

APLICAÇÃO DE TÉCNICAS NA COMUNICAÇÃO TRANSCULTURAL PARA A TRANSMISSÃO E O ENSINO DO EVANGELHO À ETNIA NHANEKA-HUMBE DE ANGOLA

Simão Bumba Soares¹

Resumo

Esta pesquisa consiste em abordar o tema da comunicação transcultural, aplicadas à pregação do Evangelho à etnia Nhaneca do Sul de Angola. Parte dos desafios enfrentados por líderes e missionários que trabalham com esta etnia, analisando os hábitos e costumes do povo, como mitos, ritos, feiticismo, consulta a ancestrais, poligamia, para o qual se propõe uma mudança de visão do mundo ou cosmovisão animista e secular das comunidades africanas para uma cosmovisão bíblica, usando técnicas de comunicação transcultural do evangelho que se aplicam a este povo. Em torno da sua abordagem, a pesquisa procura responder à pergunta: quais seriam as principais técnicas de comunicação transcultural a serem aplicadas à transmissão e ao ensino do evangelho à etnia Nhaneca Humbe do sul de Angola na província da Huila, para que ocorra uma efetiva compreensão e contextualização do evangelho?

Palavras-chave: Evangelho, Comunicação transcultural, contextualização, cosmovisão, cultura.

Abstract

This study examines cross-cultural communication as it relates to the proclamation of the Gospel among the Nhaneca ethnic group in southern Angola. It begins by identifying the challenges encountered by leaders and missionaries who work within this cultural context, analyzing the community's habits and customs—including myths, rituals, witchcraft practices, ancestral consultation, and polygamy. The research argues for a transformation of the prevailing animistic and secular worldview within these African communities toward a biblical worldview, employing cross-cultural communication strategies specifically suited to this ethnic group. Accordingly, the study seeks to answer the following question: Which cross-cultural communication techniques are most appropriate for conveying and teaching the Gospel to the Nhaneca-Humbe people of southern Angola, in Huila Province, in order to foster an effective understanding and contextualization of the Christian message?

¹ Bacharel em linguística – Inglês; Bacharel em Teologia; Mestre em Missiologia pelo Programa de Pós-Graduação do Seminário Teológico Baptista do Huambo; Orcid: 0009-0008-6215-3519.

Key words: Gospel, cross-cultural communication, contextualization, worldview, culture.

Introdução

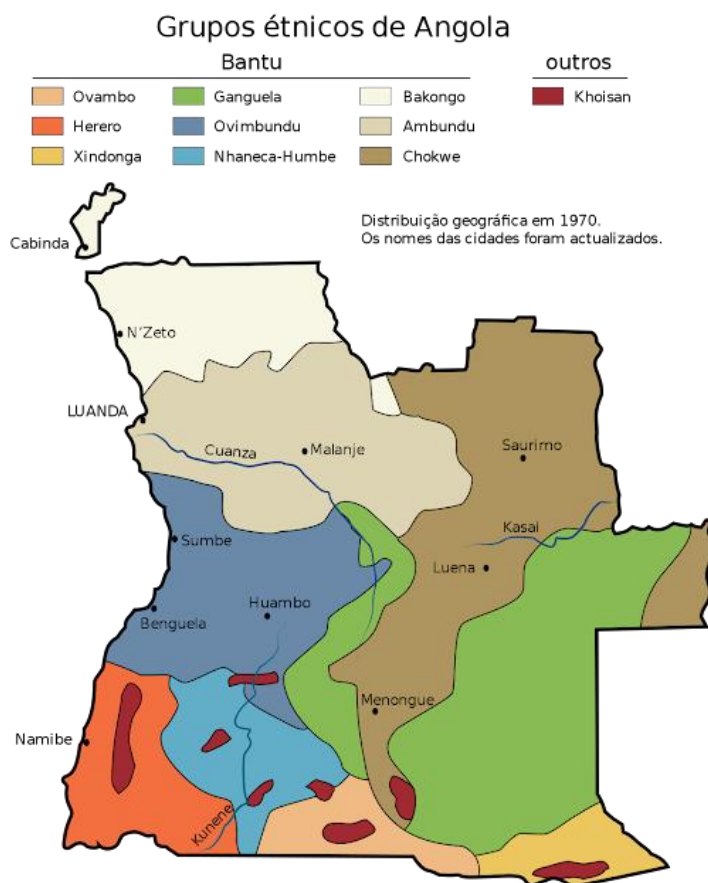
O presente artigo discorre sobre os desafios da transmissão do Evangelho à etnia Nhaneca Humbe na província da Huila, com a intenção de aplicar técnicas de comunicação transcultural. Procurou-se responder à pergunta de quais seriam as principais técnicas a serem aplicadas à transmissão e ao ensino do evangelho à etnia Nhaneca Humbe, do sul de Angola, para que ocorra uma efetiva compreensão e contextualização do evangelho.

A pesquisa observou que algumas crenças culturais, costumes e tradições como a poligamia, ritos de iniciação, feitiçaria, alcoolismo, espíritos ancestrais, constituem um desafio à transmissão do evangelho, uma vez que são elementos predominantes nesta região angolana. E o papel da igreja tem sido sensibilizar o povo a uma mudança de mentalidade através da pregação de um evangelho contextualizado, contribuindo na transformação plena do ser humano.

Aspectos geográficos na configuração dos grupos étnicos angolanos

Angola é um país africano, situado na costa do Atlântico Sul da África Ocidental, entre a Namíbia e o Congo. Também faz fronteira com a República Democrática do Congo e a Zâmbia, a oriente. É formada por vários grupos étnicos dentre eles: Ovambo, Ganguela, Bakongo, Koisan, Herero, Ovimbundu, Ambundu, Chindunga, Nhaneka Humbe, Chokwe, representados na figura a seguir:

Figura 1: Localização dos grupos étnicos de Angola



Fonte: Torre da História Ibérica: Sul de Angola - Os povos Nhaneca-Humbe em meados do século XIX (torredahistoriaiberica.blogspot.com)

A localização dos povos Nhaneca-Humbe está representada pela cor azul claro do mapa, situando-se ao sul do país, cuja imagem lembra a figura de um funil com o bico virado para baixo.

No extremo sudoeste de Angola distinguiram-se três categorias de povos de língua bantu. Duas delas, os Ovambo e os Herero, estavam mais fortemente representados noutros locais: os Ovambo na Namíbia e os Herero na Namíbia e no Botswana. A dispersão dos Herero, especialmente a sua secção no Botswana, foi consequência da migração dos Herero do Sudoeste Africano Alemão (atual Namíbia) após a sua rebelião contra o domínio alemão em 1906.

O terceiro grupo foi o Nhaneca-Humbe. Ao contrário dos outros grupos, os Nhaneca-Humbe não se dispersaram para fora de Angola. Em 1988, os Nhaneca-Humbe (o primeiro grupo também se escreve Haneca; o segundo grupo também se escreve Nkumbi) constituíam 3% da população. Os Ovambo,

cujo maior subgrupo era o Kwanhama (também conhecido como Kwanyama), constituíam cerca de 2% da população angolana.

Na segunda metade do século XIX, o Reino Kwanhama do sul de Angola era um Estado poderoso, envolvido numa relação comercial lucrativa com os portugueses, que, juntamente com os alemães, ocuparam o território Kwanhama no início do século XX. Na década de 1980, os Ovambo eram pastores de gado e agricultores seminómades. Os Herero não constituíam mais de 0,5% da população em 1988. Tradicionalmente, os Herero eram pastores nómades ou seminómades que viviam nas planícies costeiras áridas e na escarpa montanhosa a leste, nas províncias do Namibe, Benguela e Huíla. Muitos Herero migraram para o sul, para a Namíbia.

O grupo étnico Nhaneca-humbe, estilo e práticas culturais

O termo Nhaneca-humbe é uma designação que os pesquisadores europeus atribuíram a um grande grupo ou conjunto de etnias agropastoris bantus, do sudoeste de Angola, que têm em comum a raiz linguística nhaneca. Localizadas na sua maior parte na província da Huíla, e em pequenas porções no Cunene e no Namibe, estas etnias combinam a criação de gado bovino com uma agricultura geralmente destinada mais à autossubsistência do que à comercialização. Cada etnia (Muíla, Handa, Cumbe etc) tem a sua identidade social e suas características culturais e linguísticas próprias, e elas não se consideram parte de um conjunto abrangente (SABONETE, 2010).

Dias (2011) afirma que à medida que se desenrolavam os conflitos armados em Angola, desde a década de 1960 do século passado até 2002, alguns elementos do grupo foram se deslocando para áreas mais ou menos seguras, quer no território angolano quer no estrangeiro, onde se encontram instalados até o presente. Os outros continuaram a se fixar nas suas áreas de origem, mas não puderam escapar à invasão das culturas dominantes e, consequentemente, foram perdendo alguns dos seus ritos, hábitos e costumes tradicionais.

Apesar destas movimentações, existem muitos focos notáveis da tradição Nhaneka-humbe em locais como: Humpata, Chibia, Gambos, Quipungo e Lubango. Neles, é predominante a prática de ritos tradicionais

relacionados com a vida familiar, laboral, social e religiosa. Por exemplo, a festa de iniciação para os jovens é uma das evidências da conservação da tradição (DIAS, 2011).

Os povos Nhaneka-humbe dedicam-se principalmente à agricultura e à criação de gado (*ovi-pako*, plural de *otyipako*, que significa gado). O boi é a grande riqueza, sendo muito estimado pela cultura dos Nhaneka-humbe, uma vez que por seu intermédio conseguem desenvolver a agricultura de subsistência.

As diferenças de riqueza são evidentemente consideráveis, devido, em parte, às grandes perdas de gado que se verificam naquela circunscrição geográfica.

O trabalho para os Nhaneka-humbe está dividido por sexo e idade. Esta divisão social do trabalho vem sendo praticada por muito tempo e perpetuada nas gerações. Observa-se tal cultura impactando a vida, a organização e a manutenção de um povo.

Os Nhaneka-humbe praticam outras atividades secundárias, nomeadamente a pesca tradicional, além do ofício de ferreiro, artesão e cabeleireiro. Também continuam a manter o tipo de casas, denominado de pau-a-pick. Essas casas tem uma estrutura constituída de argila misturada a cascalho. São construções rústicas e predominantes na região.

De acordo com o relato de Esterman (1957), a Etnia Nhaneka Humbe localiza-se no sudoeste de Angola nas províncias da Huila, Namibe e Cunene, e sua representação etnográfica pode ser descrita de acordo com a figura abaixo:

FIGURA 2: Mapa esboço etnográfico da Província da Huila



FONTE: ESTERMANN, Carlos. “Notas etnográficas sobre os povos indígenas do distrito da Huíla”. In: BOLETIM GERAL DAS COLÓNIAS, Lisboa, Ano 11, nº 116, 1935.

A partir da representação das regiões e grupos, é possível dizer que reúne em seu designativo um conjunto formado por dez grupos étnicos, a saber: Nhaneca (Muila e Gambos), Humbes, Dongoena, Hinga, Cuânca, Handa da Mupa, Handa do Quipungo, Quipungo, Quilengues-Humbes e Quilengues-Muso. Todos estes grupos são relativamente pequenos. Os Handas, os Nhaneka e os Quilengue-Muso juntos, somam perto de 10.000 pessoas. Já os Hingas e os Cuancâ, dentro desta etnia, são perto de 2000, e os dongoena de 700 pessoas (ESTERMANN, 1957).

É importante mencionar que estes grupos se juntaram com o objetivo de fortalecimento de base, dentro de uma lógica que essa união os tornaria mais fortes e, por essa razão, conseguiriam defender mais assertivamente seus interesses. Conforme expressa Melo:

Se alguém clamar só pela língua ou pela cultura Nhaneka perde porque os Nhaneka são poucos. Se o fizer só pelos vankhumbi ou pelos vahanda também perde porque são grupos pequenos. Sózinhos não têm força. O melhor é estarmos unidos, aliás, a cultura desses grupos é muito parecida. Apesar das diferenças, mais vale falarmos de língua e cultura Nyaneka-Nkhumbi, o que nos torna mais fortes em termos de número e de extensão territorial. Se, por um lado, essa

unidade dá peso às nossas reivindicações permite-nos, por outro lado, fazer frente a grupos grandes como os ovimbundu e outros (MELO 2001, p. 171).

Ao observar o que Melo expõe, fica claro a origem e a existência desta etnia. Nhaneka-Humbe não é um grupo ou uma tribo tal como são compostos os Ovimbundo, Tchokwe e outros, mas uma junção de vários povos, dentre eles, Nhaneca, Humbes, Dongoena, Hinga, Cuânca, Handa da Mupa, Handa do Quipungo, numa etnia fortalecida, podendo assim fazer face a outros povos e reivindicar seus direitos diante das autoridades. (Estermann, 1983).

A organização social do grupo étnico Nhaneka-Humbe

Estermann (1983) descreve em breves palavras a organização social dos Nhaneka-Humbe, esclarecendo que os grupos maiores estão divididos em chefes, os quais eram bastante autocráticos antes do estabelecimento do domínio português, o que levou a um declínio acentuado do seu poder.

Os grupos estão rodeados por uma corte de conselheiros titulados. Abaixo dos chefes estão os subchefes, cuja área é relativamente pequena. Na tribo humbe havia, antes da ocupação portuguesa (1915) e ainda até aos dias atuais, 80 subchefes. Supondo que a população era a mesma que a atual (12 mil), os subchefes médios devem ter tido menos de 300 habitantes sob sua jurisdição.

As mulheres podiam ser subchefes, mas não chefes. Tem-se a impressão de que os subchefes derivam o seu poder da associação com o chefe e não da sua posição como representantes da sua comunidade. A unidade de residência é um conjunto isolado, composto por um homem, suas mulheres e filhos, e inclui, ainda, os filhos das suas irmãs e as respectivas mulheres.

Nesta zona, encontra-se um conjunto de cerca de quarenta nomes de clãs. O facto de um clã fornecer a linha de chefia, não lhe confere qualquer estatuto aristocrático em relação a outros clãs e existe uma regra segundo a qual os conselheiros de um chefe devem ser de um clã diferente do seu. Entre os clãs pode estabelecer-se uma relação de aliança. A carta mítica dessas alianças é uma ligação entre os totens dos clãs aliados.

A descendência, a herança e a sucessão são matrilineares (família por parte da mãe) mas os casamentos são virilocali (pessoa da mesma tribo) e um jovem, antes de iniciar a sua própria comunidade, instala-se na comunidade do seu pai e não na do irmão da sua mãe.

Práticas sagradas e tradições em relação ao gado bovino

A relação do gado bovino com as práticas culturais e cerimônias sagradas dos Nhaneca-Humbe são referidas em diferentes momentos por Estermann (1983), que faz referência à cultura e aos hábitos do povo Nhaneca, sobretudo, o pastoreio, os ritos e as cerimônias envolvendo do gado bovino. Recebe maior ênfase descrição dos ritos de puberdade dos indígenas angolanos e o cotidiano da criação de gado, especificamente no que tange às manifestações festivas, a exemplo do famoso cortejo do boi sagrado.

Estermann (1957) evidencia, em suas descrições sobre estes povos pastores do sul de Angola, uma “inclinação nata” em viver em contato com os bois. Ao refletir em torno desta ligação com a realidade pastoril por parte destes grupos, Estermann aborda sobre a prática de criação de gado no cotidiano dos Nhaneca-Humbe.

Desta forma, compete reconhecer que não se pode falar da vida pastoril desse povo, sem que se tenha de mencionar a existência do gado sagrado e, por conseguinte, no âmbito da relação dos indígenas devido à sacralização do gado bovino em outras manifestações da vida social, o exemplo das práticas de circuncisão ou cerimônias da puberdade.

A cerimônia da puberdade consiste nos ritos de passagem da adolescência para vida adulta dos rapazes e raparigas indígenas. Durante a cerimônia existem determinados momentos que implicam necessariamente práticas de rituais simbólicos com o gado bovino e, ainda são notórias as danças, batuques em currais e em residências dos chefes indígenas.

Durante a cerimônia de circuncisão dos rapazes, o que se dá inicialmente em um estabelecimento de reclusão, conhecida como “Etanda” (grande acampamento) ou “Ekwendye” (coisa importante de rapaz) ocorrem atividades bastante representativas desta relação, incluindo as danças que acontecem logo após a saída do acampamento, espaço onde os jovens ficam reclusos para o corte de circuncisão.

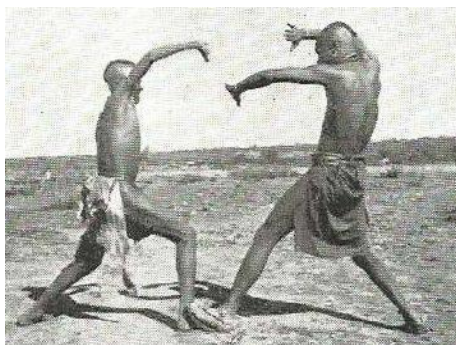
Entre os Humbles, o cerimonial da recepção aos rapazes, na residência do sekulu (Soba da aldeia), tem mais ou menos a seguinte ordem: executada a primeira dança por parte dos onohala-mphe e de suas 'mães', no curral dos bois, a primeira mulher da casa coloca uma bosta de boi acesa na abertura que habitualmente serve para a saída dos vitelos. Um após outro, saem então os circuncidados de dentro do cercado, calcando levemente a bosta acesa (ESTERMANN, 1957, p. 74).

Esterman (1957) cita o exemplo dos Humbe para falar de uma determinada dança, definida como especial do rito. Essa dança ocorre durante a chamada "festa do regresso" e acontece primeiramente na residência do século (o mais velho da Aldeia), ou melhor, no curral dos bois do chefe indígena. Ela é intitulada "onohala-mphe", o que significa, na tradução de Estermann, "penachos novos", por conta das vestes utilizadas e confeccionadas com penas de diferentes aves.

Ressalta-se que existe uma preparação prévia para execução dessa dança, visto que desde os primeiros dias de acampamento, os instrutores especializados ensinam aos rapazes os cantos de estilo e, depois de curadas as feridas, progridem, também, para fazer a escola de danças, particularmente a dança especial ["onohala-mphe"]. Nela, os rapazes poderão apresentar, logo depois da saída do mato, onde a circuncisão foi feita. Os executores dessa dança, no caso os rapazes circuncidados, apresentam uma coreografia que é feita à semelhança de um tipo de gado bovino.

Ao citar as descrições realizadas por Lang, antigo missionário espiritano, Estermann (1957) afirma que esta dança tem uma articulação coreográfica que parece evocar uma corrida de búfalos, enquanto os participantes põem-se a imitar com os braços levantados e dobrados pelos cotovelos as formas correspondentes dos chifres bovinos, como pode ser observado na "Figura 3":

FIGURA 3: Homens Nhaneca, encenando a "dança dos bois"



Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957.

Durante o cortejo do boi sagrado, entre os Nhaneca, pode-se observar da mesma forma essa alegoria, na dança especial denominada “o-nkhakhula”. Nessa dança imita-se os bois em seus confrontos com os chifres, ou seja, a “dança dos bois”. Por mais que Estermann use com frequência a expressão “boi sagrado” para referir ao gado sagrado, em regra geral, o animal sacralizado e que protagoniza a cerimônia festiva em questão é uma vaca. Estas vacas são herdadas ou recebidas como presente de um pai, um tio ou de um irmão.

Estaria entre os Nhaneca, a maior variedade de gado sagrado, segundo a descrição de Estermann. Ele, ainda, elenca um número de seis categorias bovinas, sendo três vacas e três bois e descreve os nomes e função sagrada de cada um destes animais, podendo variar ainda mais entre as outras tribos dentro da etnia, a exemplo dos Quipungo, Handa e Quilengue-Musó, todos pertencentes ao grupo etnolinguístico Nhaneca-Humbe, como pode ser identificado em alguns tipos descritos no “Quadro 1”:

QUADRO 1: Bois sagrados do povo Nhaneka

Nome	Significado do nome
<i>Onaluhonje</i>	Significa “aquele da vara” que corresponde aos circuncisos. Pode ser um macho que o filho recebe do seu pai para ser comido por ele e os camaradas da circuncisão (<i>oma-kula</i>). Trata-se de uma vitela e quando tiver a primeira cria, o leite só poderá ser utilizado pelo proprietário ou pelos companheiros de circuncisão.
<i>Ondylla-onbe</i>	Trata-se de uma vaca que os herdeiros dão ao filho do falecido dono do gado. O leite pertence exclusivamente ao órfão e aos seus filhos, se os tiver. Põe em relação a ela uma outra vaca, que, sendo ainda vitela, recebeu uma espécie de consagração no cemitério.

<i>Onumatwa</i>	Significa “a mordida”, por causa da orelha fendida. Trata-se de uma vaca e pouco difere da precedente. Para a consagrar, porém, não é necessário ir fazer a cerimônia ao cemitério e sua descendência pode ser vendida.
<i>Onamphinga</i>	Significa “do herdeiro”. É um boi abatido por ocasião a morte do dono. Os herdeiros só podem comer a carne do peito, que é imediatamente separada do resto, logo depois da rés abatida.
<i>Ondilisa</i>	Significa “fazer chorar”, por alusão aos prantos fúnebres. É o boi morto por ocasião do passamento do proprietário, não podendo lhe comer a carne, a qual é jogada aos cães.
<i>Onamulilo</i>	Com nome de origem cuvale, significa: “o do fogo”. É traduzido pelos Nhaneca por: <i>ongombe yotupia</i> . Trata-se de um boi macho muito respeitado e ao qual não se pode dar maus tratos e quando morto só lhe pode comer a carne mulheres e raparigas.

Fonte: ESTERMANN, Carlos. *Etnografia do Sudoeste de Angola* (Vol. II – Grupo Étnico Nhaneca-Humbe). Porto: Ministério do Ultramar, 1957.

A festa da puberdade não é o único momento, entre estes grupos, em que acontecem danças com coreografias, representando as formas bovinas. Dentre as práticas culturais dentro da etnografia Nhaneka Humbe, existe em algumas regiões, o chamado cortejo do boi sagrado. Estermann (1957) considera o cortejo do “boi sagrado” ou a “ondyelwa”, traduzida por ele como “luta ao ar livre” ou “cortejo guerreiro”, o mais importante entre os criadores de gado.

Essa manifestação consiste num cortejo solene que leva o boi sagrado do regulo, através de todo o sobado, com todas as honras merecidas ao animal sagrado, no qual, as almas dos antigos reis parecem ter estabelecido a sua moradia.

Estes grupos acreditam que os espíritos de benfeitores falecidos residem nas vacas sagradas. Desta forma, estes animais mediam a comunicação dos mortos com os vivos, atribuindo assim a estes animais todo o bem que se sucede à família. Por esta razão, Estermann (1957, p.186-187), ressalta que esse povo presta culto e zela pelas vacas com cuidado especial: “Tudo o que esteja com elas relacionado – o leite, os excrementos, o vaso da ordenha, o lugar onde o leite é distribuído – tudo reveste um caráter sagrado”.

Ao descrever a manifestação, Estermann diz ser o gado sagrado de cor branca e preta e, por mais que ele informe ser geralmente uma vaca, sempre

se refere ao boi, o que sugere se tratar de um termo genérico que contemple tanto o gado macho quanto fêmea. Entretanto, ele afirma em diferentes momentos que a vaca é quem protagoniza a “ondyelwa”, ou seja, o cortejo sagrado.

Segundo Esterman, este cortejo foi extinto em muitos lugares do Sul de Angola onde antes ocorria, se mantendo, no entanto, entre os Nhaneca, especialmente na Huíla, tendo dúvida se em outrora em outro grupo étnico era celebrada a mesma cerimônia. Sobre o cortejo foi ainda produzido, pelo antropólogo e cineasta angolano Ruy Duarte de Carvalho, um interessante documentário, tratando sobre toda a procissão que teve lugar na província da Huila, entre os dias 26 e 28 de julho de 1978. Intitulado “Ondyelwa, festa do boi sagrado”, a película foi produzida e distribuída pela Televisão Popular de Angola (TPA Produções) em 1979.

As imagens e a narração presentes neste filme não contrariam as observações etnográficas realizadas por Esterman, algumas décadas antes, entre as quais, o preâmbulo do cortejo. Afinal, o cortejo do boi sagrado era precedido por recomendações do regulo (chefe da comunidade), o qual discursava assim:

Percorrei a terra, fazei a festa. Se o cortejo encontrar um cabrito no caminho, matai-o; se for um boi, comei-o; se for uma criança, predeia e que a família pague um boi para resgatar! Toda pessoa adulta deve venerar o boi à sua passagem. Se houver alguém que assim não proceda, tirai-lhe tudo quanto tem. Se resistir, matai-o. Que não se chore o morto! É um tempo de regozijo! Que tudo seja permitido! No entanto, não se deve maltratar a mulher alheia. Não deve haver questões nem querelas. Não pode haver lamentações, mesmo se alguém morre. O povo quer a festa, o povo ficaria descontente. Ide pois! (ESTERMANN, 1957, p.191).

Nas recomendações ficam evidentes os diferentes aspectos da cerimônia, ou seja, os elementos festivos e sagrados. Esses são orientados pelo discurso do chefe indígena, que orienta como o participante do cortejo deve se comportar, para não trair nem corromper a tradição, e que deverá ser acompanhada por comida, bebida, músicas e danças para enaltecer o boi, mesmo que para isto lhes custe a vida.

O cortejo do boi sagrado, segundo a etnografia de Carlos Estermann, era uma das raras cerimônias de natureza local que se mantinha entre os Nhaneca. Estermann lamentava que, neste período, o cortejo já não se

celebrava mais na Huíla, tendo em vista que a presença de muitos colonos brancos modificou por demais o ambiente tradicional, ou seja, admitia que a presença europeia intimidara costumes e tradições culturais dos “indígenas” nesta região. Mas, de alguma forma, o cortejo do boi sagrado acontecia mais ao sul do Planalto da Huíla e que até hoje ainda acontece.

Fase de transição da vida adolescente para a adulta e a Festa da Puberdade

A tradicional cerimónia Efiko ou Efuko, ritual emblemático da cultura Nhaneka-Humbe, ocorre de 15 de agosto a 15 de setembro de cada ano, nas localidades do Lubango, Humpata, Chibia, Quipungo, Gambos, Cacula e Quilengues, onde habitam maioritariamente os povos em referência.

Sob os cuidados e a responsabilidade dos pais, as meninas passam a responder pelos seus actos quando atingem idades entre os 14 e 16 anos, altura em que os seios, por exemplo, já estão crescidos e, tradicionalmente devem passar pelo ritual de dar a conhecer à sociedade que já são mulheres.

A partir do ritual um mundo de possibilidades se cria, a jovem pode ser pretendida e casar-se tradicionalmente, bastando à família do rapaz pagar três bois que significam: Kowina (da parte da mãe) Thuinha (o boi que é abatido e a carne é consumida pelas comunidades) e Namatuka, retorno da família.

Durante a festa da puberdade os pais ou tios matam um ou dois bois, simbolizando o poderio da família e nesta festa haverá igualmente bebidas de todo o género. Para a festa não se emitem convites, está aberta a qualquer pessoa do bem. Come-se, dança-se "ovindjomba" ao som do batuque. Não há civilizados ou roupa formal, quem se identifica com esta cultura sabe que não há cerimónia, não há formalidades.

Quanto mais pessoas participam na festa, mais fama ganha a família. Três dias antes, as famílias sacrificam ou matam um cabrito. É nessa altura em que os pais percebem que a filha já é uma mulher. O cabrito em causa simboliza tanto o fim da dura responsabilidade pela filha, como um agradecimento pelo facto de a filha ter cumprido os princípios doutrinários da cultura, que é de não engravidar antes do "Efiko".



Figura 4: Festa da puberdade no Namibe.

Durante os três dias, em que as meninas ficam fora de casa, sob custódia de uma outra jovem que já fez Efiko, a chamada mãe. Esta tem como missão de cuidar, dar banho e proteger de eventuais actos de violação sexual, porque durante as cerimónias, está proibida de falar ou gritar, ainda que a serpente ou lacrau lhe venha morder.

Os rapazes da mesma cultura entendem que este é o momento de seduzir as meninas. Exibem todo traço possível ou imaginário para provocar o interesse da menina que agora tem caminho livre para namorar. Na tradição dos povos Nhaneka Humbe do sul de Angola, a jovem que se casa ou engravida sem passar por Efiko ou festa da puberdade é uma pessoa sem valor, igual a um bolo sem fermento, não pode ter filhos vivos, azarada, podendo ser mordida por cobras ou ser vítima de vultos, assombrações e muita coisa considerada como presságio até a sua morte.

Para o relato desta cerimónia típica, cabe fazer referência a um ato realizado no dia 20 de Setembro de 2022, na localidade da Chibia Huila, onde participou um número de 18 meninas oriundas de várias localidades. O acto teve início com a captura das meninas, onde 18 rapazes foram indigitados a recolher cada uma delas, não se importando do local em que se encontrarem. As recolhidas, primeiro, são levadas para o Otyoto (sala tradicional), para acertos com os pais sobre contribuições para a festa, entrega dos panos de

samakaka, pureza de cada uma, comportamento, deveres de uma mulher e outros preparativos necessários na vida adulta.

Aquelas que manifestarem falhas nos pressupostos já referidos, têm 10 dias no retiro para aprender e aperfeiçoar as práticas necessárias de uma futura dona de casa. No encontro no Otyoto, o regedor Joaquim Tchambanda e outras autoridades tradicionais, decidiram que todas as mufikos deviam aprender os hábitos e costumes do ritual secular dos povos Nhaneka-Humbe. Transcorridos os 10 dias, as mufikos estavam hábeis em gerir um lar, tendo como principais responsabilidades a preparação do leite azedo (omavele), óleo para cuidar da beleza (ngundy), fazer pirão de massango (Funje), massambala, assim como as técnicas de preparar a carne de modo a durar mais tempo.

Após isso, as mufikos oriundas de vários pontos da Chibia, incluindo Luanda e Bié, foram levadas a um lugar isolado chamado Hombelo ou Mutihepanda, um acampamento cujo acesso só é permitido apenas às mulheres adultas. Naquele esconderijo permaneceram vários dias sem serem vistas por homens.

Já no dia último dia, todas estavam trajadas com uma indumentária tradicional, com realce para as missangas coloridas nas tranças. A cerimónia culminou no vigésimo nono dia com uma festa que reuniu pessoas da tribo e não só para consumirem bebidas tradicionais como macau, canyome, mas outros condimentos indispensáveis à realização de uma festa.

Entre a cultura Nhaneka-Humbe, uma festa em que não se sacrifica pelo menos um boi deixa de ter consistência. Nessas ocasiões, quem escolhe o animal tem que ser a própria menina num curral dos tios.

Na festa de consagração foram sacrificadas 18 cabeças de gado, todos machos como manda a tradição. O boi sacrificado vai ter retorno. O futuro pretendente vai arcar com os animais utilizados na festa do omufiko. Assim, orienta os ensinamentos do ritual em referência que remonta há dezenas de anos.

É importante destacar que

Hoje, o Efiko, Efuko ou Ehiko nas línguas locais dos povos do subgrupo Nhaneka-Humbe (Mungambwe, Muhumbi e Mumuila propriamente dito), registrou mudanças, principalmente no seio daqueles que residem nas grandes cidades, devido ao efeito da aculturação (TYAMUKWAVO, comunicação pessoal em 2022).

Este cerimonial está, em alguns casos, a perder a originalidade. Tyamukwavo (2022), considera que o ritual apesar de encontrar eco e manter-se vivo nos corações deste povo, em algumas localidades, registrou-se muitas transformações com a influência da Igreja.

Para Tyamukwavo (2022), as tendências religiosas estão a deixar de parte os profundos traços tradicionais, pois, se por um lado, estão os conservadores da tradição com toda a originalidade, por outro, se encontram os que realizam o Efiko em harmonia com a fé cristã.

Dentre os quatorze municípios da província da Huíla, o Efiko é celebrado com frequência em oito localidades, sendo as de Humpata, Gambos, Chibia, Cacula, Lubango, Quilengues, Chicomba e Matala, pelos povos Nyaneka-Humbi e as suas variantes, Muhumbi, Vahanda, Mungambwe, Mumuila, Ndongwena, Muhanda, Muchipungo e outros (TYAMUKWAVO, 2022).

Casamentos e casos de poligamia dentro da etnia Nhaneka Humbe

O casamento poligâmico para a África negra é um caso muito característico, pois o maior número de filhos eleva o status social do homem bantu. Isto resulta em maior número de mão de obra no trabalho agrícola, que só se concretiza com um número relativamente maior de mulheres dentro do mesmo lar, tal como frisa Altuna (citado por (LUSITANO, 2022):

A possessão de várias mulheres é sinal público de distinção e riqueza. Como não existe a propriedade dos bens de raiz nem a previdência, a principal fonte de riqueza é a mulher, que produz como lavradora e mãe. O investimento mais lucrativo do bantu é a mulher: o maior número de mulheres corresponde a mais mão de obra e mais riqueza, e a maior riqueza, mais mulheres. Por isso, em muitos grupos é proibido ter mais mulheres que o chefe para não diminuir o seu prestígio e supremacia. A poligamia prestigia o homem porque aumenta o seu prestígio social. Os filhos numerosos outorgam autoridade, influência, respeito, admiração, inveja e veneração patriarcal. Os chefes devem ser polígamos. Além disso, como o trabalho não pode ser assalariado, os notáveis precisam de mais de uma mulher para manter a sua posição e cumprir os deveres comunitários anexos à sua posição, como a hospitalidade e a generosidade. Os chefes consolidam o seu poder por meio de alianças matrimoniais com outros grupos ou com membros de seu grupo, que assim ficam incluídos no círculo estreito da sua amizade e influência. O chefe, além disso, deve gerar muitos filhos para assegurar e potenciar a vitalidade do seu grupo. É o melhor modo de

expressar e justificar a sua posição na pirâmide vital (ALTUNA, 2006, p. 345).

A partir desta perspectiva, é possível apontar motivações às sociedades africanas face à poligamia, revestidas numa explicação bidimensional e consubstanciada na economia e na política. Esta explicação foi confirmada em comunicação pessoal por Sangungi:

A poligamia dentro da etnia Nhaneka Humbe, tem se tornando normal, porque é um meio de acumular riquezas. Existe casos de casais que concordam que a mulher sai e procura seduzir um homem com posses de gados e outros bens e logo que o homem tenta cair na sedução, o marido logo aparece, e segundo a tradição entre os Nhanekas Humbe, todo homem que é apanhado com a mulher do outro paga uma multa que vai de duas a três cabeças de gado. Razão pela qual é difícil combater a poligamia ou a infidelidade conjugal, porque é um meio de negócio e acúmulo de riquezas. Homens afirmam que a mulher tem que ser aquela que traz dinheiro para a casa e que sustenta o homem e muitas vezes usando métodos maquiavélicos. (SANGUNGI, Comunicação pessoal, 2022).

Sangungi deixa transparecer que os critérios que comumente levam a prática da poligamia estão associados aos factores económicos, sociais, políticos e demográficos. É importante aqui realçar a questão de que nesta etnia a mulher não é tratada como pessoa, mas como propriedade e que essa prática apenas endossa uma posição de coisa para ela, na medida em que se usa de uma tradição para defender um negócio.

É de realçar que a poligamia não é apenas presente nas tribos Nhaneka Humbe, mas em muitas sociedades africanas. Embora não seja obrigatória, ela é reprovada e desencorajada em muitas comunidades, tendo em vista que defendem a pureza e a preservação do matrimónio, mesmo dentre alguns grupos dentro da etnia Nhaneka Humbe.

O conceito de “casamento”, a título de exemplo, é um acto importante na vida individual dos grupos. Os Nhanekas, Musós e o-hombo dizem otyi-nepo (verbo okunepa). Jau Quipungos, Quilengues-Humbes, Handa e Nkumbi, utilizam o verbo okuhombola para designar o mesmo acto. Com excepção dos Humbes e Doguenas, o matrimónio realiza-se sem grandes cerimónias.

Pode-se dizer que passado o rito de Efiko, se segue para a moça como um revelar para o estado conjugal. Enquanto mantiver o penteado de Efiko não aceitará, geralmente, intimidades de que lhe possam resultar consequências, mas passada esta fase, muitas delas deparam-se com a primeira gravidez. É

claro, os pais, a quem um tal facto não pode causar grande surpresa, tratam de interrogar a filha, logo que aparecem os primeiros sinais. Se for um rapaz conhecido e não houver dúvida sobre a mútua vontade de se unirem em matrimónio, farão tudo para não demorar os modestos preparativos da celebração das núpcias.

Para os Nhanekas tais núpcias não incluem muitas vezes a menor solenidade. O rapaz, com o consentimento de seus pais, resolve um dia mandar buscar a jovem, servindo-se como mensageira, para esse fim, de sua irmã ou prima. Esta chega e diz à mãe da noiva, que está ali para levar a filha para a casa do irmão. Assim, carrega a pretendida com os seus poucos haveres: panelas, cestos, uma enxada e, talvez, uma manta. Tudo é colocado em um ou dois cestos grandes. Esterman (1960, p. 94) explica que isso é denominado de *oku-twala ovi-tiuma* (transportar os bens).

O complemento deste acto é a entrega pelo pai do noivo ou pelo próprio noivo a seu sogro de um boi. Essa entrega pode ser feita antecipadamente ou posteriormente à mudança de domicílio da noiva e do transporte de seus poucos pertences. A cabeça de gado apresentada tem o nome de *ononthunya*, termo oriundo da língua herero, e que se convencionou chamar, num sentido diferente das línguas europeias, o dote do casamento (ESTERMAN, 1960, p. 94).

A etnografia e o espírito dos ancestrais

Assunção (2019) cita Nogueira (1881), que pode ser considerado o primeiro etnógrafo dos *NhaneKa* e dos *nkhumbi*, observou que esses povos são dados aos êxtases e creem nos vaticínios dos adivinhos, mediante a intercessão dos espíritos.

Os missionários Lang e Tastevin (1937, p. 145) citado por Assunção (2019), também falaram da possessão por espíritos entre os Nhaneca num capítulo sobre crenças indígenas: “São sobretudo os espíritos de falecidos caçadores, curandeiros, mágicos, dançarinos ou ferreiros que, assim, vêm ajudar seus descendentes e comunicar o conhecimento que adquiriram” (ASSUNÇÃO, 2019, pp. 24, 25) Incorporar um espírito ancestral era geralmente visto como uma necessidade para curar doenças: “Se você está doente, vai procurando

saber para encontrar a solução. O próprio espírito vai se demonstrar já. Alguém vai aparecer: “Eu estou dentro de ti” (ASSUNÇÃO, 2019, p.26).

Muitas vezes, apenas o adivinho pode revelar a identidade do espírito. Paradigmático é o caso, que disse: “Eu me iniciei [ao espírito] quando estive doente. Dizem que era do nosso avô Mukwya. Eu já não lhe vi [o avô]. Eu já fui encontrado [pelo espírito] como dançarino [de engolo]” (ASSUNÇÃO, 2019, p.26).

A possessão pelo espírito do ancestral deve ser seguida de uma iniciação ritual (oktonkheka). O mais velho que ensinou engolo para Kahani, também foi quem o iniciou no ritual da possessão espiritual. O vínculo geralmente é com um parente que nutriu um carinho especial pelo descendente que está sendo possuído. Como Muhalambadji Moendangola explica: “O espírito só vai em uma pessoa, que ele gostava mais. Ou no sobrinho dele, ou no filho dele. Vai só mesmo aí” (ASSUNÇÃO, 2019, p. 26).

Assunção (2019), também fala das possessões espíritas ou demoníacas, no “engolo”, um tipo de jogo entre os Nhanekas. Ele afirma que o impacto do espírito ancestral no jogo, não somente de dar o nome do espírito que nele se manifesta, como também referir-se a ele nas suas cantigas do engolo: “*Nahango [filho de] Yawabondo*”. Quando os jogadores incorporam um espírito, isso pode não ser percebido imediatamente, pois continuam jogando, talvez até com melhor desempenho do que o normal. Mas o público notará mudanças em seu comportamento, principalmente influenciando sua comunicação com os demais:

Colega (mutchihala), assim mesmo se você me vê dançar, vais dizer que como é que esse mais velho está? Você sempre vai prestar atenção porque já sabe a minha maneira [normal] de dançar. Só vai assustar-se (okulihauka) quando eu estiver chorando. Você sente o calor. As pessoas podem me perguntar, eu não falo nada. Só vou falar mais tarde. Assim só vou saber que é o espírito (omphepo). É o espírito dos falecidos (yo vaya kalunga). É só quando vou descobrir que meu corpo não está nada bem. Se você vê mesmo que estou dançando agora, vai dizer: Oh! Esse mais velho afinal está assim? Fez como assim? (MUNEKAVELA KATUMBELA, citado por ASSUNÇÃO, 2019).

A possessão espiritual e a consulta aos ancestrais foi também confirmada por Chinduli (comunicação pessoal, 2022):

A consulta aos ancestrais é uma prática normal entre os Nhaneka Humbe. Certo dia eu estava a trabalhar, e chegaram em minha casa, algumas pessoas que me convidaram para ir com eles para orar a favor de uma moça que estava muito doente. O meu espanto foi que ao chegar, já lá havia alguns séculos (velhos da aldeia) que estavam a invocar espíritos para a cura da menina. A minha presença parecia interferir nesta sessão de consulta, porque momentos depois eles pediram para que me retirasse porque minha presença estava a impedir o agir dos espíritos ancestrais.

Olhando para as declarações e experiências de Assunção, assim como Chinduli, que trabalha com as tribos Nhaneka Humbe, na província do Namibe, fica claro, a prática à consulta a ancestrais entre as tribos numa incidência elevada e tida entre eles como normal.

O Evangelho e a cultura Nhaneca

É preciso distinguir a relação entre o Evangelho e a cultura, porque se não, corre-se o risco de se fazer da cultura do mensageiro a mensagem bíblica. O evangelho torna-se, então, democracia, capitalismo, bancos e púlpitos, regras e ordem, fatos e costumes a serem repetidos de domingo a domingo. Um dos principais obstáculos à comunicação é o caráter estrangeiro da mensagem e, em grande medida, do cristianismo, o qual se apresenta com uma carga cultural imposta pelos estrangeiros. Como disse o Sr. Murthi, um evangelista indiano: “Não nos tragam o Evangelho como um vaso de plantas. Tragam-nos a semente do Evangelho e plantem-na no nosso solo”. (HIEBERT, 1999, p. 381).

A cultura Nhaneca é peculiar na sua forma de se vestir e na expressão da vida em comunidade. A integração do evangelho com a cultura Nheneca, como com qualquer outra cultura, requer uma abordagem sensível e contextualizada. Um entendimento profundo da cultura é essencial, é preciso adaptar a mensagem do Evangelho, para que seja relevante e compreensível, o que requer passar por uma boa contextualização, respeito e sensibilidade, reconhecendo e valorizando seus aspetos positivos.

Nem sempre é fácil distinguir entre o evangelho e as culturas humanas para o evangelho, como qualquer mensagem, deve ser colocado em formas culturais para ser compreendido e comunicado pelas pessoas, conforme aponta Hiebert (1999, p. 381). Não se pode pensar sem categorias conceituais

e símbolos para as exprimir. Mas é possível ter-se o cuidado de deixar que a mensagem bíblica molde não só as crenças, mas também as categorias e os pressupostos da cultura.

Uma falha na diferenciação entre a mensagem bíblica e outras mensagens leva à confusão entre o relativismo cultural e os absolutos bíblicos. Por exemplo, em muitas igrejas destacadas dentro da etnia Nheneca e muitas delas não evangélicas, onde outrora era considerado pecado as mulheres cortarem o cabelo ou usarem batom, ou as pessoas irem ao cinema, agora isso é aceitável, o que indica mudança nas práticas dantes defendidas.

Um ponto de preocupação, é quando tais mudanças são distanciadas dos princípios bíblicos. Atualmente, existem líderes, dentre o povo, que defendem que o sexo antes do casamento e o adultério são considerados pecaminosos, mas há indícios claros que com o passar do tempo, eles poderão ser aceitos, assim como o são outras práticas culturais dentro da etnia e que conflituam com os princípios bíblicos.

É verdade que muitas coisas que se considera pecado são agora aprovadas, mesmo em igrejas urbanas. Não há, portanto, a defesa de absolutos morais, o que se distancia da moral absoluta de Deus. Ainda, é preciso reconhecer que cada cultura define certos comportamentos como “pecaminosos” e que, à medida que a cultura muda a sua definição do que é pecado também muda. Isso evidencia que os valores estão assentados na cultura, não na verdade revelacional de Deus, em que há princípios morais que são absolutos. Mas mesmo aqui é preciso ter cuidado, pois algumas normas bíblicas apresentadas, estão associadas ao tempo e a cultura local, não sendo facilmente adaptados a cultura local, ou seja, à cultura do missionário.

A contextualização versus a não-contextualização na cultura Nheneca

Para Hiebert (1999, p. 87), as culturas são constituídas por sistemas de crenças e práticas que assentam em pressupostos implícitos que as pessoas fazem sobre si próprias, sobre o mundo que as rodeia e sobre realidades últimas. Nesse sentido, é preciso compreender como os cristãos podem comunicar e encarnar o Evangelho, em termos destas visões do mundo e das

crenças e práticas a elas associadas, especificamente, dentro da cultura Nhaneca, quando muitas delas não são bíblicas.

A experiência de muitos líderes que trabalham com o povo Nhaneca, tem sido rejeitar a maioria das crenças e dos costumes antigos, denominados como “pagãos”. Os tambores, as canções, os dramas, as danças, a decoração corporal, os costumes matrimoniais e os ritos funerários são frequentemente condenadas, por se pensar que estão direta ou indiretamente relacionados com religiões tradicionais e, por conseguinte, inaceitáveis para os cristãos.

Segundo Hiebert (1999, p. 88), esta rejeição generalizada dos velhos costumes culturais cria problemas. Em primeiro lugar, deixa um vazio cultural que precisa ser preenchido, e isso é muitas vezes feito através da importação dos costumes do missionário. Tambores, címbalos e outros instrumentos tradicionais são substituídos por órgãos e pianos. Ao invés de criar letras que se adaptem à música nativa, são introduzidos hinos e melodias ocidentais. Os bancos substituem as esteiras no chão e são construídas igrejas de estilo ocidental, embora pareçam incongruentes, ao lado de cabanas de barro e salas de reunião de palha típicas da cultura Nheneca. Não surpreende, portanto, que o cristianismo seja frequentemente visto como uma religião estrangeira e os cristãos convertidos como estrangeiros na sua própria terra.

Um segundo problema, surge quando os missionários tentam suprimir os velhos hábitos culturais. Estes simplesmente passam à clandestinidade. Os novos convertidos vêm à igreja para o culto, mas durante a semana voltam-se para os xamãs e mágicos, em busca de respostas para os problemas quotidianos das suas vidas, ou seja, é possível notar a prática do sincretismo religioso.

Um terceiro problema da condenação generalizada das culturas tradicionais dentro da etnia, é que não só transforma os missionários e os líderes da igreja em polícias, como impede os convertidos de crescerem, negando-lhes o direito de tomarem as suas próprias decisões. Uma igreja só cresce espiritualmente, se os seus integrantes aprendem a aplicar os ensinamentos do evangelho em suas próprias vidas, tal como sugere Lidório (2003, p. 21), na sua análise do evangelho em outras culturas.

Hiebert (1999, p. 89) é categórico em sugerir medidas para amenizar os problemas de contextualização acima mencionados. Regista que uma segunda

resposta às formas tradicionais, é vê-las como basicamente boas e aceitá-las sem críticas na igreja. Poucas ou nenhuma mudança é vista como necessária, quando as pessoas se tornam cristãs. Aqueles que defendem esta abordagem têm um profundo respeito pelos outros e pelas suas culturas, e reconhecem o elevado valor que as pessoas dão à sua própria herança cultural. Também reconhecem que o “estrangeirismo” do Evangelho tem sido uma das maiores barreiras à sua aceitação em muitas partes do mundo.

Esta abordagem, entretanto, tem sérios pontos fracos. Ela ignora o facto de que existem pecados corporativos e culturais, bem como transgressões pessoais. O pecado é encontrado em crenças culturais e exibido como orgulho de grupo, segregação contra outros e idolatria. O evangelho chama não apenas indivíduos, mas sociedades e culturas para mudar. Contextualização deve significar a comunicação do Evangelho, não apenas em como eles entendem o evangelho, mas sim em uma forma de desafiar o povo, individual e coletivamente, a abandonar os seus maus caminhos (HIEBERT, 1999, p. 383).

A fraqueza da contextualização acrítica no seio da etnia Nhaneca, abre as portas para sincretismos de todos os tipos. Se os cristãos continuarem com crenças e práticas que se opõem ao evangelho, estas, com o tempo, misturar-se-ão com a sua fé recém-descoberta e produzirão várias formas de neopaganismo.

Se tanto a rejeição como a aceitação acrítica dos velhos costumes prejudicam a tarefa da missão, o que é que os cristãos convertidos devem fazer com a herança cultural do povo? Hiebert (1999, pp. 383-384) faz uma abordagem e avalia à luz dos ensinamentos bíblicos. Sugere que se estude os costumes antigos do povo para os compreender. O missionário e os líderes da igreja devem ajudar os novos convertidos a examinarem as suas práticas tradicionais.

Em seguida, compete liderar a igreja num estudo bíblico relacionado com a questão em análise. Por exemplo, os líderes podem usar as ocasiões de casamentos e funerais para ensinarem as crenças cristãs sobre casamento e morte. Este é um passo fundamental, pois se as pessoas não entenderem claramente os ensinamentos bíblicos, não conseguirão lidar com os seus hábitos culturais.

Ainda, é preciso que os participantes da congregação avaliem criticamente os seus próprios costumes passados à luz da sua nova compreensão bíblica, para que possam tomar as decisões, visando a sua utilização. Eles manterão muitos dos seus costumes antigos, porque estes não distorcem o evangelho. Rejeitarão outros costumes como não cristãos. Reinterpretarão outras formas para transmitir a mensagem cristã. Por exemplo, darão palavras cristãs às suas letras nativas. Desenvolverão novos símbolos e rituais para comunicarem o Evangelho de uma forma que compreendam. E, a partir do processo, criarão crenças e práticas que são bíblicas e contextualmente apropriadas.

Considerações finais

Algumas crenças culturais, costumes e tradições como a poligamia, ritos de iniciação, feitiçaria, alcoolismo, espíritos ancestrais, constituem um desafio na transmissão do evangelho. Por outro lado, as crenças predominantes no seio do povo impactam de certa forma como elas encaram o Evangelho.

Diante disso, em termos de comunicação transcultural do evangelho, é possível sustentar que podemos encontrar nosso horizonte de referência nos modos de comunicação do nosso Salvador Jesus Cristo. Portanto, Jesus continua por excelência sendo o exemplo de evangelista, mensageiro e missionário, pois ele em sua essência e simplicidade caminhava vila após vila, pregando o evangelho e anunciando a chegada do Reino de Deus (Mt 9:35).

Em primeiro lugar, ressalta-se a necessidade dos mensageiros comunicarem na língua em que as pessoas locais entendem. Isto significa aprender a língua *olunhaneka* e traduzir a Bíblia para essa língua. Em segundo lugar, os novos discípulos de Cristo precisam ter sabedoria, ir com prudência e aprender a lidar com os seus velhos hábitos culturais, tais como festas locais, entoação de canções antigas que falam sobre comunicação com os mortos, venerar os seus antepassados e recorrer ao adivinho para obter orientação sem esquecer dos ritos de nascimento, casamentos, funerais e outros.

Em terceiro lugar, para que a igreja seja relevante dentro da etnia Nhaneka, os edifícios da igreja, as formas de culto e os estilos de liderança

devem ser adaptados às práticas culturais locais, similares às casas de pau a pique que são utilizadas e consideradas como um elemento cultural.

Em quarto lugar, devem ser escolhidos métodos evangelísticos que se adaptem à cultura e que funcionam em pequenas sociedades tribais. Afinal, compreende-se que nem todos os métodos apropriados para as cidades ou grandes centros urbanos funcionam em sociedades tribais e rurais, em particular, para estilo de vida dos Nhaneca.

As ferramentas sugeridas nesta pesquisa que vão desde o domínio dos processos de comunicação, conhecimento da cultura, contextualização fiel e crítica da mensagem, o domínio de princípios hermenêuticos assim como o trabalho na mudança de cosmovisão do povo, consideram-se importantes, porque essas ferramentas e tantas outras, ajudam a adaptar a mensagem do evangelho ao contexto cultural de cada grupo, tornando-a mais relevante e compreensível para as pessoas de diferentes culturas. Vem a enriquecer em todo um leque presente de literatura dentro da temática de comunicação intercultural, e podem ser aplicadas em aberturas de novas frentes missionárias.

Referências bibliográficas

ALTUNA, R. R. **Cultura tradicional Bantu**. 2ª Ed. Luanda: Paulinas, 2006.

ASSUNÇÃO, M. R. **Engolo e capoeira. Jogos de combate étnicos e diaspóricos no Atlântico Sul**. Reino Unido: Universidade de Essex, Colchester (Essex), 2019.

DIAS, D. **Sobre as casas tradicionais de pau-a-pique do grupo étnico Nyaneka-nkhumbi do Sudoeste de Angola**. Revista latino-americana de etno matemática. E-ISSN: 2011-5474, Colômbia, 2011.

ESTERMANN, C. **Notas etnográficas sobre os povos indígenas do distrito da Huíla**. In: BOLETIM GERAL DAS COLÓNIAS, Lisboa, Ano 11, nº 116, 1935.

ESTERMANN, C. **Etnografia do Sudoeste de Angola, Grupo Étnico Nhaneka Humbe, vol. II, Memórias Série Antropológica e Etnológica s. I.**, Ministério do Ultramar, Junta de Investigações do Ultramar, 1957.

ESTERMANN, C. **A Vida económica dos Bantos do Sul de Angola, Luanda**. Junta Provincial de Povoamento de Angola, 1971.

ESTERMANN, C. **Etnografia de Angola (Sudoeste e Centro): coletânea de artigos dispersos**. 2 v. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1983.

HIEBERT, P. G. **O Evangelho e a Diversidade das Culturas**: Um guia de antropologia missionária, São Paulo: Edições Vida Nova, 1999.

HIEBERT, P. G. **Transformando Cosmovisões**. São Paulo: Vida Nova, 2016.

LUSITANO, G. **O Casamento dos Nyaneka Nkumbi, do Subgrupo Ovankumbi da Matala: Um Estudo Exploratório**. Lubango: ISCED, 2021.

MELO, R. **"Nyaneka-Nkhumbi": uma carapuça que não serve aos Handa, nem aos Nyaneka, nem aos Nkhumbi**, *Cadernos de Estudos Africanos* (Lisboa), 7/8, 2001, p. 157 - 177.

NIEBUHR, H. R. **Cristo e cultura**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

RICHARDSON, D. **O Fator Melquisedeque**. São Paulo: Vida Nova, 2008.

SABONETE, F. **Construção do Estado - Nação Angolana: Relações Interétnicas, Nyaneka-Humbe Na guerra Civil**. Recife: Editora, 2010.

Torre da História Ibérica: Sul de Angola - **Os povos Nyaneka-Humbe em meados do século XIX** em www.torredahistoriaiberica.blogspot.com