente existe, sem que jamais seja possível chamar-lhe vivente. É que a vida é distinta da existência” (Altuna, 2006: 431). Para os bakongo a pessoa quando morre, depois do seu enterro transforma-se em ancestral. E os antepassados não só convivem entre eles, mas convivem também com os vivos espiritualmente. Existe uma relação vital contínua entre os vivos e os antepassados. Aliás é essa relação, dos vivos com os mortos, é que constitui a família dos bakongo.

Para os bakongo, com a morte a pessoa desaparece fisicamente no seio da família e nunca mais será visto neste sentido, porque o morto passa a viver numa outra dimensão, como consequência de uma mutação, transição e

passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos. O desaparecimento físico da pessoa através da morte não significa deixar de existir. A pessoa “depois da sua desapareção física, segue existindo ainda” (Combarros, 2000: 98). Este povo, no seu quotidiano tem tido vários encontros e experiências com seus antepassados, através de sonhos, visões, etc., nas variadas situações, principalmente da morte, de calamidade e de perigo. Muitas dessas experiências têm sido de protecção, pois os antepassados dos bakongo são guardiões e protectores de suas famílias.

Os bakongo consideram a morte como novo nascimento. No pensamento kongo quando morre uma pessoa, sabe-se que morreu para esse mundo e vai nascer de novo no mundo invisível, onde a vida vai existir doutra forma. Neste sentido, a morte aparece como um momento necessário da vida que brota no nascimento e culmina no estado de antepassado.

Não existe outro meio pelo qual uma pessoa pode ir se juntar com os antepassados, a não ser pela morte. Para os bakongo a pessoa quando morre vai para o mundo dos antepassados. Na concepção kongo, como disse Combarros (2000: 99): “Os bakongo têm uma imagem forte para expressar esta dureza humana: [...] o homem ao passar pela morte, se desembaraça da sua envoltura exterior, o corpo, que se decompõe na tumba, porém, o homem verdadeiro vai à morada dos antepassados”. A morte é transitar para o mundo dos antepassados no qual, a existência humana transforma-se sob uma outra forma, sofre a metamorfose. Essa concepção, mostra ao mesmo tempo a concepção que os Bakongo têm da vida aqui na terra: a vida é passageira. É como se a vida na terra fosse um mercado que a sua realização depende de um determinado horário. Isso explica a razão de existência de um provérbio kongo que diz: “*vava nza, zandu tuayiza*”, significando em português “aqui neste mundo, somos apenas passageiros”.

Baseando na concepção acima mencionada de que a morte é o único meio que permite à pessoa se juntar com os antepassados, neste sentido, a morte é considerada como a porta que dá acesso, não só para se tornar antepassado, um novo modo de ser e de existir, como também dá acesso ao mundo dos antepassados, mundo do invisível.

Por fim, os bakongo têm a morte como uma viagem. A pessoa quando viaja, depois de algum tempo de ausência volta para casa no seio da família.

Assim é a morte na concepção dos bakongo. Depois da morte o defunto vai se encontrar com os antepassados, e juntamente com eles, continuará unido aos vivos, vivendo em família. No termo, com a morte a pessoa ausenta-se por um momento, para depois voltar a viver com os seus espiritualmente, já que os laços vitais não se rompem.

6.2.2- Concentração do óbito

Na tradição kongo, é sabido que, onde morava o defunto é lá onde se realiza o seu óbito. Quando morre onde não morava, se for possível, busca-se o cadáver e traz-o junto da sua família, ou melhor, onde morava. A finalidade é de realizar o óbito onde a pessoa morava para que possa receber as últimas honras e homenagens, tanto da família como da comunidade que lhe conhecia. Na impossibilidade de levar o corpo onde está a família, e se for possível, a família envia uma delegação para aonde a pessoa morreu, a fim de enterrá-la por lá onde morreu. Contudo, a família se concentra na residência do falecido, realizando as cerimónias fúnebres e cumprindo os rituais possíveis na ausência do corpo, porque para os bakongo “só se morre verdadeiramente quando se realizaram os ritos, segundo a tradição, e a comunidade tem a certeza de que o defunto foi recebido pela comunidade dos antepassados” (Altuna, 2006: 439). Em todos esses casos, cabe a família tomar a decisão.

6.2.3- Origem da morte

Deus é a origem da morte. Os bakongo expressam essa concepção através de mitos, provérbios, contos, crenças e visão monoteísta que têm sobre Deus. Para eles Deus é “*Nzambi Tulendo*” (Senhor dos poderes), “*Mfumu Nzambi*” (Deus é Senhor), “*Nzambi-a-Mpungu*” (Deus é o Todo-poderoso) dá a ideia de que Deus é o dono da vida e da morte. Por isso quando morre alguém os bakongo dizem: Deus tomou o que lhe pertence.

- Mito da origem da morte

O mito dos bakongo sobre a origem da morte diz: “*Nzambi walamba luku, matongo iyeto antu*” (Deus cozinhou funge, o conduto somos nós homens ou Deus preparou seu funge, mas nós é que somos seu condimento). Isso revela que Deus é a origem da morte, embora seja por causalidade mística, visto que, segundo o mito, a morte não fazia parte do plano original.

6.2.4- As causas da morte

Para os bakongo não há morte sem causa. Para eles a morte tem três causas: Deus, antepassados e bruxaria. Deus é a causa da morte quando se trata da morte de um velho com idade avançada e com filhos e netos, de uma pessoa enferma por um longo período e de uma pessoa mal recebida na família (Combarros, 2000: 94). Os antepassados são a causa da morte quando não são honrados, quando os vivos violam os tabús e quando um órfão é maltratado. Maior parte da morte de crianças, jovens e adultos cheios de vitalidade tem como a causa a bruxaria. Esta última é a causa principal da morte na concepção dos bakongo.

6.2.5- As Crenças.

O grupo étnico kongo tem muitas crenças a respeito da morte e dos mortos: primeira, os bakongo crêm que a pessoa só morre fisicamente, mas continua vivendo numa outra dimensão; segunda, a morte física causa disfunção na visão e não na audição, por isso, eles falam com os mortos; terceira, crêm na imortalidade das pessoas, pois com a morte a pessoa deixa de fazer parte da comunidade dos vivos, se torna antepassado passando a para a comunidade dos antepassados e como as duas comunidades estão intimamente interligadas, em termo de pertednça passa a pertencer as duas comunidades; quarta, crêm na existência de um mundo no além-túmulo que eles chamam de *nsi-mafwa*, ou seja,

mundo dos antepassados; quinta, têm uma certa crença da reencarnação no sentido da aparência (traços fisiológicos), a transferência de poderes e a identificação do indivíduo da pessoa do defunto. Mas de um modo geral, os bakongo não têm crença na reencarnação no sentido estrito.

6.2.6- Visão dualista da morte

No que diz respeito a morte, os bakongo têm uma visão dualista que pode significar para a família e a comunidade vontade de Deus e vontade humana, boa e desgraçada, ruptura e continuidade, honrosa e inglória, e perda e ganho, dependendo sobretudo das consequências que advêm para a família e a comunidade, dos seus contributos e pela formação da pessoa do defunto.

- Morte como vontade divina e como vontade humana.

A morte é vista como vontade divina quando a pessoa morre idosa, deixando numerosos descendentes e heranças. Essa morte é festejada, conseqüentemente é uma morte aceitável. E a morte como vontade humana quando se trata da morte de uma criança, adolescente e jovem ou de um indivíduo na idade activa. Também é tida como vontade humana “todas mortes nas circunstâncias estranhas: mortes causadas pela praga, feitiçaria, envenenamento, magia, acidente, faísca e suicídio” (Kisadila, 2004: 18). Esses dois tipos de morte são tidos também como morte normal (vontade divina) e morte anormal (vontade humana).

- Boa morte e morte desgraçada.

Os bakongo consideram morrer junto da família, na sua aldeia, acarinhado pela comunidade é uma morte boa porque serão realizados os ritos fúnebres segundo a tradição e julgam morte desgraçada a morte dos que morrem longe da sua família, visto que o defunto é privado dos ritos fúnebres necessários.

- Morte como ruptura e como continuidade.

Na concepção dos bakongo, a morte é uma ruptura ao mesmo tempo é uma continuidade. A morte é ruptura porque separa o defunto da convivência física no mundo dos vivos e desaparece definitivamente na forma física. Doutra lado a morte não é um ponto final da vida, ou o fim da existência humana, visto que a pessoa continua em vida no além e existe uma ligação espiritual entre os vivos e os mortos. Neste sentido, a ruptura acontece no nível físico, enquanto espiritualmente a pessoa continua unido com os vivos.

- Morte honrosa e morte inglória.

Os bakongo consideram a morte como honrosa nos seguintes casos: morte de um ancião deixando bens e descendentes, quando se morre junto da comunidade e beneficiando de todos os ritos necessários que possibilitam uma boa passagem para a vida no além e ao morrer pela causa justa da comunidade. E considera-se morte inglória nas seguintes condições: morrer fora da família e da comunidade, conseqüentemente não receber devidos ritos e homenagens por ser enterrado num lugar desconhecido; morrer numa idade com vigor no corpo, solteiro e sem filhos; morrer de acidente; morrer de doença difamatória; morrer subitamente e sem saber quais as causas e morrer de feitiçaria.

- Morte como ganho e morte como perda.

Para os bakongo a morte de um prematuro ou de um recém nascido é tida como necessidade de Deus para refazer a mesma criatura e nas melhores condições, e tornar-lhe renascer na mesma família. Por ainda não estar socializado, o desaparecimento não é sentido pela sociedade, a não ser pelos seus progenitores. Assim também a morte de pessoas com defeitos natos (anão, macro e microcéfalo, etc.) é considerada como ganho, visto que o aspecto defeituoso no organismo é interpretado como recompensa a um crime cometido

no seio da família. Considera-se a morte como perda quando morre um indivíduo e a comunidade sente a sua ausência pela sua participação na vida activa; quando o defunto não deixa nenhum filho e, por fim, quando se trata da morte de um ancião por significar perda de uma biblioteca, ou seja, desaparecimento de uma fonte de sabedoria e do conhecimento.

6.2.7- A morte como acto social.

A morte é um acto social, cultural e económico, visto que acarreta consequências de ordem social, cultural, material e económico. Para os bakongo a morte não é um acto isolado, pois envolve toda a sociedade, composta por familiares, sogros, genros, comunidade, amigos do falecido, como também os vizinhos chegados dos familiares. Na cultura kongo,

“quando a morte ocorre afecta não somente a família mais chegada como também a comunidade, da qual o defunto é parte integrante. As disposições tidas para com o morto e o acompanhamento do luto transformam-se num acontecimento social, ou mesmo público, gritar, chorar e gemer em público – expressar em público e na presença dos indivíduos de luto todas as emoções sem que se façam quaisquer tentativas para ocultar as suas próprias expressões emotivas – é aceite como parte integrante dos rituais sociais” (Parkes, Laungani & Young, 2003: 253).

“Nos ritos fúnebres, nos quais sem desculpa devem participar todos os familiares e aos quais se junta comunidade” (Altuna, 2006: 438). Isso implica a paralisação de todo o processo da dinâmica social. Aliás, para os bakongo, os familiares mais chegados começam a chegar a partir do momento que tomam o conhecimento da doença grave que poderá vitimar o indivíduo em morte. Essa aproximação tem como objectivo, além de não deixar o indivíduo morrer isoladamente, serve também para ouvir as suas últimas palavras que servirão do testamento ou de instruções na vida dos descendentes.

A morte nos bakongo arrasta consigo prejuízos material e económico, porque enquanto não se realizar o enterro os familiares e a comunidade do defunto não podem exercer suas actividades laborais. E no dia do funeral, as pessoas das aldeias vizinhas também devem participar, paralisando deste modo suas actividades laborais. Isso vai de acordo com o conceito que os bakongo têm da morte: *mafwa* (mortes) e não *lufwa* que é morte. Isso mostra que para os

Bakongo quando morre um indivíduo, muitas outras coisas morrem com ele, inclusive o material e o económico.

6.3- Representação Social da Morte do Grupo Étnico Kongo.

6.3.1- Cerimónias e rituais fúnebres.

Na morte de um indivíduo, os bakongo realizam três grandes cerimónias fúnebres, cada uma delas é acompanhada de diversos rituais e manifestações. São as seguintes cerimónias: cerimónia do velório, cerimónia do funeral (enterro) e cerimónia do término do óbito.

- Cerimónia do velório.

O velório tem início desde o primeiro dia que a pessoa morre e termina quando começa a cerimónia do funeral. No velório dos bakongo, os familiares mais próximos, compostos por mulheres, é que ficam perto do cadáver. Elas choram, cantam, gritam e recordam as virtudes do defunto e entre elas muitos têm vindo de longe para assistirem o velório. Nalguns casos os homens também assim procedem, apesar de serem mais moderados e de raramente chorarem. Na cerimónia do velório cria-se duas comissões, cada uma com suas atribuições, como se segue: comissão da logística – apesar de ser um momento de pesar, mas os Bacongo entendem que a morte e a comida são inseparáveis (*dya ye lufwa kabavambanako*). A comissão da logística é responsável para cuidar das actividades domésticas do óbito; comissão do enterro – entendendo que quando morre alguém, o único destino é o enterro, os bakongo criam essa comissão cuja responsabilidade criar condições necessárias para a realização do funeral. Os seguintes ritos ou rituais fazem parte da cerimónia do velório:

- Rito de propagar a notícia (*muanga nsangu*).

Os bakongo sabendo que a família é um grupo muito mais amplo, integrada pela linhagem materna (*kanda*), pela linhagem paterna (*kise*) e pelo *kinkayi* ou *kinkaka*, (famílias dos avôs paternos e maternos), quando morre uma pessoa, a primeira providência que se toma consiste em comunicar a família (*kise, kanda e kinkayi*). Antigamente a notícia era difundida através de batucadas, fumo, armas de fogo, e emissários para os locais mais distantes, onde não se ouvia esses sinais.

- Rito de lavar o defunto (*sukula mvumbi*)

Lavar o cadáver, com água e sabão, para os Bakongo constitui-se em um rito sagrado. A pessoa quando morre, antes que lhe chegue a rigidez, é lavada, colocam-na na posição em que deve ser enterrada, ou seja deitada numa esteira. A lavagem é feita atrás da casa do defunto. Se é homem, os homens e se é mulher, as mulheres que lhe lavam. Após a lavagem vestem-no as melhores roupas, perfumam-no ou besuntam-no com óleo de palma, cortam suas unhas e penteiam seus cabelos. Concluindo, esta preparação do cadáver mostra que o morto merece respeito, portanto não pode ser enterrado com impureza; é sinal de bom tratamento ao morto que vai se tornar antepassado, conseqüentemente estará intervir a favor da família; o defunto vai se apresentar com dignidade e elegância na aldeia dos antepassados; por fim essa preparação honra a família do defunto perante a comunidade.

- Choro como rito.

Logo que a pessoa morre, os familiares presentes começam a chorar, gritar, lamentando desta forma a morte do defunto. Chamam-no pelo seu nome, exaltam suas virtudes e agradecem os favores, amaldiçoam o causador da morte, principalmente quando se trata da morte de uma pessoa jovem e desejam felicidade ao defunto. Não é raro nos óbitos dos Bakongo, as pessoas chorarem e

gritarem não por causa da morte do defunto presente. Muitos choram lembrando seus familiares que já morreram, como elucida Monteiro (2007: 28):

“Nos óbitos, às vezes as pessoas que mais choram e gritam, mesmo não estando directamente ligadas à pessoa que morreu não estão a chorar o defunto presente: vão ao longo do choro e gritos lembrando-se dos seus antepassados que já partiram dessa vida e dos problemas que enfrentam na sua ausência”.

Idade, posição, estrato ou estatuto social do falecido, são alguns factores que determinam sobre como os bakongo choram seus mortos. As crianças e jovens ou uma pessoa em pleno vigor são chorados em pé, com lamentações e os idosos, os estrangeiros e os escravos são chorados sentados. O gêmeo, o prematuro e pessoas (criança ou adulto) com defeito congénita não são chorados. O gêmeo não é chorado para evitar que aquele que está em vida venha a morrer, o prematuro não é chorado, com pretexto de que voltará a nascer e uma pessoa com defeito congénita não é chorada para não tornar a nascer na família tal tipo de pessoa.

- Cerimónia do funeral.

Essa cerimónia começa com a preparação para o funeral até o enterro. Os ritos e as manifestações, tais como, choros, canções, danças, gritos de alegria ou de tristeza caracterizam toda a preparação da cerimónia fúnebre.

- Enterro e Sepultura.

O destino de um cadáver para o grupo étnico kongo é a sepultura, e não outro. Esse é o momento culminante do óbito dos bakongo. Tudo que se faz no óbito dos bakongo, a colocação da tigela das contribuições, a contribuição de cobertores e lençóis, a vinda das pessoas, etc., aponta para o sepultamento.

Para os bakongo o enterro de um indivíduo constitui o momento último da despedida, da separação física entre os vivos e o defunto. Daí a necessidade e a importância de várias cerimónias, ritos e manifestações, por ser momento de despedida.

O momento do enterro dos bakongo não é necessariamente triste, as vezes tem sido de alegria, festejando a entrada do morto na aldeia dos antepassados, principalmente quando se trata de um ancião com uma numerosa descendência.

Na tradição kongo, não só o matar que constitui crime, mas o sepultar um morto sem autorização da família (*kise, kanda e kinkayi*) é considerado também um crime. Para os bakongo quem autoriza o enterro para não ser crime, não é o Estado, sim é a família que pertence à pessoa.

- Rito de prestação de juramento (*nsibu*).

O rito de prestação de juramento é um outro momento que marca a cerimônia do enterro no óbito dos bakongo, que acontece quando o morto é criança (não recém nascido) jovem ou mesmo adulto que não chegou à velhice. São convocados todos membros da família a desfilar diante do cadáver, jurando sua inocência na morte daquela pessoa e ao mesmo tempo fazem' um apelo de vingança ao espírito do falecido contra o causador daquela desgraça.

- A Escolha do lugar do enterro.

Os bakongo, de acordo com a sua tradição, não enterram pessoas em qualquer lugar. A escolha do local para sepultura o morto obedecia alguns critérios predeterminados. Eles enterram seus mortos consoante a idade, o estatuto social e as circunstâncias da morte. Um recém-nascido o seu enterro é feito no cemitério comum, ao passo que uma criança recém-nascida primogénita de uma família, um prematuro e uma criança gémea a sepultura desses é feita atrás de casa. Os Reis e Sobas são enterrados em frente da sua residência ou no cemiteiro especial, reservado somente para eles. Uma suicida é enterrada no mesmo lugar onde ocorreu o suicídio.

- Objectos colocados na campa e no túmulo.

Como para os bakongo a vida continua no além-túmulo, na ocasião do enterro, no túmulo ou em cima da campa, são colocados alguns objetos que acompanham o defunto, geralmente são objectos do uso pessoal, que lhe serão úteis no mundo dos mortos. A colocação desses objectos tinha a ver com a idade, o género, a profissão, a posição social. Para as crianças coloca-se copos, pratos, etc., para as mulheres coloca-se cabaças, panelas, panos, etc., para os homens coloca-se chapéu, catana, cachimbo, etc., para caçador – espingarda, espada, etc, para quem foi oleiro coloca-se panelas, pratos ou copos de barro, e por fim para os Reis/Sobas coloca-se bengala, espingarda, ou outros objectos que simbolizavam poder, além de enterrar juntamente com ele uma escrava e um servo, pelo menos.

Para não perder relação com seu defunto, um familiar de bom índole, e nem o lugar onde foi enterrado, os bakongo, além de colocar os objectos pessoais do defunto em cima da campa, plantam no tal lugar uma planta cujo o nome *nsanda* ou *diza*.

- Posição do enterro

Geralmente os bakongo enterram seus mortos de face para cima, porém em alguns casos observa-se o comportamento ético. O feiticeiro, bandido, assassino, ladrão, homicídio, adúltero, suicida ou criminoso de modo geral são enterrados de cara virada para baixo, sendo assim declarados maldição, inclusive o estéril também.

- Cerimónia do término do óbito.

A cerimónia do término do óbito é uma cerimónia que marca o encerramento do óbito. É um momento que serve para resolver os problemas relativos à morte da pessoa, ao balanço do óbito, à partilhar da herança do defunto e à retomada de uma vida normal para a família mais próxima.

Com a exceção da morte de uma criança, a cerimónia do término do óbito é realizada num outro dia, a fim de evitar a tomada de quaisquer decisões precipitadas e infundadas por causa de angústia e aflição pela perda do familiar. Outra razão para não resolver o término do óbito no dia do enterro é por causa da solidariedade em relação aos que deixaram suas casas, desde manhã, para estar no óbito, a fim de acompanhar o funeral. Os rituais que marcam essa cerimónia são os seguintes:

- Ritual de retomada da vida normal (*kudikasumuna*).

Os bakongo sabem que com a morte de um familiar, a vida não pára. Como não podem retomar a vida normal com impureza causada pela morte do familiar, realizam esse ritual, contendo ritos de purificação. A finalidade desse ritual é livrar-se da impureza e voltar à vida normal.

- Ritual de balanço do óbito (*bobula yamba*).

É entendido como ritual de falar sobre a morte da pessoa e as suas causas, fazer o balanço do óbito e partilhar a herança deixada pelo defunto, que inclui herança material e herança humana, que são filhos e mulher ou marido.

- Ritual de purificação do (a) viuvo (a) (*sukula mfwidl*).

No grupo étnico kongo, a morte não põe fim do laço matrimonial entre o (a) falecido (a) e a (o) viúva (o). É necessário que se realize esse ritual de purificação do (a) viuvo (a) para que este fique livre do vínculo matrimonial com defunto e retomar o curso normal da sua vida, podendo se casar com o (a) irmão (ã) do defunto ou casar com uma outra pessoa ou também continuar viúvo para sempre.

- Critérios da realização de cerimónias fúnebres.

A realização de cerimónias fúnebres dos bakongo obedece critérios de acordo com as seguintes categorias do defunto: idade, posição ou estrato ou estatuto social (soba, chefe da família, estrangeiro ou escravo, gêmeo), clã, circunstância e tipo da morte.

As cerimónias fúnebres dos anciãos são mais solenes, é celebrada com uma grande festa, porque a pessoa viveu em plenitude, cumpriu o seu dever na terra, contribuiu para o bem-estar da comunidade e passa agora à plenitude de antepassados. Enquanto as cerimónias fúnebres de crianças, jovens e adultos activamente na sociedade são muito mais simples, visto que a comunidade considera essa morte como uma perda irreparável.

No que diz respeito ao estrato ou posição social, se o falecido for soba ou *mfumu kanda* (responsável ou chefe da família), não necessariamente que seja ancião e possuidor de uma grande descendência, a cerimónia é feita com muita solenidade, com ritos fúnebres em sua honra. Ao passo que na morte dos estrangeiros ou escravos, de uma das crianças gêmeas, de um prematuro ou de indivíduo com defeito físico nato suas cerimónias fúnebres são vazias de ritos.

O comportamento ético marca diferenciação dos ritos fúnebres nos obitos dos bakongo. Os bons comportados eticamente recebem todas honras fúnebres necessárias da comunidade, mas “os que violaram com gravidade a ética comunitária, criminosos, ladrões, vítimas de ordálios, inimigos públicos, e sobretudo, os feiticeiros confessos ou acusados, não recebem as honras fúnebres. A sociedade condiciona a honra fúnebre ao comportamento ético” (Altuna, 2006: 441).

6.3.2- Canções fúnebres.

Os bakongo cantam nos seus óbitos por causa da tristeza, do sentimento da dor pela perda e da grande falta que essa pessoa deixa no seio da família e da comunidade de um modo geral. As canções fúnebres são cantadas por mulheres, podendo ser cantadas também por homens, mas raramente.

Através das canções fúnebres aproveitasse-se o momento fúnebre, dando passagens de improviso ao canto, para falar de vários assuntos e situações bons ou maus. É isso que os bakongo chamam de “*tolo*” em kikongo, quer dizer, improviso e criatividade.

As funções das canções fúnebres no obitos dos bakongo são: fazer chorar as pessoas por causa da tristeza, compartilhar o sentimento de pesar com a família enlutada e criticar situações que correm mal no óbito ou que levaram o defunto ao falecimento, dar coragem, consolar e fortificar a família enlutada.

As canções fúnebres dos bakongo fazem lembrar as pessoas a morte de um familiar, por isso, nem todas as pessoas que choram nos óbitos dos bakongo têm sido por causa da morte do cadáver presente. Algumas pessoas, inclusive choram mais forte por causa das canções que foram cantadas no óbito do seu familiar que já morreu há algum tempo.

Fazem parte do conteúdo das canções fúnebres dos bakongo: invocação à Deus, invocação e agradecimento aos antepassados pelos favores recebidos, solicitação da atenção e da intervenção dos antepassados nos problemas da família, boa recepção do defunto pelos antepassados e o comportamento do defunto em relação a sociedade e a Deus. O improviso, a criatividade, o paralelismo e a aliteração são as características mais comuns das canções fúnebres em kikongo.

6.3.3- O Luto.

Para os bakongo o luto nem sempre é momento de consternação, de pena, de sentimentos e pensamentos de pesar pelo desaparecimento físico e definitivo do ente querido, mas também para sentar em família, comer e beber juntos, cantar e dançar em memória do falecido que fisicamente não está mais junto da família, por entenderem que a pessoa está muito bem no mundo dos antepassados, principalmente quando se trata de ancião, com numerosa descendência.

Entre as várias maneiras de manifestar o luto dos bakongo, as mais comuns são: rapar cabelo, não tomar banho e nem se vestir bem, não se alimentar devidamente, não trabalhar, evitar lugares onde o público está

aglomerado. Neste sentido, o luto dos bakongo é abstinência de certas coisas ou maneira de ser do cotidiano normal das pessoas enlutadas, salvo na morte de um idoso.

O luto dos bakongo não tem um período estabelecido da duração, depende de cada família, da idade da pessoa, do estatuto social, da responsabilidade que assumia na família e do comportamento ético do falecido. Porém de ancião e chefe da família duram mais tempo e de um indivíduo que não deixou descendência, de um feiticeiro, de criminoso, de um estéril, etc., dura menos tempo que o normal.

6.3.4- Obrigações morais e sociais

“A criança quando está no ventre é só da mãe, mas quando nasce torna-se de toda sociedade”, dizem os bakongo. Isso funciona até no momento de óbito. Quando morre um mukongo a família tem responsabilidade para com a comunidade, assim também a comunidade tem o dever de ajudar a família no enterro da pessoa. É obrigação de todos membros da família, desde que recebe a notícia do falecimento do membro da família, deixar todos seus afazeres e se apresentar no óbito, acompanhando todos os ritos fúnebres até o enterro. No dia do funeral, sogros, genros, amigos do falecido e dos seus familiares, comunidade do falecido e comunidades vizinhas têm o dever de participar do funeral.

Na cultura kongo o morto não é enterrado por uma pessoa só, mas sim essa responsabilidade racai sobre toda família e toda sociedade, por isso é colocada a tigela das contribuições, para que toda pessoa que for ao óbito possa contribuir para o efeito do enterro. Neste sentido, para os bakongo quem enterra a pessoa é a família, juntamente com a sociedade.

A colocação da tigela das contribuições é uma demonstração forte do espírito de solidariedade dos bakongo no que diz respeito a morte, por esta razão é designada de caixa de solidadriedade. É com a união de todos e o amor fraterno de uns com outros que se enterra o cadáver (mukongo). Essa tigela está presente em todos os óbitos independentemente do corpo do cadáver estar presente ou a pessoa morreu noutro lugar, porque sempre haverá despesas, salvo no óbito de um bebé primogénito do casal ou um bebé que seja o primeiro a

falecer naquela casa ou família. Nesse caso da ausência da tigela, as contribuições são passadas directamente aos primogénitores do bebé para manter a solidariedade, visto que haverá sempre gastos no óbito.

As contribuições nos óbitos dos bakongo vão mais além da contribuição financeira, pois alguns membros da família mais chegados contribuem com cobertores e lençóis que servem para enterrar condignamente o morto. Ao mesmo tempo essa contribuição é uma forma de respeitar e honrar a família do defunto a qual se tem afinidade ou grau de parentesco, nesse caso quando se trata de sogros, genros, vizinhos e amigos. Outras pessoas contribuem com géneros alimentícios, com trabalhos domésticos do óbito e ainda outros a sua presença no óbito é contada também como contribuição.

Os bakongo concebem a morte de acordo com a tradição deixada pelos seus antepassados. E o *nkuwa* enfatiza e exalta justamente essa tradição. No óbito dos bakongo não pode faltar *nkuwa*. A apresentação do *nkuwa* ao longo do óbito é de carácter obrigatório. *Nkuwa* é apresentado para recepcionar pessoas ou quando quer se falar alguma coisa a respeito do óbito. *Nkuwa* é uma demonstração do respeito e da consideração do anfitrião pelas pessoas que deixaram seus afazeres e foram ao óbito se solidarizar-se com a família enlutada; é sinal de acolhimento acompanhado de saudação e de desejadas boas vindas aos participantes do óbito; é uma forma de agradecimentos pela presença das pessoas no óbito que deixaram seus afazeres para estar no óbito; é estabelecimento da norma de convivência no óbito; é um pacto de reciprocidade firmado entre o anfitrião e os visitantes no sentido de manter a paz no óbito; e por fim é um antecipado desejo de bom regresso para as casas.

Comer e beber no óbito dos bakongo faz parte das obrigações sociais e morais da família enlutada. As pessoas no óbito são servidas porque a alimentação faz parte das necessidades básicas do organismo; para lhes manter ao longo do tempo (dias ou horas) que vão permanecer no óbito e porque é também uma forma de agradecimentos e retribuição em reconhecimento do apoio recebido dos outros no enterro o defunto.

6.3.5- Cemitério e seus locais.

O cemitério é muito mais que um local de repouso dos restos mortais. No pensamento kongo o cemitério é a porta da qual os defuntos entram na aldeia dos antepassados. É também o local onde os vivos entram em contacto com os mortos. Neste sentido, o cemitério é lugar do encontro entre os vivos e os mortos (antepassados). É considerado também como o local onde os vivos cultuam os antepassados. Assim sendo, o cemitério é o lugar da celebração, onde os vivos vão para celebrar festas em honra dos mortos. Os bakongo têm o cemitério como lugar de encontrar a solução, por isso quando esses se deparam com problemas e dificuldades, tais como: doenças crônicas, sofrimentos, esterilidade, falta de chuva e de boa colheita, etc., vão lá para apresentar as suas preocupações e solicitar a intervenção dos antepassados. Não é lugar de agir de maneira descuidada, visto que de lá pode sair vida ou morte, enfermidade ou cura, prosperidade ou fracasso, etc. Isso faz que na concepção kongo, o cemitério seja lugar reverência e temor. Finalmente, com base a isso tudo, o cemitério é centro das atenções dos bakongo.

Embora algumas pessoas (prematuros, crianças recém-nascidas primogénitas, gêmeos, Sobas e Reis) são enterradas atrás de casa ou a frente, isto é dentro da aldeia, mas normalmente o cemitério fica fora da aldeia, pode ser na entrada ou na saída, e à beira do caminho para que os vivos ao passarem, rendam uma pequena homenagem aos mortos.

6.3.6- Dívidas contrídas.

Na tradição kongo, a pessoa pode morrer, mas as dívidas em que ele foi devedor ou credor não morrem, são pagas na cerimónia de término do óbito, quando se faz o balanço das coisas do falecido e é considerada como herança deixada. A dívida que o falecido é considerado como credor é paga ao responsável da família (*mfumu kanda*) que é o herdeiro dos seus bens e as que ele foi devedor é paga por esse mesmo *mfumu kanda*, pois ele herda não só a dívida a receber como também a dívida a pagar.

6.3.7- Herança

De acordo com o pensamento kongo a herança é tudo aquilo que pertencia ao defunto, incluindo mulher ou marido e filhos. A herança é da família materna do falecido, ou seja, da *kanda*, fundamentalmente do *mfumu kanda*. A respeito dessa questão, Altuna (2006: 110) diz: “o estatuto social e os bens herdam-se por linhagem materna”, e os bakongo são matrilineares. “E no matriarcado os filhos passam a ser propriedade do clã da mãe” (Combarros, 2000: 130).

O chefe da família (*mfumu kanda*), como herdeiro principal dos bens do falecido, ele é que faz a partilha da mesma. Ele reparte com linhagem paterna do falecido e com a sua própria *kanda*, conforme achar melhor. Os filhos não herdam nada directamente do pai. Esse *mfumu kanda* pode não querer repartir a herança, porém ninguém pode-lhe questionar nada, nem a parte paterna e nem a sua própria *kanda* da qual ele é chefe. Aliás, mesmo assim, a herança será considerada que foi herdada pela *kanda*.

Os filhos e a mulher ou o marido são herança humana, por isso podem ser transferidos. Os filhos podem ser transferidos para um dos irmãos do falecido pai ou para uma das irmãs da falecida mãe para ser sucessor (a) do falecido (a), a fim de tomar conta deles. Assim, eles nunca faltarão pai ou mãe. A mulher ou o marido são igualmente herança por isso podem ser transferidos, isto é, podem lhes dar em casamento, ao irmão ou à irmã do falecido marido ou da falecida esposa, para manter os filhos sob a segurança e a proteção da família do esposo (a) falecido (a).

Em termos de tratamento, os bakongo estabelecem uma diferença entre herança material e herança humana. O (a) viúvo (a) apesar de ser herança, mas são seres humanos, dotados de sentimentos e vontades. Não são tratados como se tratasse da herança material. Por isso, no momento para serem transferidos, busca-se o consentimento deles e caso não queiram, há respeito pela opinião deles. Daí faz-se o ritual da purificação do (a) viúvo (a) para se tornar livre daquele laço matrimonial e em seguida é entregue ao seu *mfumu kanda* a fim de viver a sua vida livremente.

6.3.8- Simbolismo.

Na cosmologia kongo existe muita simbologia relacionada aos problemas, cerimónias, rituais ou ritos fúnebres. A colocação da tigela das contribuições simboliza a presença do responsável pelo *kise (tata)* e responsável pela *kanda (mfumu kanda)* no óbito. Isto dá a entender que a tigela das contribuições foi colocada legalmente, sem nenhum atropelo à tradição. Sem a presença ou autorização destes, não se pode colocar a tigela das contribuições no óbito, visto ser uma prerrogativa que cabe tão-somente aos responsáveis do *kise* e da *kanda*. Quem o fizer, de acordo com a tradição kongo, comete crime. Neste sentido, a tigela das contribuições em cima da mesa simboliza o poder que os chefes das famílias (*kise* e *kanda*) têm naquele óbito. Mas a tigela das contribuições simboliza também a solidariedade e a união dos bakongo.

No óbito dos bakongo a mesa onde é posta a tigela das contribuições é colocada no centro, chamando atenção de todo mundo, simbolizando assim o centro do óbito, onde todas as pessoas devem passar, conforme a tradição kongo, para dar a sua contribuição.

Os cobertores e lençóis que são contribuídos nos óbitos dos bakongo acabam assumindo um simbolismo, visto que é sinal de honra ao defunto que vai se apresentar no mundo dos antepassados e ao mesmo tempo de respeito e consideração, de reconhecimento de laços familiares, de afinidade, de amizade, de bondade do falecido ou dos seus familiares.

A cerimónia ou o ritual de lavar o (a) viúvo (a) não significa somente purificação do (a) viúvo (a) para retomar sua vida normal, mas é também sinal de inculpabilidade da morte do (a) parceiro (a), visto que se a família do (a) falecido (a) constatasse alguma culpa do parceiro pela morte do falecido, jamais aceitaria lavar-lhe. É assim que procedem os Bakongo neste caso. Se lhe lavar é porque foi declarado (a) inocente.

O ritual da retomada da vida normal simboliza livrar-se do morto e permitir as pessoas retomarem as suas actividades quotidianas. Enquanto não se realizar este acto, a família (*kise, kanda e kinkayi*), sogros, genros, moradores da aldeia e amigos do falecido não podem voltar às suas actividades laborais, culturalmente estão impuros.

A plantação de uma *n'sanda* (planta) na sepultura simboliza que neste lugar foi enterrado uma pessoa. E os objectos que são colocados em cima da sepultura servem para identificar a pessoa que está sepultado naquele lugar segundo a idade, gênero, profissão e estatuto social.

O comer e beber no óbito dos bakongo não é só para suprir necessidade fisiológica, mas simboliza respeito e valorização das pessoas que deixaram suas casas e afazeres para estar no óbito. Simboliza também o reconhecimento da ajuda e apoio recebido deles que foi importante para enterrar o falecido com dignidade.

Nkuwa simboliza o respeito e a obediência à tradição deixada pelos antepassados, por isso ao ser apresentado sempre se diz: “*kiaki i sisu kiasisa embuta zeto*” (esse é o sinal deixado pelos nossos ancestrais). Ao mesmo tempo simboliza a hospitalidade do anfitrião, a segurança, protecção e a paz no óbito entre o anfitrião e os visitantes.

Outro elemento de simbologia nos obitos dos bakongo são as pequenas reuniões a parte, chamadas em kikongo “*fulu*”. Essas reuniões simbolizam a democracia que reina nos óbitos dos bakongo, pois nessas pequenas reuniões toda pessoa que tem uma ideia tem direito a fazer uso da palavra, visto que servem para concertar ideias. Com isso, permite-se ouvir todo mundo e encontrar o consenso daquilo que será apresentado ao público.

6.3.9- Comunicação no óbito.

Nos seus óbitos os bakongo primam pela comunicação, por isso sempre que chega uma pessoa apresentam *nkuwa* e fazem-lhe ficar a par do acontecimento que lhes reúne naquele lugar, evitando que as pessoas que estão no óbito estejam no alheio. O uso da língua kikongo nos óbitos dos Bakongo não por ser a única língua da origem kongo, simplesmente para manter e exaltar a tradição ancestral kongo, visto até muita coisa perderiam seu real sentido e significado se for dito numa outra língua, por exemplo, os provérbios, que são uma ferramenta impar na comunicação dos bakongo.

A mesa é colocada de uma maneira estratégica: no centro onde sentam os responsáveis do *kise* e da *kanda* ladeados por seus familiares, chamando a

atenção de todo mundo. Isso mostra que o centro do óbito não o cadáver, mas é aquela mesa onde estão sentados os *mfumu kanda* do *kise* e da *kanda*.

Nos óbitos dos bakongo os homens e as mulheres não sentam no mesmo lugar. Os homens sentam onde estão localizados os *mfumu kanda*, onde se dá resoluções dos problemas do óbito e as mulheres sentam onde se encontra o cadáver. Isso mostra que os homens são de tratar os problemas do óbito e as mulheres são de cuidar do cadáver, chorando e cantando.

Apesar da maneira dos homens e das mulheres sentarem, mas nos óbitos dos bakongo não se pratica a discriminação de género ou de idade ou de posição social, pois as pequenas reuniões a parte, permitem todas pessoas, que seja mulher, jovem, pobre, rico ou qualquer membro da família expressar-se. Alias, quando se solicita a permissão para ir se reunir à parte, os bakongo dizem: “*bika twenda yuvula ndona nketo kavovilanga vandonga ko*” (vamos perguntar a senhora que não fala no público). Isso é para acolher a opinião tanto das mulheres como de qualquer um.

6.3.10- Os antepassados.

Os bakongo têm seus antepassados como advogados da família, promotores da justiça, guardiões e protectores, “fazem viver ou morrer, causam ou curam as enfermidades, fazem prosperar ou fracassar os negócios” (Combarros, 2000: 102), por isso, vão ao cemitério para falar com eles ou mandam recados através de um rescém morto para que estes possam velar pela paz, prosperidade, saúde deles. Os antepassados respondem através dos sonhos e outras realidades que eles experimentam.

6.4- Preocupação pelos dos vivos

Na concepção kongo da morte, a vida e a morte são intimamente relacionadas. Por isso, os bakongo nos seus óbitos, depois de tratar o problema do falecido, tratam também problemas relacionados aos vivos, quando porventura há. Eles procuram ser coerentes no sentido, de não só tratar o problema

relacionado ao falecido e deixar os vivos com seus problemas. Falam com o morto para não lhes esquecer e mandam recado aos antepassados para que intervêm nas situações que a família atravessa. Eles tratam todos os tipos de problemas, que seja de doença, desemprego, inimizade no seio da família, problema de esterilidade, etc. A preocupação com a vida e saúde dos vivos vê-se ao longo dos rituais ou ritos fúnebres que muitos deles, no fundo, têm a ver com os vivos do que simplesmente com o falecido, por exemplo, toda família tem que participar dos rituais fúnebres e tratar bem o morto para evitar que este quando se tornar antepassado se vingue dos vivos.

Uma outra maneira de se preocupar e tratar o problema ou necessidade dos vivos se verifica na hora de dar a contribuição no óbito de um ancião. O *beta*, que é um valor módico adicionado ao valor contribuído para o óbito, é destinado ao *mfumu kanda*, responsável da linhagem materna e da tigela das contribuições, que necessita de alimentar-se para viver.

A reocupação com os vivos é verificada também nos comes e bebes no óbito. Serve-se comida e bebida às pessoas no óbito para suprir a necessidade fisiológica, que é fome, evitando assim alguém cair ou passar mal no óbito por causa da fome.

6.5- Influências.

No que diz respeito a morte e assuntos relacionados a ela, os bakongo recebem várias influências oriundas do cristianismo e da cultura ocidental através da modernidade. Antigamente quando morria alguém sem que atingisse a ancianidade, consultava-se quimbandeiro (vidente) para se descobrir o causador de tal morte. Com o cristianismo essas práticas já não são respeitadas, dizendo “entregamos tudo a Deus através da oração”. Com o cristianismo muitas práticas fúnebres tradicionais foram excluídas e abolidas por serem julgadas anti-bíblicas pelos missionários, por exemplo, o luto tradicional, culto aos antepassados, etc.

Todos bakongo verdadeiramente cristãos passaram a realizar cerimónias fúnebres a maneira cristã, com grande evidência no aspecto dos cantos que são entoados no óbito. A substituição de plantar *n'sanda* na sepultura pela colocação

da cruz tem origem no cristianismo, que tem a cruz como seu símbolo. Tendo o cemitério como lugar de onde se faz voltar o corpo para a terra de onde saiu, segundo alguns entrevistados, não é uma crença dos bakongo, sim é uma crença cristã. A expressão “agora que chegou a luz” que foi muito ouvida ao longo das entrevistas e observações, tratando-se de muitos costumes, práticas, cerimónias e ritos fúnebres que actualmente não se verificam mais nos óbitos dos bakongo, tem origem no cristianismo, pois refere-se à Palavra de Deus, fazendo alusão ao Salmos 119:105 e à modernidade trouxe luz sobre alguns aspectos obscuros da cultura tradicional africana, como o luto e a questão da herança. O uso do caixão não passa da influência cultural do ocidente, visto que tradicionalmente os bakongo enterravam seus mortos envolvidos nos cobertores, lençóis ou panos envolto de uma esteira.

CONCLUSAO

De acordo os resultados obtidos na pesquisa existe um consenso na opinião dos participantes no que diz respeito a concepção e representação social da morte no grupo étnico kongo. Os resultados obtidos permitiram compreender como a fenomenologia da morte se processa no grupo étnico kongo, observando os ritos e cerimónias fúnebres, as crenças, manifestações que ocorrem no seio da comunidade kongo, relativamente à morte. Assim sendo, concluiu-se que: o povo kongo tem sua maneira peculiar de conceber e representar a morte socialmente e isso está ligada à sua cosmovisão (cultura). O capítulo quinto descreve a análise feita de alguns elementos da filosofia cultural kongo sobre a morte em comparação com a concepção de outros grupos sócio-culturais, na qual, percebe-se, sem sombra de dúvida, uma realidade peculiar nos bakongo no que diz respeito a morte. Neste íterim, fica bem claro a confirmação da primeira hipótese da nossa pesquisa.

Para o povo kongo a morte não é o fim da vida, senão uma passagem do mundo dos vivos para o dos antepassados, onde o morto não só vai para se juntar com os antepassados, mas torna-se ele próprio antepassado ou passa ser chamado de antepassado. Isso significa que para os bakongo os mortos continuam vivos, porém, numa outra dimensão. Com essa maneira de encarar os mortos, confirmou-se a segunda hipótese.

Os ritos, choros, provérbios, mitos, crenças, as cerimônias fúnebres e as canções tanto para os bakongo cristãos ou os que não são, representam um simbolismo metafórico muito forte, uma vez que visam sempre, a preparação didática pedagógica dos vivos, no que tange, um comportamento ético com o objetivo de estabelecer o respeito mútuo entre todos os viventes e simultaneamente aos antepassados. O uso dos artefatos cerimoniais e ritualísticos, ainda que, num determinado aspecto, sejam negativos, mas em grosso modo, trazem o incentivo e fortalece a memória respeitosa dos antepassados em todos segmentos da sociedade (crianças, adolescentes, adultos e anciãos), estabelecendo assim, a manutenção dos valores que por si, contribuem para manter a harmonia, a tranquilidade e a paz, atributos estes, que mantêm e continuam construindo a sociedade dos bakongo de modo geral.

Para os bakongo cristãos, as canções cristãs expressam ainda algo a mais, no sentido da fé que garante, um mundo futuro de paz perpétua, sem dor ou qualquer ameaça como ocorre na terra.

Outros sim, todos esses elementos ritualísticos revelam como esse povo representa socialmente a morte e como lida com o assunto e, também, os mesmos elementos caracterizam a representação social da morte, como elementos que não só têm significados próprios, como também revelam como os bakongo entendem, interpretam e encaram a morte. Neste sentido, a hipótese de número três é caracterizada e confirmada pela articulação apresentada.

Para o povo kongo existe uma relação entre os mortos e os vivos, por isso os mortos devem ser reverenciados e em outros casos venerados. Eles (os mortos) vêem, ouvem e reagem dependentemente de como estão sendo tratados ou da situação que seus familiares estiverem passando. Partindo deste pressuposto pode-se afirmar que os mortos, na cultura kongo, interferem na vida dos vivos. A interferência deles depende de como estão sendo tratados. E os vivos, não só sentem como também percebem essa interferência através dos sonhos e de várias experiências sociopsicológicas que eles têm tido. Essa parte da conclusão confirma a última hipótese.

Os resultados da pesquisa apontam como os objectivos traçados que conduziram a pesquisa foram alcançados, assim também todas as hipóteses apresentadas. As perguntas da pesquisa foram de suma relevância para se obter os resultados apresentados.

Porém, através desta pesquisa, constatou-se que há uma necessidade de se fazer muito esforço para rever onde a tradição fúnebre dos bakongo está se diluindo com as influências do cristianismo e da modernidade. Desde já, temos a consciência da complexidade ao avaliarmos determinadas práticas nos bakongo, deparamos sem sombra de dúvida, com práticas que influenciaram e têm influenciado positiva e outras negativamente, o que se torna inevitável nos processos de transmissão e assimilação cultural. Assim sendo, é necessário continuar investigando sobre a fenomenologia da morte no grupo étnico kongo para encontrar seu ponto de equilíbrio, uma vez que é praticamente inevitável, a globalização do mundo, onde muitos valores sociais e culturais estão sofrendo mudanças drásticas e rápidas, principalmente no comportamento das gerações mais novas.

Vale aqui ressaltar, que a morte é um fenómeno que está presente em todas as culturas, e em todas elas existem pontos substâncias ou elementos de intersecção, embora, em cada cultura, o seu significado pode variar de uma cultura a outra. A compreensão da morte para o povo kongo, reduz o impacto do sofrimento e gera perspectivas diversas a partir da esperança de uma vida em outro mundo, o dos antepassados.

Com esse estudo pretendeu-se fornecer subsídios que podem ser usados pelas gerações mais novas dos bakongo, principalmente os residentes em Luanda (cidades de grandes influências) e todos aqueles que residem fora da área geográfica kongo. Desta forma, o conhecimento desses subsídios para essas gerações e todos que mostrarem interesse de pesquisar o assunto poderá ajudá-los na compreensão, na preservação e na observação da tradição dos bakongo sobre a morte.

Concluindo, esta Tese pretendeu evidenciar a concepção dos bakongo sobre a morte e sua representação social, contribuindo, dessa forma, para o conhecimento, a divulgação, a manutenção e a proteção da tradição kongo sobre a morte.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abbagnano, N. (1970). *Dicionário de filosofia*. (Alfredo Bosi, Trad.). São Paulo: Editora Mestre Jou.
- _____ (1978). *História da filosofia*. Vol. XI. Lisboa: Editorial Presença.
- _____ (2000). *Dicionário de Filosofia*. Vol I. (Alfredo Bosi, Trad.). São Paulo: Editora Martins Fonte.
- _____ (2000). *Dicionário de filosofia*. Vol II. (Alfredo Bosi, Trad.). São Paulo: Editora Martins Fonte.
- _____ (2012). *Dicionário de Filosofia*. (Ivone Castilho Benedetti, trad.). (6ª ed.). São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Abric, J. C. A. (1998). "Abordagem estrutural das representações sociais", em Morreira, A. S. P. & Oliveira, D. C. de (Orgs.). *Estudos interdisciplinares de representação social*. Goiânia: AB, pp. 27-28.
- AFRICAFEDERATION. "Bansi Ntotila". Disponível em: http://www.africafederation.net/Bansi_ya_ntotila.gif. Acesso aos, 28/04/2015.
- Alexandre, D. S. (2006). *Psicanálise africana ou bruxaria: base universal de sadismo e hipocrisia sobre os mundos profundos*. Tomo I. Uíge: Publicações DILANEL.
- Alexandre, M. (s.d). "Representação Social: uma genealogia do conceito". Disponível em: <http://www.sinpro-rio.org.br/imagens/espaco-do-professor/sala-de-aula/marcos-alexandre/Artigo7.pdf>. Acesso aos 29/05/2015
- Altuna, R. R. de A. (2006). *Cultura tradicional Bantu*. Portugal: Edições Paulinas.
- Ander-Egg, E. (2000), *Métodos e técnicas de investigación social III, Como organizar o trabalho de investigación*, (2ª reimp.). Buenos Aires: Grupo Editorial Lumen.
- Ansart, T. (1978). *Ideologias, conflitos e poder*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- António, A. (2009). *A questão da morte na aceção ambundu do Kuanza-Sul: caso município do Ebo*. Monografia de Licenciatura. Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda.
- Aquino, T. (2009). *Suma teológica II*. (3ª ed.) (Alexandre Corrêa, trad.). Rio de Janeiro: Edições Loyola.

- Arroyuelo, F. J. F. (2006). *Las edades de la vida: ritos y tradiciones populares en España*. Madrid: Alianza Editorial.
- Awume, E. (1967). *L'Eglise Evangelique du Togo face aux croyances Traditionnelles des Ewe sur la mort*. Memoire de Licence. Faculté Libre de Theologie Protestant, Paris.
- Ayllón, J. R. (2012). *Antropología filosófica*. (2ª. ed.). Barcelona: Ariel
- Bamunoba, Y. K. (1984). *La idea de muerte en la vida africana*. Paris: Editorial CERBAL UNESCO.
- Bamunoba, Y. K. & Adoukonou, B. (1979). *La mort dans la vie africaine*, Paris: Présence africaine.
- Barros, R. F. (1981). *Competências básicas do avaliador educacional formado em nível de mestrado*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Baudry, P. (1999). *La place des morts: enjeux et rites*. France: L'harmattan
- Berger, P. L. (1975). *Rumor de Ángeles. La sociedad moderna y el descubrimiento de lo sobrenatural*. Barcelona: Herder.
- Berger, P. L. (1985). *O dosel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da Religião*. São Paulo: Edições Paulinas.
- Berlejung, A. & Frevel, C. (Orgs) (2011). *Dicionário de termos teológicos fundamentais do Antigo e do Novo Testamento*. São Paulo: Edições Loyola.
- Bernadino, A. D. (Org) (2002). *Dicionário Patrístico e de Antiquidades Cristãs*. (Cristina Andrade, Trad.). Petrópolis: Editora Vozes.
- Blancha, H. T. & Parkes, C. M. (2003). "O cristianismo". In Parkes, C.M., Laungani, P. & Young, B. (Coord.). (2003). *Morte e luto através das culturas*. (Jorge Barata trad.). Lisboa: CLIMEPSI Editores, pp. 155-171
- Bouchot, C. (2015). "L'immortalité de l'âme, conception humaine ou révélation biblique?". Disponível em: <http://bouquetphilosophique.pagesperso-orange.fr/ame.html>. Acesso aos 18/07/2015.
- Bourdieu, P. (2002). *Cosas dichas*. (Margarita Mizraji, trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Bourguet, P. (1947). *Problèmes de la mort et de l'au-delà*. Paris: Société Centrale d'Évangélisation.

- Bravo, R. S. (2005). *Técnicas de investigação social: teoria y ejercicios*. (14ª ed.). Madrid: Editorial Paraninfo.
- Brunel, S. (2005). "Penser la mort", en Picon, R. *La mort, le deuil, la promesse: sens et enjeux du service funèbre*. Lyon: Édition Olivétan, pp. 33-41.
- Burgos, J. M. (2013). *Antropología: una guía para la existência*. (5º ed.). Madrid: Ediciones Palabra.
- Caamaño, M. F. R. (2001), "Sociología de la muerte", en Caamaño, M. J. R. (Cord). *Temas de sociología II*. Madrid: Huerga y Fierro Editores.
- Cabral, G. (s.d). "Maslow e as necessidades humanas". Disponível em: <http://www.mundoeducacao.com/psicologia/maslow-as-necessidades-humanas.htm>. Acesso aos, 20/08/2015.
- Caillois, R. (1997), "Le mythe et l'homme". Disponível em: http://www.goodreads.com/book/show/2080997.Le_mythe_et_l_homme. Acesso aos 16/05/2015.
- Calhoun, C., Light, D. y Keller, S. (2000). *Sociología*. (7ª ed.). (José C. Lisón Arcal, Trad.). Madrid: McGraw-Hill.
- Calvo, G. G. (2013). *Los africanos primero: opiniones de un Muzungu*. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- Cardoso de Araújo, S-C. (2000). Métodos de pesquisa. Disponível em: www.iesambi.org.br/apostila_2007/metodos_pesquisa.htm. Acesso aos 26/06/2015, em Madrid.
- CASA PUBLICADORA DAS ASSEMBLEIAS DE DEUS. (1995). *Bíblia de Estudo aplicação pessoal*. (Almeida Revista e Corrigida). Rio de Janeiro: CPAD.
- Cea D'Ancona, M. Á. (2001). *Metodología cuantitativa: estrategias y técnicas de investigación social*. Madrid: Editorial Síntesis
- CEMITÉRIO ECUMÉNICO JOÃO PAULO XXIII, "Significado da morte nas diferentes religiões", Disponível em: <http://www.cejxxiii.com.br/site/rituais-funebres/significado-da-morte-nas-diferentes-religioes>. Acesso aos 07/08/2015
- Champlin, R. N. (2002). *Enciclopédia de Bíblia teologia e filosofia*. Vol. 4. São Paulo: Editora Hagnos.
- Chaunu, P. (1982). "La mort de l'enfant", en Chabanis, C. *La mort un terme ou un Commencement*. Paris: Fayard, pp. 273-289.

- CIVILIZAÇÕESAFRICANAS. (2001). Disponível em: <http://civilizacoesafricanas.blogspot.com.br/2010/01/reino-do-congo.html>. Acesso aos 08/05/2015
- Coller, X. (2007). *Canon sociológico*. (2ª ed.). Madrid: Editorial Tecnos.
- Combarros, M. (2000). *Dios en Africa: valores de la tradición bantú*. (3ª ed.). Madrid: Editorial Mundo Negro.
- Conga da Costa, A. (2000), *África mão estendida a quem?*. Luanda: Designe Gráfica Ponto Um.
- Cullmann, O. (1956). *Immortalité de l'âme ou réssurrection des morts? Le témoignage du Nouveau Testament*. Neuchatel-Paris: Delachaux & Niestlé.
- Delumeau, J. (1999). *As grandes religiões do mundo*. (29ª ed.). Lisboa: Editorial Presença.
- Diccionario de Lengua Español General: el vocabulário general del español de América y España*, (2009). (2ª ed.). Barcelona: Larrousse Editorial.
- Diccionario del Estudiante*. (2008). Bracelona: Santillana Ediciones Generales.
- Diccionario Espasa de la Lengua Española: secundaria e Bachillerato*. (2010). (13ª ed.). Madrid: Espasa Livros.
- Diccionario para la Enseñanza Lengua Española: Español para Extranjeros*. (2010). (2ª ed.). Barcelona: Larrousse Editorial.
- Diccionario Secundaria y Bachillerato Lengua Español*. (2006). (3ª ed.). Madrid: GrupoEditorial SM Internacional.
- Dicionário Universal da Língua Português*. (2003). Lisboa: Texto Editora.
- Dretske, F. (2008). *Creencia*, en Honderich, T. (ed.), en *Enciclopedia Oxford de Filosofía*. (Carmen García Trevijano, trad.). Madrid: Editorial Tecnos, pp. 245-246.
- Duarte, B. (1975). *Literatura tradicional angolana*. Benguela: Editora Didáctica de Angola.
- Duarte, C. C. (1979). *Escultura*, en *Enciclopédia Universal*. Rio de Janeiro: Editora Delta S/A, pp. 2433-2438.
- Durkheim, E. (2008). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza Editorial.
- Duroid, A. R. (1986). *Philosophie, notions et textes*. (Tome I). Paris: Fernond Nathan Edition.
- Duvert, M. (1986), "La muerte en Iparralde", en Fernández, T. *Antropología de la*

- muerte: símbolos y ritos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, pp. 107-118.
- Ellenberger, V. (1958). *Afrique avec cette peur venue du fond des âges*. Chambéry: Amiot-Dumont
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. (Horácio Pons, trad.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Enciclopédia Luso-Brasileira da Cultura*. Vol. XIII. (1983). Lisboa: Editorial Verbo.
- Enciclopédia Universal Ilustrada Europeu-Americana*. Tomo XXXVII (1994). Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Euphémie, N. (2008). *L'Évangile à la rencontre de la culture de l'Afrique Centrale à la lumière de la Théologie de Paulo Suess*. Dissertação de Mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte.
- Fernandes, A. (2006). *Religiosidade e os processos de integração na escola: um estudo comparativo de caso em Luanda entre duas escolas - uma pública e outra religiosa*. Monografia de Licenciatura. Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda.
- Fernández, M. (2011). *Estructura social: teoría y recursos didáticos*. Madrid: OMM Editorial.
- Fernández, T. (1986), "Los muertos", en Fernández, T. et al, (1986), *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, pp. 195-207.
- Ferrando, M. G., Ibáñez, J. & Alvira Martín, F. (2005). *El análisis de la realidad Social: método y técnicas de investigación*. (3ª ed.). Madrid: Alianza Editorial.
- Ferreira, H. B. A. (1975). *Novo dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira.
- Flament, C. (2001). "Estrutura e dinamica das representações sociais", en Jodelet, D. *As representações sociais*. Rio de Janeiro: EDUERJ, pp. 155-172.
- Fonseca, A. (1985). *Sobre os kikongos de Angola*. Lisboa: Edições 70.
- Forbath, P. (1977). *El río Congo: descubrimiento, exploración y explotación del río más dramático de la tierra*. (Esther Muñiz, trad.). Madrid: Turner Publicaciones e Fondo de Cultura Económico.
- Fulton, R. (1965). *Death and Identity*. New York: John Wiley & Sons.
- Gallego, A. O. (2005). *Algo tan natural: reflexiones sobre la muerte*. Madrid:

Dispublic.

- García, C. O. (2004). "Muerte", en Uña, O. y Sánchez, A. H. (Dir.). *Diccionario de Sociología*. Madrid: ESIC Editorial, pp. 219-220.
- García, M. G. (2010). *Filosofía y dolores*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Garvía, R. (2009). *Conceptos fundamentales de Sociología*. (2ª ed.). Madrid: Alianza editorial.
- Geertz, C. (1989). *Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC Editores.
- Gerber, C. (1981). *Les sentiers de la foi*. Dammarie-lès-Lys: S.D.T.
- Gevaert, J. (2008). *El problema del hombre: introducción a la antropología filosófica*. (15ª ed.). Alfonso Ortiz y José María Hernández, trads.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gfeller, F. (1989). *Les grands sujets de la Bible*. Valence: Publications Chrétiennes.
- Giddens, A. (1999). *Sociología*. (3ª ed.). (Francisco Muñoz de Bustillo Llorente, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- _____. (2009). *Sociología*. (5ª ed.). (Francisco Muñoz de Bustillo Llorente, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Gielen, U. P. (2003). "Uma morte no tecto do mundo: a perspectiva do Budismo Tibetano", en Parkes, C.M., Laungani, P. & Young, B. (Coord.). *Morte e luto através das culturas*. (Jorge Barata, trad.). Lisboa: CLIMEPSI Editores.
- Giner, S. (1990). *Sociología*. (6ª ed.). Barcelona: Ediciones 62 S.A.
- Giroux, S. (2004). *Metodología de las Ciencias Humanas*. (Beatriz Alvarez Klein, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Gómes, J. A. (2002). "Creencia". en Giner, S., Lamo de Espinosa, E. & Torres, C. (Eds). *Diccionario de Sociología*. (2ª. reimp). Madrid: Alianza Editorial, pp. 308-309
- Gran Diccionario Enciclopédico*. Vol 4 (1996). Barcelona: Plaza e Janés Editorial.
- Griffa, M.C. & Moreno, J. E. (2001). *Chave para a Psicologia do desenvolvimento (adolescência, vida adulta e velhice)*. Tomo 2. (Vera Vaccari. São Paulo: Edições Paulinas.
- Guigbille, D. B. & Erny, P. (2001). *Vie, mort et ancestralité chez les Moba du Nort Togo*. Paris: L'harmattan.
- Gutiérrez-Cillán, J. & Escudero, A. I. R. (2013). Tipos de investigación científica. In: Sarabia-Sánchez, F. J. (Coord.). (2013). *Métodos de investigación social y*

- de la empresa. Madrid: Ediciones Pirámide, pp. 47-66.
- Hallado, D. (Comp). (2005). *Seis miradas sobre la muerte*. Barcelona: Paídos.
- Heritier, F. (2003). "Traditions funéraires et religions au Diamaré (Nord du Cameroun) apports historiques d'une approche ethnoarchéologie". en *Journal des Africanistes*. Paris: Societé des Africanistes, 73 - 2, pp. 27-76.
- Herskovits, M. J. (1950). *Man and his Works - the science of cultural anthropology*. New York: A. A. Knopf.
- Hildebrand, D. V. (1983). *Sobre la muerte*. (Rogelio Rovira, trad.). Madrid: Ediciones Encuentro.
- Hurtado, J. C. (2006). *Investigación cualitativa: comprender y actuar*. Madrid: Editorial La Muralla.
- Imbamba, J. M. (2010). *Uma nova cultura para mulheres e homens novos: um projecto filosófico para Angola do 3º milenio à luz da filosofia de Baptista Mondin*. (2ª ed.). Luanda: Paulinas.
- Isabel, A. (1999), *Nota explicativa do disco Kulumbimbi quando os bakongo choram*. Luanda: Produções Teta Landu.
- Iturrate, J. L. (1998). "Peter L. Berger, Thomas Luckmann", en Berian, J. & Iturrate, J. L. *Para comprender la teoría sociológica*. (2ª ed.). Navarra: Editorial Verbo Divino, pp. 87-93.
- Jankélévitch, V. (1977). *La mort*. Paris: Flammarion
- Janzen, K. R. (2000). *Antropologia Missionária*. Material de apoio. Brasília: Faculdade Teológica Batista de Brasília.
- Japiassú, H. & Marcondes, D. (1990). *Dicionário básico de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar
- Jodelet, D. (1989). *Les représentations sociales*. Paris: PUF.
- Jovchelovitch, S. (2008). *Os contextos do saber: representações, comunidade e cultura*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Kabasélé, F. (1989). *La mort africaine au mirior de l'Évangile: annoncer le salut dans la mort africaine*. Paris: Desclée.
- Kauark, F. S., Manhães, F. S. & Medeiros, C. H. (2010). *Metodologia da pesquisa: um guia prático*. Bahia: Via litterarum.
- Kisadila, D. (2004). *A concepção da morte e suas implicações sociais nos Bakongos de Angola*. Monografia de Licenciatura. Instituto Superior de

- Ciências da Educação da Universidade Agostinho Neto, Luanda.
- Krech, D. & Crutchfield, R. S. (1963). *Elementos de psicología*. Vol. I. (Dante Moreira Leite, Trad.). São Paulo: Livraria Pioneira Editora.
- Kubler-Ross, Elisabeth. (1974). *Sociología de la muerte*. (Luís Alberto Martins Baró, trad.). Madrid: Organización Sala Editorial.
- Kunzika, E. (2008). *Dicionário de provérbios kikongo, traduzidos e explicados em português, francês e inglês*. Luanda: Editora Nzila
- Kyala, M. B. (1998). *Ingana ye mvovo mya Bakongo*. Luanda: Instituto Nacional do livro e do disco.
- Lanzón, J. G. (2013). *Necesario pero imposible*. Madrid: Editorial Taurus.
- Larrañaga, J. G. (1986). "Consideraciones y costumbres a cerca de muerte en el país Vasco", en Fernández, T. *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, pp. 83-106.
- Laungani, P. & Young, B. (2003). "Conclusões I: implicações practicas e políticas", en Parkes, C.M., Laungani, P. & Young, B. (Coord.). *Morte e luto através das culturas*. (Jorge Barata, trad.). Lisboa: CLIMEPSI Editores, pp. 253-269.
- Levain, C. (2005). "Au coeur de la finitude, advenir «Je»: l'accompagnement en question", en Picon, R. *La mort, le deuil, la promesse: sens et enjeux du service funèbre*. Lyon: Édition Olivétan, pp. 79-92.
- Levine, E. (2003). "Perspectivas e tradições judaicas da norte", en Parkes, C.M., Laungani, P. & Young, B. (Coord.). *Morte e luto através das culturas*. (Jorge Barata, trad.). Lisboa: CLIMEPSI Editores.
- Lopes, J. L. C. (2006). *Pueblos e culturas de África: etnohistórico, mito y sociedad*. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- _____. (2009). *Diccionario histórico-etnográfico de los pueblos de África*. Madrid: Editorial Mundo Negro.
- Losada, J. L. & Anguera, M. T. (2013). "La observación científica", en Sarabia-Sánchez, F. J. (Coord.). *Métodos de investigación social y de la empresa*. Madrid: Ediciones Pirámide, pp. 601-620.
- Louis-Maris, F. (1977). *L'homme et le monde*. Paris: Librairie Armand-Colin.
- Luckmann, T. (1973). *La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna*. (Miguel Bermejo, trad.). Salamanca: Sígueme.
- Lumeka, P. R. (1967). "Proverbes des Songye", en *Revue Africaine Linguistique III*. Belgique: Musee Royal de l'Afrique Centrale – Tervuren, Belgique.

- Annales – Serie IN 8^o - Sciences Humaines, n^o 61, pp. 39-49.
- Macionis, J. & Plummer, K. (1999). *Sociología*. (Roberto Gravía, Celia Valiente, Santiago Perez-Nievas y Laura Morales, trad.). Madrid: Prentice Hall.
- _____. (2005). *Sociología*. (Roberto Gravía, Celia Valiente, Santiago Perez-Nievas y Laura Morales, trad.). Madrid: Pearson Educación.
- Mahaniah, K. (1980). *La mort das la pensée Kongo*. Kinsantu: Ed. Centre de Vulgarization Agricole.
- Maia, A. da S. (1964). *Dicionário de kimbundo*. Luanda: Arquidiocese de Luanda
- Mambulo, P. E. (2010). *A reconstrução da identidade cultural angolana*. Monografia de Licenciatura, Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda.
- Manaranche, A. (1992). *Interrogações dos jovens*. Lisboa: Edições Paulinas.
- Mannheim, K. (1993). *Ideologia y utopía*. (1^a reimp.). (Salvador Echavarría, trad.). Mexico: Fondo de Cultura Económico.
- Maranduba, R. G. B. (1981). *Competências essenciais ao professor de 1^o grau no Brasil*. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Educação. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Marconi, M. de A. & Lakatos, E. M. (2003). *Fundamentos de metodologia científica*. (5^a Ed.). São Paulo: Editora Atlas.
- Marías, J. (1982). “La mort de l’autre dans le couple”, en Chabanis, C. *La mort est terme ou un commencement*. Paris: Fayard, pp. 291-308.
- Marois, M. (1982). “Gènese de l’apparition de la vie et de la mort”, en Chabanis, C. *La mort un terme ou un commencement*. Paris: Fayard, pp. 37-55.
- Martin-Achard, R. (2004). *A morte e a ressurreição: segundo o Antigo Testamento*. (Wagner Cunha, trad.). São Paulo: Editora Academia Cristã.
- Maurício. (2004). “Métodos científicos especiais das ciências sociais”. Disponível em: www.livrepensamento.com/2013/11/04/metodos-especificos-das-ciencias/ Publicado em 11/04/2013. Acesso aos 26/06/2015, em Madrid.
- M’bemba-Ndoumba, G. (2006). *Les bakongo et la pratique de sorcellerie: ordre ou désordre social*. Paris: L’Harmattan
- Mbiti, J. S. (1970). *Concepts of God in Africa*. London: S.P.C.K.
- _____. (1991). *Entre el Dios y el tiempo: religiones tradicionales africanas*. (José Carlos Rodríguez, trad.). Madrid: Editorial Mundo Negro.
- McGraw-Hill Dictionary of Scientific and Technical Terms*. (6th ed). (2003). New

- New York: McGraw-Hill.
- McGraw-Hill Concise Encyclopedia of Science and Technology*. (5th ed). New York: McGraw-Hill.
- Mehl, R. (1953). *Notre vie et notre mort*. Paris: Societé Centrale d'evangélization
- Meira, D. C. A. (2008). "Clifford Geertz – o impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem". Disponível em: <http://www.jurisciencia.com/artigos/clifford-geertz-o-impacto-do-conceito-de-cultura-sobre-o-conceito-de-homem/73/>. Data de depósito: 22/05/2008. Acesso, aos 12/06/2015
- Mesquita, A. P. (1993). "O argumento ontológico em Platão", em *O problema da Imortalidade*. Philosophice,2,.pp. 31-42
- Meulenyzer, P. (1925). *Chez les bakongo*. Belgique: Xaveriana.
- Mfwa, N. (2002). "A língua kikongo: uma breve apresentação", em *Kulonga: Revista das Ciências da Educação e Estudos Multidisciplinares*. Luanda: Edições Edições Kulonga.
- Michaeli, F. (1957). *Le livre de la Genèse, chapitres 1 à 11*. Neuchatel-Paris: Delachaux & Niestlé
- Miranda, A. B. (s.d). *A morte do outro como mercado*. Artigo não publicado. Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda.
- Mondin, B. (1980). *Introdução à filosofia: problemas, sistemas, autores e obras*. Luanda: Edições Paulinas.
- _____. (1999). *O homem quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. São Paulo: Edições Paulus.
- Monteiro, D. H. (2007). *A Canção festiva e funerária em kikongo: estudo temático*. Monografia de Licenciatura, Faculdade de Letras e Ciências Sociais da UAN, Luanda.
- _____. (2014). *Tradições nacionais e identidades: recolha e estudo de canções festivas e de óbito Kongo e Ovimbundu*. Dissertação do Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto.
- Mora, J. (1989). "Creencia", em *Diccionario de Filosofía de bolsillo, A-H*. (3^a reimp). (priscilla Cohn, comp.). Madrid: Aliança Editorial, pp. 148-150.
- Morin, E. (1983). *El método, la vida de la vida*. Madrid: Cátedra.
- _____. (1985). *O homem e a morte*. Lisboa: Publicações Europa-América.

- _____. (1994). *El hombre y la muerte*. (2ª. Ed.). Barcelona: editorial Kairós
- Moscovici, S. (1978). *A representação social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (2001). “Das representações coletivas às representações sociais: elementos para uma história”. em Jodelet, D. (Org.). *As representações sociais da psicanálise*. Rio de Janeiro: EDUERJ.
- Mosterín, J. (2006). *La naturaleza humana*. (5ª ed.). Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Mota, A. T. da. (1970). *Inquérito etnográfico*. Luanda: Junta de Povoamento de Angola.
- Muaca, E. A. (2001). *Breve história de evangelização de Angola*. Luanda: Editora CEAST.
- Müller, G. L. (1991). *La celebración eucarística: un camino con Cristo*. (Claudio Gancho, trad.). Barcelona: Editorial Herder.
- Mwelo Weto (2013). “Os bakongo e os ritos funerários”. Disponível em: <http://www.mweloweto.org/2013/06/24/os-bakongo-e-os-ritos-funerarios/> Depositado aos 24/06/2013. Acesso aos 13/08/2015.
- NATIONSONLINE. “Niger-Congo (Bantu)”. Disponível em: www.nationsonline.org Acesso aos 05/05/2015
- Ndofusu, L. (2015). *Poder, saber e discurso: categorias de análise crítica no processo da democratização da educação que busca construir uma sociedade altruística e justa*. Tese de Doutorado, Facultad de Postgrado. Universidad Americana, Assunción.
- Ndongala, A. (2009). *La conception chrétienne de la mort*. Monografia de Licenciatura, Faculté de Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Kinshasa, Kinshasa.
- Ngoenha, S. E. (1993). *Filosofia africana: das independências às liberdades*. Maputo. Edições Paulina.
- Nicolau, P. F. M. & Rocha, C. A. M. (s.d). “Sinopse do Livro: a interpretação das culturas Geertz, Clifford”. Disponível em: <http://www.psiquiatriageral.com.br/saudecultura/interpretacao.htm>. Acesso aos 12/06/2015
- Nilson. (2014). “Fundamentos da história da educação”. Disponível em: http://nilson.pro.br/uespar_historia_educacao_geral_1.htm. Acesso aos 02/10/2014

- Nogales, A. F. (2013). "La entrevista en profundidad", en Sarabia-Sánchez, F. J. (Coord.). *Métodos de investigación social y de la empresa*. Madrid: Ediciones Pirámide, pp. 575-596.
- Nsiku, K. E. (2008). *Será que os mortos falam na África?: uma análise do caso específico de Saul com a necromante de En Dor*. Maputo. Artigo não publicado.
- Nzakundomba, C. E. (2006). *Nkongo ye kisikongo*. Luanda: Imprensa Nacional.
- Oliveira, J. H. B. de. (1998). *Viver a morte: abordagem antropológica e psicológica*. Coimbra: Livraria Almedina.
- Oliveira, R. M. K. de. (2006). "Transformação na dor: lidando com perdas e lutos em família", en Kolh, M. W. & Barro, A. C. (Org). *Aconselhamento cristão transformador*. Londrina: Descoberta Editora.
- Oltra, B. (2004). "Cultura", en Uña Juárez, O. & Hernandez Sánchez, A. (Dirs.). *Diccionario de Sociología*. Madrid: ESIC Editorial, pp. 219-220.
- Oraison, M. (1968). *A morte...e depois?*. (António Ravara, trad.). Lisboa: Morais Editores.
- Ortega y Gasset, H. de J. (1993). *Ideas y creencias*. (1ª reimp.). Madrid: Alianza Editorial.
- Parafita, A. (2005). *Histórias de arte e manhas*. Lisboa: Texto Editores
- Pensamento do Terceiro Mundo. (2013). "Pensamento pedagógico do terceiro Mundo". Disponível em: <http://www.trabalhosfeitos.com/ensaios/o-Pensamento-Pedag%C3%93gico-Do-Terceiro-Mundo/610560.html>. Acesso aos 15/06/2015
- Pereira, J. B. B. (1986). "A morte nos estudos sociológicos e antropológicos sobre a imigração estrangeira no Brasil", em *Revista de Antropologia*. São Paulo: Universidade de São Paulo, pp. 86-97.
- Pereira, L. N. N. (2008). "Os Bakongo de Angola: religião, política e parentesco num bairro de Luanda". São Paulo: Serviço de Comunicação Social. FLCH/USP. Disponível em: http://spap.fflch.usp.br/sites/spap.fflch.usp.br/DA_LUENA.PDF. Acesso aos 18/06/2015.
- _____. (2013). "Religião e parentesco entre os Bakongo de Luanda". Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0002-05912013000100001. Acesso aos 13/08/2015.

- Perosanz, J. J. I. (2006). *Métodos cuantitativos de investigación en comunicación*. Barcelona: Editorial Bosch, S.A.
- Platão. (1995). *Fédon*. (Pe. Eusébio Dias Palmeira, trad.). Porto: Porto Editora
- Polo, L. (2013). *Lecciones de ética*. Pamplona: EUNSA.
- Prades, J. A. (2002). "Creencia", en Giner, S., Lamo de Espinosa, E. & Torres, C. (Eds). *Diccionario de Sociología*. (2ª. reimp). Madrid: Alianza Editorial, pp. 158-159.
- PT.WIKIPEDIA. "Description Niger-Congo map with delimitation.png". Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Niger-Congo_map_with_delimitation.png. Acesso aos, 07/05/2015.
- Quipungo, J. A. (1987). *Teologia e cultura africana no contexto sócio-político de Angola*. São Bernardo: UMESP.
- Rabadán-Auta, R. (2013). Metodología de las técnicas grupales, en Sarabia-Sánchez, F. J. (Cord.). *Métodos de investigación social y de la empresa*. Madrid: Ediciones Pirámide, pp. 555-570.
- Ranher, K. (1966). *Le chrétien et la mort*. (16ª ed.). Paris: Desclée de Brouwer
- Ramirez, G. P. (1989). *Mirar hacia Africa*. Bogota: Servicio Colombiano de Comunicación y Plaza & Janes Editores.
- Rangel, M. (2004). *A pesquisa de representação social como forma de enfrentamentos de problemas socioeducacionais*. São Paulo: Ideias & Letras. Aparecida
- Rebelo, J. (2003). "África do Sul: cerimónias fúnebres". Disponível em: <http://www.alem-mar.org/cgi-bin/quickregister/scripts/redirect=EEukukuFpVKYSowRo>. Acesso aos 06/08/2015
- Redinha, J. (1974). *Etnias e culturas de Angola*. Luanda: Edição Instituto de Investigação Científica de Angola.
- Ribera, J. M. (1982). *Reflexiones sobre la propia muerte*. Madrid: Editorial Mezquita.
- Ríos, C. M. E. & Ruiz, A. C. (1995). *Antropología de la muerte*. SUPAUA Q.
- Ritzer, G. (2001). *Teoría sociológica clásica*. (3ª ed.). (Maria Teresa Casado Rodríguez, Trad.). Madrid: McGraw-Hill.
- Rivers, P. (1986). "Desde ele cadáver hasta el ancestral", en Fernández, T. *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central

- de Publicaciones, pp. 39-54.
- Rocher, G. (2006). *Introducción a la Sociología general*. (13ª reimp.). (José Pombo, trad.). Barcelona: Herder Editorial.
- Rodríguez, M. L.. Metodología de la investigación social para el turismo. In: Gil, Á. R. (2003). *Sociología del turismo*. Barcelona: Editorial Ariel, pp. 83-100.
- Royo, J. G. (2004). *El sentido de la vida: una pregunta necesaria*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca.
- Rosenblatt, P. C. (2003). "O luto em sociedades de pequena escala", en Parkes, C.M., Laungani, P. & Young, B. (Cord.). *Morte e luto através das culturas*. (Jorge Barata, trad.). Lisboa: CLIMEPSI Editores.
- Ruiz, A. C.; Sosa, M. H. & León, M. J. I. P. de. (s.d). *Antropología de la eternidad: la muerte en la cultura Maya*. Madrid: Sociedad Española de Estudios Mayas.
- S/A. (2013). "Kongo". Disponível em: <http://www.ikuska.com/Africa/Etnologia/Pueblos/Kongo/index.htm>. Acesso aos 18/06/2015.
- Sala, J. S. M. (1999). *Teoría de la cultura*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Samanes, C. F. & Tamayo-Acosta, J.-J. (Orgs). (1999). *Dicionário de Conceitos Fundamentais do cristianismo*. São Paulo: Editora Paulus.
- Sampieri, R. H., Fernández-Callado, C. & Lucio, P. B. (2006). *Metodología de la Investigación*. (4ª ed.). México: McGraw-Hill.
- Sánchez, A. H. (Cord.). (1989). *Manual de sociología*. Salamanca: Caja Duero.
- Sarabia-Sánchez, F. J. & Munuera-Alemán, J. L. (2013). "El tema a investigar, las Hipótesis y los canales de comunicación científica". In: Sarabia-Sánchez, F. J. (Coord.). *Métodos de investigación social y de la empresa*. Madrid: Ediciones Pirámide, pp. 89-110.
- Sartori, G. (1999). "Comparación y método comparativo", en Sartori, G. & Morlino, L. (comp.). *La comparación en las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 29-50.
- Sauzède, J. P. (2005). "La traversée du deuil", en Picon, R. *La mort, deuil, la promesse: sens et enjeux du service funèbre*. Lyon: Édition Olivétan, pp. pp. 71-76.
- Schaefer, R. T. (2006). *Introducción a la sociología*. (6ª ed.). (José Antonio Emperador Ortega y Carolina Fraile Maldonado, trad.). Madrid: McGraw-Hill.
- Seivo, A. L. & Bervian, P. A. (2006). *Metodologia científica*. (5ª Ed.) São Paulo: Pear Son Prentice Hall.

- Selltiz, C., Wrightsman, L. S. & Cook, S. W. (1980). Métodos de investigación en las relaciones sociales. (9ª ed.). (Jacinto Antolín Alonso, trad.). Madrid: Ediciones RIALP.
- Sérgio. (2009). “Ritos fúnebres banto (1)”. Disponível em: <http://www.estudosbanto.blogspot.com.es/2009/05/ritos-funebres-banto.html>. Acesso: aos 06/08/2015
- “Significado do neocolonialismo”. Disponível em: www.significados.com/neocolonialismo. Acesso aos 15/06/2015.
- Silva Dias, M. A. da. (2000). *Direitos das sucessões, sumários desenvolvidos*. Luanda: Editora Faculdade de Direito.
- Smith, K. S & Simpson, R. D. (1995). “Validating Teaching Competencies for Faculty Members in High Education: a national study using the Delphi Method”, en *Innovativ Higher Education*. 19 (3), Spring.
- SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. (2003). *Bíblia Sagrada*. (Almeida Revista Atualizada). São Paulo: Sociedade Bíblica do Brasil.
- Sousa, J. A. A. de. (2000). *A Bíblia, mestra da vida*. Vol. I. Braga: Editorial Apostolado da Oração.
- Souza, V. P. (1985). *Competências básicas para gerentes, analistas e programadores de processamento de dados – uma aplicação de Técnica de Delfos*. Dissertação de Mestrado, Centro de Educação e Humanidades, Universidade Estadual de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Stenström, O. (1999). *Proverbes dès Bakongo*. *Stokholm*. Editorial Office, Uppsala University.
- Stork, R. Y. & Echevarría, J. A. (2009). *Fundamentos de antropologia: un ideal de la excelência humana*. (6ª ed.). Navarra: Ediciones Universidad de Navarra.
- Suana, E. M. (2013). “A religião tradicional africana bantu e a sua repercussão na evangelização em Moçambique: caminhos para a inculturação do Evangelho em Moçambique”. Disponível em: <https://yvesmat.files.wordpress.com/.../extracto-da-tese-doctoral>. Acesso aos, 07/08/2015.
- Tadi, F. N. K. (2012). *Eloquência: Manuel de aprendizagem da eloquência através de provérbios kikongo*. (Vuaituma Sebastião e Kiala Pierre, trads.) Luanda: Mayamba Editora.
- Teca, A. (2000). *Características básicas do professor eficaz de ensino teológico de acordo com a opinião de professores de teologia*. Dissertação de Mestrado, Faculdade Teológica Batista de Brasília, Brasília.

- _____. (2003). *Antropologia social e cultural*. Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda. Material de apoio.
- _____. (2012). *Antropologia aplicada à enfermagem*. Instituto Superior de Ciências de Saúde da Universidade Agostinho Neto, Luanda. Material de apoio.
- Tempels, P. (1965). *La philosophie bantoue*. Paris: Edition Présence Africaine.
- Teves, N. & Rangel, M. (1999). *Representação social e educação: Temas e enfoques contemporâneos de pesquisa*. Campinas: Ed. Papyrus
- Thomas, K. (1997). "Life, death and paradise: the theology of funeral", en Peter, C. J. & Rogers, T. (eds). *Interpreting death christian theology and pastoral practice*. London: Cassell, pp. 56-66.
- Thomas, L. V. (1978). *Mort et pouvoir*. Paris : Petite Bibliothèque Payot.
- _____. (1980). *Anthropologie de la mort*. Paris : Payot
- _____. (1982). *La mort africaine: idéologie funéraire en Afrique noire*. Paris: Payot.
- _____. (1991). *La muerte: una lectura cultural*. (Adolfo Negro, trad.). Barcelona: Ediciones Paidós.
- _____. (2000). *Les chairs de la mort*. Paris: Institut D'édition Safoni.
- Thornton, J. (2004). *A África e os africanos: na formação do mundo atlântico-1400-1800*. (5ª Ed.). (Marisa Rocha Motta, Trad.). Rio de Janeiro: Elsevier.
- Toasijé, A. (2013). "¿Cuántos países hay en África?". Disponível em: <http://www.wanafrika.org/2013/05/cuantos-paises-hay-en-afrika.html>
Data de depósito: 31 de Maio de 2013. Acesso aos 12/06/2015
- Triandis, H. C. (1980). "Introduction to volume I", en Triandis, H.C. & Lambert, W. W. (eds). *Handbook of cross-cultural psychology*. Boston: Boston & Bacon, pp. 1-14
- Uhl, M. (2002). "Mort et recherche: elements d'épistémologie complémentariste", en *Revue de l'Institut de Sociologie. L'Anthropologie de la mort aujourd'hui*. Université Libre de Bruxelles. Bruxelles. 1999/1-4.
- Uña Juárez, O. (2004). "Peter L. Berger, Thomas Luckmann", en Berian, J. & Iturrate, J. L. *Para comprender la teoría sociológica*. (2ª ed.). Navarra: Editorial Verbo Divino, pp. 800-825.
- Uña Juárez, O. (2010). *Nuevos ensayos de sociología y comunicación*. Madrid: Editora Universitas.

- Uña Juárez, O. & Cabello, A. M. (2009). *Introducción a la Sociología*. Madrid: Editorial Universitas.
- Uña Juárez, O & Hernandez Sánchez, A. (2004). *Diccionario de sociología*. Madrid: ESIC Editorial.
- UPLOAD.WIKIMEDIA. Disponível em: http://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/e/e2/Angola_tribes_1970.jpg. Acesso em 05/05/15
- Urbeltz, J. A. (1986). “Coreografía e muerte”, en Fernández, T., et. al. *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, pp. 177-191.
- Vala, J. (1986). “Sobre as representações sociais – para uma epistemologia do senso comum”, en, *Cadernos de Ciências Sociais*. Lisboa, pp.5-28, maio, 1986.
- Valles, M. S. (2003). *Técnicas cualitativas de investigación social: reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Editorial Síntesis.
- Valverde, C. (2013). *Antropología filosófica*. (5ª ed.). Valencia: Editorial Cultural y Espiritual Popular.
- Van Wing, R. P. (1921). *Études bakongo: histoire et sociologie*. Bruxelles: Éditeur GOEMAERE, Imprimeur du Roi.
- _____. (1959). *Études bakongo: sociologie, religion et magie*. (2em. Edition). Suenens: Édition Desclée de Brower.
- Vansina, J. (2003). “Tradição oral e sua metodologia”. Disponível em: <http://afrologia.blogspot.com.es/2008/03/tradio-oral-e-sua-metodologia.html>. Acesso aos 15 de Junho de 2015
- Vargas, H. L. (1995). *Montículo funerario del alto de Betania (Isno): territorialidad y espacio de los muertos en la cultura de San Agustín*. Santafé de Bogota: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales Banco de la República de Instituto Colombiano de Antropología.
- Veiga, J. M. (2003). “Creencia”, en Muños, J. *Diccionario Espasa Filosofía: autores, conceitos, movimientos históricos e conceptuais*. Madrid: Editorial Espasa Calpe.
- Vennetier, P. (1966). *Geographie du Congo-Brazzaville*. Paris: Ed. Gauthier Villars.
- Vicastillo, S. (2006). *Un cuerpo destino a la muerte: su significado en la antropología de Tertuliano*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- Vicente, J. A. (2012). *A experiência salvífica na religião tradicional dos povos Banto e a teologia do concílio vaticano II pistas para o diálogo inter-religioso a partir do paradigma missão evangelizadora da Igreja*. Dissertação do Mestrado. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte
- Vila, A. J. (1986). “Muerte social”, en Fernández, T. *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones.
- Virgili, C. (1986), “Nuestra cultura en torno al hecho de la muerte”, en Fernández, T. *Antropología de la muerte: símbolos y ritos*. Vitoria-Gasteiz: Servicio Central de Publicaciones, pp. 80-82.
- Vita, M. L. (2007). *Introdução às culturas africanas e cultura e personalidade*. Faculdade de Letras e Ciências Sociais da Universidade Agostinho Neto, Luanda. Material de apoio.
- Walter, T. (2003). “A secularização”, en Parkes, C.M., Laungani, P. & Young, B. (Cord.). *Morte e luto através das culturas*. (Jorge Barata, trad.). Lisboa: CLIMEPSI Editores, pp. 195-218.
- Weber, M. (1998). *Ensayos sobre sociología de la religión*. (José Almaraz y Julio Carabaña, trads.). Madrid: Taurus.
- Webster's middle school dictionary*. (1990). Illinois: McDougal, Littell & Company.
- Willik, W. (1999). *Competências básicas para a função de analista de sistemas - requisitos mínimos para a entrada no mercado de trabalho em Brasília - uma aplicação da Técnica de Delfos associado à Técnica de Incidência Crítico*. Dissertação do Mestrado, Pró-Reitoria de Pós-Graduação e Pesquisa da Universidade Católica de Brasília, Brasília.
- Wright, L. & Nagy, J. (1994). “Morte: o mais perturbador segredo familiar”, en Imber-Black, E., et al. *Os segredos na família e na tarefa familiar*. (2ª impr.). (Daise Batista, trad.). São Paulo: Artmed Editora.
- Zubiri, X. (1998). *Sobre la muerte*. Madrid: Alianza Editorial.

ANEXOS

UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS

FORMULÁRIO SOBRE A CONCEPÇÃO E REPRESENTAÇÃO SOCIAL DA MORTE NO GRUPO ÉTNICO KONGO

Dados Pessoais:

Nome:.....Idade:.....

Naturalidade:....., Município:,Província:.....

Ocupação/Profissão:.....Escolaridade:.....

Faz parte da Associação dos Bakongo?....., Função:.....

Moradia:.....

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo?..... A quanto tempo?..... Anos

Perguntas de entrevista:

A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

1- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

-Quais cerimónias que os Bakongo fazem relativas à morte e aos funerais?

-Qual diferença fazemnas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

2- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

3- Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?

- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

4- O que é a morte

- Qual é a origem da Morte?
- O que significa a Morte para os Bakongo?
- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

5- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocavam no lugar da cruz?

6- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?
- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)
- Qual é o significado do luto para os Bakongo?
- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo?

7- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de nkuwa?
- O que significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?

8- Cemitério e seus locais

- O que significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?

- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

9- Herança

Patilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?

- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

10- Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (Mfumu a kanda), como é feita a sua sucessão?

11- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?

12- Comunicação no óbito

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?

- Qual a importância de bater palmas no momento de nkuwa?

- Qual é a mensagem que se passa com o comer e beber no óbito?

- Qual é a função de pequenas reuniões (fulu) a parte nos óbitos dos Bakongo?

13- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS

FORMULÁRIO SOBRE A CONCEPÇÃO E REPRESENTAÇÃO SOCIAL DA MORTE NO GRUPO ÉTNICO KONGO

Dados Pessoais:

Nome:.....Idade:.....
Naturalidade:....., Município:,Província:.....
Ocupação/Profissão:.....Escolaridade:.....
Faz parte da Associação dos Bakongo?....., Função:.....
Moradia:.....
Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo?..... A quanto tempo?..... Anos

Perguntas de entrevista:

A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

1- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (*nkuwa*), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis).

- Quando morre marido ou esposa quais são os ritos da separação praticados para desfazer a relação com o morto?

- Que significado tem a cerimónia de se levantar quando morre um mukongo?

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

2- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto?

- Quando um jovem morre quer dizer que ele não terminou sua missão.

Agora queremos saber para ele continuar sua missão, ele deve reencarnar em

uma outra pessoa (nascer novamente, porém em um outra pessoa) ou vai fazer prolongamento da sua vida em outro lugar?

3- Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?
- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

4- O que é a morte

- Qual é a origem da Morte?
- O que significa a Morte para os Bakongo?
- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

5- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocava no lugar da cruz?
- Como se concebe a morte de uma pessoa estéril? E como se faz o seu enterro?

6- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?
- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)
- Qual é o significado do luto para os Bakongo?
- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

7- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?

- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de nkuwa?
- O que significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?
- Por que quem esteve ausente no óbito, deve ir se apresentar depois da sua chegada e inclusive chorar sozinho?

- Nas cidades, hoje, obriga-se os filhos a contribuir com um determinado valor para enterrar seu pai ou mãe. O que se exigia dos filhos antigamente para enterrar seu pai ou mãe? Por que?

8- Cemitério e seus locais

- O que significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

9- Herança

Partilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?

- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

10- Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

11- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?
- Por que se mata cabrito no dia de se levantar?

12- Comunicação no óbito

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?

- Qual a importância de bater palmas no momento de *nkuwa*?

- Qual é a mensagem que se passa com o comer e beber no óbito?

- Qual é a função de pequenas reuniões (fulu) a parte nos óbitos dos Bakongo?

13- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

ANEXO III- Relatório de Óbitos e Términos

Para a elaboração da presente tese fomos observador participantes de quatro óbitos, a saber: de um senhor, de uma senhora, de um jovem e uma criança. No presente relatório, vamos apresentar alguns aspectos que foram comum em todos os óbitos e aqueles que divergiram.

Em todos os óbitos logo que faleceu a pessoa, começou-se a espalhar o acontecido para as pessoas, ou seja para os familiares e pessoas mais próximas da família. Foi assim que nós também tomamos o conhecimento nos apresentávamos lá e passamos a noite lá no óbito até quando se resolveu toda situação relacionada ao óbito.

Em todos quando chegávamos, encontrávamos um senhor, escolhido por parte paterna e materna do falecido, que servia-se de porta-voz no óbito. Esse senhor é que apresentava as palavras de boas vindas (*nkuwu*) às pessoas que iam para o óbito, assim também anunciava as regras ou normas de comportamento que se esperava dos presentes no óbito. Uma ou duas pessoas agradeciam pela recepção feita e também e também concordando em observar as normas apresentadas, dizendo que “não você que está inventando isso, mas são os nossos antepassados que deixaram isso. Razão pela qual aderimos às normas apresentadas. Essa prática se repetiu ao longo do óbito.

A noite o porta-voz apresentava aos presentes o programa que ia obedecer no óbito e inclusive o do enterro. Ele começava a palavra com salva de palma e começava suas palavras com o seguinte provérbio em kikongo: “*Mvumbi mu mpipa kaziamanga*”, que quer dizer: o programa do enterro de uma pessoa é feito de noite. Sobre o enterro o porta-voz lançou o seguinte provérbio: “*Nkalu mbote na yibudika, lukanga, luzika*”. Em seguida, explicou, em kikongo, o significado do tal provérbio: “*Muntu na kafua, zياما kaka kafueti zياما*”, quer em dizer em português “morrendo alguém, não se pode deixar que fique apodrecido aí, deve ser enterrado”.

Ao longo do óbito, logo que chegava as pessoas o porta voz apresentava as razões da morte da pessoas, como morreu e o programa que estava sendo seguido até o momento do enterro. Apresentava também a tigela das contribuições posta na mesa onde sentavam os chefes das famílias materna e paterna. Muitas pessoas, depois de serem acolhidas pelo porta voz, passavam a mesa para dar

sua contribuição em dinheiro como também em cobertores e lençóis, dependendo da relação que tem com o falecido ou com a família do falecido. É com essas contribuições é que se fazia com ele os gastos relativos ao óbito.

No momento de enterro, uns vão ao enterro e outros ficam. Enquanto os que iam ao cemitério não chegavam, os que ficavam davam continuidade do programa, diziam: os que foram ao cemitério são pessoas e nós também que ficamos somos pessoas, por isso não podemos perder tempo esperando até eles venham. Os que ficavam a dar prosseguimento do programa é que decidiam o dia do que termina os problemas do óbito, fazer o balanço do óbito e tratar dos assuntos relativo ao falecido e sua família, quando se tratava de uma pessoa casada. Depois que chegava os que iam ao cemitério é que se anunciava o dia determinado do encontro de terminar o óbito. Percebemos que no obito do bebé tudo foi tratado no mesmo dia.

Depois o porta voz dirigia-se ao publico dizendo que relativamente ao óbito tudo está terminado, não há necessidade para pessoas continuarem dormir naquele local. Depois da refeição que se servia, cada um regressava à sua casa, somente os familiares mais próximos poderiam permanecer. Antes até de dar a explicação acima referida, proferia-se a seguinte parábola em kikongo: “*makuka menda, madinga madingama*”, isto quer dizer em português que “os amigos e outras pessoas que vieram compartilhar conosco a tristeza podem ir se embora, os familiares mais próximos podem ficar”. É assim que as pessoas eram despedidas.

No dia marcado para terminar o problema do óbito, a primeira coisa que se fazia era a cerimónia de se levantar, pois ninguém poderia fazer nada enquanto estavam parados. O pai (o responsável do *kise*) fazia levantar o chefe da *kanda*, que por sua vez também fazia levantar o chefe de *kise* e depois fazia levantar toda população. Isso significa, já estão limpos da sujidade do óbito. Eles sabem realmente o que deve-se fazer, mas o faziam sem primeiro ir se reunir secretamente. Depois é que entravam no balanço do óbito, vendo primeiro como foram as contribuições e as despesas.

Depois procurava-se saber o que o falecido deixou em termos de bens matérias e de família, isto mulher e filhos. Eles eles eram postos no meio para serem conhecidos e a eles é dito: “o vosso pai faleceu, mas vocês não ficaram sem pai, visto que nós que somos irmãos ou sobrinhos dele estamos aqui”. Nesse

momento, aqueles que não conhecem aquela família, aproveitam conhecê-la. O chefe da família materna do falecido fazia a partilha dos bens como entendesse. Nos óbitos que tinha viúvo ou viúva, o *mfumu kanda* do falecido segurava a mão do cônjuge vivo, Ihe fazia-Ihe rodar três vezes, depois Ihe entregava ao seu *mfumu kanda*. Questionando sobre o significado de rodar três vezes, nos disseram que significa que a pessoa está saindo da nossa responsabilidade para a responsabilidade da sua própria família. O número três significa para os bakongo número de perfeição.

Havendo problemas na família ou qualquer outro problema, resolvia-se nesse momento, como observamos num dos óbitos observados. Depois fazia-se oração para os filhos a fim de ficassem bem. Acabando essa cerimónia, entrava-se no comes e bebes, visto que “*ye fwa ye madia kabavambanaku*” e também “*nzo kanatu, vumu kasisu*” para evitar que os presentes sejam despedidos com fome. Assim acabava o problema do óbito. Nos disseram que a cerimónia de se levantar significa esquecer-se do morto, tirar o luto e se levantar no sentido de voltar à vida normal, porque a vida continua.

ANEXO IV- Respostas das Entrevistas

RESPOSTAS DAS ENTREVISTAS

Entrevista nº 1.

Dados Pessoais:

Nome: Arão Dongoxi Pala Canda

Idade: 66 anos

Naturalidade: Maquela do Zombo

Província: Uíge

Ocupação/Profissão: Téc. de Petróleo

Escolaridade: 12ª classe

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim

Função: membro

Morada: Palana/Kilamba Kiaxi

Tem sido porta voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? 25 anos

Respostas da entrevista:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quais cerimónias que os Bakongo fazem relativas à morte e aos funerais?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta:

A concentração é fixada sempre na residência onde morava a pessoa que morreu. É ali onde entre o provérbio que diz: “*vena va tobukilanga e ngoma e vena mpe a londanga e ngoma*”. Significa que onde parte o batuque é lá também se deve reparar o batuque.

Ninguém pode fazer nada sem que a parte paterna (os pais) e a parte materna (família da mãe) sentar e decidir o que vai se fazer. A primeira coisa que se decide é a abertura da tigela das contribuições, onde todos que virão ao óbito estarão passando e apresentando suas contribuições. É isso que se chama “*nkutu a nsimbani*” ou “*kinzu kia mate*”, significando a contribuição de cada um é indispensável.

Todas pessoas, que seja da parte paterna como da parte materna, que são direitas do falecido, logo que receber a notícia do seu falecimento deixa de trabalhar naquele momento até o dia do enterro. Espera-se também o dia que será resolvido o assunto final do falecido para liberar todo mundo numa cerimónia especial que fica sob a competência do pai (*Ki se*) e do tio (*Mfumu a kanda*). Eles irão se levantar primeiro com o poder das bebidas e para depois fazer levantar o público em geral.

Bater palmas é símbolo de respeito antes de pedir palavra ou falar alguma coisa. Usa-se palmas também quando se deseja boas vindas, que é *nkuwa*, a todos que vieram participar na tristeza que abateu a família enlutada.

Embora o momento é doloroso, mas ninguém deixa sua barriga na sua casa. Por isso, ele deve comer e beber no óbito. Por isso tem o provérbio que diz “*nzo kanati vumu kasisi*”. Isso significa que a fome não se separa da pessoa mesmo no óbito.

É essencial trazer cobertores e lençóis para cobrir o corpo do defunto. Mas o primeiro cobertor que vai ao corpo do defunto é dos Pais (*Ki se*), dos tios (*Kanda*) e dos avôs (*Ki nkayi*). Depois poderão vir cobertores e lençóis de outros membros da família individualmente.

Os bakongo choram seus mortos sentados ou em pé, porém isso varia de uma tribo ou clã da outra.

As cerimónias variam consoante a tribo ou clã, mas em geral, quando morre um homem ou uma mulher, o viúvo ou a viúva deve ser raspado o cabelo, quando precisar de comer ou beber, somente um viúvo ou uma viúva é que deve lhe dar.

A morte do primeiro filho (criança) não se coloca a tigela da contribuição e o enterro se faz atrás de casa dos pais. Se for o adulto o enterro é feito no cemitério. Se for Soba é que morreu o seu enterro será feito em frente da sua própria residência. E quando morreu um dos gémeos ninguém pode chorar, nem fazer comida nem bebida, muito menos mostrar sinal de tristeza. Quando sentir fome, pode-se fazer comida noutra casa onde não tem óbito. Onde se tem óbito deve haver apenas canções de piadas para fazer rir as pessoas presentes no óbito. Deve-se meter sinais cal nas testas da mãe e tias e vestir a mãe a roupa igual com aquele que ficou em vida. Os gémeos são enterrados atrás da casa onde moravam, a não ser que morrem na idade adulta, só assim que serão enterrados no cemitério.

Os missionários depois de aprender kikongo começaram a entender pouco a pouco a nossa cultura e a maneira de realizar nossas cerimônias fúnebres. Depois introduziram ensinamentos da catequese nas igrejas locais. A partir daquele momento, todos que aceitavam a Cristo passaram a realizar cerimônias fúnebres a maneira cristã, contando hinos cristãos no óbito. Os missionários excluíram outras práticas fúnebres que julgavam ser anti-bíblicas.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

Resposta:

Os bakongo consideram que a pessoa não morre, mas sim vai se juntar à todos familiares (pais ou avôs) que morreram primeiro. Eles mandam recado aos antepassados de boas chegadas do morto que seja bem acolhido, recado de paz, prosperidade, saúde a respeito dos vivos e encarregam o morto de informar aos antepassados tudo que está acontecendo com a família, que seja de bem ou de mal.

Eles justificam isso numa parábola que disse: *mvumbi ufuanga ku meso, kansi kaku matu ko*, quer dizer a pessoa morre de vista, mas não de ouvido.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?

- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta:

Os bakongo cantam nos seus óbitos para mostrar o sentimento da dor pela perda do ente querido e a grande falta que essa pessoa deixa no seio da família.

As canções fúnebres dão coragem à família enlutada, limpam as lágrimas, consolam e fortificam as pessoas fracassadas pela morte do seu ente querido.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?

- O que significa a Morte para os Bakongo?

- Quais são as causas da Morte?

- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta:

A feitiçaria é a principal causa da morte para os bakongo e os mais velhos (pais, tios, tias e avôs) com cabelo branco são apontados como feiticeiro (*ndoki*).

Os bakongo têm consciência de que a pessoa morta separou-se e desapareceu do meio da família e vai se juntar com os antepassados no mundo dos mortos. Se alguém da família é feiticeiro, mata pessoas na família inocentemente, os chefes da família (antepassados) poderão enviar um no meio deles para vir buscar o feiticeiro.

Os bakongsos lavam seus cadáveres para não ir se encontrar sujo com os antepassados. E deve ser vestido de roupa branca que significa pureza, porém não pode ser calçado para não voltar e fazer assustar as pessoas a noite.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocavam no lugar da cruz?

Resposta:

Os bakongo têm vários critérios para a escolha do local da sepultura: Eis alguns:

1º- A morte do primeiro filho (criança), a sua sepultura é atrás da casa.

2º- A morte de uma criança gémea ou dos dois, a sepultura é atrás da casa.

3º- A morte de um Rei/Soba, a sua sepultura é a frente da sua casa.

4º- Todos os jovens e adultos são sepultados no cemitério.

Esses são os princípios inalteráveis a qualquer responsável ou membro da família e são critérios que determinam o local da sepultura do morto.

Os bakongo carregam seus mortos ao enterro através da tipóia, esteira, cobertores, lençóis, panos. Hoje com a modernidade aceita-se também urna (caixão).

O enterro é feito sempre de barriga para cima e se porventura o chefe da família resolver enterrar a pessoa de barriga para baixo, significa que declarou-se maldição contra o feiticeiro que causou a morte da pessoa a enterrar.

Há vários objectos que acompanham o falecido, isso varia de acordo com a faixa etária, género e posição social.

1º- Para as crianças coloca-se copos, pratos, etc.

2º- Para as mulheres coloca-se cabaças, panelas, panos, etc.

3º- Para os homens coloca-se calça, camisa, chapéu, etc.

4º- Para os Reis/Sobas coloca-se bengala, espingarda, etc.

Os bakongo usam muitos produtos tradicionais em defesa dos defuntos, tais como: óleo de dendem misturado com folhas da mata, óleo de coconota de palmeira, raízes de plantas diagnosticadas pelos especialistas (curandeiros) conhecidos na comunidade e pelas autoridades tradicionais dessa região.

Antes os bakongo colocavam na sepultura (campa) plantas como Nsanda, Diza e flores para não perder o local onde foi enterrado o seu ente querido.

A colocação da cruz nas sepulturas dos bakongo foi adoptada com a chegada do cristianismo para indicar que naquele lugar foi enterrado alguém.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo:

rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?

- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

Resposta:

Os bakongo cumprem o luto para lembrar-se daquele que foi querido, amado, por eles. No comprimento do luto usa-se roupa preta, rapar cabelo, não tomar banho ao longo do período do luto, não se alimentar devidamente. Isso tudo é para manifestar sentimentos e pensamento sobre a pessoa que desapareceu definitivamente do seio da família. Dependendo da família o luto pode demorar uma semana, um mês, um ano e serve para sentar em família, comer e beber juntos e cantar e dançar em memória do falecido que fisicamente não está mais junto com a família.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?

- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de nkuwa?
- O que significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?

Resposta:

Os bakongo vivem unidos desde os tempos dos seus antepassados. Eles afirmam unanimemente que ninguém consegue preparar o seu dia da morte e ninguém também pode se enterrar com seu próprio dinheiro. Todo mundo é enterrado com dinheiro de outras pessoas, a saber pais, mães, irmãos, tios, tias, amigos, vizinhos e irmãos na fé em Cristo Jesus. A este gesto que se chama em kikongo “*nkutu a nsimbani*” ou “*kinzo kia mate*”, traduzido literalmente em português é “saco em comum” ou “panela de saliva”. Isso significa que o saco pode estar vazio, mas se cada pessoa colocar lá alguma coisa o saco ficará cheio. A mesma coisa com a panela vazia, se cada pessoa cuspir nela, ficará cheia. Aplicando isso ao contexto do óbito significa que a contribuição de cada participante vai dar a soma necessária para o enterro do morto. Há mais um adágio bakongo que diz *nlembo mosi ka usukulanga mpolo ko*, isto quer dizer um dedo não pode lavar o rosto. Só a mão ou mãos com muitos dedos é que lavam o rosto. Isso quer dizer que só com a união de todos e o amor fraterno de uns com outros que pode-se enterrar o morto.

As contribuições são apresentadas ao responsável da família (*Mfumu kanda*) e ao pai (*Tata*) do falecido. Caberá a eles saberem o destino que darão a essas contribuições, para depois do funeral informar como foi gasto o dinheiro contribuído.

No óbito dos bakongo toda responsabilidade do óbito recai sobre a responsabilidade do chefe da família materna (*Mfumu kanda*), depois é que vem o chefe da família paterna para determinarem em qualquer problema respeitante ao óbito. É daí que surge a seguinte parábola em kikongo que diz: “*E mvumbi na kafua, e nkulu ku kanda*”, quer dizer que quando a pessoa morre a responsabilidade é posta ao tio principal, ou seja, ao “*Mfumu kanda*”

Os bakongo colocam a tigela da contribuição apenas no óbito do de um adulto ou mais velho, e não de uma criança.

Quando morre algum membro da família, principalmente os pais e os tios do falecido, os bakongo não trabalham dizendo que estão com morto nos seus corpos ou estão com sujidade do morto no corpo deles. Outras pessoas podem trabalhar normalmente.

A função da *nkuwa* é para desejar as boas vindas a todos participantes do óbito afim de ficar livre e disponível de acompanhar tudo que será feito em prol do óbito, isto é enterro e o término do óbito.

O bater palmas é um ato de respeito para os bakongo antes de tomar a palavra e quando termina de falar.

Ao longo do óbito os bakongo comem e bebem para não enfraquecer o corpo, visto que o corpo fica fraco se não se alimentar. Também comer e beber ajuda manter forte a pessoa para ficar até o fim da resolução de todos assuntos relacionados ao óbito. Esse gesto se fundamenta na seguinte parábola: *nzo ka natua, vumu ka sisua*, que significa a fome é inseparável da pessoa mesmo no óbito, por isso a pessoa deve comer.

Os bakongo trazem cobertores e lençóis para pôr no corpo daquele que morreu. E se sobrar cobertores e lençóis serão distribuídos equitativamente entre a parte paterna, materna e os avôs.

Os que têm obrigação de trazer cobertores e lençóis são os responsáveis paternos e maternos do falecido. Mas se o (a) falecido (a) for casado (a) o cônjuge que ficou em vida deve dar cobertor ou lençol para ser colocado no corpo do seu cônjuge falecido. Isso é indispensável. Contribuir com cobertor ou lençol significa que a pessoa enterrou seu ente querido com muita honra. Ao cônjuge é exigido também comprar caixão que será enterrado com ele o falecido.

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta:

O significado do cemitério para os bakongo é a última morada do membro da família que morreu. No caso de situações difíceis (doenças, sofrimentos, esterilidade, etc.) no seio da família, eles podem ir lá apresentar suas queixas e

pedir bênção ou maldição aos antepassados. Normalmente os bakongo colocam cemitério na entrada ou saída da aldeia. Os critérios usados na determinação do local para o cemitério são da competência do Rei/Soba daquela povoada.

f- Herança

1) Patilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta:

Quando morre adulto, que seja casado ou solteiro, todos seus bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres ou filhos) vão ser entregue ao responsável da família. Para os bakongo o herdeiro principal é o tio. Se não tiver herdeiros legítimos ficam com o esposo de uma das tias mais velha daquela família. E se não tiver ninguém, então, é entregue ao Rei/Soba daquela aldeia.

Os filhos ficam também na responsabilidade dos tios, mas em mútua colaboração com os pais.

O homem casado se morrer, tanto a mulher como filhos ficarão a um dos irmãos do falecido. Se o homem não deixou filhos, mas como era casado, a mulher ficará com um dos irmãos do falecido.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta:

Se um pessoa casada morrer as suas dívidas que contraiu do seu cônjuge serão pagas pelo chefe da família, dando ao cônjuge um valor simbólico. Se o defunto contraiu dívida aos terceiros o chefe da família tem o dever de pagar aquela dívida. A agora se terceiros é que têm dívida para com o falecido, o devedor é obrigado a pagar essa dívida ao chefe da família. Quem não fizer isso será condenado pelo espírito do defunto. Se o devedor não se apresentar ao chefe da

família para declarar que tem dívida do defunto, se acontecer-lhe alguma coisa ruim ele próprio será responsável da sua desgraça.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (Mfumu a kanda), como é feita a sua sucessão?

Resposta:

Quando morre o chefe da família que vai lhe substituir deve ser um dos irmãos ou um dos sobrinhos diretos, ou seja, um dos filhos da irmã. Evita-se colocar uma pessoa estranha para não correr o risco dela vir escravizar a família e destruir os seus princípios.

g- Resolver o problema (término) do óbito.

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?

- Quem participa do término do óbito?

- Para que serve o encontro do término do óbito?

Resposta:

Após o enterro, o chefe da família juntamente com os pais do falecido marcam um dia próprio para sentar juntos e pôr fim ao assunto do óbito na presença dos sogros, genros, amigos, colegas do serviço e qualquer pessoa que queira participar está livre.

Esse encontro é importantíssimo para os bakongo, porque no momento que o corpo está presente todos á presente todos participantes estão presos numa armadilha, por isso eles dizem “*awonsoo enanga ku nsia mbulu*” Portanto, para sair dessa armadilha, antes de começar tratar o assunto, o chefe da família prepara três montes de bebida para ele fazer levantar o pai que é representante da parte paterna. Depois o pai vai fazer levantar o representante da parte materna. E finalmente, o chefe da família da família fará levantar o público em geral. A cada momento que alguém faz levantar a pessoa, esse acto é acompanhado pela entrega da bebida para a pessoa levantada. Só depois deste acto é que começam a tratar do assunto da morte da pessoa.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas

cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta:

Os bakongo só usam a língua kikongo para valorizar a sua tradição. Essa tradição não está escrita, porém é ensinada onde tratam os assuntos de óbito, casamento, etc. A pessoa que não participa desses encontros dificilmente entenderá ou aprenderá a tradição bakongo. Para ser sucessor de um chefe da família é prescindível ter o conhecimento dessa tradição.

Os bakongo usam provérbios e anedotas, isto é em kikongo *zingana ye savu*, para melhor esclarecer o assunto e tomando os exemplos práticos dos acontecimentos antigos na comunidade ou nas experiências do quotidiano, tanto no país como no mundo.

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?
- Qual a importância de bater palmas no momento de *nkuwa*?
- Qual é a mensagem que se passa com o comer e beber no óbito?
- Qual é a função de pequenas reuniões (*fulu*) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta:

Os bakongo têm maneira própria de tratar os assuntos dos óbitos. Todo mundo fica sentado, apenas aquela pessoa que está com a palavra é que fica em pé e não pode estar de chapéu na cabeça. Isto é sinal de respeito.

A importância de bater palmas no momento de *nkuwa* é sinal de respeito, significa que estão honrar a tradição deixada pelos antepassados.

A mensagem que se passa no comer e beber no óbito é para ninguém cair ou ficar doente por causa da fome ou da sede. É com a saúde que a pessoa pode tratar bem os assuntos do óbito.

A função de pequenas reuniões a parte chamadas em kikongo de *fulu* nos óbitos dos bakongo é para ouvir as opiniões de cada membro da família e preparar bem a palavra ou as respostas que os pais e os tios vão apresentar ao público através do porta-voz (*mpovi* em kikongo). Isso serve para organizar ideias e evitar desordem na fala. Como todo mundo da família não veio da mesma casa urge a necessidade de concertação de ideias, a fim de ter uma ideia apenas que será a ideia da família. É nessas pequenas reuniões onde pode-se estragar ou melhorar

os assuntos a tratar. Por isso essa consultação é feita com sabedoria, consciência limpa, concórdia e com amor fraternal.

O porta voz tem a responsabilidade de apresentar aquilo que foi tratado como consenso na pequena reunião a parte. Ele não pode inventar coisas que não foi incumbido para falar. Isso é bem expressado no seguinte dito: “*e mpovi teke kavanga, kansi kavalanga mambu ko*”, significa “o porta voz faz arte, mas muda a palavra que lhe foi incumbido para falar.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta:

Os bakongo ignoraram a existência de Deus Todo-poderoso (*Nzambi a Mpungu Dezo*) e passaram a confiar nos seus antepassados. Razão pela qual mandam recados com defunto para transmitir aos antepassados.

Não recebem retorno dos antepassados a respeito das suas petições porque a pessoa quando morre, morre definitivamente. Isto é a forma de enganar aqueles que não têm cultura ou a fé em Deus ou ter confiança em Jesus Cristo.

O único cuidado que deve se ter para com os antepassados é esperar a segunda vinda de Jesus, para buscar e julgar os mortos e os vivos.

Entrevista nº 2.

Dados Pessoais:

Nome: Mbizi Kinanga António Idade: 70 anos
Naturalidade: Damba Província: Uíge
Ocupação/Profissão: Técnico de Contas Escolaridade: Superior
Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim Função: membro
Morada: Sapú/Kilamba Kiaxi
Tem sido porta voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? 19 anos

Perguntas de entrevista:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis).

- Quando morre marido ou esposa quais são os ritos da separação praticados para desfazer a relação com o morto?

- Que significado tem a cerimónia de se levantar quando morre um mukongo?

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta:

O chefe da família (*Mfumu a kanda*) tem poder clánico.

O chefe da família por parte dos pais (*Ki se ou kit tata*) do falecido.

Os bakongo realizam suas cerimónias fúnebres em conjuntos dessas duas famílias, em cooperação com as duas famílias de avôs (*ki nkayi*) do falecido.

A tigela da contribuição, chamada em kikongo de "*kinzu kia mate*" uma ajuda à família enlutada. Essa contribuição serve para se comprar comida e bebida que serão consumidas no óbito.

Os cobertores e lençóis (*nkngu a mvumbi*) é para o enterro do cadáver.

Os bakongo choram seus mortos sentados como também de pé.

Eles realizam duas cerimónias:

Dia do funeral ou enterro.

Dia de resolver os problemas do óbito, divisão dos bens ou determinar o destino destes.

Não existe diferença nas cerimónias quanto a categoria sexo e idade, todos são enterrados do mesmo jeito, com excepção do enterro de uma pessoa estéril que é feita de virada de barriga para baixo.

Os bakongo se levantam para dar honra ao morto, por isso eles dizem “*mntu kana kafwa kitukidi mfumu*”, quer dizer o morto se torna rei. Eis a razão dos bakongo venerar os mortos.

Na morte do marido ou da esposa há uma grande cerimónia da parte da família do falecido e da família do cônjuge que ficou em vida. Depois de entregar os objectos do falecido ou falecida, o chefe da família é obrigado fazer levantar o cônjuge que ficou em vida. Depois apresenta-se os filhos do defunto. O cônjuge que ficou em vida depois de receber os filhos, ele por sua vez lhes entrega à família de que faleceu. Em seguida, é entregue sabonete ao viúvo ou viúva para tomar banho. Se quem morreu é o marido, depois de tomar banho a viúva é entregue à sua família, na pessoa do seu tio.

Quanto a influência do cristianismo, antigamente quando uma pessoa perdia um ente querido o luto demorava mais ou menos um mês ou dois meses. A pessoa não saía de casa, nem ia trabalhar, não se lavava, principalmente as mulheres.

Depois do enterro metia-se a água na bacia e as pessoas que vinham do enterro eram obrigadas a lavar as mãos naquela água. Com o cristianismo essas práticas todas foram banidas.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

Resposta:

Os bakongo consideram a morte como mudança de um lugar para outro, onde o defunto vai se encontrar com os antepassados. Por isso mandam recados.

As canções têm função de oração.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?

- O que significa a Morte para os Bakongo?

- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta:

Sobre a origem da morte os bakongo têm duas origens: *kalunga* (mar) e feitiçaria ou bruxaria.

Os bakongo lavam seus cadáveres para não ser enterrado com sujidade, por isso deve lhe meter outra roupa nova.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocavam no lugar da cruz?

Resposta:

Faz-se a separação da sepultura quanto a posição social: há sepultura dos Reis (*ntotila*), de Sobas (*mfumu* ou *duki*) e do povo em geral.

Os bakongo carregam seus mortos com as mãos.

A colocação da cruz na sepultura é para significar a morte de Jesus, que é o primeiro dos mortos da humanidade. Essa prática começou com a chegada do cristianismo. Antes colocava-se objectos valiosos de casa.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?
- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)
- Qual é o significado do luto para os Bakongo?
- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo?

Resposta:

O ritual do luto era a corte do cabelo. Depois do enterro, o viúvo permanecia dentro de casa durante um período de mais ou menos de um mês. Depois deste período a família do defunto dá banho no viúvo ou viúva, a seguir dão-lhe roupa para trocar e por fim sai fora de casa. É assim que se cumpria o luto.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de *nkuwa*?
- O que significa o bater palmas quando se apresenta o *nkuwa*?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?
- Por que quem esteve ausente no óbito, deve ir se apresentar depois da

sua chegada e inclusive chorar sozinho?

- Nas cidades, hoje, obriga-se os filhos a contribuir com um determinado valor para enterrar seu pai ou mãe. O que se exigia dos filhos antigamente para enterrar seu pai ou mãe? Por que?

Resposta:

Coloca-se a tigela da contribuição para dar uma ajuda a família do defunto. A contribuição é entregue ao chefe da família do defunto.

O prato não se coloca em todos os óbitos, se for a primeira vez que o casal vai perder um filho, nesse óbito não se coloca a tigela. Diz-se *fuku*.

Os bakongo não trabalham quando se tem óbito, porque na sua tradição significa mostrar a solidariedade. Alias, o povo kongo é um povo solidário. Por isso quando se verifica a morte pela doença é levado a notícia a todos os familiares e reúne-se então o óbito. É feita uma *diyamba* onde se coloca o cadáver.

A função de *nkuwa* consiste na afirmação de honrar, dignificar, as pessoas reunidas onde se trata problemas, que seja do óbito ou do casamento, por isso faz-se recomendações no sentido de cumprir as regras comuns aqueles actos. Com *nkuwa* deseja-se boas vindas, saudações e votos de um regresso para as casas nas melhores condições de saúde. Depois disso, cada pessoa a quem foi entregue o *nkuwa* agradece, comprometendo-se a cumprir as regras e normas da

moral estabelecidas. Após isso, ele saúda os presentes e relembra que o *nkuwa* dado, também requer o cumprimento das normas e respeito aos outros.

Bater as palmas (*lukofi*) é sinal do respeito, dar honra aos outros. Também é pedido da palavra à assembleia para falar ou responder a uma questão.

Nos óbitos dos bakongo come-se e bebe-se porque o óbito e a barriga não se separam (*Fwa ye vumu kabavambananga ko*).

Trazer cobertores e lençóis porque não se enterra o cadáver com as folhas de árvore. E quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol é genro, ou sogro. Isso é em respeito e honra à família de defunto.

Aos filhos é exigido o cabrito ou porco para sacrificar (*kimenga*) no óbito do pai ou da mãe.

e- Cemitério e seus locais

- O que significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta:

O cemitério significa (*kiziami*) onde se enterra as pessoas, e não tem outro significado. Os bakongo chamam este lugar de "*kiziami, nkala-mvumbi*". O cemitério fica na beira da aldeia.

f- Herança

1) Partilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta:

Antigamente não existia a partilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres e filhos), todos são do chefe da família (*mfumu a kanda*). Era herança

da família. O pai do defunto tirava só *nsegele a mbele*. Por isso os bakongo dizem “*mvumbi kana kafwa nkulu ku kanda*”.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta:

A questão das dívidas resolve-se depois do enterro pela família e pelos pais do defunto. Quem tiver dívida do defunto terá que pagar essa dívida à família e aos pais. Depois do enterro o chefe da família apela a todos que tiverem dívida do defunto que se manifestem no momento em que estão resolvendo os problemas do óbito, caso contrário ninguém mais vai receber aquela dívida. O problema fica com o devedor.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (*Mfumu a kanda*), como é feita a sua sucessão?

Resposta:

Quando morre o chefe da família (*mfumu a kanda*) no lugar dele fica o sobrinho mais velho, daí entra o dito “*nzundu za kanda kua mwana nkasi zi salanga. Va sala mfumu kavasadi zowa*”.

g- Resolver o problema (término) do óbito.

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?
- Por que se mata cabrito no dia de se levantar?

Resposta:

Depois do enterro, os familiares do defunto reúnem-se a fim de resolver os problemas do óbito. A seguir faz-se a divisão dos bens pela família, ficando uma parte para o viúvo ou viúva. A partir desse momento as pessoas das áreas mais distantes começam a despedir-se, ficando apenas a família (*besi nzo*), que permanecem até acerca de um mês, fazendo companhia ao viúvo ou viúva. Nesse momento fala-se o seguinte dito: “*mankuka menda, madinga masala*”.

Nos óbitos dos bakongo mata-se cabrito no dia de terminar os problemas do óbito, quando se trata da morte de um mais velho, deixando filhos e netos, etc, para honrar o mais velho que morreu.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?
- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas

cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta:

Nas cerimónias fúnebres os bakongo não usam outra língua, a não ser o *kikongo*. Usam os provérbios e anedotas para explicar a importância do problema que, em função de provérbios que se constituem em premissas, força a uma determinada conclusão, que só é refutável através de outros provérbios.

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?
- Qual a importância de bater palmas no momento de nkuwa?
- Qual é a mensagem que se passa comes e bebe no óbito?
- Qual é a função de pequenas reuniões (*fulu*) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta:

A importância de bater palmas (*lukofi*) é sistema do respeito e de chamar a atenção da assembleia.

A função de pequenas reuniões (*fulu*) é de se concertar as ideias.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?
- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta:

Os bakongo mandam recados aos antepassados porque não crêem no desaparecimento total da pessoa. Eles crêem que após a morte física a pessoa continua existir doutra forma, neste sentido no mar (*kalunga*) ou na mata. Quanto às respostas, as vezes eles recebem respostas de suas petições aos antepassados.

Entrevista nº 3

Nome: Pedro Paulo “Mavuila Ma Nkamantambo”

Idade: 81 Anos,

Naturalidade: Maquela do Zombo

Província: Uíge

Residente: Palanca,

Profissão: Comerciante,

Faz parte da União Tradicional do Kongo

Função: Presidente

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo à 56 Anos

RESPOSTAS

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis).

- Quando morre marido ou esposa quais são os ritos da separação praticados para desfazer a relação com o morto?

- Que significado tem a cerimónia de se levantar quando morre um mukongo?

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta

- Essas perguntas têm a ver com a união nos nossos óbitos como bakongo: é com solidariedade que nós choramos e enterramos nossos mortos. São tios paternos (*Se dia muana*) e tios maternos (*Ngudi Nkasi*) que acompanhamos.

- Coloca-se o prato onde contribuimos financeiramente para ajudar a família enlutada.

- Na nossa cultura a razão de batermos palmas (*nkuwa*) é para demonstrarmos o nosso respeito. *Nkuwa* é lei.

- Nos óbitos dos bakongo come-se e bebe-se por que o comer e o beber são inseparáveis. Onde há óbito tem que comer e beber.

- Os cobertores e lençóis são dados para que se enterram com ele o morto.

- Chora-se por causa da tristeza daquele que morreu, por isso algumas pessoas ficam em pé e outros sentados.

- O destino que os bakongo dão aos mortos é enterra-los. A pessoa quando morre necessariamente tem que ser enterrada.

- A diferença que se faz nas cerimónias fúnebres quanto as categorias é:

- Quando morre um velho é enterrado com toda honra, não se pode entristecer. Mas se for um recém-nascido (n'sedi) é enterrado atrás de casa, e não no cemitério. Quando for um jovem chora-se amargamente de tristeza e é enterrado no cemitério. O chefe é enterrado num lugar especial, destinado para os chefes (mpanda nteka). Se for gémeo tem que se fazer outros tipos de cerimónias (ndongu) para se evitar que aquele que ficou não venha a falecer também. Contudo é enterrado no cemitério. Quando nasce com um defeito congénito (nkita) antes de ser enterrado tem que se chamar um Especialista (Nganga nkita) para fazer cerimónias especiais e enterrá-lo.

- Quando a pessoa é cristã chama-se a igreja para enterrar seu membro, pois é ela que sabe sua cerimónia fúnebre.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

- Quando um jovem morre quer dizer que ele não terminou sua missão. Agora queremos saber para ele continuar sua missão, ele deve reencarnar em uma outra pessoa (nascer novamente, porém em um outra pessoa) ou vai fazer prolongamento da sua vida em outro lugar?

Resposta

- Os bakongo falam com o defunto ou mandam recados através dele porque cremos que o morto deixa de ver, mas continua ouvindo. "Mvumbi wa fua ki meso, ka fua ki matu ko"

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?

- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta

- Os bakongo choram cantando porque a canção trás tristeza nas pessoas por causa da sua letra. Neste sentido a canção fúnebre faz as pessoas com tristeza a chorarem.

a- O que é a morte

- Qual é a origem da Morte?

- O que significa a Morte para os Bakongo?
- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta.

A origem da morte é Deus. “Fua kua Mpungu, vila ku yeto atu”.

A morte vem por várias vias: doença, acidente, fogo, etc.

Lava-se o morto para não se enterrado com sujidade no corpo.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocava no lugar da cruz?
- Como se concebe a morte de uma pessoa estéril? E como se faz o seu enterro?

Resposta

A iniciativa de enterrar o defunto vem da parte paterna e materna. Algumas pessoas enquanto em vida deixam orientações sobre como e onde deve ser enterrado.

Carrega-se os mortos nas mãos.

Os mortos são enterrados de barriga para cima.

Se o morto é ancião no seu enterro dá-se tiros de arma.

A cruz é colocada para servir de sinal da sepultura.

A cruz começou a ser colocada na sepultura desde os tempos remotos. Na falta da cruz colocava-se pedrinhas.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)
- Qual é o significado do luto para os Bakongo?
- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

Resposta

Para pensar ou reflectir a respeito daquele que morreu, até cumprir seu tempo. Cumprir o luto é uma coisa deixada pelos nossos antepassados.

As formas de manifestação de luto entre os bakongo são: rapar cabelo, não tomar banho durante o período, meter roupa preta.

Luto significa pensar naquele que morreu, a partir do seu lado materno e paterno. Não existe um período predeterminado para cumprir o luto, depende do lado paterno e materno determinar o período de se levantar.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de nkuwa?
- O que significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?
- Por que quem esteve ausente no óbito, deve ir se apresentar depois da sua chegada e inclusive chorar sozinho?
- Nas cidades, hoje, obriga-se os filhos a contribuir com um determinado valor para enterrar seu pai ou mãe. O que se exigia dos filhos antigamente para enterrar seu pai ou mãe? Por que?

Resposta

O prato para a contribuição é uma ajuda que é dada aos enlutados. Esse costume foi deixado pelos nossos antepassados.

A contribuição é apresentada ao Chefe da família materna (*Mfumu Kanda*), por ser ele que pertence a pessoa falecida ou a pessoa pertence a família materna (Kanda).

Quando morre alguém não se trabalha porque o enterro é feito em conjunto. Morrendo alguém tudo também morre (*muntu na ka fua, makulu mpe mafuidi*). E ninguém escapa dos problemas, por isso somos solidários nos momentos da morte de alguém.

Nkuwu são palavras de boas vindas apresentadas aos participantes do óbito. Através de *nkuwu* proíbe-se actos de lutas, cobranças de litígios, adultério, etc. Os bakongo não podem tratar nada se antes não apresentar o *nkuwu*.

O bater palma no *nkuwu* é uma demonstração do respeito dos bakongo.

Quando morre alguém as pessoas que vêm no óbito deve comer e beber, para não cair de fome.

A razão de contribuir com os cobertores e lençóis é porque o morto não pode ser enterrado nu.

São os membros da família paterna e materna, filhos, netos, genros e sogros.

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta

- Cemitério significa morada dos mortos.
- O cemitério sempre fica antes de entrar na aldeia.
- Há cemitério de famílias.

f- Herança

1) Patilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta

A distribuição dos bens deixados é feita pelo chefe da família materna (*Mfumu Kanda*).

O chefe da família é que sabe como fará a distribuição. Ele é que sabe o que dará aos pais do falecido

Quem herda os bens é o chefe da família (*Mfumu Kanda*).

Na ausência do verdadeiro herdeiro aquele que toma responsabilidade de enterrar o defunto, esse é o chefe da família.

Quando a mulher morre o marido fica com os filhos.

A mulher e os filhos ficam sob a responsabilidade do chefe da família. Porém, se o casal não tiver filhos, na morte de um deles a família realiza cerimónia de entrega do outro à sua família.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta

As dívidas contraídas pelo defunto são pagas pelo chefe da família (*Mfumu Kanda*) e a parte paterna (*Ki Se*).

As dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto são recebidas pelo chefe da família e Pai do defunto.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (*Mfumu a kanda*), como é feita a sua sucessão?

Resposta

Na morte de *Mfumu Kanda*, a pessoa que era mais próxima dele, no sentido aquele que lhe acompanhava onde ele ia resolver problemas da família, ele que fica como substituto.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?
- Por que se mata cabrito no dia de se levantar?

Resposta

Após o enterro, despede-se o povo. Porém, marca-se um dia para terminar o assunto. O *Mfumu Kanda* e o Pai conversam sobre a morte do filho, depois se encorajam e pedem que haja saúde aos que ficaram em vida.

Os participantes são: o lado materno e paterno do defunto, sogros, genros, filhos, netos e pessoas mais próximas.

Esse encontro serve para dar término do óbito. E nesse dia também se faz a partilha dos bens.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta

Em qualquer lugar, mesmo fora da área cultural Kongo, os bakongo nas suas cerimónias fúnebres só usam a língua kikongo.

Os provérbios, anedotas, contos servem para dar clareza naquilo que estão falando e tratando e ao mesmo tempo facilitar o entendimento das pessoas.

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?

- Qual a importância de bater palmas no momento de *nkuwa*?

- Qual é a mensagem que se passa comes e bebe no óbito?

- Qual é a função de pequenas reuniões (*fulu*) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta

Os bakongo têm maneira própria de sentar no óbito, demonstrando seu respeito.

Bater palmas no *nkuwu* é demonstração cultural do respeito dos bakongo.

Os comes e bebes no óbito significam terminou o óbito, cada já deve voltar para casa dele.

As pequenas reuniões a parte (*fulu*) têm sido lugar de concertação de ideias a respeito do enterro do defunto e também de outras coisas relacionadas ao óbito. Lá cada pessoa é livre de dar sua ideia ou opinião, mesmo aqueles que não falam ao público. Eis a razão dos ditos como: vamos perguntar a senhora que não fala ao público (*bika tuenda tuyuvula e ndona n'keto kavovilanga va ntandu a nkongolo ko*).

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta

Mandam recados aos mortos porque a pessoa morre de vista, mas não de audição.

Os antepassados ouvem e reagem, por isso que muitos sonham com eles.

Entrevista nº 4.

Dados Pessoais:

Nome: João Matondo

Idade: 83 anos

Naturalidade: Cabinda

Província: Cabinda

Residente: Palanca,

Ocupação/Profissão: Comerciante

Escolaridade:

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim

Função: Vogal

Tem sido porta voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? 48 anos

Respostas das entrevistas:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quais cerimónias que os Bakongo fazem relativas à morte e aos funerais?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta:

Nós bakongo enterramos nossos mortos em solidariedade. Nós vamos ao óbito acompanhando ou nos solidarizando aos chefes da família paterna (Se dia muana) e o chefe da família materna (*ngudi a nkasi*).

Colocamos a tigela para colocar dinheiro da contribuição de cada participante e é com esse dinheiro que se faz as despesas inerentes ao óbito.

De acordo com a nossa tradição batemos palmas para expressar o nosso respeito como bakongo que somos. E o *mkuwa* é a lei estabelecida a respeito do comportamento que deve-se adoptar no óbito.

Quanto aos comes e bebes significa que a morte e a comida são inseparáveis. Onde há óbito as pessoas devem comer.

Os cobertores e lençóis servem para envolver o corpo do morto, visto que a pessoa quando morre deve ser enterrado em volta desses cobertores e lençóis.

No óbito as pessoas choram por causa da tristeza por aquela pessoa que partiu, por isso, chora-se em pé e chora-se sentado. Isso depende dos sentimentos do momento de cada pessoa.

A pessoa quando morre deve ser enterrada, daí vem o provérbio “*muntu na kafua, kanga zika*”. A diferenciação vem através do género, idade, posição, etc. Se morrer um velho, ele é enterrado com tristeza. Mas quando se trata de uma criança recém-nascida, é anjo de Deus, por isso o seu enterro é atrás de casa. E se for um jovem ou uma jovem as pessoas choram com toda tristeza e será enterrado no cemitério. O gémeo, antes de ser enterrado faz-se cerimónias para fazer salvar aquele que ficou em vida, após isso é que se leva para o enterro no cemitério. Nós os bakongo quando morre uma criança ou jovem com deformação congénita, chama-se um especialista nessa matéria (*nganga nkita*) para realizar a cerimónia e enterrar.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

- Quando um jovem morre quer dizer que ele não terminou sua missão. Agora queremos saber para ele continuar sua missão, ele deve reencarnar em uma outra pessoa (nascer novamente, porém em um outra pessoa) ou vai fazer prolongamento da sua vida em outro lugar?

Resposta

Quando morre alguém nós bakongo falamos ou mandamos recados com o morto porque entendemos que a pessoa morre, mas não perde os ouvidos.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?

- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta

Nos nossos óbitos as pessoas choram e cantam porque canção trás tristeza que leva as pessoas a chorar. E nas canções há diversos temas ou assuntos no se conteúdo que levam as pessoas a chorar.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?

- O que significa a Morte para os Bakongo?

- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta

A morte não é uma particularidade dos bakongo, mas foi feito pelo próprio Deus. Para nós bakongo toda pessoa no mundo, um dia, vai morrer. A morte vem de Deus, por isso temos dito em kikongo “*fwa kua Mpungu vila kua yeto antu*”. Isso significa que a origem da morte é Deus.

A morte vem através de doenças, acidente, envelhecimento e qualquer outra coisa. Esses são apenas os meios, visto que a morte vem de Deus.

Nós bakongo lavamos o cadáver porque não podemos deixar o morto ser enterrado com sua sujidade no corpo.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocava no lugar da cruz?
- Como se concebe a morte de uma pessoa estéril? E como se faz o seu enterro?

Resposta

A decisão de enterrar a pessoa parte do chefe da família paterna (Ki se), juntamente com o chefe da família materna (*Nkasi a kanda*). Os antepassados é que deixaram isso, quando morre qualquer pessoa é enterrado no cemitério, mas se for Rei ou Soba, deve ser enterrado num lugar especial.

Os bakongo quando vão enterrar seus mortos lhes carregam nas mãos e enterra-se a pessoa de barriga para cima.

Quando morre um mais velho convida-se um conjunto chamado em Kikongo “*masikilu*”.

Para proteger o viúvo ou viúva, não pode ser deixado sozinho, deve estar sempre em companhia de pessoas para evitar maus pensamentos.

A cruz tem sido colocada na campa para simbolizar que alguém foi enterrado ali naquele lugar. A colocação da cruz na campa no cemitério começou desde os tempos dos nossos antepassados. Não havendo cruz, colocava-se cacos de garrafa, pedras ou plantava uma árvore chamada “*n’sanda ou bubu ,n’sanda*”.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?

- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo?

Resposta

O luto tem significado de pensar naquele que morreu no seu devido tempo.

Guarda-se o luto porque é uma norma deixada pelos nossos antepassados.

As formas de cumprir o luto são: rapar o cabelo, não tomar banho, vestir roupa preta. Tudo isso tem o sentido de luto.

O luto é guardado tanto na parte da família paterna como também materna. E o luto não tem um tempo determinado, mas depende da parte paterna e materna do falecido decidir sua duração.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?

- A quem é apresentada a contribuição? Por que?

- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?

- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?

- Qual é a função de nkuwa?

- O que significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?

- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?

- Por que se traz cobertores e lençóis?

- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?

- Por que quem esteve ausente no óbito, deve ir se apresentar depois da sua chegada e inclusive chorar sozinho?

- Nas cidades, hoje, obriga-se os filhos a contribuir com um determinado valor para enterrar seu pai ou mãe. O que se exigia dos filhos antigamente para enterrar seu pai ou mãe? Por que?

Resposta

A tigela da contribuição foi deixada pelos nossos antepassados. A contribuição vai para chefe da família materna, o *Mfumu a kanda*, porque a pessoa pertence à família materna. Por isso as contribuições são entregues a ele. A tigela simboliza a solidariedade nossa nas despesas do óbito. Tem se colocado a tigela porque o defunto é enterrado na base da solidariedade. Quando morre alguém tudo morreu com ele e todo mundo tem tido problemas que precisam da ajuda de outros.

Nkuwa é símbolo dos bakongo. E um *mukongo* não pode falar se não lhe desejar, porque através de *nkuwa* estabelece-se a ordem desejada no óbito, alertando as pessoas para certos comportamentos indesejados, tal como luta, discussões, acertos de contas.

E as palmas que se bate no momento de *nkuwa* servem para demonstrar o respeito ou temor dos bakongo.

Quando morre alguém, as pessoas que vêm para o óbito devem comer e beber, para não desfalecer e cair de fome.

As pessoas trazem cobertores e lençóis porque o cadáver não pode ser enterrado sem roupa no corpo, ou seja, nu.

A família paterna e família materna, sogros e genros, familiares e vizinhos contribuem porque a morte acontece com todo mundo e que amanhã poderá ser a vez do outro e precisará da ajuda dos outros.

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta

O cemitério significa aldeia ou cidade dos mortos, visto que é lá onde se enterram os mortos. Por isso, tem o nome de cemitério (*ziami*), nome dado por nós bakongo.

O cemitério sempre é localizado na entrada da aldeia ou ao lado, e nunca dentro da aldeia, salvo os Reis ou Sobas e crianças recém-nascida, que são enterrados no recinto ou atrás de casa.

No cemitério as duas famílias, tanto paterna como materna, fazem despedida ao morto, endereçam para ele no sentido de que se alguém está na origem daquela morte a busca dele, assim também aproveita-se mandar recado para os antepassados.

f- Herança

1) Partilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta

É de direito do chefe da família materna (*Mfumu a kanda*) dar o destino da herança. É ele quem faz a distribuição da mesma. Ele é que determina o que caberá aos filhos, à família e à parte paterna, ou seja, *Ki se*.

A mulher (viúva) e os filhos ficam sob a responsabilidade do chefe da família materna (*Mfumu a kanda*).

Se quem morreu for a mulher, o marido (viúvo) é que fica com os filhos, após de dar o relatório sobre como viviam e como a mulher veio a falecer.

Caso o casal não tido filho, quando morre um, quem ficou em vida é lavado pela família do falecido, e depois é apresentado à sua família.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta

As contraídas pelo defunto caberá aos chefes da família materna e paterna assumir e finalmente pagá-las.

As dívidas que ele deixou esses dois chefes das famílias é que recebem-na quando os devedores pagam.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (*Mfumu a kanda*), como é feita a sua sucessão?

Resposta

Quando morre o chefe da família (*Mfumu a kanda*) morre será substituído por aquela pessoa que sempre se aproximou e andou com ele em vida quando ia tratar problemas relacionados à família, pois é essa pessoa que ele iniciou ou preparou para lhe substituir um dia na liderança da família quando um dia ele morrer.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?
- Por que se mata cabrito no dia de se levantar?

Resposta

Depois de enterrar o falecido, as duas famílias se reúnem para dar fim ao óbito. Nesse encontro eles se encorajam e depois fazem oração para tenham saúde e vida. Só a partir dali que eles voltam para suas vidas normais e actividades do quotidiano.

Nesse encontro os que são obrigados a estar são os dois chefes das duas famílias, como também os familiares mais próximos. Porém, os sogros e genros e vizinhos são convidados para o encontro no dia marcado.

Essas pessoas são convidadas porque enterraram o falecido juntos. Assim será melhor também que estejam juntos no término de todos assuntos relacionados ao óbito.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta

Apresenta-se o *nkuwa* para despedir-se das pessoas porque chegou a hora do enterro já chegou. Conseqüentemente, alguém na parte do povo dá um breve conselho sobre a ida ao cemitério e despede os que vão ao cemitério, dizendo vão bem e voltem bem.

Os provérbios servem para simplificar as coisas e evitar o mau entendido que pode ocasionar desentendimento. Para evitar que se repita coisas que já se passou ou se viveu no passado, por isso os bakongo apresentam o *nkuwa*.

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?
- Qual a importância de bater palmas no momento de *nkuwa*?
- Qual é a mensagem que se passa comes e bebe no óbito?
- Qual é a função de pequenas reuniões (*fulu*) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta

Os bakongo na resolução dos seus problemas de óbitos ficam sentados, dando consideração ao assunto que vão tratar.

Batem palmas no *nkuwa* ao longo da resolução dos problemas demonstra respeito dos bakongo e o cumprimento ou a obediência à nossa tradição kongo.

Depois do enterro come-se e bebe-se depois as pessoas voltam para suas respectivas casas.

As pequenas reuniões (*fulu*) a parte nos óbitos dos Bakongo servem para a concertação de ideias relacionadas ao enterro e ao óbito como um todo.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta

Manda-se recado para os antepassados através do falecido que se enterra porque crê-se que a pessoa morre de vista, mas não dos ouvidos. Essa orientação foi deixada pelos nossos antepassados.

Eles recebem resposta dos seus recados aos antepassados através dos sonhos.

Entrevista nº 5.

Nome: Faustino André

Naturalidade: Zaire

Ocupação/Profissão: Pedreiro

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim

Morada: Golf II/Kilamba Kiaxi

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? 13 anos

Respostas da entrevista:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quais cerimónias que os Bakongo fazem relativas à morte e aos funerais?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta

Antes era instrumentos sonoros chamados “*nsambi*” e os ritos em canções tradicionais designadamente “*mbembua*”, ou seja, conjunto de “*nsambi ye ngongi*”.

Os bakongo realizam as suas cerimónias fúnebres e respeito segundo a tradição dos antepassados. Também colocamos um prato de contribuição que representa nossa unidade a fim de ajudar a família que perdeu um ser querido, porque eles gastam muito com óbito. Não trabalhamos nesse, dia porque é uma dor perder um ente querido e não só, e como pode acontecer também ao seu lado. É como quem diz: “hoje é eu, amanhã será você”.

Bater palmas significa é o início do acto e é o pedido de uma permissão da tomada da palavra, ou de agradecer aquilo que é boa palavra.

Nkuwa é aviso para ninguém não fazer mal ao outro no óbito onde está o público. Comes e bebes. Na nossa tradição, segundo os antepassados, é proibido que alguém que foi realizar o funeral e voltar sem comer nada. Porque os que já morreram antes, neste dia, também estão presentes e se a família deles não

comerem, o defunto que foi enterrado irá para justiça. Eu tenho provas disso lá no nosso bairro. O meu tio quando faleceu, os que estavam no óbito, como não comeram nada, depois do funeral ele foi ter com a sua mãe dizendo que se estava na cadeia porque as pessoas que foram ao óbito dele estavam ir embora sem comer nada. Era necessário chamar os que estavam ir de fome voltar para comer.

Os bakongo choram seus óbitos sentados. Também pode-se, se for bebé ou velho, através de canções da tradição e outros instrumentos chamados “*ngongi*”, etc. E se for um jovem a família entra em pânico, uns saem feridos e até podem ir aos quimbandeiros para descobrir quem é o autor da morte daquele jovem.

Não existem cerimónias no acto da morte e aos funerais dos bakongo. Só existe copo com água (comida e bebida), porque uns vieram de fome das suas casas.

Quanto a diferenciação, depende dos meios que os familiares tiverem. Não se escolhe o sexo e nem a idade. Se for gémeos, se morre um, ninguém chora devido do outro que ficou em vida. Caso contrário, pode vir a morrer também. Por isso, quando morre um dos gémeos aquele que ficou em vida é transferido para uma outra casa até que se faça o funeral daquele que morreu. Mesmo ao comprar-lhe alguma coisa, tem que se comprar duas, se não vai morrer também. Enquanto as pessoas estão a vir ao óbito, coloca-se um prato na mesa e os que vão chegando, estarão colocando cola naquele prato e depois todos comem aquela cola. Mesmo ao dar as condolências, tem que se dar duas notas como sinal de que está dando para os dois; mesmo aquele que morreu é contado.

As influências do cristianismo nas cerimónias fúnebres dos bakongo, se for um crente é que morreu, no seu funeral, a igreja participa até o local de sepultura.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

- Quando um jovem morre quer dizer que ele não terminou sua missão. Agora queremos saber para ele continuar sua missão, ele deve reencarnar em uma outra pessoa (nascer novamente, porém em um outra pessoa) ou vai fazer prolongamento da sua vida em outro lugar?

Resposta

Porque eles são surpreendidos e sem conhecer a causa da morte e ele que não fez nada. Deixa um vazio, e não só, as vezes na parte materna não sabem nada

ou também na parte paterna não sabem nada. Se ele for forte, também pode levar as pessoas como resposta. É por isso, dizem a pessoa morre, as vistas nada vê, mas nos ouvidos, ele está escutar.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?
- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Cantam porque é a pena, é o sinal, até as pessoas que passam notam que ali tem óbito.

Porque as canções também dizem algo e os participantes do óbito não podem ficar isolados no óbito. E as canções que se cantam são apropriadas para os óbitos.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?
- O que significa a Morte para os Bakongo?
- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta:

É o pecado.

É o fim da vida de um ser. A morte tem várias causas: a doença, acidente, etc.

Os bakongo lavam os mortos porque é tradição. A pessoa não pode ir sujo e nem podem lhe mudar de roupa sem que lhe lavem primeiro. Ele já tomou um outro corpo.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?

- Antes o que se colocavam no lugar da cruz?

Resposta:

É a tradição dos antepassados. Uns onde nasceu é onde pertence a sua mulembeira, uns onde nasceu os seus primeiros familiares falecidos e por onde foram enterrados é lá onde também tem que ser sepultado.

Os mortos são levados com caridade e com cuidado e todos terão que segurar o caixão até ao cemitério, que é a sua última morada. E todos que foram ao sepultamento são obrigados a deitar a terra na mesma sepultura. Essa é a melhor condolência.

São enterrados de barriga para cima e os membros inferiores em direcção do corpo.

Muitas peças são postas em cima da campa, por exemplo: copos, pratos, etc. Como tradição e muitas vezes, antigamente quando morria um homem de peso os tiros de espingarda eram ouvidas.

Os mortos eram bem carinhados porque também poderia haver outras surpresas infaustas.

A cruz é sinal de cemitério. A colocação da cruz no cemitério começou desde o aparecimento do homem. Porém, antigamente colocavam uns litros de porcelana que eram chamados de “*mbula*”, semeavam árvores como mulembeira, *bubu-n’sanda*, *nkumbi*, etc.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?

- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

Resposta:

Luto é um sinal que indica de que esta pessoa teve óbito. As formas de manifestação de luto dos bakongo são várias: o cabelo é rapado, não tomar banho, mascarar o rosto com tinta preta, etc. E se for a mulher quase vice-versa. O uso da roupa preta é raro no grupo étnico Kongo.

O luto para os bakongo é um sinal de um indivíduo que perdeu um ente querido e é identificado através do mesmo sinal.

O luto dos bakongo antes demorava um ano, 30 dias, dependendo da família.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de *nkuwa*?
- O que significa o bater palmas quando se apresenta o *nkuwa*?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?

Resposta:

Coloca-se o prato da contribuição nos óbitos dos bakongo porque é um sinal de caridade e de união, visto que a família que perdeu o ente querido vai fazer gastos e as vezes não tem condições necessárias para suprir as necessidades inerentes ao óbito e nem mesmo para realizar o funeral. Então, o prato ajuda esta família.

A contribuição é apresentada aos familiares como a parte materna e parte paterna. No fim a parte paterna apresenta à parte materna como patrão da tribo do mesmo óbito e caberá a esta dar destino de dinheiro.

O prato é colocado em todos os óbitos, salvo o de um recém-nascido. Por exemplo um senhor que nunca lhe faleceu um dos filhos, o dia que falecer-lhe um dos filhos, como é a primeira vez não é necessário de colocar o prato. As condolências, ou seja, as contribuições individuais são dadas directamente às mãos do senhor para ajudar nas despesas do óbito.

Quando têm óbito os bakongo não trabalham porque é um ser que faleceu e todo mundo fica sentido, principalmente a família, por isso não pode ser abandonada.

A função de *nkuwa* é avisar os presentes no óbito para ninguém criar confusão no público.

Bater as palmas quando se apresenta o *nkuwa* é sinal de obedecer ou agradecer as boas palavras que foram proferidas.

Quanto aos comes e bebes, é natural porque uns saem das suas casas de fome e se sacrificam percorrendo vários kilometros para estar no óbito. Por isso tem que haver comida para essa pessoas comerem, visto que não vão comer o corpo do falecido. É proibido sair do óbito sem comer nada.

Trazem coberturas e lençóis porque os nossos antepassados diziam que ninguém pode ser enterrado com seus próprios bens, senão com os bens de familiares e amigos, ainda mais que outros não têm família. Sendo tradição dos nossos antepassados, tem se cumprir.

No caso dos sogros até cabritos e no caso dos lençóis depende da confiança que a família tem com os outros. Porque nossos sogros dizem se não fosse essa família te dar mulher o que é que seria? Por isso é o sinal de respeito e de confiança. Quando acontecer também com outro, a pessoa que está sendo ajudada hoje deverá fazer o mesmo, pois é uma dívida.

e- Cemitério e seus locais

- O que significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta:

O cemitério significa última morada para todas as pessoas. E fica a uns quilômetros do bairro.

O critério que se usa na determinação do cemitério é que deve ser um pouco afastado da aldeia para evitar as pessoas começarem entrar e pisar em cima das campas, comer e beber lá dentro. Cemitério é um lugar de respeito, de medo e não pode se tornar como uma praça pública.

f- Herança

1) Partilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta:

Quem faz a partilha é a família paterna na presença da família materna. Se for um que trabalhou, os seus haveres são distribuídos entre a parte s entre a parte paterna e materna. Seus filhos ficam com a parte paterna e caberá a família do

falecido decidir sobre a mulher se ela poderá continuar se casar na mesma família do falecido a fim poder criar seus filhos; porém, é ouvida se aceita continuar se casar naquela família e continuar criar seus filhos ou também não quer. A concordância dela ou negação deve ser feita na presença da sua família e da presença da família do falecido. Caso que ela venha negar casar-se com alguém da família do falecido, ela é lavada e fica livre.

Se o falecido for um velho ou velha que deixou netos, na distribuição de seus bens os netos também direito de receber a herança.

E se morrer a mulher, os filhos sempre ficam sob a responsabilidade da parte paterna, assim como os imóveis e móveis, dinheiro, etc., tudo será distribuído entre a parte paterna e materna da falecida. Enquanto as lavras serão herança dos filhos.

Para os bakongo é um pouco raro faltar um herdeiro dos bens do falecido.

Se o homem é que faleceu a mulher e os filhos ficam para a família do falecido e com a parte paterna. Se for a mulher é que morreu, a situação do marido é resolvida pela família da falecida. Mandam-lhe rapar cabelo e é lavado e não pode ficar com nada que pertencia a falecida, nem com a foto. Caso contrário correrá o risco de passar ter febres constantes e finalmente seguir a mulher. Quando morre a mulher os filhos ficam com o pai e a família da falecida tem a responsabilidade de passar visitá-los.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta:

As famílias paternas e maternas assumem as dívidas contraídas pelo falecido e pagam-nas. Isso é uma obrigação. E as dívidas que outras pessoas fizeram ao falecido, essas pessoas são intimadas a se apresentar perante o público e pagar a dívida.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (Mfumu a kanda), como é feita a sua sucessão?

Resposta:

Depende. Se tiver um homem responsável que pode assumir a família, não tem problema.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?

Resposta:

O término do óbito é resolvido entre famílias de ambas partes e num curto espaço de tempo cada um volta para sua casa. Para dar término ao óbito depende muito do caso. Em alguns casos, acabam parar nos quimbandeiros para descobrirem a causa da morte da pessoa.

Após o enterro, serve-se comida e bebida para os presentes e depois cada volta para sua casa e os familiares próximos ficam. Porém, antes das pessoas começarem ir se embora as famílias marcam o dia que podem concluir a conversa familiar acerca do falecido.

Quem participa nesse encontro de término do problema do óbito são familiares e amigos.

O encontro do término do óbito é importante porque é nesse encontro onde se debate tudo relacionado ao falecido e à sua morte para pôr término ao que aconteceu e também para a situação do género não volte a acontecer no seio da família.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta:

É a língua materna, o kikongo, que é usado nas cerimónias fúnebres dos bakongo.

A importância que tem os provérbios e anedotas nas cerimónias fúnebres é de animar o círculo e não só, faz parte da educação como arquivo dos nossos antepassados.

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?
- Qual a importância de bater palmas no momento de *nkuwa*?
- Qual é a mensagem que se passa comes e bebe no óbito?
- Qual é a função de pequenas reuniões (*fulu*) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta:

Os bakongo têm maneira própria de sentar no óbito, eles são organizados. Os chefes das duas famílias (materna e paterna) sentam a frente junto à uma mesa com o prato em cima. Os membros de cada família sentam a trás ou ao lado do seu chefe da família.

A importância de bater palmas nos momentos de *nkuwa* é sinal de agradecer sobre o que foi proferido pelo porta-voz ou orador de *nkuwa*.

A função de pequenas reuniões à parte (*fulu*) nos óbitos dos bakongo é a fim de poderem tomar uma decisão construtiva sobre o acontecido e sobre o que vai se falar no público.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta:

Os bakongo mandam recados para os antepassados sendo eles estão mortos é porque, segundo os antepassados, eles nos acompanham por estivermos, embora invisivelmente e nos apreciam em todos nossos afazeres. Eles ouvem. As respostas deles são recebidas através de sonhos.

Os cuidados que se devem ter para com os antepassados é de não lhes ignorar e preservar os arquivos que deixaram, que são, os usos e costumes a fim de dar continuidade da tradição dos antepassados, que é uma coisa séria.

Entrevista nº 6

Nome: Manuel da Costa Gonçalves

Naturalidade: Kuimba

Ocupação/Profissão: Alfaiate

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim

Morada: Palanca/Kilamba Kiaxi

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? 47 anos

Respostas das entrevistas:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quais cerimónias que os Bakongo fazem relativas à morte e aos funerais?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta

Realizamos as cerimónias para chegarmos à um consenso entre a parte paterno e a parte materna.

O prato da contribuição serve para que cada pessoa que ouvir que fulano tem óbito, como sogro, genro, amigo, etc., venha depositar a sua contribuição. Naquele dia não se trabalhar, porque morreu um ser humano e devemos prestar-lhe homenagem.

Bater palmas no momento de nkuwa é para tomar a palavra e chamar atenção das pessoas para a palavra que quer se proferir no momento.

O comer e beber nos óbitos dos bakongo demonstram que a vida e a morte não se deixam. Os que vieram para o óbito não podem voltar para casa sem comer.

As pessoa dão coberto e lençóis porque sabem que o cadáver não pode ser enterrado sem cobertores e lençóis. Esse é o respeito que se tem para com o cadáver.

Os bakongo choram seus óbitos sentados, porém algumas pessoas preferem chorar de pé.

As cerimónias dependem muito de quem morreu. Alguns óbitos são realizados sem festa, ao passo que alguns têm festa. Esses que têm festa é porque o falecido deixou netos, parentes e amigos que têm condições e influência, por isso as cerimónias serão movimentadas, inclusive o seu funeral é diferente.

As cerimónias dependem da idade. Quando falece um velho as cerimónias são diferentes porque possui netos, filhos, sogros e parentes. E se for um jovem, seja de sexo masculino ou feminino, a sua cerimónia é diferente, as pessoas ficam muito sentidas. Se o morto é gémeo o seu óbito será de alegria, pois as pessoas têm que estar rindo e brincando com o outro ficou em vida.

A igreja só aparece se o falecido foi crente. Os Pastores estão presentes e têm a responsabilidade de prestar auxílio da igreja à família enlutada.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

Resposta:

Os bakongo choram devido da dor do ente querido que morreu. Eles se comunicam com os antepassados através de mandar recados porque eles crêem que a pessoa quando morre as vistas é se estragam, mas os ouvidos continuam ouvindo.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?

- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta:

Os bakongo cantam nos seus óbitos porque a canção provoca tristeza e dor. São as canções que unem as lágrimas de todos.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?

- O que significa a Morte para os Bakongo?

- Quais são as causas da Morte?

- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta:

A causa da morte é a doença.

Significa, quando nascemos primeiro enterramos a placenta, e na morte enterramos a própria pessoa.

Só Deus é que sabe, porque alguns morrem sem sabermos as causas da sua morte.

Os bakongo lavam os cadáveres porque é um sinal muito antigo, visto que ele não pode ir com sujidade. Depois de ser lavado é tracado de roupa.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?

- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?

- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?

- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)

- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?

- Por que se colocam a cruz na sepultura?

- Como começou essa prática?

- Antes o que se colocavam no lugar da cruz?

Resposta:

As duas famílias combinam o local da sepultura, isto é a parte paterna e a materna.

Os bakongo carregam seus mortos nas mãos.

Eles enterram seus mortos de barriga para cima.

Quando vai se enterrar alguém levamos sinais para plantarmos no cemitério, como a mulembeira, etc.

Os cuidados da defesa que os bakongo têm para com o defunto é de as mães tomam-lhe cuidado e que não permitissem que as moscas posam nele.

A cruz na sepultura é sinal do cemitério. A prática de colocar a cruz na sepultura é antiga, começou desde então.

No lugar da cruz, antigamente colocava-se garrafas e panelas de barro.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?
- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

Resposta:

O luto é sinal de que fulano perdeu um ente querido.

Os bakongo cumprem o luto por causa da dor. As múltiplas formas de manifestar o luto são: rapar cabelo, usar mascara de cor preta e ficar sem tomar banho. Os bakongo na sua tradição não usam roupa preta para simbolizar luto. Actualmente as mulheres só cumprem uma semana sem se pintar.

A duração do luto depende de quem morreu: uns um ano, outros seis meses depois da cerimónia.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de nkuwa?
- O significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?

Resposta:

O prato da contribuição é o sinal da caixa do óbito. As contribuições são apresentadas aos chefes das famílias paterna e materna, porque são eles que pertencem ao óbito.

O prato da contribuição não se coloca em todos os óbitos.

Não trabalhamos quando temos óbito porque não podemos deixar o óbito no bairro e nós vamos à lavra para trabalhar.

Nkuwa é o início da palavra.

Bater palmas no momento que apresenta nkuwa é sinal de respeito.

Nos óbitos dos bakongo serve-se comida e bebida porque as pessoas que vieram ao óbito não podem voltar de fome para as suas respectivas casas, visto que alguns vieram de longe.

Traz-se cobertores e lençóis visto que são coisas que se envolvem com ele o corpo do cadáver.

Os que obrigados a trazer cobertor ou lençol são amigos, cunhados, sogros e genros.

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta:

Cemitério é uma aldeia dos mortos porque a sepultura é um espaço reservado para aqueles que morrem.

Geralmente, no tempo passado, havia critérios: os recém nascidos não eram sepultados deão eram sepultados dentro dos cemitérios, a não ser por detrás ser por detrás de casa. Os adúlteros, os homicídios, os ladrões e os que cometiam suicídio eram enterrados de modo diferente, de cara virada para baixo. Alguns eram enterrados fora dos cemitérios comuns. E os locais onde eram enterrados não eram sujeitos de qualquer sinalização. O valor destes mortos se assemelhava com o de um animal qualquer que não oferecia condições para ser consumido. Os Sobas, os ricos, os comerciantes e as pessoas que tinham grandes lavras recebiam outro tratamento. Podiam ser enterrados dentro ou fora dos cemitérios comuns, as suas sepulturas eram construídas de pedras ou de qualquer coisa que simbolizasse que no local foi enterrado uma grande pessoa.

f- Herança

1) Patilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta:

Na sociedade tradicional há um provérbio que diz que “*e mvumbi ana kafwa e nkulu ku kanda*”, quer dizer a pessoa quando morre todos seus bens pertence à família materna. Logo quem tem direito de repartir as coisas deixadas pelo

defunto é o chefe do clã (*Nkasi a kanda*). O pai (*ki se*) espera que o *Nkasi a kanda* lhe dá de livre vontade, para evitar qualquer tipo de descontentamento. Antes de efectuar a distribuição, o *Nkasi a kanda* vai consultar os membros da sua família sobre os procedimentos a seguirem na distribuição dos referidos bens, pois ele não pode tomar decisões isoladamente. Em seguida, volta ao plenário, toma a palavra, pode ser ele próprio ou um porta-voz (*mvuala*), e apresenta à família paterna as coisas deixadas pelo defunto, ordenando-lhes a escolher achar conveniente para ele como recordação do seu filho falecido. Depois do pai tirar, o resto fica sobre a responsabilidade do *Mfumu a kanda*.

Os bens são herdados pelas duas famílias, tanto paterna como materna. Os filhos não herdam nada, assim também a esposa ou marido (quando quem morreu foi a esposa) porque ambos também são contados como herança deixada pelo defunto. Por isso, quando falece um dos cônjuges, os parentes da pessoa falecida arranjam um outro homem ou mulher dentro da família para ficar com o viúvo ou viúva, para que este/esta cuide dos filhos. Assim os filhos nunca vão sentir-se órfãos. Com a modernidade, se a mulher consentir permanecer na família do seu marido falecido para cuidar dos filhos não retirada de casa. Porém, um dia quando quiser arranjar um marido para ela, necessariamente terá que deixar a casa., porque esta pertence aos filhos. Mas na morte da mulher se a casa pertencia à ela, o marido será obrigado a abandonar a casa logo que terminar o óbito.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta:

Realmente na regra tradicional kongo, um indivíduo que tenha contraída dívida, se por ventura vier a falecer sem pagar suas dívidas, o mesmo não fica livre daquelas dívidas. Na crença dos bakongo, embora morreu, mas o seu espírito não está livre; assim sendo não poderá encontrar lugar onde ele vai ou no paraíso, onde se encontram todos os seus ancestrais. Quer dizer o espírito do devedor andará vagueando a toa neste mundo e só será livre quando a família pagar as dívidas que ele contraiu. Ou também o credor entender perdoar tal dívida. As dívidas podem ser perdoadas nas seguintes condições:

1º- Quando os membros da família são pobres;

2º- Quando os credores não se pronunciarem durante o tempo estipulado como prazo para apresentação de reclamações. Geralmente o prazo tem sido de uma semana.

3º- Quando o falecido não tem parentes próximos ou morrer fora da sua região e num local onde não tem família.

O devedor do falecido tem obrigação de pagar as dívidas que contraiu ao falecido. Ele deve pagar isso à família do falecido.

Depois da chegada das pessoas que foram ao enterro, marca-se a data em que os parentes mais próximos do falecido a se encontrarão para concluir outros problemas que não podiam ser resolvidos no dia do funeral. É neste dia que os devedores como também credores do falecido se pronunciam. Na cultura dos bakongo, o devedor que não se pronuncia, arranja azar para a sua vida. Acredita-se que o espírito do falecido passará vir lhe cobrar a dívida. Os bakongo acreditam os mortos morrem de visão e não de audição, isto quer dizer que os seus corpos morrem, mas o seu espírito regista ou acompanha tudo que se passa onde são tratados os problemas relacionados à sua morte.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (*Mfumu a kanda*), como é feita a sua sucessão?

Resposta:

No passado a sucessão era feita de seguinte maneira:

1º- Enquanto o chefe da família (*Mfumu a kanda*) estava ainda em vida, tinha a responsabilidade de começar preparar um dos seus sobrinhos. Em toda parte onde ele ia para resolver ou tratar os problemas da família, fazia-se sempre acompanhar por esse seu sobrinho, com o intuito de começar se habituar no tratamento dos assuntos da família. É a esse sobrinho que ele contava a história e os segredos da família: membros da família que têm origem comprada e os feiticeiros, poderes dos ancestrais que guardam, as doenças hereditárias e as suas respectivas curas. Não importa a idade do sobrinho, depois da morte do *Mfumu a kanda* convidava-se o *Nganga nzondu* (sacerdote que vela pela purificação e consagração de terras), para vir celebrar o ritual de consagração e investidura do novo *Mfumu a kanda*, o dito sobrinho. Neste sentido, *Nganga nzondu* é que tinha poder de tomar objectos de origem mágica, tal como espada,

pulseira, panela de barro, etc., para realizar os rituais e depois entregava ao novo chefe da família.

2º- Por causa da influência do cristianismo, a regra tradicional da sucessão agora vigora menos. Assim sendo o critério mais usual é o da idade. Actualmente, honra-se o mais velho de todos ou que tem melhor domínio na resolução de problemas. É ele que assume automaticamente, sem observação de rituais sacerdotais. Quer dizer o único critério que se coloca é de ser o mais velho ou ter idade adulta, saber tratar bem os assuntos da família, ter o domínio da oratória e da racionalidade, e pôr por baixo o domínio da magia na defesa dos interesses da família.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?

Resposta:

Depois do enterro, todos regressam ao local da partida, quer dizer, no óbito. Ao chegarem, todos sentam, e os parentes mais próximos despedem-se para irem consultar-se acerca da data do término do óbito e do que se preparou em termos da logística para saciar a fome e a sede de pessoas que perderam muitas horas no óbito sem comer nada. Por isso, devem fortalecer suas energias para não ter que andar com estômago vazio e evitar que o corpo venha se enfraquecer por causa da fome. No entanto, feita a consultação, regressam onde deixaram a multidão e o porta-voz (*Mvuala*) incumbido com seu assessor (*Makunga*) retomam a palavra e dizer aos demais familiares e amigos, o seguinte: Como é do vosso conhecimento, no dia que do vosso conhecimento, no dia em que morre um ente querido, mesmo a canção do óbito não soa bem. Por isso, os nossos ancestrais deixaram este dito: “As lágrimas têm seu canal e o ranho também tem seu próprio canal, embora se encontram no momento do choro. Quer dizer, o dia de hoje é apenas do óbito, mas o dia determinado que iremos resolver o problema só será o dia tal. No entanto, agradecemos a todos que vieram se associar conosco nesse momento da dor pelo passamento físico do nosso ente querido. Por outro, temos um pouco de feijão e bebida para restabelecer as energias do corpo. Depois de comer, não restará mais nada, se não desejar-vos apenas um bom regresso às vossas residências. Contudo, pedimos aos estimados sogros, genros

e cunhados para que aqueles que tiverem tempo, no dia do término do problema, venham também fazer parte conosco. Se algum amigo ou vizinho tem algo a dizer, também o favor de comparecer neste mesmo dia. É neste dia que se tratam todos os restantes problemas que não tem a ver com as exéquias e o funeral. Quer dizer, os bakongo dividem o problema do óbito nestas etapas.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta:

Os bakongo resolvem todos seus problemas em língua Kikongo.

Os bakongo usam o seguinte provérbio: *“E nkalu e mbote avo i wudika, lubonga e tutu yandi luenda lunda kuna fuku; e muana muntu mpe avo kefwa, lubongi nitu’andi luenda lunda kuna tukuenda lundamenanga”*.

Para explicar a origem da morte, os bakongo dizem: *“oma tuizidi vava i mambu ma fwa kua Mpungu, e vila kua yeto wantu”*. Isso é para dizer que a morte tem origem em Deus. Os bakongo recorrem aos provérbios e anedotas por contem boas lições de sabedoria e como forma de honrar e de transmitir os conhecimentos ou maneira de pensar, sentir e agir que animavam os nossos ancestrais. Os bakongo usam provérbios de óbitos como momento para transmissão de conhecimentos e de troca de experiência para a educação de novas gerações e a reeducação dos mais velhos.

Entrevista nº 7

Nome: Miguel Barroso Kiala

Idade: 63 anos

Naturalidade: Damba

Província: Uíge

Ocupação/Profissão: Professor

Escolaridade: Superior

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim

Função: membro

Morada: Sapú/Kilamba Kiaxi

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? +30 anos

Respostas das entrevistas:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quando morre marido ou esposa quais são os ritos da separação praticados para desfazer a relação com o morto?

- Que significado tem a cerimónia de se levantar quando morre um mukongo?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta

Antes de mais nada, gostaria primeiro situá-lo sobre o óbito que se realiza quando o cadáver está presente e quando está ausente, porque diverge um pouco.

Se óbito está presente a primeira pessoa que se comunicam é a família. E a família para o mukongo não é como a família para o português, família Vasconcelos, etc. A família em kikongo é algo ampla: família do lado materno que é chamado de *kanda* e a família do lado paterno chamado *kise*. Depois esses pais que pertence a tal *kanda* e a mãe que pertence tal *kanda*, pertenceram as *kandas* que lhes nasceram, assim há parte dos avôs paternos e dos avôs maternos. A família, fundamentalmente o núcleo para os bakongo é *kise* e *kanda*. *Kise* engloba todos aqueles que fazem parte do lado paterno, suponhamos que o pai é do kimpanzu ngungu, todos aqueles que são de kimpanzu Ngungu são teus pais.

Não se tem esse conceito de tio paterno entre os bakongo, mesmo que seja mulheres, irmãs do pai, não é tia, é pai. Mas tem que designar pai feminino, por isso se diz tata nkento. De formas que quando a pessoa morre primeiro isso é explicado através dos provérbios. O provérbio diz que o primeiro a ser comunicado é o pai que o filho dele morreu. Esse filho dele não é pq ele este na cama com a mulher dele para fazer aquele filho, pertence a kanda co pai cujo o filho que morreu. O provérbio diz o seguinte: *Tata walekila ku tia i mbuta*. Quer dizer o pai que está a frente da fogueira é o mais velho. Ele é a 1ª pessoa a saber. Depois comunica-se a kanda. Essa é a 1º etapa. O que se faz? Há 1 prov...que diz as mulheres só choram, como vamos ficar, mas não pensam como vamos resolver o prob... Os homens é que dizem o que vamos fazer, pq a pessoa que moreu não vai enterrado aqui. Daí o primeiro sinal que se faz, diz tb o prov...: “muntu kaziaminanga nzimbu kasadidi ko”, quer dizer a pessoa pode ter dinheiro, mesmo que tenha cofres de dinheiro, nunca é enterado com base no dinheiro que ele tem. Ele é enterado com dinheiro dos pais, família, genros, amigos, filhos e netos. Essa é 1 responsabilidade social e não de uma pessoa apenas. Como então vão colher essas contribuições monetario qd um individuo morre. É aí então entra a questão da tigela ou prato onde se vai depositar esse dinheiro. Actualmente tem que haver caderno para anotar o que cada um contribuiu. Antigamente tinham uma memoria formidável, sabiam o eu cada um contribuiu. Eles tinham corda onde eles davam nó e através daqueles nós, sabiam quanto cada um contribuiu. Essa contribuição nas sanzalas não era só problema de dinheiro, a pessoa dava o que tinha, poderia ser maluvo, ginguba, mandioca. E aquele que não tiver mesma nada, pode contribuir com sua força cartando lenha, água, ir buscar maluvo que as pessoas vão beber, nunca pode aparecer indiferente dos outros. Por isso a sociedade dos bakongo é comunitária participativa. Ninguém fica como parasita sem fazer nada. Esse prato, é colocado independentemente da pessoa morrer no terreno ou noutro lugar, porq sempre haverá despesas. Todas despesas relativas ao óbito o dinheiro é retido daquela tigela ou prato.

A 2º etapa é vir contribuir na mesa e quem fica na mesa 1 pessoa que representa a parte paterna e 1 responsavel da parte materna, então fica na mesa Kise ye Kanda. Quando a pessoa vai para dar sua contribuição, a primeira coisa que faz é se apresentar para que se saiba quem é essa pessoa que está contribuir, se é

sogro, genro, primo, etc. Há 1 terceira parte é começar pensar no lugar onde a pessoa será enterrada. Cada aldeia tem seu cemitério, e há famílias tb que possuem seus cemitérios. Há pessoas que antes de morrer diz que eu qd morrer quero ser enterrado em frente da minha casa ou onde foi enterado meu pai, ou minha kanda. Enquanto um grupo está se preocupando com a logística, outros vão a cemitério cavar o buraco onde a pessoa será enterrada. Depois discute-se qd que vão fazer o enterrar a pessoa. No momento de enterro, uns vão ao enterro e outros ficam. Antes se esperava até que voltem do cemitério as pessoas que foram ao enterro para continuar dar resolução dos problemas relativos à morte.. Mas tarde passou-se a fazer, enquanto essas não chegam, os que ficam pode começar já resolver. É aí então surge o adágio que diz: os que foram ao cemitério são pessoas e nós tb que ficamos somos pessoas, por isso não podemos perder tempo esperando até eles venham. O que ficam a resolver é qd que termina os problemas do óbito, fazer o balanço de tudo que entrou, se o morto conseguiu vencer ou não (qd se diz que o morto venceu, significa que todas as contribuições dadas foram suficientes para suprir todas necessidades do ob suprir todas necessidades do óbito). É ali então dizem no kikongo “emvumbi kangu’andi tondele wo” (o morto aceitou a sua contribuição). É uma maneira filosoficamente de dizer que em relação às despesas do óbito, não se ficou com dívida. Aqui já se percebe a concepção que o mukongo tem de que a pessoa não morre eternamente e continua fazendo parte da comunidade da família.

Enquanto ainda não se enterrou o cadáver todas actividades do campo param. E a cerimónia de dizer o que o óbito acabou podemos voltar às nossas actividades do campo, inclui todo povo da aldeia. Os bakongo são rigorosos nesse sentido.

As palmas não só se batem no nkuwa. Nkuwa a importância que tem é cumprimentar a pessoa veio ao óbito, é uma forma de respeitar, de delicadeza, de cívica, de educação de colher a pessoa. Em todo momento que há resolução de um problema dos bakongo as palmas são constantes como sinal de pedir autorização ou de aceitação daquilo que está se dizer ou está alegre com aquilo que está se passando ou de pedido de intervenção ou também se a pessoa que está intervir não está indo bem pode pedir a palavra através das palmas para interromper e corrigir. Se é um mais velho que está com a palavra e que quer corrigir, não pode dizer que você não está falar bem, bate-se as palmas e há um provérbio que diz assim: “esimwa kwa mbuta muntu konzu), quer dizer

interromper o mais velho é através das palmas. E esse solicita a intervenção não pode fazer isso, sem que bata primeiro as palmas.

Cobertores e lençóis fazem parte de variedades de contribuições que se faz no óbito. E esses cobertores e lençóis são fundamentais para os sogros e os genros, os pais e o chefe da kanda cujo filho é que morreu e exigem que esses cobertores não podem ficar.

Quanto aos comes e bebes, a pessoa que vamos chorar morreu e não pode mais comer. Mas aqueles que estão em vida comem e se não lhe der a comida é um problema, por exemplo se alguém cair no óbito por causa da fome isso vai trazer problemas. Por isso todo mundo tem que comer. Há um provérbio que justifica isso: “*e lufwa ye madia kavambana ku*” (a morte e a comida não se separam), significando que a pessoa que morreu não pode comer, mas os vivos têm que comer. Há outra questão que acompanha o comes e bebes é as dormidas que é chamada de “*nkusu*” que é residência e o ditado diz em kikongo: “*muntu na keza kulufwa wa nsonga nkusu*”, quer dizer a pessoa que vem ao óbito deixa casa dele e vem ao óbito, por isso diz o provérbio: “*nzo kanatua, vumu kasisua*” quer dizer “as pessoas que estão no óbito deixaram suas casas, mas estão com suas barrigas, isto significa que essas pessoas que deixaram suas casa e trouxeram suas barrigas, por isso devem ser servidos e mostrar-lhes lugar para dormir. Esses lugares para dormir eram indicados conforme as aldeias de proveniências, por dizia-se os de Kimayala ou os de Damba o “*nkusu deles é esse*”. Aqui há solidariedade por parte do povo da aldeia, todo mundo fica sensibilizado, dispondo suas casas para receber determinadas pessoas que vieram ao óbito.

Os bakongo choram seus obitos de acordo com a influência que teve. As mulheres normalmente choram atrapalhadas de pé, fazem gestos, cantam e dançam e os homens são mais calmos, ficam sentadinhos, enquanto outros em pé. Contudo, depende da relação que a pessoa teve com o morto, se vsi chorar sentado ou de pé. As mulheres choram ao lado do cadáver, cantando e tocando instrumentos que são variados.

Quando a pessoa morreu noutra lugar e o corpo dele não estiver presente, o enterro não se faz de forma física, pode se mandar pessoas para ir assistir o enterro onde a pessoa morreu. Porém os que ficaram no dia do enterro, eles também fazem reverência ao morto, dizendo: “*awu azikidi kia ntu, eto tuzikidi kia malu*”, querendo dizer que aqueles que estão lá é que são os principais elementos

da cerimônia, mas nós também devemos ter reverência pelo familiar que morreu. Eles fazem também a cerimônia do enterro. As cerimônias são mais solene ou menos solene fúnebre dependendo da posição da pessoa na família. Se é "*Mfumu a kanda*" que soube cuidar bem da família a cerimônia é feita com muita solenidade. Para os bakongo ter muito dinheiro não significa nada, se não tiver pessoa, por isso, canta-se "*na kala ye nzimgu, wakala ye wantu ibosi toma*" (se tiver dinheiro, deve ter também pessoas, assim terá dignidade). Para os bakongo a maior riqueza é ter pessoas. A descendência é importante, a descendência do lado paterno (Kise) e do lado materno que é Kanda conta muito, porque eles é que são os responsáveis do obito. Ai de ti que colocar a tigela ou tomar a palavra sem ser sob a orientação deles. Há 1 provérbio que diz "*e mvua diambu mbuta, e mvuala nleke*" (o dono do problema é maior e o porta voz é menor. É neste sentido também se morrer uma pessoa e você pega vai enterrar sem autorização deles é crime. Embora dizem "*vonda kukala nknu, zika kakula nkanu*", (matar que é crime, mas enterrar não crime). Mas nesta particularidade, tanto o matar e o enterrar é crime.

A influência do cristianismo nos obitos dos bakongo é muita, tanto no problema de simplificar e de complicar. Os bakongo não concebe, um indivíduo morrer antes do tempo, por exemplo, se morrer com 70 anos é normal, mas se for com 40 anos é porque alguém é que fez isso. A primeira pessoa que aparece com seu dinheiro, sugerindo que vamos consular quimbandeiro para se descobrir o causador desta morte. Com o cristianismo essas práticas já não são respeitadas, dizendo entregamos tudo a Deus através da oração. A influência do cristianismo se vê no aspecto dos cantos que são entoados no óbito.

Quando morre marido ou mulher, a primeira coisa que se faz o cônjuge vivo deve apresentar ao *kise* e à *kanda* do falecido tudo que pertencia ao falecido. Depois vão tratar o problema da herança, isto é, o cônjuge vivo, os filhos e os bens. Se marido é que morreu, não havendo na família do falecido alguém se interessar por ela, é entregue à sua família, o *mfumu kanda* do falecido segurando a mão do cônjuge vivo, lhe faz rodar três vezes, depois lhe entrega ao seu *mfumu kanda*. O rodar três vezes significa que a pessoa está saindo da nossa responsabilidade para a responsabilidade da sua própria família. O número três significa para os bakongo número de perfeição

A cerimónia de se levantar significa esquecer-se do morto, tirar o luto e se levantar no sentido de voltar à vida normal, porque a vida continua.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

- Quando um jovem morre quer dizer que ele não terminou sua missão. Agora queremos saber para ele continuar sua missão, ele deve reencarnar em uma outra pessoa (nascer novamente, porém em um outra pessoa) ou vai fazer prolongamento da sua vida em outro lugar?

Resposta

Quanto a questão das crenças tem que se respeitar. Não só os bakongo que mandam recado aos mortos, os judeus também tinham a mesma crença. Para eles a pessoa morta ouve, essa é a razão do provérbio em kikongo “*e mvumbi kafwa ki meso, kansi kafua ki matu ko*”, quer dizer o morto morre de vista, mas nunca de audição. Eles entendem que a pessoa que morreu, em vida fazia parte da comunhão dos vivos, mas na morte passa a fazer parte na comunhão dos mortos. Então há na família agora a comunhão com os vivos e a com os mortos. Quando morre alguém sai da comunhão os vivos para a fazer parte da comunhão dos que já morreram, passa a pertencer a categoria de *ankulu*. É nesta base que os bakongo falam com os mortos, sabendo que essa pessoa que morreu continua participar da família dos que falam, por isso, falar com ele ou através dele pode-se mandar recado aos que já morreram antes dele.

Segundo a concepção dos bakongo, quando alguém morre cedo, ele terá que se encarnar numa outra pessoa, ou seja numa criança.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?

- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta

Os bakongo cantam nos seus óbitos, porque a música é inseparável com eles. O mukongo é músico, por isso, todos momentos, de tristeza ou de alegria, são manifestos através do canto. Dependendo da situação, se é fúnebre ou não, a tonalidade do canto é outro até a voz. O canto acompanha todos momentos dos bakongo, por mesmo no óbito eles cantam. Aproveitasse-se também esse

momento fúnebre para através do canto criticar situações que correm mal. Dão uma passagem no canto para criticar situações que correm mal. É isso que se chama de “*tolo*”.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?
- O que significa a Morte para os Bakongo?
- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta

Para os bakongo a morte tem duas origens, de acordo com tempo que a pessoa viveu. Se a pessoa viveu o tempo suficiente que eles prevêm, então a morte é natural, isso quer dizer, se a pessoa nasceu, viu seus netos e bisnetos, trabalhou e envelheceu. Essa morte ninguém lamenta, nem aparece ninguém querendo ir ao quimbandeiro para saber a origem daquela morte. A outra origem é satânica, pois na concepção dos bakongo é inconcebível que um indivíduo de 25 anos morra. Quando isso acontece é porque há problema de bruxaria no meio.

Os bakongo lavam os mortos, primeiro, eles consideram o morto como alguém a respeitar, não pode ir sujo. Segundo, é uma questão transcendental, ou seja, a pessoa que esteve conosco, agora vai passar para a vida dos “*ankulu eto*”, conseqüentemente continuará tendo comunhão conosco. Tem havido crença de alguém doente, sonha com os seus *ankulu* de faz medicamento tal e toma, de repente a pessoa melhor da doença. Então lava o cadáver para ele ir limpo. Eles consideram a morte como uma transição desta vida para outra vida.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?

- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocava no lugar da cruz?
- Como se concebe a morte de uma pessoa estéril? E como se faz o seu enterro?

Resposta

Há sepultura própria de cada aldeia, há sepultura própria de cada família e há sepultura própria dos chefes de famílias ou Sobás. Então isso depende da posição de cada pessoa. Há também aqueles casos que a pessoa que morre já determinou em vida que um dia quando morrer deve ser enterrado em tal lugar.

Tradicionalmente os bakongo carregam seus mortos nas mãos, mas esse carregar dependia da hierarquia dessa pessoa que morreu na família. Por exemplo, se é um grande chefe, viveu bem, morreu com 125 anos por exemplo, então essa pessoa seu caixão não vai pacificamente.

Os bakongo enterram seus mortos, essa questão depende também da hierarquia da pessoa. Quando é grande chefe, era embalsamado. O embalsamar os óbitos não era só dos egípcios, os bakongo também tinham isso. Os homens mais importantes quando eram enterrados, na cova fazia-se um buraco ao lado para perpetuar sua memória, por isso em kikongo se diziam *mu mbenza kena*. Os outros são enterrados normalmente, mas um pormenor na tradição tem que ver o que essa pessoa deixou, em termo de pessoas e não de dinheiro. Que descendência ele deixou. O enterro dessa pessoa é diferente. O estéril era enterrado de barriga para baixo e o seu caixão era fechado com cadeado. Seu enterro era insultuoso, era enterrado com violência, constantemente se perguntava: o que ele deixou? Havia enterro também dos criminosos, grandes bruxos, em vez de constituir família, ele matava. No seu enterro tem contas a pagar, é enterrado com violência, porque ele também foi violento. As vezes o estéril é enterrado a noite.

Os objectos que acompanham o morto são objectos do uso comum, sobretudo aqueles que ele preferia, tal como a espada, copo, coloca-se mesmo no caixão ou joga-se em cima campá.

Cuidados da defesa, na sociedade bakongo é crime enterrar a pessoa e depois desenterrá-la é crime. Há uma veneração e respeito para com o defunto. Quando está acontecendo uma situação de desgraça na família ou na aldeia, faz-se invocações, capina-se o cemitério e deita-se maluvo, cola, etc.

A cruz na sepultura é influência do cristianismo. Antigamente colocava-se seus objectos onde se coloca a cruz hoje; certos objectos que são da chefia para mostrar que aqui foi enterrado um chefe. Para que foi oleiro colocava-se panelas de barro. A prática da cruz começou com a vinda dos missionários.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?

- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

Resposta

O sentido do luto que se vê hoje não existe entre os bakongo. Depois da pessoa morrer os bakongo guardam um período que eles ficam contristados, consternados, mas entendem que a pessoa está muito bem. E esse luto era manifestado de várias maneiras, algumas são: rapar cabelo, não tomar banho, e era mais forte quando se tratava de mulher que perdeu o marido, pois esta ficava meses e meses sem trabalhar, tinha um horário de manhã cedo para chorar o marido, tendo lágrimas ou não. Pintava o corpo com uma tinta vermelho chamado em kikongo de *nkula*. Algumas irmãs do falecido é que traziam comida e bebida para ela, pois ela própria não pode fazer nada. O luto tem o sentido (função) de consternação, de pena de sentimento de pesar de uma pessoa que vivia conosco e partiu para além. Para uma mulher que perdeu marido o luto durava de 6 meses a um ano. Com a influência do cristianismo esse período começou a diminuir.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?

- A quem é apresentada a contribuição? Por que?

- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?

- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?

- Qual é a função de nkuwa?
- O que significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?
- Por que quem esteve ausente no óbito, deve ir se apresentar depois da sua chegada e inclusive chorar sozinho?
- Nas cidades, hoje, obriga-se os filhos a contribuir com um determinado valor para enterrar seu pai ou mãe. O que se exigia dos filhos antigamente para enterrar seu pai ou mãe? Por que?

Resposta

Coloca-se a tigela da contribuição porque o óbito é uma responsabilidade social, comunitária e não só da família. Essa contribuição simbolizada por tigela que se coloca sobre a mesa. A essa contribuição é chamada de “*nkutu a nsimban*”, uma pasta segurada por todos nós. Outros usam a metáfora de “*kinzu kia mete*”, ou seja, uma panela que queremos encher com cospe. Com uma pessoa nunca essa panela se encherá, mas mundo cuspiendo na mesma panela, com certeza, todo ficará cheia.

A contribuição é apresentada à parte paterna e materna. São eles também que ficam à mesa. E a contribuição que a pessoa vai dar tem que levar em consideração a relação que tem com essas duas entidades: *kise e kanda* que são donos de óbito.

Geralmente em todos óbitos, excepto no caso de um bebe primogénito daquele casal e um bebe que seja o primeiro a falecer naquela família, mas cada um deve saber que há despesas naquele óbito, por isso deve pensar em dar ao pai ou à mãe alguma coisa em particular.

Os bakongo não trabalham nos dias que têm óbito por causa da consternação. Também é uma forma de se solidarizar com a família enlutada e tem haver com a responsabilidade social.

A função de *nkuwa*. *Nkuwa* é símbolo da saudação, por isso se diz em kikongo: “*vo fulu wele menina mambu, makala mafwa vo makuela kani konso mambu menina vo, na kayandele tini kia moyo ko, ye zola ka azolele ko*”. Se os bakongo não te fizer esse sinal, não te querem naquele lugar, é melhor ir se embora. É

uma saudação, é uma forma cívica de acolhimento daqueles que estão indo naquele lugar, nesse caso concreto, óbito. Tem haver também com o estabelecimento da norma, segurança, da chamada de atenção de que nesse assunto ninguém pode fazer confusão.

Comes e bebes: Proverbio: “*a lufwa ye dia kabavambanako*”. Assim que vim ao óbito deve me dar comida para comer e mostrar-me lugar para dormir. “*Nzo kanatua, vumu kasisua*”.

Traz-se cobertores e lençóis para enterrar dignamente o morto e para despedir da pessoa que vai transitar desta vida para outra com dignidade. O morto transita com essas coisas, se não levar nada ou qualquer coisinha será visto como miserável. Por isso, tem que ir bem munido.

Fundamentalmente as pessoas mais queridos; sobretudo, os genros e os sogros são obrigados. Isso demonstra a maneira de honrar o morto, digna de enterrar o ente querido. Dá-se coisas valorosas, não só no sentido de respeitar o defunto, como também de respeitar e honrar a família do defunto a qual você tem grande afinidade ou grau de parentesco.

A pessoa ausente na ocasião da morte do pai ou do tio, quando chega deve se apresentar a fim de enterrar o pai ou o tio, por isso se diz: “*mvumbi ziamanga, kansi mambu kamaziaku*”. Se ele quiser honrar o falecido, que seja, pai, tio, etc, ele inclusivo pode realizar outra cerimónia fúnebre na casa dele, só que não pode tomar decisões unilateralmente. Ele deve pedir autorização ao *kise* e a *kanda* que pertencem o falecido. Mesmo sendo autorizado, mas ele não pode ser responsável pela tigela de contribuição, a não ser o *kise* e a *kanda* do falecido. Esses é que vão lhe explicar como foi a morte do seu ente querido e foi o problema foi resolvido, ao mesmo tempo eles que vão transmitir às famílias e povo de um modo geral a razão de outra cerimónia fúnebre.

Antigamente os filhos para enterrarem seu pai ou mãe eram exigidos a compra do caixão, em conformidade ao provérbio que diz “*kuela kinkita a wuta i lunta*” (casa-se é como se fosse um negócio e os filhos é que são os benefícios desse negócio), por isso, em princípio quando morre o pai ou a mãe quem deve enterrá-lo são os filhos. Quando o falecido é casado, responsabiliza o cônjuge vivo para comprar caixão. Este por sua vez, caso não tenha condições para isso, ele pode recorrer aos filhos, em cumprimento do provérbio que diz: “*Engumba wadiwutila ka basulanga ntambu ku*” ou “*muntu wuninanga ye ngutu’andi kavianga tiya ku*”,

com isso está dizendo que “eu tenho meus filhos” e são eles é que vão assumir a tal responsabilidade.

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta

O cemitério para os bakongo significa um campo sagrado, inviolável; onde repousa os antepassados. Vamos respeitar por ninguém vai se escapar dali. O cemitério normalmente fica fora da aldeia, porque esses *akulu* não podem coabitar directamente com os vivos. Geralmente fica a mais de 500 metros da aldeia. De acordo também com a importância da pessoa, pode-se colocar o corpo dele em frente da casa dele ou num lugar onde foram enterrados seus antepassados.

Depende do grau hierárquico a pessoa teve na família, do desejo dele pessoal, da família e da sociedade.

f- Herança

1) Patilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta

Normalmente, isso é herança da família *kise* e *kanda*, fundamentalmente da *kanda*. Quando no último dia de acabar o problema do óbito, quando se faz aquele sinal de se levantar (o chefe de *kise* levanta o chefe da *kanda* e o chefe da *kanda* por sua vez levanta o chefe de *kise*) e depois o chefe da *kanda* levanta a população. Depois vão a um encontro para ver o que que ficou das contribuições. Não havendo dívida tudo que sobra das contribuições é a primeira herança. Quando voltam, entregam-no ao pai, mas o pai por sua vez ele também diz:

“*mono kiasumba kuama nkombo ye ntu ye makola ko, kuela ye kuelele. Muntu ye kanda diandi; dia kanda ka diame ko. Muntu naka kafwa kulu ku kanda*”. Os bens são herdados pela *kanda*, fundamentalmente, pois a *kanda* é que vai saber se vai dar alguma coisa ao pai (*kise*). E o pai não discute, pois ele também tem a *kanda* dele. Na concepção dos bakongo nunca pode faltar o herdeiro, porque todos da *kanda* do falecido são herdeiros. Normalmente, os filhos e a mulher ficam com o irmão mais novo ou sobrinho do falecido, porque o pai biológico é que morreu, mas eles não ficaram sem pai e nem sem marido. Há um provérbio que justifica isso que diz: “*e funda nakituka va ntu, va vembo yi kuendanga, kansi e funda yilenda tuka kuandi mpe va vembo ye nku ntu*”, querendo dizer a bagagem quando sai da cabeça, vai para o ombro, mas pode sair também do ombro para a cabeça. Isso se aplica quando morre o sobrinho, a mulher e os filhos podem ficar com o tio para tomar conta da família que o sobrinho deixou. E para os bakongo é um crime os filhos e a esposa do defunto sofrerem enquanto o irmão ou tio estão ali. Isso pode até ser causa de não progredir profissionalmente.

Quando morre a mulher, a situação do marido pode se dar o contrário. Se naquela família tem uma irmã mais nova que ainda não se casou, e se o marido tem bom relacionamento com a família da falecida, podem lhe sugerir ficar com a irmã menor da falecida.

Caso o casal não tenha tido filho, aquele que ficou é entregue à família dele, depois de fazer a cerimónia de lhe dar o banho pela família de quem ficou. Diz-se em kikongo “*muntu wafuta kulongo, kansi kafuta ku kanda ko*”. Isso significa que a pessoa pode ser negada pelo parceiro, mas não pela *kanda*.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta

Normalmente no dia que enterra a pessoa anunciam o dia que vão terminar os problemas e todo indivíduo que tem dívida do falecido tem se apresentar para declarar a dívida e se o falecido também morreu com a dívida de alguém, o prestador deve vir naquele dia para declarar. Caso não vier, depois desse dia não terá nada a declarar. Aquele que ficar com a dívida de defunto e não quer se manifestar para não pagar, será amaldiçoado.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (*Mfumu a kanda*), como é feita a sua sucessão?

Resposta

A sucessão é natural conforme a hierarquia, aqui não há democracia. Isso significa que se morrer o irmão mais velho, o irmão menor que lhe seguiu assume a chefia da *kanda*, não havendo o irmão o sobrinho mais velho deve assumir.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?
- Por que se mata cabrito no dia de se levantar?

Resposta

Quando se vai ao enterro os que ficam dizem assim “*awu ele kuziami atu, eto mpe tusidi tu atu*”. Ficam reunidos para ver que vão dizer ao público quando os que foram ao cemitério voltarem. Na chegada desses, a primeira coisa que se faz é agradecer a todos que participaram daquele acto fúnebre. Depois dizem assim em kikongo: “*e lumbu kifuanga mvumbi kitomanga tolo ko*” (o dia que falece o morto os cantos não são bons). O outro provérbio que é usado para essa circunstância é: “*yeka tuleka malavu mawuta bo*”, isto quer dizer que deixa amadurecer a situação. Tem mais outro provérbio que diz: “*makuka menda, madinga masala*” (aqueles que são amigos e parentes longe do clã podem ir, mas os que são da *kanda* fiquem). Após isso, anuncia-se o dia que vão terminar o assunto do óbito. No dia marcado para terminar o problema do óbito, a primeira coisa que se faz é a cerimónia de se levantar, pois ninguém pode fazer nada enquanto está parado. O pai (o responsável do *kise*) faz levantar o chefe da *kanda*, que por sua vez também faz levantar o chefe de *kise* e depois faz levantar toda população. Isso significa, já estão limpos da sujidade do óbito. Eles sabem realmente o que deve-se fazer, mas o fazem sem primeiro ir se reunir secretamente, chamado de *fulu*. Lá vão ver primeiro como foram as contribuições e as despesas. E se não se ficou com dívida, vão dizer o morto aceitou as suas contribuições (“*e mvumbi kanguáandi tondele wo*”). Depois faz a entrega da tigela ao pai, dizendo “*e sa walekila ku tia i mbuta*”. Se pai for estúpido, vai se apoderar

daquilo. Mas isso trás problemas, visto o falecido tem a sua família (*kanda*). Por isso, o pai devolve a tigela ao *mfumu Kanda*, dizendo: “*i wawu, tata walekila ku tia i mbuta, kansi mutu na kafwa kulu ka kanda*” (é bem verdade que o pai que dormia a frente da fogueira é maior, mas a pessoa quando morre a responsabilidade volta à família. Depois se entendem, o *mfumu kanda* recebe a tigela e reparte com o pai o que sobrou. Depois procura-se saber o que ele deixou em termos de família, isto mulher e filhos. Eles são postos no meio para serem conhecidos e a eles é dito: “o vosso pai faleceu, mas vocês não ficaram sem pai, visto que nós que somos irmãos ou sobrinhos dele estamos aqui”. Nesse momento, aqueles que não conhecem aquela família, aproveitam conhecê-la. Depois faz oração para esses filhos ficassem bem. Acabando essa cerimónia, entra-se no comes e bebes, visto que “*ye fwa ye madia kabavambanaku*” e também “*nzo kanatu, vumu kasisu*” para evitar que os presentes sejam despedidos com fome. Assim acaba o problema do óbito. O encontro do término do óbito serve para dar conclusão do óbito.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta

A comunicação verbal é feita na língua kikongo, usando provérbios, anedotas, comparações e exemplos.

O mukongo usa provérbios e anedotas ao falar é porque é muito sintético e profundo ao falar. A sabedoria dos bakongo se demonstra em provérbios e anedotas.

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?

- Qual a importância de bater palmas no momento de *nkuwa*?

- Qual é a mensagem que se passa comes e bebe no óbito?
- Qual é a função de pequenas reuniões (fulu) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta

Os bakongo têm maneira própria de fazer comunicação não verbal, começando pelas cadeiras que ele colocam para sentar. Coloca-se uma mesa no centro e no centro dessa mesa sentam-se os responsáveis do kise e da kanda e que cada um ao seu lado, sentam os que são da sua família. Os homens sentam num lado e as mulheres também noutro, visto que normalmente quem é da responsabilidade de resolver os problemas é o homem. A mulher não resolve problemas, elas próprias dizem: “*mono i kento, kilendi tana nkombo ku*” (eu sou mulher, não posso retalhar o cabrito), significa que “eu sou mulher, não posso estar a frente para resolver problemas”.

Bater palmas não é para nkuwa, é usado em muitas circunstâncias, por exemplo quando alguém no óbito quer se ausentar por causa de uma outra preocupação que ele tem, para se despedir primeiro tem que bater palmas. No contexto do óbito, em todo momento as palmas estão presentes.

O comes e bebes no óbito dos bakongo significa união, solidariedade, comunhão. Estivemos juntos unidos, solidários, para enterrar a pessoa que morreu é da mesma maneira que temos que ter solidariedade na hora de comer.

O mukongo é o mais democrático que existe. O que vamos resolver não pode ser só pensamento de uma só pessoa, sim o consenso de todos. Por isso, faz *fulu* (pequeno encontro à parte) para concertar e ideias e encontrar o consenso. O mukongo respeita a opinião do outro, ele entende que duas pessoas podem pensar melhor do que uma pessoa só. Por isso, tem o provérbio que diz: “*ola atu, mosi ninga*” (duas são pessoas, uma só é sombra), significando que duas pessoas podem fazer melhor uma coisa do que uma pessoa só. Esse *kise* ou *kanda* cuja pessoa que faleceu, não pode pensar que a pessoa só pertencia a eles, na verdade, pertencia a todos. As pessoas que vieram ao óbito não podem estar alheio daquilo que está ser resolver, têm que ser envolvidas e respeitadas, por isso, não se pode ir lhes transmitir coisas sem fundamento. Razão pela qual, antes que a palavra seja apresentada à essas pessoas, deve ser bem digerida, mesmo até que não venha a ser o mais correcto segundo a sua concepção, mas seja uma palavra bem trabalhada. Tem um provérbio reforça esse raciocínio, que

diz: “*e luku vana kua kua zintu’aku, kani nkutu lu nsaki, fukidila*” (serve-se funge para o sogro ou genro com galinha, mas não havendo pode se servir com *kizaka*, deve-se tapar para ele pensar que é com galinha).

Come-se cabrito: primeiro, é sinal do respeito pelo próprio morto, é pessoa importante. Segundo, é sinal de respeito pelo *kise, kanda*, sogros, genros, amigos do falecido. Terceiro, é sinal de reconhecimento pela solidariedade deles, por tudo aquilo que fizeram para enterrar bem o falecido, por isso não podem comer qualquer comida, a não ser cabrito.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta

Os bakongo mandam recados aos antepassados porque eles entendem que os antepassados não estão mortos, pois a morte é física, mas não é espiritual. Essa morte que vemos é uma transição dessa comunidade para a comunidade dos antepassados. Por isso, na concepção bakongo a pessoa não morre, “*mvumbi kafwa ki meso, kafwa ki matu ko*”. As coisas que acontecem aqui nessa vida, os antepassados têm conhecimento de tudo. Eles recebem retorno dos seus recados de muitas maneiras: através do sono, de visões, das situações complicadas que o indivíduo não tinha como se sair dela. O cuidado que se deve ter para com os antepassados é um cuidado de veneração, de respeito, de alimentá-los através de *maluvu*, cola, que se joga no cemitério. Isso é feito com palavras dizendo, vós ancestrais, nós aqui não vos esquecemos, por isso viemos capitar as vossas sepulturas e trouxemos cola e *maluvu* para a vossa alimentação. Quem não faz isso, não recebe a bênção deles.

Entrevista nº 8

Nome: Simão Paxe

Idade: 73 anos

Naturalidade: Mbanza Kongo

Província: Zaire

Ocupação/Profissão: Alfaiate

Escolaridade: 4ª classe

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim

Função: Vogal

Morada: Palana/Kilamba Kiaxi

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? 35 anos

Respostas das entrevistas:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quando morre marido ou esposa quais são os ritos da separação praticados para desfazer a relação com o morto?

- Que significado tem a cerimónia de se levantar quando morre um mukongo?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta

Quando morre alguém, o kise e a kanda é que pertencem cadáver, sogros, genros, vizinhos e amigos vêm para ajudar-nos enterrar o cadáver.

Quando se coloca a tigela, o sogro ou o genro vem se apresenta, como tal, faz a sua contribuição para o efeito do enterro da pessoa. Os vizinhos e amigos também devem se apresentar para contribuir com qualquer coisa que ele conseguir. Não se exige um valor, mas a própria pessoa deve saber que o cadáver será enterrado, visto que como diz o dito kikongo “*nitu iwolanga, kansi mambu kamawolanga ku*”, quer dizer, o corpo se apodrece, mas os problemas relacionados a morte da pessoa não morrem.

Tendo óbito, nenhuma pessoa da aldeia pode ir ao campo para trabalhar, mas os de outras aldeias distantes podem, mas no dia o enterro todo mundo tem estar presente, ou seja ninguém pode trabalhar. O provérbio que apoia essa atitude é o

seguinte: “*kiaku, kiaku, kingana, kingana*”, significando que a aldeia onde morreu a pessoa deve considerar o óbito como seu, os de outras aldeias não lhes pertence, por isso, podem ir ao campo.

Bate-se palmas no momento de *nkuwa* como sinal de respeito nosso os bakongo, visto que não pode-se falar com mais velho sem bater as palmas. Significa também solicitação da palavra no sentido de quer intervir.

Quanto ao longo do óbito as pessoas comem e bebem, porque “*nzenza i nzala kamokinangaku*” e “*lufwa i dia mpe kavambanaku*”, assim diz o provérbio (visita e a fome não conversam e a morte e a comida não se separam). Significa que o morto não pode mais comer, mas o vivo não pode morrer de fome, porque se não comer, não terá força de resolver assuntos do óbito.

Os cobertores e lençóis são trazidos, primeiro, como orientação deixada pelos antepassados, porque onde morreu uma pessoa há muitos problemas, inclusive despesas, a resolver, levando em consideração que antigamente não se enterrava as pessoas no caixão. O morto era envolvido com aqueles cobertos e era enterrado. Os que trazem os cobertores são os sogros e os genros, os vizinhos e amigos não.

A família e os que tinham a afinidade com o cadáver é que ficam perto do corpo, porque basta só olhar para o corpo, principalmente para o rosto, a pessoa fica muito contristada.

Há diferença de cerimónias em termos de categorias: quando morre uma criança que não chegou de fazer nada ainda no mundo, a cerimónia é outra, quando morrer um mais velho, com mulher e descendência a cerimónia também é feita de outra maneira. Se o homem é que morreu primeiro e a mulher ficou em vida, tudo que poderá se saber sobre a morte do marido a mulher é que vai contar, porque é ela que convivia com tal homem. Ela é que sabe o que o marido deixou e de que e como morreu. Ela é a testemunha de tudo. Se for também a mulher é que morreu, o marido é testemunha de tudo. O cônjuge vivo terá que dizer tudo, se o cônjuge morreu de doença e ele não chegou de comunicar sua família da tal doença é problema. Quando morre o gémeo o enterro dele será muito diferente do normal. Não pode haver manifestação de tristeza, evitando que o outro fique triste ao perceber que o gémeo dele morreu.

Se a tradição dos bakongo está voltando atrás é porque quer-se abandonar a nossa tradição e abraçar orientações vindas de outras tradições. As pessoas hoje

estão pensando que só os mais velhos é que têm que morrer, caso morrer um jovem é problema, enquanto diz-se que “*eto awonso zandu tuyiza*” (todos nós viemos à praça). A praça pode ficar cheio, mas cada pessoa depois de comprar o que levou-lhe para a praça ela volta para a casa. A não ser que não encontre o que o levou-lhe para a praça só assim que demora. É a mesma coisa que acontece com a morte. Hoje sabe-se que os mais velho é que morrem, mas o dia da morte dos jovens é desconhecido. Quando morre um jovem quer-se buscar quem lhe enfeitiçou. Infelizmente nós queremos sempre copiar coisas dos outros. O cristianismo trouxe luz em certos aspectos, mostrando-nos Jesus Cristo filho de Deus e dizendo se queres ter longa vida, siga a Palavra de Deus. É assim que determinadas coisas da tradição começaram voltar para trás, e passamos a seguir os valores do cristianismo. Quando morre alguém consultando-se a Bíblia, vê-se como se pode proceder, porém, o que está na Bíblia não segue a nossa tradição.

A cruz nos cemitérios tem sua origem no cristianismo. Na tradição dos bakongo quando morre alguém plantava-se uma árvore chamada em kikongo de *nsanda* e nela colocava-se nela um travessão para indicar que esse aqui é cemitério. Aquela árvore ao crescer não tem como as pessoas esquecer que naquele lugar foi enterrado alguém. É isso que os colonizadores encontraram na chegada deles. Quando morria-se uma senhora na sua campa colocava-se painéis de barro, cacos de garrafa, etc. Quando se tratava de um homem, colocava-se instrumentos musicais (chifre, etc), copos, estátuas, etc.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

- Quando um jovem morre quer dizer que ele não terminou sua missão. Agora queremos saber para ele continuar sua missão, ele deve reencarnar em uma outra pessoa (nascer novamente, porém em um outra pessoa) ou vai fazer prolongamento da sua vida em outro lugar?

Resposta

Os bakongo choram seu mortos mandando recado aos ancestrais porque na tradição dos bokongo crê-se que “*mvumbi wafwa ki meso, kansi kafwa kimatu ku*” (a pessoa morre de vista, mas de ouvido não). Isso significa que a pessoa quando

morreu, as vistas não vêm mais, mas os ouvidos continuam escutando, por isso pode-se mandar recado é que o defunto ouve. Alias, essa crença foi deixada pelos nossos antepassados.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?
- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta

As canções fúnebres são cantadas as vezes com uma certa criatividade e improvisado por causa daqueles que morreram primeiros. Eles é que são inspiração daquelas canções. As vezes as pessoas se casaram entre famílias que não se entendem, e quando ocorre um óbito, as vão começar cantar com certo improvisado. Por isso se diz em kikongo “*kina kifwanga mvumbi e nkunga dilu nsuasani mi kalanga*” (o dia que morre a pessoa as canções diversificadas). As vezes alguém veio bem da sua casa, mas por causa da piada lançada fruto da criatividade e improvisado que se falou, de repente a pessoa fica chateada. Por isso, os antepassados diziam: “*kufuidi nkueno, mambu kamatangu*” (onde morreu o outro desconsidere as piadas). Isso quer dizer, “tudo que você ouvir em termos de piadas, não pode seguir, sê paciente”, porque se você também falar algo mal pode trazer problemas ou briga. Por isso diz-se “se você vai ao óbito, vá com respeito. Caso contrário, se você ofender pessoas ou brigar, você será exigido que mate alguém na sua família para que aqueles que ouviram as suas ofensas faça m a mesma coisa no teu óbito também.

Muitas vezes as canções que são cantadas nos óbitos são inventadas no mesmo lugar. Muitas canções tiveram sua composição sob o choro e passaram a ser conhecidas e cantadas em outros óbitos. E algumas pessoas choram mais forte ainda quando se cantam as canções cantadas no óbito, por exemplo, do seu pai, tio, mãe, irmão, etc. A canção fúnebre faz chorar as pessoas por causa da tristeza.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?
- O que significa a Morte para os Bakongo?
- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta

Para nós bakongo a morte tem origem em Deus. Se entra noutras práticas como a feitiçaria, isso demonstra que a pessoa está pensando em coisas que não tem sentido. Tem um provérbio dos bakongo que surgiu no meio dos bantandu (uma tribo dos bakongo da República Democrática do Congo): “Nzambi bu kalamba luku, e makaya ye beto bana ba bantu” (Deus preparou se funge, por falta de condimento, então nós homens é que passamos a ser condimento). Mas esse provérbio não reflecte a verdade, visto que o propósito de Deus ao criar o homem era para que esse homem vivesse eternamente aqui na terra. Depois de criar o primeiro homem, Deus disse: doravante ou não vou criar mais homem, vocês próprios estarão se recriando, geração vá outra geração substitui. Quando morre a pessoa há mais um mistério que Deus fez, ninguém pode morrer e ficar cem anos em baixo da terra, terá que renascer. Quando numa família casa uma jovem, os antepassados mandam uma outra que já morreu para substituir na família aquela que casou. Por isso, várias vezes se ouve, gente a pessoa mesmo não morre, essa menina é igual à fulana que já morreu. Isso acontece de cada cem anos. Se não houvesse a morte não haveria mais lugar na terra que coubesse as pessoas.

A morte é o fim da pessoa aqui no mundo, ele passa para o mundo dos mortos.

A pessoa quando morre deve ser lavado, porque não pode ir para o mundo dos mortos com sujidade. Aquele que é enterrado sem ser lavado é porque morreu de acidente, e é perdoado. O cadáver é lavado porque deixou este mundo e deve ir limpo, a semelhança quando nascemos, somos lavados para deixar as impurezas de onde ele veio para entrar nesse mundo.

As causas da morte para os bakongo são: a morte natural (de Deus), feitiçaria e teimosia.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)

- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?

- Por que se colocam a cruz na sepultura?

- Como começou essa prática?

- Antes o que se colocava no lugar da cruz?

- Como se concebe a morte de uma pessoa estéril? E como se faz o seu enterro?

Resposta

Desde que começou o mundo o cemitério tem seu lugar apropriado, ou antes de entrar na aldeia ou depois da aldeia onde não tem pessoas morando. Nunca o cemitério fica no meio da aldeia onde mora gente viva.

A pessoa quando morre é chamada de morto, por isso os bakongo não fazem acepção sobre o lugar de enterrar a pessoa, no sentido de que esse foi ladrão, confucionista ou qualquer outra coisa, por isso deve ser enterrado noutra lugar. A pessoa quando morre é perdoado tudo de mal que fazia, não se faz retaliação ao morto.

Se o cemitério é perto, o cadáver é carregado nas mãos, porém, se é longe, faz tipo tipóia, carregado por quatro pessoas nos ombros.

Os bakongo enterram seus mortos deitados, de barriga para cima, com exceção de quem tinha feitiço (matava as pessoas, etc) que era enterrado de barriga para baixo, para evitar que esse tipo de coisa volta a acontecer na família. Mas há outros bakongo, não de Angola, enterram as pessoas em pé.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?

- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

Resposta

O luto como se vê hoje é da origem ocidental. Mas nós bakongo temos o nosso luto que em kikongo é chamado de “*mfuidi*”. Quando uma mulher falece-lhe o marido, a família lhe faz dormir de barriga para baixo na esteira, jamais ela poderá dormir na posição de barriga para cima. Quando morre a mulher, o homem é rapado o cabelo ou deve deixá-lo até o período estipulado de luto, só assim que

poderá mandar cortar o cabelo. Durante o período do luto não se pode tomar banho e nem trocar a roupa até o dia de tirar o luto. Isso se fazia assim porque a pessoa estava sob a impureza do morto. Isso era cumprido severamente com medo até de morrer. Quem está de luto não faz absolutamente nada. A única coisa que ele faz é só lavar as mãos que usa para fazer a refeição e a boca. Cumprindo o período estipulado para o luto, que é mais ou menos de um mês, vem os mais velhos da família do falecido, lhe dão banho, come, veste-se bem, e acabou. É um encontro de poucas pessoas e restrito.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de nkuwa?
- O significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?
- Por que quem esteve ausente no óbito, deve ir se apresentar depois da sua chegada e inclusive chorar sozinho?
- Nas cidades, hoje, obriga-se os filhos a contribuir com um determinado valor para enterrar seu pai ou mãe. O que se exigia dos filhos antigamente para enterrar seu pai ou mãe? Por que?

Resposta

Coloca-se a tigela de contribuição é porque o morto não é enterrado por uma pessoa só. Em kikongo diz-se que “*diadi longa i disonganga vo e nkasi kanda wuna ye se di muana mpe wuna*” (essa tigela é uma demonstração de que a parte materna e paterna do morto está presente. O enterro que vai se fazer está levando em consideração a presença de ambas partes. Virão sogros, genros, cunhados para dar suas contribuições na mesa. Os vizinhos e amigos, quando a tua presença no óbito é porque acompanhou alguém, a tua contribuição será dada a essa pessoa. Outrora não havia tigela, as contribuições eram recebidas nas mãos. O dinheiro era colocado no bolso de casaco, porém cada um que contribuía era conhecido. O dinheiro é apresentado na mesa na presença do *kise*

da *kanda*, mas antigamente, a pessoa dava a sua contribuição para ao lado que ele seguiu para aquele óbito. Essa contribuição é que serve para o enterro do falecido.

O dinheiro que se contribui na tigela não sobra para outras finalidades. É usado para os gastos relacionados ao enterro, compra-se com ela comida e bebida que as pessoas que vieram ao óbito vão comer. Se ainda sobrar alguma coisa será revertida em transporte de regresso para a casa dos familiares mais chegados.

A tigela é colocada em todos óbitos, a não ser que uma das partes (*kise* ou *kanda*) não está presente ou não há concordância de ideias naquele óbito. Mas a tigela na tradição dos bakongo é de carácter obrigatório, a não ser no óbito de um recém-nascido, primogénito, de um casal. A esse sim, a tigela é dispensada. Isso é chamado em kikongo de “*sumbula*” (a tropeço), significando que essa criança não chegou de fazer nenhum mal nesse mundo. Todo mundo fica triste, não pode se colocar a tigela correndo o risco de trazer a esterilidade para o casal. Mas dá-se ajuda pessoal e directamente ao casal que perdeu o filho, para ajudar-lhe nas despesas, visto que “*fwa ye dia kavambana ku*” (a morte e a comida não se separam), isso quer dizer que a família enlutada terá despesas com comida e bebida. Embora o morto já não pode comer, mas os vão ao óbito têm que comer, por isso tem que se ajudar a família enlutada.

Nkuwu é uma demonstração de respeito dos bakongo. Se apresenta-se o *nkuwu* para que antes de apresentar para as pessoas a situação que vos reúne naquele lugar, antes deve-lhes perguntar sobre a vinda deles para saber como foi, porque pode ocorrer que alguém saiu bem da sua casa, despediu que foi ao óbito e chegando pelo caminho acontece-lhe algo perigoso, provocando-lhe ferimentos ou até a morte. Eles agora é que vão dizer como foi a vinda deles. Não tendo acontecido nada de mal com eles pelo caminho, deve-lhes agradecer. Então, antes de começar a falar sobre a situação que congrega todo mundo naquele lugar, deve-se desejar boas vindas a todos. Eles também por sua vez, vão agradecer pelo acolhimento. Esse processo é que se chama entrar no *nkuwu*. No *nkuwu* chama-se também atenção no sentido de que não se quer confusão naquele óbito. Se alguém tem litígio com uma outra pessoa, aquele óbito não é o lugar para acertar as contas. Quem o fizer, tem arranjar morte na família dele para que outros vão lá para fazer acertos de conta lá no óbito.

Quando morre um mais velho cujo um dos filhos esteve ausente, este quando vier, deve se apresentar à família, marca-se o dia para lhe contar como morreu o seu pai, onde foi enterrado e como deu-se a resolução do óbito. Ele compra bebida, por fim ele também é levantado conforme a tradição, visto que mesmo ausente, mas é considerado que ele também está imundo pela morte do seu pai, conseqüentemente não podia estar trabalhar. Ele é levantado para voltar à vida normal. Ele não é obrigado a chorar, a não ser

Os filhos são exigidos a enterrar seu pai ou mãe porque é dever os filhos enterrar seus pais, por isso quando morre um jovem os pais ficam transtornados, visto que a lógica é os filhos é que devem enterrar seus pais e não o contrário.

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta

Cemitério para os bakongo significa lugar onde se faz voltar o corpo para a terra de onde saiu. Como já se falou o cemitério fica antes da entrada ou depois da saída da aldeia.

f- Herança

1) Patilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta

Sobre a herança há um provérbio que diz: “*kintete kintete ki tata*” (a primazia é do pai). Mas também tem um outro provérbio que diz “*e mvumbi na kafwa kulu ku kanda*” (a pessoa quando morre os seus pertences vão com *mfumu kanda*), significa que a herança é do chefe da família materna, porque quem pertence o filho é a mãe. Quando se diz que “*kintete kintete ki tata*” é quando o filho está de

boa saúde. O filho quando trabalho ele se apresenta na casa do pai e não do tio materno. Toda ajuda é dada ao pai. Por isso quando esse filho ou pessoa morre “*e kulu ku kanda*”, é no sentido de que a herança é para ele que não recebia nada enquanto a pessoa estava em vida, pois só o pai é que comia. Como o filho é feito entre o pai e mãe, então chegou o momento que a família também tem que beneficiar de alguma coisa.

Quando morre alguém que tem mulher e filhos, estes ficam com o irmão solteiro para cuidar da mulher e dos filhos que o irmão falecido deixou para evitar que esses sofram. Nessas circunstâncias o provérbio diz: “*ezitu nadituka va ntu disa va vembo*” (o peso quando sai da cabeça vem para o ombro), significa que a mulher e os filhos do falecido podem passar o irmão menor, pois os bakongo entendem que “*ntu i vembo kiuma kimosi*” (cabeça e o ombro é uma coisa só). Isso quer dizer que o irmão mais velho que morreu e o irmão menor em vida são a mesma pessoa. Quando morria a esposa, ao marido que ficou em vida era lhedado a irmã menor, solteira, da falecida para cuidar dos filhos, evitando que esse homem case com uma outra mulher, que se essa mulher não gostar dos filhos pode lhes fazer sofrer. Se o casal não chegou de ter filhos, tem um provérbio em kikongo que diz: “*longo luwuta ka lufwanga ku, kansi e kaluwutako, fwa kuandi*” (o casamento que tem filhos não se desfaz, mas o que não tem filhos desfaz-se). Isso é só para dizer que se o casal não teve filhos, na morte de um, o cônjuge em vida fica livre de continuar sua vida com quem ele quiser.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta

Se o falecido deixou dívidas que ele contraiu, então vê-se o valor dessas dívidas, de repente são grandes dívidas ele tinha contraído segundo as suas posses. Quando essa dívida ultrapassa a capacidade da família para pagá-la, por isso que entra o provérbio que diz: “*e mfuka oyu wadiazo fuidi, makulu mpe mafuidi*” (quem contraiu a dívida morreu, tudo dele também morreu). Isso significa que a família é povo não tem condições para pagar aquela dívida. Nesse caso a pessoa que emprestou ao falecido deve se apresentar para que o falecido tenha seu caminho aberto. Há certas dívidas só são declaradas, mas não para serem pagas, quando ultrapassa a capacidade da família.

Se o devedor está em vida, ele deve se apresentar a fim de assumir a dívida que contraiu ao falecido e procurar pagar. Caso o devedor não se manifestar, a família jogava praga. E esse devedor era atingido com essa praga, doravante nada mais iria funcionar na vida dele, era amaldiçoado.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (*Mfumu a kanda*), como é feita a sua sucessão?

Resposta

O chefe da família (*mfumu kanda*) nunca é eleito, ele aparece através das suas obras ou comportamento. Na morte do chefe da família, a própria família, observando o comportamento dos seus membros vai chegar a conclusão que fulano merece ser o nosso chefe. Outra maneira dessa substituição, o próprio chefe da família, enquanto ainda em vida, inicia alguém que via que tem qualidades suficientes para liderar a família na sua ausência. Na sua morte, a família só reconhece que fulano é a pessoa iniciada para substituir o chefe da família que ília que faleceu. Um dos requisitos que o chefe da família leva em consideração para iniciar alguém é ter a sabedoria.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?
- Por que se mata cabrito no dia de se levantar?

Resposta

O término do óbito não se realiza no mesmo dia, a não ser que se trata do óbito uma criança. Mas quando for de um adulto, por causa da pena dos que deixaram suas casas para estar no óbito, o dia do término do óbito coloca-se no outro dia, por isso os bakongo dizem "*nkenda ma kifiusana*" (devemos ter pena de um a outro). Isso permite as pessoas irem descansar fisicamente e também reflectir sobre como vão tratar o tal assunto. Tem o seguinte provérbio que dá apoio a essa atitude: "*lumbu ki fwanga mvumbi nkunga dila vendana*" (o dia que morre uma pessoa, as pessoa choram de maneiras diferentes), isto quer dizer que as pessoas estão tão contristadas com a morte daquele ente querido, pensando tanta coisa na cabeça, então se eles decidirem sentar para resolver o problema

no mesmo dia será difícil chegarem a um consenso, porque os ânimos estão ainda a flor da pele.

No dia do término do problema do óbito não é necessário que todo mundo que esteve no óbito se faça presente. Somente a família materna, a família paterna, os avôs paternos e maternos do falecido, os sogros, os genros, como também os vizinhos e amigos que quiserem participar livremente.

Nos levantamos porque quando a pessoa morre nós todos ficamos sentados, isso significa que não podemos fazer nada porque estamos em óbito. E para retomarmos as actividades, temos nos levantar. Antigamente, só a família é que se levantava por si só. Mas depois percebeu-se que não só a família que ficou sem trabalhar, os não familiares também, ou seja, amigos e vizinhos. Por isso, tinha que se mudar, depois os chefes de famílias levantarem-se entre eles, o *mfumu kanda* do falecido tem a obrigação de fazer levantar também os vizinhos e amigos presentes. Esse acto de se levantarem é feito acompanhado de bebida dividida em três partes: uma parte para o *kise*, outra parte para a *kanda* e a última parte é para os amigos e vizinhos que nos acompanham. Depois do acto, fazem a distribuição da bebida a essas três partes. A partir daí, o problema do óbito está terminado.

No dia de se levantar cozinha-se o cabrito só no óbito de alguém que deixou descendência. Pelo respeito desse defunto que deixou descendência e de pessoas, tanto da família como vizinhos e amigos que nos acompanham, então tem se comer cabrito. Quando se trata da morte de um jovem ou criança, não se mata cabrito.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta

É proibido os bakongo resolverem seus problemas numa língua estrangeira, alias nem terá também. Razão pela qual, nós bakongo resolvemos nossos problemas na nossa língua kikongo.

Usamos provérbios no tratamento dos assuntos relacionado ao óbito porque o provérbio endireita as coisas e dá peso nas coisas. Todo mundo vai perceber o fundamento tradicional daquilo que está se tratando. Quando alguém se apoia em um objecto não como essa pessoa cair, é assim que funciona o provérbio. Por isso dissemos “mbila ku lumbu, wu nguaku kala ku” (quando a pessoa é chamada para dentro de casa é porque tem lá alguém que é dele ou que lhe conhece), significando que aquele que te chamou te conhece. É assim para com os provérbios, quando se insere um provérbio num assunto, significa que essa pessoa tem conhecimento daquilo que está falando ou domina bem o assunto, assim não tem como duvidar com ele. Para os bakongo não tem nada que se fala que não tenha provérbio. Uma pessoa pode estar chateada por alguma coisa que está se tratando, mas quando se usa provérbio, todo mundo vai perceber onde está a razão.

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?
- Qual a importância de bater palmas no momento de *nkuwa*?
- Qual é a mensagem que se passa comes e bebe no óbito?
- Qual é a função de pequenas reuniões (fulu) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta

No óbito os bakongo não sentam de qualquer maneira. Por exemplo: na mesa onde é posta a tigela da contribuição os que sentam são: o chefe da parte paterna e o da parte materna, ambos ladeados por seus irmãos e sobrinhos, enquanto outros familiares, sogros, genros, vizinho e amigos sentam atrás.

As pequenas reuniões a parte servem para o concerto de ideias. De repente alguém está transtornado com aquilo que aconteceu, para evitar ele falar qualquer coisa que poderá desprestigiar a família, é por isso se vá primeiro em pequena reunião a parte onde se discute o assunto, cada pessoa apresenta seu ponto de vista e descarregar seus sentimento e emoções. Depois chega-se a um consenso

e esse consenso é que vai-se apresentar ao público, sem as pessoas saberem o que se passou na pequena reunião a parte.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta

Os bakongo mandam recado aos antepassados porque acreditam que os antepassados ouvem e vê as coisas que passam no seio da família. Os antepassados ouvem e respondem através dos sonhos e outras manifestações. Por isso, o chefe da família, mesmo se estiver transtornado, deve evitar amaldiçoar os membros, porque os antepassados ouvem e respondem. Quando os antepassados responderem a sua prece ou a maldição que lançou, as pessoa começam dizer que aquele mais velho é feiticeiro, o que ele disse aconteceu. Não é que ele é feiticeiro, mas os *bakulu* é que responderam a sua prece. Os antepassados respondem. Nas aldeias acontece muito: quando íamos à caça, depois de passar quase dia todo se matar nenhum animal, ajoelhávamos dizendo: “vós nossos antepassados, nós viemos a caça porque estamos sem comida e não queremos morrer de fome. Já percorremos toda essa mata e não conseguimos matar nem se quer um animal. Então ajude-nos para que não voltemos à casa sem matarmos nenhum animal. E quando a gente se levantava, repentinamente começavam aparecer animais e matávamos. Os bakulu respondiam as nossas preces.

Os cuidados que os vivos devem ter com os antepassados, primeiro, é através da oração, procurar se comunicar com eles sempre. Segundo, cuidar bem, ou seja, capinar, as campos onde foram enterrados e jogava-se a bebida tradicional para que os antepassados abençoassem os nossos afazeres.

Entrevista nº 9

Nome: Bernardo Mvila

Idade: 67 anos

Naturalidade: Cabinda

Província: Cabinda

Ocupação/Profissão: Comerciante

Escolaridade: 4ª classe

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim

Função: membro

Morada: Sapú/Kilamba Kiaxi

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo? Sim

A quanto tempo? 25 anos

Respostas das entrevistas:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quando morre marido ou esposa quais são os ritos da separação praticados para desfazer a relação com o morto?

- Que significado tem a cerimónia de se levantar quando morre um mukongo?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta

As cerimónias fúnebres dos bakongo são realizadas segundo a tradição dos antepassados. A tigela da contribuição que representa nossa solidariedade, união a fim de ajudar a família que perdeu um ser querido nos gastos que farão. Os que são intimados a contribuir naquela tigela são os sogros, genros e os familiares. Os vizinhos e amigos também contribuem com qualquer coisa que ele conseguir. Não se exige um valor, visto que a morte é como a tempestade, só leva o que encontrar ao seu alcance. Mas quem pertencem o óbito é o kise e a kanda. Os sogros, genros, vizinhos e amigos vêm para ajudar a esses enterrar o cadáver. Porém, os sogros e os genros sentem-se na obrigação de trazer cobertor ou lençol branco, por causa do respeito e consideração que a tradição dos bakongo requer para esses momentos.

Há diferença de cerimónias em termos de categorias: quando morre uma criança que não chegou de fazer nada ainda no mundo, a cerimónia é outra, quando morrer um mais velho, com mulher e descendência a cerimónia também é feita de outra maneira. Quando morre um velho a cerimónia realizada com toda pompa. É convidado um conjunto tradicional para animar o óbito. Quando se trata da morte de uma criança ou jovem a tristeza toma conta de todos.

Quando morre o gémeo o enterro dele será muito diferente da criança normal. Não pode haver manifestação de tristeza, evitando que o outro fique triste ao perceber que o gémeo dele morreu.

Não trabalhamos nesse dia por causa da dor de perder uma pessoa. Isto é tanto os membros da família como também os vizinhos e amigos que moram na aldeia onde faleceu a pessoa. Se alguém pode ir ao campo é para ir procurar alguma coisa que vai contribuir com ele no óbito, mas não para ir trabalhar.

Bate-se palmas no momento de *nkuwa* como sinal de respeito nosso os bakongo, visto que não pode-se falar com mais velho sem bater as palmas. Significa também solicitação da palavra no sentido de quer intervir. O *nkuwu* em si é palavra de boas vindas ao mesmo tempo aviso para ninguém não fazer confusão no óbito.

Na nossa tradição, segundo os antepassados, é proibido que alguém que foi ao óbito voltar para a sua casa sem comer nada, visto que a pessoa sente fome, e se cair no óbito por causa da fome será outro problema. E também pelo respeito a essas pessoas que vieram ajudar enterrar o morto, devem ser servidos a comida e a bebida.

A cruz nos cemitérios tem sua origem no cristianismo. Na tradição dos bakongo quando morre alguém plantava-se uma árvore chamada em kikongo de *nsanda* e nela colocava-se nela um travessão para indicar que esse aqui é cemitério. Aquela árvore ao crescer não como as pessoas esquecer que naquele lugar foi enterrado alguém. Na campa de uma senhora colocava-se panelas de barro, cacos de garrafa, etc, e na de um homem, colocava-se objectos do trabalho, tais como: espingarda, instrumentos musicais, flechas, etc.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

- Quando um jovem morre quer dizer que ele não terminou sua missão. Agora queremos saber para ele continuar sua missão, ele deve reencarnar em uma outra pessoa (nascer novamente, porém em um outra pessoa) ou vai fazer prolongamento da sua vida em outro lugar?

Resposta

Os bakongo choram seus mortos mandando recado aos ancestrais por causa da surpresa da morte da pessoa sem conhecer a causa da mesma morte e também pelo vazio deixado por ele. Mandam recado para os antepassados, a fim de que estes façam justiça contra o causador daquela morte e também para eles tomarem conta da realidade da família que deixaram. Isso tem como fundamento a tradição deles que crê que a pessoa quando morre, as vistas não vêem mais, mas os ouvidos continuam ouvindo.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?
- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta

As canções fúnebres dizem algo aos participantes do óbito, trazem tristeza que levam as pessoas a chorarem. As pessoas que estão no óbito não podem ficar caladas e nem isoladas, visto que vieram para chorarem junto com a família enlutada. E as canções que se cantam nos óbitos são apropriadas para o momento. Algumas são conhecidas tradicionalmente, ao passo que outras são inventadas no mesmo no óbito. Porém algumas delas passam a fazer parte do repertório das canções fúnebres.

Essas canções têm como uma das funções levar as pessoas a chorar de tristeza, por isso têm como uma das características é o improvisado, que é chamado em kikongo de “*tolu*”.

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?
- O que significa a Morte para os Bakongo?
- Quais são as causas da Morte?
- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta

É o fim da vida do ser humano aqui na terra. As suas causas são: a doença, acidente, etc.

Os bakongo lavam os mortos porque é tradição. A pessoa não pode ser enterrada com sujidade no corpo e muito menos lhe mudar de roupa sem que lhe lavem primeiro.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocava no lugar da cruz?
- Como se concebe a morte de uma pessoa estéril? E como se faz o seu enterro?

Resposta

Os critérios são vários. Algumas pessoas quando percebe está se aproximando da morte deixa orientação para onde deve ser enterrado. Os velhos preferem que seja enterrado onde nasceu, alguns preferem onde foram sepultados os seus pais e avôs. Não havendo essa orientação, a família pode decidir onde enterrar essa pessoa. Geralmente, se opta por onde foram enterrados os pais do falecido.

Os bakongo carregam seus mortos nas mãos e são levados com cuidado e muita reverência. E todos que vão ao sepultamento são obrigados a deitar a terra na mesma sepultura. No cemitério a família faz a última homenagem ao morto e se for jovem é suplicado a fazer vingança contra o causador da sua morte.

Os bakongo enterram seus mortos deitados, de barriga para cima, com excepção de feiticeiro que é enterrado de barriga para baixo, para evitar que esse tipo de gente encarne-se numa outra pessoa.

Na campa da pessoa coloca-se muitas peças, por exemplo: copos, pratos, panelas, catanas, espingarda, etc.

A colocação da cruz no cemitério começou é da influência do cristianismo, visto que na cultura tradicional no lugar da cruz planta-se uma árvore chamada *nsanda*.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?

- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?

- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

Resposta:

O luto para os bakongo é um sinal de um indivíduo que perdeu um ente querido, pois indica que a pessoa teve óbito. As formas de manifestação de luto dos bakongo são várias: o cabelo é rapado, não tomar banho, mascarar o rosto com tinta preta, etc. E se for a mulher quase vice-versa.

O luto dos bakongo para os bakongo não demora mais 30 dias, porque as pessoas precisam trabalhar, visto que a vida continua.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?

- A quem é apresentada a contribuição? Por que?

- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?

- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?

- Qual é a função de nkuwa?

- O que significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?

- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?

- Por que se traz cobertores e lençóis?

- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?

Resposta:

A tigela de contribuição nos óbitos dos bakongo é um sinal de solidariedade e de união, visto que a família que perdeu o ente querido vai fazer gastos e as vezes não tem condições necessárias para suprir as necessidades inerentes ao óbito e para realizar o funeral. Esta contribuição serve para ajudar a família enlutada nas despesas que vai fazer.

A contribuição é apresentada à *kanda* (família materna) e ao *kise* (família paterna). No fim a família paterna apresenta à parte materna, visto que ela é que pertence o falecido e caberá a esta dar destino de dinheiro.

A tigela prato é colocada em todos os óbitos, salvo o de um recém-nascido. Por exemplo um senhor que nunca lhe faleceu um dos filhos, o dia que falecer-lhe um dos filhos, como é a primeira vez não é necessário de colocar o prato. As contribuições individuais são dadas directamente às mãos do senhor para ajudar nas despesas do óbito.

Quando têm óbito os bakongo não trabalham porque é um ser que faleceu e todo mundo fica sentido, principalmente a família, por isso não pode ser abandonada. As pessoas da aldeia têm que deixar seus afazeres o cadáver está presente

A função de nkuwa serve para dar boas vindas aos presentes e avisar a todos que ninguém tem de direito de criar confusão no óbito.

Bater as palmas quando se apresenta o nkuwa é sinal de obedecer as regras ou agradecer as palavras que foram proferidas.

Quanto aos comes e bebes, é natural porque uns saem das suas casas de fome e se sacrificam percorrendo vários kilometros para estar no óbito. Por isso tem que haver comida para essa pessoas comerem. É proibido sair do óbito sem comer nada.

Trazer cobertores e lençóis é sinal de solidariedade, porque os nossos antepassados diziam que ninguém pode ser enterrado com seus próprios bens, senão com o dinheiro de familiares, vizinhos e amigos. Sendo tradição dos nossos antepassados, tem se cumprir.

Os sogros e genros é que são obrigados a trazê-los. Porque nossos sogros e genros dizem se não fosse essa família te dar mulher ou marido não teria aquela pessoa como cônjuge. Por isso é o sinal de respeito e de confiança. Quando acontecer também com outro, a pessoa que está sendo ajudada hoje deverá fazer o mesmo, pois é uma dívida.

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta:

O cemitério significa última morada para todas as pessoas, por isso, é um lugar de respeito. Por esta razão, deve ficar um pouco afastado da aldeia para evitar as pessoas começarem entrar e pisar em cima das campas, ou começar a brincar lá dentro.

Os critérios que se usam na determinação do cemitério onde vai se enterrar o cadáver são variados: as vezes o falecido deixa orientações sobre seu local do enterro, ou a família é que determina isso.

f- Herança

1) Partilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido e filhos?
- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta:

Quem faz a partilha é a família materna que pertence o falecido, porém é feita na presença da família paterna. Os bens do falecido são distribuídos entre a parte paterna e materna. Os filhos ficam sob a responsabilidade da parte materna do falecido e caberá a esta família decidir sobre o destino da mulher, se ela poderá continuar se casar na mesma família do falecido a fim poder criar seus filhos; porém, é ouvida se aceita continuar se casar naquela família e continuar criar seus filhos ou também não quer. A concordância dela ou negação deve ser feita na presença da sua família e da presença da família do falecido. Caso que ela venha negar casar-se com alguém da família do falecido, ela é lavada e fica livre. E se morrer a mulher, os filhos sempre ficam sob a responsabilidade da parte paterna, assim como os imóveis e móveis, dinheiro, etc., tudo será distribuído entre a parte paterna e materna da falecida. Enquanto as lavras serão herança dos filhos.

A mulher e os filhos são considerados também como a herança.

Para os bakongo é um pouco raro faltar um herdeiro dos bens do falecido, porque a família é grande.

Se for a mulher é que morreu, a situação do marido é resolvida pela família da falecida. Mandam-lhe rapar cabelo e é lavado e não pode ficar com nada que pertencia a falecida, nem com a foto. Caso contrário correrá o risco de passar ter febres constantes e finalmente seguir a mulher. Quando morre a mulher os filhos

ficam com o pai e a família da falecida tem a responsabilidade de passar visitá-los.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta:

A família materna, por pertencer o falecido assume as dívidas contraídas pelo falecido e procura pagar todas. Isso é uma obrigação. E as dívidas que outras pessoas fizeram ao falecido, essas pessoas são intimadas a se apresentar perante no dia de dar término ao óbito pagar a dívida.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (Mfumu a kanda), como é feita a sua sucessão?

Resposta:

A sucessão é natural, a própria família já anda consciente que um dia se esse nosso chefe falecer, fulano é que vai assumir. Geralmente quem assume é uma pessoa que tem sabedoria e tem que ser um homem responsável.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?

Resposta:

O término do óbito é resolvido entre famílias de ambas partes e num curto espaço de tempo para que as pessoas voltem a vida deles normal. Na resolução do problema da morte de um jovem há sempre acusações entre ambas famílias, procurando sempre o causador daquela morte. Em alguns casos, acabam parar nos quimbandeiros para descobrirem a causa da morte da pessoa.

Depois do enterro, antes que cada pessoa voltar para sua casa serve-se comida e bebida. Os familiares próximos podem ficar até o dia de resolver todo problema do óbito. Porém, antes das pessoas começarem ir se embora as famílias marcam o dia que podem concluir a conversa familiar acerca do falecido.

Participam desse encontro de término do problema do óbito os familiares, sogros, genros, amigos e amigos.

O encontro do término do óbito é importante porque é nesse encontro onde se debate tudo relacionado ao falecido e à sua morte para pôr término ao que aconteceu e também para a situação do gênero não volte a acontecer no seio da família.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?

- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?

- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta:

O kikongo é a língua usada nas cerimónias fúnebres dos bakongo.

A importância que tem os provérbios e anedotas nas cerimónias fúnebres é de tornar fácil o entendimento do assunto. .

2) Não Verbal

- Os Bakongo têm maneiras próprias ou não de sentar no óbito? Qual é?

- Qual a importância de bater palmas no momento de nkuwa?

- Qual é a mensagem que se passa comes e bebe no óbito?

- Qual é a função de pequenas reuniões (fulu) a parte nos óbitos dos

Bakongo?

Resposta:

Os bakongo têm maneira própria de sentar no óbito. Os chefes das duas famílias (materna e paterna) sentam a frente junto à uma mesa com o prato em cima. Os membros de cada família sentam a trás ou ao lado do seu chefe da família.

A importância de bater palmas nos momentos de nkuwa é sinal de agradecer sobre o que foi proferido pelo porta-voz. Ou também para solicitar a palavra

A função de pequenas reuniões à parte (fulu) nos óbitos dos bakongo é a fim de poderem tomar uma decisão de consenso que será transmitido aos presentes no óbito.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?
- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta:

Os bakongo mandam recados para os antepassados porque para eles os antepassados não estão mortos, apenas vivem noutra mundo, porém, lhes nos acompanham invisivelmente em qualquer lugar onde estivermos e nos apreciam em todos nossos afazeres. Eles ouvem e respondem através de sonhos as preces dirigidas a eles. Por isso, os vivos devem cuidar muito bem deles, estar sempre atentos àquilo que eles disseram quando estavam em vida. Onde foram enterrados deve estar sempre limpo.

Entrevista nº 10

Nome: Maturino Nzila

Naturalidade: Maquela do Zombo

Idade: 71 anos

Província: Uíge

Ocupação/Profissão: Jornalista

Escolaridade: Superior

Faz parte da Associação dos Bakongo: Sim Função: Director Comum. e Imagem

Morada: Palanca/Kilamba Kiaxi

Tem sido porta-voz nos óbitos dos Bakongo? Sim A quanto tempo? 29 anos

Respostas das entrevistas:

1- Representação Social da Morte dos Bakongo:

a- Cerimónias, Ritos, usos e costumes

- Como os Bakongo realizam suas cerimónias Fúnebres? (Exemplo: prato de contribuição, não trabalhar naquele dia, bater palmas (nkuwa), comes e bebes, trazer cobertores e lençóis)

- Como os Bakongo choram seus mortos? (exemplo: sentado, em pé, etc.).

- Quais cerimónias que os Bakongo fazem relativas à morte e aos funerais?

- Qual diferença fazem nas cerimónias com categorias: sexo, idade, descendência do morto, quando o morto é gémeo?

- Quais são as influências do cristianismo na cerimónia fúnebre dos Bakongo?

Resposta

As cerimónias fúnebres dos bacongo são realizadas num clima de tristeza quando se trata da morte de um junto e com muita alegria se quem morreu é um velho de idade, de preferência com muitos filhos e netos.

O prato da contribuição serve para que cada pessoa que ouvir que fulano tem óbito, como sogro, genro, amigo, etc., venha depositar a sua contribuição. Naquele dia não se trabalhar, porque morreu um ser humano e devemos prestar-lhe homenagem.

Bater palmas no momento de nkuwa é sinal de respeito e serve para tomar a palavra e chamar atenção das pessoas para a palavra que quer se proferir no momento.

O comer e beber nos óbitos dos bakongo demonstram que a vida e a morte não se deixam. Os que vieram para o óbito não podem voltar para casa sem comer.

As pessoas dão coberto e lençóis porque sabem que o cadáver não pode ser enterrado sem cobertores e lençóis. Esse é sinal de respeito que se tem para com o cadáver e para com a sua família.

Os bacongo, geralmente, choram seus óbitos sentados, e algumas vezes de pé quando se trata da morte de um jovem.

As cerimónias dependem muito de quem morreu. Alguns óbitos são realizados sem festa, ao passo que alguns com toda pompa. Essas pomposas são dos idosos com numerosos netos, parentes e amigos que têm condições e influência, por isso as cerimónias serão movimentadas.

Quando falece um velho as cerimónias são diferentes porque possui netos, filhos, sogros e parentes. E se for um jovem, seja de sexo masculino ou feminino, a sua cerimónia é diferente, as pessoas ficam muito sentidas. E as pessoas ficam muito contristadas. Se o morto é gémeo o seu óbito será de alegria, pois as pessoas têm que estar rindo e brincando com o outro ficou em vida, fingindo que não aconteceu.

b- Crenças

- Por que os Bakongo quando choram, falam com o defunto ou mandam recado com ele?

Resposta:

Os bakongo choram devido da dor do ente querido que morreu. Eles se comunicam com os antepassados através de mandar recados porque eles crêem que a pessoa quando morre continua ouvindo.

c) Canções fúnebres:

- Por que os Bakongo cantam nos seus óbitos?

- Qual é a função de canções fúnebres entre os Bakongo?

Resposta:

As canções nos óbitos fazem parte da nossa tradição. Os bakongo cantam nos seus óbitos porque a canção provoca tristeza e dor. São as canções que comovem as pessoas e lhes leva a chorar..

2- A Fenomenologia da Morte entre os Bakongo:

a- Acerca da morte

- Qual é a origem da Morte?

- O que significa a Morte para os Bakongo?

- Quais são as causas da Morte?

- Por que os Bakongo lavam os cadáveres e o que significa isso?

Resposta:

Muitas mortes têm causas desconhecidas. Só Deus é que sabe, porque alguns morrem sem sabermos as causas da sua morte. Mas maior parte das pessoas morrem de feitiçaria.

Os bakongo lavam os cadáveres porque é um sinal muito antigo, visto que ele não pode ir com sujidade. Depois de ser lavado é trocado de roupa e colocado na posição que será enterrado.

b- Sepulturas

- Quais os critérios que são usados na escolha do local da sepultura?
- Como os Bakongo carregam seus mortos para o enterro?
- Como os Bakongo enterram seus mortos (em pé, sentado, deitado de lado, de barriga para cima, de barriga para baixo)?
- Quais são os objectos que acompanha o morto? (exemplo: espingarda, etc.)
- Quais são os Cuidados de defesa que os Bakongo têm para com o defunto?
- Por que se colocam a cruz na sepultura?
- Como começou essa prática?
- Antes o que se colocavam no lugar da cruz?

Resposta:

Os critérios são vários, de acordo com a tradição deixada pelos antepassados. Antigamente a família combinava o local da sepultura, de acordo com a idade, posição social, etc.

Os cuidados da defesa que os bakongo têm para com o defunto é de as mães tomam-lhe cuidado e que não permitissem que as moscas posam nele.

A cruz na sepultura é sinal do cemitério. A prática de colocar a cruz na sepultura é antiga, começou desde então, mas foi trazida pelos missionários, porque antigamente plantava-se n'sanda como sinal para ninguém não esquecer o local da sepultura de um membro da família. Colocava-se também alguns objectos tais como pratos, garrafas, catana, copos, panelas de barro, etc.

c- O que significa o luto?

- Por que os Bakongo cumprem o luto?
- Quais são as formas de manifestação de luto dos Bakongo? (exemplo: rapar cabelo, vestir roupa preta, não tomar banho, etc.)

- Qual é o significado do luto para os Bakongo?
- Quanto tempo dura o luto dos Bakongo

O luto como se vê hoje é da origem ocidental. Mas nós bakongo temos o nosso luto que em kikongo é chamado de “*mfuidi*”. Quando uma mulher falece-lhe o marido, a família lhe faz dormir de barriga para baixo na esteira, jamais ela poderá dormir na posição de barriga para cima. Quando morre a mulher, o homem é rapado o cabelo ou deve deixá-lo até o período estipulado de luto, só assim que poderá mandar cortar o cabelo. Durante o período do luto não se pode tomar banho e nem trocar a roupa até o dia de tirar o luto. Isso se fazia assim porque a pessoa estava sob a impureza do morto. Isso era cumprido severamente com medo até de morrer. Quem está de luto não faz absolutamente nada. A única coisa que ele faz é só lavar as mãos que usa para fazer a refeição e a boca. Cumprindo o período estipulado para o luto, que é mais ou menos de um mês, vem os mais velhos da família do falecido, lhe dão banho, come, veste-se bem, e acabou. É um encontro de poucas pessoas e restrito.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de nkuwa?
- O significa o bater palmas quando se apresenta o nkuwa?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?
- Por que quem esteve ausente no óbito, deve ir se apresentar depois da sua chegada e inclusive chorar sozinho?
- Nas cidades, hoje, obriga-se os filhos a contribuir com um determinado valor para enterrar seu pai ou mãe. O que se exigia dos filhos antigamente para enterrar seu pai ou mãe? Por que?

Resposta

Coloca-se a tigela de contribuição é porque o morto não é enterrado por uma pessoa só. Em kikongo diz-se que “*diadi longa i disonganga vo e nkasi kanda wuna ye se di muana mpe wuna*” (essa tigela é uma demonstração de que a parte

materna e paterna do morto está presente. O enterro que vai se fazer está levando em consideração a presença de ambas partes. Virão sogros, genros, cunhados para dar suas contribuições na mesa. Os vizinhos e amigos, quando a tua presença no óbito é porque acompanhou alguém, a tua contribuição será dada a essa pessoa. Outrora não havia tigela, as contribuições eram recebidas nas mãos. O dinheiro era colocado no bolso de casaco, porém cada um que contribuía era conhecido. O dinheiro é apresentado na mesa na presença do *kise* da *kanda*, mas antigamente, a pessoa dava a sua contribuição para ao lado que ele seguiu para aquele óbito. Essa contribuição é que serve para o enterro do falecido.

O dinheiro que se contribui na tigela não sobra para outras finalidades. É usado para os gastos relacionados ao enterro, compra-se com ela comida e bebida que as pessoas que vieram ao óbito vão comer. Se ainda sobrar alguma coisa será revertida em transporte de regresso para a casa dos familiares mais chegados.

A tigela é colocada em todos óbitos, a não ser que uma das partes (*kise* ou *kanda*) não está presente ou não há concordância de ideias naquele óbito. Mas a tigela na tradição dos bakongo é de carácter obrigatório, a não ser no óbito de um recém-nascido, primogénito, de um casal. A esse sim, a tigela é dispensada. Isso é chamado em kikongo de “*sumbula*” (a tropeço), significando que essa criança não chegou de fazer nenhum mal nesse mundo. Todo mundo fica triste, não pode se colocar a tigela correndo o risco de trazer a esterilidade para o casal. Mas dá-se ajuda pessoal e directamente ao casal que perdeu o filho, para ajudar-lhe nas despesas, visto que “*fwa ye dia kavambana ku*” (a morte e a comida não se separam), isso quer dizer que a família enlutada terá despesas com comida e bebida. Embora o morto já não pode comer, mas os vão ao óbito têm que comer, por isso tem que se ajudar a família enlutada.

Nkuwu é uma demonstração de respeito dos bakongo. Se apresenta-se o *nkuwu* para que antes de apresentar para as pessoas a situação que vos reúne naquele lugar, antes deve-lhes perguntar sobre a vinda deles para saber como foi, porque pode ocorrer que alguém saiu bem da sua casa, despediu que foi ao óbito e chegando pelo caminho acontece-lhe algo perigoso, provocando-lhe ferimentos ou até a morte. Eles agora é que vão dizer como foi a vinda deles. Não tendo acontecido nada de mal com eles pelo caminho, deve-lhes agradecer. Então, antes de começar a falar sobre a situação que congrega todo mundo naquele

lugar, deve-se desejar boas vindas a todos. Eles também por sua vez, vão agradecer pelo acolhimento. Esse processo é que se chama entrar no *nkuwu*. No *nkuwu* chama-se também atenção no sentido de que não se quer confusão naquele óbito. Se alguém tem litígio com uma outra pessoa, aquele óbito não é o lugar para acertar as contas. Quem o fizer, tem arranjar morte na família dele para que outros vão lá para fazer acertos de conta lá no óbito.

Quando morre um mais velho cujo um dos filhos esteve ausente, este quando vier, deve se apresentar à família, marca-se o dia para lhe contar como morreu o seu pai, onde foi enterrado e como deu-se a resolução do óbito. Ele compra bebida, por fim ele também é levantado conforme a tradição, visto que mesmo ausente, mas é considerado que ele também está imundo pela morte do seu pai, conseqüentemente não podia estar trabalhar. Ele é levantado para voltar à vida normal. Ele não é obrigado a chorar, a não ser

Os filhos são exigidos a enterrar seu pai ou mãe porque é dever os filhos enterrar seus pais, por isso quando morre um jovem os pais ficam transtornados, visto que a lógica é os filhos é que devem enterrar seus pais e não o contrário.

d- Obrigações morais e sociais

- Por que se coloca o prato de contribuição nos óbitos dos Bakongo?
- A quem é apresentada a contribuição? Por que?
- Será que o prato se coloca em todos os óbitos?
- Por que quando se tem óbito os Bakongo não trabalham naqueles dias?
- Qual é a função de *nkuwa*?
- O significa o bater palmas quando se apresenta o *nkuwa*?
- Por que ao longo da realização do óbito come-se e bebe-se?
- Por que se traz cobertores e lençóis?
- Quem é obrigado a trazer cobertor ou lençol? Por que?

e- Cemitério e seus locais

- O significa cemitério para os Bakongo?
- Geralmente onde fica o cemitério?
- Quais são critérios usados na determinação do local para o cemitério?

Resposta:

Para nós bacongo cemitério é uma aldeia dos mortos por isso chamamos isso de *nsi-mafwa*.

Os mais velhos usavam vários critérios: os recém nascidos não eram sepultados deão eram sepultados dentro dos cemitérios, a não ser por detrás ser por detrás de casa. Os adúlteros, os homicídios, os ladrões e os que cometiam suicídio eram enterrados de modo diferente, de cara virada para baixo. Alguns eram enterrados fora dos cemitérios comuns. E os locais onde eram enterrados não eram sujeitos de qualquer sinalização. O valor destes mortos se assemelhava com o de um animal qualquer que não oferecia condições para ser consumido. Os Sobas, os ricos, os comerciantes e as pessoas que tinham grandes lavras recebiam outro tratamento. Podiam ser enterrados dentro ou fora dos cemitérios comuns, as suas sepulturas eram construídas de pedras ou de qualquer coisa que simbolizasse que no local foi enterrado uma grande pessoa.

f- Herança

1) Patilha dos bens (móveis, imóveis, dinheiro, lavras, mulheres, filhos)

- Quem faz?
- Como é feita?
- Quem herda os bens (herdeiros)?
- E se não tiver herdeiros legítimos?
- Quem fica com a mulher e filhos?
- E se quem morreu foi a mulher, como é resolvido a situação do marido

e filhos?

- Caso o casal não tenha filhos, qual é o destino se dá àquele que fica?

Resposta:

Na sociedade tradicional há um provérbio que diz que “*e mvumbi ana kafwa e nkulu ku kanda*”, quer dizer a pessoa quando morre todos seus bens pertence à família materna. Logo quem tem direito de repartir as coisas deixadas pelo defunto é o chefe da família materna (*mfumu a kanda*). O pai (*ki se*) terá direito de receber alguma coisa se lhe for dado pelo *mfumu a kanda*, isto é de livre vontade, para evitar qualquer tipo de descontentamento. Antes de repartir a herança, ele consulta os membros da sua família sobre os procedimentos a seguirem na distribuição dos referidos bens, pois ele não pode tomar decisões isoladamente.

Os filhos não herdam nada, assim também a esposa ou marido (quando quem morreu foi a esposa) porque ambos também são contados como herança deixada pelo defunto. Por isso, quando falece um dos cônjuges, os parentes da pessoa falecida arranjam um outro homem ou mulher dentro da família para ficar com o

viúvo ou viúva, para que este/esta cuide dos filhos. Assim os filhos nunca vão sentir-se órfãos. Com a modernidade, se a mulher consentir permanecer na família do seu marido falecido para cuidar dos filhos não retirada de casa. Porém, um dia quando quiser arranjar um marido para ela, necessariamente terá que deixar a casa, e vai morar com seu novo marido.

2) Dívidas contraídas:

- Como é resolvido a questão das dívidas contraídas pelo defunto?
- E das dívidas que outras pessoas contraíram ao defunto?

Resposta:

Para nós bakongo quando morre um indivíduo com dívida dos outros, a família dele, principalmente o *mfumu kanda* tem que pagar essas dívidas para encontrar lugar onde ele vai, onde se encontram todos os seus ancestrais. Quer dizer o espírito do devedor andará vagueando a toa neste mundo e só será livre quando a família pagar as dívidas que ele contraiu. Mas se o credor quiser perdoar a dívida já o devedor faleceu, não tem problema.

Assim como a família do falecido tem obrigação de pagar a dívida que o falecido contraiu, assim também o devedor do falecido tem obrigação de pagar as dívidas que contraiu ao falecido. Ele deve pagar isso à família do falecido.

No dia do funeral antes de despedir as pessoas, a família faz apelo, tanto aos credores como também aos devedores, de comparecerem no dia que vai-se terminar o óbito para que cada um declare a sua dívida. Anuncia-se o dia em que os parentes mais próximos do falecido a se encontrarão para concluir outros problemas que não podiam ser resolvidos no dia do funeral. É neste dia que os devedores como também credores do falecido se pronunciam. Na cultura dos bakongo, o devedor que não se pronuncia, arranja azar para a sua vida. Acredita-se que o espírito do falecido passará vir lhe cobrar a dívida. Os bakongo acreditam os mortos morrem de visão e não de audição, isto quer dizer que os seus corpos morrem, mas o seu espírito regista ou acompanha tudo que se passa onde são tratados os problemas relacionados à sua morte.

3) Sucessão do chefe da família

- Quando o defunto é chefe da família (*Mfumu a kanda*), como é feita a sua sucessão?

Resposta:

No passado longínquo havia alguns critérios que eram observados na sucessão da chefia da família. Mais tarde passou a ser feita de uma maneira natural. O próprio chefe da família já deixa preparada uma pessoa que ele tem confiança que vai cuidar bem da família. Caso ele não chegar a preparar ninguém, a própria família escolhe. Geralmente escolhe-se é uma pessoa que tem sabedoria ancestral e tem que ser um homem responsável.

g- Resolver o problema (término)

- Após o enterro, como termina os óbitos dos Bakongo?
- Quem participa no término do óbito?
- Para que serve o encontro do término do óbito?

Resposta:

Depois do funeral e antes de despedir o público, a família agradece o público e anuncia o dia do término do óbito. Solicita-se familiares mais próximos, sogros, genros, amigos e vizinhos do falecido para estarem presentes no dia anunciado. Depois de comer e beber despede-se o público, desejando-lhe um bom regresso às vossas residências. E pede-se a todos que se alguém tiver qualquer problema relativamente com o defunto que apareça naquele dia para que a família trate do assunto.

h- Comunicação no óbito

1) Verbal

- Qual é a língua e linguagem que é usada nas cerimónias fúnebres dos Bakongo?
- Por que os Bakongo usam os provérbios e anedotas nas suas cerimónias fúnebres?
- Qual é a importância que os provérbios e anedotas têm no tratamento de problemas relacionados ao óbito?

Resposta:

A língua que os bakongo usam para resolver todos seus problemas, que seja fúnebre ou não é a língua Kikongo.

Os bakongo creem que a morte tem origem em Deus. Para explicar a origem da morte, os bakongo dizem: *“oma tuizidi vava i mambu ma fwa kua Mpungu, e vila kua yeto wantu”*. Isso é para dizer que a morte tem origem em Deus. Os bakongo recorrem aos provérbios e anedotas por contem boas lições de sabedoria e como

forma de honrar e de transmitir os conhecimentos ou maneira de pensar, sentar e agir que animavam os nossos ancestrais. Os bakongo usam provérbios de óbitos como momento para transmissão de conhecimentos e de troca de experiência para a educação de novas gerações e a reeducação dos mais velhos.

No óbito, os bakongo não se misturam entre homens e mulheres. Os homens sentam onde ficam os chefes da família e as mulheres perto do corpo do falecido, chorando, cantando, em fim.

i- Os antepassados

- Por que os Bakongo mandam recados para os antepassados, sendo que eles estão mortos?

- Será que eles recebem retorno dos antepassados? Como?

- Quais são os cuidados que deve se ter para com os antepassados?

Resposta:

Os bakongo mandam recados para os antepassados porque apesar de estarem mortos fisicamente, mas continuam vivos. Eles têm o poder de proteger e garantir a segurança da família. Eles são guardiões da família. Eles escutam quando são solicitados a intervir nos momentos das dificuldades. Eles ouvem e respondem através dos sonhos e intervenções directas quando a família não sabe o que fazer.

Os cuidados que se devem ter para com os antepassados são: reverenciá-los, prestar-lhes homenagem de tempo em tempo, capinar sempre as campas onde foram enterrados e fazendo oferendas para eles.

ANEXO VI- Canções Fúnebres em kikongo

Kikongo

Português

1. Fuku ye mwini

Noite e dia

Fuku ye mwini kwa nge, kwa nge yilombanga

Noite e dia a ti, a ti peço

Haha! Mfwa nkenda á á á,

Tende piedade de mim

É Nzambi ame, ku ngyambula ko

Meu Deus não me deixe

Ah! Ah! Ah! Mfwa nkenda

Tende piedade de mim

É Nzambi ame, ku ngyambula ko

Meu Deus não me deixe

Mpasi zawonsono kwa nge, kwa nge yilombanga

Todo o sofrimento a ti, a ti peço

Kyese kyawonso kwa nge, kwa nge yilombanga

Toda a alegria a ti, a ti peço

Haha! Mfwa nkenda

Tende piedade de mim

Nzambi ame, kungyambulako

Meu Deus não me deixe

Oh! Oh! Oh! Mfwa nkenda

Tende piedade de mim

Nzambi ame, kungyambulako

Meu Deus não me deixe

2. Nki siona

Ya yelandwa mambo é yaya mono é
Ya yelandwa mambo é yaya mono é
Ya yelandwa mambo é yaya mono é
Mono nkondolo tata é é yaya mono
Mono nkondolo yaya é yaya mono
Eh yelandwa mambo é yaya mono
Eh yelandwa mambo é é yaya mono
Ya yelandwa mambo é é yaya mono
Ya yelandwa mambo é yaya mono
Ya yelandwa mambo é é yaya mono
Tukondele ye tata é yaya mono
Tusidi kinsona é é yaya mono é
Tumena landwa mambo yaya mono
Tumena landwa mambo yaya mono
Tusidi kinsona é é é yaya mono
Tusidi kinsona é é é yaya mono
Tusidi kinsona é é é yaya mono é
Tusidi kinsona é é é yaya mono
Tumena landwa mambo yaya mono

Solitário

Fui acusado mano eu mesmo é
Fui acusado mano eu mesmo é
Fui acusado mano eu mesmo é
Eu que não tenho pai, mano eu mesmo
Eu que não tenho irmão mano eu mesmo
Eh fui acusado mano eu mesmo é é é
Eh fui acusado mano eu mesmo
Fui acusado mano eu mesmo
Fui acusado mano eu mesmo
Fui acusado é é é mano eu mesmo
Não temos pai é é, mano eu mesmo
Ficamos órfãos, mano eu mesmo é é
Acabamos de ser acusados eu mesmo
Acabamos de ser acusado eu mesmo
Ficamos órfãos é é é, mano eu mesmo
Ficamos órfãos é é é, eu mesmo
Ficamos órfãos é é é, mano eu mesmo
Ficamos órfãos é é é, eu mesmo
Acabamos de ser acusados eu mesmo

3. Mbangi

Mono odilwangua
Tusakata kweno
Nana nkondelu ombangi mu vata
Tusakatatu kweno
Nana nkondelu ombangi mu vata
Omono kina kwame ye foty ko
Foty Nzambi wavanga lufwa
Eyaya ngwe yenu Eriky odila eyaya
Eyaya ngwe yenu Eriky odila eyaya
Mono odilwangua
Tusakatatu kweno
Nana nkondelu ombangi muvata
Tusakatatu kweno
Nana nkondelu ombangi muvata
Omono kina kwame ye foty ko
Foty Nzambi vanga lufwa
Eyaya ngweyenu Eriky odila eyaya
Eyaya ngweyenu Eriky odila eyaya

Testemunha

Estou a ser chorado
Podem alegrar-se
Sei que não tenho testemunha na aldeia
Podem alegrar-se
Sei que não tenho testemunha na aldeia
Eu não tenho culpa
A culpa é de Deus que fez a morte
Ai o Riky está sendo chorado
Ai o Riky está sendo chorado
Estou a ser chorado
Podem alegrar-se
Sei que não tenho testemunha na aldeia
Podem alegrar-se
Sei que não tenho testemunha na aldeia
Eu não tenho culpa
A culpa é de Deus que fez a morte
Ai o Riky está sendo chorado
Ai o Riky está sendo chorado

4. Mongo

Mongo yitalanga Eh! Eh! eyaya
Kani se kwatuka muntu keza kanvulunza
Kuna mongo, kuna mongo
Mongo yitalanga eh, eh, eyaya
A mono Nzambi yisambilanga Eh! Eh!
Kani se kwatuka muntu keza katuvuluza
Kuna mongo, kuna mongo
Mongo yitalanga eh, eh, eyaya
Kani se kwatuka muntu keza kanvulunza
Kuna mongo, kuna mongo
Mongo yitalanga eh, eh, eyaya
A mono Nzambi yisambilanga eh, eh, eh
Kani se kwatuka muntu keza katuvuluza
Kuna mongo, kuna mongo

A montanha

Estou a olhar para a montanha Eh! Eh!
Se de lá virá alguém para me salvar
Lá na montanha, lá na montanha
Estou a olhar para a montanha eh, eh,
Estou a orar a Deus, Eh! Eh!
Se de lá vem alguém para me salvar
Lá na montanha, lá na montanha
Estou a olhar para a montanha eh, eh,
Se de lá virá alguém para me salvar
Lá na montanha, lá na montanha
Estou a olhar para a montanha eh, eh,
Estou a orar a Deus, eh, eh, eh
Se de lá vem alguém para me salvar
Lá na montanha, lá na montanha

5. Muna ntangwa ya lufwa

Muna ntangwa ye ye ye

Muna ntangwa ye ye ye

E mbundu yitalanga ku mwelo

Wazaya nga kuzolanga muna ntangwa

E mama yo yo :

Muna ntangwa ya lufwa

Muna ntangwa ya lufwa

E mbundu yitalanga kumwelo

Wazaya nga kuzolanga muna ntangwa

ya lufwa

E mama yo yo:

Kuna mongo ye mama talanga

Kumongo wazayanga

Kuzolanga kuna mongo ye ye ye

E mama talanga kumongo

Wazayanga kuzolanga kuna mongo ye ye

No momento da morte

No momento ye ye ye

No momento ye ye ye

O coração está a olhar para a porta

Para ver se é amado no momento

Adeus mãe:

No momento da morte

No momento da morte

O coração está a olhar para a porta

Para ver se é amado no momento da

da morte

Adeus mãe:

Na montanha ye estou a olhar mãe

Para saber

Se é amado na montanha ye ye ye

Estou a olhar para a montanha mãe

Se é amado na montanha ye ye

6. Ngo ye Nsensi

Yama ngo kakena ngangu ko

Vondele ngwandi kakangalanga kaka

Nkasi yama nsesi ngangu kena

Swekele ngwandi kusimu di tadi

Yambula ye nlambila

Nlambila mwana umpene moyo

7. Nkangu wa Ngola

Eh! Nkangu wa ngola

Tuna didilanga mu nzila

Eh! Nkangu wa ngola

Tuna sadilanga mu nzila

Nki lumbu tuwawane yaya

É é é yaya lumbu tuwawane yaya

Matoko ye ndumba

Lwenda didilanga mu nzila

Matoko ye ndumba

Lwenda sadilanga mu nzila

Nki lumbu tu wawane yaya

É é é yaya lumbu tu wawane yaya

Eh! Nkangu wa ngola

Tuna didilanga munzila

Eh! Nkangu wa ngola

Tuna sadilanga munzila

Nki lumbu tuwawane yaya

É é é yaya lumbu tuwawane yaya

A Onça e a Gazela

A onça não é esperta

Matou a sua mãe

A gazela que é esperta

Escondeu a sua mãe no cume de pedra

Deixe que eu cozinhe

Cozinhe para a filha que me deu a vida

Povo Angolano

Eh! Gente de Angola

Estamos a chorar no caminho (2x)

Eh! gente de Angola

Estamos a trabalhar no caminho (2x)

Que dia nos entenderemos mano

É é mano, que dia nos entenderemos

Moços e moças

Vão a chorar no caminho

Moços e moças

Vão a trabalhar no caminho

Que dia nos entendemos mano

É é é mano, que dia nos entenderemos

Eh! gente de Angola

Estamos a chorar no caminho (2x)

Eh! gente de Angola

Estamos a trabalhar no caminho (2x)

Que dia nos entenderemos mano

É é é mano, que dia nos entenderemos

8. Nkundi sueka mwelaku

Nkundi bomba mwelaku sueka mwel'aku
Ye nsilu myaku mya `mvuluzi
Nkundi sueka mwelaku bomba mwelaku
Ye nsilu myaku mya `mvuluzi
O yetu muna kanda dyetu:
Muna kanda dyetu twakelenge twa makumole
Mosi wambelelo kwantatu
Ekwe mpasi kamone e e e
O yetu muna kanda dyetu:
Muna kanda dyetu twakelenge twa makumole
Mosi wambelelo kwantatu
Ekwe mpasi kamone e e e

Amigo cuida da sua alma `

Amigo cuida da sua alma,
E os princípios do seu Salvador `
Amigo cuida da sua alma,
E os princípios do seu Salvador
Nós na nossa família:
Na nossa família éramos vinte
Um foi vencido pelo inimigo
Eu é, viu sofrimento é é é
Nós na nossa família:
Na nossa família éramos vinte `
Um foi vencido pelo inimigo
Eu é, viu sofrimento é é é

9. Sambila eyaya

Lutala muna ndonga

Nani kondele é é é

Mama kondele é é é

Sambile yaya

Eh! Eh! Eh! sambila é é é yaya

Sambila é é é yaya

Sambila é é é yaya

Lutala muna ndonga

Nani kondele é é é

Tata kondele é é é

Sambile yaya

Eh! Eh! Eh! sambila é é é yaya

Sambila é é é yaya

Sambila é é é yaya

Lutala muna ndonga

Nani kondele é é é

Mwana kondele é é é

Sambile yaya

Eh! Eh! Eh! sambila é é é yaya

Sambila é é é yaya

Sambila é é é yaya

Rezai mano

Olhai na multidão

Quem está a faltar é é é

A mãe é que está a faltar é é é

Rezai mano

Eh! Eh! Eh! rezai é é é mano

Rezai é é é mano

Rezai é é é mano

Olhai na multidão

Quem está a faltar é é é

O pai é que está a faltar é é é

Rezai mano

Eh! Eh! Eh! rezai é é é mano

Rezai é é é mano

Rezai é é é mano

Olhai na multidão

Quem está a faltar é é é

O filho é que está a faltar é é é

Rezai mano

Eh! Eh! Eh! rezai é é é mano

Rezai é é é mano

Rezai é é é mano

10. Twenda kuna Ngola

Tukwenda kuna Ngola
Kuna Ngola ngongwawe
Tiro tiro yinakwe
Yi yoyo tufwilanga mwana ngola
Tuladidi kweto
Eh yaya mwana Ngola tuladidi í í í
Eh yaya mwana Ngola tuladidi kweto
Tukwenda kumakela
Kumakela ngongwawe
Tiro tiro yinakwe
Yiyoyo tufwilanga mwana ngola
Tuladidi kweto
Tukwenda kuna Damba
Kuna Damba ngongwawe
Tiro tiro yinakwe
Yiyawu tufwilanga mwana ngola
Tuladidi kweto
Eh yaya mwana Angola tuladidi í í í
Eh yaya é é é eh mwana ngola
Tuladidikweto

Vamos em Angola

Vamos em Angola
Em Angola ninguém quer
Há muitos tiros
É com esses tiros que morremos,
Estamos perdidos
Eh filho de Angola perdemos
Eh filho de Angola estamos mal
Vamos em Maquela
Em Maquela ninguém quer
Há muitos tiros
É com esses tiros que morremos,
Estamos perdidos
Vamos no Damba
No Damba há muito sofrimento
Há muitos tiros
É com esses tiros que morremos
Estamos perdidos
Eh, filho de Angola estamos mal
Eh mano é é é eh, filho de Angola
Estamos perdidos

11. Wu nsisila foto

Deixa-me um retrato

Eh! mama é wu nsisila foto é

Eh! mãe é é é deixa-me um retrato é

Eh mama é wu nsisila foto é

Eh, mãe é é é deixa-me um retrato é

Wunsila foto mbasi yekubanzilanga

Deixa-me um retrato para amanhã lembrar-me de ti

Wunsila foto mbasi yekubanzilanga

Deixa-me um retrato para amanhã lembrar-me de ti

Muna dyambu dya nzola é é é yaya

Por causa do amor é é é mana

Kulongo é é é yidimbu mwana é é é

No lar é é é a recordação é um filho

Kulongo é é é yidimbu mwana é é é

No lar é é é a recordação é um filho

Yindimbu mwana mbasi yekubanzilanga

O sinal é um filho para amanhã lembrar-me de ti

Yidimbu mwana mbasi yekubanzilanga

O sinal é um filho para amanhã lembrar-me de ti

Muna dyambu dya nzola é é é yaya

Por causa do amor é é é mana

Eh! mama é é é wunsisila foto é é é

Eh! mãe é é é deixa-me um retrato é é é

Eh! mama é é é wunsisila foto é é é

Eh! mãe é é é deixa-me um retrato é é é

Wunsila foto mbasi yekubanzilanga

Deixa-me um retrato para amanhã lembrar-me de ti

Wunsila foto mbasi yekubanzilanga

Deixa-me um retrato para amanhã lembrar-me de ti

Muna dyambu dya nzola é é é yaya

Por causa do amor é é é mana

12. Vakati kwenu nani yisola?

Vakati kwenu nani yisola?

Nge mosi vyoka

Vakati kwenu nani yisola

Nge mosi vyoka

Vyoka a a a vyoka a a a vyoka

Vakati kwenu nani yisola

Nge mosi vyoka

Vakati kwenu nani yisola

Nge mosi vyoka

Vyoka a a a vyoka a a a vyoka

Mama e e e lele lelile lile

Mama e e e lele lelile lile

Mama e e e lele lelile lile

Mama e e e lele lelile lile

Quem hei-de escolher?

Quem hei-de escolher no vosso meio?

Você que está a passar

Quem hei-de escolher no vosso meio?

Você que está a passar

Passar a a a passar a a a passar

Quem hei-de escolher no vosso meio?

Você que está a passar

Quem hei-de escolher no vosso meio?

Você que está a passar

Passar a a a passar a a a passar

Mãe é é é lele lelile lile

Mãe é é é lele lelile lile

Mãe é é é lele lelile lile

Mãe é é é lele lelile lile

13. Yandi kwandi wa zengele moyo

Ah! Ah! Yaye yandi kwandi wa zengele moyo

Mono kiguta dyakako

Yandi kwandi wazengele moyo

Ah! Ah! Yaye, yandi kwandi wazengele moyo

Trondondoóóóó eh!

Eh! Yetu ngeye kaka tutalanga

Tripototitim, yeto ngeye kaka tutalanga

Prototoóóóó, yeto ngeye kaka tutalanga

Matou-se

Foi ele próprio que se matou

Eu já não vou nascer

Foi ele próprio que se matou

Foi ele próprio que se matou

Nós só estamos a assisti-lo

Nós só estamos a assisti-lo

Nós só estamos a assisti-lo

14. Yandi wele

Yandi wele

Mfumuwandi wumbokele

Bakundi bame lusala kyambote

Kana ludididi, lu zingamene

Eh! Eh! Eh! Yaya ntangu yisakidi wo

Engwele é yaya (2x)

Yandi wele

Mfumuwandi wumbokele

Bakundi bame lusala kyambote

Kana ludididi, luzingamene

Eh! Yaya ntangu yisakidi wo

Engwele é yaya (2x)

Eh! Eh! Eh! Eh!

Ele foi

Ele foi

O Senhor o chamou

Meus amigos fiquem bem

Mesmo que chorem, ou se entristeçam

Eh! Mano já é tarde demais, ele já se foi

Ai wé

Ele foi

O Senhor o chamou

Meus amigos fiquem bem

Mesmo que chorem, ou se entristeçam

Eh! Mano já é tarde demais, ele já se foi

Ai wé

Eh! Eh! Eh! Eh!

15. Zingo kyame A minha vida

Oh! Oh! Zingu kyame kina bosifololo

O o o lala kinalala

Oh! Mono luzingu lwame lwa fololo:

Fololo o o o zingukyame

Eh! Zingukyame:

Kina bosifololo o o o, lala kinalala

Oh lala kinalala a a a, lala kinalala

Oh mono luzingu lwame lwa fololo:

Fololo o o o zingukyame

Eh! Zingukyame:

Kina bosifololo o o o, lala kinalala

Oh! Lala kinalala a a a, lala kinalala

Oh! Oh! A minha vida é como uma flor

O o o, que está a perder-se

Oh! eu, a minha vida de flor:

Flor o o o a minha vida

Eh! A minha vida;

É como uma flor, que está a perder-se

Oh está a perder-se a a, está a perder-se

Oh eu, a minha vida de flor:

Flor o o o a minha vida

Eh! A minha vida;

É como uma flor, que está a perder-se

Oh! Está a perder-se, está a perder-se

EL PROBLEMA

- Formulación del Problema

En la presente Tesis se aborda la cuestión de la concepción y representación social de la muerte en el grupo étnico kongo, “uno de los pueblos con mayor influencia en la historia, las civilizaciones y la vida económica de la Cuenca del Congo, desde finales del siglo XV” (Mbemba-Ndoumba, 2006,: 6).

Es evidente que no existe una comprensión humana global respecto a la muerte. La manera en la que es percibida y representada socialmente está arraigada a la cultura de cada pueblo, debido a que la “cultura tiene que ver con las formas de vida de los miembros de una sociedad o de sus grupos sociales. Incluso el modo de vestir, las costumbres matrimoniales y la vida familiar, las pautas laborales, las ceremonias religiosas y los pasatiempos” (Giddens, 1999: 43). Las sociedades varían, junto a sus culturas, así, consecuentemente, la concepción de la muerte y el modo de ser representada socialmente también varían considerando la relación dinámica existente en las sociedades y en las culturas de diferentes continentes. “Cada cultura está comprometida [...] con construir ‘su’ mundo humanamente significativo” (Uña, 1998: 281).

Las normas y los valores culturales, aprendidos y compartidos, contribuyen a la formación, sobre la base de un número de personas, de una colectividad particular que es posible y hasta relativamente fácil de identificar y distinguir de las demás colectividades. La cultura contribuye a construir esa colectividad de dos maneras, a saber: una manera objetiva y otra, simbólica. La manera objetiva, son “las maneras de pensar, de sentir y de actuar” compartidas por una pluralidad de personas, que establecen entre ellas algunos vínculos donde cada individuo experimenta como verdaderamente reales. Por la manera simbólica, la cultura se basa en la relativa unidad de una colectividad, dotándole su carácter distintivo, en número considerable, símbolos de comunicación o por lo menos, símbolos que posibilitan la comunicación.

John Locke fue uno de los filósofos que entendió que la diversidad de comportamientos, de percepciones y de concepciones que varios pueblos suelen tener es fruto de la diversidad cultural. De acuerdo con lo referenciado por Sala (1999), ante la diversidad de las costumbres y de las creencias de los diferentes pueblos que los descubrimientos habían puesto de manifiesto, John Locke llegó a la siguiente conclusión:

“El ambiente determina los modos de vida de los individuos y, por tanto, el pensamiento, los sentimientos y las acciones de las personas dependen no solo de un *priori* natural y espiritual, sino, del ambiente, del entorno social en el que cada uno nace. Lo que el ser humano siente, piensa y hace depende del mundo social en el que nace. Por tanto, diferentes experiencias, es decir, diferentes entornos llevan a diferentes conductas”

Macionis Plummer (2005: 106), reconociendo la diversidad cultural que existe en el mundo, escribió que los seres humanos desde antaño de su existencia, empezaron a construir “sus mundos una y otra vez, y de las más diversificadas formas, lo que explica la extraordinaria diversidad cultural de la especie”. En el mismo orden de ideas, Giddens (1999: 49) afirma “la variedad de la cultura humana es asombrosa. Las formas de comportamientos aceptadas varían enormemente de una cultura a otra y a veces contrastan notablemente con lo que los occidentales consideran normal”. En lo que a la muerte se refiere, se considera del mismo modo. Hertz, citado por García (2004: 256), en un clásico de 1907, ya había señalado diferencias en las visiones de la muerte, por ejemplo, en la moderna Europa, donde es vista como un cierto brusco, que ocurre en un instante, y en las sociedades tradicionales del sudoeste asiático, donde sólo es un estado en largo proceso que empieza bastante antes del fallecimiento y tiene una larga prolongación.

África es un gran continente constituido por cincuenta y cinco países soberanos y con diversos pueblos con características propias. N dofusu (2015: 39) expresa esa realidad del siguiente modo:

“Los casi ‘cincuenta y cinco’ países del continente africano presentan cada uno ‘su cultura’ peculiar, también características de los otros países que representan los demás continentes. La peculiaridad ‘cultural’ tanto de los países africanos como del resto del mundo se debe a las necesidades de cada sociedad, que son diferentes una en relación a otra”.

Por eso, son llamadas de culturas africanas, pues son muchas en el continente y son diversificadas en cada país de África. Y la cultura del grupo

étnico o sociocultural kongo es solo una de esos pueblos. Lo que hace el pueblo kongo es tener su manera propia de percibir y vivir su realidad.

La cultura kongo posee una identidad específica vinculada a los caracteres más íntimos de su pueblo, a la naturaleza de su pensamiento y de su patrimonio, a su percepción de las cosas y a la forma de representarlas socialmente.

El otro autor que hizo esa constatación de que el hombre, a pesar de ser un ser biológico, es producto de la cultura, es el antropólogo Clifford Geertz (1989: 9):

“Admite que el hombre es el producto de la cultura, un animal que difiere de los demás solo en una cuestión de grado, de cantidad, de tal modo que la cultura, o sea, los símbolos creados, las formas de comunicación desarrolladas y herramientas fabricadas, es simple e inevitable resultado de nuestra evolución biológica”.

La cultura pertenece a un pueblo. Sólo existe cultura entre los seres humanos. Sin sociedad no existe cultura. Sin embargo, sin cultura no habría sociedad. En el sentido filosófico, la cultura es la adquisición de valores de la civilización, o sea, es la manifestación de valores éticos y morales. Sin la cultura no hay humanización. No obstante, cada cultura humaniza a la persona a su manera.

Es verdad, sin la cultura no hay humanización de la persona. Esto coincide con lo que Vita (2007: 17) afirma que “nacimos personas y la cultura nos hace hombres”. Otro autor que entendió que la humanización del ser humano es resultado de la cultura es Geertz (1989: 37-38), cuando declara:

“El hombre no puede ser definido solamente por sus habilidades innatas, como lo hacía el iluminismo, tampoco por su comportamiento real, como lo hace gran parte de la ciencia social contemporánea, pero sí, por el conjunto de los dos, por la forma en el que el primero es transformado en el segundo, sus potencialidades genéricas focalizadas en sus actuaciones específicas. Es en la trayectoria del ser humano, en su curso característico, en el que podemos discernir, aunque difusamente, su naturaleza y a pesar de que la cultura sea solamente un elemento en la determinación de ese curso, ella no es lo menos importante. Del mismo modo en el que la cultura nos modeló como una especie única — y sin duda nos sigue modelando — asimismo también ella nos modela como individuos separados. Es eso lo que realmente tenemos en común — ni un ser subcultural inmutable, ni un consenso de cruce cultural establecido”.

Aunque la cuestión de la muerte es parte de las preocupaciones permanentes del ser humano y en todas las culturas, cada pueblo encara la muerte de una manera muy diferente de otros pueblos, debido a que esta es una

de las formas de la concepción del mundo. El abordaje de la muerte aunque se pueda hacer desde el punto de vista de la ciencia, de la religión y de la filosofía, puede ser también desarrollada a partir del punto de vista cultural de cada sociedad o pueblo, teniendo en cuenta que la muerte en sí, es también un evento que se encuadra en el contexto cultural, pues en ella están inseridos los rituales tradicionales.

La muerte, siendo factor social y cultural, suscita fuertes emociones y reflexiones sobre la existencia humana. Por ende, “la variedad de pensamientos y conductas en torno a la muerte, sus causas, su naturaleza, las relaciones entre los difuntos y los vivos y las ceremonias que esta relación requiere, es enorme” (García, 2004: 256).

Hoy se observan cambios en la forma como suele ser concebido, encarado, tratado y vivido el problema de la muerte, principalmente en los centros urbanos, y entre el pasado y el presente, como consecuencia del incumplimiento de la cultura, que puede ser por falta de conocimiento por parte de las nuevas generaciones o también fruto de la propia modernidad. A eso se junta que las nuevas generaciones en la actual coyuntura, no le prestan la más mínima importancia a la cultura tradicional. Pero esos cambios que vienen observándose en lo referente a la muerte pueden ser resultado de la influencia de la introducción de otras culturas que se van sobreponiendo a las culturas angoleñas; y eso que no existe en el mundo una cultura superior a ninguna otra cultura humana.

Por ejemplo, la introducción del cristianismo y su cultura en África llevó a considerar muchas ceremonias, rituales (inclusive rituales fúnebres), como prácticas anti-cristianas y paganas. La distinción entre lo sagrado (puro) y lo profano (impuro) ha sido un gran golpe respecto a las ceremonias y rituales.

La verdad es que no ha sido solo el cristianismo y su cultura lo que golpearon a la cultura africana, lo fue también la cultura occidental, concretamente la europea, a través de la colonización. Ndefusu (2015: 37) lo ha observado, citando el Pensamiento del Tercer Mundo, dijo:

“Europa, durante muchos siglos colonizó determinados países en diversos continentes; como el Pensamiento del Tercer Mundo declara el respeto de los indios y negros africanos: los colonizadores combatieron la educación y la cultura nativas, imponiendo sus hábitos, costumbres, religión, esclavizando indios y negros”.

En la actual coyuntura cultural se constata el desvío comportamental respecto a la muerte en los locales fúnebres. Se vive una crisis de valores y consecuentemente la degradación de los valores culturales. Se suelen observar muchas prácticas que no corresponden con la cultura tradicional africana o angoleña, y mucho menos con la kongo, tales como: el incumplimiento de ciertos rituales, comportamientos indecentes, falta de sensibilidad, indiferencia, desviación, y extravagancia de las personas en los locales fúnebres. Ya no se venera a los muertos, las sepulturas son violadas y hasta se realizan asaltos a los cementerios. Muchas de esas prácticas indecentes, en relación a la cultura kongo, sea por influencia de la introducción del cristianismo y de su cultura, o por la cultura europea, sin duda, constituyen motivos de preocupación.

Las cuestiones planteadas fueron fundamentales para el desarrollo de la presente investigación con la intención de describir la concepción y representación social de la muerte en el grupo étnico kongo, es decir, en el contexto de la cultura tradicional kongo, aunque los bakongo, tanto en el pasado como en el presente, continúan manteniendo sus rituales.

Resumidamente, uno de los fines primordiales de esta tesis es la aportación; evidenciando la concepción de los bakongo sobre la muerte, contribuyendo, de esa forma, al conocimiento, divulgación, preservación y observación de la tradición bakongo sobre la muerte. Entre muchos artículos y libros escritos sobre la muerte, se espera que este trabajo venga a ser útil, aclarando cuestiones relacionadas a la concepción y representación social de la muerte en el grupo étnico kongo.

- Elección e Interés del Tema

La elección del tema se justifica por la importancia del asunto objeto de esta investigación, ya que “a pesar de la muerte ser la única certeza en nuestra vida, tenemos mucha dificultad para lidiar con ella” (Oliveira, 2006: 137). Eso es bien probable a causa de la percepción que se tiene de ella.

La elección del tema también está justificada por el hecho de que casi no existen estudios científicos sobre la fenomenología de la muerte en el contexto angoleño, en particular en el grupo étnico kongo de Angola.

Se ha elegido reflexionar sobre la concepción de la muerte y su representación social en el grupo étnico kongo, porque se constata que la sociedad actual parece estar olvidándose del asunto. Se vive como si el ser humano fuera a vivir eternamente en esta tierra, y se olvida de que se camina en dirección a la muerte.

También toda la cultura es efectivamente un desbordamiento de la muerte y el hombre no puede vivir plenamente sin haberlo asumido, integrado e interpretado. De esta forma reflexionar sobre el tema de la presente investigación, llevará a los bakongo, y no sólo a ellos, a entender como la muerte es concebida y representada socialmente en la cultura tradicional kongo. En suma, la elección del tema que se presenta es muy delicado, debe colocarse en el centro de los debates que marcan la presente era.

- Justificación del Trabajo

Caamaño (2001: 469) hablando de la importancia del asunto, sostiene lo siguiente: “la muerte o la extinción personal como destino implacable e inevitable de cualquier vida humana, resulta un tema extremadamente interesante.

Mbiti (1999: 203) afirma que “la mayor parte de los pueblos africanos dan explicaciones mitológicas sobre como entró la muerte en el mundo”. De acuerdo con lo que se afirmó anteriormente, se puede concluir que cada pueblo, así como también los que están en el continente africano, se preocupa por la muerte. Asimismo, cada pueblo posee sus rituales, mitos, creencias, etc. sobre la muerte, e inclusive su manera de concebirla. De esta forma, la investigación que se realizó junto a los bakongo se orientó al descubrimiento de la concepción sobre la muerte, que ostenta ese pueblo.

Esta Tesis es relevante ya que en ella se pretende evidenciar la concepción que tiene el pueblo kongo sobre la muerte así como el modo como la representan socialmente. Ese conocimiento permitirá entender la diferencia que existe entre la concepción de la muerte del pueblo kongo y la de otros pueblos, tanto de Angola como de otros países que sean africanos, o de otros continentes. Esto ha sido posible a través del estudio de campo y de la comparación en relación a la concepción de la muerte de otros pueblos de acuerdo con la revisión

de la literatura realizada para el presente trabajo. Por ello, se ponen en evidencia, los mitos, los rituales, las ceremonias fúnebres, las creencias, las canciones fúnebres, el uso de proverbios y cuentos, usos y costumbres en los funerales, o sea, todas las manifestaciones que ocurren en el seno de la comunidad kongo, con relación a la muerte.

Todo el conocimiento sobre la tradición fúnebre de los bakongo, o sea, sobre la fenomenología de la muerte en el grupo étnico kongo ha sido transmitida oralmente, de generaciones a generaciones, ya que los antepasados de este pueblo no poseían escritura y consecuentemente nada hay escrito sobre el tema de esta investigación. Quizás, eso sea también una de las razones de algunos desvíos y cambios de comportamientos en los funerales y ceremonias fúnebres de los bakongo por parte de la nueva generación. Con este trabajo se ha pretendido dar una aportación por escrito, sobre la tradición fúnebre del pueblo kongo, es decir, sobre como ese pueblo suele afrontar y tratar el problema de la muerte. De allí que los que tengan acceso a esta Tesis, tendrán el conocimiento, no solo de la fenomenología de la muerte del pueblo kongo, sino también de una parte de su cultura. Esto va a permitir, la elevación de la tradición kongo, claro en este aspecto de la muerte, al mismo nivel de la “tradición europea ‘que es’ basada en el valor de la palabra escrita, mientras que la tradición africana es dominada por la oralidad”, como afirma Nilson (2014).

El dejar algo escrito respecto al asunto que encarna esta investigación, beneficiará de igual modo a las nuevas generaciones en cuanto a lo que a la concepción de la muerte en el grupo étnico bakongo se refiere, así como la manera como la representaban socialmente. Parafraseando a Kisadila (2004: 3) “nos interesa bastante tener algo escrito, sobre como el pueblo Kongo suele actuar y tratar el problema de la muerte, por el hecho de que nuestros antepasados no nos hayan dejado nada por escrito”.

En general, existe una preocupación entre los pueblos, concretamente entre los bakongo, con la “realidad cultural actual, al constatar el desvío comportamental, “por parte de las nuevas generaciones” en los locales fúnebres” (Op. cit.: 3). La desviación en cuestión, de acuerdo con el mismo autor, se manifiesta a través del incumplimiento de ciertos rituales fúnebres, insensibilidad, o diversión y en la extravagancia de las personas en los locales fúnebres, la no

veneración de los muertos, incluyendo los asaltos a los cementerios, constituye motivos de preocupación. Al mismo tiempo se vivencia “una pérdida de valores culturales y morales que están relacionadas y están en la base de la existencia de algunos problemas sociales que hoy se viven en Angola” (Fernandes, 2006: 2). Resumiendo, se vive una degradación de los valores culturales. Y relativamente a la muerte, no es una excepción. Con los resultados de la investigación, se ha pretendido facilitar algunos recursos que podrán ayudar a los bakongo, principalmente a las nuevas generaciones en el conocimiento y observación de sus tradiciones fúnebres. Al mismo tiempo, esta Tesis, pretende ser una aportación para el combate de muchas prácticas que no corresponden con la cultura tradicional africana o angoleña, y menos la kongo. Como consecuencia, se podrá reducir la ignorancia cultural en los locales de muertos y en las ceremonias fúnebres de los bakongo así como los comportamientos indecentes. Con ese combate, se pretende dar un paso para la autenticidad de la cultura kongo y la reducción del neocolonialismo que se vive hoy en África.

Muchas de las prácticas indecentes, en relación a la fenomenología de la muerte en la cultura kongo, son consecuencia de cuatro factores:

1) Falta de transmisión de valores culturales a las nuevas generaciones, ya que “los patrones culturales nunca son completa o perfectamente pasados a la siguiente generación” (Janzen, 2000: 22). Lo empeora el hecho de que se trata de una cultura basada en la tradición oral como las culturas africanas, especialmente la cultura tradicional kongo.

2) La introducción del cristianismo y su cultura en África condenó todas las prácticas que no estaban en consonancia con la Biblia, considerándolas como prácticas anti-cristianas y paganas. Consecuentemente tenían que ser extintas e substituidas por prácticas cristianas. Las ceremonias y rituales fúnebres y usos y costumbres funerarios no escaparon de ese golpe.

3) La colonización europea no fue solo política y económica, lo fue también cultural, como bien lo ha observado N dofusu (2015: 37) cuando afirma: “Europa durante muchos siglos colonizó determinados países en diversos continentes [...] Los colonizadores combatieron la educación y la cultura nativas, imponiendo sus hábitos, costumbres y religión”. Ese combate a la cultura nativa e imposición de la cultura occidental ha hecho que muchos asimilasen esa cultura rechazando la

cultura nacional. Dicho rechazo sigue existiendo hasta hoy, sin, que las personas lo cuestionen.

4) La globalización – de acuerdo con Janzen (2000: 28) tiene como meta crear una única cultura en el mundo, o sea, es una forma de occidentalizar todo el mundo. Eso suele ocasionar que muchas personas, principalmente las nuevas generaciones no atiendan a los valores éticos y morales de sus sociedades y culturas tradicionales. Ellos, no solo no aceptan seguir a la cultura tradicional, sino que piensan que todo lo que es tradicional, por el hecho de no pertenecer a la globalización, es inservible.

Por otro lado, este trabajo es también una contribución para la promoción de la cultura angoleña en un mundo globalizado, de la cultura tradicional kongo, como también de la cultura del pueblo bantu, ya que según Combarros (2000: 15) ese grupo etnolingüístico es “muestra del pueblo bantu”. Consecuentemente, se va a participar en la promoción del Panafricanismo en el escenario de la globalización, pues el autor del estudio entiende que la globalización es un proceso de troca de valores mutuo en donde cada pueblo debe poner en evidencia sus valores culturales al mundo. Todo pueblo tiene algún valor cultural que puede ser apreciado y aprovechado por los demás. Eso lleva a creer que el pueblo kongo puede también contribuir con algo a la globalización.

Desde el punto de vista científico, esta Tesis pretende hacer una contribución en lo que respecta a la fenomenología de la muerte en el grupo étnico kongo, estudiándola ahora científicamente; pues como referimos anteriormente, este conocimiento se pasaba empíricamente de generación a generación a través de la oralidad. Asimismo, con esta Tesis, se da un soporte científico escrito a la fenomenología de la muerte en el grupo etnolingüístico kongo.

El ámbito de la investigación abarcó la concepción, representación social, fenomenología de la muerte, así como el modo en que ese pueblo resuelve el problema de la muerte (comunicación), cementerio y sus locales, así como, los antepasados. Realmente trató de una encuesta etnográfica a los bakongo sobre la muerte (Mota, 1970: 40-41). Eso constituyó un medio para descubrir, de un modo en general, la concepción de este pueblo sobre la muerte.

- Limitaciones y Delimitaciones del Estudio

Teniendo en cuenta que la muerte en sí es también un evento en el contexto cultural, ya que la realización de la ceremonia fúnebre observa los rituales, usos y costumbres, mitos, creencias, etc., tradicionales de un pueblo, se trató de delimitar el campo de estudio en el grupo socio-cultural o en el área cultural kongo.

Para responder a la objetividad, este trabajo tiene como objeto el grupo étnico kongo o los bakongo, concretamente ubicados en las siguientes provincias de Angola: Uíge, Zaire, Cabinda y parte Norte de Bengo. La investigación se limita a trabajar con los bakongo en la ciudad de Luanda puesto que tiene una representatividad localizada en la ciudad capital con mayor concentración en los barrios periféricos: Palanca, Mabor, Petrangol, Sapú, Cimangola, Barrio Uíge, Golf II e Induve; debido a que expresan la opinión genérica de los bakongo de Angola. Por tanto, la investigación de campo va a incidir en los que residen en los barrios Palanca, Sapú y Golf II. Es digno de mención aclarar el uso que se hace del término “bakongo”, para evitar cualquier confusión desde el punto de vista de la terminología; se hace alusión a este nombre, para designar a muchos kongo o grupo étnico kongo.

Por otro lado, por razones prácticas y de objetividad, en el presente estudio no se aborda la muerte por ahorcamiento, o suicidio de un modo en general. La razón de ello es muy sencilla, es un tipo de muerte muy poco común, de hecho, casi insólito, entre los bakongo.

El método utilizado para este trabajo en la elección de los participantes de la investigación, es la Técnica de Delfos. Esta técnica solo permite coger opiniones de los peritos en el asunto de investigación. Razón por la cual los entrevistados de la pesquisa son los ancianos y personas con experiencia en el asunto de la muerte, ya que suelen ser portavoces en los funerales de los bakongo.

En este trabajo, teniendo en consideración la complejidad del tema, se trató de poner en evidencia los aspectos generales y específicos relativos a la manera como el pueblo kongo concibe la muerte y como la representan socialmente a través de sus rituales, sus creencias, sus usos y costumbres, sus ceremonias, sus significados, sus causas, sus entierros, herencias y antepasados.

- Objetivos de la Pesquisa

Para la elaboración de esta Tesis sobre el tema Concepción y Representación Social de la Muerte en el Grupo Étnico Kongo se han formulado seis objetivos que se pretenden alcanzar:

El propósito central fue el de evidenciar la concepción de la muerte y su representación social abarcando: rituales, creencias, símbolos, ceremonias, herencia y antepasados en los bakongo de Angola. Eso permitió que se entendiese un poco la cosmovisión del pueblo kongo, puesto que en el corazón de cada cultura existe la estructura de las suposiciones básicas, de los valores, y de las lealtades en la base del cual las personas interpretan su mundo y se conducen. A esas suposiciones, valores y lealtades los antropólogos llaman de cosmovisión (Teca, 2012: 10).

El segundo objetivo fue el de describir la concepción que ese pueblo tiene sobre la muerte. Entendiendo que cada pueblo tiene su manera de concebir la muerte, aquí todo el esfuerzo fue evidenciado para descubrir cómo el pueblo kongo concibe la muerte. Para eso, se ha hecho uso del método comparativo en relación a la concepción de otros pueblos de acuerdo con la revisión de la literatura que se hizo.

El tercer objetivo fue el de identificar los elementos de la representación social de la muerte. Con eso, se buscó entender cómo la fenomenología de la muerte se procesa en el grupo étnico kongo. O sea, se observaron los rituales y ceremonias fúnebres, las creencias, manifestaciones que ocurren en el seno de la comunidad kongo, relativamente a la muerte.

Otro objetivo fue el de analizar como son realizadas las ceremonias relativas a la muerte y los funerales. En el análisis sobre esas ceremonias y funerales se ha podido percibir su variación según las categorías: sexo, edad, descendencia del muerto y si el fallecido es gemelo.

El quinto objetivo fue el de descubrir el significado que el pueblo kongo le da a la muerte. Importa subrayar que la muerte es un fenómeno que está presente en todas las culturas, sin embargo, su significado puede variar de una cultura a otra.

En el último objetivo de este trabajo se pretendió presentar los elementos culturales de la concepción y representación social de la muerte del pueblo kongo.

Con este objetivo se ha planteado facilitar recursos que podrán ser utilizados por las generaciones más jóvenes de los bakongo, principalmente los residentes en Luanda y todos aquellos que residen fuera del área geográfica kongo. Asimismo, el conocimiento de esos recursos por parte de esas generaciones podrá ayudarlos en el entendimiento, preservación y observación de su tradición sobre la muerte. Es digno de mención, apuntar que Bisaria (2004: 64) en su investigación sobre las implicaciones sociales de la muerte en los bakongo residentes en Luanda, descubrió que ellos “mantienen el interés en preservar y observar sus rituales, usos y costumbres en los funerales”. Inclusive, “ellos cumplen gran parte de estos rituales en sus funerales, independientemente del estatus social, nivel académico y de confesión religiosa.

Se observa que hay una tendencia de las personas, principalmente las nuevas generaciones, hacia el incumplimiento de ciertas reglas y normas fúnebres preestablecidas. Ante la muerte de alguien, presentan como mínimo, un desvío de comportamiento, tanto del punto de vista sociológico como antropológico

- Hipótesis

De acuerdo con los objetivos planteados para este estudio, los cuales sirvieron de orientación y permitieron comprender la concepción de los bakongo sobre la muerte, fueron formuladas las siguientes hipótesis:

La concepción de los bakongo sobre la muerte está vinculada a la cosmovisión (cultura) de ese grupo socio-cultural. Eso es lo que hace que los bakongo tengan su manera peculiar de concebir y encarar a la muerte.

La muerte para el pueblo kongo no es el fin de la vida, pero es un pasaje de este mundo para el de los antepasados. Para los bakongo los muertos continúan vivos, por ende, en otra dimensión.

Los elementos de la representación social de la muerte de los bakongo (rituales/usos y costumbres, canciones fúnebres, creencias, proverbios, ceremonias, luto, funeral) tienen significados propios que revelan como los bakongo entienden, interpretan y encarar la muerte.

Para el pueblo kongo, los muertos ven, escuchan y reaccionan dependientemente de cómo están siendo tratados o de la situación que sus familiares estén pasando. Valiéndonos de este presupuesto se puede afirmar que los muertos se comunican con los vivos y vice-versa.

- Preguntas de la Pesquisa

A continuación se describen las preguntas que suscitaron el tema en cuestión, las cuales, sirvieron de hilo conductor de la pesquisa.

- ¿Cómo los bakongo conciben la muerte?
- ¿Qué significa la muerte para el pueblo kongo?
- ¿Cuál es el origen de la muerte?
- ¿Cuáles son las causas de la muerte del ser humano?
- ¿Cómo los bakongo representan la muerte socialmente?
- ¿Será que las ceremonias relativas a la muerte y a los funerales de los bakongo son hechas de la misma manera en todas las categorías (sexo, edad, descendencia del muerto)?
- ¿Cuáles son los elementos culturales que son utilizados en la realización de ceremonias fúnebres de los bakongo?

METODOLOGÍA

- Lecturas Preliminares

Las primeras lecturas sirvieron para conocer lo que escribieron otros autores respecto a la concepción de los bakongo sobre la muerte. Esas lecturas se limitaron a los libros y a las monografías de fin de cursos de licenciatura de estudiantes de la Universidad Agostinho Neto. Los resultados de estas lecturas iniciales permitieron llegar a la conclusión de que existen pocas obras científicas publicadas sobre el asunto objeto de esta pesquisa.

- Campo de la Pesquisa

Se denomina campo de pesquisa al área geográfica de pesquisa, en este caso, es Angola, específicamente la zona de difusión del grupo étnico kongo, la cual abarca tres provincias, a saber: Cabinda, Uíge y Zaire y parte Norte del Bengo. No obstante, en este estudio, no se consideró la parte del noroeste de la provincia de Luanda (Norte de la provincia de Bengo) y la parte noroeste de la provincia de Lunda-Norte, en una franja junto al río Kwango donde se encuentran también los bakongo, pues administrativamente esas provincias no son consideradas como provincias de habla kikongo.

La clasificación de las etnias en Angola se realiza con base a criterios lingüísticos. De esa forma, el país cuenta con unos 10 grupos étnicos, siendo los tres mayores grupos, – ovimbundu (lengua umbundo), ambundo (lengua kimbundo) y bakongo (lengua kikongo) – suman 75% de su población. Entre otros grupos están los lunda-chokwe, nganguela, herero, ovambo, nyaneke-humbe.

Angola, principal escenario de esta Tesis es también otro país de la región del antiguo Reino del Kongo fundado desde el siglo XIV que históricamente ocupaba una posición privilegiada, pues el Reino del Kongo tenía en su centro, hoy llamaríamos de capital, que entonces era el principal local de las tensiones y de las articulaciones políticas del Reino del Kongo (que es la ciudad de Mbanza Congo – São Salvador), la cual presenta de forma expresiva a los bakongo.

Todos los bakongo presentados en los cuatro principales países (Congo Belga o Congo Kinshasa en la época colonial, Zaire durante todo el régimen del dictador Mobutu y actualmente República Democrática del Congo, República del Congo, conocido también como Congo Brazzaville, Angola y Gabón) forman el tronco lingüístico bantu, que predomina en la región centro-sur de África. Otros pequeños grupos no-bantu en Angola son los khoisan o khun.

- Área de Estudio

Relativamente al área de estudio (área temática), aunque se recurre a la interdisciplinariedad, la presente Tesis se encuadra en el área de las Ciencias Sociales, específicamente la Sociología. Hay que señalar que las contribuciones de la Antropología y la Filosofía, fueron fundamentales, no solo para la comprensión del fenómeno de la muerte, si no también en el desarrollo de la presente investigación titulada: Concepción y Representación Social de la Muerte en el Grupo Étnico Kongo

- Tipo de Pesquisa

Esta investigación es descriptiva y lo entendemos como Seivo (2006: 64) que afirma que la “pesquisa descriptiva observa, registra, analiza y correlaciona hechos o fenómenos sin manipularlos”.

El presente estudio es considerado descriptivo porque simple y llanamente hace el abordaje descriptivo sobre la problemática de la concepción y representación social de la muerte en el grupo étnico kongo. Eso posibilitó alcanzar los objetivos planteados permitiendo responder a las preguntas de partida que fueron formuladas para la presente Tesis.

También se considera descriptivo, ya que esbozó y ordenó toda la información recopilada acerca de la fenomenología y representación de la muerte en el grupo étnico kongo (Gutiérrez-Cillán & Escudero, 2013: 51).

- Modelo de pesquisa

En la presente investigación se realizó un abordaje cualitativo del tema en estudio, puesto que en la pesquisa cualitativa se considera que hay una relación dinámica entre el mundo real y el sujeto. No requiere uso de métodos y técnicas estadísticas, el ambiente natural es la fuente directa para la colecta de datos y el pesquisador es el instrumento-clave, el proceso y sus significados son los focos principales de abordaje.

Del punto de vista metodológico, esta investigación se rige por un paradigma cualitativo y cuantitativo. Cualitativo porque la presentación y análisis de los datos de la pesquisa y la interpretación del contenido de los resultados fue realizada por la vía de la argumentación deductiva (cualitativa) pura y simple. Y es de índole cuantitativo porque en la presentación y análisis de los datos personales del Panel de Delfos fue usado un abordaje cuantitativo que permitió presentar los datos a través de Tablas, con presentación estadística de porcentajes.

- Participantes de la Pesquisa

El universo de esta investigación es el grupo étnico kongo de Angola que actualmente, está alrededor de 1.680.000 personas (Kongo, 2013) de idioma kikongo. Los participantes de la pesquisa fueron intencionalmente seleccionados, y forman un grupo compuesto por diez (10) ancianos, conocedores de la sabiduría ancestral y de la cultura kongo, con experiencia de un mínimo diez años como portavoces en los funerales de los bakongo. La elección de esos participantes está en conformidad con las exigencias de la Técnica de Delfos, razón por la cual, el conjunto de ellos es denominado Panel Delfico, que exige que los participantes tienen que ser expertos en el asunto (Rabadán-Auta, 2013: 568).

Evidentemente, el principio de la selección de los participantes de la presente investigación, se hizo al margen del aplicado en casi todas las investigaciones sociales, pues “estadísticamente, el principio básico de la selección de la muestra es que esta se haga siempre que sea posible, de tal modo que cada elemento de la población tenga la misma probabilidad de ser elegido” (Bravo, 2005: 191). Esta composición de los participantes de la pesquisa

se justifica, pues de acuerdo con la Técnica de Delfos, que exige que el participante deba ser un experto y también de acuerdo con las orientaciones de Nogales (2013: 580) que dice:

“La realización de la investigación cualitativa no exige la utilización de una muestra muy grande. Tenemos que ser conscientes de que en este caso lo que influencia más en la riqueza del resultado final es la profundidad del estudio del entrevistado, en vez del número de ellos; es decir, es mejor pocos entrevistados profundamente, que muchos entrevistados superficialmente”.

Se han elegido solamente los ancianos miembros de la Unión Tradicional del Kongo, con la sigla UTK (de aquí en adelante, pasaremos a utilizar la sigla UTK para designar Unión Tradicional del Kongo), por ser una entidad de los bakongo, cuyo objeto social “consiste en la manutención, desarrollo y divulgación de la cultura que constituye la tradición del Pueblo Kongo”, incluso momentos y actos fúnebres, en conformidad con los artículos 5º y 6º de sus Estatutos, el discurso de apertura de la primera Asamblea General de esa Unión y el documento de las normas de la UTK (Anexo nº 6). La distribución de los participantes según la función que asume en la Unión, la provincia de proveniencia, el Barrio de residencia, la profesión, la edad y la experiencia de cada uno como portavoz en los funerales de los bakongo se presentan en las Tablas 1-6.

- Criterios de Estudio

- Criterios de Inclusión:

Los criterios que determinaron la elección del panel délfico de esta pesquisa fueron:

- Ser mukongo de las siguientes provincias de Angola: Cabinda, Uíge, Zaire y Bengo.
- Ser miembro de la UTK por ser una entidad oficial de los bakongo, que “consiste en la manutención, desarrollo y divulgación de la cultura” tradicional del pueblo kongo.

- Tener dominio de la filosofía ancestral y de la cultura tradicional kongo, en este sentido, ser experto en el asunto de la pesquisa.
- Tener como mínimo diez años de experiencia como portavoz en los problemas de la muerte, de los bakongo.
- Vivir en los tres siguientes Barrios de la periferia de Luanda: Golf II, Palanca y Sapú, por la facilidad de acceso para el autor en llegar a esos barrios y el dominio de circular en ellos, aún sin ser morador allí.
- Demostrar la disposición de conceder la entrevista y expresar libremente su consentimiento de querer participar en la pesquisa.

- Criterios de Exclusión:

En esta pesquisa fueron excluidos todos los bakongo, aunque siendo potenciales candidatos, por los siguientes motivos:

- No cumplen con las condiciones mencionadas en los criterios de inclusión.
- El número del panel délfico de la pesquisa fue limitado a diez participantes. Tras la realización de las diez entrevistas, se cerró el proceso.

Procedimientos Éticos

El panel délfico (los participantes de la pesquisa) se encuentra en la quinta sección de este capítulo. A continuación se exponen algunos criterios éticos llevados a cabo para someter a los participantes a entrevista:

- Inicialmente se realizó una llamada telefónica a la dirección de la UTK, para solicitar una reunión con el responsable de esta.
- Tras concretar el día y la hora, el investigador se desplazó a la sede de la UTK, donde se encontró con el Presidente de la Unión, habiendo hecho una presentación exponiendo el objetivo y la importancia de la investigación. En ese encuentro solicitó la colaboración del Presidente, en el sentido de obtener los contactos telefónicos de sus miembros con el fin de que pudieran participar en el estudio, sometiéndose a una

entrevista para la recogida de datos para la investigación. Una vez aceptada la solicitud, se han logrado los datos de los participantes a través de las fichas de miembros. Los datos requeridos fueron: el nombre, número de teléfono, función que ocupa en la Unión, así como el área de residencia.

- A partir de los datos adquiridos en la UTK, el investigador entró en contacto telefónico con cada miembro seleccionado, sin que esa dirección se enterara de quien había sido seleccionado, con el fin de mantener el anonimato, conforme es requerido en la Técnica de Delfos. En ese contacto se explicó al miembro de la UTK que fue seleccionado para hacer parte de la pesquisa, cuyo tema es: “Concepción y Representación Social de la Muerte en el Grupo Étnico Kongo”. Tras preguntarle al anciano si suele ser portavoz en los problemas relacionados a la muerte en el grupo étnico kongo y a cuánto tiempo lo hacía, se solicitó su colaboración para la entrevista, que consecuentemente culminó con la fijación del día, hora y el local de la entrevista. Los diez seleccionados, conforme a los criterios adoptados, expresaron sus consentimientos, es decir, se dispusieron libremente a conceder la entrevista que se necesitaba. Dicho consentimiento se expresó verbalmente.
- En el día citado, se realizó la entrevista la cual fue grabada por el autor de la pesquisa para posteriormente ser recopilada, analizada, discutida e interpretada. A partir de ahí se tornaron los datos de la pesquisa.

- Métodos y Técnicas de la Investigación.

- Métodos:

Para la realización de la presente Tesis se seleccionaron los siguientes métodos que fueron combinados:

1- Método etnográfico: se define como método de investigación, o trabajo ‘(método)’ de campo o estudio directo de personas utilizando la observación participante y entrevistas (Giddens, 2009: 103). El estudio de fenómenos sociales, fuera del laboratorio o del experimento, en contacto con la sociedad [...]

(Fernández, 2011: 29). La etnografía se dedica a la observación y comprensión de los “aspectos de [...] un grupo social determinado.

La intención de usar este método fue la “de descubrir un escenario social completo mediante una observación amplia y sistemática” sobre la fenomenología de la muerte en el grupo étnico kongo (Schafer, 2006: 30).

En la realización de esta Tesis, el método etnográfico fue importante, ya que el autor tuvo que participar en muchos funerales en los diferentes municipios y barrios de Luanda.

Por utilizar el método etnográfico el autor de la presente Tesis tuvo que ir al encuentro de los participantes de la pesquisa que hicieron parte del panel délfico con la finalidad de recopilar datos. Esos participantes facilitaron datos relevantes y el contenido de las informaciones recogidas de ellos está en la sección titulada “opinión de los participantes”, la cual se encuentra en el capítulo cuatro de esta Tesis.

La observación participante y las entrevistas a los participantes en el estudio, proporcionaron informaciones sobre la concepción y representación social de la muerte de los bakongo, así como el modo en el que esas personas interpretan su propio comportamiento en los actos fúnebres.

2- Comparativo: la comparación es realizada con la finalidad de verificar las semejanzas y explicar las divergencias (Cardoso de Araújo, 2000). Este método fue fundamental en la interpretación y discusión de los resultados, y permitió hacer un análisis comparativo entre las concepciones de varios pueblos y las maneras que representan la muerte socialmente de acuerdo con los datos provenientes de la revisión de la literatura.

3- Cuantitativos: el método cuantitativo permitió analizar y presentar los datos referentes a los participantes de la pesquisa. Los datos de los participantes fueron tratados estadísticamente.

4- Cualitativos: son modos de medir y cuyas propiedades son también calificables: tecnología lingüística, entrevista en profundidad, grupo de discusión, historia de vida, observación participante. El método cualitativo fue la base de la pesquisa, principalmente en lo que respecta al análisis de los datos, discusión e interpretación de los resultados.

- La Técnica de Delfos

- Historia

Esta técnica fue desarrollada en la década de los 50 por investigadores de la *Rand Corporation*, en Santa Mônica, California - EUA, y el objetivo era identificar las expectativas de la sociedad, obtener pronósticos de peritos al respecto de alternativas e innovaciones técnicas y recopilar opiniones sobre asuntos de la defensa nacional norte-americana (Smith & Simpson, 1995; Barros, 1981).

La Técnica de Delfos fue desarrollada para diferenciarse de otras metodologías, tales como la técnica de consenso por intermedio de discusión abierta, debates, grupos de trabajo y comisiones, pues los participantes intercambian opiniones a través de la interacción cara a cara. Con esa técnica, los participantes de la investigación se mantienen en el anonimato, son libres de la interferencia de factores psicosociales, que podrían perjudicar la objetividad de la pesquisa (Barros, 1981).

- Sus características básicas

Esta técnica consiste en una serie de etapas para pesquisar y evaluar opiniones de un grupo de personas, con la finalidad de buscar consenso sobre el asunto investigado. Se realiza a través de encuestas individuales aplicadas sucesivamente a los participantes del grupo. Esas personas no deben confrontarse, para evitar que uno influya la opinión del otro. La Técnica de Delfos parte de los siguientes supuestos: (a) Cada elemento del grupo es una autoridad máxima en el asunto y está apto para dar su opinión al respecto (Smith & Simpson, 1995; Maranduba, 1981; Souza, 1985; Willik, 1999). (b) El consenso entre elementos del grupo es válido como predicción o como evidencia para las aclaraciones de cuestiones marcadas por la controversia.

Hay cuatro características básicas en el funcionamiento de la Técnica de Delfos y que aclaran los supuestos anteriormente mencionados: (a) Propiedades

y competencia del panel de especialistas. (b) Anonimato del especialista envuelto en el estudio - como medio de evitar la pérdida de tiempo y el riesgo de confrontación directa. (c) Interacción con *feedback* controlado – se hace efectivo a través de las respuestas, así como los registros de comentarios y sugerencias de los especialistas a los cuestionarios. (d) Respuestas estadísticas del grupo - los resultados obtenidos forman el punto de vista del grupo por medio de medidas de tendencia central (Barros, 1981; Maranduba, 1981; Souza, 1985).

Desde el punto de vista operacional, la técnica está estructurada en tantos turnos cuantos sean necesarios en la administración de cuestionarios que se deben responder individualmente. Se atribuye a este procedimiento la facilitación del consenso por la revisión de opiniones (Teca, 2000). Además, “la Técnica de Delfos supone la confección de un cuestionario que refleja el consenso entre expertos en una materia, después de sucesivas rondas o reelaboración” (Rabadán-Auta, 2013, p. 568).

Investigaciones con la Técnica de Delfos, han demostrado que no siempre hay necesidad de la realización de varios turnos; muchas veces, en el primer o segundo turno, los participantes llegan a un consenso, permitiendo la suspensión del proceso interactivo (Barros, 198).

- Ventajas y Limitaciones de la Técnica

La Técnica de Delfos, como forma de buscar consenso grupal sobre determinado asunto, presenta ventajas cuando comparada a otras formas de investigación. “Su gran ventaja es el anonimato y el *feedback* controlado” (Willik, 1999: 37). Anonimato porque, con esta técnica es posible minimizar considerablemente influencias socio-psicológicas ejercidas por grupos cuando hay el contacto cara a cara de sus componentes. *Feedback* controlado, porque la técnica permite la revisión de opiniones a partir de observaciones de hechos que no fueron percibidos individualmente.

- Técnicas de la Colecta de Datos

En esta investigación, para la colecta de datos, se utilizó un conjunto de técnicas agrupadas en dos fuentes: primarias y secundarias. A continuación, se describen estas técnicas:

- Técnica Bibliográfica

Esta técnica ha sido capital en la elaboración del presente trabajo, principalmente en lo que a la fundamentación teórica se refiere; ha permitido al autor comprender con profundidad el asunto de la presente investigación, así como también para la definición de los términos y conceptos inherentes al tema en estudio. Igualmente permitió otros conocimientos para la interpretación de los datos recopilados.

La revisión de la bibliografía se basó en estudios académicos relevantes (Monografías y Tesis), libros y algunas revistas, a través de los cuales el autor de la presente pesquisa depuró el problema a estudiar, clarificó las posibles técnicas que serían utilizadas en la recogida de datos y redujo los errores evitables (Schafer, 2006: 26).

- Observación Pasiva

Antes de realizar la observación participante y las entrevistas, se realizó primero la observación pasiva, asistiendo a algunos actos fúnebres de los bakongo en los Barrios Golf II, Palanca y Sapú. Por ende, hay que señalar que el autor ha necesitado utilizar sus sentidos, aunque mínimamente, para captar los ambientes y sus actores, observando el ambiente físico (entorno), social y humano (generado por el ambiente físico), espacios, comportamientos y la realización de ceremonias relacionados con la muerte.

- Observación Participante

Se ha efectuado la observación participante en los funerales de los bakongo, para no solamente hacer una observación cualitativa, si no también para comprender los aspectos prácticos de la fenomenología de la muerte en el grupo étnico kongo, tales como: las ceremonias y rituales fúnebres, el uso de los proverbios, distribución de la herencia, entierro, cómo terminar el acto fúnebre, las canciones fúnebres, como dar la bienvenida (*nkuwa*) a los que vienen al acto fúnebre, el cuenco, etc.

La observación participante fue importante, porque permitió constatar, no solo los aspectos anteriormente mencionados de la realidad de la fenomenología de la muerte en ese grupo étnico, si no también, examinarlos. A lo largo de la observación participante, los ancianos prestaron las aclaraciones pertinentes a las dudas que surgían.

- Entrevista

La entrevista ha sido ventajosa en la presente investigación, porque permitió realizar preguntas a los participantes de la pesquisa, con la finalidad de recoger sus opiniones o puntos de vista sobre la concepción y representación social de la muerte en el grupo étnico.

Todas las entrevistas fueron grabadas, posteriormente analizadas y son las que constituyen los datos de la presente pesquisa, los cuales, se presentan en la sección "Opinión de los Participantes". Cada entrevistado expresó libremente su opinión o conocimiento sobre el tema.

- Instrumento de recogida de Datos

Para ayudar en la recogida de datos, se elaboró un guión de preguntas utilizado en la pesquisa, dividido en dos partes: la primera parte contiene datos personales del entrevistado y la segunda parte, dividida en dos subsecciones,

contiene en total 13 tópicos relacionados a la problemática de la muerte en la cultura kongo. Cada tema contiene una serie de preguntas abiertas para explorar mejor la opinión del entrevistado. Los tópicos con sus preguntas arriba mencionados son:

- f) De las aclaraciones del señor Maturino Nzila, miembro del comité/staff de la UTK, sobre la fenomenología de la muerte en medio de los bakongo;
- g) De las indicaciones del Doctor Zanene Marcelino, profesor de la asignatura de Cultura Africana en la extinta Facultad de Letras y Ciencias Sociales de la Universidad Agostinho Neto;
- h) De la experiencia del propio investigador, como miembro del grupo étnico kongo;
- i) De las observaciones hechas en los funerales de los Bakongo, en conformidad con las mencionadas anteriormente en la sección de técnicas; y
- j) De las informaciones obtenidas a partir de la revisión de la literatura sobre la muerte, no solo del grupo étnico kongo, como de la muerte de un modo en general.

Con el guión de entrevista utilizado en la pesquisa, se solicitó a los ancianos responder a las preguntas que contenía.

Se ha obtenido una concordancia muy expresiva entre los participantes. Esta coincidencia indicó la consistencia del instrumento y dispensó la realización de otros turnos en la pesquisa. Los resultados obtenidos, tras su análisis, discusión e interpretación constituyeron los resultados finales de esta investigación.

- Recogida de Datos

La recogida de datos fue realizada por el propio investigador, que visitó la sede de la Unión Tradicional de Kongo - UTK. La visita tuvo como finalidad el obtener el apoyo del Presidente de la Unión para facilitar el acceso a sus miembros que iban a constituir el panel délfico de la pesquisa.

Las entrevistas fueron realizadas entre el inicio del mes de Febrero y la primera quincena de Marzo del 2015. Ningún entrevistado tuvo el conocimiento del otro que participaba en el estudio, justamente para evitar influencia entre ellos.

En términos operativos, la administración del guión de preguntas que se responden verbalmente por los participantes de forma individual, permite siempre el consenso de los participantes; en el presente trabajo, al haber logrado el consenso en el primer turno, se consideró dispensar el segundo turno.

- Análisis Estadístico de Datos

Tras la finalización del trabajo de campo, todas las entrevistas fueron transcritas en texto escrito por el propio investigador. Estando las entrevistas en formato de texto, se realizó un análisis estadístico de los datos obtenidos sobre la identidad de los participantes. Para ello, fue utilizado el método estadístico de porcentaje. Los datos de identificación de los diez constituyentes del panel délfico, presentados en las Tablas 1-6, justifican la utilización del proceso metodológico de la pesquisa cuantitativa.

- Análisis del Contenido

Tras la transcripción de las entrevistas en texto escrito, se realizó una revisión y análisis de los datos obtenidos, con la finalidad de verificar el consenso entre los componentes del panel délfico. Para determinar esa concordancia (consenso) fue utilizada la técnica tradicional de análisis de contenido que permitió demostrar objetividad y facilitar la sistematización de todo el proceso.

Una vez hallado el consenso, se realizó la discusión e interpretación cualitativa de las opiniones de los participantes de la pesquisa, razón por la cual, se procedió a realizar el tipo de análisis interpretativo sobre la concepción y representación social de la muerte en diversas culturas africanas y otras, y particularmente en el grupo étnico kongo, que es un pueblo bantu. Eso ha obligado al autor de la presente Tesis a utilizar el método comparativo, cuyo objetivo fue el generar resultados científicos a partir de los datos empíricos. Esos

resultados son recursos para la construcción de un modelo que permita representar la fenomenología de la muerte en el grupo étnico kongo.

En el presente estudio, la comparación consistió en comparar opiniones del panel délfico y comparar la concepción y representación social de la muerte de los bakongo y realidades de otros pueblos de acuerdo con la revisión de la literatura que poseía el autor del estudio. En este sentido, el método comparativo posibilitó poner de relieve la concepción y representación social de la muerte del grupo étnico kongo. Eso dio al estudio un cuño científico, como refiere Lasswell, citado por el autor de este estudio, el cual afirma: que “el enfoque científico es inevitablemente comparativo” (Sartori, 1999: 32).

RESULTADOS CONCLUSIVOS DE LA PESQUISA (Continuación)

- Consideraciones Preliminares

La variedad de ceremonias (unas más compleja que otras) relacionadas a la muerte, varios tipos de realización de funeral y entierro, las diversas maneras de tratar los problemas relacionados a la muerte de alguien, el empleo de varios tipos de rituales fúnebres y sus significados, son aspectos que tienen que ver como cada pueblo concibe la muerte. Siendo así, en esta sección se va abordar la cuestión relacionada a la concepción y representación social de la muerte en el kongo.

Teniendo en cuenta lo referenciado en la sección donde se abordaron las definiciones y conceptos de la muerte, en el capítulo dos de esta Tesis, se percibe claramente que casi en todas las sociedades y culturas, las personas tienen consciencia de la muerte, ya que hablan de ella, presencian la muerte de alguien, la cual puede ser incluso de un ser querido. En otras sociedades hay personas que le temen a la muerte, aunque cada pueblo o sociedad encara la muerte de un modo diferente en relación a otras. Ocurre del mismo con el grupo étnico kongo. Este pueblo tiene su manera peculiar de concebir la muerte y de representarla en la sociedad. Es este el tema que se va abordar a lo largo del presente capítulo.

La forma de los bakongo de concebir la muerte y representarla socialmente está presente en las diversas maneras que ellos tienen de hablar de ella, o sea, a través de los mitos, de las creencias, de los cánticos, de los contenidos de las canciones fúnebres, en los proverbios, en las fábulas y leyendas, del llanto, del entierro, etc.

De este modo, el presente capítulo fue estructurado en tres secciones, a saber: Concepción de la Muerte del Grupo Étnico Kongo, Representación social de la Muerte de los Bakongo y, por fin, Influencias de la Religión y de la Modernidad en la concepción y representación social de la muerte del grupo en estudio de esta Tesis. Cada sección tiene sus sub-secciones, tal y como se puede observar.

- Concepción de la Muerte del Grupo Étnico Kongo

- ¿Que es la muerte?

Para los bakongo la muerte es el fin de la persona en el mundo, pero no es el fin de su existencia, pues la persona se mantiene en su plenitud de existencia, en este caso ya espiritual. Eso significa que la muerte pone fin a la existencia de vida, pero el difunto pasa a ser un “muerto viviente”. Esto viene a decir que la muerte es el fin de la persona en el mundo físico, pero no es el aniquilamiento de la persona, no constituye el término definitivo y total del individuo, pues la persona seguirá existiendo. Monteiro (2007: 32), corrobora con este resultado cuando afirma: “para los bakongo la vida no termina en la muerte, pero si continua [...] la vida continua después de la muerte”.

La muerte no es simplemente el fin, pero es el pasaje de un ciclo a otro, el paso al mundo de los espíritus. En el pensamiento kongo la muerte es un acontecimiento que encierra el ciclo de la vida que empieza con el nacimiento. Mahaniah (1980: 5), describe esa realidad del siguiente modo:

“Si el nacimiento es un proceso por el cual el crío se incorpora en la comunidad de los vivos, la muerte es un proceso por el cual el “vivo-muerto” se integra en la comunidad de los “muertos-vivos”; y si el matrimonio y el acto sexual son las herramientas que el hombre utiliza para asegurar la procreación, la enfermedad y la muerte son tan solo los medios naturales que permiten el paso del ser humano de la vida terrestre hacia la vida ancestral”.

Los bakongo conciben la muerte como la separación de la persona del seno familiar y del mundo de los vivos, y no espiritual, porque, la muerte “trae el fin del existir como viviente... la persona se queda sin el espíritu, que solamente existe, sin que jamás sea posible llamarle viviente. Es que la vida es distinta de la existencia” (Altuna, 2006: 431). Para los bakongo, cuando muere la persona, después de su entierro se transforma en ancestral. Y los antepasados no solo conviven entre ellos, sino que conviven también con los vivos. Existe una relación vital continua entre los vivos y los antepasados. Por cierto, es esta relación, de los vivos y de los muertos, la que constituye la familia de los bakongo.

Para los bakongo, con la muerte la persona desaparece físicamente en el seno de la familia y jamás será visto en ese sentido, porque el muerto pasa a vivir

en otra dimensión, como consecuencia de una mutación, transición y paso del mundo de los vivos para el mundo de los muertos. El desaparecimiento físico de la persona a través de la muerte no significa dejar de existir. La persona “después de su desaparición física, sigue existiendo aún” (Combarros, 2000: 98). Este pueblo, en su cotidiano suele vivenciar varios encuentros y experiencias con sus antepasados, a través de sueños, visiones, etc., en las variadas situaciones, principalmente de la muerte, de calamidad y de peligro. Muchas de esas experiencias suelen ser de protección, pues los antepasados de los bakongo son guardianes y protectores de sus familias.

Los bakongo consideran la muerte como un nuevo nacimiento. En el pensamiento kongo cuando muere una persona, se sabe que murió para este mundo y vuelve a nacer de nuevo en el mundo invisible, donde la vida toma una nueva existencia. En este sentido, la muerte surge como un momento necesario de la vida que brota en el nacimiento y culmina en el estado de antepasado.

No existe otro medio por el cual una persona se pueda ir junto a los antepasados, a no ser a través de la muerte. Para los bakongo la persona cuando muere va para el mundo de los antepasados. En la concepción kongo, como dijo Combarros (2000: 99): “Los bakongo tienen una imagen fuerte para expresar esta dureza humana: [...] el hombre al pasar por la muerte, se libera de su envoltura exterior, el cuerpo, se descompone en la tumba, sin embargo, el hombre verdadero va al hogar de los antepasados”. La muerte es transitar hacia el mundo de los antepasados en el cual, la existencia humana se transforma bajo otra forma, sufre la metamorfosis. Esa concepción, muestra al mismo tiempo la concepción que los Bakongo tienen de la vida aquí en la tierra: la vida es pasajera. Es como si la vida en la tierra fuese un mercado en la que su realización dependiera de un determinado horario. Eso explica la razón de existencia de un proverbio kongo que dice: “*vava nza, zandu tuayiza*”, que significa “aquí en este mundo, somos solo pasajeros”.

Considerando la concepción arriba descrita de que la muerte es el único medio que permite a la persona unirse a los antepasados, en este sentido, la muerte es considerada como la puerta que da acceso, no solo para tornarse antepasado, un nuevo modo de ser y de existir, sino también da acceso al mundo de los antepasados, mundo del invisible.

Por fin, los bakongo tienen a la muerte como un viaje. La persona cuando se va de viaje, tras un tiempo de ausencia vuelve al hogar familiar. Así es la muerte en la concepción de los bakongo. Después de la muerte el difunto va al encuentro de los antepasados, y junto a ellos, continuará unido a los vivos, viviendo en familia. En definitiva, con la muerte la persona se ausenta por un momento, para después volver a vivir con los suyos espiritualmente, ya que los vínculos vitales no se rompen.

- Concentración del ceremonial fúnebre

En la tradición kongo, es sabido que, el acto fúnebre se realiza en el lugar donde vivía el difunto. Cuando muere fuera de su residencia, de ser posible, se traslada el cadáver junto a su familia, o sea, donde vivía esa persona. La finalidad, es la de realizar el acto fúnebre donde la persona residía para que pueda recibir los últimos honores y homenajes, tanto de la familia como de la comunidad que le conocía. En la imposibilidad de trasladar el cuerpo hasta su seno familiar, de ser posible, la familia envía una delegación hacia donde murió la persona, con la finalidad de enterrarla en el lugar en que murió. Entretanto, la familia se concentra en la residencia del fallecido, realizando las ceremonias fúnebres y cumpliendo con los rituales posibles en la ausencia del cuerpo, porque para los bakongo “solo se muere verdaderamente cuando se realizaron los rituales, según la tradición, y la comunidad tiene la certeza de que el difunto fue recibido por la comunidad de los antepasados” (Altuna, 2006, p. 439). En todos esos casos, cabe a la familia tomar la decisión.

- Origen de la muerte

Dios es el origen de la muerte. Los bakongo expresan esa concepción a través de mitos, proverbios, cuentos, creencias y visión monoteísta que tienen sobre Dios. Para ellos, Dios es “*Nzambi Tulendo*” (Señor de los poderes), “*Mfumu Nzambi*” (Dios es Señor), “*Nzambi-a-Mpungu*” (Dios es Todo-poderoso) da la idea

de que Dios es el dueño de la vida y de la muerte. Por eso cuando muere alguien los bakongo dicen: Dios ha tomado lo que le pertenece.

- Mito del origen de la muerte

El mito de los bakongo sobre el origen de la muerte dice: “*Nzambi walamba luku, matongo iyeto antu*” (Dios cocinó “*funge*”, ‘puré de harina de maíz’, la salsa, somos nosotros, las personas; o Dios preparó su “*funge*”, pero nosotros somos su condimento). Eso revela que Dios es el origen de la muerte, aunque sea por causalidad mística, ya que según el mito, la muerte no tiene que ver con el plan original.

- Las causas de la muerte

Para los bakongo no hay muerte sin causa. Para ellos, la muerte tiene tres causas: Dios, antepasados y brujería. Dios es la causa de la muerte cuándo se trata de la muerte de un anciano con edad avanzada y con hijos y nietos, de una persona enferma por un largo período y de una persona mal recibida en la familia (Combarros, 2000: 94). Los antepasados son la causa de la muerte cuando no son honrados, cuando los vivos violan los tabúes y cuando un huérfano es maltratado. La mayor parte de la muerte de niños, jóvenes y adultos llenos de vitalidad tiene como causa la brujería. Esa última es la causa principal de la muerte en la concepción de los bakongo.

- Las Creencias

El grupo étnico kongo tiene muchas creencias respecto a la muerte y de los muertos: primera, los bakongo creen que la persona solo muere físicamente, pero continua viviendo en otra dimensión; segunda, la muerte física produce disfunción en la visión pero no en la audición, por eso, ellos hablan con los muertos; tercera, creen en la inmortalidad de las personas, pues con la muerte la persona deja de

ser parte de la comunidad de los vivos, volviéndose antepasado, pasando a la comunidad de los antepasados y como las dos comunidades están íntimamente vinculadas, en términos de pertenencia, pasa a pertenecer a las dos comunidades; cuarta, creen en la existencia de un mundo en el más allá que ellos llaman de *nsi-mafwa*, o sea, mundo de los antepasados; quinta, tienen una cierta creencia en la reencarnación en el sentido de la apariencia (rasgos fisiológicos), la transferencia de poderes y la identificación del individuo con la persona del difunto. Pero de un modo en general, los bakongo no tienen creencia en la reencarnación en el sentido estricto.

- Visión dualista de la muerte

En lo que a la muerte se refiere, los bakongo tienen una visión dualista que puede significar para la familia y la comunidad voluntad de Dios y voluntad humana, buena y desgraciada, ruptura y continuidad, honrosa y sin gloria, y pérdida y daño, dependiendo sobre todo de las consecuencias que advienen para la familia y la comunidad, de sus contribuciones y por la formación que poseía el difunto.

- Muerte como voluntad divina y como voluntad humana

La muerte es vista como voluntad divina cuando la persona muere anciana, dejando numerosos descendientes y herencias. Esa muerte es festejada, consecuentemente es una muerte aceptable. Y la muerte es por voluntad humana cuando se trata de la muerte de una criatura pequeña, adolescente o joven, o de un individuo en edad activa. También son vistas como voluntad humana “todas las muertes en circunstancias extrañas: muertes causadas por plaga, hechicería, envenenamiento, magia, accidente, trueno y suicidio” (Kisadila, 2004: 18). Esos dos tipos de muerte son concebidos también como muerte normal (voluntad divina) y muerte anormal (voluntad humana).

- Buena muerte y muerte desgraciada

Los bakongo consideran como una buena muerte el morir junto a la familia, en su aldea, acariciado por la comunidad, porque serán realizados los rituales fúnebres según la tradición y consideran que tienen muerte desgraciada a los que mueren lejos de su familia, ya que el difunto es privado de los rituales fúnebres propios.

- Muerte como ruptura y como continuidad

En la concepción de los bakongo, la muerte es una ruptura y al mismo tiempo es una continuidad. La muerte es ruptura porque separa al difunto de la convivencia física en el mundo de los vivos y desaparece definitivamente de la forma física. Por otro lado, la muerte no es un punto final de la vida, o el final de la existencia humana, en vista de que la persona continua en vida en el más allá y existe un vínculo espiritual entre los vivos y los muertos. En este sentido, la ruptura se produce en el nivel físico, mientras espiritualmente la persona continúa unida a los vivos.

- Muerte honrosa y muerte sin gloria

Los bakongo consideran la muerte como honrosa en los siguientes casos: muerte de un anciano dejando bienes y descendientes, cuando se muere junto a la comunidad y beneficiado de todos los rituales necesarios que posibilitan un buen pasaje para la vida en el más allá y al morir por una causa justa de la comunidad. Y se considera muerte sin gloria en las siguientes condiciones: morir fuera de la familia y de la comunidad, consecuentemente no recibir el beneficio de dichos rituales y homenajes por ser enterrado en un lugar desconocido; morir con una edad con vigor en el cuerpo, soltero y sin hijos; morir de accidente; morir de enfermedad difamatoria; morir súbitamente y sin saber cuáles las causas y morir de hechicería.

- Muerte como ganancia y muerte como pérdida

Para los bakongo la muerte de un prematuro o de un recién nacido es tenida como necesidad de Dios para rehacer la misma criatura y en las mejores condiciones, y haciéndole renacer en la misma familia. El hecho de no estar todavía socializado, el desaparecimiento no es sentido por la sociedad, a no ser por sus progenitores. Así lo es también la muerte de personas con defectos natos (enano, macro y microcéfalo, etc.) es considerada como daño, ya que el aspecto defectuoso en el organismo es interpretado como recompensa a un crimen cometido en el seno de la familia. Se considera la muerte como pérdida cuando muere un individuo y la comunidad siente su ausencia por su participación en la vida activa; cuando el difunto no deja ningún hijo y por fin, cuando se trata de la muerte de un anciano por significar pérdida de una biblioteca, o sea, desaparecimiento de una fuente de sabiduría y del conocimiento.

- La muerte como acto social

La muerte es un acto social, cultural y económico, pues acarrea consecuencias de orden social, cultural, material y económico. Para los bakongo la muerte no es un acto aislado, pues envuelve toda la sociedad, compuesta por familiares, suegros, yernos, comunidad, amigos del fallecido, como también los vecinos allegados a los familiares. En cultura kongo,

“cuando ocurre la muerte, afecta no solamente a la familia más allegada, sino que también a la comunidad, de la cual el difunto es parte integrante. Las disposiciones que se tienen con el difunto y el seguimiento del luto se transforman en un acontecimiento social, o incluso público, gritar, llorar y gemir en público – expresar en público y en presencia de los individuos de luto todas las emociones sin que se haga cualquier intento para ocultar sus propias expresiones emotivas – es aceptado como parte integrante de los rituales sociales” (Parkes, Laungani & Young, 2003: 253).

“En los rituales fúnebres, sin excusas, deben participar todos los familiares, a los que se junta también la comunidad” (Altuna, 2006: 438). Eso implica la paralización de todo el proceso de la dinámica social. Además, para los bakongo, los familiares más allegados empiezan a llegar a partir del momento en el que

toman conocimiento de la enfermedad grave que podrá provocar la muerte al individuo. Esa aproximación tiene como objetivo, además de no dejar al individuo morir aislado, sirve también para oír sus últimas palabras que han de servir de testamento o de instrucciones para la vida de los descendientes.

La muerte en los bakongo arrastra consigo pérdidas desde el punto de vista material y económico, porque mientras no se realiza el entierro los familiares y la comunidad del difunto no pueden ejercer sus actividades laborales. Y en el día del funeral, las personas de las aldeas vecinas también deben participar, paralizando de este modo sus actividades laborales. Eso va de acuerdo con el concepto que los bakongo tienen de la muerte: *mafwa* (mortes) y no *lufwa* que es muerte. Eso muestra que para los bakongo cuando muere un individuo, muchas otras cosas mueren con él, incluso lo material y lo económico.

- Representación Social de la Muerte del Grupo Étnico Kongo

- Ceremonias y rituales fúnebres

En la muerte de un individuo, los bakongo realizan tres grandes ceremonias fúnebres, cada una de ellas es acompañada de diversos rituales y manifestaciones. Son las siguientes ceremonias: ceremonia del velorio, ceremonia del funeral (entierro) y ceremonia del término del acto fúnebre.

- Ceremonia del velorio

El velorio tiene inicio desde el primer día que muere la persona y termina cuando empieza la ceremonia del funeral. En el velorio de los bakongo, los familiares más próximos, compuestos por mujeres, son las que se quedan al lado del cadáver. Ellas lloran, cantan, gritan y recuerdan las virtudes del difunto y entre ellas, muchas vienen de lejos para asistir al velorio. En algunos casos, los hombres también proceden del mismo modo, a pesar de ser más moderados y de no manifestar su llanto con frecuencia. En la ceremonia del velorio se crean dos comisiones, cada una con sus atribuciones, como se describe a continuación:

comisión de la logística – a pesar de ser un momento de pesar, pero los bakongo entienden que la muerte y la comida son inseparables (*dya ye lufwa kabavambanako*). La comisión de la logística es responsable por el cuidado de las actividades domésticas de la ceremonia fúnebre; comisión del entierro – entendiendo que cuando muere alguien, el único destino es el entierro, los Bakongo crearon esa comisión cuya responsabilidad es la de crear condiciones necesarias para la realización del funeral. Los siguientes rituales son parte de la ceremonia del velorio:

- Ritual de propagar la noticia (*muanga nsangu*).

La familia de los bakongo es enorme, en ella se integran, el linaje de la parte materna (*kanda*), el linaje paterno (*kise*) y el *kinkayi* o *kinkaka*, (familias de los abuelos paternos y maternos). Cuando muere una persona, lo primero que hay que hacer, es comunicar a la familia (*kise, kanda e kinkayi*). Antiguamente la noticia era anunciada a través del toque de tambores, humo, armas de fuego, y emisarios hacia los locales más distantes, donde no se oían dichos señales.

- Ritual de lavar el difunto (*sukula mvumbi*)

Lavar el cadáver, con agua y jabón, para los bakongo constituye un rito sagrado. Cuando muere la persona, antes de ponerse rígida, es lavada, colocándola en la posición en la que debe ser enterrada, o sea, tumbada en una esterilla. Se efectúa el lavado en la parte trasera de la casa del difunto. Si el fallecido es del sexo masculino, es lavado por hombres, y si es mujer, el baño se lo dan otras mujeres. Tras el lavado, se viste al difunto con su mejor ropa, es perfumado, y ungido con aceite de palma, se le cortan las uñas y se peinan sus cabellos. A modo de conclusión, esta preparación del cadáver es una muestra de que el muerto se merece respeto, por tanto, no se le debe enterrar con impurezas; por otro lado, es una señal del buen tratamiento al muerto que se volverá en un antepasado y consecuentemente pasará a interceder a favor de la familia; el

difunto se presentará con dignidad y elegancia en la aldea de los antepasados; por fin, esa preparación, honra a la familia del fallecido ante la comunidad.

- Llanto como ritual

Tras el fallecimiento de una persona, los familiares presentes empiezan a llorar, gritar, lamentando de esta forma la muerte del difunto. Lo llaman por su nombre, exaltan sus virtudes y agradecen los favores, maldicen al causador de la muerte, principalmente cuando la persona que fallece es joven y desean felicidad al difunto. Suele ocurrir que en los momentos fúnebres de los bakongo, las personas lloran y griten no solo por la muerte del difunto presente, sino también lloran recordando a sus familiares que murieron antes, tal como lo aclara Monteiro (2007: 28):

“En los momentos fúnebres, a veces las personas que más lloran y gritan, aun sin estar íntimamente vinculados a la persona que murió, no lloran por el difunto presente: van a lo largo del llanto y gritos recordándose de sus antepasados que ya se marcharon de esta vida y hacen mención de los problemas que enfrentan en su ausencia”.

La edad, la posición, el extracto o estatus social del fallecido, son algunos factores que determinan la forma como los bakongo lloran a sus muertos. Los más pequeños, y los jóvenes, o una persona en pleno vigor, son llorados en pie, con lamentaciones y sin embargo, los ancianos, los extranjeros y los esclavos, son llorados sentados. El gemelo, el prematuro y personas (pequeña o adulto) defectuosas congénitas, no son llorados. El gemelo no es llorado para evitar que el que esté en vida, vaya a morir, el prematuro no es llorado, bajo el pretexto de que volverá a renacer, por otro lado, una persona con defecto congénito no es llorada para que no vuelva a nacer en la familia otra persona con las mismas características.

- Ceremonia del funeral

Esta ceremonia empieza con la preparación para el funeral hasta el entierro. Los ritos y las manifestaciones, tales como, llantos, canciones, danzas,

gritos de alegría o de tristeza caracterizan todo ese tiempo de la ceremonia del funeral.

- Entierro y Sepultura

El destino de un cadáver para el grupo étnico kongo es la sepultura, y no es otro. Ese es el momento culminante de la ceremonia fúnebre de los bakongo. Todo lo que se hace en el ceremonial fúnebre de los bakongo, la colocación del cuenco de las contribuciones, la aportación de mantas y sábanas, la llegada de la gente, etc., tiene un único fin, el entierro.

Para los bakongo el entierro de un individuo constituye el último momento de la despedida, de la separación física entre los vivos y el difunto. De allí la necesidad y la importancia de varias ceremonias, ritos y manifestaciones, por tratarse del momento final.

El momento del entierro de los bakongo no es necesariamente triste, a veces suele ser de alegría, festejando la entrada del muerto en la aldea de los antepasados, principalmente cuando se trata de un anciano con una numerosa descendencia.

En la tradición kongo, no solamente es el hecho de matar el que constituye crimen, lo es también el sepultar un muerto sin autorización de la familia (*kise, kanda e kinkayi*). En los bakongo, ni siquiera el Estado tiene potestad para autorizar un entierro, ese poder solo le pertenece a la familia.

- Rito de prestación de juramento (*nsibu*)

El rito de prestación de juramento es otro momento que marca la ceremonia del entierro en los bakongo, el cual sucede cuando el muerto es niño (no recién nacido) joven o adulto que no alcanzó la vejez. Son convocados todos los miembros de la familia a desfilar delante del cadáver, jurando su inocencia en la muerte de aquella persona y al mismo tiempo hacen un apelo de venganza al espíritu del fallecido contra el causador de aquella desgracia.

- La elección del lugar del entierro

Los bakongo, de acuerdo con su tradición, no entierran a las personas en cualquier lugar. La elección del local para la sepultura del muerto obedece a algunos criterios predeterminados. Ellos entierran a sus muertos de acuerdo con la edad, el estatus social y las circunstancias de la muerte. Un recién nacido es enterrado en el cementerio común, mientras que una criatura recién nacida si es primogénita de una familia, un prematuro o bien una criatura pequeña gemela, se entierran detrás de la casa. Los Reyes y Sobas (alcalde tradicional de la aldea) son enterrados en frente de su residencia o en el cementerio especial, reservado solamente para ellos. Un suicida es enterrado en el mismo lugar donde ocurrió el suicidio.

- Objetos colocados en la tumba o sepultura

Como para los bakongo la vida continua aun después de la muerte, en el momento del entierro; ya sea en la tumba o encima de la sepultura, son colocados algunos objetos que acompañan al difunto, generalmente son objetos de uso personal que le serán útiles en el mundo de los muertos. El modo de colocación de estos objetos varía según la edad, el sexo, la profesión, la posición social. Para los niños pequeños se colocan vasos, platos, etc., para las mujeres se colocan calabazas (el cascarón), ollas, trapos, paños, etc., para los hombres se colocaban sombreros, catanas, pipas, etc., para los cazadores escopetas, espadas, etc., para quien fue alfarero se colocan ollas, platos, vasos o vasijas de barro, y por fin para los Reyes y Sobas se colocan bengalas, escopetas, u otros objetos que simbolizaban poder, además de enterrar junto al difunto Rey al menos un siervo y una esclava.

Para que no se perdiera la relación con el difunto, y tampoco el lugar donde era enterrado, los bakongo, aparte de colocar los objetos personales del difunto encima de la tumba, plantan en el mismo lugar una planta cuyo nombre es *n'sanda* o *diza*.

- Posición del difunto en el entierro

Generalmente los bakongo entierran a sus muertos boca arriba, por consiguiente se observa el comportamiento ético que haya tenido en vida. El hechicero, los bandidos, asesinos, ladrones, villanos, adúlteros, suicidas o criminales en general eran enterrados boca abajo, siendo así declarados malditos, o también inclusive estériles.

- Ceremonia de la finalización o cierre del entierro.

La ceremonia del final del entierro es una ceremonia que marca el encerramiento del funeral. Es un momento que sirve para resolver los problemas relativos a la muerte de la persona, para hacer un balance del funeral en sí, para compartir la herencia del difunto y es también un momento para la vuelta a la vida normal para la familia más próxima o allegada.

A excepción de la muerte de los niños pequeños, donde esta ceremonia del cierre del funeral se realiza en otro día distinto, con el fin de evitar la toma de cualquier tipo de decisión previniendo que estas sean precipitadas e infundadas a causa de la angustia y la aflicción por la pérdida del familiar menor. Otra razón por la cual no se realizaba esta ceremonia del cierre del funeral dicho día es debido a que se tenía digamos una empatía o bien solidaridad con las personas que abandonaban sus hogares desde la mañana para acudir al funeral con el fin de acompañar el entierro y sus familiares. Los rituales que marcaban esa ceremonia son los siguientes:

- Ritual de reanudación a la vida normal (*kudikasumuna*).

Los bakongo saben que aún con la muerte de un familiar, la vida no para. Y como no pueden retomar la vida normal con la impureza causada por la muerte del familiar, realizaban este ritual, que contenía ritos de purificación. La finalidad de dicho ritual era librarse de la impureza y poder así volver a la vida normal.

- Ritual del balance del funeral (*bobula yamba*).

Se comprende como el ritual de hablar sobre la muerte de la persona y sus causas, hacer un balance del funeral en general y compartir la herencia dejada por el difunto, que incluye herencia material y herencia humana, que son los hijos, la mujer y/o el marido.

- Ritual de purificación del viudo o viuda (*sukula mfwidi*).

En el grupo étnico kongo, la muerte no pone fin al lazo o vínculo matrimonial entre fallecido(a) y la viuda(o). Es necesario que se realice este ritual de purificación del viudo (a) para que este se quede libre del vínculo matrimonial con el difunto y así retomar el curso normal de su vida, pudiendo casarse con el hermano(a) del difunto o casarse con otra persona, o también continuar viudo para siempre.

- Criterios de la realización de ceremonias fúnebres.

La realización de ceremonias fúnebres de los bakongo obedece a criterios de acuerdo con las siguientes categorías del difunto: edad, posición, o el estatus social (soba, jefe de familia, extranjero o esclavo, gemelo), clan, circunstancia y tipo de muerte.

Las ceremonias fúnebres de los ancianos eran más solemnes, erancelebradas con una gran fiesta, porque la persona vivió en plenitud, cumplió su deber en la tierra, contribuyó para el bienestar de la comunidad y pasaba así de este modo a la plenitud de los antepasados. Mientras que las ceremonias fúnebres de los niños pequeños, jóvenes y adultos activamente en la sociedad eran mucho más simples, dado que la comunidad consideraba esta muerte como una pérdida irreparable.

En lo que se refiere al estatus o posición social, si el fallecido fuese soba o *mfumu kanda* (responsable o jefe de familia), no necesariamente que fuera anciano y poseedor de una gran descendencia, la ceremonia era realizada con

mucha solemnidad, con ritos fúnebres en su honor. Al contrario de la muerte de los extranjeros o esclavos, de un niño (a) gemelo, de un bebé prematuro o de un individuo con defecto físico de nacimiento; sus ceremonias fúnebres son carentes de ritos.

El comportamiento ético de la persona en sí, marca la diferenciación de los rituales y ritos fúnebres en los funerales de los bakongo. Los que se hubieran comportado bien éticamente recibían todos los honores fúnebres necesarios de la comunidad, pero “los que violaban con gravedad la ética comunitaria: criminales, ladrones, víctimas de terribles experiencias, enemigos públicos, y sobre todo los hechiceros reconocidos, confesados y acusados, no recibían los honores fúnebres. La sociedad condiciona el honor fúnebre al comportamiento ético” (Altuna, 2006: 441).

- Canciones fúnebres

Los bakongo cantan en sus funerales debido a la tristeza y al sentimiento de dolor por la pérdida, la gran falta y el vacío que esa persona deja en el seno familiar y de la comunidad de un modo general. Las canciones fúnebres son cantadas por mujeres, pudiendo ser cantadas también por hombres, aunque más raramente.

. Mientras transcurre la ceremonia fúnebre se van entonando canciones improvisadas las cuales van dando paso al abordaje de varios asuntos y situaciones ya sean buenas o malas. Esto es lo que los bakongo llaman de “*tolo*” en kikongo, que quiere decir, improvisación y creatividad.

Las funciones de las canciones fúnebres en los funerales de los bakongo son: hacer llorar a personas debido a la tristeza, compartir el sentimiento de pesar con la familia enlutada y criticar situaciones que van mal en el funeral o que llevaron al difunto al fallecimiento, dar coraje, consolar y fortificar a la familia enlutada.

Las canciones fúnebres de los bakongo hacen recordar a las personas la muerte de un familiar, por eso, no todas las personas que lloran en los funerales de los bakongo es debido a la muerte del cadáver presente. Algunas personas

inclusive lloran más fuerte, por las canciones que habían sido cantadas en el funeral de su familiar que ya hubiera fallecido tiempo atrás.

Algunos contenidos que forman parte de las canciones fúnebres de los bakongo son: invocación a Dios, invocación y agradecimiento a los antepasados por los favores recibidos, solicitud de la atención y la intervención de los antepasados en problemas de familia, buena recepción del difunto por los antepasados y el comportamiento del difunto en relación a la sociedad y a Dios. La improvisación, la creatividad, o el paralelismo y la aliteración son las características más comunes de los cantos fúnebres en kikongo.

- El Luto.

Para los bakongo el luto no siempre, ni solo, era un momento de consternación, de pena, de sentimientos y pensamientos de pesar por el desaparecimiento físico y definitivo del ser querido, pero si un momento para sentar en familia, comer y beber juntos, cantar y bailar en memoria del fallecido que físicamente ya no está junto a la familia, precisamente por su ideología de que la persona estará muy bien en el mundo de los antepasados, principalmente cuando se trata de un anciano, con numerosa descendencia.

Entre las varias maneras de los bakongo de manifestar el luto, las más comunes son: raparse el cabello, no ducharse ni vestirse bien, no alimentarse debidamente, no trabajar, evitar lugares donde el público está aglomerado. En este sentido, el luto de los bakongo es la abstinencia de ciertas cosas o maneras de ser de lo cotidiano normal de las personas enlutadas, salvo en la muerte de una persona mayor o anciana.

E luto de los bakongo no tiene un período establecido de duración, depende de cada familia, de la edad de la persona, del estatus social, de la responsabilidad que asumía en la familia y del comportamiento ético del fallecido. Por consiguiente el luto de un anciano y jefe de familia dura más tiempo, y el de un individuo que no dejó descendencia, de un hechicero, de un criminal, de un estéril, etc., dura menos tiempo que el luto normal.

- Obligaciones morales y sociales

“Una criatura mientras está en el vientre, es solo de su madre, pero cuando nace pasa a ser de toda la sociedad”, dicen los bakongo. Esto funciona así hasta el momento del funeral. Cuando muere un mukongo la familia tiene responsabilidad y obligación para con la comunidad, así pues también la comunidad tiene el deber de ayudar a la familia en el entierro de la persona. Es obligación de todos los miembros de la familia, desde que reciben la noticia del fallecimiento del miembro de la familia, dejar todos sus quehaceres y presentarse en el funeral, acompañando todos los rituales fúnebres hasta el entierro. En el día del funeral, suegros, yernos, amigos del fallecido y de sus familiares, comunidad del fallecido y comunidades vecinas tienen el deber de participar en dicha ceremonia fúnebre.

En la cultura kongo el muerto no es enterrado por una sola persona, sino que esta responsabilidad recae sobre toda familia y toda la sociedad, por ello se coloca también la taza de las contribuciones, para que toda persona que vaya al funeral pueda contribuir para el mismo. En este sentido, para los bakongo quien entierra a la persona es la familia, conjuntamente con la sociedad.

La colocación del cuenco de las contribuciones es una demostración fuerte del espíritu de solidaridad de los bakongo en lo que respecta a la muerte, por esta razón es designada como caja de solidaridad. Es mediante la unión de todos y el amor fraternal de unos con otros que se entierra el cadáver (mukongo). Este cuenco está presente en todos los funerales independientemente de si el cadáver está presente o la persona murió en otro lugar, porque siempre habrá gastos, salvo en el funeral de un bebé primogénito de un matrimonio o un bebé que sea el primero en fallecer en aquella casa o familia.

En este caso la ausencia del cuenco, hace que las contribuciones pasen directamente a los progenitores del bebé para mantener el rito de la solidaridad, dado que siempre habrá gastos en la ceremonia fúnebre.

Las contribuciones en los funerales de los bakongo van más allá de la contribución financiera, ya que algunos miembros de la familia más allegados contribuyen con mantas y sabanas que sirven para enterrar dignamente al muerto. Al mismo tiempo esa contribución es vista como una forma de respeto y de honrar a la familia del difunto con la cual se tiene un grado de parentesco, en

este caso cuando se trata de los suegros, yernos, vecinos y amigos. Otras personas contribuyen con alimentación, con trabajos domésticos propios de las ceremonias fúnebres e inclusive la misma presencia en dichas ceremonias es considerada también como una contribución.

Los bakongo conciben la muerte de acuerdo con la tradición dejada por sus antepasados. Y el *nkuwa* enfatiza y exalta justamente esta tradición. En las ceremonias fúnebres de los Bakongo no puede faltar *nkuwa*. La representación del *nkuwa* durante la ceremonia es de carácter obligatorio. Se presenta *nkuwa* para la recepción de las personas o también para cuando se quiere hablar de alguna cosa concerniente a la ceremonia fúnebre. *Nkuwa* se considera como una demostración de respeto y la consideración del anfitrión por las personas que dejaron sus quehaceres para acudir a la ceremonia fúnebre así como para solidarizarse con la familia enlutada. Esto es una señal o gesto de saludo y una forma de dar la bienvenida a los participantes de la ceremonia fúnebre; asimismo también una manera de agradecer a dichas personas por su presencia en el funeral. Es también un modo de establecer unas normas de convivencia durante la ceremonia; es un pacto de reciprocidad firmado entre el anfitrión y los visitantes en el sentido de mantener la paz en dicha ceremonia fúnebre; y por último es un anticipado deseo de un buen regreso para sus casas.

Se come y se bebe en las ceremonias fúnebres de los bakongo; esto forma parte de las obligaciones sociales y morales de la familia enlutada. Las personas en la ceremonia fúnebre son servidas, ya que la alimentación es una de las necesidades básicas del organismo; es obligatorio proporcionarles el sostén energético alimenticio que puedan necesitar a lo largo del tiempo (días u horas) que vayan a permanecer en la ceremonia y porque es también una manera de agradecimiento y retribución en reconocimiento al apoyo recibido por estos en el entierro del difunto.

- El cementerio y sus locales.

El cementerio es mucho más que un local de reposo de los restos mortales. En el pensamiento kongo el cementerio es la puerta por la cual los difuntos entran en la aldea de los antepasados. Es también el local donde los vivos entran en

contacto con los muertos. En este sentido o por esta tónica, el cementerio es el lugar de encuentro entre los vivos y los muertos (antepasados). Es considerado también como el local donde los vivos llevan a cabo su culto a los antepasados. Siendo así, el cementerio es un lugar de celebración, donde los vivos acuden para celebrar fiestas en honor a los muertos. Los bakongo tienen la concepción de que el cementerio es un lugar donde pueden encontrar la solución a sus obstáculos, es por ello que cuando estos presentan problemas y dificultades tales como: enfermedades crónicas, sufrimientos, esterilidad, falta de lluvia y de buena cosecha, etc., se congregan allí para presentar sus preocupaciones y solicitar la intervención de los antepasados. No es un lugar en el que se pueda actuar de manera descuidada, visto que de allí puede salir vida o muerte, enfermedad o cura, prosperidad o fracaso, etc. Esto hace que en la concepción kongo, el cementerio sea lugar de reverencia y temor. Por consiguiente, con base a todo eso, el cementerio es un punto de referencia para los bakongo.

A pesar de que algunas personas (prematuros, bebés recién nacidos, primogénitos, gemelos, Sobas y Reyes) son enterrados detrás o delante de la casa, esto es siempre dentro de la aldea, pero normalmente el cementerio está fuera de la aldea, ya sea en la entrada o en la salida de la misma, y suele ser en el borde del camino para que los vivos cuando pasen, rindan un pequeño homenaje a los muertos.

- Deudas contraídas

En la tradición kongo, la persona puede morir, pero las deudas en las que el mismo fue deudor o acreedor no mueren, son saldadas en el cierre de la ceremonia fúnebre, en el momento en el que se hace el balance de las cosas del fallecido y es también considerado como herencia. La deuda en la que el fallecido es considerado como acreedor se paga al responsable de familia (*mfumu kanda*) quien se convierte en heredero de sus bienes y en las que el difunto fue deudor son saldadas por este mismo *mfumu kanda*, ya que este hereda no solo las deudas a recibir sino también las deudas a pagar.

- La herencia

De acuerdo con el pensamiento kongo la herencia es todo lo que pertenecía al difunto, incluyendo la mujer, el marido e hijos. La herencia es de la familia materna del fallecido, es decir, del *kanda*, fundamentalmente del *mfumu kanda*. Respecto a esta cuestión, Altuna (2006: 110) dice: “el estatuto social y los bienes se heredan por linaje maternal”, y los bakongo son matrilineales. “Y en el matriarcado los hijos pasan a ser propiedad del clan de la madre” (Combarros, 2000: 130).

El jefe de familia (*mfumu kanda*), como heredero principal de los bienes del fallecido, es quien comparte la misma. El reparte con el linaje paternal del fallecido y con su propia *kanda*, conforme vea mejor. Los hijos no heredan nada directamente del padre. Puede ocurrir también que *mfumu kanda* no quiera repartir la herencia, y aún así nadie puede cuestionarle nada, ni su parte paterna ni su propia *kanda* de la cual él es jefe. Inclusive así, se considera que la herencia ha sido heredada por la *kanda*.

Los hijos, la mujer o el marido son herencia humana, por eso pueden ser transferidos. Los hijos pueden ser transferidos a un tío, hermano del fallecido, o para alguna de las hermanas de la fallecida madre para que sea sucesor (a) del fallecido, con el fin de que cuide de ellos. Así es como si nunca les faltara una madre o un padre. Tanto la mujer como el marido son igualmente herencia, que también puede ser transferidos, de qué modo, pudiendo concederles en matrimonio al hermano o hermana del fallecido (a) marido o mujer, para mantener a los hijos bajo la seguridad y la protección de la familia del fallecido (a).

En lo que se refiere al trato, los bakongo establecen una diferencia entre la herencia material y la herencia humana. Los viudos (as) a pesar de que sean considerados también herencia, son seres humanos, dotados de sentimientos y voluntades. No son tratados del modo que se trata la herencia material. Por ello, en el momento en que van a ser transferidos, se busca su consentimiento y en caso de que no quieran hay que respetar la opinión de estos. A seguir se hace el ritual de purificación del viudo (a) para que este pueda quedar libre del lazo matrimonial y enseguida es entregado a su *mfumu kanda* con el fin de que viva su vida libremente.

- Simbolismo

En la cosmología kongo existe mucha simbología relacionada a los problemas, ceremonias, rituales o ritos fúnebres. La colocación del cuenco de las contribuciones simboliza la presencia del responsable por *kise (tata)* y el responsable por *kanda (mfumu kanda)* en la ceremonia fúnebre. Esto da a entender que el cuenco de las contribuciones fue colocado legalmente, sin ningún atropello o falta a la tradición. Sin la presencia y la autorización de estos, no se puede colocar el cuenco de las contribuciones en la ceremonia fúnebre, puesto que es un hecho que es considerado solamente competencia de *kise* e de *kanda*. Quien lo haga, de acuerdo con la tradición kongo, estaría cometiendo un crimen. En este caso, el cuenco de las contribuciones encima de la mesa simboliza el poder que tienen los jefes de las familias (*kise* y *kanda*) en dicha ceremonia fúnebre. Al mismo tiempo también el cuenco de las contribuciones simboliza la solidaridad y la unión de los bakongo.

En el ceremonial fúnebre de los bakongo la mesa donde está colocado el cuenco de las contribuciones está situada en el centro, llamando la atención de todo el mundo, simbolizando así el centro del velorio, por donde todas las personas deben pasar, conforme manda la tradición kongo, para que puedan dar su contribución.

Las mantas y sabanas que son contribuciones en dichos velorios de los bakongo, acaban teniendo también su simbolismo, ya que es visto como una forma de honrar al difunto quien va a presentarse en el mundo de los antepasados y al mismo tiempo, una forma de respeto y consideración, de reconocimiento de lazos familiares, de afinidad, de amistad, de bondad hacia el fallecido y sus seres familiares.

La ceremonia o ritual de lavar al viudo (a) no significa solamente la purificación de este para retomar su vida normal, sino que también es una señal de la inculpabilidad de la muerte del cónyuge, dado que si la familia del fallecido llegase a constatar alguna culpa del cónyuge por la muerte del fallecido, jamás aceptarían lavarle. Es de esta manera que proceden los bakongo en este tipo de casos. Si le lavan es porque fue declarado (a) inocente.

El ritual de la reanudación de la vida normal simboliza librarse del muerto y permitir a las personas que remonten sus actividades cotidianas. Mientras que no

se realice este acto, la familia (*kise*, *kanda* e *kinkayi*), suegros, hiernos, moradores de la aldea y amigos del fallecido, no pueden volver a sus actividades laborales, ya que culturalmente están impuros.

La plantación de una *n'sanda* (planta) en la sepultura simboliza que en ese lugar fue enterrada una persona. Y los objetos que son colocados encima de la sepultura por un lado sirven para identificar a la persona que está sepultada en aquel lugar y por otro la edad, el sexo, profesión y estatuto social.

El hecho de que se coma y se beba en el velorio de los bakongo no solo es para satisfacer las necesidades fisiológicas, simbolizan también el respeto y la valorización de aquellas personas que dejaron sus casas y quehaceres para estar en dicho velorio. Simbolizan asimismo el reconocimiento de la ayuda y apoyo recibido de estas personas para enterrar al fallecido con dignidad.

Nkuwa simboliza el respeto y la obediencia hacia la tradición dejada por los antepasados, por eso, cuando es presentado siempre se dice: "*kiaki i sisu kiasisa embuta zeto*" (esta es la señal dejada por nuestros ancestros). Al mismo tiempo simboliza la hospitalidad del anfitrión, la seguridad, protección y la paz en el velorio entre el anfitrión y los visitantes.

Otro elemento de simbología en las ceremonias fúnebres de los bakongo son las pequeñas reuniones realizadas a parte, chamadas en kikongo "*fulu*". Estas reuniones simbolizan la democracia que reina en los velorios de los bakongo, ya que en estas pequeñas reuniones toda persona que tenga una idea tiene derecho a hacer uso de la palabra, visto que sirven para fijar ideas. Con ello, se permite escuchar a todo el mundo y la búsqueda de un consenso de lo que será presentado al público.

- Comunicación en la ceremonia fúnebre

Los bakongo priman por la comunicación en sus ceremonias fúnebres, por eso siempre que llega una persona presentan *nkuwa* y le cuentan los acontecimientos que constituyen el motivo del encuentro en ese lugar, evitando que las personas que allí se encuentren estén ajenas al asunto.

La mesa es colocada de forma estratégica: en el centro donde se sientan los responsables del *kise* y del *kanda*, teniendo posicionados a los lados a los

familiares, llamando la atención de todo el mundo. Eso muestra que el centro del velorio no es el cadáver, lo es sí aquella mesa donde están sentados los *mfumu kanda* del *kise* y del *kanda*.

En el velorio de los bakongo, los hombres y las mujeres no se sientan en el mismo lugar. Los hombres se sientan dónde están localizados los *mfumu kanda*, lugar en el que se dan las resoluciones a los problemas del velorio; y las mujeres se sientan donde se sitúa el cadáver. Esto muestra que los hombres son quienes tratan de resolver los problemas del ceremonial fúnebre y las mujeres se dedican al cuidado del cadáver, llorando y cantando.

El hecho de que los hombres y las mujeres se sienten de esta manera, hay que enfatizar que en los velorios de los bakongo no implica la discriminación, dado que no se aplica ni para el sexo, edad o posición social, ya que las pequeñas reuniones a parte, permiten todo tipo de personas, sea mujer, joven, pobre, rico o cualquier miembro de la familia expresarse. Es más, cuando se solicita el permiso para participar en estas reuniones a parte los bakongo dicen: “*bika twenda yuvula ndona nketo kavovilanga vandonga ko*” (vamos a preguntar a la señora que no habla de entre el público). Esto con el fin de acoger tanto la opinión de las mujeres como la de cualquier otro.

- Los antepasados

Los bakongo tienen a sus antepasados como abogados de la familia, promotores de la justicia, guardianes y protectores, “hacen vivir o morir, causan o curan las enfermedades, hacen prosperar o fracasar los negocios” (Combarros, 2000: 102), por eso, van al cementerio hablar con ellos o mandan recados a través de un recién muerto para que estos puedan velar por la paz, prosperidad y la salud de ellos. Los antepasados responden a través de los sueños y otras realidades que ellos experimentan.

- Preocupación por los vivos

En la concepción kongo de la muerte, la vida y la muerte son íntimamente relacionadas. Por eso, los bakongo en sus ceremonias fúnebres, tras la finalización del funeral, tratan también los problemas relacionados a los vivos, en el caso de que los hayan. Ellos tratan de ser coherentes en el sentido, de no solo tratar el problema relacionado al fallecido y dejar a los vivos con los suyos. Hablan con el muerto pidiéndole que no les olvide, y mandan recado a los antepasados para que intervengan en las situaciones que atraviesa la familia. Ellos intervienen en todo tipo de problemas, sea de enfermedad, desempleo, enemistad en el seno de la familia, problema de esterilidad, etc. La preocupación con la vida y la salud de los vivos se observa a lo largo de los rituales fúnebres, de los cuales muchos de ellos, tienen que ver con los vivos y no simplemente con el fallecido. Por otro lado, toda la familia tiene que participar de los rituales fúnebres y tratar bien al muerto para evitar que este cuando se vuelva antepasado se venga de los vivos.

Las carencias de los vivos son resueltas a través de la aportación monetaria realizada en el ritual fúnebre de un anciano. El *beta*, que es un valor módico, es adicionado al valor contribuido para el funeral y es destinado al *mfumu kanda*, responsable del linaje materno, más el cuenco de las contribuciones, lo cual satisfará las necesidades alimentares.

En el transcurso del velorio, existe la práctica de dar de comer y beber a las personas, esto se debe al hecho de que al permanecer tanto tiempo allí, es digno que se alimenten con el fin de satisfacer esa necesidad fisiológica, así como evitar que la gente se pueda caer o tener alguna crisis de debilidad ocasionada por el hambre.

- Influencias

En lo que a la muerte se refiere, así como a los asuntos relacionados a ella, los bakongo reciben varias influencias oriundas del cristianismo y de la cultura occidental a través de la modernidad. Antiguamente, cuando moría alguien sin alcanzar la ancianidad, se consultaba al vidente con la finalidad de descubrir el causante de dicha muerte. Con el cristianismo esas prácticas dejaron de

respetarse, y en su lugar, dicen: “entregamos todo a Dios a través de la oración”. Con el cristianismo muchas prácticas fúnebres tradicionales fueron excluidas y abolidas por ser vistas como anti-bíblicas por los misioneros, por ejemplo, el luto tradicional, culto a los antepasados, etc.

Hoy por hoy, los bakongo verdaderamente cristianos realizan las ceremonias fúnebres bajo el rito cristiano, con con mayor incidencia en las canciones que se entonan en los velorios. El *n'sanda* que se plantaba en el sepulcro, fue sustituido por la colocación de la cruz y este tiene origen en el cristianismo, que tiene a la cruz como su símbolo. La creencia de que el cementerio es el lugar en donde vuelve el cuerpo hacia la tierra de donde salió, según algunos entrevistados, no es una creencia de los bakongo, lo es sí cristiana. La expresión “ahora que llegó a la luz”, la cual se escuchó a menudo a lo largo de las entrevistas y observaciones. Muchas costumbres, prácticas, ceremonias y ritos fúnebres que actualmente ya no se verifican en los velorios y funerales de los bakongo, tienen su origen en el cristianismo, pues se refieren a la Palabra de Dios, haciendo alusión a los Salmos 119:105 y la modernidad aclaró algunos aspectos oscuros de la cultura tradicional africana, como el luto y la cuestión de la herencia. Otro aspecto digno de mención, es el uso del ataúd, que es resultante de la influencia cultural del occidente, ya que tradicionalmente los bakongo enterraban sus muertos envueltos en mantas, sábanas o paños con la envoltura de una esterilla.

CONCLUSIÓN

De acuerdo con los resultados, obtenidos en esta investigación, existe un consenso en la opinión de los participantes en lo que se refiere a la concepción y representación social de la muerte en el grupo étnico kongo. Los resultados obtenidos permitieron comprender como la fenomenología de la muerte se procesa en el grupo étnico kongo, teniendo en cuenta los ritos y ceremonias fúnebres, las creencias y manifestaciones que ocurren en el seno de la comunidad kongo, relativamente a la muerte. Esto lleva a concluir, que: el pueblo kongo tiene su modo peculiar de concebir y representar socialmente la muerte, ese hecho está vinculado a su cosmovisión (concepción global del universo). El quinto capítulo describe el análisis realizado sobre algunos elementos de la filosofía cultural kongo respecto a la muerte en comparación con la concepción de otros grupos socio-culturales. Es digno de mención, matizar que en dicho análisis se percibe claramente, una realidad peculiar en los bakongo en lo que a la muerte se refiere. Considerando lo expuesto anteriormente, podemos afirmar que se confirma la primera hipótesis de nuestra pesquisa.

Para el pueblo kongo la muerte no es el fin de la vida, sino un pasaje del mundo de los vivos hacia el de los antepasados, donde el muerto no solo va para juntarse con estos, pero se vuelve él mismo antepasado también, o pasa a ser llamado de antepasado. Eso significa que para los bakongo los muertos continúan vivos, por ende, en otra dimensión. Considerando esa concepción que tiene este grupo étnico de los muertos, podemos dar por aceptada la segunda hipótesis.

Los ritos, lloros, proverbios, mitos, creencias, las ceremonias fúnebres y las canciones, tanto para los bakongo cristianos o los no cristianos, representan un simbolismo metafórico muy fuerte, una vez que visan siempre, la preparación didáctica pedagógica de los vivos, en lo que se refiere, a un comportamiento ético con el objetivo de establecer el respeto mutuo entre todos los vivientes y simultáneamente, los antepasados. La utilización de los artefactos ceremoniales y rituales, aunque, en cierta manera, sean negativos, pero de un modo en general, producen el incentivo y fortalecen la memoria respetuosa de los antepasados en todos los segmentos de la sociedad (niños, adolescentes, adultos y ancianos), estableciendo así, la manutención de los valores que por sí, contribuyen a mantener la armonía, la tranquilidad y la paz, cuyos atributos,

contribuyen para la construcción de la sociedad de los bakongo de un modo en general.

Para los bakongo cristianos, las canciones cristianas, expresan aún algo más en el sentido de la fe, la cual, conciben como garantía de un mundo futuro de paz perpetua, sin dolor, o cualquier amenaza como ocurre en la tierra.

Es digno de mención destacar que esos elementos de ritual revelan como ese pueblo representa socialmente la muerte y cómo afronta el tema y, también, los mismos elementos caracterizan la representación social de la muerte, como elementos que no solo tienen significados propios intrínsecos, como también revelan como los bakongo entienden, interpretan e encaran la muerte. En este sentido, se confirma *la hipótesis número tres* por la articulación presentada.

Para el pueblo kongo existe una relación entre los muertos y los vivos, por eso los muertos deben ser reverenciados y en otros casos, venerados. Ellos (los muertos) ven, escuchan y reaccionan dependientemente de cómo están siendo tratados o de la situación que sus familiares estuvieren pasando. Partiendo de esta premisa, se puede afirmar que los muertos, en la cultura kongo, interfieren en la vida de los vivos. La interferencia de ellos depende de cómo están siendo tratados. Y los vivos, no solo sienten como también perciben esa interferencia a través de los sueños y de varias experiencias sociopsicológicas que ellos suelen tener. Esa parte de la conclusión confirma la última hipótesis.

Los objetivos planteados para esta investigación, fueron alcanzados, así como también se han confirmado las hipótesis, eso se expresa a través de los resultados hallados. Para ello, jugaron un papel preponderante las preguntas de la pesquisa.

No obstante, a través de esta pesquisa, se ha constatado que hay una necesidad de aunar esfuerzos en el sentido de ahondar donde la tradición fúnebre de los bakongo se está mezclando con las influencias del cristianismo y de la modernidad. Desde luego, somos conscientes de la complejidad a la hora de evaluar determinadas prácticas en los bakongo; nos encontramos, sin lugar a dudas, con prácticas que influenciaron y siguen haciéndolo de forma positiva y en ocasiones, negativa; lo que es inevitable en los procesos de transmisión y asimilación cultural. Por tanto, es imprescindible proseguir investigando sobre la fenomenología de la muerte en el grupo étnico kongo con la finalidad de encontrar su punto de equilibrio, ya que es prácticamente inevitable la globalización del

mundo, en donde hay una mutación drástica y veloz de los valores sociales y culturales, con mayor incidencia en el comportamiento de las nuevas generaciones.

Como es obvio, la muerte es un fenómeno que está presente en todas las culturas, y en todas ellas existen elementos de intersección, aunque su significado puede variar de una cultura, a otra. La comprensión de la muerte para el pueblo kongo, reduce el impacto del sufrimiento y genera diversas perspectivas con vistas a la esperanza de una vida en otro mundo, el de los antepasados.

Con este estudio se ha pretendido proporcionar elementos que pueden ser usados por las generaciones más jóvenes de los bakongo, principalmente los residentes en Luanda, y a todos aquellos que residen fuera del área geográfica kongo. Importa realzar que, el conocimiento de estos preceptos por parte de esas generaciones y todos los que demuestren interés de pesquisar sobre el asunto podrá ayudarlos en la comprensión, en la preservación y en la observación de la tradición de los bakongo sobre la muerte.

Finalmente, resaltar que con esta tesis se ha pretendido evidenciar la concepción de los bakongo sobre la muerte y su representación social, contribuyendo, de esta forma, para el conocimiento, la divulgación, la manutención y la protección de la tradición kongo sobre la muerte.