

Ukule

Ukule

The initiation of the adolescents

Very little has been published until now on the female initiation, *ukule*, of the Tshokwe. Even though the men may have some idea about it, this ritual takes place exclusively among women, who conduct it and prepare the young girl for the celebration of a marriage which is usually arranged, a long time before, by the respective families. Among this people of a system of matrilineal lineage, the ideal marriage is among cousins. Preferably, the young man marries his *musony*, the daughter of his maternal uncle, *mathu*; but before marrying, the couple must undergo the rites of passage *mukanda* and *ukule*, for the young boys and for the young girls, respectively, which opens up for them the path to adult life.

We were able to obtain precious information on the female ritual from Beneke¹ in 1978. She is the wife of Muacefo Elias, who was our main informant during the time of our first stay in the Dundo, in 1956, in the Northern Lunda district, and with whom we maintained regular contact. At the time, Muacefo (born in 1917) had a young wife, Isabela. The couple did not have children, which was motive for a divorce. At the end of 1956, Muacefo left for the region of Saurimo (over 240 km away to the south) and married Beneke, the daughter of his maternal uncle Salumbu², a chief of the region (*mwanangana*). Beneke (born in 1944) gave him eight children. The eldest was born in 1958 and the youngest in 1980.

Showing us great trust and a sincere friendship, Beneke was kind enough to describe the *ukule* ritual succinctly for us, going into details, here and there, when we were

A iniciação dos adolescentes

Muito pouco foi publicado, até hoje, sobre a iniciação feminina *ukule* dos Tshokwe. Embora os homens estejam vagamente informados, este ritual passa-se exclusivamente entre mulheres, que o dirigem e preparam a jovem núbil para a celebração do casamento normalmente arranjado, desde há muito tempo, pelas famílias. Neste povo com um sistema de descendência matrilinear, o casamento ideal é entre primos cruzados. O rapaz casa-se preferencialmente com a sua *musony*, a filha do seu tio materno, *mathu*; porém, os noivos deverão submeter-se primeiro aos ritos de passagem *mukanda* e *ukule*, respectivamente, dos rapazes e das raparigas, que lhes abrem o caminho para a vida adulta.

Pudemos obter informações preciosas acerca do ritual feminino junto de Beneke Sofia em 1978¹. Ela é a mulher de Muacefo Elias, que foi o nosso informador principal na altura da nossa primeira estada no Dundo, em 1956, no norte do distrito da Lunda, e com o qual sempre mantivemos contacto. Naquela época, Muacefo (nascido em 1917) tinha uma jovem esposa, Isabela. O casal não tinha filhos, o que foi motivo de divórcio. No final de 1956, Muacefo partiu para a região de Saurimo (a mais de 240 km em direcção ao sul) e casou com Beneke, a filha do seu tio materno Salumbu², um chefe da região (*mwanangana*). Beneke (nascida em 1944) deu-lhe oito filhos. O mais velho nasceu em 1958 e o mais novo em 1980.

Demonstrando uma grande confiança e uma sincera amizade para connosco, Beneke quis descrever-nos sucintamente o ritual *ukule*, entrando em pormenores,

aqui e ali, segundo a nossa curiosidade. O texto Tshokwe, abaixo citado, foi gravado no dia 16 de Outubro de 1978 e transcrita nos dias seguintes com a ajuda de Muacefo e do meu marido, A. Enes Ramos, para fazer a conversão de uma tradução simultânea mais precisa do português para o francês. Baumann (1935:97) já tinha publicado um texto muito conciso sobre este ritual de passagem achamos, no entanto, que a gravação daquilo que nos confidenciou Beneke é um documento de arquivo, que publicamos, para um melhor conhecimento de um costume que caiu, hoje em dia, em desuso, podendo interessar tanto a investigadores ocidentais como a africanos.

Kandandji wa pwo (= kafundeji) twakumufumba.

Naye mamufunga, muze hakola mamona ukule malweza naye; halapwiya, naye mamutwala ku yambu, manusweka masanyika akwo, mutuya mutu kamuhanganyisa. Cikolokolo cenyi malyanga kuhangana nyi naye mahangana. Mututwangunda, mututongola jina lya kandandji: ngwo yiya wa kula? ngwo nganji! Mutuya nenyi ku cihunda, mutu mulisa pango ha makano. Cikolokolo mukehe, twakukwata yikolokolo ali: mukwo yoze unamuzundula wa kanuke mwe makalya nenyi pango ha makano, mba mutwanda mutumuneha mu nzuwo mamuhikiya shima kuli cikolokolo yoze wamwandanga. Halapwiya malyanga kulya yoze wa kanuke, kandandji mba malya; keci kusana meya ku moko, manda matwama no ku moko, matwama matangwa apombe jali apombe jali, mutu muciza, mba mutumusanyisa meya. Halapwiya nyi lunga lyenyi mutumusanyisa, mutumulembula mukundu, mba mutumutwala ku nzuwo lyenyi: cenaco twakulinga ku mukanda. Halapawiya hohene tunasuliya.

Muze makula, naye manda mwana awuze, mamutumbika mu kajikamutunda. Mba Mututwangunda, muze twatwangunda, mutukwata cilomba cenyi, yoze mamwanda. Mukulwana mamukwata, maputula kusheta nenyi cipwe mapomba masheta nenyi. Muze mutwiza ha makano, mutusa pango ha nyima lya cikolokolo yoze kanda acikola. Halapwiya malya, mba mutumuneha mu nzuwo, shima yize mamuhikiya nyi cikolokolo keshi ho kandandji keci kulya matwamunina, cikolokolo kanapu ngwe mukishi, mu mu mukishi mwe malyanga kulya, mba kandandji malya. Mba muze mutumusanyisa hina lize akulanga nalyo, lye lize manda naye makasweka masweka, mba mwanenyi eze aseme, mba maya, mutumulembula, mba mutumutwala ku nzuwo lenyi; mapwa mapomba, ha mandemba maya maha naye mamufuiya pemba. Halapwiya manama, mulipwa cicamene, kandandji mamwaha kasumbi: lunga manda kulu mahana kuli cikolokolo cenyi wa lunga, pwo neye manda pulwa mahana kuli cikolokolo cenyi wa pwo. Malya kasumbi awuze atu awana, malunga ali mapwo ali. Muze malya masana mukundu mahana yifwaha ya kasumbi kuli naye, mayisweka; mba matwama masana mukundu wo, mba matwama pwo nyi lunga. Kasumbi twanuke akeheakehe mapolota yifwaha; lunga nyi pwo keci kulopota yifwaha; ya kasumbi, mayisa mu cisoka, masamo temo cipwe longa lya wuma, matwala maha tato nyi naye, masamo mahina aze mutumzezeleka wusanga ngwo ngoji mutumunzezeleka nyi mwana

curious. The Tshokwe text quoted below, was taped on the 16 October 1978 and was transcribed during the following days with the help of Muacefo and my husband, A. Enes Ramos, so as to make a more accurate conversion of a simultaneous translation from Portuguese into French. Baumann (1935:97) had already published a very concise text on this ritual of passage, but we feel that this recording of Beneke's testimony is an archival document, which the editor of this journal agreed to publish, for a better understanding of a ritual which has fallen into disuse today, and which may be of interest to Western and African researchers alike.

Kandandji wa pwo (= kafundeji) twakumufumba.

Naye mamufunga, muze hakola mamona ukule malweza naye; halapwiya, naye mamutwala ku yambu, manusweka masanyika akwo, mutuya mutu kamuhanganyisa. Cikolokolo cenyi malyanga kuhangana nyi naye mahangana. Mututwangunda, mututongola jina lya kandandji: ngwo yiya wa kula? ngwo nganji! Mutuya nenyi ku cihunda, mutu mulisa pango ha makano. Cikolokolo mukehe, twakukwata yikolokolo ali: mukwo yoze unamuzundula wa kanuke mwe makalya nenyi pango ha makano, mba mutwanda mutumuneha mu nzuwo mamuhikiya shima kuli cikolokolo yoze wamwandanga. Halapwiya malyanga kulya yoze wa kanuke, kandandji mba malya; keci kusana meya ku moko, manda matwama no ku moko, matwama matangwa apombe jali apombe jali, mutu muciza, mba mutumusanyisa meya. Halapwiya nyi lunga lyenyi mutumusanyisa, mutumulembula mukundu, mba mutumutwala ku nzuwo lyenyi: cenaco twakulinga ku mukanda. Halapawiya hohene tunasuliya.

Muze makula, naye manda mwana awuze, mamutumbika mu kajikamutunda. Mba Mututwangunda, muze twatwangunda, mutukwata cilomba cenyi, yoze mamwanda. Mukulwana mamukwata, maputula kusheta nenyi cipwe mapomba masheta nenyi. Muze mutwiza ha makano, mutusa pango ha nyima lya cikolokolo yoze kanda acikola. Halapwiya malya, mba mutumuneha mu nzuwo, shima yize mamuhikiya nyi cikolokolo keshi ho kandandji keci kulya matwamunina, cikolokolo kanapu ngwe mukishi, mu mu mukishi mwe malyanga kulya, mba kandandji malya. Mba muze mutumusanyisa hina lize akulanga nalyo, lye lize manda naye makasweka masweka, mba mwanenyi eze aseme, mba maya, mutumulembula, mba mutumutwala ku nzuwo lenyi; mapwa mapomba, ha mandemba maya maha naye mamufuiya pemba. Halapwiya manama, mulipwa cicamene, kandandji mamwaha kasumbi: lunga manda kulu mahana kuli cikolokolo cenyi wa lunga, pwo neye manda pulwa mahana kuli cikolokolo cenyi wa pwo. Malya kasumbi awuze atu awana, malunga ali mapwo ali. Muze malya masana mukundu mahana yifwaha ya kasumbi kuli naye, mayisweka; mba matwama masana mukundu wo, mba matwama pwo nyi lunga. Kasumbi twanuke akeheakehe mapolota yifwaha; lunga nyi pwo keci kulopota yifwaha; ya kasumbi, mayisa mu cisoka, masamo temo cipwe longa lya wuma, matwala maha tato nyi naye, masamo mahina aze mutumzezeleka wusanga ngwo ngoji mutumunzezeleka nyi mwana

wuze kanda ha cikola wafwambuka manyinga ngwo waha shiye kufunga mwana cenaco twakulinga yetwe mukanda wa mapwo a Tucokwe.

Mba mutwanda poko, mutumutoma. Halapwiya tangwa lize mutumulembula, mutwanda lwona wa kasumbi hashi mutoma mutumupula, muheza jiwana mukwo mutusa ha mutwe wa lunga; lunga mutumokomona mukundu ha mbunge nyi ha huma, mukwo mutusa ha mutwe wa pwo nyi lombola ali mutwasa nawa ngona ha mutwe, mutwanda uta wa lunga, mutwanda pemba, mutupacika mwivi, mu uta awuze mutupacikika, mu mwivi awuze mutuhana kuli kandandji, pwo manda uta mandjiya mu nzuwo malisamba jina ngwenyi: «yami nganji». Yitoma twakumusa hanga anyingike ngwo mwana ku mukanda anakaya, keshi nawa cijiji. Muze mamita jimo, nyi keshi yitoma mamwamba ngwo «kamita kahanda». Mutwanda mwana kasumbi yoze wa cali, twakumusanya ngwo «kalemu». Muze mutukwita mukundu wuze wasalanga ku moko, mutukwita kasumbi yoze twambanga ngwo kalemu. Kasumbi makola, masema nyi kandandji masema. Twakusanya ngwo kandandji cipwe kafundeji cipwe mwali manda naye kasumbi yoze kalemu, lunga nyi pwo keci kumulya, ngwo mwana mamulya kuli naye ya pwo, lunga nyi pwo yiye mafulyela ana a kasumbi yoze kalemu. Halapwiya cenaco twakulinga ku mukanda wa yetwe mapwo a Tucokwe.

Twakusa mukishi (mukishi wa mapwo wa ukule, wa makulwana a mapwo akulu), mwe mutuya ku yambu mutumufuka hina; meza ku cihunda mahiluka ku yambu nyi yitete makahilamba kandandji: makumbuka wè hè hè. Nyi tangwa lya kumusanyisa nawa kandandji, awuze nawa mukishi makumvbuka wè hè hè, maya mu nzuwo makalamba citete muli lunga.

Yilima kakucina, cipwe yize yeswe mutulinga kuli kafundeji ana mapwo waze kanda akula keshi kutala yize mutulinga kuli kafundeji, mukishi awuze mwemahanga, mutusala makulwana mutulinga yuma ya kandandji, mba twanuke mesa³.

This testimony by Beneke who, due to bashfulness, did not go into much detail, was completed with information later obtained from her by Muacefo, as well as from some of his own comments. This information on the ukule has also been complemented with some extracts from reports on the musical folklore of Angola that Manuel Pinho da Silva wrote for Diamang, before the independence of Angola. Complementary elements were taken from H. Baumann (1935), who wrote a monograph on the Tshokwe who inhabit the south of the Lunda district, in Angola, and from a paper based on the doctoral thesis of Nange Kudita wa Sesemba (1974 and 1981), a Tshokwe born in 1946 in Zaire, whose information was gathered in the region of Ilebo, Kahemba and Tshikapa. Reference will be made to Fonseca Cardoso (1919), who travelled throughout Angola and the upper Zambeze, and also to C. M. N. White (1948, 1953, 1958 and 1962), who studied this subject among the Tshokwe and the Lwena who live back-to-back in the Northwest of Zambia, as well as to V. W. Turner (1968 and 1972, etc.), whose numerous writings on the Ndembu (of this same region)

munzezeleka wusanga ngwo ngoji mutumunzezeleka nyi mwana wuze kanda ha cikola wafwambuka manyinga ngwo waha shiye kufunga mwana cenaco twakulinga yetwe mukanda wa mapwo a Tucokwe.

Mba mutwanda poko, mutumutoma. Halapwiya tangwa lize mutumulembula, mutwanda lwona wa kasumbi hashi mutoma mutumupula, muheza jiwana mukwo mutusa ha mutwe wa lunga; lunga mutumokomona mukundu ha mbunge nyi ha huma, mukwo mutusa ha mutwe wa pwo nyi lombola ali mutwasa nawa ngona ha mutwe, mutwanda uta wa lunga, mutwanda pemba, mutupacika mwivi, mu uta awuze mutupacikika, mu mwivi awuze mutuhana kuli kandandji, pwo manda uta mandjiya mu nzuwo malisamba jina ngwenyi: «yami nganji». Yitoma twakumusa hanga anyingike ngwo mwana ku mukanda anakaya, keshi nawa cijiji. Muze mamita jimo, nyi keshi yitoma mamwamba ngwo «kamita kahanda». Mutwanda mwana kasumbi yoze wa cali, twakumusanya ngwo «kalemu». Muze mutukwita mukundu wuze wasalanga ku moko, mutukwita kasumbi yoze twambanga ngwo kalemu. Kasumbi makola, masema nyi kandandji masema. Twakusanya ngwo kandandji cipwe kafundeji cipwe mwali manda naye kasumbi yoze kalemu, lunga nyi pwo keci kumulya, ngwo mwana mamulya kuli naye ya pwo, lunga nyi pwo yiye mafulyela ana a kasumbi yoze kalemu. Halapwiya cenaco twakulinga ku mukanda wa yetwe mapwo a Tucokwe.

Twakusa mukishi (mukishi wa mapwo wa ukule, wa makulwana a mapwo akulu), mwe mutuya ku yambu mutumufuka hina; meza ku cihunda mahiluka ku yambu nyi yitete makahilamba kandandji: makumbuka wè hè hè. Nyi tangwa lya kumusanyisa nawa kandandji, awuze nawa mukishi makumvbuka wè hè hè, maya mu nzuwo makalamba citete muli lunga.

Yilima kakucina, cipwe yize yeswe mutulinga kuli kafundeji ana mapwo waze kanda akula keshi kutala yize mutulinga kuli kafundeji, mukishi awuze mwemahanga, mutusala makulwana mutulinga yuma ya kandandji, mba twanuke mesa³.

O texto de Beneke que, por pudor, não nos contou muitos detalhes, foi completado por informações posteriores que deu a Muacefo e ainda por outros comentários deste. Este ensinamento sobre o ukule foi completado por alguns extractos dos relatórios sobre o folclore musical de Angola que Manuel Pinho da Silva elaborou para a Diamang, antes da independência de Angola. Elementos complementares foram retirados de H. Baumann (1935), que escreveu uma monografia sobre os Tshokwe que habitavam o sul do distrito da Lunda, em Angola, e de um artigo da tese de doutoramento de Nange Kudita wa Sesemba (1974 e 1981), Tshokwe nascido em 1946 no Zaire e cujas informações foram recolhidas na região de Ilebo, Kahemba e Tshikapa. Foram feitas ainda referências a Fonseca Cardoso (1919), que viajou por Angola no alto Zambeze, e também a C.M.N. White (1948, 1953, 1958 e 1962) que abordou este assunto nos Tshokwe e Lwena que viviam lado a lado no noroeste da Zâmbia, e

finalmente a V. W. Turner (1961, 1962, 1967, 1968 e 1972) e White cujos numerosos escritos relacionados com os Ndembu (desta mesma região) descrevem em pormenor o ritual feminino da puberdade num povo com uma cultura aparentada à dos Tshokwe. Algumas informações foram retiradas de G. Kubick (1981) que passou algum tempo entre os Mbwela do sudeste de Angola.

Terminologia

Em 1961, referimo-nos à iniciação das raparigas, na altura da puberdade com o nome de *ufundji* (1961:56), ritual que se celebra em honra da *kafundeji* (pl. *tufundeji*), termo especial que designa a jovem núbil a partir da primeira menstruação até que tenha tido um filho. Este ritual é também conhecido entre os Tshokwe de Angola pela expressão *mwana pwo ha kula*, rapariga que atingiu a maturidade (*kula*), ou por *kukula ca pwo* (Baumann, 1935). Mas, em 1978, soubemos que é *ukule* que designa de maneira mais corrente este ritual de passagem bem como o primeiro fluxo menstrual. No seu dicionário, elaborado ao longo de doze anos passados entre os Tshokwe meridionais, de linhagem mais pura que os do norte, o Padre Barbosa (1973) confirmou esta designação de *ukule*. Um outro nome referido por Nange (1974), é *cikumbi*, generalizado entre os Tshokwe do Zaire. Barbosa (1973) refere-o igualmente dizendo-nos que é um eufemismo para *ukule* usado devido ao facto de, quando surgem as primeiras regras, a rapariga ser levada para perto de uma árvore *mukumbi* (*Lannea welwitshii* Engl.), na qual toca com a mão e ao pé da qual irá ficar até ao pôr do sol.

Kafundeji designa a iniciada tanto no norte como no sul do distrito da Lunda. No entanto, Barbosa (1973) refere que, às vezes, ela é denominada *mwali* ou *kandandji-wa-pwo* pelos Tshokwe meridionais.

A assistente da iniciada, que vela pelo bom desenrolar do ritual, tem o nome de *cikolokolo*. No sul, ela é também conhecida sob a designação de *cilomba*.

Kandanji (*kandandji*) e *cilomba* são nomes ocasionalmente utilizados no texto de Beneke, cujos antepassados eram Lwena, originários do alto Zambeze. *Kandanji* (*tundandji*) designa mais especificamente, entre os Tshokwe setentrionais, o iniciado nos rituais de passagem masculinos (*mukanda*), realizados na época da puberdade; mas este termo pode também ser aplicado à núbil.

Se as primeiras regras se denominam *ukule*, o fluxo menstrual é designado por *muyanga*, considerado pelos Tshokwe como um sangue perigoso e impuro (*manyinga api*).

comment in detail on the female puberty ritual in a people with a kindred culture to that of the Tshokwe. Some information was taken from G. Kubick (1981) who spent some time with the Mbwela of Southeast Angola.

Terminology

In 1961, we referred to the girls' initiation at the time of puberty as having the name of *ufundji* (1961:56), a ritual which is celebrated in honour of *kafundeji* (pl. *tufundeji*), a special term to designate the young girl from the time of her first menstruation until she has her first child. This ritual is also known among the Tshokwe of Angola as *mwana pwo ha kula*, young girl who has reached maturity (*kula*), or by *kukula ca pwo* (Baumann, 1935). However, in 1978, we found out that it is *ukule* that usually designates this rite of passage, as well as the first menstrual blood. In his dictionary, compiled during twelve years spent among the southern Tshokwe, of a purer lineage than those of the north, Father Barbosa (1973) confirmed this use of *ukule*. Another name mentioned by Nange (1974), is *cikumbi*, generalised among the Tshokwe of Zaire. Barbosa (1973) also refers to it and tells us that it is an euphemism for *ukule*, which is used because the girl, at the time when her first menstruation appeared, is taken to a place near a *mukumbi* (*Lannea welwitshii* Engl.) tree, which she touches with her hand and near which she stays until sun-set.

Kafundeji is used to refer to the initiate both in the north and the south of the Lunda district. However, Barbosa (1973) says that, sometimes, she is called *mwali* or *kandandji-wa-pwo* by the southern Tshokwe.

The initiate's assistant, who makes sure the ritual is carried out properly, has the name of *cikolokolo*. In the south, she is also known as *cilomba*.

Kandanji (*kandandji*) and *cilomba* are names occasionally used in the text by Beneke, whose ancestors were Lwena, native of the upper Zambeze. Among the northern Tshokwe, *kandandji* (*tundandji*) means more specifically the initiate of the male rituals of passage (*mukanda*), undertaken in puberty; but this term can also be applied to the young bride.

If the first menstruation is called *ukule*, the menstrual blood is called *muyanga*, and is considered by the Tshokwe as dangerous and impure (*manyinga api*).

Father Barbosa (1973) refers to a curious belief among this people: the girl's loss, upon her first menstruation, of an ovule (*ukule*) of a gray colour and the size of a pea, is taken as authentic evidence that this is really her first menstruation. The girl carefully collects the *ukule*,

and gives it to her grand-mother so that the latter can make a fertility medicine. If she loses it, she will not conceive.

In the past, all Tshokwe villages had a hut specially for the menstruating women, *nzuwo lya tuyanga*. It was constructed to the east, on the outskirts of the village. It was round and the door faced west. In this critical state, the women could not sleep with their husbands or cook for their children. They would spend the necessary time in this hut reserved for them, in total seclusion, to sleep or prepare their own food. A relative or neighbour would take care of the family until she could return to her normal activities.

Free translation of the text by Beneke

When the first menstruation (*ukule*) appears in an adolescent, she tells her mother (*naye*), who immediately leads her to a part of the bush (*yambu*), near a large tree under which she hides. It is the *kajika mutunda* (*Ochnaceae*) which is chosen in the northern district of the Lunda, because it is symbolically favourable to reproduction. The mother then returns to the village and chooses among her friends the *cikolokolo* (*cilomba*), who will be responsible for the young girl's instruction during the ritual. It is always a woman of trust and experience. After the *cikolokolo* has transmitted the news to the other women of the village, they gather together and go to the adolescent with the mother, near the tree. They clear and level the surrounding area to become the *Iwanza* where the ritual is to take place. The adolescent is washed and they dress her with a *mulamba* loincloth, a cloth which passes between her legs. A woman is then chosen to play the role of *mukishi* (mask). Covering her face with a piece of cloth, holding in her hands the *yitete* stems which some male masks bring (Bastin, 1982:85), and chanting «*weh he whe he!*», she returns to the village, threatening the men along the way and frightening the children so that they do not go near the *Iwanza*. Upon her return to the ritual site, she hits the adolescent twice, thus indicating that she has become *kafundeki*.

Then, the women start to chant. The *cikolokolo* asks the question: «Who has reached adolescence ... è?» (*Ya wakula ko... è?*), to which the chorus responds: «A girl... è» (*Nganji... è!*). Then, they all clap their hands and call out «*ho ho ho !*», simultaneously slapping their mouths. Other chants are sung in honour of the *kafundeki*, who remains still and silent. Afterwards, the instructor will teach the initiate the *wino wa wali*, a belly dance appreciated by the Tshokwe when they are to have sexual relations, which, among this people, traditionally and preferably take place with the partners lying face to face on their sides, the woman normally on the left and the

O Padre Barbosa (1973) refere uma curiosa crença deste povo: a perda por parte da núbil, quando das suas primeira regras, de um óvulo (*ukule*) acinzentado do tamanho de uma ervilha, tomado como prova autêntica de que é realmente a sua primeira menstruação. A jovem recolhe com cuidado o *ukule*, e dá-o à sua avó para que esta faça um remédio de fecundidade. Se ela o perder, não conceberá.

Antigamente, em todas as aldeias Tshokwe, havia uma palhota para as mulheres menstruadas, *nzuwo lya tuyanga*. Era construída a leste, nos arredores da aldeia. Era redonda e a porta dirigida para oeste. Neste estado crítico, as mulheres não podiam dormir com o marido nem cozinhar para ele ou para os seus filhos. Passavam, na palhota que lhes era reservada, o tempo necessário, em total reclusão, a dormir ou a preparar a sua própria comida. Uma parente ou vizinha tomava conta dos familiares até que ela pudesse retomar as suas actividades normais.

Tradução livre do texto de Beneke

Quando a primeira menstruação (*ukule*) aparece numa adolescente, ela avisa a sua mãe (*naye*), que a conduz imediatamente para um lugar da savana (*yambu*), perto de uma grande árvore sob a qual ela se esconde. É a *kajika mutunda* (*Ochnaceae*), que é escolhida no norte do distrito da Lunda por ser simbolicamente favorável à procriação. A mãe regressa em seguida à aldeia e escolhe entre as suas amigas a *cikolokolo* (*cilomba*), que terá a função de instruir a rapariga durante o ritual. É sempre uma mulher com experiência e de confiança. Depois da *cikolokolo* ter dado a novidade às outras mulheres da aldeia, reúnem-se todas e vão, com a mãe, ter com a adolescente perto da árvore. Com os seus cuidados, o terreno em volta é limpo e aplanado para se tornar o *Iwanza* onde se desenrolará o início do ritual. A adolescente é lavada e é-lhe colocada a tanga *mulamba*, um pano que é passado entre as pernas. Uma mulher escolle ento desempenhar o papel de *mukishi* (máscara). Tapando a cara com um pedaço de tecido, segurando nas mãos as *yitete*, ramos que algumas máscaras masculinas (Bastin 1982:85) trazem, e gritando «*weh he whe he!*», ela regressa à aldeia, ameaçando os homens no percurso e assustando as crianças para que não venham ao *Iwanza*. De regresso ao lugar ritual, ela bate duas vezes na adolescente, assinalando assim que ela se tornou *kafundeki*.

Em seguida, as mulheres começam a cantar. A *cikolokolo* lança a questão: «Quem atingiu a adolescência... é» (*Ya wakula ko... é?*). A isto o coro responde: «Uma tal... é!» (*Nganji... é!*). A seguir, todas batem com as mãos e gritam «*ho ho ho !*» batendo na boca. Outros cânticos são entoados em honra da *kafundeki*,

sempre imóvel e silenciosa. Chega o momento em que a instrutora ensina à iniciada a *wino wa wali*, uma dança do ventre apreciada entre os Tshokwe na altura das relações sexuais, que neste povo ocorrem tradicional e preferencialmente estando os parceiros deitados face a face, de lado, a mulher à esquerda e o homem à direita. Para a aprendizagem, a *cikolokolo* dança primeiro longamente, de pé, em frente à *kafundeji*, que a imita; em seguida, as duas fazem, deitadas, os mesmos movimentos de rotação do púbis e dos músculos abdominais deitadas. Ao fim de algum tempo, a mãe vem dançar da mesma maneira com elas, mas em pé.

Esta pede, em seguida, à *cikolokolo* para colocar a sua filha nos ombros e conduzi-la para um cruzamento de caminhos, *makano*. Uma encruzilhada, na região Tshokwe, é um lugar ritual importante. É aí que se livram de todas as influências maléficas. Enquanto o transporte para o *makano* é organizado, a mãe regressa à aldeia e escolhe uma menina impúber (*cijiji ca pwo*). Ela será a guardiã da sua própria filha durante o ritual. Nesta mesma altura, o pai da nova *kafundeji* escolherá um menino (*cijiji ca lunga*), que fará o papel de guardião do futuro esposo. O *cijiji* (pl. *yijiji*) é uma criança que ainda não foi iniciada. Os *yijiji* desempenham um papel importante no *ukule*, principalmente a menina. Terminada esta escolha, a mãe prepara o remédio *pango*, composto por uma folha recentemente colhida de *kajika mutunda*, que ela pisa num pilão (*cinu*). As partículas obtidas são misturadas com um pouco de mandioca (*cindu*) da véspera, até fazer uma bola⁴. Acompanhada pela menina, a mãe dirige-se ao *makano* onde a esperam a *kafundeji* e as mulheres da aldeia. À chegada da sua mãe, a iniciada desce dos ombros da *cikolokolo*. A *cijiji* deita-se de barriga para baixo e a mãe coloca-lhe na curva das costas o remédio *pango*, que a *kafundeji* deverá engolir imediatamente sem mastigar. Esta fase do ritual tem por finalidade assegurar uma descendência numerosa. Subindo novamente para os ombros da instrutora, a *kafundeji* dirige-se, na companhia das outras mulheres que cantam, à casa das mulheres menstruadas, *nzuwo lya tuyanga*. Tendo colocado os pés em terra, ela entra com a *cijiji*, que será a partir de agora a sua guardiã. Elas as duas partilharão os alimentos, alguns proibidos, e a mesma cama até ao fim da *ukule*.

Neste espaço de tempo, o pai da *kafundeji* chama o noivo para que este venha acender um fogo pelo método da fricção (*kahia ka citwea*), no abrigo dos homens (*cota*). Este fogo ritual é considerado perigoso. Não é fácil de acender e só se faz em grandes ocasiões (entronização de um chefe, *ukule*).

O fogo (*kahia*) é, normalmente, acendido a partir do fogo que arde permanentemente no abrigo onde se reúnem

man on the right. In order to teach, the *cikolokolo* first dances for a long time in front of the *kafundeji* who imitates her; then, lying down, they both repeat the same rotation movements of the pubis and abdominal muscles. After some time, the mother also comes to dance with them in the same way, but standing.

The latter then asks the *cikolokolo* to put her daughter on her shoulders and to take her to a cross-way, *makano*. A cross-way, in the Tshokwe region, in an important ritual place. It is there that they free themselves of all malevolent influences. While the transportation to the *makano* is organised, the mother returns to the village and chooses a prepubescent girl (*cijiji ca pwo*), who will be her own daughter's guardian during the ritual. At the same time, the father of the new *kafundeji* will choose a boy (*cijiji ca lunga*) who will be the future husband's guardian. The *cijiji* (pl. *yijiji*) is a child who has still not been initiated. The *yijiji* play an important role in the *ukule*, especially the girl. Once this choice is made, the mother prepares a *pango* medicine, composed of a recently picked leaf of the *kajika mutunda*, which she pounds in a mortar (*cinu*). The particles obtained are mixed with a little cassava (*cindu*) from the day before, until a small cake forms⁴. Accompanied by the girl, the mother goes to the *makano* where the *kafundeji* and the women are waiting for her. Upon her mother's arrival, the initiate climbs down from the shoulders of the *cikolokolo*. The *cijiji* lies down on her stomach and, in the curve of her back, the mother places the *pango* medicine, which the *kafundeji* should swallow immediately without chewing. The purpose of this phase of the ritual is to ensure numerous offspring. Climbing once more onto the shoulders of the instructor, the *kafundeji* in the company of the other woman who are singing goes towards the house of the menstruating women, *nzuwo lya tuyanga*. On the ground again, she enters with the *cijiji* who is her guardian from this moment on. They will share the food, although some foodstuffs are forbidden, and they will share the same bed until the end of the *ukule*.

During this time, the father of the *kafundeji* has called the groom to come and light a fire using the friction method (*kahia ka citwea*), within the men's shelter (*cota*). This ritual fire is considered dangerous. It is not easy to light and it is only done on great occasions (a chief's enthronement, the *ukule*).

The fire (*kahia*) is normally lit from the fire that burns in the men's meeting place, where it burns permanently. It is only extinguished if the chief dies; at this time, the fires of all the other home in the territory are extinguished. It is re-lit after the new fire ceremony, celebrated at the time of an investiture. It is the fire of the chief (*kahia ka mwata*). The *citwea* is a pole made of *muli*

(*Diplorrhynchus angolensis* Benth) or of *mukula* (*Pterocarpus angolensis* DC.), whose extremity is rubbed in a circular movement on another piece of hard wood until it produces a flame that lights a piece of tow placed in the appropriate place. These instruments are sometimes kept for generations in the same family. The *kahia ka citewa* will serve to light a fire in the menstruation house and in the future husband's house. The young couple's food will be cooked over these ritual fires. It is the *cikolokolo* and the *cijiji* who watch over the fire of the *nzuwo lya tuyanga*, because it is strictly forbidden for the *kafundejí* to have any contact with it.

For the evening meal, the mother gives cassava flour (*wunga*) to the instructor who will make mash (*cindu* or *shima*). When it is ready, the *cijiji* helps herself first and starts to eat, then it is the *kafundejí*'s turn. It is forbidden for her to wash her hands after the meal. This is also true for the groom and for his *cijiji*, who also sleep together during the same period of time.

During the following days, the *cikolokolo* takes care of the *kafundejí* to prepare her for her future marriage. Excision is not practised among the Tshokwe, unlike among the other Bantu peoples of Central Africa (Heusch, 1982:417)⁵. The instructor lengthens the small lips (*misundo*) and there makes the incisions of the pubic tattoos (*mikonda*), an operation which every Tshokwe woman must undergo when she reached puberty. If the initiator has difficulty in lengthening the *misundo*, she only makes some incisions and uses a sucker (*lusumo*) to help dilate them. The sucker is either a goat horn or a pumpkin stem, whose orifice has been well smoothened and the end cut. Applied to the desired place, the air is aspirated from the *lusumo* and its orifice is immediately sealed with a small wax cork. The vacuum created in the interior causes the small lips to dilate, which the *cikolokolo* stretches, little by little, to make the young girl more desirable to her husband. It is this that Luc de Heusch (1982:462) calls the cultural transformation of a natural orifice. The *mikonda* tattoos are horizontal bands that ornament the lower abdomen. An incision is first made in the skin with a small, sharp knife (*tewula*). The incisions are rubbed with charcoal (*makala*) to stop the flow of blood, and then they are rubbed with ricinus/castor grains (*mono*), which have been peeled and roasted on the fire. These procedures result in raised scars. These marks are the most sensitive points on the female epidermis, and will be caressed in an erotic fashion by the husband.

Furthermore, a variety of information of a sexual, social and practical character is transmitted to the initiate, who should accept it with humility, attention and good faith.

When the *kafundejí*'s first menstrual flow ends, the

os homens e que só se extingue (ao mesmo tempo que todos os dos outros lares do território) por morte de um chefe. Só será reacendido após o ceremonial do fogo novo, celebrado na altura de uma investidura. É o fogo do chefe (*kahia ka mwata*).

A *citewa* é uma vareta de *muli* (*Diplorrhynchus angolensis* Benth) ou de *mukula* (*Pterocarpus angolensis* DC.), cuja extremidade é friccionada por um movimento giratório sobre um outro pedaço de madeira dura até produzir uma chama que acenda um pedaço de estopa colocado no local apropriado. Estes instrumentos são às vezes guardados durante gerações na mesma família. O *kahia ka citewa* servirá para acender um fogo na casa das mulheres menstruadas e na casa do futuro marido. É nestes fogos rituais que será cozinhada a comida dos noivos. É a *cikolokolo* e a *cijiji* que velarão por este fogo da *nzuwo lya tuyanga*, porque é estritamente proibido à *kafundejí* qualquer contacto com ele.

Para a refeição da noite, a mãe dá farinha de mandioca (*wunga*) à instrutora que fará as papas (*cindu* ou *shima*). Quando estiverem prontas, a *cijiji* servir-se-á em primeiro lugar e começará a comer, depois virá a vez da *kafundejí*. É-lhe proibido lavar as mãos após a refeição. Isto é igualmente válido para o seu noivo e para o seu *cijiji*, que dormirão juntos durante este mesmo período de tempo.

Nos dias seguintes, a *cikolokolo* vai ocupar-se da *kafundejí* para a preparar para o seu futuro casamento. A excisão não se pratica entre os Tshokwe como acontece entre outros povos bantos da África central (Heusch, 1982:417)⁵. A instrutora alonga os pequenos lábios (*misundo*) e faz as incisões das tatuagens púbicas (*mikonda*), operações às quais toda a mulher Tshokwe deverá ser submetida na altura da puberdade. Se a iniciadora tem dificuldade no alongamento dos *misundo*, faz apenas algumas incisões e utiliza uma ventosa (*lusumo*) para ajudar a dilatá-los. A ventosa é um corno de cabra ou uma haste de abóbora, cujo orifício está bem nivelado e cuja ponta está cortada. Aplicado no local desejado, aspira-se o ar da *lusumo* e fecha-se imediatamente o orifício com uma bolinha de cera. O vácuo criado no interior provoca a dilatação dos pequenos lábios que a *cikolokolo* esticará, pouco a pouco, para tornar a jovem mais desejável aos olhos do seu marido. É o que Luc de Heusch (1982:462) chama a transformação cultural de um orifício natural. As tatuagens *mikonda* são dobras horizontais que ornamentam o baixo ventre. Começa-se por fazer uma incisão na pele com uma pequena faca afiada (*tewula*). Esfregam-se as incisões com carvão de madeira (*makala*) para estancar o sangue, depois com grãos de ricino (*mono*), descascados e assados no fogo. Daí resultam cicatrizes em relevo. Estas marcas serão o local mais sensível da epiderme feminina e serão acariciadas pelo marido com um propósito erótico.

Várias informações de ordem sexual, social e prática, são transmitidas ainda à iniciada, que deverá aceitar com humildade, atenção e boa fé.

Quando o primeiro fluxo menstrual da *kafundeji* cessa, a *cikolokolo* vai avisar a mãe para esta aquecer a água para o banho da sua filha e do seu noivo. Eles tomarão o banho, cada um na sua casa respectiva, com o seu *cijiji*. Ao nascer do sol, a iniciada, lavada e purificada, sai definitivamente da sua reclusão e vai juntar-se à mãe na sua casa na aldeia. O futuro marido fica à espera da parte seguinte do ritual na sua casa. Durante o período de espera fabrica um arco (*uta wa nzenga*) e uma flecha pontiaguda (*mwivi wa muzamba*) em miniatura. O pano sujo de sangue da *kafundeji* é escondido longe, na savana, pela sua mãe. Esta já preparou, entretanto, uma mistura de argila vermelha (*mukundu*) e de óleo de rícino (*maji a mono*). Tudo está pronto para a fase final do ritual.

Ao entrar na casa materna, é estendida no chão uma esteira (*cikanga*). Sob o olhar de todos os aldeões, a *kafundeji* é coberta, por todo o corpo, com a pintura *mukundu*, pela instrutora. Faz-se o mesmo com os dois *yijiji*. A iniciada é, em seguida, vestida com tecidos novos e a *cikolokolo* coloca-lhe ao pescoço ou a tiracolo uma fieira de pérolas (*kaliki*) brancas simbolizando os futuros filhos que conceberá. A instrutora arranjou também uma pluma de galinha branca que representa inocência, pureza e boa sorte. A mãe corta a pluma em quatro pedaços. Um é colocado em cima da testa da *kafundeji*, dois outros são colocados no cabelo do rapazinho e da menina, o último é destinado ao futuro marido. A mãe escolheu um pintainho (*kasumbi kalemu*) que é coberto também de *mukundu*, da mesma forma que o arco e a flecha em miniatura fornecidos pelo noivo. Durante estes preparativos, a mãe vai procurar fogo ao *kahia ka citewa* que arde na casa deste último para cozer, neste fogo ritual, feijões (*makunde*), prefigurando as crianças do futuro casal. O noivo só tem agora que esperar no exterior de sua casa a chegada da noiva.

Esta cerimónia faz-se com solenidade. A instrutora toma a *kafundeji* nos ombros e leva-a em cortejo, seguida das outras mulheres e dos *yijiji* que trazem a esteira, o pintainho e o pequeno arco, até à entrada da habitação dos futuros esposos. A esteira pintada com *mukundu* é aí estendida. Ao noivo é pedido pela instrutora uma oferta simbólica, por exemplo uma faca (*poko*), antes de fazer descer a iniciada dos seus ombros e colocá-la no chão. Esta senta-se na esteira e o noivo vai juntar-se a ela com os *yijiji*. A *cikolokolo* marca o futuro esposo, no lugar do coração e na testa, com um pouco de pintura vermelha e coloca um pedaço de pluma branca na sua cabeleira. Assim o futuro marido é também ritualmente adornado. Ele coloca-se à direita da *kafundeji*, tendo o casal de cada lado os seus pequenos guardiões. Em

cikolokolo informs the girl's mother so that she heats water for her daughter and her groom to bathe. They will take a bath, each in their respective homes, with their *cijiji*. At sun-rise, the initiate, washed and purified, abandons her seclusion for good and goes to her mother in their house in the village. The future husband awaits the next part of the ritual in his home. During the waiting period, he fabricates a bow (*uta wa nzenga*) and a pointed arrow in miniature (*mwivi wa muzamba*). The cloth stained with the *kafundeji*'s blood is hidden far away in the bush by the mother. Meanwhile, she has already prepared a mixture of red clay (*mukundu*) and castor oil (*maji a mono*). All is ready for the final phase of the ritual.

On entering the maternal house, a mat (*cikanga*) is laid out. In the presence of all the villagers, the *kafundeji* is completely covered with *mukundu* painting by the instructor. The same is done to both *yijiji*. Next, the initiate is dressed in new clothes and the *cikolokolo* places around her neck or over her chest a string of white pearls (*kaliki*) symbolising the future children they will conceive. The instructor also obtains a feather of a white chicken to represent innocence, purity and good luck. The mother cuts the feather into four pieces. One piece is placed on the *kafundeji*'s forehead, two other pieces are placed in the hair of the little boy and girl, and the last piece is meant for the future husband. The mother has chosen a chick (*kasumbi kalemu*) which is also covered in *mukundu*, as is the miniature bow and arrow offered by the groom. During these preparations, the mother fetches the fire from the *kahia ka citewa* which burns in the groom's house, so as to cook beans (*makunde*) over this ritual fire, to represent the future couple's children. Now, the groom only has to wait outside his home for the arrival of his bride.

This ceremony is carried out with great solemnity. The instructor carries the *kafundeji* on her shoulders and takes her, in procession, followed by the other women, the *yijiji* who carry the mat, the chick and the miniature bow, to the entrance of the future couple's home. There, the mat painted with *mukundu* is laid out. The instructor requests that the groom make a symbolic offer, for example, a knife (*poko*), before allowing the initiate to climb down from her shoulders. Once on the ground, the bride sits on the mat and the groom joins her with the *yijiji*. The *cikolokolo* marks the future husband over his heart and forehead with a little red paint and places the piece of white feather in his hair. Thus the future husband is also ritually adorned. He places himself to the right of the *kafundeji*, and the small guardians sit on either side of the couple. Next, the initiate, armed with the *uta wa nzenga* bow, enters the house, places white clay, *pemba*, on her fingers, and exits arching the bow (feminine symbol), with the shaft (*mweci*) of the arrow

(masculine symbol) and proclaims her new name, while the population chant «*ho ho ho!*». This initiation name will be hers until the birth of her first child. The mother brings the beans (*makunde*) and the cassava mash (*cindu*) and leaves them in the house. Inside, the husband, his future wife and both *yijiji* gather around the dishes. After the meal, all four sleep in the same bed. On this night, there will be no sexual relations between the future spouses.

In the morning, the mother kills a chicken and cooks it and the cassava mash over the ritual fire *kahia ka citewa* in her home. This food is brought to the home of the future spouses, who eat this meal with their small guardians. The chicken is cut longitudinally. The groom gives a leg (*kulu*) to his *cijiji* and eats the wing (*pulwa*). The *kafundeki* gives the other wing to her *cijiji* and eats the other leg. Neither the initiate or the groom may crush the bones, or else it is said that they have eaten their child. The bones are carefully kept in a basket, *cisoka*. Night falls. The *yijiji* are paid and sent back to their parents. The ritual fire is always lit. The newly-weds consummate their marriage. During this first wedding night, it is the man's principal duty to show his virility. Early in the morning, the *cikolokolo* comes to find out if the marriage has been consummated and if the young bride is satisfied. If the answer is affirmative, the latter discretely gives her a rod. If the girl is not satisfied, she gives her a leaf, and the ritual is interrupted. The girl will then return to her mother's home, although this rarely happens.

The customary ceremonial proceeds in the afternoon. The newly-weds go to the mother's home, who receives them blowing white clay *pemba* on them, wishing them health and prosperity. The couple returns homes. The *kafundeki* takes the *cisoka* basket with the bones and her string of pearls to her mother. The ritual fire *kahia ka citewa* is extinguished and, from now on, they will cook over the village fire. The mother heats water and the *cikolokolo* brings it to the home of the newly-weds for them to wash, accompanied by the *yijiji*; the red clay *mukundu* should be left in the new home. This clay is rubbed on their bodies in order to remove all the malevolent spirits and give the couple luck in having children. For this reason, the red clay placed on the wedding bed is not touched. The mat on which the bodies were painted is returned to the mother's home. The miniature bow and arrow, which will never be used again, is kept by the newly-weds. The *kalemu* chick will grow up in their house and represents the child they expect. When it is adult, it will produce other chicks which will stay with the couple, while the chicken is then given the young wife's mother to be eaten with her family.

seguida, a iniciada, armada com o arco *uta wa nzenga*, entra na casa, coloca argila branca, *pemba*, nos seus dedos, sai depois retesando o arco (símbolo feminino), com a haste (*mweci*) da flecha (símbolo masculino) e clama o seu novo nome, com a população gritando «*ho ho ho!*». Este nome de iniciação será o seu até ao nascimento do primeiro filho. A mãe traz os feijões (*makunde*) e as papas de mandioca (*cindu*) e deposita-os na casa. Aí, à volta destes pratos, reúnem-se o noivo, a sua futura mulher e os dois *yijiji*. Depois da refeição, dormem os quatro na mesma cama. Nessa noite, não haverá relações sexuais entre os futuros esposos.

Pela manhã, a mãe mata uma galinha e coze-a em sua casa, ao mesmo tempo que as papas de mandioca, no fogo ritual *kahia ka citewa*. Este alimento é trazido para a casa dos futuros esposos, que o comerão acompanhados dos seus pequenos guardiões. A galinha é cortada longitudinalmente. O noivo dá uma coxa (*kulu*) ao seu *cijiji* e come a asa (*pulwa*). A *kafundeki* dá a outra asa à sua *cijiji* e come a segunda coxa. Nem a iniciada nem o noivo podem esmagar os ossos, senão diz-se que comeram o seu filho. Os ossos são cuidadosamente guardados num cesto *cisoka*. A noite cai. Os *yijiji* são remunerados e reenviados aos seus pais. O fogo ritual está sempre aceso. Os novos esposos consumam o casamento. Durante esta primeira noite de núpcias é dever do homem demonstrar principalmente a sua virilidade. De manhã cedo, a *cikolokolo* vem saber se o casamento foi consumado e se a jovem esposa está satisfeita. Em caso afirmativo, esta dá-lhe discretamente uma varinha. No caso contrário, será uma folha, e o ritual é interrompido. A rapariga regressa então a casa de sua mãe, o que é muito raro.

O ceremonial normal prossegue à tarde. Os recém-casados apresentam-se em casa da mãe, que os acolhe soprando sobre eles argila branca *pemba*, desejando saúde e prosperidade. O casal regressa a casa. A *kafundeki* pega no cabaz *cisoka* com os ossos e a sua fieira de pérolas *kaliki* para as trazer à sua mãe. O fogo ritual *kahia ka citewa* é extinto e, de agora em diante, vão-se alimentar no fogo da aldeia. A mãe aquece água que a *cikolokolo* leva à casa dos recém-casados para que se possam lavar, acompanhados dos *yijiji*, devendo a argila vermelha *mukundu* ficar no novo lar. Esta argila foi esfregada sobre os seus corpos de modo a fazer sair todos os espíritos malignos e dar ao casal a sorte de ter filhos. Por esta razão, não se toca naquela que foi colocada no leito nupcial. A esteira sobre a qual os corpos foram pintados regressa a casa da mãe. O arco e a flecha em miniatura, que nunca mais serão utilizados, são conservados pelos esposos. O pintainho *kalemu* crescerá na sua casa: ele representa o filho que esperam. Quando chegar a adulto, dará à luz outros pintainhos que ficarão com o casal, ao passo que a galinha

será dada à mãe da jovem esposa para que a coma com a sua família.

Em pagamento dos seus serviços, a *cikolokolo* recebe dois metros de tecido e uma galinha. Após a partida dos *yijiji* o casal pode, a partir de então, tocar em tudo: no fogo, na água, nos alimentos, nos objectos, o que antes só podiam fazer por intermédio das duas crianças.

Haverá desfloração da *kafundeji* pela sua instrutora no decurso da sua reclusão? As informações são contraditórias. Muacefo nega energicamente, dizendo que isso é tarefa do marido. Como o nosso informador foi instruído e convertido por um missionário protestante, o seu ideal do estado da jovem noiva poderá ter sofrido algumas modificações. No entanto, nos relatos de Pinho da Silva, este refere que depois das primeiras relações do jovem casal, o marido retirava com o seu dedo esperma (*ndelete*) e sangue da desfloração (*kinda*) e fazia com esta mistura uma marca na testa e no peito. Ao contrário do sangue menstrual (*muyanga*), considerado perigoso, o esperma, coisa branca, é bom e benéfico (*ndelete jipema*).

Nestes mesmos registos, é mencionado que o sangue *kinda*, específico da desfloração (*manyinga* denomina o sangue normal) é recolhido pela *cikolokolo* depois de ter coagulado na esteira, na casa das mulheres menstruadas. O que levaria a crer que a instrutora desflora a iniciada. Uma parte deste *kinda* será misturada à argila vermelha *mukundu*, esfregada sobre o corpo no decurso do ritual; o resto será adicionado à água onde se cozerá a galinha comida pelo casal e pelos jovens guardiões.

Sobre o ritual de iniciação feminina dos Tshokwe do sudoeste de Angola, perto dos Ovimbundu, A. Hauenstein (1978:91) refere que a desfloração é praticada com um ovo.

Ainda entre os Tshokwe angolanos, segundo Sousa (1971:50), a desfloração da rapariga é praticada com a ajuda de um tubérculo de mandioca ou de um pedaço de madeira apropriado. Barbara Schimdt-Wrenger (1979:33 e 35), que trabalhou como musicóloga entre os Tshokwe de Angola e do Zaire meridional, menciona que a desfloração (real ou simbólica) é feita «sob os olhares dos Antepassados», para assegurar a fecundidade da jovem. Em relação aos povos ditos «Ngangela», que compreendem todos os que habitam a Angola oriental, Milheiros (1967:141) revela-nos uma crença interessante: que seria proibido ao homem desflorar a jovem mulher, sob pena de apanhar uma doença «txicaço», muito difícil de curar. Assim numerosas informações de vários autores concordam e confirmam que, tradicionalmente, era praticada a desfloração da *kafundeji*, no decurso da sua reclusão iniciática.

Os arquivos do Dundo mencionam algures que uma

As payment for her services, the *cikolokolo* receives two metres of cloth and a chicken. After the departure of the *yijiji*, the couple may, from now on, touch everything: the fire, the water, the food, the objects, whereas before they could only do so through the two children.

Is the *kafundeji* deflowered by her instructor during her seclusion? There is contradictory information on this subject. Muacefo denies it vehemently, saying that this is the husband's task. As our informant was instructed and converted by a Protestant missionary, his ideal of the young bride's state at marriage may have undergone some changes. However, in the reports by Pinho da Silva, he mentions that after the young couple's first relations, the husband removed sperm (*ndelete*) and blood of the deflowering (*kinda*) and would make a mark on his forehead and chest with this mixture. Unlike the menstrual blood (*muyanga*), considered dangerous, the sperm, which is whitish, is good and beneficial (*ndelete jipema*).

In these studies, it is mentioned that the *kinda*, specific to the deflowering (*manyinga* denotes normal blood), is collected by the *cikolokolo* after coagulating on the mat, in the case of menstruation. Which seems to suggest that the instructor deflowers the initiate. A part of this *kinda* would be mixed with the red clay *mukundu*, rubbed on the body during the ritual, while the rest is added to the water where the chicken is to be cooked, and which is to be eaten by the couple and the young guardians.

On the female initiation ritual of the Tshokwe of Southwest Angola, near the Ovimbundu, A. Hauenstein (1978:91) mentions that the deflowering is done with an egg.

Among the Angolan Tshokwe, according to Sousa (1971:50), the girl's deflowering is done with the help of a cassava tubercle or an appropriate piece of wood. Barbara Schimdt-Wrenger (1979: 33 e 35), a musicologist who worked among the Tshokwe of Angola and southern Zaire, mentions that the deflowering (real or symbolic) is done «in sight of the Ancestors», to ensure the young girl's fertility. For the so-called «Ngangela» peoples, who all inhabit eastern Angola, Milheiros (1967:141) reveals an interesting belief: that it was forbidden for a man to deflower a young woman, under the threat of getting a «txicaço» illness, which is very difficult to cure. Thus, numerous accounts from several authors agree and confirm that, traditionally, the deflowering of the *kafundeji* is practised during her initiation seclusion.

The archives of Dundo mention somewhere that a tiny part of the first menstrual blood, shed during the seclu-

sion, is kept by the *cikolokolo* to be added to the water meant to cook the chicken which is to be ritually consumed.

Neither Beneke (who was from the south), nor Muacefo make the slightest reference to the «greyish ovule» (*ukule*), supposedly lost with the first menstruation and with which a magical fertility medicine will be made.

Baumann (1935:97) only mentions the *ukule* in a very general manner. He speaks of a chicken which will only be eaten by the newly-weds if the marriage is consummated. If it is not, the parents take their daughter back and give her to another man.

The study by Nange (1974:113-119 and 1981:1632-1670) brings more precise information and certain regional variants. The author's main informant was his grandmother. He notes that the *cikolokolo* chosen by the bride's mother is usually her own mother, especially if this maternal grand-mother has already proved her skills and experience as a midwife. During the ritual, the *cikolokolo* cannot have relations with her husband. The tree near which the beginning of the ceremony is celebrated is a *mukula* (*Pterocarpus sp.*) or a *kafulafula* (*Maprounea africana Muell.-Arg.*), chosen because of their abundant foliage. Instead of the *pango* medicine, it is small beans (*khese*) that are placed on the back of the *cijiji*. The initiate should swallow as many as possible to ensure that she will be fertile. The woman who plays the role of *mukishi*, who rushes into the village, is dressed in grass and fibres and hits all the men with whom she is related, in a jesting manner (brother-in-law, cousin, father-in-law). When given the news of the event that announces his future wedding, the groom gives an arrow to the messenger. It is with the point of this arrow that the *mikaka* (another name for *mikonda*) tattoos will be made by the *cikolokolo*, on the initiate's lower belly. Nange denies that the latter is deflowered by her instructor. At the moment of the newly-weds' first sexual relations, the husband should prove his virility by crushing with his foot a chicken which the *cikolokolo* has tied to the foot of the bed. The numerous chants sung by the women during the *ukule* and transcribed by the author, allude directly or indirectly to the sexes, male and female, and to the behaviour of the partners.

The reports by Pinho da Silva also contain several texts with similar chants, performed by the women and accompanied solely by their clapping, in a binary rhythm in two tempos, without any other instruments⁶. *Mukundu* is a secret reference to the female sex organ *Iyanguma*, as *mutumba* or *ngulu mutumbu* designates, in *ukule* argot, the virile member⁷. The latter expression alludes to its movement at the time of copulation, meaning the snout of the pig (*ngulu*) when it scuffs the earth.

parte ínfima das primeiras regras menstruais, derramadas durante a reclusão, é conservada pela *cikolokolo* para ser adicionada à cozedura da galinha ritualmente consumida.

Nem Beneke (que no entanto era originária do sul), nem Muacefo fazem alusão ao «óvulo acidentado» (*ukule*), supostamente perdido com o primeiro fluxo e com o qual seria feito um remédio mágico favorável à fecundidade.

Baumann (1935:97) só aborda a *ukule* de uma maneira muito geral. Fala de uma galinha que só seria comida pelos noivos se o casamento se consumasse. Caso contrário, os pais retomavam a sua filha e davam-na a outro homem.

O relato de Nange (1974:113-119 e 1981:1632-1670) traz algumas informações mais precisas e certas variantes regionais. O autor teve como principal informadora a sua avó. Refere que a *cikolokolo* escolhida pela mãe da noiva é normalmente a sua própria mãe, sobretudo se esta avó materna mostrou já os seus talentos e a sua experiência como parteira. Durante o ritual, a *cikolokolo* não poderá ter relações com o seu marido. A árvore junto da qual se celebra o início da cerimónia é um *mukula* (*Pterocarpus sp.*) ou um *kafulafula* (*Maprounea africana Muell.-Arg.*), escolhidas pela sua abundante folhagem. Em vez do remédio *pango* são pequenos feijões (*khese*) que são colocados sobre as costas da *cijiji*. A iniciada deverá engolir o maior número possível para assegurar uma numerosa progenitura. A mulher que desempenha o papel de *mukishi*, que irrompe pela aldeia, é vestida de palha e de lianas e bate, em tom de brincadeira, em todos os homens com os quais tenha relações de parentesco (cunhado, primo cruzado, sogro). O noivo, avisado do acontecimento que anuncia o seu casamento futuro, dá uma flecha à mensageira. É com a ajuda da ponta desta flecha que serão feitas, pela *cikolokolo*, as tatuagens *mikaka* (outro nome para *mikonda*), no baixo-ventre da iniciada. Nange nega que haja desfloração desta pela instrutora. Na altura das primeiras relações sexuais entre os recém-casados, o marido deve provar a sua virilidade esmagando com o pé uma galinha atada em baixo da cama pela *cikolokolo*. Os numerosos cantos entoados pelas mulheres no decurso da *ukule* e transcritos pelo autor fazem todos alusão de maneira directa ou figurada aos sexos, masculino e feminino, e ao comportamento dos parceiros.

Os relatos de Pinho da Silva fornecem igualmente vários textos com cânticos semelhantes, executados pelas mulheres e acompanhados por elas apenas por batimentos de mãos, num ritmo binário a dois tempos, sem outro instrumento⁶. *Mukundu* é uma referência secreta ao sexo feminino e *Iyanguma* assim como *mutumba* ou *ngulu mutumbu* designam, em calão, *ukule*, o membro

viril⁷. A última expressão faz alusão ao seu movimento na altura do coito, o do focinho do porco (*ngulu*) quando remexe a terra.

O cântico mais conhecido do repertório do *ukule*, e que os homens conhecem muito bem por o terem ouvido nos arredores da aldeia na altura do ritual, é:

Iya wanda mbaci yami

Quem prendeu a minha tartaruga

Swangongo mu cana

Swangongo na savana

Swangongo, designa a tartaruga terrestre (*Kinixis erosa*) bem como o sexo masculino porque quando este está em ereção faz lembrar a cabeça do animal, direita, fora da sua carapaça, a girar em busca de comida.

O ritual de puberdade nos povos vizinhos

Entre as observações etnográficas feitas entre 1904 e 1906 por Fonseca Cardoso (1919) nos povos «Ganguelas» (Tshokwe, Lwena, Lutshazi e Lwimbi) aparecem algumas informações sobre os ritos que se iniciam com a aparição das primeiras regras menstruais na rapariga, e que terminam, três meses depois, com o seu casamento. Esta vive durante muito tempo numa casota construída por ela na savana, fora da vista dos homens, sob a guarda de uma mulher (*cilombola*) que lhe ensina a dançar e a iniciar no coito. Ao mesmo tempo, faz-se o alongamento dos pequenos lábios, que podem vir a atingir os 5 a 10 centímetros. Esta operação é realizada com o uso do óleo de rícino (Cardoso, 1919:26-28).

Os Lwena (Luvale), que vivem a sul dos Tshokwe e são parentes muito próximos destes, denominam o ritual *wali* ou *cilunga*. C.M.N. White (1948, 1953, 1958 e 1962) fornece a este propósito numerosas informações que concordam aproximadamente com o costume Tshokwe. No entanto, entre os Lwena, não se espera que a jovem noiva seja virgem. Esta pode ter tido relações sexuais antes da sua adolescência. Quando aparecem as primeiras regras, ela avisa a sua avó materna, trazendo-lhe umas gotas recolhidas numa folha. A mãe e as suas outras parentes são em seguida informadas do acontecimento. Durante um dia ou dois a rapariga dorme na casa da sua avó, que trata do fogo, com o qual a jovem núbil deverá evitar qualquer contacto. Além disso, alguns alimentos são-lhe proibidos. Nos dias seguintes, ela reparte a maior parte do seu tempo a descansar, de dia, sob uma árvore nos arredores da aldeia e, à noite, a dormir numa casota construída especialmente para ela perto da casa materna. A árvore escolhida para a abrigar é um *muulya* (*Dilporrhynchus mossambicensis*) ou um *musole* (*Vangueriopsis lanciflora*), ambos símbolos de fecundidade já que produzem frutos em abundância. Se a

The most well-known chant in the *ukule* repertoire, which the men know well for having heard it around the village at the time of the ritual, is:

Iya wanda mbaci yami

Who tied up my tortoise

Swangongo mu cana

Swangongo in the savannah

Swangongo, designates land tortoise (*Kinixis erosa*), as well as the male sex organ, because when erect, it is reminiscent of the animal's head held straight out of its shell, turning in search of food.

The female puberty ritual among the neighbouring peoples

In the ethnographic observations carried out between 1904 and 1906 by Fonseca Cardoso (1919) among the «Ganguelas» peoples (Tshokwe, Lwena, Lutshazi and Lwimbi), there is some information on the rites performed when the girl's first menstruation appears, and which end, three months later, with her marriage. The latter lives for a long time in a hut she builds herself in the savannah, far from the men's sight, guarded by a woman (*cilombola*), who teaches her to dance and initiates her in the act of copulation. At the same time, the lengthening of the small lips is carried out, and these can reach 5 to 10 centimetres. This operation is undertaken with the use of castor oil (Cardoso, 1919:26-28).

The Lwena (Luvale), who live to the south of the Tshokwe and are closely related with them, call the ritual *wali* or *cilunga*. On this subject, C.M.N. White (1948, 1953, 1958 and 1962) provides detailed information which is very similar to the Tshokwe custom. However, among the Lwena, the young bride is not expected to be a virgin. She can have sexual relations before adolescence. When the first menstruation appears, she informs her maternal grandmother, bringing a few drops on a leaf. The mother and her other relatives are then informed of the event. For a day or two, the girl sleeps in her grandmother's house, who takes care of the fire, with which the young girl should avoid any contact. Also, she is forbidden to eat certain foodstuffs. In the following days, she spends most of her time during the day resting under a tree near the mother's house, and at night, she sleeps in a hut specially built for her near the maternal home. The tree chosen to shelter her is a *muulya* (*Dilporrhynchus mossambicensis*) or a *musole* (*Vangueriopsis lanciflora*), both fertility symbols, because they reproduce fruits in abundance. If the girl has been promised or already married, the hut is made by her groom or husband. Inside, a part of the ritual, which may last two to three months (in the past, six months) will take place. As with the Tshokwe adolescent, she is

taught all that a woman should know to be a good wife and mother. The vulva (*mwali*) of the initiate is lengthened with pumpkin suckers and the *mikaka* or *mikonda* tattoos are made in the pubic area. If the *mwali* is still a virgin, she is deflowered by the instructor with a cassava tubercle, cut to the size of a penis. The wood cylinder serves to teach her how to have sex with her future husband, in order to give him greater satisfaction. The instructor is called *cilombola* and the little guardian responsible for the household chores is called *kasambijikilo*. The seclusion ceremonies of the initiate which lead to marriage are very similar to those of the *ukule* (White, 1948: 13-15; 1953:15-21; 1958:204-220; 1962:1-26).

Victor W. Turner (1961, 1962, 1967, 1968 e 1972) studied in detail the initiation of the female adolescents of the Ndembu, who live to the east of the Lwena. The ritual is called *Nkang'a*. The most important analysis appeared in the English text, in 1968 (198-268), and in the French translation, in 1972 (221-299). The originality of the *Nkang'a* resides in the fact that this ritual is celebrated before the first menstruation appears. The sign is the development of the girl's breasts. The purpose is to increase the possibilities of fertility and to initiate her in the respective rites. The *Nkang'a*, a long and very elaborate ritual, is divided into three phases. In the first place, the novice is led to a young tree, *mudyi* (*Diplorrhyncus condylocarpon*), the ritual's dominant symbol because it secretes a white sap similar to «maternal milk». For one day, the novice will lie on the ground covered with a blanket under the *mudyi*, under the vigilant eyes of the women, forbidden to make the slightest movement. This place is called *ifwilu*, where the adolescent «dies» and is reborn a woman when she leaves. During this trial, the groom builds a grass hut in the village and lights the ritual fire. When night falls, the novice is led to the hut, where she goes into seclusion. The initiator (*nkong'u*) and the little girl (*kasonselelu*) take care of her during that time. As with the Tshokwe and Lwena adolescents, tattoos are drawn on her and there she undergoes her sexual instruction. After these preparations, the marriage is ritually celebrated before the two families; and, after the wedding night, the girl must prove that she is satisfied with her husband. A ritual meal between the newly-weds, where they eat a chicken, of which they are forbidden to crush the bones, marks the end of this long custom.

In Africa, as in the rest of the world, it is extremely rare for a woman to represent a «*mukishi*», a ritual incarnation of an ancestral spirit or a nature spirit in a mask. A well-known exception is found among the Mende of Sierra Leone, where the girls who have undergone excision wear a wooden mask (made by men), when they leave the *mbundu* initiation, or when they reach puberty. Beneke points out that the female *mukishi* of the

rapariga está prometida ou é casada, a sua cabana será feita pelo noivo ou marido. É no seu interior que se passará uma parte do ritual, que pode durar, neste povo, dois a três meses (antigamente seis meses). Como à adolescente Tshokwe, ensina-se tudo o que uma mulher deve saber para ser uma boa esposa e boa mãe. A vulva da iniciada (*mwali*) é aumentada através da utilização de ventosas de abóbora e as tatuagens *mikaka* ou *mikonda* são executadas por baixo do púbis. Se a *mwali* ainda é virgem, é desflorada pela instrutora com um tubérculo de mandioca, cortado com a dimensão de um pénis. O cilindro de madeira serve para lhe ensinar como ter relações com o seu futuro esposo a fim lhe proporcionar maior satisfação. A instrutora denomina-se *cilombola* e a pequena guardiã responsável pelas tarefas caseiras chama-se *kasambijikilo*. As cerimónias de reclusão da iniciada que conduzem ao casamento são mais ou menos as mesmas que no *ukule* (White, 1948:13-15; 1953:15-21; 1958:204-220; 1962:1-26).

Victor W. Turner (1961, 1962, 1967, 1968 e 1972) estudou em pormenor a iniciação das adolescentes dos Ndembu, que vivem a leste dos Lwena. O ritual denomina-se *Nkang'a*. A análise mais importante apareceu na obra em inglês, em 1968 (:198-268) e na tradução francesa, em 1972 (:221-299). A originalidade da *Nkang'a* reside no facto deste ritual ser celebrado antes do aparecimento das primeiras regras. O sinal é o desenvolvimento dos seios na rapariga. O objectivo é aumentar as probabilidades de fecundidade e iniciá-la nos ritos respectivos. *Nkang'a*, ritual longo e muito elaborado, divide-se em três fases. Em primeiro lugar, a noviça é conduzida para junto de uma árvore jovem *mudyi* (*Diplorrhyncus condylocarpon*), símbolo dominante do ritual já que secreta uma seiva branca como o «leite materno». A noviça permanecerá um dia junto do *mudyi* deitada na savana, debaixo de uma cobertura, e sob o olhar atento das mulheres, proibida de fazer qualquer movimento. Este local denomina-se *ifwilu*, onde «morre» a adolescente para renascer mulher quando o deixar. Durante esta prova, o noivo constrói uma cubata de palha na aldeia e acende o fogo ritual. Quando chega a noite, a noviça é conduzida para aí entrando em reclusão. A iniciadora (*nkong'u*) e a menina (*kasonselelu*) tomam conta dela durante este período. Como à adolescente Tshokwe e Lwena, são-lhe feitas as tatuagens e depois é submetida a uma aprendizagem sexual. Assim preparada para o casamento, este é celebrado ritualmente diante das famílias aliadas; e, passada a noite de núpcias, a rapariga deve provar que ficou satisfeita com o seu marido. Uma refeição ritual entre os recém-casados, onde é consumida uma galinha, da qual é proibido esmagar os ossos, põe termo ao longo desenrolar deste costume.

É extremamente raro em África, e em todo o mundo, que uma mulher represente o «*mukishi*», encarnação ritual de um espírito ancestral ou da natureza numa máscara. Uma exceção bem conhecida encontra-se nos Mende da Serra Leoa, onde as jovens que sofreram a excisão trazem uma máscara de madeira (fabricada pelos homens), quando saem da iniciação *mbundu*, ou na altura da puberdade. Beneke refere que o *mukishi* feminino dos Tshokwe tem o rosto velado por um pano. Nange fala de palha e de lianas que dissimulam o corpo da mulher. Isto faz lembrar um costume dos Ngangela, que vivem a sul dos Tshokwe: uma dança nocturna celebra a saída da reclusão da núbil, pela primeira vez menstruada. As mulheres acendem hastes ou raminhos, habilidosamente presos aos seus braços e cujas faúlhas se desprendem como foguetes luminosos (Pubben 1962:17-18; Van Koolwijk 1963:267). Na altura do mesmo ritual de passagem dos adolescentes, entre os Mbwela da região do Kwitu-Kwanavale, no sudeste de Angola, Gerhard Kubik (1981) menciona o aparecimento de uma mulher «mascarada» com pinturas corporais e que desempenha o papel principal de *mukisi*: afastar as não-iniciadas dos lugares rituais.

Alguns elementos simbólicos

Em primeiro lugar, a iniciação da rapariga coincide, entre os Tshokwe, com o aparecimento das primeiras regras e dura o mesmo tempo que estas. Este sinal fisiológico não é tomado em consideração pelos Ndembu; e se o é entre os Lwena e os povos «Ngangela», a duração do ritual é mais longa. No entanto, por toda a parte desta vasta região, é ao pé de uma árvore da savana que tudo começa. Vimos que o tipo de árvore varia de uma região para a outra mas lembra sempre a fertilidade, seja por causa da densa folhagem, dos frutos abundantes ou da secreção leitosa que conota uma harmoniosa maternidade e a boa saúde dos futuros bebés. No velho país de origem dos Tshokwe, Barbosa menciona o *mukumbi* (conhecido igualmente sob o nome de *muyombo*), árvore sagrada plantada pelo chefe na altura do estabelecimento de uma aldeia e que no seu santuário adequado simboliza os antepassados aos quais ele dirige as orações e faz oferendas para o bem da comunidade. Assim, a primeira fase do ritual passa-se perto de um símbolo religioso ou mágico.

A mulher «mascarada» *mukishi* é o equivalente feminino do seu homónimo masculino, do qual referimos a função no decurso do ritual de passagem celebrado na altura da circuncisão.

A numerosa descendência que se deseja à jovem é lembrada por vários elementos simbólicos: o remédio *pango*, os feijões, as pérolas brancas, o pintainho. A galinha,

Tshokwe has her face covered with a cloth. Nange speaks of grass and fibres which hide the woman's body. This is similar to a costume of the Ngangela, who live to the south of the Tshokwe: a nocturnal dance celebrates the end of the girl's seclusion, after her first menstrual period. The woman set fire to twigs or small branches, skilfully tied to their arms and whose sparks look like flares (Pubben 1962:17-18; Van Koolwijk 1963:267). At the time of the male adolescents' rite of passage among the Mbwela of the Kwitu-Kwanavale region, in Southeast Angola, Gerhard Kubik (1981) mentions the appearance of a «masked» woman with body paintings and who performs the main role of the *mukishi*: to drive away the non-initiated from the ritual sites.

Some symbolic elements

In the first place, among the Tshokwe, the girl's initiation coincides with the appearance of the first menstruation and lasts the same time as the latter. The physiological sign is not taken into consideration by the Ndembu; among the Lwena and the «Ngangela» peoples, the ritual lasts longer. However, everywhere in this vast region, it is near a savannah tree that it starts. We saw that the type of tree varies from one region to another but it always symbolises fertility, either because of its dense foliage, abundant fruits or its milky secretion, which represents a healthy pregnancy and the good health of future babies. In the ancient Tshokwe country of origin, Barbosa mentions the *mukumbi* (also known as *muyombo*), a sacred tree planted by the chief at the time of the establishment of a village and in whose sanctuary it represents the ancestors to whom he directs prayers and offerings for the well-being of the community. Thus, the first phase of the ritual takes place near a religious or magical symbol.

The «masked» *mukishi* is the female equivalent of her male homonym, whose function we described in the rite of passage celebrated at the time of circumcision.

The desire for many offspring for the girl is represented by several symbols: the *pango* medicine, the beans, the white pearls, the chick. The chicken, most common sacrificial animal of the *mahamba* fertility rituals, is eaten by the newly-weds.

The prepubescent little boy and girl who are their guardians, are the image of innocence and intermediaries in daily tasks so that no prohibition is violated (fire, water, some foodstuffs, etc.).

The dangerous *kahia ka citewa* fire, lit ritually only on rare occasions, shows the ambivalent character of this rite of passage, when the adolescent passes from «death» to «resurrection».

The ritual clays, *pemba* and *mukundu*, are used as votive of good health, prosperity and fertility and, furthermore, they keep the evil spirits away.

The initiate is often carried on the shoulders of the instructor: to the cross-way, *makano*, to the menstruation hut and, finally, to the groom's house. Undoubtedly, to step on the earth, the sacred domain of the Supreme god (*Kalunga*) and of the ancestors, could be prejudicial to her fertility, in this first critical state of her life.

The wedding

The Tshokwe are polygamous. Their first marriage is arranged by the families (*ausoko*) preferably between second cousins. The «wife's price» (*cihako*) is minimal. In the past, it was a hoe, a plate, a piece of cloth, or other small objects. The first wife will always have the status of main wife. She takes first place over the other wives and knows all of her husband's secrets. She helps him in the celebration of religious rites. Thus, the main wife of a regional chief (*mwanangana*), called *namata* or *mwata mwari*, who did not do any work, participated in the ceremonies of investiture. These would end with the ritual sex between the spouses, ensuring in this way fertility of all types (children, harvests, hunting) for the chiefdom.

In a house, the conjugal bed usually faces east. The woman sleeps to the left of the man. It is considered bad luck if the woman has to pass over her husband to get out of bed. She always gets out of bed at the bottom, to go and light the fire which burns in the house or to do the daily chores.

In the divination basket, *ngombo ya cisuka*, a microcosm of Tshokwe life, among the about sixty objects it contains, there is a figurine, *umbate*, a representation of copulation, which symbolises marriage. Among this people, sexual relations are seen as dances, learnt by the adolescents during the rites of initiation. We have already mentioned that the spouses' ideal position is to lie on their sides. But of course they know others, as some carvings that ornament their chairs suggest.

As the marriage (*kumbata pwo*) is arranged by the families, between second cousins, the couple have known each other for a long time. Unions between first cousins are forbidden (children of two brothers or two sisters); marriages between *musony*, the son of the mother's brother or the daughter of the father's sister, and vice-versa, are permitted, and even desired. We have seen that, when they have their first sexual relations, the newly-weds must be satisfied with each other.

animal sacrificial privilegiado nos rituais *mahamba* de fecundidade, é comida pelos recém-casados.

O rapazinho e a menina impúberes que lhes servem de guardiões, são a imagem da inocência e seus intermediários nas ocupações diárias para que nenhuma proibição seja quebrada (fogo, água, alguns alimentos, etc.)

O fogo perigoso *kahia ka citewa*, acendido ritualmente só em raras ocasiões, demonstra o carácter ambivalente deste ritual de passagem, quando a iniciada passa da «morte» à «ressurreição».

As argilas rituais, *pemba* e *mukundu*, são utilizadas como votos de boa saúde, prosperidade e fecundidade, e, além disso, afugentam os espíritos maléficos.

A iniciada é muitas vezes trazida aos ombros pela sua instrutora: em direcção à encruzilhada *makano*, à casota da menstruação e, finalmente, à casa do seu noivo. Sem dúvida, pisar impunemente a terra, domínio sagrado do deus Supremo (*Kalunga*) e dos antepassados, poderia ser nefasto à sua fecundidade, neste primeiro estado crítico da sua vida.

O casamento

Os Tshokwe são polígamos. O seu primeiro casamento é normalmente arranjado pelas famílias (*ausoko*) que unem de preferência primos cruzados. O «preço da noiva» (*cihako*) é mínimo. Antigamente, era uma enxada, um prato, um bocado de pano ou outras pequenas coisas. A primeira esposa guarda durante toda a sua vida o estatuto de esposa principal. Ela assume preponderância sobre as outras e conhece todos os segredos do seu marido. Ajuda-o na celebração dos ritos religiosos. Assim, a esposa principal de um chefe de região (*mwanangana*), denominada *namata* ou *mwata mwari*, que não tivesse a seu cargo nenhum trabalho material, participava nas cerimónias de investidura. Estas acabavam pelo acasalamento ritual dos esposos, assegurando desta forma à chefatura a fecundidade de todo o género (filhos, colheitas, caça).

N numa casa, o leito conjugal está habitualmente virado para leste. A mulher dorme à esquerda do homem. É considerado de muita má sorte a mulher sair da cama, passando por cima do marido. Ela sai sempre pelo fundo da cama, para ir acender o fogo que arde em casa ou ocupar-se das suas tarefas diárias.

No cesto de adivinhação, *ngombo ya cisuka*, microcosmo da vida dos Tshokwe, encontra-se, entre os sessenta objectos que este comporta, a figura *umbate*, represen-

tação do coito, que simboliza o casamento. As relações sexuais são vistas por este povo como uma dança, aprendida pelas adolescentes na altura dos ritos de iniciação. Referimos que a posição ideal dos esposos era deitados de lado. Mas claro que conhecem outras, como sugerem algumas esculturas que ornamentam as cadeiras (Kauenhoven-Janzen 1981: fig. 9).

Uma vez que o casamento (*kumbata pwo*) é arranjado pelas famílias, entre primos cruzados, os noivos conhecem-se, em princípio, desde há muito tempo. São excluídas as uniões entre primos paralelos, filhos de dois irmãos ou de duas irmãs; são igualmente permitidas, e mesmo desejadas, as uniões entre *musony*, filho do irmão da mãe ou filha da irmã do pai e vice-versa. Vimos que, aquando das primeiras relações sexuais, os recém-casados devem ficar satisfeitos um com o outro.

O etnógrafo português José Redinha, que viveu longos anos entre os Tshokwe, disse-me que, por vezes, se desencadeiam paixões. Prova disso é um «filtro de amor», do qual anotei a composição que me foi dada na altura da descrição de um tamborete recolhido no sul do distrito da Lunda. Entre as cariatídes que ornamentam os pés deste está representada uma *mwana cimbinda*, mulher com um só olho, um seio e um braço. Esta malformação congénita provém do facto da sua mãe ter preparado um filtro *yipepele* para conquistar (*hanga amuzange*) o homem que amava e o ter colocado na palha do telhado da casa dele. Para fazer isto, a mulher foi para a savana e penetrou na cabana *mutenji* onde são conservadas as máscaras, local que lhe era estritamente proibido. Aí cortou com uma faca um pedaço de um trajo de fibras entrançadas, procurou em seguida um fragmento (*lupelo*) de pica-boi branco *nange*, de pequeno pássaro da savana *sehelela*, de pangolin *lukaka*, de sangue-suga *nzambo* (pela sua forte aderência) e de um animal *kajinga meya* que não conseguimos identificar⁸. Tudo isto foi misturado com argila vermelha *mukundu*, à qual foram adicionadas partículas de certas árvores. A mistura foi posta a cozer com óleo numa pequena caçarola de terra (*yimbia*), e depois colocada no fundo de uma cabaça (*lembu*) que a apaixonada colocou no local desejado. Quando o proprietário da máscara (*mukishi*) se apercebeu do que havia sido feito ao seu trajo, amaldiçoou (*mashingana*) o sacrilégio. Foi assim que a culpada deu à luz uma *mwana cimbinda* disforme.

Nas cadeiras ornamentadas Tshokwe, cujos personagens foram retirados da vida ritual e quotidiana, figuram cenas de adultério. Este pode causar uma doença, a esterilidade, caças infrutuosas. O casal enlaçado é surpreendido pelo marido ofendido que ameaça o seu rival com uma faca ou espingarda. Uma outra cena frequente é a representação da *wino wa cisela*, dança erótica que tem lugar de noite antes da partida, ao amanhecer, dos

The Portuguese ethnographer, José Redinha, who lived among the Tshokwe for many years, told me that, at times, passions occur. Proof of this is a «love potion», of which I took down the ingredients; it was given to me at the time of the description of a footstool found in the south of the Lunda district. Among the caryatids that ornament its legs, there is a *mwana cimbinda* represented, a woman with only one eye, one breast and one arm. This congenital malformation was caused because the mother had prepared a *yipepele* potion to win (*hanga amuzange*) the man she loved and had placed it in the grass roof of the latter's house. To do this, the woman went to the bush and entered the *mutenji* hut where the masks are kept, a place strictly forbidden to women. There, using a knife, she cut a piece of the costumes of plaited fibres, then she searched for fragments (*lupelo*) of a white egret, *nange*, of a small bush bird, *sehelela*, a pangolin, *lukaka*, a leech, *nzambo* (because of its strong adherence) and an animal, *kajinga meya*, which we were not able to identify⁸. All this was mixed with the red clay, *mukundu*, to which particles of certain trees were added. The mixture was cooked with oil in a small earthenware pot (*yimbia*), and was then placed at the bottom of a calabash (*lembu*), that the woman in love placed in the desired place. When the owner of the mask (*mukishi*) noticed what had been done to his mask, he cursed (*mashingana*) the sacrilege. And consequently the guilty woman gave birth to a disfigured baby *mwana cimbinda*.

On the decorated Tshokwe chairs, where the characters are taken from ritual and daily life, scenes of adultery are represented. Adultery may cause an illness, infertility, unsuccessful hunting. The entwined couple is surprised by the offended husband, who threatens his rival with a knife or shot-gun. Another frequent scene is the representation of the *wino wa cisela*, an erotic dance that takes place on the night before the departure, at dawn, of the boys who are to be circumcised, and which marks a period of sexual abstinence for their parents, which only ends with the healing of the wounds. On that night, during the *cisela*, all licentious gestures are allowed, such as caressing the breasts and the genitals between the male and female dancers. A classical image represented shows a woman protecting herself from the advances of two men. This atmosphere of sexual arousal, during which the protagonists cannot feel offended, is also mentioned by Turner (1967:211), on the occasion of a similar nocturnal dance, during which obscene acts were practised, among the Ndembu⁹.

But in an ideal marriage, the Tshokwe expect fidelity of their spouses and many healthy children. The famed *Pwo* mask, which evokes a female ancestor of the lineage (Bastin 1982:38-46), exhibits fertility among the spectators during her dance. This fertility, essential to the well-

being and future of the couple, has already been stressed during the *ukule* ritual. For this reason, the numerous protective and procreative spirits (*mahamba e kusema*) are honoured with invocations and with a regular cult.

This rite of passage from adolescence to the status of married woman, occurs according to a very specific ritual, which initiates the *kafundeji* in her role as wife and mother, amidst generalised joy and enthusiasm.

Notes

1 This second stay with the Tshokwe of the Lunda region of Angola, was possible due to a grant from the Jacques Cassel and Ernest Cambier Funds of the Free University of Brussels, and with the support received from the Secretaria de Estado da Cultura da República Popular de Angola.

2 Salumbu is a descendant of a Lunda father and Lwena mother. Marriages frequently take place between the Tshokwe, Lunda and Lwena.

3 The punctuation was done in Brussels by Nange Kudita wa Sesemba in March 1982.

4 The cassava mash from the day before was also used in the composition of the magical medicine, *cindu ca Nulupanda*, given to the candidates for the male initiation,

mungonge, at the moment in the test where they must confess their errors.

5 In his paper on «L'excision en Afrique Occidentale», Alfred Hauenstein dedicates great attention to this operation, carried out only very recently among the Bantu of Angola (1978: 90-99). It is presently practised among the Va Cikuma (Ovimbundu sub-group), great farmers, who emigrated some time ago from the Chicuma region into the south of the country, on the outskirts of the administrative posts of Caconda and Chicomba. The data was collected by the author in 1947 and 1969. The ritual gathers some adolescents and married women in a camp built in the savannah during the dry season. After the excision, whose purpose is fertility, a long and prosperous life and protection against malevolent spirits, the initiates stay there until they are completely cured. This strange custom is becoming more widespread in Central Africa.

6 Drum playing is exclusively reserved for men.

7 The texts of the numerous *ukule* chants were published in *Folclore musical de Angola* 1961 and 1967, as well as by Schmidt-Wrenger 1965: *wali* and 1979: 103-129.

8 The scientific names of some of these animals are: nange, Egretta alba malarhynchos Wagler; sehelela, Prionops plumata poliocephala (Stanley); lukeka Manis tricuspis.

9 Reinhild Kauenhoven-Janzen (1981:72 and fig. 8) wrongly interpreted a motif carved on the back of a chair (clearly representing a scene of the *cisela*) as Lweji, the Lunda chief, fighting against her brothers, who were displeased with her marriage to the foreigner, Tshibinda Ilunga. Even if this fact is more or less historical, going back at least to the 16th century, which tells of the voluntary departure of Lweji's brothers towards present-day Angola and their conquest of certain peoples of that country by the Lunda aristocrats, the Tshokwe categorically deny that there are representations of Lweji in their art. The error goes back to the work by Mesquitela Lima (1971) and his totally wrong hypothesis with no ethnographic basis, in which the author (363 e 365) concludes that in all Tshokwe sculpture, Tshibinda Ilunga and Lweji are both basic models, two archetypes! In certain prayers (Bastin, 1961:42-43), Lweji invoked as the socio-logical mother of all Lunda peoples, but no plastic image of her is represented among them.

futuros circuncidados e que marca o início de um período de abstinência sexual dos pais que só acabará com a cicatrização das feridas. Durante a noite de espera, no decurso da *cisela*, todos os gestos licenciosos são permitidos como o acariciar dos seios e do sexo dos dançarinos masculinos e femininos. A imagem clássica representada mostra uma mulher a proteger-se dos avanços de dois homens. Esta atmosfera sexual de excitação, durante a qual os protagonistas não se podem sentir intimamente ofendidos, é também referida por Turner (1967:211), no decurso de uma dança nocturna semelhante, na qual se praticavam gestos obscenos, na mesma altura, entre os Ndembu⁹

Mas no desenrolar ideal do casamento, os Tshokwe esperam fidelidade dos esposos e muitos filhos com boa saúde. A célebre máscara *Pwo*, que evoca a antepassada feminina da linhagem (Bastin 1982: 38-46), distribui nas suas exibições coreográficas a fecundidade aos espectadores. Consequentemente, os numerosos espíritos protectores e propícios à procriação (*mahamba e kusema*) serão honrados com invocações e com um culto regular.

Esta qualidade essencial para o bem-estar e futuro do casalé favorecida no decurso do ritual *Ukule*

Este rito de passagem da adolescência de uma rapariga ao estatuto de mulher casada acontece segundo um ritual bem específico, que inicia a *kafundeji* no seu papel de esposa e mãe, por entre a alegria e o entusiasmo geral.

Notas

1 Esta segunda estada com os Tshokwe da região da Lunda, em Angola, fez-se graças a um subsídio dos Fundos Jacques Cassel e Ernest Cambier da Universidade Livre de Bruxelas e com a ajuda recebida da Secretaria de Estado da Cultura da República Popular de Angola.

2 Salumbu é descendente de pai Lunda e de mãe Lwena. Existem frequentes inter-casamentos entre os Tshokwe, Lunda e Lwena.

3 A pontuação foi feita em Bruxelas por Nange Kudita wa Sesemba em Março de 1982.

4 As papas de mandioca da véspera foram também utilizadas na composição do remédio mágico *cindu ca Nulupanda*, dado aos candidatos de iniciação masculina dos adultos, *mungonge*, no momento da prova onde devem confessar os seus erros.

5 No seu artigo sobre «L'excision en Afrique Occidentale», Alfred Hauenstein dedica uma grande parte a esta operação, feita muito recentemente entre os Bantos de Angola (1978: 90-99). É praticada hoje em dia entre os Va Cikuma (sub-grupo Ovimbundu), grandes agricultores, que emigraram desde algum tempo da região de Chicuma para o sul do país, à volta dos postos administrativos de Caconda e

Chicomba. Os dados foram recolhidos pelo autor em 1947 e 1969. O ritual reúne algumas adolescentes e mulheres casadas num campo edificado na savana durante a estação seca. Após a excisão, que visa a fecundidade, uma vida longa e próspera e proteção contra os espíritos malignos, as iniciadas permanecem aí até à cura total. Este costume estranho na África central e austral tem tendência a ganhar adeptos.

6 O jogo do tambor é reservado exclusivamente aos homens.

7 Os textos de numerosos cânticos *ukule* foram publicados no *Folclore musical de Angola* 1961 e 1967; bem como por Schmidt-Wenger (1965: *wali* e 1979: 103-129).

8 Os nomes científicos de alguns destes animais são: *nange*, *Egretta alba melerhynchos* Wagler; *sehelela*, *Prionops plumata poliocephala* (Stanley); *lukaka Manis tricuspidis*.

9 Reinhold Kauenhoven-Janzen (1981:72 e fig. 8) interpretou, erroneamente, o motivo esculpido sobre o espaldar de uma cadeira, que representa claramente uma cena de ciselá: quando escreveu que este representava Lweji, a chefe dos Lunda, lutando contra os seus irmãos, descontentes com o seu casamento com o estrangeiro Tshibinda Ilunga. Se este facto é mais ou menos histórico, remontando pelo menos ao séc. XVI, que assistiu à partida voluntária dos irmãos de Lweji em direcção à actual Angola e à conquista de certos povos deste país pelos aristocratas Lunda, os Tshokwe negam categoricamente que haja representações de Lweji na sua arte. O erro remonta à obra de Mesquita Lima (1971: 363-365), e à sua hipótese totalmente errada e sem nenhum fundamento etnográfico, na qual o autor conclui que em toda a estatuária dos Tshokwe, Tshibinda Ilunga e Lweji são dois modelos fundamentais, dois arquétipos! Em certas orações (Bastin, 1961:42-43) Lweji é invocada como a mãe sociológica de todos os povos Lundaes, mas nenhuma imagem plástica a representa entre eles.

Científica de Angola. (2ª edição corrigida e anotada).

Nange Kudita wa Sesemba 1974. Tshikumbi, tshiwila et nungonge. Trois rites d'initiation chez les Tshokwe du Kasai occidental. *Cultures au Zaïre et en Afrique*, nº 5, 11-135.

_____. 1981. *L'homme et la femme dans la société cokwe: de l'anthropologie à la philosophie*. Université Catholique de Louvain. Institut Supérieur de Philosophie. (4 vol.).

Pubben, G. 1962. Initiatie riten waaraan de Ngangela-meisjes onderworpen worden. *Kula*, III, 2, 9-18.

Schmidt-Wenger, B. 1975. *Musik der Tshokwe-Zaire*. Tervuren. Musée Royal de l'Afrique centrale. Enregistrements de musique africaine, NR, 11.

_____. 1979. *Rituelle Frauengesänge der Tshokwe. Untersuchungen zu einem säkularisierungsprozess in Angola und Zaïre*. Tervuren. Musée Royal de l'Afrique centrale. Annales. Série in-8º, Sciences humaines, nº 98, 99 et 100.

Sousa, L.-A. de 1971. *Sobre a mulher Lunda-Quioca (Angola)*. Memórias da Junta de Investigações do Ultramar, nº 60 (segunda série), Lisboa.

Turner, V. W. 1961. Ritual symbolism, mortality and social structure among the Ndembu. *Rhodes-Livingstone Journal*, XXX, 1-10.

_____. 1962. *Chihamba the White spirit. A ritual drama of the Ndembu*. Nº 33. The Rhodes-Livingstone papers. Manchester University Press.

_____. 1967. *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca, New-York, Cornell University Press.

_____. 1968. *The Drums of Affliction. A Study of Religious Process among the Ndembu of Zambia*. Oxford Clarendon Press and International African Institute.

_____. 1972. *Les tambours de l'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris: Gallimard. Bibliothèque des Sciences humaines.

Van Koolwijk, M. 1963. Festa da iniciação das raparigas. *Portugal em África*, XX, 119, 260-278.

White, C.M.N. 1948. *The material culture of the Lunda-Lovale Peoples*. Livingstone. The occasional Papers of the Rhodes-Livingstone Museum, nº 3.

_____. 1953. Conservation and modern adaptation in Luvale female puberty ritual. *Africa*, XXIII, 1, 15-24.

_____. 1962. *Tradition and Change in Luvale Marriage*. Manchester. The Rhodes-Livingstone Papers, nº 34, Manchester University Press.

White C.M.N. & Chinjavata, J., & Mukwato, L.E. 1958. Comparative aspects of Luvale female puberty ritual. *African studies*, XVII, 4, 204-220.

Bibliografia

Bibliography

Barbosa, A. Correia 1973. *Dicionário Quioco-Português*. Missão católica do Leua (ronéo).

Bastin, M.-L. 1961. *Art décoratif Tshokwe*. Diamang, Publicações culturais, nº 55, (2 vol.), Lisboa.

_____. 1982. *La sculpture Tshokwe*. Meudon: A. et F. Chaffin.

Baumann, H. 1935. *Lunda. Bei Bauern und Jägern in Innern-Angola*. Berlin: Würfel Verlag.

Cardoso, A. da Fonseca. 1919. Em terras do Moxico, *Trabalhos da Sociedade Portuguesa de Antropologia e Etnologia*, Porto, I, 1, 1-35.

Diamang 1961. *Folclore musical de Angola*. Serviços culturais. Colecção de fitas magnéticas e discos. I. Povo Quioco (área do Lóvua), Lunda, Lisboa.

_____. 1967. *Folclore musical de Angola*. Serviços Culturais. II. Povo Quioco (área do Camisombo), Lunda, Lisboa.

Hauenstein, A. 1978. L'excision en Afrique Occidentale. *Ethnologische Zeitschrift Zürich*, II, 83-103.

Heusch, L. 1982. *Rois nés d'un cœur de vache*. Les essais CCXVIII. Mythes et rités Bantous. Paris: Gallimard.

Kauenhoven-Janzen, R. 1981. Chokwe Thrones. *African Arts*, XIV, 3, 69-74 e 92.

Kubik, G. 1981. *Mukanda na makisi. Angola*. Museum Für Völkerkunde. Musikethnologische Abteilung. MC 11 (texto sem paginação). Berlin. (West.).

Lima, Mesquita 1971. *Fonctions sociologiques des figurines de culte hamba dans la société et dans la culture Tshokwe (Angola)*. Luanda: Instituto de Investigação científica de Angola.

Milheiros, M. 1967. *Notas de etnografia angolana*. Luanda: Instituto de Investigação

