

## A COVID-19 e a Amputação Ritual em Contexto Angolano

*COVID-19 and Ritual Amputation in Angolan Context*

*COVID-19 y Amputación Ritual en el Contexto Angoleño*

**Helder Alicerces Bahu<sup>1</sup>**

Instituto Superior de Ciências da Educação, Angola

helderbahu@hotmail.com

### Resumo

O contacto físico ao nível das sociedades africanas afigura-se como um elemento importante e incontornável no quadro das sociabilidades diárias. Constitui um marco de aproximação, respeito, consideração e valorização do outro. Tal dimensão transcende a dimensão física e estende-se à ritualística funerária, na qual o corpo passa a ser um elemento central para o seu encaminhamento pacífico ao mundo do descanso, transformar-se num “espírito bom” para os “terrenos”. O surgimento do COVID-19 trouxe consigo novas formas de abordagem ritual em relação à morte, cujos postulados habituais acabaram suprimidos como se de uma má morte se tratasse. A ideia de separação – muito parecida a um episódio de “punição ritual” - nunca esteve tão vincada como nos rituais funerários actuais, onde a amputação de alguns cenários muito comuns, nestas circunstâncias, acaba por ser um elemento de revolta e rumor entre os afectados.

**Palavras-chave:** COVID-19, máscara, ritual

### Abstract

Physical contact at the level of African societies seems to be an important and unavoidable element in the framework of daily sociabilities. It constitutes a framework of rapprochement, respect, consideration and appreciation of the other. This dimension transcends the physical dimension and extends to funerary rituals in which the body becomes a central element for its peaceful guidance to the world of rest in which it will become a "good spirit" for the "grounds". The emergence of COVID-19 brought with it new forms of ritual approach to death whose usual postulates were eventually suppressed as if it were a bad death. The idea of separation - much like an episode of "ritual punishment" - has never been so strong as in today's funeral rituals where the amputation of some very common scenarios in these circumstances turns out to be an element of revolt and rumor among those affected.

**Keywords:** COVID-19, mask, ritual.

### Resumen

El contacto físico a nivel de las sociedades africanas parece ser un elemento importante e inevitable en el marco de las sociedades cotidianas. Constituye un marco de acercamiento,

---

<sup>1</sup>Doutor em Antropologia. Professor Auxiliar do Departamento de Ciências Sociais. Coordenador do Centro de Investigação e Desenvolvimento da Educação (CIDE).

respeto, consideración y apreciación del otro. Esta dimensión trasciende la dimensión física y se extiende a los rituales funerarios en los que el cuerpo se convierte en un elemento central para su guía pacífica al mundo de descanso en el que se convertirá en un "buen espíritu" para los "terrenos". El surgimiento de COVID-19 trajo consigo nuevas formas de acercamiento ritual a la muerte cuyos postulados habituales fueron finalmente suprimidos como si se tratara de una mala muerte. La idea de la separación - muy parecida a un episodio de "castigo ritual" - nunca ha sido tan fuerte como en los rituales funerarios de hoy en día, donde la amputación de algunos escenarios muy comunes en estas circunstancias resulta ser un elemento de revuelta y rumor entre los afectados.

**Palabras clave:** COVID-19, máscara, ritual.

## INTRODUÇÃO

O distanciamento social constitui, na actualidade, parte do discurso largamente divulgado no quadro da prevenção contra o COVID-19, um vírus e mortal que atormenta o mundo e impõe comportamentos grupais diferentes do habitual em muitas sociedades. Importa aqui olhar um pouco para o COVID-19, cujo ponto de difusão encontra-se na China, rapidamente propagou-se para todo o mundo com um nível de contágio bastante elevado. Rocha, Vaz, Paulo, Domingos, Santos e Marcelo (2020, p.5), recorrendo ao enquadramento da OMS, referiram que a organização em referência “atribuiu o nome SARS-COV-2 (Síndrome Respiratória Aguda Grave-Corona Vírus 2) ao vírus e COVID-19 à doença provocada por este vírus que pode desencadear uma infecção respiratória grave, como a pneumonia”.

No caso de Angola, o maior trauma das medidas de prevenção é, indiscutivelmente, o distanciamento social, bem como o uso de máscaras.

A máscara representa uma dimensão ritual reiterada, cujo o uso não era generalizado a todos, restringia-se a um seguimento superiormente autorizado para a efectivação de uma espécie de representação do além.

O mote deste *paper* associa-se ao pressuposto de descrever o distanciamento social e o uso da máscara em contexto de crescente aproximação, principalmente em situações de elaboração do luto. A concretização deste plano está fundamentada num processo de observação prolongada de rituais de morte em contexto de COVID-19. A componente

observacional foi complementada com uma pesquisa bibliográfica razoável, muito direccionada à perspectiva da máscara ritual em contexto angolano.

### Um pouco de história – os rituais e o toque

Desde os primórdios da sociedade africana que os rituais de morte organizaram-se com base numa perspectiva de alguma interacção com o cadáver que podia ser física, por intermédio do toque ou outro tipo de manipulação baseado na realização do banho ou outro conceito ritual associado à cultura de cada comunidade.

Estes preceitos ritualísticos não fogem da realidade angolana, cujos rituais resistem ao tempo e a qualquer “culto religioso convencional”. Há, indiscutivelmente, um processo ritual baseado na ideia de purificação ajustado à dimensão da impureza provocada por um momento catastrófico e de “sujidade/nojo” que é a morte. É, nesta lógica, que situações de óbito eram alvo de afastamento das crianças, normalmente colocadas numa residência afastada, para não tomarem contacto com a poluição associada à morte. Só em casos de óbitos de parentes muito próximos e na impossibilidade de deslocação das crianças para outro local, podiam presenciar o ritual.

Outrossim, excepções à regra, verificavam-se em mulheres com recém-nascidos ou crianças que se sentiam na obrigação de frequentar um óbito e, para tal, precisavam de tocar em cinza ou carvão para passar sobre a testa ou peito da criança. Podia-se recorrer a cintos de tecido ou pequenos sacos feitos de tecido com sal, alho, pele de elefante, gindungo, alecrim ou outro produto animal ou vegetal com propriedades repelentes. Em contexto urbano, a figa de ouro afigura-se como o “repelente” mais comum.

No que concerne à impureza e à purificação, um conjunto de autores tomaram uma atenção particular sobre as mesmas. Neste particular, os estudos realizados por Douglas (1991, p. 6-7) destacaram:

[...] a impureza é essencialmente desordem. A impureza absoluta só existe aos olhos do observador. Se nos esquivamos dela, não é por causa de um medo cobarde nem de um receio ou de um terror sagrado que sintamos. As ideias que temos da doença também não dão conta da variedade das nossas reacções de purificação ou de evitamento da impureza. A impureza é uma ofensa contra a ordem. Eliminando-a, não fazemos um gesto negativo; pelo contrário, esforçamo-nos positivamente por organizar o nosso meio.

Torna-se central, neste debate, a ideia de purificação/impureza como uma forma de organização do meio como garantia de uma existência pouco atribulada e saudável. Entretanto, esta postura passa a ter um carácter muito cultural, pois, aspectos histórico-geográficos conformam uma herança mitológica muito presente em determinados seguimentos que fazem dos referidos postulados a sua bandeira para a luta contra a poluição. Desta feita, “os rituais de pureza e impureza dão uma certa unidade à nossa experiência. Longe de serem aberrações que afastam os fiéis do fim da religião, são actos essencialmente religiosos” (Douglas, 1991, p.7).

Avançando para um contexto em que a questão da impureza se afigura, ainda hoje, muito presente, Perez (2012, p. 80) percorre à sociedade Indiana, estabelece a diferença entre Católicos e Hindus. Destaca uma evidente presença da noção de intocabilidade entre os últimos. Neste quadro de abordagem, a autora ~~continua~~ e refere que

[...] as principais castas de Dalits, Chamars e, acima de tudo, Mahars, continuam a ser alvo de segregação social e ritual. Com efeito, em alguns locais, os Mahars continuam a ser mantidos afastados de substâncias e situações mais sensíveis à contaminação ritual e são impedidos de entrar nos templos das castas mais elevadas (2012, p.81).

A divisão de castas abre um enorme hiato entre um grupo superior e outro inferior, totalmente poluído que, dentro da doutrina de predestinação aceita a sua condição na esperança de um novo nascimento numa categoria superior. Portanto, “a sociedade hindu está dividida numa multiplicidade de castas organizadas por referência a brâmanes e Dalits que assinalam, respectivamente, o máximo de pureza e impureza rituais” (2012, p.83). É evidente que o discurso circunscrito a pureza e impureza é transversal a várias sociedades, a angolana não foge à regra, o dia-a-dia pode ser considerado como um *continuum* de purificação pois, o impuro/poluído é, indiscutivelmente, um *untouchable*.

A abordagem relativa à pureza e à impureza encontra, também, respaldo ao nível dos estudos realizados por Altuna (2002) na sua obra *Cultura tradicional Bantu*. Esta obra apresenta algum destaque ao culto fúnebre como uma forma de limpeza/purificação da alma do defunto para uma transição efectiva à outra dimensão, “só se morre verdadeiramente quando se realizaram os ritos, segundo a tradição, e a comunidade tem a certeza de que o defunto foi recebido pela comunidade dos antepassados” (Altuna, 2002, p.439).

## **A máscara em Angola**

Estar mascarado no contexto africano, caso particular em Angola, constitui um acto específico para um ritual. Não é comum o recurso à máscara para um mero divertimento no dia-a-dia, como passou a ser no carnaval em zonas urbanas.

A máscara acaba por simbolizar, em rigor, situações rituais variadas, principalmente os rituais de iniciação masculina e feminina. Este dado pode ser confirmado por Pinto (2002, p.130) quando referiu que “[...] as máscaras, entre os Yaka, são usadas exclusivamente nas cerimónias de circuncisão ou de iniciação masculina, o nkanda, sendo fabricadas apenas para esse fim”. Outrossim, o cenário de fabrico das mesmas coincide com um segredismo enorme, completamente subjacente a uma dimensão religiosa. Daí, o acesso é restrito a um grupo específico que é devidamente consagrado e autorizado. Neste contexto, Domingues (2017, p.1) referiu-se ao uso da máscara nos seguintes termos:

Quando uma pessoa usa a máscara africana ela assume a entidade que a máscara representa, transformando-se no espírito evocado pela própria máscara que passa a residir dentro do corpo da pessoa. A máscara africana procura captar a essência do espírito, e não os traços físicos reais, por isso, ela faz uso de distorções e abstracções.

O acto de se mascarar compreende diferentes formas que não estão unicamente ligadas a objectos de madeira ou outros. Mascarar-se compreende também um conjunto de pinturas e adornos específicos que podem transfigurar a imagem de um indivíduo que passa a responder a um acto ritual específico, muitas vezes representando um antepassado importante que merece um cerimonial para garantir o equilíbrio de “qualquer coisa”.

### **Imagem de máscaras em rituais de iniciação masculina**



**Fonte:** Hamuyela (2016)

A figura acima ilustra a componente da máscara em rituais de iniciação masculina entre os Ovangangela do Kuvango. Logicamente, faz a distinção entre os ovindanda, circuncidados, “polvilhados<sup>2</sup>” com farinha de milho, e os Tungandzi, mascarados que representam os antepassados. Foram criados alguns enigmas em relação a esta figura, cuja máscara representa um ser omnipresente que aparece para prestigiar e “abençoar” este momento festivo.

Portanto, o Tungandzi/Ovingange não aparece apenas em momentos de alegria, como é o caso da circuncisão. Aparece, com alguma frequência, em rituais de morte, principalmente de figuras notáveis de uma determinada sociedade. Estes são comuns em cerimónias rituais de Ohamba/osoma/Ntotela/Muatianvua, especificamente nas sociedades Ovangangela, Cokwe e Ovimbundu.

As sociedades Ovanyaneka consideram a figura do mascarado como um ser que representa a maldição e pode projectar desgraças, conforme o relato de um dos meus interlocutores: “o ovingange é uma figura proibida entre os ovanyaneka. Qualquer uniforme deve obedecer as regras da comunidade . Se eu for à minha aldeia com essa beca de cor preta, sem aviso prévio e explicação, terei imensos problemas. Serei acusado de feitiçaria<sup>3</sup>”. No processo de interacção cultural, a sociedade em referência não acedeu ao processo de inclusão

---

<sup>2</sup>Dois dias após a circuncisão, os rapazes reúnem-se em casa do Mwene (autoridade local) onde são submetidos à cerimónia de unção com farinha de milho. A cerimónia tem como finalidade honrar os antepassados (Hamuyela, 2017).

<sup>3</sup> Conversa com José Ndambuca, na cidade do Lubango em 2018.

do “mascarado” nos seus rituais. Entretanto, os penteados e roupas utilizados no processo de elaboração do luto não deixam de ser também uma máscara. Neste quesito, Ferreti (1995, p. 202) ao estudar o tambor de choro referiu que

O luto é colocado e retirado com pinturas no corpo feitas em ritual privado. Pintam bolas e cruzeiros no rosto, braços, pernas, pés, ombros, costas, passam algumas horas no randechê, ou sala do altar, esperando secar, e retiram no mesmo dia. A pintura é feita com torrões de tabatinga rosa, branca e escura, diluídos em água. Quando se retira o luto, repete-se a pintura e oferece-se um galo amarelo ao vodum da pessoa. O rosário também tem que ser limpo. [...] A morte e o luto são encarados como impureza e perigo.

O tambor de choro, muito comum no contexto ameríndio, tal como as inúmeras coincidências evidentes no quadro da transversalidade das necessidades humanas que são “universais”, produziu similitudes culturais e rituais. Assim, o ovingandge/Tungandzi/Mukixi no seu surgimento ritual fazem-se acompanhar do tambor que, na sociedade angolana toma o nome de batuque/ongoma. Deste modo, na perspectiva de Bahu (2014, p. 159), o ovingange é uma

figura central no encerramento do ritual de iniciação masculina, tem sido considerada, pela forma como se apresenta, uma espécie de palhaço. Trata-se de um indivíduo que aparece mascarado e vestido com materiais obtidos a partir de cascas de árvores e sisal. Tem na cintura uma saia (*mundjanga*) feita à base de sisal ou ráfia desfiada. Por ser uma figura dançante, à medida que mexe a cintura, a *mundjanga* gira para o sentido que o bailarino lhe quiser dar. As mulheres e os indivíduos não circuncidados devem estar distantes do mesmo. Indivíduos não circuncidados que passassem pelo vento do *ovingange* podiam contrair doenças psicológicas que os podiam levar à morte, caso não pagassem uma multa e fossem tratados por um especialista. As proibições estendiam-se ao facto de não se poder dizer que o *ovingange* é uma pessoa.

Portanto, de uma perspectiva sagrada e muito ritual, a máscara, como pressuposto festivo e, muitas vezes, de purificação, transpôs a dimensão hospitalar, estendeu-se a um conjunto diferenciado de indivíduos que foram, de certa forma “seminariados” para o uso constante da mesma por conta de uma pandemia chamada COVID-19. O entendimento, fora dos preceitos culturais mais conservadores que preservam a dimensão espiritual da máscara, foi tão absorvente ao ponto de ser completamente normal o seu uso.

A regularidade do uso da máscara passa a ser algo ainda estranho. Parece-me haver um processo de adaptação diária. Trata-se de algo muito distante que lembra a burca muçulmana ou os filmes de *kung fu* nos quais os ninjas apresentam-se como seres aparentemente sobrenaturais em função das suas destrezas. Estamos de acordo, mais uma vez,

com esta dimensão ritual do uso da máscara, pese embora, a elevação dos níveis de poluição, principalmente na Ásia, impõe o recurso à mesma com alguma frequência.

Nesta sequência, o surgimento do vírus fez-se acompanhar de estudos meticolosos relativamente aos procedimentos ideais para a sua contenção. Pois, experiências anteriores com a gripe espanhola, bem como com a peste negra envolveram processos de resguardo da boca e do nariz dada a vulnerabilidade do sistema respiratório, o mais afectado e vector indiscutível para o comprometimento dos pulmões – eis o surgimento de um acessório que podia e pode garantir um controlo da infecção e, deste modo, garantir maior protecção.

Dentre as várias tipologias de máscaras, as mais difundidas e conhecidas são as máscaras cirúrgicas que em pandemia ganharam uma certa vulgarização em termos de uso. Riera e Vilela (2012, p. 209) referiram que “as máscaras cirúrgicas foram desenvolvidas originalmente para conter e filtrar gotículas, contendo micro-organismos expulsos da boca e nasofaringe de profissionais da saúde durante a cirurgia, protegendo assim o paciente”. Os autores referem-se a cirurgias limpas. Todavia, torna-se necessário pensar no contágio inverso, proveniente do paciente. Neste quadro de análise, o período ‘Covidiano’ corresponde a um cenário de elevado grau de infecção.

Entretanto, neste cenário ‘Covidiano’, os cuidados no manuseamento da máscara continuam a justificar uma espécie de transversalidade relativamente à ideia de uso ‘cuidadoso e ritualístico’ sob pena de alguma maldição que poria em risco o pressuposto purificador da mesma – o contágio por COVID-19. Portanto, máscaras não escolhem rostos nem tão pouco profissões.

Falasse da máscara cuja utilização deixou de ser residual e passou a acessório de moda para uso diário com feitios e marcas diversas.

### **Morte, choro, toque e COVID-19**

A morte, em contexto angolano, continua a ser um fenómeno acompanhado de uma componente ritual importante, que configura a elaboração do luto nos trâmites configurados pela nossa ancestralidade, rigorosamente passados para as novas gerações. Este processo, para



muitos parece mimético, todavia é realizado pelas famílias como forma de purificação e protesto por tão desprezível e pesaroso momento de separação.

Durante os rituais fúnebres, restabelece-se a comunhão com o defunto que lhe assegura a sobrevivência. Consideram - no como um ser em devir, em projecto, que deve chegar à plenitude, à realização definitiva de antepassado” (Altuna, 2002, p. 438).

Há imensos cuidados e passos a seguir durante o processo de elaboração do luto, nos quais determinados gestos são proibidos, bem como aceites. Os aceites ocorrem em contexto apropriado de tal maneira que, servem apenas para aquele momento. Desta feita, pressupõe-se que determinados objectos e/ou pertences ritualísticos consideram-se impuros e devem ser afastados do circuito de convivência entre os vivos. O descuido, a deformação ou a ‘falha ritual’, em contexto de morte, podem fazer com que o defunto esquecido vagueie “sem destino. O olvido dos seus acarreta desprezos e terríveis vinganças para os vivos. Converte-se num perigo permanente e pode ocasionar males” (Altuna, 2002:439). A elaboração do luto é imprescindível entre os Bantu.

Na realidade angolana, alguns cenários acabam por ser imprescindíveis no processo de rituais fúnebres. O tratamento que se dá ao corpo, o conjunto de homenagens, o choro sincronizado em diversos “formatos”, a fogueira, os ajuntamentos nocturnos, a canjica/cachupa e outras iguarias fúnebres acabam por ser incontornáveis no processo de purificação da alma do defunto, bem como dos presentes, especialmente dos familiares; As manifestações de solidariedade são, geralmente, feitas com abraços de pesar e choros audíveis com lágrimas visíveis; A manipulação do corpo conhece o toque dos mais próximos que concedem os “últimos carinhos” que são uma forma de valorização da vida e despedida que decorre num momento muito curto.

Mas o COVID-19 trouxe consigo um conjunto de limitações que obstaculizam a concretização destes rituais, pois os elementos essenciais para a organização dos óbitos são suprimidos para se evitar o risco de contágio. É o caso das diversas manifestações de solidariedade, geralmente, feitas por meio de abraços e choros. Esta “operação de charme”, muito particular nestas ocasiões, nas quais as mulheres acabam por ser o elemento de maior envolvimento. Aos abraços e choros se junta a necessidade de pernoitar no local do óbito.

Todas estas operações acabam esvaziadas por causa da pandemia. Assim sendo, o corpo não pode ser velado em casa, e é manipulado por profissionais de saúde. Destaque-se aqui que quer os falecidos por COVID-19, bem como àqueles que tenham perecido com outras patologias acabam por ter o mesmo tratamento, pois reina uma enorme desconfiança que leva a conjecturar, que todas as mortes são resultantes da pandemia.

O choro de lamento relativo às limitações rituais é muito evidente nos cenários já evocados. Eis o desabafo do familiar de um indivíduo falecido:

Meu Deus, meu pai. Não devias ter morrido numa altura destas em que tenho de chorar com ‘toque’ porque as minhas lágrimas podem ser fonte de contágio. Não posso gritar porque tenho uma máscara no rosto. Estamos no cemitério e não consigo identificar as pessoas porque estão todos com máscaras como se estivéssemos a sepultar alguém em avançado estado de putrefacção. Não passamos por casa nem tiveste direito a um cortejo a altura dos teus feitos neste mundo. Há uma cerca sanitária e os nossos parentes não vieram prestar a sua homenagem, estamos reduzidos a um grupo de 25 pessoas, não me conformo. Dói, dói meu pai [...].

Trata-se de um cenário recorrente ao nível de várias famílias neste período de pandemia. É o lamento destas pessoas que se vêm privadas de despedir-se dos seus entes queridos conforme à tradição ritual ancestral. Rebuscando um estudo que já leva alguns anos, consegue-se observar imensos paralelismos com a realidade angolana em matéria de comportamento ritual em funerais, nesta altura proibidos:

As pessoas concentram-se junto à sepultura para o momento final de descida da urna à cova. Os excessos emocionais são, nesta altura, extremos: os familiares mais próximos gritam, tentando atirar-se para a cova juntamente com o morto, e por vezes têm desmaios. Gera-se mais uma vez uma atmosfera de paroxismo e histeria geral e contagiante, em que toda a gente chora e grita. Nos casos em que o envolvimento emocional é excessivo, há mesmo uma transfiguração das fisionomias, como se se tratasse de casos de possessão declarados, com as conseqüentes alterações de personalidade (Sairava, 1998, p. 141).

Porém, a lógica ritual em cenários fúnebres da realidade angolana impõe, incontornavelmente, a presença dos amigos e familiares como prova de consideração e respeito. A ausência é mal digerida pelos afectados, que ofendidos esperam por uma oportunidade para retribuir a dita indelicadeza que induz algum distanciamento e rompimento da relação. Não se trata de um rompimento anunciado mas, de um afastamento paulatino que leva ao esquecimento e falta de contacto – a dita “amnésia estrutural” largamente discutida por Ghasarian (1999, p. 15).

### COVID-19: um cenário de “má morte”

O relato acima converge na perspectiva de uma má morte por estar carregada de poluição e bloqueios dentro dos parâmetros culturais habituais.

Estudos antropológicos, sobre os rituais fúnebres, disponibilizaram uma importante bibliografia sobre os meandros da morte nos mais variados cenários da sociedade humana. Estes, em função de uma abordagem *emic*, classificaram a “boa e má morte” nos termos do seu desenrolar, forma e local da sua concretização.

Analisando a ideia de boa morte na sociedade portuguesa, Jordão e Leal (2014, p. 22) estabeleceram uma distinção entre a perspectiva masculina e feminina. “Para as mulheres a conceção de boa morte, de forma distinta dos homens, passa pela valorização de ter oportunidade para se despedir, que a pessoa tenha vivido até um evento que considere importante e que a morte ocorra enquanto dorme”. Parece ser uma posição transversal a maior parte das sociedades porquanto, os comunicados de óbitos convergem na ideia de que morreu em paz junto dos seus parentes. Entretanto, Coelho (2018) considerou a boa morte como aquela que acontece com o mínimo de sofrimento por parte dos doentes, de seus familiares e cuidadores.

Emergindo para o contexto Bantu, recorrendo ao estudo de Altuna (2002, p.435), “a morte dos anciãos, rodeados de numerosa descendência e gozando de bem-estar material, é a única que podem considerar “natural”. Morrem felizes porque viveram em plenitude, e passam a plenitude de antepassados”. Ora, sequencializando o pensamento do autor, todas as outras mortes são anormais porquanto “a participação vital foi violentada com malícia” (2002, p. 435). Este postulado ganha alguma actualidade nos mais variados debates relativos à morte em contexto angolano. Os rumores frequentes nos ajuntamentos resultantes dos velórios convergem sempre numa perspectiva desfasada de uma morte natural.

Portanto, dentro desta linha de pensamento, determinadas doenças ou formas de morrer podem ser consideradas como cenários carregados de poluição, cuja acção cerimonial associa-se a um reiterado processo de purificação que pode conferir uma forma de punição em rigor de desprezo. Assim, algumas doenças como epilepsia, escorbuto, infertilidade, disfunção eréctil ou mesmo situações de suicídios são encarados como cenários de enorme poluição que

requerem rituais e isolamento. Quer dizer, famílias com este tipo de histórico são preteridas em termos de casamentos (Bahu, 2013; 2014).

A natureza da morte define o comportamento das pessoas e o tipo de ritual a realizar no processo de purificação pois, como dissemos anteriormente, o processo de construção do luto está invariavelmente ligado à ideia de purificação do defunto para uma “transição positiva” e da família no sentido de se ver livre, por muito tempo, deste fenómeno.

Uma morte causada pelo COVID-19 pode ser enquadrada no âmbito de uma má morte e num nível de poluição elevadíssimo pois, o manuseamento do corpo e a integração da família no cenário do velório é movido por imensas restrições que vão desde o distanciamento a limitação em número de participantes. Olhando para aquilo que é comum nestes momentos, parece haver uma amputação em termos de homenagem e cumprimento dos preceitos rituais prescritos.

## CONCLUSÕES

A máscara é um elemento de protecção que transcende a componente ritual local, tal como evocado acima, em relação aos rituais de iniciação e morte em certos contextos da realidade angolana, que impõem uma presença incontornável do “mascarado” que representa o espírito dos antepassados.

Passa a ser um ritual diário de purificação que impõe, antes de tudo, a higienização do corpo e a colocação da máscara que passou a ser um acessório de moda com diversas cores, marcas e feitios. Outrossim, a máscara constitui uma grande oportunidade de negócios para muitos empreendedores que utilizam vários meios para a sua publicitação e venda.

A pandemia, ora instalada, constitui um elemento de amputação ritual porquanto, a construção do luto incorpora alguma complexidade que passa pelo toque e “diálogo” com o cadáver. Entretanto, olhando para o elevado grau de poluição associada à rapidez de contágio, conforma-se uma espécie de “ritual atípico” no qual a pressa e brevidade do sepultamento acabam por amputar uma panóplia complexa de etapas culturalmente replicadas ao longo dos

anos. Este enredo de amputação ritual associa-se à dimensão de uma má morte na qual, as honras circunstanciais são completamente obliteradas pois, nestes casos, torna-se necessário romper com aquele “ser” sob pena de replicar os episódios de má morte entre a família.

Portanto, com o COVID-19, a morte e a máscara convergem numa triangulação profunda que eterniza o dia-a-dia dos seres humanos. No contexto angolano, a máscara em certos rituais, representa o sagrado e a evocação do espírito protector dos antepassados, cuja utilização requer critérios bem definidos, de uma “etnicidade forte”. Nesta ordem de ideias, o COVID-19 e a utilização corrente da máscara constituem um verdadeiro *handicap* para a concretização ritual.

## REFERÊNCIAS

- Altuna, R. R. de A. (2006). *Cultura Tradicional Bantu* (pp.435,438,439). Prior Velho, Paulinas Editora.
- Bahu, H. P. A. (2013). *Os Quadros Angolanos em Portugal. Integração e Retorno*. Lisboa, Editora Colibri.
- Bahu, H.P.A (2014). *Os Profetas e a Cura pela Fé. Um Estudo Antropológico da Igreja Jesus Cristo Salvador do Lubango*. (Tese de Doutoramento). Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa, ISCTE-IUL, Lisboa.
- Coelho, Patrícia (2018). A morte e a Boa Morte na Contemporaneidade. In: Academia Nacional de Cuidados Paliativos, *VII Congresso Internacional de Cuidados Paliativos*. Disponível em <https://paliativo.org.br/morte-boa-morte-na-contemporaneidade/> Acessado no dia 12 de Junho de 2020.
- Domingues, Joelza Ester (2017). Máscaras Africana: Beleza, Magia e Importância (Para Recortar e Colorir). *Ensinar História*. Disponível em: <https://ensinarhistoriajoelza.com.br/mascaras-africanas-recortar-colorir/>. Acessado no dia 12 de Junho de 2020.
- Douglas, M. (1991). *Pureza e Perigo: Ensaio Sobre a Noção de Poluição e Tabu* (6,7). Lisboa, Edições 70.
- Ferreti, Sérgio Figueiredo. (1995). *Repensando o Sincretismo: Estudo Sobre a Casa das Minas* (p.202). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, São Luís: FAPEMA.

- Ghasarian, Christian [Trad. Ana Santos Silva] [1996]. (1999). *Introdução ao Estudo do Parentesco* (p.15). Lisboa, Edições Terramar.
- Hamuyela, Marcelino Pegivaldo do Espírito Santo (2016). *O Simbolismo do Tungandzi na Comunidade Nganguela do Kuvango. Um Estudo Antropológico*. (Trabalho de fim do curso). Instituto Superior de Ciências da Educação da Huíla, Lubango.
- Jordão, Joana & LEAL, Isabel (2012). Conceito de Boa Morte na População Portuguesa (p.22) *Psicologia, Saúde & Doenças*, 15 (1)
- Perez, R. M. (2012). *O Tulsí e a Cruz. Antropologia e Colonialismo em Goa*. Lisboa: Editora Círculo de Leitores.
- Pinto, Alberto Oliveira (2002). A Máscara Enquanto Objecto de Arte e Religião Entre os Yaka do Kuango (p.130) *Revista Portuguesa de Ciência das Religiões*, v1, n.1.
- Rocha, Alves da; Vaz, C. ; Paulo, F.; Domingos, P.; Santos, R. & Marcelo, T. (2020). *COVID-19: Impactos Económicos e Sociais em Angola. Contribuição para o debate*. Centro de Estudos e Investigação Científica, Universidade Católica de Angola, Luanda.
- Saraiva, Maria Clara (1998). Rituais Funerários em Cabo Verde: Permanência e Inovação. *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, n.º 12, Lisboa, Edições Colibri.
- Riera, R. & Vilela, A. T. (2012, Out.- Dez). Máscaras Cirúrgicas Descartáveis para Prevenção da Infecção da Ferida Cirúrgica em Cirurgia Limpa. *Diagnóstico e Tratamento*. 17(4).

*Recebido em 10 de Maio de 2020  
Aceite em 30 de Junho de 2020  
Publicado em 25 de Julho de 2020*



Este artigo está licenciado sob: [Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/). Ao submeter o manuscrito o autor está ciente de que os direitos de autor passam para a Revista angolana de extensão universitária.