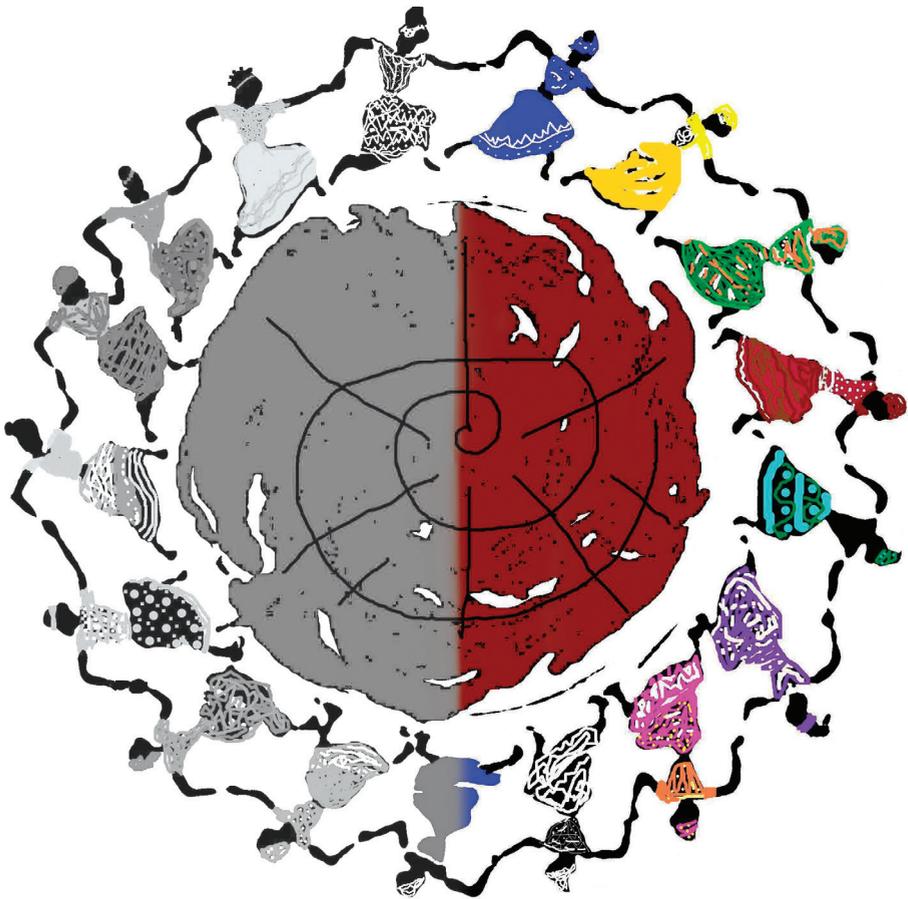


Parte III

Angola: pertença étnica, línguas e literaturas



10

CAPÍTULO

Indumentária e pertença étnica no Curoca,³⁵ sudoeste de Angola

Milena Argenta

Antropóloga, pesquisadora do NUER

Em Angola, região sudoeste, a aproximadamente novecentos quilômetros da capital, Luanda, encontra-se a província do Namibe, cuja capital tem o mesmo nome, Namibe. No caminho por terra partindo do Lubango, capital da província vizinha da Huíla, a descida da serra da Chela impressiona não apenas pela beleza dos *canyons* cortados por uma estrada íngreme e curvilínea, mas também pelo desnível. São dois mil metros de uma descida cuja base começa a anunciar o deserto que se aproxima. A cidade do Namibe já desfruta do clima desértico, muito calor ao longo do dia, enquanto o sol ainda se mostra forte em tons amarelo avermelhados, seguido por uma neblina fria que parece apenas aguardar a descida dos últimos raios refletidos na linha do mar. Do Namibe, o deserto se exhibe dos dois lados da estrada de linha reta infinita em direção ao município do Tombwa.

Meia hora antes da chegada ao Tombwa, pela estrada recentemente reformada e asfaltada, algumas pedras, tijolos e uma roda de bicicleta do lado esquerdo indicam o local exato da picada que leva ao parque nacional do Iona e, ainda, à foz do rio Cunene, divisa entre Angola e a Namíbia. O Curoca fica no caminho,

35 Termo também escrito com k (Kuroka), que provém, segundo Aço, neste mesmo volume, de Onkokwa.

é uma povoação³⁶ que pertence ao município do Tombwa, onde se estabeleceram diversas famílias à margem de uma lagoa formada pela cheia do rio Curoca, cujo nome se estende a toda a região por onde passa. O rio fica seco durante a maior parte do ano, a lagoa permanece e enche de vida o deserto que a cerca – um oásis, com toda a beleza e poesia que o termo sugere, chamado Njambasana. Lá, e somente lá, em meio ao vasto território desértico às margens do rio Curoca, é possível cultivar milho, feijão, tomate e cebola na areia úmida do leito seco do rio, e por isso Njambasana tornou-se uma espécie de aldeia, um centro onde se fixaram populações transumantes que muitas vezes praticam também a pastorícia no interior, onde crescem as pastagens naturais. Ou melhor, os que se fixaram já não são transumantes, mas têm gado nas mãos de familiares lá “no mato”, como costumam se referir às regiões das pastagens naturais afastadas desse povoamento.

O Curoca é um importante ponto de passagem dos viajantes que seguem para o parque do Iona, uma reserva nacional que atrai muitos turistas de diversas partes do mundo. Por isso, há sempre um fluxo de pessoas que vão e vêm em grandes caminhões ou caminhonetas 4x4. Entretanto, é difícil precisar o número de habitantes dessa região, já que o último censo populacional de Angola foi realizado nos anos 1970. Durante o recadastramento eleitoral que ocorreu em 2011, a estimativa era de que quinhentas pessoas comparecessem à seção organizada pela comissão eleitoral do governo de Angola, o que inclui não somente os que vivem em Njambasana como também as famílias de criadores de gado que se espalham pela região desértica das pastagens naturais, o “mato”, atingindo as imediações da zona territorial do município do Virei, ao norte.

No “mato” não há povoadamentos ou qualquer estrutura de urbanização, mas unidades domésticas de famílias³⁷ dispersas pelo território. As ongandas são residências fixas onde vivem os mais velhos, as crianças e mulheres. São também o porto seguro dos homens, que costumam passar mais tempo nos sambos – acampamentos temporários que mudam de localização em função do pasto e da água. O “mato” onde me estabeleci para realizar minha pesquisa de mestrado é uma área chamada Umbú, a setenta quilômetros de Njambasana por estradas de areia que desafiam a ousadia dos carros de pequeno porte. Essa área localiza-se

36 A divisão territorial da República de Angola apresenta dezoito províncias, que se dividem em municípios, e estes, por sua vez, em comunas. Nas zonas rurais, há ainda as povoações, que possuem menor densidade ou urbanização que as comunas. A província do Namibe possui cinco municípios e onze comunas, de acordo com o ministério da administração do território. O Curoca ainda não é considerado uma comuna por não possuir um posto policial, o que já estava em construção quando realizei a pesquisa de campo, em 2011.

37 Utilizo o termo família de acordo com Hérítier (1989, p. 85) na enciclopédia Einaudi: “unidade econômica de produção e consumo, lugar privilegiado de exercício da sexualidade entre parceiros autorizados, lugar de reprodução biológica e da socialização dos filhos”.

no limite entre as circunscrições dos municípios do Tombwa e Virei. Com a viagem, a vista se transforma: da areia pura com esparsas formações rochosas que mais parecem esculturas de terra, para uma savana vasta e extensa de arbustos retorcidos, uma fina camada de capim seco, amarelado, e morros de pedra que rompem a planície da paisagem – imensidão desconhecida, aparentemente vazia de gente, onde me vi tomada por uma estranha euforia na chegada ao poente. Desse modo, passei quase três meses no território mais amplo designado Curoca, e dividi meu tempo entre essas duas localidades: “o mato”, região afastada da costa onde a vegetação característica das savanas e estepes alimenta o gado e permite aos pastores deslocarem-se em transumância com seus rebanhos ao longo do ano; e a lagoa, onde as famílias que lá se fixaram podem desenvolver uma agricultura de subsistência e muitas vezes até comercializar alguma colheita abundante no mercado do Tombwa.

O território do Curoca foi ocupado por populações que atualmente se auto-declaram mucuroca,³⁸ mas são identificadas pelos demais como cuissi, e também receberam dos colonizadores, que por lá passaram, ainda nos primórdios da colonização portuguesa, a designação de “pré-banto”, ou vátua. Nessa categoria entraram também outros curocas,³⁹ considerados os “puros” curocas por terem sido os primeiros a se estabelecer às margens deste rio, os cuepes. Há ainda os cuvale ou mucubais (*ovakuvale*), população emblemática do sudoeste de Angola (juntamente com os *ovahimba* e outros subgrupos herero) de quem os curocas incorporaram a língua, a cultura material e a pastorícia. Os mucubais são vizinhos, ocupam a área que envolve o município do Virei, ao norte, e foram classificados no grupo banto, como a vasta maioria da população de Angola. Meus interlocutores são as populações do Curoca, os cuepes e os chamados cuissis, mas ao longo

38 Nas línguas banto, usa-se o prefixo *ova* como indicativo de plural, e *mu* para indicar o singular. Assim, o termo *ovakuroca* seria no plural o equivalente a *mukuroca* no singular. A linguagem comum que encontrei no Curoca utiliza o prefixo *mu* em todos os nomes, formando o plural apenas acrescentando-se o S: *mucurocas*, *mucuissis*, *mucumbundos*, por exemplo. Nas referências a que tive acesso, as grafias variam muito; Redinha (1974) opta por uma grafia em língua portuguesa, utilizando C em vez de K e U no lugar do W, e forma o plural como se faz na língua portuguesa, acrescentando-se o S: *curocas*, *cuepes*, *cuvaes* ou *cuissis*. No entanto, o autor mantém entre parênteses as referências às grafias em língua banto. Adotarei o mesmo padrão, com a utilização eventual, quando me parecer pertinente, das outras grafias em itálico, sugerindo que se trata de uma variante linguística. Nas citações, serão mantidas as grafias utilizadas pelos autores.

39 O termo Curoca é uma designação de ordem geográfica mais do que étnica, como ressaltado por Estermann (1960) e Cruz (1967), já que todas as populações que se estabeleceram nas proximidades desse rio podem ser chamadas assim. Escolhi utilizá-lo principalmente porque os sujeitos aos quais esta pesquisa se dedica se autoidentificam assim.

do texto mencionarei também os Mucubais, visto que eles são a principal referência de uma cultura pastoril que se expandiu para além das fronteiras territoriais e étnicas. As populações do Curoca falam como os mucubais, vestem-se como eles, alimentam-se, criam gado, carneiros, cabritos e organizam-se socialmente como eles há mais de quatro gerações, e muitas vezes reivindicam para si uma identidade mucubal.

Neste artigo, apresento uma análise dos processos de construção de identidades no Curoca, a partir de alguns elementos de visibilidade mobilizados como símbolos de pertença étnica, e procuro problematizar o modo como esses diferentes elementos estéticos, exibidos publicamente nos corpos dos sujeitos, atualizam processos de identificação e diferenciação interétnica. Na região sudoeste de Angola, a indumentária atua enquanto um signo de comunicação visual, que torna públicas e visíveis as concepções estéticas e os diversos aspectos da vida social a elas vinculados.

No plano da indumentária, a identificação se amplia a um universo cultural compartilhado entre mucurocas e mucubais, porém, isso não significa que as distinções entre os grupos estejam permanentemente diluídas. Há, ao contrário, diversos contextos em que a diferença é atualizada. Estamos diante de dois processos que se desenvolvem simultaneamente: diferenciação e manutenção das fronteiras entre os grupos nas sutilezas das pronúncias da mesma língua, na ocupação do território e nos discursos sobre procedências; e identificação e ampliação do pertencimento evidenciado por uma cultura material, cosmologia e organização social comuns.

Indumentária e enfeites corporais – marcas identitárias

Estas reflexões partem dos estudos sobre etnicidade, especialmente a obra de Fredrick Barth e sua ênfase nos fluxos e fronteiras das identidades étnicas,⁴⁰ com o reconhecimento de que a identidade étnica é uma dentre as várias identificações disponíveis para um sujeito, que pode ser igualmente manuseada, exibida ou ignorada de acordo com situações particulares. Diversos elementos podem ser mobilizados pelos sujeitos para delimitar fronteiras e conferir-lhes distintividade, como a religião, a economia, a organização social, a cosmologia, o parentesco, a estética, cantos, danças e ritos. Aqui, meu interesse particular está nos signos de classificação visível, como as vestimentas, pinturas, tatuagens, adereços e adornos corporais, penteados, além de outros elementos que, no plano estético e relacional, demarcam publicamente o pertencimento, incluindo os sujeitos que ora

40 Ver Barth (1969) apud Poutignat e Streiff-Fenart (1998); Royce (1982); Hall (1996); Amselle (1999).

se diferenciam em grupos específicos, numa identificação à cultura pastoril dos mucubais. A decoração corporal é uma maneira de distinguir o homem enquanto um ser social distinto de outros alheios ao seu grupo social (EBIN, 1979). Ao decorar o corpo, o indivíduo comunica seu pertencimento a um grupo social, fazendo uma distinção precisa entre os que pertencem a uma sociedade e aqueles situados fora de seus limites. Assim, o corpo torna-se um espaço privilegiado que permite a visualização das convenções culturais transpostas para o campo estético (MARTINS, 1989, p. 19): “colares, pulseiras, argolas, batoques, brincos, anéis, cintos, pinturas, penteados, cicatrizes emblemáticas etc. fazem parte de uma infinidade de modelos e tipologias de enfeites, insígnias e amuletos que transformam o corpo em autênticos mostruários de imaginação e poder”. Nessa lógica, os adornos africanos, enquanto expressão sociológica que atualiza individual e coletivamente um culto próprio de beleza, ritualismo e simbolismo, aparecem em suas múltiplas formas de apresentação como um requisito indispensável de interação social (Ibid.).

Durante minha pesquisa de campo no Curoca, nas ocasiões em que eu me encontrava de passagem com algum visitante eventual cujas impressões e conhecimentos em relação às populações locais não chegavam aos detalhes das diferenciações sutis entre os grupos, eu costumava perguntar quem eram as pessoas que viviam ali, na tentativa de perceber como eram identificadas à primeira vista. Nesses casos, a identificação costumava ser imediata: “aqui vivem os mucubais, dá pra ver só pelos panos que vestem, aquelas coisas que as mulheres usam na cabeça e os dentes”.

A primeira marca que se sobressai no sorriso receptivo ao novo visitante, uma das características mais marcantes da estética local, são as moldagens dentárias – o hábito de se lixar os dois dentes dianteiros da arcada superior, formando uma ponta na extremidade, e de se extrair quatro dentes da arcada inferior. Minhas tentativas de explicar tal hábito ou de encontrar uma aplicação para esse tipo de prática corporal resultaram sempre na mesma explicação: “quem tira os dentes significa que é mucubal”.⁴¹ Esse procedimento é realizado quando ainda são crianças, por volta dos doze anos, e é algo do qual as pessoas se orgulham, por fazer referência à identidade local. Na povoação de Njambasana, por exemplo, onde já vivem famílias de diversos grupos étnicos e procedências regionais, um sujeito é à primeira vista associado aos mucubais ou aos “de fora” se apresentar

41 Apesar de meus interlocutores apontarem estas moldagens dentárias como algo que os distingue como mucubais, elas também são praticadas entre outros grupos da região sudoeste. Sergio Guerra (2010, p. 85) menciona as extrações dentárias como uma característica dos herero, e apresenta testemunhos de diferentes grupos étnicos relativos ao caráter distintivo dessa prática.

ou não as moldagens dentárias. Foi nessa lógica que, após dois meses de pesquisa de campo, circulando entre famílias mucurocas na região do Umbú, Njambasana e no bairro do Tjitete, um dos filhos de um soba⁴² local me desafiou sorridente: “se tu quiser viver mesmo aqui vai ter que tirar os dentes!”. As vestimentas de ambos os sexos se compõem de dois tecidos coloridos,⁴³ adquiridos nos mercados dos municípios ou nas trocas com os comerciantes que abastecem as regiões longínquas, presos por uma tira de couro que envolve os quadris, *tyitati* à frente e *tyinkwane* atrás.⁴⁴ Nas mulheres, o pano da frente é um pouco mais curto, acima do joelho, cuidadosamente fixado nos quadris para que tenha um efeito frisado e com bastante volume, enquanto o de trás fica esticado e se alonga até a panturrilha. Os homens apenas prendem *tyitati* e *tyinkwane* na tira de couro dos quadris formando uma camada de tecido duplo à frente e outra atrás, com aproximadamente o mesmo comprimento. Uma variação masculina muito comum na amarração das vestes se faz com apenas um pano envolvendo os quadris e as pernas, de modo que se cria um efeito de camadas sobrepostas em espiral. Mulheres adultas e moças que já passaram pela festa de puberdade podem usar ainda um terceiro pano cobrindo os dois primeiros, *mandjaleca*. O tronco desnudo é enfeitado com colares de miçangas de comprimentos variados, podendo posicionar-se rente ao pescoço ou cruzados no dorso. Fios de couro e colares feitos com sementes, dentes ou chifres de carneiro ou cabrito também são muito apreciados. Nas mulheres, outra marca ressaltada como característica da identidade mucubal são as tiras de couro que comprimem a parte superior dos seios, *viamizilo*, utilizadas também na idade adulta, após o nascimento do primeiro filho. Sobre este adereço, diversas mulheres ressaltaram que esta maneira de se fixar os seios com as tiras de couro espiraladas, na idade em que “as mamas começam a cair”, significa que a mulher é mucubal.⁴⁵ Nas páginas que seguem, procurarei demonstrar o modo como al-

42 Soba é como são chamadas as “autoridades tradicionais” que podem ser encontradas em todo o território angolano. Exercem funções de liderança nas comunidades rurais e atualmente trabalham vinculados às administrações municipais. Os “cargos” se dividem em soba grande, soba, soba sekulo e soba adjunto.

43 Tratam-se dos tecidos do tipo wax-print (estampas em cera) encontrados em diversos países da África subsaariana. Manufaturados na Europa para o mercado africano desde o século XIX, esses tecidos atualmente são fabricados também em larga escala na China, e são reconhecidos internacionalmente como “autenticamente africanos”. Uma análise muito interessante da circulação desses tecidos no mercado internacional e o modo como se transformaram em um dos principais símbolos de “africanidade” pode ser encontrada em Sylvanus (2007).

44 O nome do pano usado na parte de trás do corpo varia, de acordo com quem o usa. Foram-me referidos também os nomes *onkonde*, para os rapazes jovens, e *muhoti*, para moças também jovens. Duarte de Carvalho (2000, p. 347) refere o pano da frente como “*tyitato*” e o de trás como “*tyinkwane*”.

45 Este é de fato um elemento particular aos mucubais em relação aos demais grupos herero,

guns desses elementos corporais inscrevem nos corpos dos sujeitos concepções estéticas compartilhadas, que envolvem e tornam visíveis as relações de parentesco, a cosmologia e os ritos que indicam a passagem entre estágios no curso da vida individual e coletiva. Minha abordagem se inicia com a caracterização e descrição dos adornos corporais e se amplia para outras esferas da vida social, seguindo as pistas e indicações que nos conduzem ao universo mais amplo das concepções e práticas culturais no Curoca.

Nas pulseiras, revelam-se as famílias

Um dos adereços que mais chama a atenção na estética local são as pulseiras e tornozeleiras de metal dourado brilhante, espirais de muitas voltas que reluzem de longe e enfeitam braços e pernas. São chamadas *lwuli*, e apesar de serem apreciadas tanto por homens quanto por mulheres, são elas as que mais prezam por essa preciosidade. *Lwuli* não é apenas um objeto de grande valor estético, é um artigo de luxo, já que se paga em torno de 150 Kwanzas (1,5 dólar) por cada uma das voltas da espiral, e as mais suntuosas chegam a ter mais de trinta voltas. Ouvei rumores de que essas espirais indicariam a quantidade de bois daquele que as utiliza, ou do marido, se for usado por uma mulher, e assim seriam indicativos de riqueza. Questionadas sobre esta explicação, as mulheres com quem conversei disseram que não se trata necessariamente da quantidade de bois, mas continua sendo um indicativo de riqueza, já que custam caro e apenas aqueles que possuem riquezas em bois podem adquiri-las. De fato, as únicas mulheres que encontrei ostentando três ou quatro dessas peças, as mais longas que vi, foram as esposas de dois grandes criadores da região do Umbú, reconhecidos pelos vizinhos como ricos proprietários de grandes manadas.

O uso desse adorno segue ainda uma regra. Na ocasião do falecimento de algum membro da família, a retirada da espiral de uma das pernas ou braço é um indicativo de luto. Por isso é imprescindível o uso de um fio de miçangas brancas nos tornozelos, *tyingole*, quando a ausência de *lwuli* decorre apenas do fato de não o possuir, ou de tê-lo presenteado a uma das filhas, por exemplo. O uso de *tyingole* certifica o observador de que não houve mortes recentes na família, enquanto a ausência de qualquer adorno nos tornozelos ressalta que a pessoa vive um período de luto. É interessante notar que quando se trata do falecimento de um membro da família da mãe, o *lwuli* é retirado da perna ou do braço esquerdo, e se o falecido for da família do pai, retira-se esse adorno do lado direito.

É importante perceber que esse pequeno detalhe se revela apenas nos tornozelos, pois ainda que estejam de luto e tenham retirado o *lwuli* dos braços, há

cujas mulheres não têm esse costume de fixar os seios com as tiras de couro.

outras pulseiras que permanecem. Uma delas se chama *tjinunga*, em metal também dourado, achatado e rígido, com detalhes trabalhados e uma abertura que permite colocá-la no pulso. Na cor dourada é apenas decorativa, e na cor cinza escuro (similar à prata envelhecida) com detalhes trabalhados em riscos, chama-se *tjiwela*, e é usada por adultos cujo pai ou algum dos irmãos da mãe já faleceu. Os “mais velhos” costumam usar muitas, e, após a sua morte, deixam-nas aos filhos e sobrinhos.

Nota-se que as pulseiras revelam aspectos importantes das relações de parentesco vigentes, onde a linhagem materna exerce influência preponderante no sistema de descendência. De fato, são as mães que transmitem sua *eanda* (*mahanda*, no plural) às gerações seguintes, o clã com o qual um sujeito se identifica ao longo de toda sua vida. Muitos sujeitos com quem conversei identificaram prontamente a sua *eanda*, assim como a de outras pessoas próximas. Falavam disso antes que eu mesma tomasse a iniciativa de perguntar. E nesse aspecto, a noção de pertencimento se amplia para além das fronteiras do Curoca, Iona, Virei, da província do Namibe e mesmo do território angolano. Há pessoas do mesmo clã espalhadas por todo aquele deserto, e todos que pertencem ao mesmo clã são apontados como membros da mesma família, e são acolhidos onde quer que estejam, independente do grupo étnico. Nessa lógica, Ruy Duarte de Carvalho (2000, p. 149) fala de uma “mancha clânica regional” compartilhada entre todas as sociedades pastoris e agropastoris de Angola, da Namíbia e até do Botswana, na qual os mesmos clãs se repartem por diferentes grupos etnolinguísticos.

Entre meus interlocutores, foi possível identificar algumas categorias clânicas, que também aparecem nos estudos de Ruy Duarte de Carvalho entre os mucubais: *Mukwangombe* – do boi; *Mukwatyite* – das plantas, dos vegetais; e *Mukwambwa* – do cão. No Curoca, essas três categorias principais aparecem em conjunto com outros subclãs relacionados aos primeiros, segmentos que se autonomizaram total ou parcialmente a partir de determinada altura – um fenômeno característico das sociedades segmentárias. Os nomes de alguns clãs foram-me referidos pedagogicamente numa sequência que sublinha aquele que veio primeiro, e os que dele se originaram, formando sempre um conjunto triplo. Na tabela a seguir, cada coluna corresponde a um clã distinto que engloba as segmentações representadas nas linhas:

Tabela 10.1 – Três clãs principais e os que se originaram de suas segmentações

1°	<i>Mukwandiata</i> (cobra)	<i>Mukwalukune</i> (lenha, pau seco)	<i>Mukwananbula</i> (chuva)
2°	<i>Mukwambwa</i> (cão)	<i>Mukwatyite</i> (lenha fresca, pau molhado)	<i>Mukwangombe</i> (boi)
3°	<i>Mukwandumbo</i> (leão)	<i>Mukwambango</i> (pau das montanhas)	<i>Mukwanzi</i> (moscas que bebem o leite da vaca)

Fonte: Milena Argenta

Visto que uma *eanda* me foi sempre referida como uma família relacionada pela linha materna, o parentesco vai-se desenhando e se estende através de suas linhagens para além do núcleo familiar restrito, incluindo, na mesma categoria *mwangwangué* (irmão), todos os membros de uma linhagem de mesma *eanda*. Nesse grupo incluem-se, seguindo o exemplo de determinado sujeito do sexo masculino, tanto os demais filhos de sua própria mãe, *meiyo* (aquela de cuja “barriga” ele saiu), quanto os filhos/as das irmãs dela, *meiymunene* (“mãe-grande”, mais velha) e *meiynkelo* (“mãe-pequena”, mais jovem). Os filhos dos irmãos homens da mãe, por outro lado, são *mulamwangué* (primos), já que são consanguíneos, mas não são do mesmo clã. O mesmo acontece com os filhos das irmãs do pai. É entre os *mulamwangué* que ocorrem os casamentos preferenciais, ou seja, entre sujeitos de diferentes *mahanda*. Isso significa que o nosso sujeito do sexo masculino se casa preferencialmente com a filha da irmã de seu pai, ou ainda com a filha do irmão da mãe, ambos chamados pelo mesmo nome, *mulamwangué*. O diagrama a seguir representa uma parte da terminologia do parentesco relativa ao sujeito em destaque, com os familiares pertencentes à mesma *eanda* marcados com a mesma cor, enquanto os cônjuges preferenciais apresentam uma pequena marca em verde.

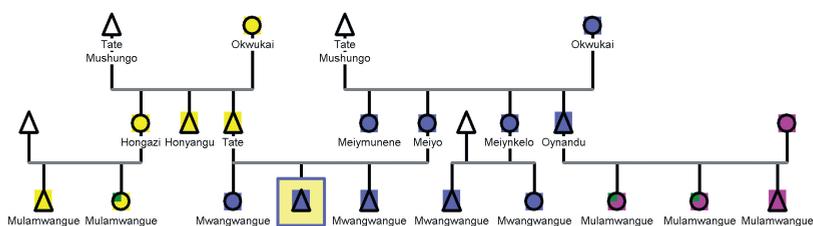


Figura 10.1 – Diagrama genealógico do casamento preferencial. Fonte: Milena Argenta

Embora a estrutura dos clãs chame a atenção para a descendência matrilinear, a influência da linhagem paterna não pode ser menosprezada. São eles, os pais, que transmitem aos filhos o seu Fogo,⁴⁶ sua sorte, que é também o Fogo da família, do curral, dos animais, da *onganda* – residência patrilocal onde o Fogo que o homem recebe de sua linhagem paterna se materializa no *elao*, o altar onde se fazem presentes os ancestrais e diante do qual este patriarca conduz as ocasiões rituais. Apesar de ter o Fogo do pai desde o nascimento, ao casar-se, uma mulher passará a ter o Fogo do marido, assim como todos os seus filhos, as demais esposas que porventura seu marido venha a ter e os filhos delas. Esta descendência do Fogo relacionada à linhagem paterna, em conjunto com a *eanda* relacionada à linhagem materna, faz com que os hereros tanto da Namíbia como de Angola sejam classificados por diversos autores enquanto sociedades de descendência dupla – “*double descent*”. Castro (2010, p. 94) argumenta que, entre os hereros da Namíbia, o domínio matrilinear da *eanda* rege os campos econômicos e as propriedades, enquanto o domínio patrilinear do *oruzo* rege o sistema religioso e político. Duarte de Carvalho (2000, p. 350-355) faz referências a esse sistema e menciona uma palavra que poderia assimilar-se ao *oruzo* da literatura sobre os hereros – *oluthi*, “lei do fogo”. Mas hesita em transplantar esta terminologia para o contexto *cuvale*, e chega a sugerir, a partir de uma análise detalhada da distribuição dos bois de um falecido aos seus descendentes maternos e paternos, que por trás do que os autores que tratam dos hereros chamam de patrilinearidade, estão de fato articulações entre a matrilinearidade do pai e a do filho. De minha pesquisa de campo no Curoca, não posso inferir mais do que o que venho descrevendo até aqui, apenas as pistas que me revelaram as pulseiras e tornozeleiras: no lado esquerdo do corpo, a família da mãe, no direito, a família do pai.

Sobre miçangas e makumukas

Logo que cheguei ao Curoca, conheci dona Maria Romana, uma senhora muito prestigiosa na região, mãe da primeira esposa do soba Beiapé, a Inês. Ela passava várias horas do dia comigo enquanto estive em Njambasana, respondia pacientemente às minhas perguntas, explicava-me tudo que podia. Por baixo do lenço que lhe cobria os cabelos, quase escondido, saltava-lhe um tufo de miçangas do lado esquerdo da cabeça, um mistério que me intrigou ao longo de toda a minha pesquisa de campo e cuja explicação ela sempre se esquivava em me fornecer. “Dona Romana, o que são essas miçangas que a senhora usa na cabeça? Por que

46 Utilizo letra maiúscula aqui, como faz Duarte de Carvalho (2000), para diferenciar o Fogo, a sorte dos ancestrais de linhagem paterna, da palavra fogo em sentido genérico, as chamas que se acende normalmente para cozinhar ou para se esquentar, por exemplo.

a senhora nunca fica sem elas?”, perguntei repetidas vezes. “Se eu tirar sinto dor de cabeça”, ela repetia a cada nova pergunta. Quando cheguei ao Umbú, vi variações da mesma peça pendurada no pescoço ou no fio de miçangas cruzado no dorso de muitas crianças pequenas, de ambos os sexos. Para as crianças, a explicação veio sem muito insistir, “é a sua avó que tá lá dentro, que lhe protege para que não fique doente”. Nas mulheres adultas, percebi o uso desse adorno apenas na cabeça, e nunca de modo generalizado como a variação infantil; ao contrário, elas eram sempre raras, o que aumentava ainda mais a minha curiosidade.

Paula, uma senhora que nasceu na região do Virei e atualmente cultiva uma pequena lavra num bairro de Njambasana, explica que quando era “miúda” andava muito doente, foi a um adivinhador e descobriram que era o espírito de sua avó que queria “descer na sua cabeça”. Fizeram uma festa, comeram a carne de um cabrito e mataram uma galinha. A avó veio e chegou a conversar com as pessoas. Depois fizeram o *hala* com o rabo da galinha, envolvido por um tufo com fios de miçangas, para a menina usar sobre a cabeça daquele momento em diante. É o espírito da avó que ficará com ela por toda a vida e lhe dará conforto e proteção. Assim, Paula nunca mais ficou doente. Às vezes a avó vem novamente, conversa com as pessoas através do corpo dela, dá conselhos e tratamento a outros familiares adoecidos. Eventualmente, quando uma criança na sua família adocece, eles fazem festa e dançam para chamar o espírito da avó, que vem “na cabeça dela” para tratá-la.



Figura 10.2 – Detalhe do adorno de cabeça chamado *Hala*. Fonte: foto de Milena Argenta.

Makumuka significa espírito, não necessariamente o espírito dos avós, pode ser também um espírito qualquer que fica “por aí vagando” e muitas vezes incorpora nessas mulheres. Quando percebem a incorporação, os familiares perguntam ao espírito o que ele quer, e ele geralmente pede carne, bebida e/ou dança e festa. O relato de Paula sugere que esse uso se inicia quando a mulher ainda é jovem, “miúda”. Notei muitas crianças pequenas usando *hala* preso aos colares, o espírito dos antepassados que os protege do mau. Mas desse modo, preso por um fio que envolve a cabeça, encontrei apenas uma menina com idade em torno dos oito anos. Todas as demais eram mulheres que já usavam lenço, ou seja, que já atingiram a puberdade.

Essa é uma das ocasiões rituais que permitem o consumo de carne, num contexto em que os animais são criados para serem acumulados e não consumidos, salvo nos eventos que implicam sacrifício ou abatimento ritual, como os nascimentos, festas de puberdade, casamentos ou falecimentos. Outra ocasião muito comentada se chama *Kulikutila*. Trata-se de uma grande festa na qual animais são abatidos, carneiros ou bois, consumidos e compartilhados entre muitos familiares que chegam a viajar longas distâncias para participar da festa. Às vezes uma pessoa fica doente e não consegue se curar. Quando vai a um adivinhador, ele pode descobrir que são os espíritos dos avós pedindo que lhe façam uma festa e lhe ofereçam animais.

Mas eu falava de miçangas, e por estes lados elas são muito apreciadas. Os colares mais comuns, de caráter apenas decorativo, usados por todos os adultos, homens e mulheres, são chamados *makwalale*, compostos por um fio geralmente duplo de miçangas amarelas, ou em intervalos médios de cores amarelo e branco, colocado rente ao pescoço. Azul é a cor do luto, e é também a cor do lenço das mulheres ao longo de todo o ano do luto. Em Njambasana, as mulheres passaram a usar um lenço preto no período de luto, mas as miçangas continuam azuis. Crianças pequenas, que adoecem com facilidade e precisam de maior proteção dos ancestrais, não podem usar as miçangas amarelas, usam apenas fios de miçangas brancas, que sugerem noções de fortalecimento e saúde, e muito raramente pretas. Com as cores “o espírito não vem”. Se colocarem as miçangas amarelas em uma criança, ela perde a proteção dos espíritos dos avós, seu corpo pode não aceitar, ela fica doente. O colar de miçangas pretas, o único que os curadores com os quais conversei usavam, favorece que “o espírito venha na pessoa”. No caso dos curadores, é o espírito do avô que age como guia nos tratamentos que fazem como *tyimbanda*.

O Curoca é uma região renomada por seus “tratadores” e “curandeiros”, sendo que há pessoas que viajam longas distâncias para buscar tratamento lá. O tempo que passei num bairro chamado Tyitete, na região de Njambasana, possibilitou-me conhecer um pouco desse universo. Lá, convivi com dois curandeiros

renomados na região. “Tem muitos”, diziam eles. Os tratamentos dependem do problema que o sujeito apresenta, porém, o mal é sempre causado por alguém, que será revelado no processo de adivinhação, e é a esse alguém que o tratamento é direcionado, para que pare de causar danos ao sujeito adoecido.

Quem faz a cura é o espírito do avô, que age através do corpo do *tyimbanda*. A arte do *tyimbanda* é desempenhada somente por homens, e transmitida pela linhagem paterna, no momento certo, indicado pelos espíritos dos ancestrais. Quando o homem fica muito doente e não consegue se curar, a adivinhação pode revelar que o espírito do seu avô lhe chama para que seja *tyimbanda* como ele. O homem vai, então, fazer uma espécie de treinamento com outro *tyimbanda* mais velho para aprender parte das técnicas. Mas esse treinamento não dura muito, pois quem de fato desempenha o tratamento é o espírito do avô, que “entra no corpo dele”. É por isso que uma das formas de se tratar envolve a saliva ou o ato de se cuspir na pessoa enferma. O *tyimbanda* cospe nos dedos ou num palito fino feito com um pequeno galho e encosta no doente, assim o espírito sai do seu corpo e atinge o corpo daquele que está sendo tratado. Outro tipo de tratamento é feito com uma planta chamada *omtjundu*, “pau de vomitar”. Quando uma pessoa está com o “coração sujo” ela toma uma bebida feita com essa planta, que também serve para tratar “maluco”. A casca da árvore é amassada até virar pó, misturada com água, e fervida. O líquido deve ser consumido a cada dois dias. Aquelas pessoas que ficam “malucas” e já não têm cura no hospital fazem tratamento com essa bebida, que lhes faz vomitar toda a “sujeira do coração”. Porém, se o sujeito “ficou maluco” porque mandou fazer feitiço para ficar rico (algo muito comentado nessas áreas, mas geralmente acompanhado de morte ou outras consequências nefastas para a saúde e prosperidade do beneficiário), não há nada a fazer, ele jamais terá cura. Conheci um rapaz que fazia um tratamento diário com esse chá. Ele usava um único colar de miçangas, dividido ao meio com duas cores, bem rente ao pescoço. De um lado só preto, do outro, miçangas vermelhas e pretas alternadas, o único com estas cores que vi em todos os lugares que visitei na região sudoeste, ao longo de toda a pesquisa de campo. O *tyimbanda* pode sugerir ao sujeito que passa por tratamento o uso de determinados fios de miçanga cruzados no dorso, chamados *omupahu*, geralmente nas cores preto, branco ou ainda preto e branco alternados. O colar preto e vermelho é raro, e sugere a presença de um “espírito ruim, zumbi” que está prejudicando o seu portador. E essa é mais uma dentre tantas questões da vida cotidiana que se revelam no processo de adivinhação.

Há homens que fazem tanto a adivinhação quanto o próprio tratamento, mas isso não é uma regra. Alguns são apenas adivinhadores, se chamam *mutapi*, ou são bons *tyimbandas*, mas fazem só um pouco de adivinhação. Nenhum dos dois *tyimbandas* com os quais convivi se identificou como *mutapi*. Não seria de

se estranhar que os adivinhadores não queiram ser identificados, pois têm muita responsabilidade, já que adivinham questões diversas relacionadas à vida social de modo mais amplo. Um exemplo comum é a busca de um adivinhador para identificar o responsável pelo roubo eventual de gado. E isso pode gerar muita confusão. Por esse motivo, os sujeitos costumam procurar adivinhadores em localidades distantes, entre pessoas alheias ao seu convívio mais próximo, na tentativa de garantir certa neutralidade no processo de adivinhação. Alguns viajam longas distâncias em busca de bons adivinhadores. Disseram-me que os muílas (populações de pastores da província vizinha da Huíla) são bons adivinhadores, e os Curocas são bons tratadores. Mas os muílas fazem adivinhação com galinhas e encontram as respostas nas asas. Os Curocas utilizam cabritos. O doente leva um cabrito pequeno ao *tyimbanda* e assopra na orelha e no nariz do animal ainda vivo. Depois, ele é morto por asfixia, o adivinhador tira toda a pele do cabrito e lê na carne e nos nervos do animal, na região do pescoço, das costas, ventre e patas, quem é o feiticeiro que está causando a doença, se está na família da mãe, do pai ou se é alguém não relacionado à família. Com o diagnóstico, os familiares procuram o acusado e lhe obrigam a desfazer o feitiço e tratar a pessoa a quem provocou o mau. O acusado geralmente nega, mas aceita fazer o tratamento numa atitude conciliatória.

Feitiçaria não é um assunto sobre o qual se fala abertamente e em detalhes ao visitante curioso, mas os rumores correm soltos por todos os lados. É motivo de grande preocupação e não seria exagero dizer que é a principal causa de malfícios à vida e prosperidade de um homem, seu rebanho e sua família. Devido à feitiçaria, as pessoas adoecem, as vacas não dão leite, os animais não engordam, são acometidos por pragas, morrem, e assim um homem pode perder toda a sua riqueza. Por isso, a possibilidade de ser acometido por um feitiço é algo que preocupa a todos os moradores do Curoca, e que exige cuidados cotidianos ao longo da vida.

Mudam os cabelos, e se cresce na vida...

Outro aspecto notável da indumentária local encontra-se nos cabelos, que passam por transformações concomitantes às mudanças que vivem os sujeitos no curso da vida individual e coletiva. Desde que nascem os primeiros fios de cabelo de um pequeno bebê, eles são cuidadosamente ornamentados por sua mãe. Se esta mãe teve dificuldades para concebê-lo e precisou recorrer ao tratamento de um *tyimbanda*, o bebê terá os cabelos raspados em toda a cabeça, deixando apenas um pequeno tufo de fios no centro, um penteado chamado *ntombi*, que permanece até que o *tyimbanda* perceba que está na hora de trocá-lo, e isso pode durar alguns anos. Notei esse penteado apenas em crianças do sexo masculino,

mas as mulheres com quem conversei disseram que isso pode se aplicar para ambos os sexos, geralmente na primeira gravidez. Se for um menino concebido sem a intervenção do *tyimbanda*, antes mesmo de se tornar *omcupula*, aquele que não mama mais, ele usará *mukelenguengue*, uma única fileira de cabelos no centro da cabeça, de cima abaixo, durante todo o período em que for *mutwita*, “um miúdo grande que já pasta os cabritos”. Este menino se alimenta do leite de cabra misturado ao pirão de milho, e se dedica ao cuidado dos cabritos. É ele o responsável pela ordenha das cabras de manhã bem cedo, e conduz esses animais às pastagens e à cacimba em dias alternados para que bebam água.

Na idade do pastoreio dos cabritos, *mutwita*, que pode se estender até doze ou treze anos, o menino passará pela circuncisão. É importante ressaltar que a idade não se conta em anos, mas em estágios que se percorre ao longo da vida. A identificação desses estágios com uma idade cronológica é uma aproximação que faço a partir de minha própria percepção, na tentativa de esclarecer ao leitor o período no qual a passagem de um estágio a outro acontece. De fato, muitas pessoas com quem conversei não sabiam me dizer a sua idade, em anos, e menos ainda a idade das crianças. As que sabiam costumavam ser adultos que já possuem título de eleitor, o único documento que a população maior de dezoito anos da região do Umbú possui, além dos sobas, seus familiares e muitos dos habitantes da região de Njambasana. A resposta mais comum para uma pergunta sobre a idade das pessoas era a indicação, em português, do período atual da vida individual e coletiva no qual a pessoa se encontrava: “é moça já, tá a crescer as mamas”; “esta é mulher, já tem os filhos”; “este ainda é pequeno, tá a pastar os cabritos”. Cada período é designado por um termo correspondente na língua mucubal, nesses exemplos, *kitunda*, *mukaentona* e *mutwita*. No momento da circuncisão, um grupo de até trinta meninos é levado para um lugar afastado das *ongandas* e *sambos*, como a beira de um rio distante, onde permanecem durante um mês para depois serem recebidos com uma grande festa envolvendo o abate e consumo de carneiros e bois, que dura até cinco dias. Após terem passado por esse rito, os meninos usarão uma nova tira de couro, dessa vez cozido, para prender os panos na cintura.

Quando chega à puberdade, o menino se torna um *etele*, “rapaz grande”, que passa a cuidar dos bois. Ele deixa o cabelo crescer e faz um trançado triplo na região central da cabeça, o *toki* – marca característica do jovem pastor em idade valente e libidinosa. Depois de fazer o *toki*, ele não pode mais tomar o leite dos cabritos, “já está no caminho de ser mais velho”. Embora ainda não participe ativamente das discussões com os homens adultos, ele a acompanha com atenção, aprende com os mais velhos, treina-se nos negócios masculinos. Ele já não se senta para jogar *huela*, a matemática das pedrinhas, com as meninas, já tem seu lugar estabelecido no mundo dos homens grandes.



Figura 10.3 – Penteados masculinos *mukelenguengue* e *toki*. Fonte: foto de Milena Argenta.

Com o passar dos anos, o menino vai se tornando um homem adulto, e seus familiares procuram uma menina para ser sua esposa. Chegado o momento, quando o rapaz já tem cerca de dezoito anos, ele tira o *toki* raspando todo o cabelo, ocasião marcada pela morte e consumo de um carneiro oferecido por seu pai. Seu novo penteado se chama *tyipumpatwe*, que significa “sem cabelos”. Ele se casa, passa a ter sua própria *onganda*, seus animais, seu *sambo*, nascem os seus filhos e ele se torna *omuziu*, um homem que já tem mulher e filhos. “É o chefe de casa, já chegou no destino da sua vida”. Quando adulto, o homem pode fazer ainda mais um penteado chamado *ntumbo*, acrescentando-se uma mistura de plantas trituradas aos fios crescidos na região central da cabeça, que será coberta por um pano por cima do qual se amarra uma tira de couro. Com este penteado, o homem se chama *munantumbo*, e pode ou não já estar casado.



Figura 10.4 – Homens e crianças em frente a uma casa. Fonte: foto de Milena Argenta.

O cabelo de uma menina também começa a ser ornamentado quando ela ainda é um bebê, raspando-se o entorno da cabeça para trançar os fios da região central de modo que fiquem fixos à cabeça. *Nkanka* será o seu penteado enquanto for *oncupula*, “que não mama mais”, até cerca dos cinco, seis anos. Ela cresce, e se torna *omukazona*, “uma miúda que já pode moer o milho”. Mesmo que não se dediquem de fato ao trabalho de moer o milho, esta é a faixa etária em que as meninas já estão aptas a fazê-lo.

Na ocasião da passagem entre a idade de *oncupula* e *omukazona*, o pai da menina mata um carneiro para celebrar, e sua mãe lhe faz *lupole*, que significa “cabelos” – um conjunto de tranças delgadas que crescem em direção aos ombros, coloridas com uma tinta em pó vermelha misturada à manteiga, que ajuda a fixá-las. Para fazer este penteado é necessária muita manteiga de vaca e, conseqüentemente, fartura de leite, por isso essa mudança se faz no final do período das chuvas, entre dezembro e fevereiro, quando o gado está gordo, vistoso, e as vacas “pegaram cria”. Se não há manteiga em abundância, a menina permanece com *nkanka* até o ano seguinte, ou o próximo ainda, e por isso é comum encontrar meninas que já são *omukazona* ainda com o penteado *nkanka*.

Desde muito pequenas, as meninas se enfeitam com contas, conchas, colares e pulseiras, no pescoço, tronco, braços e pernas. Há peças que são de uso exclusivo delas, como *ontapakana*, um conjunto de fios duplo enfeitado com miçangas brancas e amarelas que se usa cruzado no dorso. Também usam *ombuli*, pulseiras e tornozeleiras feitas com um tipo de arbusto que pode ser *mumbala* ou *mutuati*, colocados nos pulsos e tornozelos quando a planta ainda está verde e maleável, que depois seca e enrijece já no corpo delas.



Figura 10.5 – Meninas brincam e lavam roupas na cacimba. Fonte: foto de Milena Argenta.

Ambos os adornos não serão mais usados quando a menina se tornar uma *kitunda*. Essa época, quando “tá a crescer as mamas”, é ocasião para uma grande festa chamada *kufikala*, também conhecida como “fico”, que reúne gente da família da mãe e do pai, vizinhos e amigos para celebrar a entrada dela e de outras meninas de grupos familiares próximos, geralmente mais de cinco, na vida adulta. As meninas ficam dentro da casa durante a maior parte da festa, enquanto os convidados comem os carneiros abatidos, bebem, cantam e dançam. Ao final, elas aparecem vestidas como mulheres adultas. A partir desse dia, a menina desfaz o *lupole* e faz um novo trançado fixando os fios junto à cabeça, que será coberto por um lenço. A variação mais simples consiste apenas na amarração de um pano na cabeça, cruzando-o na parte da frente e amarrando na parte de trás, e a mais sofisticada, preferível nas ocasiões festivas, chama-se *ompota* e consiste na amarração do pano sobre uma armação feita em madeira acomodada sobre a cabeça. Existem ainda duas variações de *ompota*, a primeira é quadrada na parte da frente, e usada por moças e mulheres cujo pai ainda está vivo. A outra é redonda na parte da frente e usada por mulheres cujo pai já faleceu. Agora, a *kitunda* usa um novo colar de estrutura rígida chamado *tjitundwa*, feito com zíper e decorado com contas e conchas. Ela também já pode usar *lwuli*, as espirais em metal dourado brilhante, nos braços e pernas. Assim, ela já está pronta para casar.

O casamento, arranjado entre o pai e o tio dos noivos, costuma ocorrer muito cedo para as moças. “Quando vão te buscar para ir casar, tu não pode fazer nada. Pode chorar e gritar que não adianta”, afirma a Inês, que tinha quinze

anos quando se casou com o soba Beiapé. A jovem noiva vai viver com a família do marido, para aprender com sua mãe e irmãs, habituar-se à sua nova vida de esposa. Maria Bela Muavelati havia feito o “fico” há pouco tempo, deve ter idade em torno de quinze anos, e na época em que estive no Umbú ela já estava casada. Passava muito tempo no *sambo* do pai, convivia muito ainda com sua mãe e irmãs, tinha ainda os seus trejeitos levemente infantis de moça, mas já morava com o marido, dormia todas as noites com ele. A *kitunda* dorme com o marido na mesma casa, mas ele não pode tocá-la ainda, espera alguns anos até que ela se torne *mukaentona*, uma mulher que já “tem as mamas grandes”.

Os seios crescem, nascem os filhos, e chega a hora de a mulher começar a usar *viamizilo*, as tiras de couro espiralado que comprimem a parte superior dos seios. “É sutiã, coloca pra segurar as mamas quando tão a cair”. Notei algumas poucas moças jovens que já utilizavam esse adereço, pressionando os seios ainda firmes contra o corpo, exibindo publicamente sua condição de mulher feita, *mukai*, mesmo que não tenham ainda experimentado a maternidade. As vestes de uma mulher são as mesmas desde a festa de puberdade, mas é mais comum entre as mais velhas o uso da variação redonda do *ompota*, que está relacionado ao falecimento de seu pai. Além do *viamizilo*, as mulheres que já têm filhos passam a usar um cinto comprimindo a cintura, que pode ser fabricado por elas mesmas ou adquirido nos mercados do Tombwa ou Namibe. Essa peça ajuda a “segurar a barriga”, acomodar o ventre após ter se expandido com a gestação.



Figura 10.6 – Detalhe dos adornos utilizados por uma mãe que leva seu bebê às costas. Fonte: foto de Milena Argenta.

É comum também entre mulheres adultas o uso de adereços em torno da cabeça, um fio de miçangas decorado na parte central da testa. Este se chama *otjipala*, e consiste num fio de miçangas brancas com um pedaço de couro decorado com miçangas pretas e brancas e um maço de pelos da cabeça do *cabine*, um pequeno antílope cuja carne é consumida na região do Umbú. *Otjipala*, como os outros adereços da cabeça, se usa “para ficar bonita”, certamente, mas ele também é colocado entre as sobrancelhas, para evitar ou tratar doenças relacionadas à cabeça. “A mulher anda a ficar tonta na cabeça, procura isso pra pôr, pra evitar aquela tontura”. Também é notável no pescoço de algumas mães uma corda com um nó para cada filho. Outro colar relacionado aos filhos se chama *oiombe*, é feito com miçangas brancas alternadas por contas da madeira de uma árvore com o mesmo nome. É utilizado por mulheres que tiveram gêmeos, e também pelos próprios gêmeos. Desse modo, diversos aspectos da vida cotidiana, da organização social, das concepções de mundo, das relações com o mundo material e espiritual são identificados nos corpos e compartilhados entre os indivíduos, e marcam o pertencimento a uma coletividade.

Ao final...

Esta é uma das vias de aproximação ao universo fascinante da indumentária e decoração corporal entre as populações do sudoeste de Angola. Há, certamente, questões simbólicas envolvidas no uso das plantas e objetos ou na escolha das cores das contas, além de concepções específicas de corporalidade subjacentes a práticas como as moldagens dentárias ou mesmo o hábito de se comprimir os seios com as tiras de couro. No contexto de minha breve pesquisa de mestrado, procurei abordar o corpo como um espaço privilegiado da identidade social, uma superfície sobre a qual se distribuem e se evidenciam as suas formas. Espero ter demonstrado ao longo deste artigo que esses elementos exibidos nos corpos dos sujeitos funcionam como um conjunto de códigos de comunicação visual que expressam noções de pertencimento a uma coletividade, e falam de questões mais amplas da vida social – o uso das pulseiras e tornozeleiras está relacionado ao parentesco e às relações familiares; as miçangas podem expressar a mediação com espíritos e com os ancestrais; as mudanças nos penteados e em alguns tipos de adornos indicam iniciações rituais e transformações no ciclo da vida individual e coletiva.

Assim, a indumentária constitui-se enquanto um componente fundamental nos processos de construção identitária entre essas populações. Do mesmo modo que as identificações são dinâmicas, atualizadas em processos de interação, os elementos escolhidos para decorar o corpo estão imbricados nas transformações vividas no tempo e no espaço, envolvem inovação, incorporação e ressignificação de novas possibilidades disponíveis, mobilizadas sempre em processos de interação.

Referências

- AMSELLE, J.-L. *Au cœur de l'ethnie: ethnies, tribalisme et État en Afrique*. Paris: La Découverte, 1999.
- CASTRO, J. T. Entre vivos e mortos, o “ser” Herero. In: TRAJANO FILHO, W. (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. Brasília, DF: Atlântida Gráfica e Editora, 2010.
- DUARTE DE CARVALHO, R. *Vou lá visitar pastores: exploração epistolar de um percurso angolano em território Kuvale (1992-1997)*. Rio de Janeiro: Gryphus, 2000.
- EBIN, V. *The body decorated*. London: Thames and Hudson, 1979.
- ESTERMANN, C. *Etnografia do sudoeste de Angola: O Grupo Étnico Herero*. Lisboa: Memória da Junta de Investigações do Ultramar, 1961. (Coleção Memórias, v. 3).
- HALL, S. New Ethnicities. In: BAKER, Jr.; DIAWARA, M.; LINDEBORG, R. H. (Ed.). *Black British cultural studies: a reader*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- MARTINS, M. R. A. R. (Org.). *Adornos Africanos como entidade cultural*. Coimbra: Instituto de Antropologia – Universidade de Coimbra, 1989.
- POUTIGNAT, P.; STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth*. São Paulo: Unesp, 1998.
- SYLVANUS, N. The Fabric of africanity: Tracing the global threads of authenticity. *Anthropological theory*, v. 7, n. 2, p. 201-216, 2007.

