UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

ANTÓNIO ALONE MAIA

MUDANÇAS SOCIO-CULTURAIS ENTRE OS NYUNGWE DO VALE
DO ZAMBEZE: RESISTÊNCIAS, RUPTURAS E CONTINUIDADES
NA ESTRUTURA SOCIAL

(Versão Corrigida)

São Paulo

2015

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

MUDANÇAS SOCIO-CULTURAL ENTRE OS NYUNGWE DO VALE
DO ZAMBEZE: RESISTENCIAS, RUPTURAS E CONTINUIDADES
NA ESTRUTURA SOCIAL

ANTÓNIO ALONE MAIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Antropologia Social, da Faculdade de Filosofia, Letras
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo,
para a obtenção do título de Doutor em Antropologia
Social.

Orientador: Prof. Dr. Kabengele Munanga

São Paulo

2015

BANCA EXAMINADORA

.....

.....

.....

.....

.....

DEDICATÓRIA

Nzeru za ndekha zidamanga nyumba pa mwala

A inteligência de um só construiu a casa de paus sobre a rocha

- Quem não pede conselho, facilmente erra.

(Martins, 2001:35).

Dedico este trabalho, de forma especial, aos meus pais, Luis José Maia † e Ameria Alone que sempre ensinaram e transmitiram valores da vida.

Aos meus irmãos, minhas irmãs, meus sobrinhos e amigos que sempre me acompanharam e me ajudaram ao longo desta trajetória acadêmica.

AGRADECIMENTOS

Diz o provérbio nyungwe:

Nzeru mbawiri

Dois é sabedoria

-Devemos ouvir o conselho dos outros.

(Martins, 2001:35)

Este trabalho é fruto de muitas e valiosas contribuições, sem as quais ele não ganharia o formato que tem hoje.

O meu cordial agradecimento ao insigne professor Kabengele Munanga, um verdadeiro pai acadêmico que com muita sabedoria orientou essa tese. Às professoras Denise Dias Barros e Antonieta Antomacci pelas valiosas contribuições na qualificação. Meu agradecimento aos professores do Departamento de antropologia, da Historia e Letras, através dos quais foi possível trabalhar a tese de forma interdisciplinar.

Às secretarias do Departamento de Antropologia, Ivanet Ramos, Rose Oliveira e Soraya Gebara, que sempre estiveram disponíveis nos vários encaminhamentos ao longo do curso. Agradeço aos colegas do grupo de estudo Cerne-USP, na pessoa de Vagner Gonçalves, onde também o projeto foi discutido, de onde resultaram preciosas observações e contribuições. À Casa das Áfricas onde tive a ocasião de apresentar em forma de oficinas teóricas e praticas uma parte do material sistematizado nesta tese.

Ao CEA-Centro de Estudos Africanos na pessoa de Maria Odete e Lourdes, que sempre estiveram presentes nos diversos encaminhamentos. Agradeço imensamente à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior), pois sem bolsa, seria quase que impossível realizar a pesquisa que resultou nesta tese.

Ao HARPAC de Tete, onde fui bem recebido e encontrei abertura para pesquisar sobre os nyungwe. Agradeço ao professor Carlos Serra, pessoalmente não concedeu uma entrevista, mas me encaminhou ao Arune Vali, que prontamente aceitou dar entrevista.

Imensamente grato pelas pessoas que aceitaram dar entrevistas: O professor Lourenço do Rosário, que inclusive indicou muita literatura a respeito da pesquisa; Domingos Majestade, Rodolfo, Maria dos Anjos, Manuel Jordão, Francisco Xavier, medico.

Arune Valy, Fátima de carvalho, Herivelto Marques, Padre Bartolomeu Eduardo Bravo, Padre Helton Laissone, Isabel Chafunha, Odete Domingos, Alfredo Chafunha, Claudina Conhaque, Malunga.

SIGLAS E ABREVIACÕES

ARPAC - Arquivo de Património Cultural ou Instituto de Investigação Sócio-Económica (Ministério da Cultura)

BM - Banco Mundial.

BSAC - British South African Company

COW - Economics of Civil War

DUATE - Direito de Uso e Aproveitamento da Terra

FMI – Fundo Monetário Internacional

FRELIMO – Frente de Libertação de Moçambique

HIV-SIDA –

MNR - Movimento Nacional de Resistência

ONU – Organização das Nações Unidas

pl - Plural

SGL – Sociedade de Geografia de Lisboa

sg – Singular

UCDP/PRIØ - Uppsala Conflict Data Program/Peace Research Institute Oslo

UDI – Unilateral Declaration of Independence

ZANLA- Zimbabwean National Liberation Army

ZANU – União Africana do Zimbabwe

RESUMO

A cultura de um povo ou qualquer sociedade humana nunca é estática, pois está sempre sujeita a mudanças, fruto de influências endógenas e exógenas. Partindo desta premissa, pretendemos nesta tese analisar os processos de mudanças socioculturais ocorridos entre os nyungwe, a partir de fatores e contatos externos, ou seja, exógenos. Entre esses, elegemos apenas quatro que julgamos mais significativos, a saber, o sistema dos prazos, a invasão dos Nguni no vale de Zambeze, a guerra colonial e a guerra civil pós-independência. Partimos da hipótese de que em qualquer situação de contato entre culturas diferentes, produzem-se dois fenômenos que ora se conflitam, ora dialogam: a resistência e a ruptura. A resistência resultaria na continuidade da cultura tradicional de um povo, enquanto a ruptura resultaria na interpretação assimilativa dos aportes culturais estranhos. Em ambas as situações, a identidade dos nyungwe, enquanto categoria de autodefinição e heterodefinição, se manteve.

Palavras-Chave: Mudança cultural, Prazos, Nguni, Nyungwe, Estrutura Social, Parentesco.

ABSTRACT

The culture of any human society is never static, for it's always subjected to changes as a result of exogenous and endogenous influences. Starting from these premises, we intend to analyze the socio-cultural changes that took place among nyungwe from external factors and contacts. Between these factors we elected only four which we found more significant. The prazos system, the nguni invasion in Zambezi valley, the colonial war as well as post independence civil war. We started from the hypothesis that in any situation of contacts between different cultures, this situation produces two phenomena that sometime get in conflict themselves, or get in dialogue: the resistance and the rupture. The resistance results from the people traditional continuity culture, while the rupture results from the assimilative interpretation of strange cultural elements. In both situation the identity of nyungwe people as self-definition category and hetero-definition remains.

Key-words: Cultural change, Prazos, Nguni, Nyungwe, Social Structure, Kinship.

LISTA DE IMAGENS

Imagem 1. Nyau ou Gule, também chamado de Gule wankulu.....	95
Imagem 2. Campini. Mascara branca em rosto negro. Símbolo de resistência.....	96
Imagem 3. Campini. Mascara branca em rosto negro. Símbolo de resistência.....	99
Imagem 4. Mascara branca em rosto negro. Símbolo de resistência.....	101
Imagem 5. Ilha do Canhimbe.....	153
Imagem 6. Retrato de um nyungwe equipado com suas defesas.....	157
Imagem 7. Início de uma construção retangular. Vista traseira.....	173
Imagem 8. Início de uma construção retangular. Vista lateral.....	174
Imagem 9. Vista lateral com todos os pilares.	174
Imagem 10. Imagem de <i>ntsaka</i>	175
Imagem 11. Quintal ecológico.....	176
Imagem 12. Dimba de amendoim.....	296
Imagem 13. A pedra da justiça.....	307
Imagem 14. Imagens de um celeiro velho desmontado.....	312
Imagem 15. Machado (<i>mbadzo</i>) e enxada (<i>phaza</i>) de cabo curto	313
Imagem 16. Machamba de milho, <i>munda wa cimanga</i>	315
Imagem 17. Milho com abobora, <i>cimanga na ntanga</i>	319
Imagem 18. Cabritos circulando e cruzando estrada.....	329
Imagem 19. Um galo na horta, <i>congwe ndimba</i>	330
Imagem 20. Um galinheiro, <i>thanga la nkuku</i>	331
Imagem 21. Ratoeira para pegar pássaros.....	332
Imagem 22. Blocos crus.....	334
Imagem 23. Blocos queimados a carvão mineral, prontos para serem comercializados.....	335
Imagem 24a. Mulambe/Baubá derrubado devido ao crescimento urbano.....	336
Imagem 24b. Baubá derrubado devido ao crescimento urbano.....	336
Imagem 25. Nyau como critica social. Izaura malandra apareceu grávida.....	379

LISTA DE TABELAS

Tabela 1. Categorias de oposição anti-colonial.	92
Tabela 2. Elementos de resistência.	93
Tabela 3. Esquema do átomo do parentesco.....	161
Tabela 4. Ocorrência de levirato.	169
Tabela 5. O lugar de um dumbzi na árvore genealógica.	171
Tabela 6. Ocorrência de casamento entre primos paralelos.	183
Tabela 7. Sistema terminológico de Parentesco.....	188
Tabela 8. Ocorrência de Cibvuo.	221
Tabela 9. Os dias da semana em nyungwe.....	227
Tabela 10. Cosmovisão africana nyungwe.	246
Tabela 11. Hierarquia do mundo invisível.	260
Tabela 12. Pirâmide da estrutura política do estado dos Undi.	268
Tabela 13. Pirâmide da estrutura política dos chefes Tongas.	269
Tabela 14. Tipos de solos, culturas e seus indicadores.	317
Tabela 15. Calendário anual nyungwe.	324
Tabela 16. Numerais Cardinais.....	325
Tabela 17. Numerais cardinais substantivos.....	326
Tabela 18. Numerais Ordinais.....	327

LISTA DE MAPAS

Mapa 1. Mapa de Moçambique.....	31
Mapa 2. Mapa de Tete.....	32
Mapa 3. Mapa de Tete que indica: Maravia, Macanga e Angonia.....	40
Mapa 4. Mapa do império de Monomotapa.....	42
Mapa 5. Centros comerciais de Sena e Tete.	45
Mapa 6. Bases e centros comerciais: Tete, Sofala e Angoche.	46
Mapa 7. Mapa dos prazos, do Indico ao Zumbo: Quelimane, Sena e Tete.....	55
Mapa 8. Rotas comerciais partindo dos Luba, vale do Zambeze até Angoche.....	58
Mapa 9. A expansão Marave 1650... ..	59
Mapa 10. Localização do Estado Undi 1650.....	75
Mapa 11. Mapa de expansão Maravi, com localização do Estado Undi.....	94
Mapa 12. Mapa dos limites territoriais dos nyungwe.....	151
Mapa 13. Estados dos Maraves, Undi, Caronga ao norte do Zambeze.	267

LISTA DE ANEXOS

Anexo 1. Efeitos da guerra sobre pessoas.....	424
Anexo 2. Efeitos da guerra sobre pessoas e infraestruturas.....	425
Anexo 3. Efeitos da guerra sobre pessoas e infraestruturas.....	426
Anexo 4. Esperança de um futuro melhor.	427

INDICE

DEDICATÓRIA.....	4
AGRADECIMENTOS.....	5
SIGLAS E ABREVIACÕES.....	6
RESUMO.....	7
ABSTRACT.....	8
LISTA DE IMAGENS.....	9
LISTA DE TABELAS.....	10
LISTA DE MAPAS.....	11
LISTA DE ANEXOS.....	12
INDICE.....	13
INTRODUÇÃO.....	21

CAPITULO I - CONTEXTUALIZAÇÃO GEOGRÁFICA E HISTÓRICA.....29

1.1.1 Contextualização geográfica e histórica de Moçambique e do Vale do Zambeze.....	30
1.1.2 Os grupos etnicos que habitam o Vale do Zambeze.....	32
1.1.3 O vale do Zambeze e os contatos anteriores ao século XVI: Mudanças de rotas comerciais entre abissínios e bantos no encontro com os árabes.....	36
1.1.4 A importância etno-histórica que o Vale do Zambeze tem para a historia da região.....	40
1.2.1 Os prazos do vale do Zambeze sec. XVI-XIX.....	41
1.2.2 A chegada dos portugueses no solo Moçambicano e seus objetivos.....	41
1.2.3 Métodos de controle total da região do ouro.....	47
1.2.3.1 O primeiro método.....	47
1.2.3.2 O segundo método.....	48
1.2.4 A segunda fase de penetração mercantil.....	50
1.2.5 A instalação do Sistema de Prazos no Vale do Zambeze, das Companhias Majestáticas e seu impacto na estrutura Social (sec. XVI-XIX).....	51
1.2.6 Terras da Coroa.....	56
1.2.7 A gênese dos Prazos de Quelimane.....	56
1.2.8 Capitánias.....	56
1.2.9 Os Prazos.....	57

1.2.10 Os Estados Marave.....	57
1.2.11 Aculturação.....	61
1.2.12 A africanização nos prazos.....	63
1.2.13 Surgimento do termo Prazo e da pratica enquanto sistema.....	65
1.2.14 Breve estrutura dos prazos.....	68
1.2.15 Tipos de prazos.....	69
1.2.16 O impacto dos prazos na estrutura social dos povos do vale do Zambeze.....	69
1.2.17 Reificação.....	73
1.2.18 Impacto dos prazos na relação entre sociedade vizinhas.....	73
1.2.19 Consequência do trafico e exportação de pessoas.....	74
1.2.20 A abolição do sistema prazeiro.....	74
1.2.21 Razões do fracasso do Sistema de Prazos em Moçambique.....	76
1.2.22 Berlim, 1884/1885.....	79
1.2.23 O impacto do sistema de Prazos e das companhias na estrutura social dos povos do vale do Zambeze.....	82
1.2.23.1 O impacto antes da introdução do sistema capitalista, isto é, antes de Berlim.....	82
1.2.23.2 O impacto depois da introdução do sistema capitalista, isto é, depois de Berlim.....	84
A chegada dos invasores Nguni e o impacto da sua instalação no vale do Zambeze.....	85
1.3.1 Formas de resistência com recurso ao canto, à metáfora e às mascaras.....	88
1.3.2 O florescimento do nyau.....	100
1.3.3 A organização social do povo nguni e cewa.....	100
1.3.4 O recurso à metáforas, ao canto como repudio e resistência das comunidades do Vale do Zambeze.....	102
1.3.5 Metáforas proverbiais de resistência.....	102
1.3.6 O canto como resistência.....	103
1.4.1 O impacto da guerra colonial e civil em Moçambique na estrutura social dos povos do Vale do Zambeze.....	108
1.4.2 A África e o contexto mundial.....	109
1.4.3 Impactos da construção da barragem.....	114
1.4.4 O impacto da Guerra Colonial em Moçambique.....	119
1.4.5 Zonas libertadas.....	120

1.4.6 O impacto da guerra colonial em Tete.....	120
1.4.7 Estrutura e configuração dos aldeamentos.....	123
1.4.8 O impacto da guerra colonial na província de Tete.....	124
1.5.1 Guerra Civil.....	126
1.5.2. Teorias que apontam para fatores externos: meados dos anos 1970 até meados de 1980.....	127
1.5.3 Mudanças depois da pressão internacional.....	132
1.5.4 Consequências da saída do movimento no território malawiano.....	132
1.5.5 Teorias que apontam para fatores internos da Guerra Civil, finais dos anos 1980 e início dos anos 1990.....	134
1.5.6 Impactos da guerra.....	136
1.5.6.1 Impactos sociais.....	136
1.5.6.2 População deslocada.....	139
1.5.6.3 Impactos na economia.....	139
1.6 A razão da escolha do grupo pesquisado, os nyungwe.....	141
 CAPITULO 2 - ESTRUTURA SOCIAL.....	 144
2.1 Fenômenos sociais e fenômenos culturais.....	145
2.1.2 Estrutura social.....	145
2.2 A origem do Povo Nyungwe.....	147
2.2.1 A Língua do Povo Nyungwe.....	150
2.2.2 Os limites territoriais dos Nyungwe.....	151
2.2.3 A origem das palavras Tete e Nyungwe.....	152
2.2.4 A origem da palavra Tete.....	152
2.2.5 A origem da palavra Nyungwe.....	154
2.3 Família e parentesco: Considerações teóricas.....	158
2.3.1 Esquema do átomo do parentesco.....	161
2.3.2 A Vida quotidiana e regras de etiqueta.....	161
2.3.3 Parentesco.....	163
2.3.4 Parentesco e filiação.....	164
2.3.5 Parentesco e residência.....	166
2.3.6 Parentesco e autoridade no lar.....	170
2.3.7.1 Autoridade e educação masculina.....	171
2.3.7.2 Autoridade e educação feminina.....	178

2.3.7.3 Critérios para a escolha de uma conselheira/madrinha, <i>Tsankulu</i>	178
2.3.8 Parentesco e casamento.....	182
2.3.8.1 Como se adquire a condição de membro de família?.....	184
2.3.8.2 Como se perde a condição de membro de família?.....	185
2.3.8.3 Direitos e obrigações do genro, Mkwasa.....	185
2.3.8.4 Mphete-na-phaza e Nthamulamsana.....	186
2.3.9 Parentesco e sucessão: <i>kupita nthaka</i> ou <i>kupita kufa</i>	187
2.4 Sistemas terminológico de parentesco entre os Nyungwe.....	187
2.5 A relevância do estudo do sistema de parentesco.....	189
2.6 A Família.....	191
2.7 Formas de vida social. Rupturas e continuidades.....	193
2.8. O nome.....	195
2.8.1 Convertibilidade.....	197
2.8.2 Os Sistemas de denominação e classificação totêmica.....	197
2.8.3 Totem ou ntupo.....	201
2.9 Grupos totêmicos/mitupo entre os Nyungwe.....	202
2.9.1 Aphiri.....	202
2.9.2 Cirenjes.....	203
2.9.3 Malungas.....	205
2.9.4 Chirongos.....	205
2.9.5 Amakate.....	206
2.9.6 Alicewas.....	207
2.9.7 Matete.....	207
2.9.8 A San'gombe.....	207
2.10 Nomes de herança ou nthaka.....	208
2.10.1 Chapenha ou Chagaka # Chathima.....	209
2.10.2 Chaguluka, Chabwedzeka, Chasweka # Chaphata.....	210
2.10.3 Chambutha # Chambuluka.....	210
2.11 Ciclo vital.....	211
2.11.1 Tabus antes do nascimento.....	212
2.11.2 Tabus alimentares.....	213
2.11.3 Tabus morais.....	214
2.12 Primeira gravidez.....	215
2.12.1 Nthamulamsana.....	217

2.12.2 Gravidez adiantada.....	217
2.13 Momento pré-natal ou N'cikuta.....	218
2.13.1 Dificuldades no parto.....	218
2.13.2 Criança que nasce com cordão umbilical enrolado no pescoço.....	219
2.13.3 Criança que vem pelos pés ao nascer.....	219
2.13.4 Criança que aparece atravessada.....	219
2.13.5 Makhadzi.....	220
2.13.6 Criança no fundo do útero.....	221
2.14 Lugares e ritual de nascimento.....	221
2.15 O nascimento.....	222
2.15.1 O anuncio do nascimento.....	223
2.15.2 Tempo de isolamento, m'cikuta.....	223
2.15.3 Mphinga-ngira.....	224
2.15.4 Proibições e tabus no período de amamentação.....	225
2.15.5 O desmame.....	225
2.16 Nomes de meninice (<i>dzina la pa ubwana</i>).....	226
2.16.1 Os dias da semana.....	227
2.16.2 Nomes de brincadeira.....	228
2.16.3 Nomes ligados diretamente ao genitor.....	230
2.16.4 Nomes circunstanciais.....	231
2.16.5 Matsautso ou Mabvuto.....	231
2.16.6 Kamuzu.....	231
2.16.7 Mainza.....	231
2.16.8 Kamungira.....	233
2.16.9 Nhamazawene.....	233
2.17 Velhice.....	234
2.18 Morte.....	238
2.18.1 Causalidade banto.....	240
2.19 Intermediários.....	244
2.20 A cosmovisão africana nyungwe.....	245
2.20.1 A noção de tempo como chave para o entendimento e interpretação da Filosofia e Religiões Tradicionais Africanas.....	247
2.20.2 Religião a partir de uma perspectiva africana.....	247
2.20.3 Cinco categorias da ontologia africana.....	250

2.20.4 O Tempo.....	252
2.21 Estatuto de ancestral.....	253
2.21.1 Quem ascende à categoria de ancestral, <i>makolo</i> ?.....	255
2.21.2 Características Gerais dos espíritos dos antepassados.....	258
2.21.3 Características antropomórficas.....	258
2.21.4 Apresentação esquemática da hierarquia no mundo invisível.....	260
2.21.5 Quem não ascende à categoria de ancestral?.....	262
2.21.6 Bona.....	262
2.22 Transformação após a morte.....	263

CAPITULO 3 - SISTEMAS POLITICOS TRADICIONAIS ENTRE OS

NYUNGWE.....	265
3. Sistemas políticos tradicionais entre os nyungwe.....	266
3.1 Autoridades tradicionais: rupturas e continuidades no Processo histórico.....	267
3.1.1 Os cipaiois.....	275
3.1.2 Autoridades tradicionais no período de transição.....	278
3.2 Casos de morte.....	280
3.3 Direito a Propriedade em caso de morte.....	282
3.4 Roubos # <i>Ciwindo</i>	283
3.5 Adultério.....	284
3.6 Likankho.....	285
3.6.1 Tipos de likankho.....	286
3.6.2 Likankho la cisu ou mbwaya.....	286
3.6.3 Likankho la mulambe, baobá.....	287
3.6.4 Likankho la uswa.....	287
3.6.5 Likankho la Nhacungu.....	287
3.6.6 Likankho la bvembe.....	288
3.6.7 Likankho la ntsomba.....	288
3.6.8 Likankho la kamba.....	288
3.6.9 Likankho la dzai.....	289
3.7 Acusações ligadas à feitiçaria.....	299
3.8 Humanos manipuladores de forças.....	301
3.9 Direito Consuetudinário.....	303
3.10 Fonte e Natureza das Leis Bantu.....	304

3.11 Lei e Sociedade.....	306
3.12 Divisão das Leis Bantu.....	306
3.13 Direito Civil e Penal Bantu.....	306

CAPITULO 4 - A ECONOMIA.....309

4. A base da economia.....	310
4.1.1 Agricultura.....	310
4.1.2 Instrumentos de uso na agricultura.....	313
4.1.3 A preparação das machambas.....	314
4.1.4 Critérios de escolha de um campo para a agricultura.....	315
4.1.5 Mexoeira.....	318
4.1.6 Mapira.....	318
4.1.7 Uso da terra para a agricultura.....	320
4.1.8 Calendário agrícola.....	323
4.1.9 Calendário anual.....	323
4.1.10 Numerais Cardinais.....	324
4.1.10.1 Numerais cardinais substantivos.....	326
4.1.11 Numerais Ordinais.....	327
4.2 A pesca.....	328
4.3 A criação de animais.....	328
4.4 A caça.....	331
4.5 Produção do carvão.....	333
4.6 Produção de tijolos.....	334
4.7 Atividades complementares à economia domestica.....	335
4.8 Cigwirizano.....	337

CAPITULO 5 - OS RITUAIS E CRENÇAS.....339

5. Os rituais e crenças.....	340
5.1.1 Rito de atribuição do nome e sua hermenêutica.....	341
5.1.2 A hermenêutica do nome.....	342
5.2 Ritual de atribuição do nome de um ancestral.....	345
5.3 O ritual de agregação ou Kuyikha mwana m’ muyi.....	346
5.4 Iniciação.....	347
5.4.1 Estrutura dos ritos de passagem.....	347

5.4.2 Separação.....	348
5.4.3 Margem ou limen.....	348
5.4.4 Agregação.....	349
5.5 Iniciação masculina.....	351
5.5.1 Sinais da puberdade.....	352
5.5.2 Iniciação e acompanhamento masculino.....	352
5.5.3 A função do padrinho, tsankulu wa cimuna.....	353
5.6 O ritual de iniciação feminina, cinamwali.....	356
5.6.1 Tempo de reclusão.....	357
5.6.2 Tabus durante o tempo de reclusão.....	357
5.6.3 Tempo de agregação.....	358
5.6.4 Oferendas.....	358
5.6.5 Período pós-festa.....	358
5.7 O ritual de Kukuna matingi.....	361
5.7.1 A função da madrinha, tsankulu wa cikasi.....	363
5.7.2 O lugar do processo ritual.....	363
5.7.3 Hora do processo ritual.....	363
5.7.4 A matéria do processo ritual.....	363
5.7.5 Diferença entre kukuna matingi e cintsolola.....	364
5.8 O Ritual de confissão no parto.....	369
5.9 O Ritual de expulsão de um espírito alojado numa criança.....	371
5.9.1 Processo ritual de afastamento do mau espírito.....	371
5.9.2 O lugar do processo ritual.....	371
5.9.3 A matéria do processo ritual.....	372
5.9.4 A formula do processo ritual.....	372
 CAPITULO 6 - OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS.....	 375
6. Os conhecimentos tradicionais.....	376
6.1 O canto e a dança.....	377
6.2 Os provérbios.....	381
6.3 Contos.....	386
6.3.1 Afro-pedagogia.....	386
6.3.2 Finalidade dos contos, bzidapi.....	387
6.3.3 Espaço e tempo de contar bzidapi.....	387

6.3.4 Tipos de contos, bzidapi.....	387
6.3.5 Estrutura dos contos.....	388
6.3.6 Estrutura inicial.....	388
6.3.7 Estrutura final.....	388
6.3.8 A caracterização dos personagens dos contos.....	389
6.3.9 O coelho, sulo.....	389
6.3.10 O Cagado, kamba.....	389
6.3.11 O Leão, mphondolo.....	389
6.3.12 O Elefante, Nzou.....	389
6.3.13 Antílope, Ngoma.....	390
6.3.14 Macaco, kolo.....	390
6.3.15 Hiena, thika.....	390
6.3.16 Salamandra, gondwa.....	390
6.4 As adivinhas.....	390
6.4.1 Adivinhas do gênero <i>Sali</i>	391
6.4.2 Adivinhas do gênero comum decifratorio.....	392
Considerações finais.....	397
BIBLIOGRAFIA.....	401
GLOSSARIO.....	417
ANEXOS.....	424

Introdução

A razão que nos levou à escolha do tema foi à constatação de que a região do vale do Zambeze tem sido, no processo histórico, uma grande zona de contatos interculturais. Esses contatos remontam ao comércio com os mercadores árabes da Pérsia e da Índia, na primeira fase, antes do século XV e com os mercadores europeus, na segunda fase, a partir do século XVI, o que culminou com a ocupação militar e administrativa por Portugal de todo o território conhecido hoje como Moçambique.

No processo histórico tem se verificado um fluxo contínuo de contatos com outros povos e culturas, o que influenciou diretamente na dinâmica da estrutura social e na cultura local causando mudanças inevitáveis. Esse dinamismo veio crescendo colocando-nos na fronteira entre mudanças, resistências e persistências, em meio a contatos interculturais. Hoje, depois de muitos anos sem grandes investimentos, devido à guerra civil, a província de Tete vem-se tornando um grande polo de atração e implementação de megaprojetos de desenvolvimento, na área de indústria de extração mineiral, construção de infra-estruturas hoteleiras; fábrica de tabaco; exploração de madeira por chineses; construção e implementação de universidades.

O comércio antes era dominado por indianos de origem goense, conhecidos como *moenhés* e alguns comerciantes nacionais. Hoje já há etíopes, somalis e nigerianos dominando o comércio em Tete. Tudo isso tem influenciado o modo de vida do povo nyungwe e sua cultura local.

Com isso, verifica-se um grande processo de mobilidades, pessoas oriundas de vários lugares e nações chegando diariamente a Tete para trabalhar, buscar oportunidades de emprego ou ainda cruzar as fronteiras, pois Tete é um grande corredor, uma encruzilhada que liga o Malawi ao Zimbábue e dá acesso à Zâmbia também.

Assim a medicina tradicional, as formas de casamento, a terminologia e a relação de parentesco, a estrutura social e sua complexidade, estão passando por mudanças inegáveis. As terminologias de parentesco, cada vez mais, estão se aportuguesando, distanciando-se das formas locais.

Em vários momentos nossos entrevistados afirmaram que muitas coisas mudaram. Foram muito comuns expressões como:

- Ah, isso não existe mais.

- Ah, isso era antigamente.

- Ah, isso, só lá, lá no interior mesmo. Aqui as pessoas não fazem mais.

- Ya, nós podíamos um dia convidar aqueles *madalas*¹ antigos para dançar *gudeia*.² Esses jovens de hoje nem sabem o que é!

Alguns de nossos entrevistados se irritaram em alguns momentos quando perguntamos sobre as relações de parentesco. Por exemplo, como se chama o irmão do pai e da mãe em língua local? Como se chama a irmã do pai e da mãe? Como é que se chamam os filhos do irmão ou a irmã do pai? A resposta a estas perguntas, muitas vezes, foi que isso já não se usa mais, usam-se ao invés as categorias descritivas portuguesas de tio, tia, primo, prima, etc, combinadas com a língua local.

No quotidiano, as pessoas falam a língua nyungwe mesclada com o português e vice-versa. O tempo todo acontece o empréstimo linguístico do nyungwe para o português e deste para aquele. Essa constatação, é uma clara evidencia que, naquele universo de intensos contatos interculturais, não se produziu uma terceira cultura, mas sim, houve ali uma influência mútua, na interação entre portugueses e os nyungwe, assim como com outros grupos da região. Tal influência se reflete nos empréstimos linguísticos.

O nyungwe não tem problemas em fazer um *shift linguístico* do português para a língua nyungwe e desta para o português. Esta habilidade não é apenas característica dos nyungwe, gozam da mesma, duma forma mais abrangente, todos os grupos etnicos ali do Vale do Zambeze. Portanto, um *shift linguístico*, seja do nyungwe para o português e deste para aquele, seja do sena para o português e deste para o sena, é revelador de que, no processo historico, os contatos interculturais que tiveram lugar no Vale do Zambeze causaram mudanças e influências mútuas nos grupos que ali interagiram. Essas mudanças constituíram um grande desafio para nós e nos obrigaram a olhar para a realidade do campo com mais abrangência, na tentativa de entender fatores por detrás de todo esse dinamismo pelo qual, a sociedade Moçambicana, está passando, sobretudo os nyungwe do vale do Zambeze.

Por isso, mais do que fazer uma pesquisa com uma enumeração sistemática de conhecimentos médicos locais padronizados do grupo estudado, trabalho esse que de alguma forma já fizemos, tendo resultado na obra, *Saúde e doença na cultura nyungwe: um olhar antropológico e teológico*, achamos que poderíamos dar um passo à frente na

¹ Termo que se usa para designar pessoas mais velhas.

² Nome de um tipo de dança tipicamente local dos nyungwe e que não se pratica mais. Hoje ninguém conhece esta dança, somente as pessoas que têm 60 anos ou mais, pois essa era uma dança de sua época.

análise e na reflexão, pesquisando o dinamismo sociocultural e nele, a maneira pela qual os indivíduos estão reagindo à totalidade de seu ambiente social nesses contatos, inclusive nas questões médicas. Entendemos assim que pesquisar os processos históricos e as mudanças socioculturais que vêm ocorrendo nesta grande zona de contatos, que é o vale do Zambeze, nos permite uma abordagem mais ampla, um entendimento mais abrangente do povo em análise, quanto às resistências, rupturas e continuidades na estrutura social, em todo esse processo de fluxos e mudanças.

Especificamente, analisamos quatro eventos³ que tiveram lugar na região: os prazos, a chegada dos invasores nguni, a guerra colonial e civil. Quais foram os impactos desses eventos na estrutura social dos povos do vale do Zambeze, em especial nos nyungwe? Foi a partir dos quatro eventos balizados que procedemos a descrição dos processos históricos e dinâmicas socioculturais, analisando os impactos dos quatro eventos na estrutura social.

Para entender a história do povo moçambicano é preciso conhecer, não apenas como ele é hoje, mas também como ele tem se constituído, no processo histórico, para se tornar assim como é atualmente. Ignorar isso seria compactuar e admitir a hipótese de que a África, e neste caso, Moçambique não tem história, o que não é verdade. Moçambique é um país extremamente rico na sua diversidade multicultural e multiétnica, assim como em recursos naturais. A história dessa diversidade multicultural e multiétnica moçambicana, do Rovuma ao Maputo, nos seus diversos aspectos particulares, gerais, antropológicos, históricos e sociais deve ser conhecida, estudada, valorizada e transmitida às novas e futuras gerações. Afinal, é a nossa história e dela devemos nos orgulhar.

De onde viemos e para onde vamos? Há por acaso povo sem raízes? As indagações são reveladoras de que nosso presente está ancorado a um passado, do qual não podemos perder de vista, em nome de sermos modernos. Sermos urbanos modernos significa esquecermos nossas raízes? Descartar e desprezar nossas línguas, culturas e tradições e assumir tudo o que vem de fora, menos aquilo que nos identifica, isso é ser urbano-moderno? Trata-se de um tempo e de uma história que não podem ser esquecidos.

Sendo assim, diante dos contatos com vários povos, que vêm acontecendo no território nacional moçambicano, sobretudo, nesta grande zona de contactos

³ Todos os eventos que envolvem ou afetam seres humanos são sociais (Gluckman, 2010:251).

interculturais, que é o vale do Zambeze, quais têm sido, historicamente, os impactos gerados pelos quatro eventos na estrutura social, na cultura, no sistema político e econômico, nos nyungwe do vale do Zambeze e qual tem sido a reação do povo?

Em nossa pesquisa verificamos que, esses contatos, que são de certa forma, precedentes ao século XVI e se intensificaram com a chegada dos euro-ocidentais no território nacional, sobretudo no vale do Zambeze, foram causados pelo fator econômico e conseqüentemente geraram mudanças sociais, culturais, políticas e econômicas na estrutura social da região. Isso pode ser constatado desde as feiras de ouro, marfim até às feiras escravocratas que tinham lugar nos prazos e à guerra colonial e civil.

Esses eventos, movidos por interesses econômicos, causaram grandes danos à estrutura social. Assim, iremos mostrar ao longo dos capítulos que, há uma relação entre os quatro eventos e as mudanças ocorridas na região. Verificar que todo esse dinamismo foi causado por interesses econômicos, tendo em conta fatores internos e externos e seus impactos, é o grande escopo da pesquisa. Por detrás de todas as mudanças repousa um grande fenômeno, que é o fator econômico.

No que diz respeito à questão metodológica na coleta de dados empíricos, recorreremos à combinação entre pesquisa de campo (entrevistas) e pesquisas bibliográficas, valendo-nos de trabalhos realizados por pesquisadores que nos antecederam, tanto na abordagem do tema, quanto na atuação dentro dos estudos africanos, na área cultural em questão. Assim sendo, o instrumental de análise metodológica, teórica e analítica para a fundamentação da pesquisa foi de cunho interdisciplinar.

Buscamos fundamentar o primeiro capítulo, que é essencialmente um resgate e uma contextualização histórica da região, em trabalhos produzidos por autores que avaliam esse dinamismo no território nacional sob várias perspectivas, desde o contato com os primeiros mercadores até à chegada dos europeus na região, à ocupação militar e administrativa pelos portugueses, os processos de constituição do nacionalismo e a luta pela independência, até chegar ao período após a guerra civil.

Embora nossa área de formação seja antropologia social e cultural, a interface com a história e disciplinas afins é inevitável. Assim, as pesquisas de autores que trabalharam a história da África, de Moçambique e as várias formas de resistências culturais como: Ki-Zerbo. *História da África Negra II*: 2000. *História da África Negra I*: 1999. *Para Quando a África*: 2009; Isaacman. *Mozambique. The Africanization of an*

European Institution, The Zambezi Prazos, 1750-1902:1972. A Tradição de Resistência em Moçambique. O vale do Zambeze, 1850-1921:1979; Rodrigues. As donas de prazos do Zambeze: Políticas imperiais e estratégias locais. 2006; Serra. História de Moçambique. Parte I- Primeiras Sociedades sedentárias e Impacto dos Mercadores, 200/300-1885: 2000; M'bokolo. História e Civilizações. Do século XIX aos nossos dias: 2007. Africa Negra. História e Civilizações: 2009. África Negra. História e Civilizações: 2011; Hernandez. A África na sala de aula. Visita à história contemporânea: 2008; Rita-Ferreira. Grupos étnicos e história pré-colonial de Moçambique: 1986. Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique, até c. 1900: 1982; Péliissier. História de Moçambique. Formação e oposição 1854-1918: 1988; Mondlane. Lutar por Moçambique: 1995; Capela: O tráfico de escravos nos portos de Moçambique, 1733-1904: 2002. Moçambique pela sua história: 2010; Baur. 2000 anos de cristianismo em África, Uma história da Igreja Africana: 2002); Cabaço. Moçambique: identidade, colonialismo e libertação. 2009; Mazula. Educação, cultura e ideologia em Moçambique: 1975-1985. 1995. Todas essas pesquisas trouxeram notáveis contribuições para a elaboração do primeiro capítulo.

Grande parte do trabalho, do segundo capítulo ao sexto, é fundamentada nas teorias clássicas, modernas e contemporâneas da antropologia, desde os estudos sobre parentesco até às teorias a respeito de religião e magia. Daí a importância de trabalhar além das fronteiras e assim fazer destas novas conexões.

No tocante à literatura antropológica, recorreremos a clássicos que elaboraram teorias sobre família e parentesco (Firth. *Rivers on Oceanic Kinship*: 1968; Radcliffe-Brown. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*: 1950; African Political Systems: 1941; Schneider. *Rivers and Kroeber in the Study of Kinship*: 1968; Rivers. *Kinship and Social Organization. Together with the Genealogical Method of Anthropological Enquiry*: 1968; Lévi-Strauss. *O Pensamento Selvagem*: 1989; *Estruturas Elementares do Parentesco*: 2009; Mauss. *Sociologia e Antropologia*: 2003).

Recorreremos igualmente a teóricos que elaboraram teorias sobre a estrutura social: Radcliffe-Brown. *Estrutura e Função na sociedade primitiva*: 2013; Lévi-Strauss. *Antropologia Estrutural Dois*: 2013. Revisitamos trabalhos de renomados antropólogos que desenvolveram suas pesquisas na região do vale do Zambeze e no país: Junod. *Usos e Costumes dos Bantos*: 1996; Dias. *Os Maganjas da Costa: contribuição para o estudo dos sistemas de parentesco dos povos de Moçambique*: 1965; Oliveira. *Os Tauaras do Vale do Zambeze*: 1976; Martinez. *O povo*

Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique: 2008; Dias, Dias. Os Macondes de Moçambique: Vida Social e Ritual: 1970; Subuhana. A circuncisão como rito de passagem na problemática da cultura moçambicana: os casos da cultura Yao e da igreja Católica (inculturação). 2001.

Fizemos uso de pesquisas desenvolvidas nos países vizinhos: Gluckman. *Parentesco e casamento entre os Lozi da Rodésia do norte e os Zulu de Natal: 1950; Gluckman. The Kingdom of Zulu of South Africa: 1964; Munanga. Os Basanga de Shaba: Um grupo étnico do Zaire: ensaio de Antropologia geral: 1986; Mbiti. African Religions and philosophy: 1970; Altuna. Cultura Tradicional Banto: 1985; Pritchard. Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande: 2005; Turner. O Processo Ritual: Estrutura e antiestrutura: 2013. Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu: 2005; Kagame. A Percepção Empírica do Tempo e concepção da história no pensamento Bantu: 1975; Schapera. Law and Justice: 1953; Hunter. Reaction to the Conquest. Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa: 1961; Fortes And Evans-Pritchard. African Political Systems: 1964; Richars. Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro: 1974. The Political System of the Bemba Tribe: 1964; Wagner. The political Organization of the Bantu of Kavirondo: 1964).*

Ao lado desta literatura, revisitamos igualmente pesquisas sobre antropologia e sociologia das populações africanas da costa ocidental, inclusive de pesquisadores da USP como: Serrano. *Poder, símbolos e imaginário social. 1983. Leite. A Questão Ancestral. África Negra: 2008; Santos. Os Akan-agni Morofoé da costa do Marfim: 2003; Barros. Itinerário de Loucura em território Dogon: 2008; Mourão. Continuidades e Descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: 2006.*

E no conjunto, servimo-nos de uma literatura metacultural para dar conta desta pesquisa, inclusive gramáticas em língua nyungwe produzidas por: Martins. *Elementos da língua Nyungwe, gramática e Dicionário Nyungwe-Portugues-Nyungwe: 1991; Cortois. Dicionário cafre-Tetense-Português, ou idioma falado no distrito de Tete e na vasta região do Zambeze inferior: 1900; Kamtedza. Elementos de Gramática Cinyanja: 1964; Rego. Descrição Sistemico-Funcional da Gramática do Modo Oracional das Orações em Nyungwe: 2012 e obras da literatura: Rosário. A Narrativa africana de expressão oral: 1989; Ba Ka Khosa. Chori: 2009.*

A escolha metodológica da literatura sobre o que já foi escrito sobre os outros povos, isto é, na área de história e antropologia, nos ajuda a olhar para a realidade dos

nyungwe com maior abertura, pois não é uma sociedade isolada e sim uma sociedade que sofre influências inevitáveis no contato cultural com outros grupos que se fizeram e ainda se fazem presentes no seu meio.

Esta tese está ancorada em um trabalho de campo feito em Moçambique na província de Tete. Tratando-se de um pesquisador endógeno do universo pesquisado, o conhecimento profundo da língua foi de extrema importância. Durante o campo foram feitas entrevistas qualitativas como método de compreender o universo que faz parte da vida dos entrevistados. Portanto, baseamo-nos em um número de entrevistados fixos, o que resultou em entrevistas em profundidade e também nos baseamos em um grupo de entrevistados, isto é, entrevista com um grupo focal sobre um assunto específico. Neste caso, como o assunto dizia respeito às mulheres, a entrevista foi feita em grupo fechado e só com mulheres, que poderiam falar com propriedade por terem passado pelo processo ritual de puxar os lábios.

Portanto, nós usamos as duas formas de entrevistas qualitativas, isto é, entrevistas semi-estruturadas com entrevistados selecionados fixos e entrevistas com um grupo focal. Durante as entrevistas podemos perceber que há vários pontos de vista sobre os fatos e a própria sociedade nyungwe.

Para darmos conta dos fins e objetivos da pesquisa, metodicamente montamos o nosso tópico guia sobre o que perguntar e a quem perguntar, isto é, como selecionar os entrevistados. O tópico guia estava baseado em oito eixos temáticos, dentro dos quais foram feitas as perguntas contextuais. Os oito eixos temáticos foram: 1. Estrutura social dos Nyungwe. 2. Vida social do indivíduo. 3. Organização política. 4. Economia. 5. Rituais e crenças. 6. Conhecimento e tradição. 7. Linguagem. 8. Cultura material. As perguntas fundamentais, nas entrevistas, foram feitas em torno desses oito eixos temáticos.

Isso ajudou muito, toda vez que tivemos que parar, ou por causa de alguém que chegou, ou para continuar no dia seguinte, ou dias depois. Com o tópico guia era mais fácil dar continuidade ao assunto começado e ganhar tempo. Mas também não ficamos presos a ele, pois ao longo das entrevistas muitos elementos e dados importantes que não estavam previstos no tópico guia foram saindo espontaneamente. Isso nos levou sempre a revisar o tópico guia para as outras entrevistas. Mas ele foi fundamental para organizar, tanto o pensamento quanto, a fala.

O critério de seleção dos entrevistados foi basicamente por indicação. Todos os entrevistados foram pessoas que nos foram indicadas por serem nativas e com mais

experiência e que poderiam falar com propriedade sobre os temas da pesquisa previstos no tópico guia. Quando começamos a buscar pessoas que pudessem nos falar sobre a história do povo nyungwe, para a nossa surpresa, muitos diziam que não eram nyungwes. Uns vinham de Macanga, Angonia, Sena, Quelimane, Maputo e de outros lugares. Inclusive encontramos uma senhora que veio de São Tomé na época do trabalho forçado, ficou e constituiu família, assim como houve moçambicanos da região que foram trabalhar igualmente em São Tomé durante o período colonial. Não entramos neste assunto, pois isso iria exigir de nós uma outra pesquisa. Mas essa presença nos chamou atenção, o que nos levou a crer que houve mistura de vários povos e tradições ali no vale do Zambeze.

A partir da pesquisa feita em campo e da sistematização do material, resultaram seis capítulos. Sendo a região do vale do Zambeze uma grande zona de contatos interculturais, metodologicamente montamos o primeiro capítulo balizado em quatro eventos históricos que tiveram lugar no vale do Zambeze, isto é, os prazos, a chegada dos invasores nguni, a guerra civil e colonial. Este primeiro capítulo contextualiza o leitor a respeito de quem são os povos do vale do Zambeze, no processo histórico.

Os quatro eventos nos abrem um caminho para compreender mudanças e continuidades na estrutura social da região de forma mais ampla e situada. Entendemos que, sem ter presente os processos históricos pelos quais a região foi passando, é um tanto difícil captar com profundidade as origens das mudanças e os fatores por detrás delas. Assim sendo, uma vez contextualizada a pesquisa de forma histórica e geográfica, com uma clara visão do que foi o sistema de prazos, de quem são os ngunis que ali se instalaram, compreendendo o que é que significou a guerra colonial e civil e quais foram os impactos causados na estrutura social dos povos do vale do Zambeze, é possível então dar continuidade à tese, iniciando o segundo capítulo.

Tendo o conhecimento dos impactos desses quatro eventos, emerge então um questionamento. Diante do processo de captura, escravização e drenagem de mão de obra para a diáspora e para os países vizinhos, diante das guerras que assolaram a região, o que é que sobrou nesta região?

É neste sentido que a pesquisa apresenta a estrutura social dos nyungwe no segundo capítulo, no terceiro os sistemas políticos tradicionais entre os nyungwe, no quarto a economia, no quinto os rituais e crenças e por último os conhecimentos tradicionais. Em todos eles, a tese buscará apresentar rupturas e continuidades, tendo como pano de fundo os quatro eventos.

CAPITULO I
CONTEXTUALIZAÇÃO GEOGRÁFICA E HISTÓRICA

1.1.1 Contextualização geográfica e histórica de Moçambique e do vale do Zambeze

Até agora muito poucas pessoas tem acompanhado e falado sobre a importância de Moçambique. A Imprensa mundial e mesmo a Imprensa africana raramente falam sobre isso. A África “Portuguesa” tem sido tradicionalmente uma parte esquecida do continente: os portugueses não viam com bons olhos a vinda de outros estrangeiros, e mesmo agora têm dificultado qualquer tentativa de realizar investigações sérias nas regiões africanas sob o seu controle, quer sobre assuntos como estudos sociais, economia e antropologia, ou até mesmo nas áreas aparentemente neutras como as ciências naturais. O resultado é uma escassez de informações sobre essas regiões e especialmente sobre Moçambique, onde os próprios portugueses realizaram menos trabalho do que em Angola (Mondlane, 1995:24-25).

A partir da visão apresentada por Mondlane, com essa tese, nós queremos, de alguma forma, trazer uma contribuição de fontes sobre a nossa sociedade, não só para Moçambique, mas também para a ciência. É com esse espírito que passamos a contextualizar a tese, pois, conforme diz Herskovits na sua obra intitulada “*The Human factor in changing Africa*”, isto é, por detrás das mudanças na África está o fator humano. No prefácio ele mostra que “existe mais do que uma África” (1962: xi). Por isso, a África não é um país, mas sim um continente rico na sua diversidade social, cultural, linguística, religiosa e econômica. Logo de início, precisamos entender que esta África não é um continente, nem homogêneo nem estático nas suas culturas, tradições, em suma, nas suas estruturas sociais, pelo contrário, há uma diversidade e um dinamismo social ocorrendo internamente fruto de contatos e influências externas. A tal respeito, Balandier ao tratar sobre dinâmicas sociais mostra claramente que,

A história presente torna-se o verdadeiro agente revelador da realidade social. Apresenta configurações sociais em movimento e destrói a ilusão da longa permanência das sociedades. Estas tomam, antes, o aspecto de uma obra coletiva jamais acabada e sempre a ser refeita. Ela torna mais aparentes os efeitos das relações externas – do “meio ambiente”, segundo a terminologia de análise de sistemas – sobre as estruturas internas das sociedades que as entretêm (Balandier, 1976:3).

É com esse olhar aberto para entender que, as configurações sociais não são inertes, mas sim dinâmicas, que passamos a contextualizar o nosso objeto de estudo de forma geográfica e histórica.

Moçambique fica situado a sudeste do continente africano e as suas costas dilatam-se por 2.795 quilômetros, desde a foz do rio Rovuma na fronteira com a Tanzânia até à ponta de Ouro no sul, isto é, desde a latitude de 10° 27' Sul até 26° 52' Sul (Boleo,1951:11).

Politicamente, Moçambique faz fronteira com a Tanzânia no norte; no ocidente com a antiga Niassalândia, atual Malawi, a Rodésia do norte, atual Zâmbia, a Rodésia do sul, atual Zimbábue, com a África do sul, a Suazilândia e pelo sul a província do Natal. O oriente (leste) é banhado pelo Oceano Índico (Boleo, 1951:12).

Mapa 1. Mapa de Moçambique

O vale do Zambeze vai desde a fronteira com a Zâmbia no Zumbo, passa pela Albufeira de Cahora Bassa, onde foi construída uma das maiores barragens hidroelétricas da África (Ferreira, 1977:102), corta a cidade de Tete ao meio, desce por Sena até o Oceano Índico. Lembrando que, na década de 1960 a 1970, o projeto de Cahora Bassa representou o eixo Pretória-Salisbúria⁴-Lisboa, que se esforçou em criar um mercado comum na África Meridional, mercado esse que tinha como objetivo permitir o alicerçar do bastião branco e perpetuar a escravização dos africanos. Sendo assim, um fator essencial da estratégia diplomática de Portugal foi o apoio à Rodésia e à África do Sul (Ferreira, 1977:101).

As relações estreitas entre Portugal, a África do Sul e a Rodésia, os interesses comuns quanto à exploração das riquezas do solo e da força de trabalho da população africana são reforçadas sobremaneira pela construção de Cahora Bassa, visto que uma tal construção significa o aceleração da exploração econômica com auxílio de capitais estrangeiros. Simultaneamente, ergue-se uma barreira humana de colonos brancos perante o movimento de Libertação, com o fim de o impedir na sua luta (Ferreira,1977:102).

⁴ Salisbury ou Salisbúria era o nome antigo da capital da Rodésia do sul, atual Harare, que é capital do Zimbábue.

Mais adiante iremos retomar a reflexão sobre Cabora Bassa ao tecermos uma análise sobre o impacto que teve no vale do Zambeze. Desde já, precisamos salientar que esse projeto foi concebido numa época em que visava atender um mercado externo, a África do Sul e beneficiar a metrópole. Portanto, importa mencioná-lo aqui, pois ele está construído dentro do campo geográfico da nossa pesquisa.

1.1.2 Os grupos étnicos que habitam o vale do Zambeze

No vale do Zambeze habitam vários grupos étnicos distribuídos entre o alto Zambeze, o centro e o baixo Zambeze. Rita-Ferreira fala de tribos dispersas pelo vale do Zambeze, entre Tete e Zumbo e ele aponta para: Nhungues (Nyungwe), Demas, Dandes (Dandi, Atendes), Pimbés, Govas ou Gouas, Chuabos e Manhindos (Rita-Ferreira: 1982:258-261). Há os Zimba, que, acredita-se que tenham introduzido utensílios de metal na região (Isaacman, 1972:3). Há igualmente os Tauaras (Oliveira, 1976) e Senas.

No tocante ao enquadramento étnico e geográfico, o vale do Zambeze, junto com as áreas circundantes é uma região extremamente complexa sob o ponto de vista da etno-história, pois é uma verdadeira zona de contatos interculturais. A expressão *zona de contatos* foi formulada por Mary Louise Pratt, na sua obra intitulada “*Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*”. No segundo capítulo da obra, Pratt mostra relatos de viagens produzidos em meados do século XVIII, tais relatos trouxeram outras partes do mundo para as imaginações dos europeus. Diz ela, “um breve inventário dos relatos da expedição de La Condamine pode ajudar a sugerir o que significa falar sobre viagens, relatos e *zonas de contato* neste momento da história” (1999:47).

Mapa 2. Mapa de Tete

Em outra passagem, Pratt mostra que,

“...assim como a cristandade havia inaugurado um trabalho global de conversão religiosa que se verificava a cada contato com outras sociedades, assim também a história natural iniciou um esforço de escala mundial que, entre outras coisas, tornou as zonas de contato um local de trabalho tanto intelectual quanto manual, e lá instalou a distinção entre estes dois” (1999:58).

Com a expressão *zonas de contato* a autora nada mais está querendo do que designar e referir-se a espaços sociais de encontro de diversas culturas, ou mais precisamente, como refina Antonacci, a expressão designa, “espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam (...) em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação” (2014:180). No nosso caso, a expressão aplica-se perfeitamente ao vale do Zambeze. Por isso, ao longo da pesquisa faremos amplo uso dela para designarmos as experiências interculturais do vale do Zambeze, no processo histórico, marcadas por tensões e conflitos.

Ali decorreram, desde os tempos mais recuados, isto é, do império de Monomotapa, frequentes contatos de populações de múltiplas proveniências, levando a processos de intensa interpenetração étnica e cultural. O vale do Zambeze é uma autêntica zona de contatos interculturais, choques culturais e um campo onde a situação colonial se impôs. Devido aos vários contatos a que ficou sujeita e condicionada a região, existem divergências, por vezes acentuadas, entre as tentativas de sistematizar e classificar os povos que atualmente habitam o vale do Zambeze (Oliveira, 1976:17).

Rita-Ferreira ao trabalhar sobre grupos étnicos e história pré-colonial de Moçambique reconhece também essa dificuldade. Segundo ele,

“A moderna historiografia africana vem reconhecendo a insuficiência dos esforços desenvolvidos, até épocas recentes, no sentido de serem definidos e caracterizados com maior rigor os diversos grupos étnicos que se distinguem na população de Moçambique. É que esses esforços esqueceram invariavelmente quer as marcas deixadas por seculares unidades políticas, quer a progressiva adaptação dos habitantes aos condicionalismos ecológicos, quer as mutações culturais desencadeadas pelos contatos com o mundo exterior, quer as próprias diferenças linguísticas e dialetais, sem dúvida o critério mais seguro, mas mais difícil, em que se poderá basear essa caracterização” (Rita-Ferreira, 1986:15).

Um dado fundamental a reter é que os habitantes do vale do Zambeze são de origem banto assim como suas línguas. Houve ali no processo histórico, segundo Rosário, “cruzamentos, quer étnicos, quer linguísticos com povos estranhos aos

bantos, se atendermos aos intensos contatos ao longo da sua história” (Rosário, 1989:28).

Os contatos com o mundo exterior, como iremos tratar já a seguir, causaram mudanças estruturais profundas na estrutura social dos povos do vale do Zambeze. Por estrutura social entende-se toda a rede de relações sociais existentes numa sociedade, em um determinado período de tempo, que é dever de estudo do antropólogo social (Radcliffe-Brown, 2013:170).

Nesta capítulo queremos destacar quatro eventos, nomeadamente a implantação do sistema de prazos da coroa, nos quais ocorria o tráfico humano para os navios negreiros (sec. XVI-XIX).⁵ Um segundo evento a destacar é a chegada dos invasores Nguni, que se instalaram ao norte do vale do Zambeze (1832), um terceiro evento é guerra colonial (sec. XX -1964 -1974) e o quarto a guerra civil pós-independência (1977-1992).

Nosso objetivo maior é explorar os impactos que tiveram esses eventos na estrutura social dos povos do vale do Zambeze. Dentro desses impactos, iremos buscar rupturas e continuidades na estrutura social dos nyungwe do vale do Zambeze. Dentro da estrutura, analisaremos algumas formas de vida social que sofreram mudanças e persistências. Os termos “mudança” e “dinamismo” serão recorrentes ao longo da pesquisa. Balandier ao falar sobre as atuais orientações das teorias da dinâmica⁶ social afirma que,

⁵ A presença portuguesa nas costas do Moçambique atual limitava-se a alguns postos militares, feitorias e aos Prazos da Coroa que se fixavam ao longo do vale do Zambeze. Quando em 1641, os holandeses conquistaram Angola, os negreiros da Bahia, do Rio de Janeiro e de Lisboa ganharam interesse pelo resgate esporádico de escravizados de Moçambique. O comercio de seres humanos começou a assumir relevância na segunda metade do século XVII, mas foi a partir dos anos 20 do século seguinte, quando os franceses iniciaram em grande escala o comercio humano para as plantações das suas colônias no Indico, que a região se tornou objeto de visita sistemática dos navios negreiros. O incremento extraordinário do trafico da África ocidental para as Américas, em especial para o Brasil, originara uma procura superior à oferta, com a conseqüente subida do custo de cada individuo escravizado, o que determinou, na passagem do século XVIII para o XIX, que o nefando mercado intensificasse posteriormente a procura nas costas de Moçambique, onde o preço de cada cativo era sensivelmente 1/10 do que se praticava em Mina. (Grifo nosso. Atenção que “Mina” não é a Minas gerais do Brasil, mas refere-se ao Forte de São Jorge de Mina, a norte do Golfo da Guiné, que foi o mais tristemente famoso lugar de escravizados dos portugueses. Daí que o preço do escravizado de Mina constituísse referência padrão no mercado escravista internacional). A economia escravista foi se tornando cada vez mais predominante no território, “subalternizando” paulatinamente os outros produtos tradicionalmente comercializados (Cabaço, 2009:50-51).

⁶ “Em um dos recentes dicionários das ciências sociais o termo “dinâmica” aparece relacionado com as preocupações teóricas de Comte e de Stuart Mill mais do que com as dos especialistas contemporâneos, com as dos economistas mais do que com as dos sociólogos. Ele vem situado em uma série de oposições: estática/dinâmica, equilíbrio/desequilíbrio, tradicional/moderno, etc. É apresentado como tendo um alcance crítico, contrariamente às interpretações da “análise estática”, exclusivos da ação do tempo sobre as estruturas e os sistemas. Mas o termo permanece mal qualificado na sua acepção sociológica, esvaziado, em parte, de sua substância e, o que é significativo, em proveito da noção de mudança social

“...é no domínio da antropologia social que a teoria “dinamista” apresenta suas mais notáveis, senão mais numerosas, ilustrações. Ela se atribui uma finalidade claramente definida: apreender a dinâmica das estruturas tanto quanto o sistema formal das relações que as constituem. Equivale a dizer que ela procede à revisão das “imagens” que durante muito tempo definiram o tipo das sociedades tradicionais” (Balandier, 1976:25).

A tarefa da revisão e desconstrução das imagens que durante muito tempo definiram as sociedades tradicionais africanas como sendo primitivas e sem história, continua sendo uma missão atual e cabe a nós revelar as riquezas das suas estruturas sociais e como nelas ocorre um dinamismo, fruto de contatos com o meio externo assim como fruto de contradições internas. Não revelar essas riquezas significa compactuar conformisticamente com o princípio de povo sem história. Neste sentido, na esteira das mudanças há sempre elementos de continuidade na estrutura social de um povo.

Sobre a estrutura social e formas de vida social iremos tratar especificamente no segundo capítulo. Por agora, achamos melhor esclarecer, logo de início, o conceito de estrutura social que irá acompanhar toda a pesquisa. Mas desde já, precisamos adentrar neste trabalho olhando para as mudanças sociais e culturais como tendo sido causadas por fatores econômicos, políticos e administrativos. Essas são as principais forças da mudança (Balandier, 1993:112-113). Ocorre um dinamismo, assim como elementos de persistência podem ser observados dentro duma estrutura social.

Balandier, a tal respeito,⁷ ao tratar sobre “tradição e continuidade” mostra como a dialética entre tradição e mudança são permanentes. Segundo ele,

e cultural. A dinâmica social é principalmente considerada sob o aspecto das diferenças decorrentes do vir a ser das sociedades e não sob o dos dinamismos inerentes aos sistemas de diferenças constitutivas destas últimas. As duas dinâmicas não são reconhecidas, ou são mal reconhecidas, em suas características próprias e em sua relação. Os empreendimentos teóricos são afetados por essa ambiguidade. Frequentemente eles não distinguem com suficiente rigor as duas formas de dinâmica social: a que se manifesta no próprio funcionamento da sociedade e a que se torna criadora de transformações no curso de um período mais ou menos longo; nem as duas fontes dessa dinâmica, uma interna, outra externa. Antes de visualizar, de maneira que se desejaria inovadora, o problema das dinâmicas sociais, parece necessário proceder a um recenseamento dos trabalhos teóricos conduzidos durante os dois últimos decênios” (Balandier, 1976:7-8).

⁷ Balandier chama atenção para a afirmação de F. Engels no uso do termo “tradição”. Este afirma que a tradição “obceca o cérebro dos homens”. Para Balandier esta fórmula afirma o vigor do apego aos fatores de continuidade. Ora, segundo ele, isso não é suficiente, pelo que, as diversas acepções do termo tradição devem ser definidas. “Pode-se encará-lo como aplicado a um sistema: ao conjunto dos valores, dos símbolos, das idéias e dos imperativos que determina a adesão a uma ordem social e cultural, justificada por referência ao passado e que assegura a defesa dessa ordem contra a ação das forças de contestação

Toda sociedade pode ser vista sob dois aspetos aparentemente opostos. Conforme se consideram seus “invariantes”, seus fatores de manutenção, sua continuidade, ou, inversamente, suas forças de transformação, suas mudanças estruturais, é possível construir imagens dela muito diferentes e, em parte, não fieis, tanto umas quanto outras. Essas maneiras de encarar a realidade social conduzem, em suas expressões extremas, a reintegrar toda sociedade em sua tradição, ou, ao contrário, a considerar, principalmente, os processos determinantes de sua modificação e que provocam, afinal, uma revolução ou uma mutação. A história do pensamento social revela o longo confronto dessas duas interpretações, o inacabado debate entre os “conservadores” e os “radicais”. Em verdade, ambas as interpretações são justificáveis, em graus desiguais; a mais conservadora se funda, em último recurso, na observação de que todas as sociedades – mesmo as mais abertas às mudanças rápidas e acumuladas – apresentam uma certa continuidade; não é tudo que muda, e o que muda não se modifica “em bloco”. É a uma ultrapassagem dialética desses modos de leitura da sociedade que importa chegar; ultrapassagem homologa, na ordem da teoria, da que opera no seio dos sistemas sociais e que G. Gurvitch considerava sob a forma extrema de uma dialética permanente entre tradição e revolução (1976:94).

Na dialética entre tradição e continuidade, Balandier mostra que, “a tradição não é radicalmente incompatível com a mudança e do mesmo modo que a modernidade, não o é com uma certa continuidade” (1976, 102). Quando olhamos para a história de Moçambique e em particular para a história do Vale do Zambeze, no processo histórico de contatos com outros povos, vemos que nem tudo mudou. As modificações foram mútuas em vários aspetos sociais e políticos, entre o povo local na interação com outros grupos não bantos.

1.1.3 O vale do Zambeze e os contatos anteriores ao século XVI: mudanças de rotas comerciais entre abissínios e bantos no encontro com os mercadores árabes

Em matéria de comércio, a relação dos bantos com outros povos é anterior ao contacto com o ocidente, que se dá no século XVI. A essa relação nem sempre é dada a

radical e de mudança. Certas sociedades tradicionais são obsecadas pelo sentimento de sua vulnerabilidade, pelo temor das rupturas; estão empenhadas numa luta permanente contra os extravios e os desequilíbrios que as ameaçam. A tradição pode ser vista como prática social e reguladora das condutas. Vivida sob esse aspecto torna-se tradicionalismo. Sua função é suscitar a conformidade, conservar, do melhor modo possível, a “repetição” das formas sociais e culturais. Por fim, a tradição pode ser vista como determinante, quer de um tipo de sociedade global, quer de determinados sistemas de relações no bojo dessa sociedade. Qualifica, assim, o tipo ideal chamado “sociedade tradicional”, ou os setores ditos “tradicionais” de uma sociedade que, globalmente, não se harmoniza com o tipo mencionado” (Balandier, 1976:101).

devida atenção, conduzindo muitas vezes o nosso pensamento a imaginar que a história da África tenha começado a existir a partir do contato com o ocidente no século XVI, o que não é verdade. Mondlane chama isso de um “equivoco” (1995:25), visto que a África já tinha contatos comerciais seculares com outros povos, desde os primeiros séculos da nossa era.

Mondlane reconhece a passagem de Vasco da Gama pela costa moçambicana em 1498, as várias visitas de navios portugueses e a criação de postos comerciais isolados em alguns lugares.⁸ No entanto, diz ele,

“Mas a ideia de que estes primeiros comerciantes encontraram na África Oriental uma costa selvagem com povos extremamente primitivos sobre os quais podiam facilmente impor a sua “influência civilizadora” está longe da verdade. Comerciantes árabes já tinham visitado esta costa e aí se estabelecido há cerca de mil anos atrás, difundindo o Islã e a sua cultura material entre os povos do litoral” (Mondlane, 1995:25).

Por isso, à luz desta hipótese, nos propomos em breves linhas a trazer mais dados que nos ajudarão a entender as mudanças que decorreram desse contato anterior no vale do Zambeze. Embora seja um caminho longo e disto estamos conscientes, em termos metodológicos preferimos dar um passo atrás resgatando, retrospectivamente, um período, às vezes invisibilizado, que para nós se constitui como importante.

Pesquisas apontam que no século IV (ano 547 d.c.) um monge egípcio de nome Cosmas Indicopleustes⁹ descreveu na sua *Christian Topography*, as formas de como decorria o contato comercial entre os povos do norte de África com os povos do Leste africano, isto é, entre os abissínios e os bantos. Na sua descrição, o monge apontava que havia ouro e marfim em abundância na terra dos bantos, fato esse que atraía o fluxo de muitos mercadores, os quais, por sua vez, traziam bois, sal e ferro para fazer as trocas (Rosário, 1989:27).

⁸ Os territórios da costa indiana africana, que hoje correspondem a República de Moçambique foram prioritariamente vistos por Portugal, até o século XVIII, como pontos de apoio para a rota da Índia, com exceção de Sofala, ocupada na tentativa vã de controlar o ouro do Monomotapa, que os portugueses associaram, por muitos anos, às míticas “Minas do Rei Salomão”. As notícias infundadas sobre esse hipotético Eldorado estão na base de algumas expedições para o interior e, principalmente, de iniciativa de comerciantes e aventureiros, destemidos e gananciosos, que penetraram o território, em especial pelo rio Zambeze (então rio Cuama), na demanda do ouro e, sucessivamente, da prata (Cabaço, 2009:49).

⁹ A topografia cristã de Cosmas Indicopleustes constitui uma síntese final dos conhecimentos dos povos da Antiguidade mediterrânea a respeito da África oriental. Este comerciante grego, nascido em Alexandria e tornado monge, escreveu em 547 este livro cujo objetivo era mostrar que a terra era chata. A topografia cristã descreve a viagem levada a cabo por Cosmas Indicopleustes ao Ceilão em 525, viagem no decurso da qual visitou o reino de Axum e a Etiópia (M’bokolo, 2009: 40).

“A terra do Zindj (dos negros banto) é banhada pelo mesmo mar (Oceano Índico). Ano sim, ano não, o rei abissínio (Etiópia) envia quinhentos ou mais, nunca menos, dos seus inúmeros mercadores, para o sul, a fim de negociarem em ouro e marfim. Quando chegam perto desse país, acampam nas margens de um grande rio, fazem paliçadas e vivem nelas. A seguir, matam os bois, expõem a carne em bocados, nos ramos, expõem igualmente o sal e o ferro. Então os nativos vem, trazem o ouro e o marfim e cada um coloca a quantidade que entender no chão ao lado do produto que lhe interessa.” (...) (Rosário, 1989:27).

Essa descrição é extremamente importante para entender que no encontro da África com o Cristianismo, as relações que havia entre o Egito, a Núbia e a Etiópia, bem como a circulação de bens neste contexto, eram bem mais antigas. Não admira que algumas atribuam ao vale do Zambeze o fornecimento do ouro que chegava no palácio da rainha de Sabá, na atual Etiópia. Esta rainha é conhecida por vários nomes. Makeda entre os etíopes, o rei Salomão de Israel a chamava de rainha de Sabá, a tradição islâmica a chamava de Balkis ou Bilkis, o historiador romano Flavio Josefo que era de origem judaica a chamava de Nicaula. Um outro dado importante é que foram realizadas pesquisas por arqueólogos alemães, encomendadas pela Universidade de Hamburgo e em 2008, a mesma Universidade anunciou que haviam sido descobertos os restos do palácio da rainha de Sabá em Axum, cidade sagrada da Etiópia. O palácio data do século X a. C.¹⁰

Ora, se a rainha de Sabá viveu no século X a. C. e o ouro do palácio vinha da região do vale do Zambeze comercializado pelos bantos, isso significa que as relações comerciais entre esses povos são bem mais antigas do que possamos imaginar e muito há ainda por se pesquisar. No capítulo 10 do livro do Gênesis (Gn 10; Bereshit¹¹ 10:7; 10:26-29), nos versículos aqui apresentados, o nome de Sabá vai aparecer inúmeras vezes na genealogia apresentada como sendo da descendência de Noé.

Nos primeiros séculos do cristianismo, a Núbia¹² e a Etiópia sempre recebiam missionários vindos do Egito, pois eles dependiam diretamente do patriarca copta de Alexandria. Neste cenário, a grande mudança no desenvolvimento do Cristianismo

¹⁰ [HTTP://pt.m.wikipedia.org/wiki/Rainha_de_Sabá](http://pt.m.wikipedia.org/wiki/Rainha_de_Sabá). Acesso em 09/09/2014, 10h.37mn.

¹¹ Bereshit é palavra de origem hebraica que significa ‘no princípio, no início’. Sendo assim, na tradição bíblica Bereshit é o nome atribuído à primeira parte da Torá, que é o livro do Gênesis.

¹² Região situada no vale do rio Nilo que atualmente é partilhada pelo Egito e pelo Sudão. Na antiguidade aí se desenvolveu a mais antiga civilização negra de África que deu origem ao reino de Kush entre III milênio a.C. e o século IV d.C. Este reino foi dominado pelo reino de Axum e aparentemente os núbios formaram novos pequenos estados fora da região ocupada. (...). Com as independências dos atuais estados africanos, os núbios ficaram divididos entre o Egito e o Sudão. [HTTP://pt.m.wikipedia.org/wiki/Nubia](http://pt.m.wikipedia.org/wiki/Nubia). Acesso em 09/09/2014. 11h. 18mn.

antigo foi o advento do Islã. Segundo Baur, “este secou quase completamente o fluir da vida cristã: houve tempos em que a igreja desapareceu inteiramente da África do Norte e da Núbia. A mesma igreja foi brutalmente oprimida e restringida no Egito, isolada e, muitas vezes, atacada na Etiópia” (Baur, 2002: 14).

Se entre a Etiópia e os bantos havia contatos comerciais, que incluíam o marfim e o ouro que abasteciam o palácio da rainha de Sabá, toda esta relação mudou com a chegada do Islã à região. Este embate, mais tarde irá ter reflexos no comércio entre os portugueses e mercadores árabes no reino dos Mutapas, assim como no fracasso da implantação do Cristianismo no reino de Monomotapa (Baur, 2002: 78).

Estes fatos ajudam a compreender as mudanças que vêm acontecendo na região, que são interligadas a fatores como o comércio, a religião e a políticas de dominação. A chegada dos árabes mudou completamente a dinâmica e o curso do comércio na região entre o Egito, a Núbia, a Etiópia em relação à região dos bantos. Devido à presença árabe, o rei da Abissínia parou de enviar mercadores para o sul (entre os Mutapas) quando se viu cercado pela expansão árabe. Os árabes que tinham dominado algumas partes do império romano no Mediterrâneo, expandiram-se para os lados do Oceano Índico e isolaram a Etiópia do contato com as terras do *Zindj* (Rosário, 1989:28). Alguns autores apresentam *Zanj* como a mesma designação que em árabe se refere aos povos da costa oriental de África, a sul da Somália (Serra, 2000: 498).

Nesta época a movimentação de homens e mercadorias ocorria no sentido norte-sul, os mercadores vinham através do rio Nilo até os Grandes Lagos e dali desciam até o rio Zambeze pela sua bacia hidrográfica. Com a chegada dos árabes, a dinâmica do comércio mudou drasticamente, isto é, o sentido da circulação deixou de ser continental e passou a ser marítimo. As mercadorias são recolhidas no interior e levadas para a costa do Oceano Índico, descendo os rios Zambeze e Save ou em caravanas (Capela, 2002: 234-236). Daí que, o surgimento de portos importantes na costa moçambicana, ligados aos árabes (Sofala, Inhambane, Ilha de Moçambique e outros) remonta a essa época, assim como o contato com os portugueses na costa, que por sua vez iriam construir pontos de parada ao longo da costa oriental, mas isso será bem mais tarde (Rosário, 1989: 28).

O dado que precisamos resgatar é que o contato entre povos africanos da costa oriental com povos não-ocidentais é bem anterior ao século XVI e esse espaço geográfico denominado vale do Zambeze entra na história, na medida em que ele

constitui, não só uma grande zona de contato, como também uma das principais rotas fluviais para as transações comerciais.

1.1.4 A importância etno-histórica que o vale do Zambeze tem para a história da região.

O vale do Zambeze tem desempenhado um papel importante ao longo da história, pois além de rico em agricultura, minas, fauna e pesca, é navegável em muitas partes, o que fez com que servisse de meio de comunicação com as regiões do interior. Não é de se admirar que ao longo do seu curso tenham surgido importantes centros comerciais, intensificados com a instalação do sistema de prazos, a partir do século XVI. Tete e Quelimane são caracterizados por Rodrigues Junior (1965:143) como sendo terras de sonho, de aventuras e de trabalho.

Mapa 3. Mapa de Tete que indica: Maravia, Macanga e Angonia

Aquele era bem o trilho que tomava antes as caravanas dos árabes vindas de Zanzibar, que iam a Tete mercadejar o marfim, trocando-o por escravos na Marávia. Essas caravanas que, no regresso, iam mesmo até o Lago Niassa para fazer as suas trocas, metendo aos atalhos que levavam da Macanga à Angonia. Esse caminho ficava quase ao pé da Machinga. Para essa direção da montanha abria-se outro caminho, carreteiro, de que os Boers se serviam para vir ou ir, com passagem por Tete, para a Nyassalandia ou Rodesias. Caminhos desertos, à beira dos quais espreitava a morte, quando as caravanas ou os sertanejos os atacavam as feras, principalmente na encruzilhada, onde há dois braços de estrada, o que deita a Vila Gamito passando pela Machinga das minas de oiro, onde a Rainha de Sabá, diz a lenda,

mandava buscar o oiro da sua riqueza, e o que se estende na direção da serra da Pandalanjala, em caminhos que conduzem à Macanga e à Angonia, até à fronteira, onde está Metengobalame, enfiado às serranias da Nyassalandia (Junior, 1965:143)

Tete fica situado nas margens do rio Zambeze. Sua importância histórica não advém apenas das imensas riquezas que possui, mas também por ser e sempre ter sido uma encruzilhada de caminhos, onde historicamente passavam em direção ao Oceano Índico os que vinham das Rodésias do Norte e Sul, da Niassalândia, assim como os que vinham do mar, isto é, do Oceano Índico para as terras planálticas de Angonia e demais regiões do interior (Junior, 1965:143-144).

1.2.1 Os prazos do vale do Zambeze séc. XVI-XIX

1.2.2 A chegada dos portugueses ao solo Moçambicano e seus objetivos

A chegada dos portugueses a Moçambique está inserida dentro de um contexto maior que logo de início precisamos salientar, que é a relação Portugal-África. Portanto, as relações Portugal-África dos séculos XVI-XVII, e mesmo além deles, estabeleceram-se num período em que este estado ibérico estava ainda estruturado de modo feudal (Papagno, 1980:54). É essa política do sistema feudal que irá nos ajudar a entender o sistema dos prazos, do qual iremos falar mais adiante, ou seja, Portugal, que começa a entrar em contato com a África, de qual organização social está vindo? Vem de uma sociedade feudalizada.

Os portugueses chegaram pela primeira vez ao Porto de Sofala, no Oceano Índico, em 1505 (Isaacman, 1972:15). Aparentemente, a sua principal preocupação era a exploração das minas de ouro, que se acreditava estarem localizadas no reino de Monomotapa¹³, também chamado de “o grande Zimbábue”.¹⁴

¹³ O Estado de Muenemutapa teve uma longa e interessante história. Antes do seu estabelecimento, viviam aqui grupos de agricultores bantos. Depois houve uma migração de um grupo étnico hima, ou bahima, que migraram do Alto Nilo e da Etiópia meridional, em direção ao Sul e impuseram-se, como classe dominante às tribos de agricultores bantos, tendo invadido e ocupado os seus territórios. É desses bahima que nasceu o grupo étnico Karangas, por sorte, muito numeroso, que falava a língua shona. No entanto, o seu rei, o Monomotapa era de origem Hima. Os himas na sua expansão, também, tinham dominado os territórios que são hoje o Uganda e o Ruanda. Nestes territórios, os seus reinos tinham as mesmas características de realeza sagrada que vigorava no Império de Monomotapa. São os Karangas quem construíram os famosos edifícios petrificados que deram origem ao nome Zimbábue (Baur, 2002:75). Esta hipótese também é confirmada por Isaacman (1972:5).

Mapa 4. Mapa do império de Monomotapa

Foi o ouro e não os escravos, que levou os descobridores a explorarem o vale do Zambeze (Capela, 2002:29). Papagno atesta a mesma hipótese ao afirmar que,

“...o motivo dominante que impeliu os novos conquistadores a explorar a parte interior de Moçambique foi o ouro das regiões de Manica e de outras dependências do chamado Império do Monomotapa, até aos confins do Butua. Desde os primeiros contatos com os habitantes da costa, os portugueses tinham tido conhecimento deste império negro, cujo soberano, o Monomotapa, era senhor de inúmeras minas de metais preciosos situadas num território vastíssimo do interior” (Papagno, 1980:18).

¹⁴ Entre 1450 e 1550, o grande Zimbábue foi abandonado pela maior parte dos seus habitantes e não são muito claras as razões desse abandono. Na sequência da invasão e conquista do norte do planalto zimbabueano pelos exércitos de Mutota, ocorrida por volta de 1440-1450, desenvolveu-se entre os rios Mazoe e Luia, o centro de um novo Estado, chefiado pela dinastia dos Muenemutapa. O núcleo dirigente do grupo invasor, que deu origem a essa dinastia, constituiu-se desde o início em aristocracia dominante recobrando e subordinando o stock populacional pré-existente. Os povos submetidos, os Tonga do vale do Zambeze não falavam a língua Karanga-shona. O grosso dos efetivos do grupo invasor deu origem, no vale do Zambeze, a um novo grupo étnico denominado pelos povos locais de Macorecore. O grupo dirigente era conhecido por *machinde*, isto é, príncipes (Serra, 2000:34).

Sofala foi o primeiro lugar de interesse dos portugueses, devido à sua importância no comércio do ouro, na África Oriental. Era a partir do porto de Sofala que os mercadores árabes enviavam o ouro comprado no império do Monomotapa para o norte, isto é, Quíloa e mais além. Quando Cabral visitou o porto de Sofala, em 1500, disseram-lhe que ali, aquela região, era a Ofir de Salomão, ou como prefere Mondlane, que ali estavam “as lendárias minas do rei Salomão” (Mondlane, 1995:32).

Os portugueses, sem mais, logo tomaram a praça dos árabes à força e estabeleceram uma feitoria em 1505 (Baur, 2002:75). Dentro de vinte anos, mercadores a título individual e aventureiros migraram para o interior para desalojar os mercadores árabes com vistas a ter acesso às mais renomadas minas de ouro da rainha de Shaba. Estabeleceram centros comerciais e administrativos ao longo do Zambeze, onde os mais importantes ficavam localizados em Sena e Tete (Isaacman, 1972:15).

O tema do ouro não é por acaso que figura como assunto importante aqui, pois situa-se dentro de todo um contexto em que Portugal vivia. Papagno mostra que, já em 1506, em um documento, Diogo de Alcaçova estava relatando ao rei D. Manuel todas as notícias que ele havia conseguido sobre a famosa região do ouro. Tais informações, apesar de serem vagas e incertas foram suficientes para excitar a imaginação do rei e de muitos portugueses. As notícias estimularam uma ávida corrida para os territórios do ouro e até se pensava que o ouro lá era tão abundante que era só chegar lá e começar a catar aos montes (Papagno, 1980:18).

No entanto, Portugal estava imerso numa conjuntura política deveras complicada, pois em 1506 o ouro já era escasso em Portugal, por causa da guerra. Sendo assim, os portugueses tentaram de imediato penetrar no interior, fizeram contatos com os chefes locais usando várias estratégias para conquistá-los, como oferecer presentes, atrair os compradores. Enquanto isso estavam, minuciosamente, informando-se a respeito dos usos, costumes, a organização social e política local e também sobre a possível existência de cristãos na região, além da natureza do comércio. Iam até à Índia buscar mercadorias adequadas para trocá-las por ouro (Papagno, 1980:18).

A corrida do ouro não só servia para abastecer o mercado europeu, mas era também com ele que os portugueses pagavam as especiarias e as jóias na Índia, cuja venda dava bons lucros na metrópole. Papagno chega até a afirmar que uma boa parte do ouro de Sofala tomou o caminho do Oriente mais do que o de Lisboa (Papagno, 1980:19).

Ora, a avidez dos portugueses pelo ouro das terras de Sofala não era apenas movida por razões meramente comerciais, pois se havia criado uma espécie de ilusão, através das crônicas dos viajantes, sobre a abundância do ouro nesta região e mais ainda pela narração das viagens lendárias das naus da rainha do Sabá a Ofir, na sua fantasia identificada com Sofala para carregar o ouro.

Então, criou-se esse mito e os portugueses acreditaram que o ouro da região do interior estava à disposição de quem desejasse colhê-lo da terra. Geograficamente, o metal precioso estaria em Massapa, Manica e os territórios até Butua. Com essas informações havia uma convicção de que na África Oriental os portugueses iriam encontrar um Eldorado bem semelhante ao descoberto pelos espanhóis nas Américas. Essas notícias corriam em Portugal, já desde a primeira viagem à Índia feita por Vasco da Gama. A Coroa deu crédito a estas notícias e como consequência promoveu várias expedições com o único objetivo de descobrir e explorar as míticas minas de ouro e prata (Papagno, 1980:19-20).

Por volta de 1550, mercadores e aventureiros portugueses tinham estabelecido vários centros comerciais e administrativos ao longo do rio Cuama. O nome do rio Cuama mudou durante esse tempo de intensos contatos, passando a chamar-se de rio Zambeze, nome que prevalece até hoje. Dos vários centros comerciais, os mais importantes eram Sena e Tete (Isaacman, 1979:25). Passamos a apresentar o mapa com a indicação dos principais centros comerciais.

Mapa 5. Centros comerciais de Sena e Tete.

O rei D. Sebastião, em 1569 aprovou o primeiro projeto destinado a levar a cabo a grande empresa de exploração e confiou o comando da exploração a Francisco Barreto. Quando a expedição chegou a Sofala, no império de Monomotapa¹⁵ não encontrou os famosos minérios e constatou que, na verdade, muito trabalho deveria ser feito para obter tais metais. A propósito, não tinham nem meios e nem capitais para levar isto a efeito (Papagno, 1980:20).

Não é nossa intenção traçar uma cronologia dos fatos, mas as hipóteses que estamos trazendo aqui irão ajudar a entender mudanças e rupturas, que em termos de objetivos traçados, primeiramente pelos próprios portugueses, era a busca de metais e igualmente entender a viragem que se deu do comércio dos metais para o irreparável tráfico humano. Esse tráfico mexeu com toda a estrutura social da região, assim como a mudança que se deu, do tráfico humano para o trabalho forçado, que iremos ver mais adiante, constituiu uma outra forma de desestruturação social.

Lembrando aqui que por estrutura social entende-se aquilo que é toda uma rede de relações sociais, em que estão envolvidos os membros de uma comunidade em um determinado momento (Guia Prático de Antropologia. 1971:89). Essa rede de relações vai sofrer alterações em meio a esses contatos e o mais impactante será o contato com o ocidente.

A preocupação com as minas, tanto de ouro como de prata, dessa região dos Mutapas, que tanto ocupou a agenda da Coroa portuguesa, como mostra Papagno, (1980:23) é uma questão que perdura até os dias atuais, não é mito, é realidade. Toda a antiga região dos Mutapas é rica em minérios. As primeiras expedições que saíram para catar o ouro não tiveram sucesso e Papagno mostra que

“... a razão principal de semelhante insucesso encontra-se sobretudo no excessivo poder adquirido pelos senhores dos prazos e na notável e endêmica fraqueza da autoridade do Estado em todo Moçambique, devido em boa parte ao pouco interesse que a região suscitava após o falhar da descoberta de metais preciosos na primeira metade do século XVI. Posteriormente a presença portuguesa limitou-se a alguns portos ao longo da costa, e à feira de Tete no Zambeze. O comércio de escravos, praticado em Moçambique a partir de 1640, quando Angola, principal mercado de abastecimento, é parcialmente ocupada pelos holandeses, volta a dar uma certa importância para a colônia; contudo, o interior continua sempre a ser dominado pelos prazeiros” (Papagno, 1980:42).

¹⁵ Senhor das minas de ouro (Papagno, 1980:20).

Para assumir o controle da região do vale do Zambeze, os portugueses montaram bases naqueles que já eram os centros comerciais onde abissínios e árabes operavam. A partir destas bases montadas, foram expulsando os antigos mercadores que já operavam na região, isto é, os comerciantes muçulmanos, que até então tinham barrado os abissínios e tomado o controle do comércio de Ouro para o porto costeiro de Angoche e para a área ao sul de Sofala (Isaacman, 1979: 25-26).

Mapa 6. Bases e centros comerciais: Tete, Sofala e Angoche.

Estes antigos mercadores, Serra denomina de Suaíli-árabes (Serra, 2000:53).

O que se verifica neste contexto é que o conflito entre comerciantes já vinha acontecendo entre os abissínios e os árabes. Estes praticamente baniram a influência dos abissínios na vasta região dos Mutapas. Os portugueses irão proceder da mesma forma com os árabes, estes serão expulsos e aqueles irão tomar o controle da região aurífera.

Neste processo, usando a expressão de Balandier, “a exploração econômica se apoia sobre o controle político, visto que estes são os dois traços específicos do fato colonial” (Balandier, 1993:108). Portanto, antes da chegada dos árabes temos os abissínios que vinham comprar ouro e marfim na região. A chegada dos mercadores árabes na região muda completamente o cenário das rotas comerciais, do continente para a via marítima. Quando chegam os Portugueses também expulsam os árabes. Uma vez expulsos os árabes, daqui em diante até ao século XX, os fatores econômicos, políticos e religiosos irão de mãos dadas, conduzidos pela administração colonial portuguesa.

1.2.3 Métodos de controle total da região do ouro

1.2.3.1 O primeiro método

O primeiro método para ter o controle total da região do ouro era a eliminação do concorrente árabe, como pontuamos já atrás. Os portugueses concentraram sua atenção diretamente no Reino de Monomotapa.¹⁶ Os objetivos mudaram, comprar o ouro não era suficiente, mas sim era preciso, além de ter o controle do escoamento do mesmo, também, dominar o acesso às zonas produtoras do metal precioso era fundamental. Esta é a primeira fase da penetração mercantil, designada de fase de ouro. Os dados que temos levantado até aqui, isto é, o fluxo de vários povos nesta região para a compra do ouro e outros metais, mostra claramente que os africanos da região dominavam a técnica de extração aurífera e o trabalho com metais e a arquitetura que se reflete nas grandes construções em pedra, o grande Zimbábue.

O controle e apropriação não só da região aurífera mas também da rota marítima da costa oriental africana suscitou confrontos a onde o concorrente tinha que ser eliminado. Segundo Cabaço,

no Oceano Indico, até então dominado por navegadores e mercantes *swahilis*, árabes e indianos, novos interlocutores se inseriram na disputa por rotas marítimas vitais de acesso ao Oriente e por posições privilegiadas para o comercio de produtos locais (produtos agrícolas “exóticos”, marfim, penas de avestruz, ouro, prata, especiarias etc.) e, mais tarde, para o trafico humano, que se tornaria atividade dominante (2009:28).

¹⁶ O Império de Monomotapa (Mwene Mutapa) foi o mais famoso entre os reinos da Africa Oriental. As suas lendárias riquezas em ouro fizeram dele o objetivo dos exploradores e dos mercadores portugueses (...). O Rei era divino e não devia ser visto, só uma pessoa podia se aproximar dele, rastejando sobre o ventre. Ele exercia as funções de sumo sacerdote e trazia a chuva e a fertilidade. Como no Antigo Testamento, ele devia ser sem defeito. Se perdia um dos membros, ou se se tornava senil, tinha de tomar veneno. O seu sucessor adquiria o mesmo estado de sacralidade através de um rito de coroação baseado em sacrifício aos antepassados. Na corte real, todos os chefes e subchefes do país estavam representados e os seus filhos eram educados como pagens (daqui o fato de os portugueses falarem de um “império”. O fundador da dinastia do Monomotapa foi Mutota. Por volta de 1440 tinha conduzido o seu povo da região em torno do grande Zimbábue para norte e o povo que vivia junto ao Zimbábue chamava-o de Mwene Mutapa (Senhor do estremecimento), porque era temido como grande saqueador. Mais tarde, este nome foi entendido como senhor das minas, porque *mutapa* significa simultaneamente estremecimento e mina. Embora construída de barro, a sua residência era ainda chamada *Zimbábue*, porque a significação original (casa de pedra) tinha adquirido a significação geral de casa do chefe ou corte (Baur, 2002:75).

A hegemonia ocidental se fez sentir de diversas formas, seja na relação com os povos autóctones da região assim como com aqueles que já mantinham relações comerciais nesta região, tendo-os transformado em inimigos.¹⁷ Não houve passividade nem da parte dos africanos da região tão pouco do lado dos antigos mercadores diante da tentativa dos euro-ocidentais em tomar e assumir o controle da região aurífera, pelo contrario, Cabaço faz ver que, “as grandes expedições bélicas¹⁸ para o interior (...) redundaram em desastres militares pela capacidade de resposta dos poderes locais e pela dificuldade, por parte dos invasores, de se adaptarem às condições naturais em que operavam” (2009:29).

1.2.3.2 O segundo método

Mondlane mostra que já por volta do século XV tinham-se desenvolvido estados Bantos bem organizados e materialmente avançados. Construíram a grande cidade em pedra do Zimbábue. A relação destes povos com os portugueses foi mantida durante séculos nos termos por eles escolhidos, “sendo a influência portuguesa exercida mais através de intrigas na corte e chantagem religiosa entre os poucos convertidos, do que através de qualquer força política ou cultural na área” (Mondlane, 1995:25). É dentro da questão religiosa que podemos entender o segundo método usado para o controle da região.

O segundo método foi o uso da religião cristã como forma de garantir a presença, de tal modo que, em 1560 uma expedição missionária portuguesa foi enviada para a capital dos Mutapas.¹⁹ O grande propósito desta missão era conseguir o acesso às minas de ouro, mas para atingir tal propósito era preciso converter e cristianizar o

¹⁷ Os mercadores árabes foram dos mais considerados como inimigos e isso tinha um fundamento: “A expansão marítima, iniciada por países católicos e conservadores, busca legitimidade e apoios na tradição das cruzadas e associara, aos interesses comerciais, a motivação e a justificação da sua “missão evangelizadora”. (...) No ultramar o maniqueísmo que caracterizara o espírito das cruzadas permaneceu presente” (Cabaço, 2009:83).

¹⁸ No que é hoje território de Moçambique, a primeira grande expedição dessa natureza, envolvendo 650 soldados portugueses e comandada por Francisco Barreto (que fora governador da Índia), foi dizimada por doenças tropicais que vitimaram o próprio comandante (Cabaço, 2009:29).

¹⁹ O núcleo central de Muenemutapa, que a dinastia governava diretamente, entre os rios Mazoe e Luia, era circundado por uma cintura de Estados vassalos cuja aristocracia dominante, constituída por parentes do Muenemutapa, tinha tendência a rebelar-se quando o poder central enfraquecia. Entre os estados vassalos encontravam-se Sedanda, Quissanga, Quiteve, Manica, Bárue, Maungwe, além de outros mais no interior (Serra, 2000:35).

Reino. No entanto, a ação missionária não teve sucesso e o missionário jesuíta D. Gonçalo da Silveira acabou sendo martirizado (Capela, 2010:18).

Baur mostra que, a princípio, o plano de conversão da corte tinha dado certo. Negomo, o Monomotapa reinante, foi batizado no dia do aniversário do rei D. Sebastião, 20 de janeiro de 1561. O jovem, que era solteiro, recebeu o nome de Sebastião, sua mãe de Maria e a tia dele de Isabel. Trezentas pessoas da corte foram então batizadas. D. Gonçalo da Silveira, por ser português, para alguns ele representava uma ameaça. No entanto, o ponto de viragem veio da instigação dos negociantes islâmicos (Baur, 2006:78). Eles haviam dito a Negomo que:

“...Gonçalo era um espião dos portugueses e do governo rebelde de Manica, o qual contestava a eleição de Negomo. Também o acusam de ser bruxo e diziam que, através da água do batismo e das palavras estranhas que ele tinha usado, o povo iria ficar sob o encantamento mágico do padre, de modo a ele poder roubar o País, precisamente como os portugueses tinham feito em Sofala. Como prova clara da bruxaria de Gonçalo indicavam ao rei a pintura de Nossa Senhora, que ele tinha visto e ouvido nos seus sonhos. As acusações dos muçulmanos foram confirmadas pelos curandeiros e assim Negomo concordou em mandar matar Gonçalo. (...) Durante a noite foi estrangulado na sua cama e o seu corpo foi lançado no rio Muzengese” (Baur, 2006:78).

A partir desse fato, todas as outras tentativas de cristianização do império fracassaram, mesmo tendo havido incursões punitivas. Na origem desse fracasso estão as antigas brigas entre cristãos e mouros que tiveram um reflexo claro aqui no Novo Mundo (Baur, 2006:78-79). De acordo com Mondlane,

“...durante 200 anos os portugueses conseguiram obter enormes riquezas através do controle sobre o comércio do interior com as cidades-estados costeiras e o exterior. Durante os séculos XVII e XVIII, a autoridade portuguesa estava firmemente implantada nas regiões do norte e do centro de Moçambique, de tal forma que foi possível introduzir missionários católicos, primeiro os dominicanos e depois os Jesuítas, que levaram o Cristianismo para a África Oriental. Mas qualquer que fosse o sucesso alcançado por este primeiro esforço missionário, ele foi quase completamente destruído no século XVIII, devido aos efeitos negativos da aliança entre as atividades comerciais, religiosas e políticas da Igreja e do Estado” (Mondlane, 1995:32).

As alianças entre a Igreja e o Estado e os interesses comerciais, vêm desde o início da expansão colonial. Já em 1505 há ordens do Rei D. Manuel para prender os mercadores muçulmanos de Sofala. O motivo pelo qual eles devem ser aprisionados é

que, “são inimigos da nossa Santa Fé Católica e estamos em guerra permanente com eles” (Mondlane, 1995:32).

“O verdadeiro motivo da expulsão, a competição comercial, é abertamente admitido numa carta de Duarte Lemos para a Coroa, urgindo a morte e expulsão de “Mouros respeitáveis” e deixando livres os Suaílis (embora estes fossem geralmente de religião muçulmana), “visto que são como animais e contentam-se com um punhado de milho; nem tão pouco nos podem fazer mal, e podem ser utilizados para qualquer espécie de trabalho e tratados como escravos” (Mondlane, 1995:32).

1.2.4 A segunda fase de penetração mercantil

A segunda fase de penetração mercantil foi marcada pela busca de marfim e pelo tráfico humano. O escoamento do ouro, do marfim²⁰ assim como de pessoas escravizadas foi efetivado através do sistema de Prazos do vale do Zambeze que teriam constituído a primeira forma de colonização portuguesa em Moçambique. Esta é a fase mais impactante de todas na região, pois até então, o que vinha acontecendo eram apenas trocas comerciais do metal precioso, o ouro. Com o tráfico humano para os navios negreiros, irreparavelmente, toda a estrutura social (parentesco, religião tradicional), o sistema político (autoridades tradicionais), econômica dos povos do vale do Zambeze sofreu mudanças drásticas e profundas.

Um aspecto fundamental que realçamos atrás foi mostrar que as mudanças sociais e culturais têm causas econômicas, políticas e administrativas (Balandier, 1993: 110;113). No entanto, precisamos evocar um outro aspecto que Balandier traz à tona, que é sobre o controle político. Este controle só foi possível através dos chefes e pela intermediação das instituições nativas. Os chefes locais africanos tiveram que ser integrados ao conjunto do sistema administrativo colonial, direta ou indiretamente, apesar desta integração não ter sido sempre fácil (Balandier, 1993:114). Os chefes locais ao serem integrados ao sistema administrativo tiveram, de certa forma, uma cumplicidade na empreitada colonial. No entanto, deve-se buscar entender que tal cumplicidade foi condicionada e verticalizada pelo poder colonial, não havendo alternativas.

²⁰ O ouro provinha do império de Muenemutapa enquanto o marfim era comercializado pelos soberanos Marave ao norte do Zambeze. No comércio à longa distância, a venda do marfim representava para os soberanos Marave o mesmo que o ouro para os soberanos Karanga-Chona, entre os Mutapas ao sul do Zambeze (Serra, 2000:49).

1.2.5 A instalação do sistema de prazos no vale do Zambeze, das companhias majestáticas e seu impacto na estrutura social (sec. XVI-XIX).

Quando falamos da instalação do sistema de prazos no vale do Zambeze, estamos falando diretamente da presença dos senhores que introduziram tal sistema, isto é, a presença colonial portuguesa no vale do Zambeze, que data desde 1550-1850 (Isaacman, 1979:25). Os prazos continuaram a existir até o século XIX (Isaacman, 1972:16).

Isaacman na sua obra, *Mozambique. The Africanization of a European Institution: The Zambezi prazos, 1750-1902*, chama atenção para o processo de formação dos prazos. Segundo ele, os historiadores dos prazos apresentaram várias hipóteses para explicar a origem do sistema de prazos do vale do Zambeze. Estes historiadores podem ser enquadrados em três escolas. A primeira escola explica que os prazos foram uma instituição arábica introduzida ali pelos primeiros mercadores muçulmanos (*Muslim traders*). A segunda escola é aquela que defende que os prazos foram o produto de um processo simples de substituição, fruto de uma conquista na qual indivíduos portugueses tomaram e substituíram os chefes africanos locais. A terceira escola defende a hipótese de que os prazos foram uma instituição feudal portuguesa transplantada para o contexto zambeziano (Isaacman, 1972:17).

Para Isaacman, essas hipóteses são muito fracas e apresentam uma lacuna pela falta de entendimento das instituições zambezianas, super-enfatizando explorações militares estrangeiras e não levando em conta uma assunção implícita do desenvolvimento de estados individuais que surgiram paralelamente com aqueles do sistema de prazo como um todo (Isaacman, 1972:17).

O autor mostra que não existe nenhuma correlação entre a estabilidade do sistema e o período de duração dos estados. Houve prazos individuais que passaram por fases de formação, consolidação e declínio, que variaram substancialmente em detalhes e tempo de duração. Sendo assim, a formação dos prazos não pode ser vista como um fenômeno isolado que ocorreu uma vez no tempo. Pelo contrário, o autor mostra que os prazos devem ser vistos como um processo contínuo no qual colonos portugueses, mestiços e indianos adquiriram reconhecimento como chefes políticos em detrimento da população africana.²¹ A consequência imediata é que essa sobreposição ganhou um

²¹ Ungulani Ba Ka Khosa, na sua obra “Choriro” mostra claramente como os colonos adquiriram poder e hábitos locais nos prazos de Tete, inclusive casando-se com as mulheres africanas da região (2009).

espaço que pertencia antes aos chefes zambezianos. Um dos elementos que facilitou a transferência de poderes dos chefes locais para os prazeiros foi a estrutura política local que existia entre os chefes Tonga, Sena e Chewa e de seus aliados Karangas e governantes Malawianos (Isaacman, 1972:17).

A questão que nos colocamos é saber como ocorreu ou de que forma ocorria a transferência de poderes dos chefes locais para os prazeiros. Isaacman mostra que houve vários fatores locais que contribuíram para tal, assim como a própria relação de autoridades locais com os prazeiros. Tais fatores variaram de acordo com o tempo e um dos fatores mais importante é que essa passagem de poderes ocorreu num clima político marcado pela ausência de sistema de estados. Muitos prazeiros ganharam controle sobre pequenas chefaturas entre os Tonga, Sena nas margens do Zambeze devido à lutas de conquista ou via ações de intimidação punitiva auxiliados pelos *achikundas* (Isaacman, 1972:18). Rodrigues mostra que não só os senhores prazeiros tinham o poder, mas também as donas dos prazos. Portanto, as mulheres adquiriram um importante protagonismo nos prazos (2006). Rita-Ferreira aponta para o sec. XVI como sendo um ponto incontroverso, pois segundo ele,

“...nos primeiros anos deste século, quando a Coroa de Portugal decidiu fundar a fortaleza de Sofala, já a produção aurífera do planalto se encontrava em franco declínio. Além disso, os comerciantes islamizados logo passaram a preferir a rota alternativa Zambeze-Angoche. Para interceptar esta rota, os dirigentes portugueses tomaram a decisão de ocupar o vale do Zambeze, fundando Sena e Tete e instituindo os célebres Prazos da Coroa. Em 1541 o Mutapa reinante investiu o primeiro Capitão das Portas, sediado na feira de Massapa, com autoridade especial sobre os moradores de nacionalidade portuguesa”(Rita-Ferreira, 1986:18).

A hipótese de Rita é confirmada por Matinez que afirma que, “ao final do século XVI os portugueses criaram o sistema de prazos, onde mais de 20 000 escravos eram capturados a cada ano” (Martinez, 1984:24). Papagno, na mesma esteira de pensamento confirma também a hipótese de que “em meados do século XVI, os portugueses estava solidamente estabelecidos nos portos da África Oriental, desapossando, quase por toda a parte, os árabes e os negros islamizados do litoral (Papagno, 1980:17)”. Diante desta violência toda, nos perguntamos, como é que os africanos da região do vale do Zambeze reagiram?

Nesta época as regiões do interior escapavam ainda à influência portuguesa embora já tivessem sido efetuadas algumas tentativas de penetração fracassadas, como

foi a tentativa de conversão de todo o reino dos Mutapas pelo jesuíta frei Gonçalo da Silveira.

Para Mondlane, os prazeiros eram colonos brancos portugueses e goeses, proprietários de terras que, à semelhança dos senhores feudais da Europa, subjugavam os africanos que tinham a desgraça de cair em seu poder e controle. A sorte destes africanos era pior que a dos escravos. Os senhores prazeiros tinham o poder de controlar distritos inteiros como propriedade pessoal e a única lei que eles reconheciam era a sua lei, prestando apenas ocasionalmente vassalagem ao rei de Portugal (Mondlane, 1995:32). Não admira então que a implantação do sistema de prazos no vale do Zambeze tenha causado uma desestruturação social sem igual e sucessivas revoltas como reação a este sistema.

Antes da chegada dos portugueses, os povos africanos, neste caso, do vale do Zambeze tinham uma estrutura social e política próprias. Boleo mostra exatamente isso, “a organização do povoamento das populações locais antes da chegada dos portugueses confinava-se nos grupos étnicos chefiados por um *nhacuwa*,²² que era o senhor das terras, assistido por chefes subalternos, como os *Muenes*,²³ *Sangiras*, os *Samaçoas* e muitos outros” (Boleo, 1951:163).²⁴ A hipótese de Boleo é confirmada também por Martinez quando explica como estavam organizados os prazos.

Sobre a forma em que estavam organizados os prazos, estudos recentes mostram que, em muitos deles, os prazeiros passaram, com o passar dos anos, a utilizar os mesmos métodos de domínio de algumas sociedades tradicionais existentes na época na zona do Zambeze. Esta organização se caracterizava pela existência de grandes extensões governadas por um Mambo, que era ajudado pelos chefes do clã, os Mpfumo e pelos chefes dos povoados, que cobravam o imposto que entregavam ao prazeiro. Este imposto obrigatório para todos se chamou Mutsouko. No Zambeze, até ao fim da era colonial, Mussouco era o imposto de palhota (Martinez, 1984:17).

Desde 1550 a 1850 Portugal controlou teoricamente um vasto império no vale do Zambeze, estendendo-se desde o Oceano Índico até ao Zumbo. Apesar desta reivindicação territorial, a pequena importância da posição de Moçambique no Império

²² Nyakwawa era o regedor, chefe ou régulo local (Martins, 1991:291).

²³ Senhor, dono, patrão (Martins, 1991:269).

²⁴ Em Moçambique, os grandes impérios e reinos derrotados pelos portugueses foram fraccionados numa multidão de “etnias”. Se sobre algumas se poderiam invocar argumentos etno-historicos, outras foram organizadas ou encorajadas pelo poder colonial (Cabaço, 2009:22).

ultramarino de Portugal e a oposição persistente da população local minaram o controle de Lisboa sobre esse território (Isaacman, 1979:25).

Portanto, Portugal defendia territórios que ele mesmo não era capaz de tomar conta. Teve para isso que traçar uma estratégia que consistiu na criação e instalação do sistema de prazos como forma de garantir a ocupação e controle dos territórios que dizia serem seus.²⁵ Como lembramos atrás, Portugal vinha de uma sociedade feudal e com o mesmo espírito se implantou nas terras africanas do vale do Zambeze. Esse expansionismo europeu marcado pela chegada e implantação dos portugueses no vale do Zambeze não foi linear e nem passivo. As populações do vale do Zambeze reagiram a esse expansionismo de várias e diversas formas, tendo gerado depois inúmeros movimentos de resistência anti-coloniais, com vários recursos, como mais adiante explicaremos, com recortes detalhados. Isaacman, ao fazer a sua análise sobre a tradição de resistências em Moçambique, no vale do Zambeze entre 1850-1921, mostra claramente que no vale do Zambeze,

“...os africanos começaram a protestar contra os abusos do colonialismo imediatamente após a sua imposição. Várias formas de oposição ocorreram com certa frequência enquanto outras foram usadas de modo mais limitado. A ocorrência da resistência quotidiana e da fuga parece ter aumentado com a progressão do período colonial. As revoltas camponesas e o banditismo social por outro lado limitaram-se à primeira década do colonialism” (Isaacman, 1976:175).

Os prazos foram criados dentro das chamadas Terras da Coroa que se estendiam do Índico ao Zumbo, isto é, Quelimane, Sena e Tete (Lobato, 1989:32).

²⁵ A par da resistência nativa, o Governo de Lisboa, em plena crise econômica, se via confrontado, nos anos que se sucederam à Conferência de Berlim, a uma forte pressão sobre suas fronteiras por parte da Inglaterra e da British South African Company (BSAC), que gozava de forte autonomia na administração da Rodesia (Cabaço, 2009:69).

Mapa 7. Mapa dos prazos, do Indico ao Zumbo: Quelimane, Sena e Tete

Este fato geográfico faz com que, muitas vezes, ao se falar dos prazos de Quelimane se fale também dos de Tete e Sena. Não é por acaso que Serra mostra que os prazos do vale do Zambeze entre Quelimane e Zumbo, têm algumas especificidades, isto é,

“...os prazos de Quelimane pertencem à história comum dos Prazos do vale do Zambeze. Quando nos referimos à emigração suscitada pelo aparecimento das companhias, igualmente extravasamos os atuais limites da Zambézia, quer porque Tete tinha sido em grande parte absorvido pela companhia da Zambézia, quer porque a extensão da emigração nos pareceu ficar melhor documentada dessa maneira” (Serra, 2000:249).

Portanto, é quase que impossível falar de um prazo sem tratar do conjunto, pois o vale do Zambeze abrange a extensão do Zumbo até o Oceano Índico e as consequências da instalação deste sistema se fizeram sentir em toda essa região.

1.2.6 Terras da Coroa

Eram Terras da Coroa as que tinham sido doadas e compradas ou conquistadas por portugueses nas colônias, a título individual ou em nome do rei de Portugal. A qualificação não provinha do fato de qualquer terra, antes de aforrada, pertencer à Coroa, mas sim de ela sair do domínio de qualquer regulo ou chefe local para a posse de um português, com trânsito imediato para o domínio e a soberania do rei de Portugal (Lobato, 1989:32).

A terra que passava do domínio dos africanos para o senhorio de qualquer português era registrada na Fazenda Real, convertida em Prazo, delimitada e coletada em tantos maticais de foro anual. Só esta legalização garantia a posse na fase tardia da conquista (Lobato, 1989:32).

1.2.7 A gênese dos Prazos de Quelimane

No tocante à gênese dos Prazos de Quelimane, Serra alude à origem dos Prazos do antigo distrito de Quelimane no fim do século XVII quando Dna. Maria da Guerra aforou algumas terras. A mais antiga enumeração dos Prazos de Quelimane parece pertencer a Antonio Pinto de Miranda. Na sua “Memória da África Oriental”, datada de 1776, mencionava a existência de 15 “terras” (Serra, 2000:249).

1.2.8 Capitánias

O conjunto de Prazos de uma certa região formava Capitánias, sob jurisdição política, judicial e civil de um capitão português (Lobato, 1989:32).

“A região do delta do Zambeze até o rio Lugenda constituía a Capitania de Quelimane. Os outros Prazos, ao sul do Delta e ao sul do Zambeze, de um e de outro lado de Sena e os do caminho para o Barué e Manica constituíam a Capitania de Sena. Os Prazos à roda de Tete formavam a Capitania de Tete. Toda a margem sul do Zambeze, da foz até acima de Tete, era da Coroa. Lupata dividia as Capitánias de Sena e Tete” (Lobato, 1989:33).

Neste cenário de Capitánias, Tete emerge como um dos lugares mais importantes. A jurisdição de Quelimane tinha apenas 15 terras. A Capitania de Sena

tinha 29 terras, enquanto que a Capitania de Tete compreendia 59 terras e era a maior das três, que se estendiam para o norte do vale do Zambeze (Lobato, 1989:33-34). É preciso salientar que as Capitanias formadas pelas Terras da Coroa eram as únicas que constituíam domínio territorial onde se exercia com plenitude a soberania portuguesa em 1752 (Lobato, 1989:34).

1.2.9 Os prazos

Serra define ‘prazos’ como sendo empresas de aventureiros, de soldados e de mercadores de missangas e tecidos no vale do velho Cuama,²⁶ antigo nome do atual rio Zambeze (Serra, 2000:251). A noção de empresa é também trazida à tona por Papagno, ao mostrar que Portugal vinha de uma tradição histórica contínua medieval. Sendo assim, as primeiras navegações atlânticas tinham essa filiação medieval feudal. O autor mostra que “logo a seguir a esta origem e de tudo o que dela possa decorrer, é quase constantemente negligenciado em benefício do tráfico das empresas ultramarinas, estudo em boa parte desligado de um exame constante da fonte que as produziu” (Papagno, 1980:11). Na descrição de Serra,

“Os Prazos foram inicialmente quer terras conquistadas por esses homens à testa de exércitos de cativos, quer terras que chefes locais lhes cederam em troca de “saguates” ou de ajuda militar contra chefes rivais. Pode sustentar-se que os prazos nasceram com a penetração portuguesa no vale a partir de 1530” (Serra, 2000:251).

Capela atesta a hipótese de Serra, ao mostrar que a penetração portuguesa nos rios de Cuama coincide com a invasão dos povos Maraves ao norte do Cuama, sendo esta uma das questões que mais perplexidade tem levantado na história de Moçambique (Capela, 2010:21).

1.2.10 Os Estados Marave

Os Estados Marave começaram a formar-se após a chegada ao sul do Malawi de grupos sucessivos de emigrantes provenientes do Congo, concretamente da região de Luba, liderados pelo clã Phiri. A arqueologia situa cronologicamente entre 1200 e 1400

²⁶ Era a designação então dada ao Zambeze. Rios de Cuama primeiramente e mais tarde passou a chamar-se de rios de Sena. O nome Zambeze é posterior (Capela, 2010:20). Com esta expressão os portugueses da época designavam o moderno rio Zambeze (Papagno, 1980:22).

o aparecimento de um novo grupo que dominava a cerâmica e a metalurgia ao norte do rio Zambeze, de que faz parte na costa norte de Moçambique a tradição Lumbo. Os Maraves, que dominavam a metalurgia, produziam enxadas em grandes quantidades que eram comercializadas no porto de Sofala (Serra, 2000:46-47).

O mapa ao lado mostra as rotas continentais do comércio partindo dos Luba passando pelo Vale do Zambeze até Angoche. Quando os portugueses começaram a subir o Zambeze a partir de 1530, nesta época os Marave já estavam definitivamente estabelecidos (Serra, 2000:46) e com alto domínio da metalurgia.

Mapa 8. Rotas comerciais partindo dos Luba, vale do Zambeze até Angoche

O grupo étnico Phiri tinha linhagens (Caronga, Undi, Kaphwiti e Lundu) e a linhagem mais dominante era a dos Caronga, por volta de 1600. Serra mostra que:

“Conflitos dinásticos diversos levaram à segmentação do clã original e novas linhagens se estabeleceram a oeste, sul e sudeste do território ocupado pelos Caronga. Assim, Undi, um irmão de Caronga moveu-se para oeste e estabeleceu a hegemonia da sua linhagem sobre os povos de língua Cheua, abrangendo o norte da província de Tete e Nsenga.

Por outro lado, Kaphwiti e Lundu lograram dominar as populações do vale Chire” (Serra, 2000:46).

No mapa que se segue pode ser visto o rio Chire.

FIGURA 21.4 A expansão maravi por volta de 1650 (segundo K. M. Phiri).
 - Limites exteriores da influência maravi
 - Direção da expansão
 - Zonas de ocupação efetiva

Mapa 9. A expansão Marave 1650. (Gabinete de Organização do 1º Festival de dança Popular, 1978).

O Estado Marave, composto pelo grupo étnico Phiri e suas diversas linhagens, tinha uma tradição matrilinear. De fato, essa hipótese é confirmada por autores como, Richards, citado por Radcliffe-Brown (1950:283), que falam da cintura matrilinear que vem desde o Congo até o norte do vale do Zambeze. Por exemplo, o povo *Ndembu* que muito foi pesquisado por Turner, é matrilinear e fica localizado dentro desta cintura matrilinear, do lado da Zâmbia (Turner, 2013:21-22). Sendo assim é evidente que essa tradição tenha se consolidado com os Phiri. Mais adiante ao falarmos sobre as formas de resistência iremos retomar o grupo Undi que se estabeleceu a oeste de Tete. No entanto, precisamos pontuar que a tradição matrilinear, a olaria e a prática da dança do nyau são alguns dos aspectos presentes em todo o norte do vale do Zambeze e aqui temos as origens dessa tradição entre os Undi.

Portanto, no século XVI o norte do vale do Zambeze estava dominado pelo Estado Marave e ao sul estava o Império do Monomotapa. Estamos diante de dois

Estados, de um lado o Estado de Monomotapa e do outro o Estado Marave em expansão, ambos divididos ao meio pelo rio Zambeze. Quando os portugueses começaram a subir o Zambeze a partir de 1530, os Marave já estavam definitivamente estabelecidos (Serra, 2000:46).

O Mutapa ao sentir-se ameaçado com a invasão dos Maraves, fez alianças com os portugueses para combater os inimigos Maraves e em troca ofereceu aos portugueses “as famigeradas minas de prata e depois as de ouro, cobre, ferro, chumbo e estanho” (Capela, 2010:21); (Papagno, 1980:20-21). É nesse tipo de contextos apontados tanto por Serra assim como por Capela que devem ser entendidos os processos políticos e alianças de trocas e ofertas entre os portugueses dos prazos e os reinos locais.

Para se evitar um conflito com os Maraves e garantir a proteção do lado português, ocorre, não só, um processo de alianças e conexões com o poder colonial (Cooper, 2008: 36), mas também um processo de extroversão, onde os chefes africanos buscam apoio externo, neste caso os Mutapas fizeram alianças com os portugueses para combater os Maraves, para consolidar o seu poder político interno (Oliveira, 2010:100). Oliveira mostra claramente que:

“O processo de obtenção de recursos externos para a dominação e consolidação da ordem política interna não é de todo recente. Na sua notável contribuição para o estudo do estado na África, Jean-François Bayart demonstra que tal processo, a que ele chama extroversão, é característica principal da inserção da África na economia mundial desde o início da época moderna” (Oliveira, 2010:100).

As conexões de que Cooper fala, acreditamos, foram conexões de certo modo condicionadas pelo contato com o ocidente, um tanto impostas aos chefes africanos. Estes não tinham outra saída, a não ser a de aceitar a vontade do poder colonial. Por isso, entendemos que conexões houve sim, mas na maioria das vezes elas foram verticalizadas pelo poder opressor. Se as conexões fossem pacíficas, isto é, o lugar que não fosse de confronto, mas sim de acordos e consensos, não haveria resistências. Foi a verticalidade do opressor na apropriação das terras, dos recursos e das pessoas de forma abusiva, que causou conflitos, oposição, resistências e revoltas de africanos de múltiplas formas, não só no vale do Zambeze, mas em muitas partes da África.

Por isso, no processo histórico da escravidão na África é preciso reconhecer a cumplicidade africana sim, de um lado, mas do outro lado, não se pode negar que tal

cumplicidade foi condicionada pelo contato com o ocidente que verticalizou as relações e os contactos com as chefias africanas da época. Isaacman mostra que:

“Um certo particularismo étnico, diversidade cultural e a fragmentação política foram fatores que influenciaram a história interna do Zambeze do mesmo modo que a reação à intrusão dos portugueses. Aproximadamente por altura da chegada dos portugueses, o vale do Zambeze tinha-se tornado numa zona de fronteira dividindo dois importantes sistemas políticos e culturais. A norte do rio Zambeze localizavam-se os povos matrilineares Malawi de ascendência Lunda,²⁷ nomeadamente os Nsenga, Chewa e Maganja. A sul encontravam-se os povos da família shona, (...) os Korekore, Tawara, Barue, Tonga e Sena”(Isaacman, 1979:20).

Papagno relaciona diretamente os prazos com o feudalismo. Desta forma, ele vai definir os prazos da Coroa como sendo “uma enfiteuse especial muito próxima do feudo europeu na sua concepção, se insere facilmente no conjunto dos sistemas e métodos de governo criados pela classe política portuguesa do século XV em diante, quer em Portugal, quer nos territórios do ultramar” (Papagno, 1980:10).

A partir desse processo inicial, marcado por alianças políticas de busca de proteção, não é de se admirar que tenham surgido no século XVII os senhores de terras e promotores de guerras sem fim, registrados nas crônicas seiscentistas zambezianas com os nomes de Simões Madeira, Sisnado Dias Baião, Antonio Lobo da Silva e de tantos outros colonos (Serra, 2000:251).

Portanto, os prazos não eram nada mais do que uma espécie de feudos de mercadores portugueses que tinham ocupado uma porção de terra doada, comprada ou conquistada. Papagno chama atenção de que não se pode separar a matriz feudal da história colonial de Portugal (Papagno, 1980: 14). Para M´bokolo, os prazos são as concessões de terras dadas pelos portugueses aos seus naturais em Moçambique e foi igualmente o lugar de uma aculturação (M´bokolo, 2009:500).

1.2.11 Aculturação

Balandier refuta a noção de aculturação formulada de forma esquemática e mecanicista por Malinowski, que propôs numa coleção de ensaios sobre exemplos

²⁷ Os Lunda são também antepassados dos Lozi da Rodésia do norte, conforme Gluckman: “inicialmente podemos notar que os Lozi e as suas tribos relacionadas são predominantemente patrilineares e patrilocais (como os seus antepassados Lunda), embora as tribos circundantes sejam matrilineares e muitas vezes matrilocais” (Gluckman, 1950:229).

africanos a sua teoria das três culturas. Numa situação de contato Malinowski distingue três ordens da realidade, a saber: 1. a cultura tradicional autóctone, 2. a cultura europeia importada e 3. e a nova cultura “produzida” pelo relacionamento (1976:29).²⁸ Para a nossa análise importa a formulação de Balandier. Segundo ele,

os trabalhos dos antropólogos deram a conhecer cedo a causalidade externa, mas sob uma forma particular: a da difusão dos complexos e elementos culturais que opera como agente de transformação no seio das sociedades receptoras, a das relações mais globais entre culturas e civilizações diferentes, geradoras dos fenômenos de aculturação. Esse contato é sempre apreendido, segundo a formula de M. Fortes, como “processo dinâmico”. A propósito das sociedades tradicionais, deve-se diferenciar com clareza as relações estabelecidas entre sociedades e culturas relativamente afins inscritas em uma mesma configuração histórica – das relações impostas pelo moderno colonialismo e pela universalização da “civilização industrial” (1976:28-29).

Para Martinez, a “noção de aculturação não implica nunca que as culturas que entram em contato se devam distinguir como sendo uma delas superior à outra” (2007:80). Neste sentido, entende-se por aculturação o processo de transformação da cultura de um grupo, que decorre da assimilação de elementos culturais de um determinado grupo social com quem mantém contatos diretos e regulares. O Conselho de Ciência Social dos Estados Unidos considera aculturação como sendo, “aqueles fenômenos surgidos onde grupos de indivíduos que tem culturas diferentes entram em contato contínuo de primeira mão, com subseqüentes mudanças nos padrões da cultura original de um dos grupos ou de ambos” (Martinez, 2007:79).

Portanto, os prazos constituíram na expansão colonial portuguesa, o momento em que se realizou em maior grau a fusão dos elementos europeus e africanos, são prova disso o “Chorilo” de Ba Ka Khosa (2009) que mostra claramente como os prazeiros assimilaram elementos da cultura africana incompatíveis com o seu estatuto de cristãos ocidentais. Papagno mostra que a explicação desta simbiose singular foi devido às características dominantes das duas sociedades quando entraram em contato. Por

²⁸ Reconhecendo-lhes a interdependência, admite ele a possibilidade de considerá-las separadamente, e assim elimina as condições necessárias a todo estudo de “dinâmica cultural”, a respeito do título dado ao seu trabalho (*the Dynamics of culture change*). Sua interpretação o conduziu a encarar o “contato cultural” sob a forma de relações estabelecidas entre instituições da mesma natureza, do mesmo nível, de modo que cada instituição “ocidental” importada tende “a dirigir o próprio impulso para o seu equivalente indígena”. Esta concepção leva a acentuar as chances de acordo entre culturas em contato, a subestimar perigosamente as contradições e os antagonismos que resultam de suas relações. O retraimento da dinâmica inerente às relações entre culturas cede lugar, aqui, à ingenuidade científica e, mesmo, política, pois Malinowski tirou conclusões que os acontecimentos não tardaram a desmentir. Mais tarde, as pesquisas consagradas à aculturação produziram modelos mais complexos (Balandier, 1976:30).

exemplo, a organização política do império de Monomotapa tinha algumas características que de imediato os portugueses distinguiram como sendo características feudais, que lhes eram muito familiares. Dado que os portugueses possuíam armas e tática bélica conseguiram operar uma substituição no vértice da estrutura política africana, tendo-se inserido nesta com bastante naturalidade (Papagno, 1980:57).

A estrutura política africana da região do vale do Zambeze composta por autoridades tradicionais locais, como *Nfumo* ou *Mafumo*, *Mambos*, que tinham poderes políticos e religiosos, com a implantação do sistema de prazos, essa estrutura foi completamente destituída e instalada outra ao serviço dos prazeiros. Balandier ao tratar sobre “agentes e aspetos da mudança política” na sua obra *Antropologia Política*, deixa claro que, “a transformação dos sistemas políticos tradicionais, fora do continente europeu e da América branca, é geralmente ligada à colonização moderna ou à sua variante atenuada, a dependência” (1969; 148).

O grande impacto, a grande mudança na estrutura social dos povos do vale do Zambeze tem o seu lugar aqui nesse contato e troca de favores entre reinos locais com os portugueses. Hunter, em sua obra *Reaction to Conquest*, no que diz respeito ao contato cultural, evidencia a questão de como uma sociedade muda quando está sujeita a certas influências (Hunter, 1961:1).

A naturalidade com que os portugueses se inseriram na estrutura política africana, aqui não pode ser entendida como substituição automática, pelo contrário, “os autóctones africanos não reconheceram a nova substituição dos seus chefes porque saía completamente dos esquemas da estrutura tradicional” (Papagno, 1980:58). Isso desembocou no que Hunter está chamando de reação à conquista (Hunter, 1961) e em múltiplas formas de resistências, como mais adiante iremos expor. Mas de imediato precisamos afirmar que, não houve passividade entre os africanos do vale do Zambeze quando o sistema colonial se impôs, houve resistências das mais variadas formas, algumas de confronto direto e outras mais sutis de caráter lúdico, para ludibriar os senhores prazeiros.

1.2.12 A africanização nos prazos

Dentro desse contexto de assimilação queremos trazer o tema da africanização nos prazos. O estilo de vida burguês que levavam os senhores dos prazos, que os identificava e os caracterizava como *Muzungo*, de certa forma era um ideal de vida que

os africanos do Zambeze aspiravam. Chamamos atenção aqui para a semântica do termo *Muzungo*. *Muzungo* ou *nzungu* é um substantivo singular nas línguas do vale do Zambeze e seu plural é *Azungu*, que em princípio, já no século XVIII se referia à pessoa branca. Este é o primeiro sentido, no entanto, o termo ganhou outro sentido no decorrer dos tempos, referindo-se aos mestiços estabelecidos nos prazos e em seguida o termo passou a designar também aos africanos negros assimilados (Papagno, 1980:40).

Mourão, na sua obra intitulada, *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: uma interpretação do desenho urbano* mostra que, “a categoria de assimilado, de natureza legal, aplica-se apenas àqueles que mudaram de condição de ‘indígena’ para a de ‘civilizado’; ou mais precisamente, para uma condição próxima da de cidadão pleno, ou seja, ‘cidadão português’ (2006:54). Isso mostra claramente que o processo de assimilação era um fenômeno que estava ocorrendo nas colônias, pautado por um preconceito racial binarista, que coloca o homem branco como o civilizado e o negro como selvagem, culto *versus* inculto; cidadão *versus* indígena; etc.

A partir do momento em que foi instalado o sistema de prazos no vale do Zambeze, o *Muzungu* ou *Nzungu* representava o elo de ligação entre a sociedade africana e o Portugal colonial, dado que nos *muzungos* se resumiam alguns aspectos mais peculiares dos dois mundos. O *Nzungu* como senhor de um prazo e ao mesmo tempo como oficial de reserva tinha a plena condição jurídica de um europeu:

“Fazia do seu nome português um tesouro, bem como do seu catolicismo nominal e dos luxos europeus que podia permitir-se. Frequentemente era eleito para tomar parte nos conselhos das cidades do Zambeze. Tinha reputação e influência sobre as autoridades. Mas ao mesmo tempo, a sua vida nos prazos estava impregnada de elementos africanos dificilmente conciliáveis com o estatuto de europeu e de católico. Dia após dia, a mãe e as amas africanas tendiam a afastar cada vez mais o jovem muzungo das suas origens portuguesas. Os negros deram ao termo muzungo uma conotação económico-social, ampliando o seu campo de designação a todos os que podiam viver sem trabalhar, deixando de lado o aspecto puramente racial” (Papagno, 1980:41).

Ungulani Ba Ka Khosa, na sua obra *Choriro*, traz à tona exatamente o retrato da vida dos europeus nos prazos, de como eles assimilaram e integraram elementos africanos nas suas práticas e vivências quotidianas. O personagem Luis Antonio Gregódio havia se tornando *mambo*, isto é, rei das terras ao norte do rio Zambeze. Tinha se casado com seis mulheres africanas da região. Este estilo de vida já não era

conciliável com o estatuto europeu-católico monoteísta e monogâmico (Ba Ka Khosa, 2009:12-13). Enquanto M'Bokolo considera os prazos como lugar de aculturação (2009:500), Isaacman prefere caracterizá-los como sendo o lugar da africanização da instituição européia e a isto dedica uma obra inteira intitulada “the Africanization of a European Institution” (1972). Houve influências mútuas e a prova disso é o retrato que Ba Ka Khosa traz mostrando que os europeus acabaram assumindo traços da cultura local, um deles foi a poligamia, outro, a prática da adivinhação e a consulta aos espíritos (2009:12-13). Os senhores dos prazos assumiram elementos da cosmovisão africana, o que é irrefutável.

Hunter, na introdução de sua obra, *Reaction to Conquest*, deixa claro que, por exemplo, o que ocorreu na África do Sul, no encontro entre as culturas banto e européia, é que ambas sofreram modificações. A cultura européia foi influenciada pelo fato de que os europeus na África estavam diariamente em contato com os Bantos e, igualmente, a cultura banto foi influenciada pela presença de europeus (Hunter, 1961:1). Para Hunter, neste contato cultural, seja a cultura européia, seja a cultura banto, ambas sofreram mutuas mudanças. Este é um aspecto típico do que acontecia nos prazos do Zambeze, perfeitamente retratado no *Choriro* de Ba Ka Khosa, (2009).

A condição em que viviam os senhores dos prazos fez com que os africanos do Zambeze considerassem o fato de não trabalhar como sendo a principal qualidade necessária para ser português (Papagno, 1980:41). Nós estamos diante de um tipo de identidade a ser aspirada, característica essa que vai marcar profundamente a categoria do africano assimilado da região, isso é a ociosidade como *virtude*. Ora esse *status*, se é que assim podemos chamá-lo impactou negativa e profundamente o estilo de vida local e traços dele se fazem sentir até aos dias atuais.

Daí que *Nzungu*, enquanto categoria analítica, é uma categoria negociável e longe de representar a questão racial epidérmica. Pelo menos no vale do Zambeze, as pessoas que vivem relativamente bem e têm trabalhadores que fazem os trabalhos domésticos para elas, são chamadas de “Azungu”. É muito comum escutar-se a expressão: *ule ndi nzungu* (aquele é branco) ou *wale mba azungu* (aqueles são brancos). Portanto, estamos diante de uma identidade atribuída, que longe está de representar a questão da cor. Essa é uma herança que vem dos prazos.

1.2.13 Surgimento do termo ‘prazo’ e da prática enquanto sistema

Papagno ao tratar sobre a origem e a natureza dos prazos da Coroa, diz que “com a expressão ‘prazos’ da coroa designa-se um dado instituto jurídico que, nascido da região do Zambeze, no princípio do século XVII, sobreviveu com diversas vicissitudes até às primeiras décadas do nosso século” (Papagno, 1980:17). O autor mostra que a palavra Prazo etimologicamente vem do Latim *placitum*, que significa acordo ou contrato e esta palavra foi usada na língua portuguesa a partir do século XIV como sinônimo de enfiteuse. Sendo assim, o termo ‘prazo’ acoplado à Coroa, daí derivando prazos da Coroa, viria a indicar a concessão de um direito real, a enfiteuse, por um certo tempo, de territórios da coroa portuguesa (Papagno, 1980:17).

Papagno mostra também que a duração da concessão dos prazos foi uma extensão de um tipo de contrato que já vigorava há tempos no direito português e não a aplicação na África oriental de um costume existente no Estado da Índia (Papagno, 1980:31).

De acordo com Serra, inicialmente as terras dos senhores colonos, tão singulares, não se chamava prazos. O termo parece ter surgido no século XVII, oriundo de Portugal ou da Índia. Tudo indica que neste século tinha sido instituída na Índia a prática de aforar ou de conceder as terras da Coroa portuguesa obtidas por conquista e o foreiro tinha a obrigação de viver nessas terras e possuir um exército de soldados com cavalos preparados para a guerra. Desta forma, chamou-se ‘prazo’ à concessão, porque a terra era concedida mediante uma renda anual durante duas ou três vidas, isto é, gerações, que poderiam ser através dos pais, ou de uma filha e de uma neta. Uma vez terminado o prazo, a terra voltava à Coroa, podendo continuar na mesma família, mas agora como um novo prazo de três vidas com novo foro, em caso de ter sido convenientemente administrada. Neste sentido, quem concedia as terras era o vice-rei português da Índia em nome do rei de Portugal e, por sua vez, as concessões eram confirmadas em Lisboa (Serra, 2000:252).

O sistema de prazos enquanto prática teria decorrido do próprio direito português. Na ótica de Serra,

“...em Portugal, com provável origem romana, eram frequentes os aforamentos perpétuos ou em vidas (ou, ainda, em prazos). O que de específico se pretendeu criar quer na Índia, quer em Moçambique foi a exigência de a sucessão se fazer por linha feminina portuguesa (Serra, 2000:252).”

Papagno atesta a mesma hipótese ao mostrar que a sucessão deveria ocorrer por linha feminina e os herdeiros eram obrigados a casar-se com portugueses brancos ou com seus descendentes. A opção pela linha feminina era para favorecer as viúvas e os órfãos da corte. Ao fim da terceira geração, os terrenos voltavam à posse completa da Coroa, que podia renovar a concessão à mesma família ou conferi-la a outrem (Papagno, 1980:27-28). Uma das perguntas que nos vem de imediato é justamente como entender quais eram as intenções de Portugal ao introduzir tal sistema em Moçambique. Serra mostra que,

“...ao introduzir em Moçambique a obrigatoriedade de os senhores de terras do vale do Zambeze pagarem foros pelos seus Prazos, é muito verossímil que a coroa portuguesa tivesse pretendido dar àquelas terras o estatuto de feudos e a natureza feudal que dominava a sociedade portuguesa, erigindo-se como uma espécie de senhor feudal na colônia que mal controla” (Serra, 2000:252).

Dada a distância de Portugal para Moçambique, assim como da Índia para Moçambique, havia dificuldades da parte da Coroa de manter o controle sobre as terras dos Prazos. Isso contribuiu para que os senhores, detentores de terras e promotores de guerras do Zambeze tivessem amplos poderes. Raramente pagassem os tais foros²⁹ à Coroa ou mesmo se sentissem vassalos³⁰ da Coroa. Cada senhor de terras era autônomo e rei de si mesmo e às vezes havia inimizades entre senhores ou até entre senhores e governantes portugueses (Serra, 2000:252).

Os prazos eram autênticas empresas, tinham centenas, milhares de cativos, que guerreavam homens, caçavam elefantes, pesquisavam ouro e faziam comércio. Serra mostra que no século XVII um autor português chamou a esses cativos de “Macamos” e no século XVIII um outro autor intitulou-os de “Chicundas” e esse foi o termo que entrou na história, conhecido até hoje (Serra, 2000:252).

Tendo uma estrutura de empresas, os prazos além de possuírem soldados, os chicundas, nome que prevalece na memória coletiva dos nyungwe até hoje, recorrente no vocabulário quotidiano, como mostrou muito bem o nosso entrevistado Domingos Magestade. Por um lado os prazos possuíam camponeses que eram membros das populações locais e que produziam alimentação para os senhores e para os cativos. Além disso os camponeses pagavam regularmente uma renda em gêneros chamada *mussoco*. Os camponeses eram mantidos no respeito por uma aristocracia chicunda,

²⁹ Quantia ou pensão paga anualmente pelo foreiro. Uso ou privilégio garantido pelo tempo ou pela lei. Também pode significar o lugar onde funcionam os órgãos do poder judiciário; o tribunal (Ferreira, 2000: 330).

³⁰ O que dependia de um senhor feudal; súdito de um soberano (Ferreira, 2000:704).

também conhecida por *muanamambo* e os *mocazambo*³¹ e esta aristocracia chicunda reduziu ao estatuto de “figuras de palha” os antigos “chefes de terras”, isto é, os *fumos*, assistidos pelo *bazo* e pelos *samaçoa*, sendo a função destes a de regular os tributos das terras (Serra, 2000:253). Estamos aqui diante daquilo que autores como Papagno e Isaacman estão definindo como “uma progressiva africanização do sistema dos prazos” sem deixar de terem laços com a Coroa (Papagno, 1980:49), (Isaacman, 1972).

Em toda essa estrutura empresarial, o que se assistia é que, “enquanto os *A-Chicunda* guerreavam, caçavam e mineravam e os camponeses produziam a subsistência, os proventos de tudo isso eram delapidados pelos senhores de terras e de guerras na ostentação e no deboche” (Serra, 2000:253).

1.2.14 Breve estrutura dos prazos

1) Praiseiros, senhores de terras.

2) Obrigações com a Coroa: pagar foros pelos seus prazos.

3) Exércitos de cativos: Maçamos depois passaram a ser chamados de chicundas.

Função: guerreiros, caçadores e mineiros (Serra, 2000:252).

4) Homens e mulheres com distintas tarefas: 1) Havia caçadores de elefantes para extração do marfim e 2) **Homens** que eram pesquisadores de ouro e comerciantes. 3) Mulheres e crianças eram usadas para a extração aurífera.

5) Aristocracia chicunda (Muanamambo e mocazambo): essa se apoderou do lugar dos antigos chefes tradicionais (*os fumos*) reduzindo-os a figuras de palha (Serra, 2000:253).

6) Camponeses: produtores de alimentos para sustentar a estrutura dos prazos.

- Tinham como obrigação produzir e pagar renda em gêneros chamada mussoco aos senhores dos prazos.

³¹ A posição do Mocazambo se aproximava de um mambo (Isaacman, 1972:33-34).

Ba Ka Khosa na sua narrativa histórica acerca de Luis Antonio Gregodio, senhor de um dos prazos no norte do Zambeze, em Tete, traz uma breve descrição da estrutura deste prazo. Quando o senhor dos prazos morreu, foi convocada toda a administração do prazo, como se pode ver:

1) O senhor dos prazos, Luis Antonio Gregodio (já morto), suas seis mulheres e filhos, que estão em volta dele. 2) O tenente, muanamambo Makula Ganunga. 3) O responsável dos ferreiros, o messiri Tyago Chicandari. 4) O responsável junto à realeza pelos atos fúnebres, o sabevira Lelo Mpuka. 5) O chefe dos mensageiros e cobradores de impostos, o chuanga Kamute Matega. 6) O responsável pelos bichos, escravos encarregados das tarefas domésticas Jili Ndoro. 7) Os médiuns Nyazimbiri, Chatula e outros (Ba Ka Khosa, 2009:13).

Portanto, ao se falar da assimilação nos prazos precisamos ter em conta que ocorreu ali um processo progressivo de africanização que se reflete, em parte, na estrutura acima apresentada.

1.2.15 Tipos de prazos

Havia dois tipos de prazos:

1. Os prazos que tinham relação com chefes e famílias locais.
2. Outro constituído por comerciantes e recrutadores de escravos.

Seus chefes residiam ou na Ilha de Moçambique ou no Brasil (Isaacman, 1979:32).

1.2.16 O impacto dos prazos na estrutura social dos povos do vale do Zambeze

O sistema de prazos implantado no vale do Zambeze teve vários impactos interligados onde uns foram sendo consequências de outros. O que podemos designar como sendo um dos primeiros impactos foi justamente o processo crescente de apropriação e emprazamento das terras dos africanos do vale do Zambeze pela Coroa Portuguesa (Capela, 2010: 27).

A partir desse processo de apropriação é que foram montadas todas as estruturas e mecanismos de exploração e escravização das populações locais. Foram apropriadas não só as terras, mas também os habitantes dessas terras emprazadas sofreram um triplo

processo de serem apropriados, objetificados e reificados. Mondlane mostra que distritos inteiros tornaram-se propriedade pessoal dos prazeiros (Mondlane, 1995:32).

De acordo com a argumentação de Papagno, os prazeiros adaptaram-se muito facilmente à nova posição de substitutos dos régulos anteriores, adaptando os seus usos, costumes e modos de exercício de poder (1980:40).

“Em trezentos anos a sociedade do Zambeze desenvolveu-se e mudou em muitos aspetos, mas alguns destes permaneceram constates em medida considerável...o mais importante destes foi a composição racial da população. O numero de pessoas de origem européia ou asiática foi sempre pequeno, o numero de mestiços um pouco mais extenso, mas a grande maioria era africana. O numero de mestiços não sofreu aumento significativo durante estes anos. Filhos de mães africanas e casando com mulheres africanas, houve uma tendência constante para serem reabsorvidos pela maioria africana” (Papagno, 1980:40).

O que se verificou no vale do Zambeze é que os primeiros prazeiros tinham uma relação menos agressiva de prestação de serviços com a população local, isto é, as populações locais podiam trabalhar nos prazos e depois voltar para as suas casas. Essa tese é confirmada por Capela ao mostrar que, apesar de ter existido um processo de apropriação das terras e de seus habitantes, tal apropriação das pessoas não excluía necessariamente uma relação simétrica entre o senhor e o escravo, pelo contrário havia senhores que financiavam os escravos para que estes investissem em negócios próprios (deles, escravos) e depois mantivessem trocas comerciais iguais entre si (Capela, 2010:28).

“No relacionamento quotidiano com os demais habitantes do prazo, estes escravos em nada se distinguem deles a não ser no facto de normalmente desempenharem as funções do poder administrativo, policial e militar do senhorio. Em qualquer caso relacionam-se social e familiarmente com os colonos (homens livres do prazo) e são eles próprios escravos do foreiro, por sua vez, senhores de escravos mantendo estes últimos um teor de vida que os aproxima dos seus donos. Os escravos, não menos que os senhores, assumem neste sistema um protagonismo” (Capela, 2010:28).

Contrariamente a este primeiro sistema de prazos, é desenvolvido o segundo tipo de prazos, onde os novos prazeiros começaram a exportar africanos das suas propriedades para o Brasil (Isaacman, 1979:35).

“A decisão de exportar grandes quantidades de população indígena reflectia a emergência de uma nova classe de proprietários absentistas, por alturas da mudança de século. Em contraste com os primeiros

prazeiros, que tinham vivido em relativa intimidade com a população local e a família real, a nova geração de proprietários de terras (...) nunca os visitavam (os prazos), limitando-se apenas a recolher os seus gordos rendimentos. A maioria destes novos proprietários residia na Ilha de Moçambique, longe das suas propriedades, e alguns viviam ainda mais longe, como no Brasil” (Isaacman, 1979:32).

Havia uma dificuldade de controlar as áreas, visto que estes novos proprietários não residiam nos prazos. Como consequência, estes novos proprietários absentistas adotaram dois métodos, que consistiam em: subarrendar as suas propriedades por rendas elevadas a pessoas residentes no vale do Zambeze, ou nomear seus agentes para tomarem conta. Ora, os prazeiros delegados compartilhavam uma mesma preocupação, isto é, eles precisavam maximizar lucros para conseguir recuperar os seus investimentos, ou satisfazer a expectativa do patrão. Para os prazeiros, “o comércio de escravos representava uma das vias mais fáceis para obter estas vantagens pecuniárias” (Isaacman, 1979:32).

Neste sentido, os trabalhadores dos prazos passaram a constituir uma fonte de mão de obra por exportar juntamente o ouro e o marfim. Diante dessa mudança, de uma política de administração dos prazos para outra, voltada para o escoamento de mão-de-obra para o exterior, qual foi a reação das populações locais?

Neste período compreendido entre 1794 a 1832, a ganância pelo lucro cresceu entre os novos prazeiros, sobretudo, quando a demanda cresceu no Brasil, o que dava possibilidades de grandes lucros. Começaram imediatamente a recrutar e exportar os africanos das suas próprias propriedades. Isso violava os acordos históricos que tinham sido estabelecidos com os chefes locais, “amambo” que proibiam a sujeição de qualquer membro da população local à escravatura (Isaacman, 1979:32).

Essa atitude gananciosa dos prazeiros delegados pelo lucro causou a fúria dos chefes territoriais. Esses chefes, junto com os seus subordinados rejeitaram veementemente a nova orientação política e procuraram reestabelecer os seus povos em áreas territoriais fora do controle dos portugueses. Como consequência dessa ganância pelo lucro, as possessões dos prazeiros e arrendatários foram abandonadas pelos africanos que nelas trabalhavam. A ganância e avidez pelo lucro fizeram com que os prazeiros não respeitassem os acordos feitos com os *mambos* locais, tendo começado a recrutar e vender os africanos que trabalhavam em suas propriedades (Isaacman, 1979:33-35).

Entre esses africanos recrutados, estavam os *achikundas* que eram o braço armado dos prazos. Dentro dos prazos os *achikundas* eram uma classe de elite militar que então se viram ameaçados, mas que de forma alguma queriam perder este status. Houve uma grande reação e revolta contra os seus senhores.

“Por todo o Zambeze os acikunda revoltaram-se e, sob o comando dos seus chefes, organizaram bandos predatórios que atacaram possessões e desorganizaram o comércio. Estes bandos mantiveram a sua independência durante cerca de 30 anos, tendo sido por fim absorvidos nos novos estados de conquista que emergiram no período após 1850” (Isaacman, 1979:35).

Dentro dos prazos havia os bares,³² designação que os portugueses davam aos Claims mineiros onde se extraía o ouro (Lobato, 1989:37). De imediato, surge um questionamento sobre qual era o tipo geológico de exploração. Ao que tudo indica, os trabalhos de mineração estavam divididos por gênero. No garimpo do ouro eram as mulheres que faziam esse trabalho e não os homens, tratando-se então da mão-de-obra feminina. Capela mostra que daí resultaram consequências sociais (Capela, 2010:22).

Citado por Martinez, Eduardo Mondlane, que foi o primeiro presidente da FRELIMO, caracterizou o Sistema dos Prazos da seguinte maneira:

“Os prazeiros em muitas ocasiões controlavam como sua propriedade pessoal distritos inteiros; promulgavam leis e só ocasionalmente pagavam vassalagem ao rei de Portugal. Os missionários Jesuítas e Dominicanos daquela época também possuíam vastas terras. Administravam-nas tal como faziam os prazeiros, recolhendo impostos por cabeça, e quando a escravidão se tornou mais rentável, converteram os naturais em escravos” (Mondlane. Apud. Martinez, 1984:16).

Papagno confirma a hipótese de Mondlane ao mostrar que os senhores da terra, isto é, os prazeiros, tinham sobre os seus territórios aquele mesmo poder e jurisdição que tinham os *Fumos Cafres*, porque desta forma se transmitiam os decretos da enfiteuse. Eles podiam emitir sentenças em todas as causas, podiam fazer execuções, guerras, impor tributos. Cometiam-se grandes barbaridades e só eram respeitados quando gozavam dos mesmos poderes que os dos *fumos* a quem tinham sucedido (Papagno, 1980:28). Estava acontecendo aqui um total processo de apropriação, objetificação e reificação das autoridades tradicionais locais, os *fumos*.

³² Lugares de mineração (Isaacman, 1972: xvii).

1.2.17 Reificação

A etimologia da palavra reificação vem do verbo reificar e este por sua vez vem do latim *res*, *rei* que significa coisa, negócio ou objeto (Ragon, 1942: 277). A reificação não será nada mais do que transformar uma idéia em uma coisa. Mas também ocorre uma reificação quando se transforma uma pessoa em coisa, sendo objeto de compra e venda. A pessoa não é mais vista como ser humano, mas sim como objeto de negociação e de lucro. Ocorre aí um processo de coisificação das relações sociais, onde se tira a condição humana e em lugar dela entra a objetificação, isto é, fazer do outro ou reduzi-lo à condição de um objeto.

Aliás, Santos mostra que o sistema colonial foi igualado, através de uma equação, pelos precursores da Negritude, no “Discurso sobre o colonialismo” de Cesaire, onde é formulada uma crítica sistemática à colonização: “Colonização=coisificação” (Santos, 1975:30). Balandier admite que “os historiadores permitem entrever até que ponto a sociedade colonizada se tornou um instrumento de uso para a nação colonial” (Balandier, 1993:108).

Esse processo histórico de apropriação da figura dos *fumos* e sua reificação tem a sua gênese aqui no sistema dos prazos, séculos XVI-XVII, com a conquista e subjugação de reinos locais e vai continuar até ao período após a independência em Moçambique, onde foram vistos e etiquetados como sendo vestígios do colonialismo. Neste processo entre a “sociedade colonial” e a “sociedade colonizada”, há uma relação instrumentalista que implica em tensões e conflitos (Balandier, 1993:111).

Capela mostra ainda que a escravatura foi uma realidade em Moçambique, pois era constituída por pessoas ou indivíduos apropriados pelos senhores dos prazos (Capela, 2010:28).

1.2.18 Impacto dos prazos na relação entre sociedades vizinhas

O papel dos prazos na região do vale do Zambeze causou fragmentações na relação entre tauaras e os mutapas já em 1607 (Rita-Ferreira, 1986:23) assim como houve também uma forte resistência dos nyungwe contra a ocupação portuguesa (Rita-Ferreira, 1986:30). No norte verificou-se o enfraquecimento dos macuas devido às operações de captura, transporte, comercialização e exportação de escravos, fato que

dominou completamente o panorama político e econômico do norte de Moçambique. A longo prazo ficaram irremediavelmente debilitadas todas as estruturas tradicionais do povo moçambicano (Rita-Ferreira, 1986:30-31).

Os tongas do baixo Zambeze sofreram um irreversível processo de fragmentação fomentado pelos prazos. Dessa fragmentação formaram-se vários regulados independentes como Samugazi, Chombe, Quitambo e Sanapache. Os mesmos foram apoiados pelo Mutapa Mucombué, uniram as suas forças em 1667 em revolta contra os excessos e as violências dos prazeiros (Rita-Ferreira, 1986:23). Segundo Capela, o sistema de prazos deixou sequelas culturais e materiais marcantes que até hoje podem ser vistas no seu espaço de influência (Capela, 2010:17).

1.2.19 Consequência do tráfico e exportação de pessoas

Quando os trabalhadores dos prazos começaram a serem vistos como fonte de lucro para o mercado brasileiro, os novos prazeiros começaram a recrutar e a traficar as populações locais do Vale do Zambeze. Como resultado houve uma desestruturação da estrutura social dos povos do vale do Zambeze, seguida de um despovoamento das terras tradicionais e conseqüentemente criou-se uma grande pobreza rural, uma deslocação demográfica e uma grande crise agrícola (Isaacman, 1979: 35).

Para Capela, ficou clara a devastação material e social provocada pela exportação de escravos na área da capitania de rios de Sena (Capela, 2002: 275). Estamos aqui diante, do que Balandier chama de “política dos movimentos de população, ou de recrutamento de mão- de-obra que está ligada somente às necessidades da grande economia (1993: 108). Neste sentido, por detrás das mudanças está o fator econômico. Para Cabaço, os pilares que sustentaram todas as formas de colonialismo em África foram a “questão econômica” e a “questão indígena” (2009:40).

1.2.20 A abolição do sistema prazeiro – 1832 e 1854

A abolição³³ do sistema prazeiro pelos decretos régios de 1832 e 1854 criou condições para a emergência dos Estados Militares do Vale do Zambeze que se dedicaram ao tráfico de escravos, mesmo após a abolição oficial da escravatura em 1836

³³ Mesmo após a abolição do sistema de prazos em 1832, um número substancial deles continuaram a funcionar ao longo do século dezenove (Isaacman, 1972:xii).

e mais tarde em 1842.³⁴ No contexto moçambicano as populações macúá-lómué foram as mais sacrificadas pela escravatura. Muitas delas foram exportadas para as ilhas Mascarenhas, Madagáscar, Zanzibar, Golfo Pérsico, Brasil e Cuba. Até cerca de 1850, Cuba constituía o principal mercado de escravos zambezianos. Na primeira metade do Sec. XIX, os súditos undi do norte do Zambeze foram a principal fonte de escravos transoceânico (Isaacman, 1979:40). No mapa, pode ser vista a localização dos undi.

FIGURA 21.4 A expansão maravi por volta de 1650 (segundo K. M. Phiri).

- Limites exteriores da influência maravi
- Direção da expansão
- Zonas de ocupação efetiva

Mapa 10. Localização dos Undi.

A hipótese de Isaacman é também atestada por Serra ao apontar o declínio dos prazos na segunda metade do século XVIII, que por sua vez possibilitou, nos primórdios do século XIX, o aparecimento de estados cujas dinastias reinantes estavam

³⁴ O regime escravocrata persistiu oficialmente nas colônias portuguesas até abril de 1878, quando foi substituído por regimes laboristas especiais que incluíam o trabalho forçado. O tráfico a partir de Moçambique atingiria o seu máximo na primeira metade do século XIX, beneficiando-se da atenção dos britânicos, após a ilegalização desse comércio, se concentrar principalmente no controle das rotas atlânticas. Depois desse período, foi perdendo progressivamente importância, mas apesar do tratado luso-britânico de 1840 (o qual equiparava o tráfico negreiro à pirataria e autorizava a inspeção pela marinha britânica de embarcações portuguesas), a ambiguidade legislativa permitiu que o comércio escravista nas costas de Moçambique continuasse até a alvorada do século XX, protegido e agenciado por altos funcionários, por comerciantes portugueses e asiáticos e pela ação de algumas chefaturas Yao e Macua, dos reinos afro-árabe-Swahili da costa norte da colônia, bem como por obra dos senhores de Prazos, ao longo do vale do Zambeze (Cabaço, 2009:52).

profundamente envolvidas no comércio de escravos e estes estados questionaram a soberania portuguesa (Serra, 2000:248).

Serra mostra ainda que Portugal, ao ser pressionado pelas grandes potências imperialistas, procedeu à “ocupação efetiva” da Zambézia e destruiu aqueles estados, fazendo promulgar em 1890 uma legislação repondo muitas das características dos antigos prazos da Coroa, sobretudo a cobrança de renda, o que atraiu o capital internacional e fomentou o desenvolvimento do sistema de plantações e de extração de matérias-primas destinadas às indústrias europeias. O sistema de plantações foi levado a cabo por companhias majestáticas no centro e no norte de Moçambique. Foi dessa forma que surgiu o sistema capitalista de produção, embutido em formas primitivas de obtenção de mão-de-obra (Serra, 2000:248).³⁵ A respeito da ocupação efetiva e do que sucedeu após essa pressão que Portugal sofreu, iremos falar a seguir, ao tratarmos da Conferência de Berlim, que por sua vez, não teve nenhuma representatividade na África (M’Bokolo, 2011:358).

O tráfico de pessoas nesse período ele faz-se sentir não apenas em Moçambique, mas em muitas partes da África; como mostra Radcliffe-Brown ao falar da presença belga no Congo:

“A escravatura era uma instituição tão importante nos dias pré-europeus que o povo é descrito como caindo dentro de três grupos: chefes, homens livres e escravos. E esta alta incidência de escravidão afetou o equilíbrio do sistema de parentesco, uma vez que as regras de descendência diferiam de escravo para homens livres. Os chefes e plebeus eram diferenciados de acordo com a sua riqueza de bens materiais” (Radcliffe-Brown, 1950:290).

1.2.21 Razões do fracasso do sistema de prazos em Moçambique

Martinez aponta duas razões fundamentais que estão na origem do fracasso do Sistema prazeiro em Moçambique:

³⁵ “A penetração capitalista introduzia hábitos de consumo, exigia mão de obra, erodia as tradicionais relações sociais das comunidades; a ação missionária abalava cosmovisões, combatia ritos, alterava estruturas simbólicas; a administração estipulava normas, reprimia práticas sociais, coagia comportamentos, impunha novos valores. As transformações dos povos colonizados eram condicionadas por relações de poder dominadas pela Europa. A verdade europeia, já não apenas religiosa, mas também cultural, científica, técnica e organizacional, tinha de ser levada a todos. A nova abordagem ideológica pacificava a consciência do velho continente e conciliava, no plano teórico e teológico, os imperativos da expansão econômica com os princípios éticos defendidos pelo liberalismo. O domínio de territórios do ultramar representava-se como uma reciprocidade de benefícios: se a Europa se apoderava de “riquezas inexploradas”, os africanos se beneficiariam da “civilização” e do “progresso”. A idéia, de tão forte, ainda hoje circula, semiclandestina, nos areópagos das antigas metrópoles” (Cabaço, 2009:85-86).

- a) Os portugueses atuaram mais por uma necessidade de controlar uma situação do que por um plano de organização bem elaborado;
- b) A resistência a esse sistema sempre foi muito grande. Assim, por exemplo, em 1675 existiam somente 50 prazeiros e grande parte dos prazos tinham sido reconquistados pelos *Mambos*, que inicialmente os tinham ocupado (Martinez, 1984:17). Para Cabaço,

o colapso do sistema de prazos, que sucedeu à extinção do comércio escravista, ocorreu pela incapacidade, por parte dos seus arrendatários, de dar respostas às exigências da implantação de relações capitalistas, acomodados que estavam aos ganhos do tráfico e ao simples desfrute das contribuições e rendas que cobravam. Vários descendentes dos iniciais prazeiros, integrados nas linhagens tradicionais, distinguiram-se pela resistência que ofereceram à dominação direta por parte do Governo português, em defesa dos velhos privilégios (2009:71).

É preciso frisar que em toda África o sistema de prazos existia somente em Moçambique na região do Zambeze, entre Tete e Sofala (Martinez, 1984:17). Até finais do século XIX a presença portuguesa em Moçambique teve a sua manifestação institucional mais relevante nos Prazos da Coroa. Capela evidencia que,

“Os prazos da Coroa acabaram por constituir a estrutura política, administrativa, econômica e social que circunscreveu de uma forma hegemônica a atividade e a evolução espiritual e material das sociedades na área colonizada. Se não destruiu as estruturas sociais e políticas localmente pré-existentes sobre-pôs-se-lhes e condicionou-as grandemente” (Capela, 2010:29).

Como já apontamos atrás, o que foi apropriado não foram apenas as terras e as pessoas, foram igualmente apropriadas, objetificadas e reificadas as estruturas sociais e políticas que existiam, onde política e socialmente os critérios do comportamento eram ditados pelo sistema alienígena, mesmo quando este recorria à tradição local, seja por convicção ou por comodidade, como atesta Capela (2010:30). Foi a partir desta dinâmica de conflitos que surgiu o recurso à “africanização”³⁶ de uma instituição europeia que consistiu na rápida adequação dos colonizadores e das suas instituições ao meio social africano em que estavam inserido Capela (2010:30). Na ótica de Papagno,

³⁶ Isaacman, 1972.

“...na região do vale do Zambeze realizou-se incontestavelmente um processo de integração de numerosos indivíduos de origem portuguesa na estrutura africana já aí existente. A inserção dos prazeiros não ocorre a seguir a uma campanha de conquista, em grande escala, mas em bases muito precárias, na seqüência de expedições limitadas e não organizadas no interior de um contexto geral. A assimilação, para além disso, foi rápida, e os prazeiros substituíram os régulos autóctones, sem dramas, adaptando-se imediatamente ao seu novo papel de chefes de comunidades africanas. Finalmente, tudo isto constitui um facto de ordem geral, extensivo a todo o vale do Zambeze, e não um acontecimento excepcional limitado a uns tantos indivíduos. Às conquistas iniciais substituiu-se muito rapidamente um verdadeiro sistema político de longa duração. É evidente que semelhante resultado não teria sido atingido, se os portugueses da Zambézia tivessem encontrado na região uma estrutura político-social completamente estranha às suas mentalidades. A sua integração estabeleceu-se ao nível de chefia; isso comportava um conhecimento aprofundado da gestão do poder, da sua substancia, para além das formas através das quais era exercido pelos velhos régulos africanos” (Papagno, 1980:56).

Ao longo do vale do Zambeze havia também aventureiros portugueses independentes que chegaram a possuir largas extensões de terras no interior. Os aventureiros se adaptaram facilmente ao novo ambiente armando homens locais como seus soldados para dominar a região, os *acikunda*. Eles usaram meios e métodos do sistema local para manter e estender o seu poder já usados pelos chefes locais tradicionais.³⁷ Data desta época o começo da africanização dos conquistadores do vale do Zambeze como mostra Papagno:

“Os colonos inicialmente, pouco numerosos, eram pequenos régulos brancos e cafealizados, absolutamente integrados no ambiente social onde substituíam geralmente os chefes indígenas em todos os seus direitos e obrigações. A absoluta falta de mulheres brancas facilitava em grande parte a miscigenação racial; os cruzamentos eram inevitáveis, mas esse fato acabaria por absorver gradualmente os primeiros brancos; os seus descendentes regressaram à barbárie e viriam a desaparecer entre a população indígena. Os cruzamentos raciais tornaram impossível a manutenção de um padrão de civilização” (Papagno, 1980:25).

Tais terras que possuíam eram fruto de conquistas armadas, alianças com os mutapas contra reinos vizinhos. Portanto, para Papagno, os prazos da Coroa foram

³⁷ Em muitas colônias, as instituições e as chefaturas locais foram recriadas pelo poder colonial em virtude de seus desígnios de dominação. (...) Os “regedores” ou “régulos” (chefes tradicionais) foram criteriosamente selecionados ou controlados para complementarem a administração direta dos funcionários europeus (Cabaço, 2009:41).

utilizados como instrumentos de colonização da Zâmbia e de Moçambique (Papagno, 1980:15).

Nas terras conquistadas, para os negros africanos, os prazeiros representavam os herdeiros dos seus régulos, continuavam a pagar-lhes os tributos e a comportar-se do mesmo modo diante de sua presença como se estivessem diante de seus chefes locais. Os prazeiros depois de terem se adaptado a alguns costumes locais africanos não tiveram qualquer dificuldade em exercer o poder que era próprio dos régulos africanos. Os prazeiros podiam atribuir terras a outros colonos sem poder reivindicar o direito de propriedade segundo o direito consuetudinário da comunidade. Por outro lado, os prazeiros em relação à Coroa, eram autênticos feudatários com direitos reais sobre os prazos que possuíam e com ampla jurisdição sobre as pessoas que nelas habitavam (Papagno, 1980:57).

Desse processo resultou uma dupla natureza de funções dos senhores prazeiros. A primeira natureza da função dos prazeiros é que eles se haviam tornado régulos autóctones das populações locais e a segunda natureza é que os prazeiros eram em relação à Coroa enfiteutas-feudatários. Portanto, os senhores passaram a possuir essa dupla função de chefes de uma população africana e de vassallos da Coroa portuguesa na colônia. A primeira natureza garantia-lhes o poder real sobre os autóctones e representava a sua legitimação de harmonia de acordo com as normas consuetudinárias da região, enquanto que a segunda natureza constituía a afirmação de um direito de posse que era de natureza mais pública do que privada, sobre os territórios conquistados e igualmente sobre os habitantes, isso nas suas relações com a Coroa (Papagno, 1980:57).

1.2.22 Berlim, 1884/1885

Durante a Conferência de Berlim, Portugal foi forçado a realizar a ocupação efetiva do território moçambicano, caso contrário perderia os mesmos pelas potências concorrentes. Dada a incapacidade militar e financeira portuguesa, a alternativa encontrada foi o arrendamento da soberania e poderes de várias extensões territoriais a companhias majestáticas e arrendatárias.³⁸ Essas companhias não foram nada mais do

³⁸ Às companhias majestáticas, que deviam-se reger por estatutos portugueses e ter sua sede social em Lisboa, foi concedida a administração integral de vastas áreas, com a obrigatoriedade, por parte das sociedades concessionárias, de organizar uma força policial para assegurar a sua “pacificação”, zelar pela

que as substitutas dos prazos. “Foi a partir do sistema de prazos que se desenvolveram as grandes companhias como a do Niassa e a de Manica e Sofala” (Mondlane, 1995:32). Sendo assim, os prazos foram concedidos a duas companhias financiadas por interesses essencialmente britânicos, franceses, portugueses, belgas e alemães.

- 1) A Companhia de Moçambique, já criada como companhia mineira em 1888 por Paiva de Andrade, reconstituída como companhia majestática de administração e exploração. Além da Companhia de Moçambique, existia também a Companhia do Niassa e as duas eram majestáticas.
- 2) A Companhia da Zambézia, fundada a 28 de abril de 1892 para desenvolver a concessão do mesmo Paiva de Andrade ao norte do Zambeze (Pélissier, 1988:84).

Junto com a Companhia da Zambézia existiam a Boror, Luabo, Sociedade do Madal, Empresa Agrícola do Lugela e a Sena Sugar Estates que eram companhias arrendatárias. Este sistema de companhias foi usado no norte do rio Save. Com a concessão do sistema de prazos às companhias estava começando em Moçambique um novo tipo de sistema, não mais o dos prazos, mas sim o sistema capitalista de produção, que usou formas primitivas de obtenção de mão-de-obra (Serra, 2000:248).

Essas formas primitivas de obtenção de mão-de-obra tiveram impactos e consequências. Portugal precisava manter o controle das terras que lhe pertenciam e de seus habitantes. Foi introduzido o recenseamento que resultou em fortes resistências e desastres, como mostra Serra:

“Os recenseamentos e as aquisições forçadas suscitaram levantes e fugas de trabalhadores, criando-se, assim, circuitos migratórios constantes, quer a nível interno, quer para países vizinhos. A penetração capitalista em Moçambique fez-se ora com a preservação de certas formas de produção e de reprodução pré-capitalistas, ora com a destruição de outras. Quando estiveram em dificuldades financeiras, algumas companhias exportaram mão-de-obra. Mas a partir de 1913, essa mão-de-obra passou a ser de forma geral, usada localmente. Trabalho forçado, baixos salários, exploração desenfreada dos recursos humano-naturais e migrações caracterizaram a

sua colonização e proceder à construção de infra-estruturas. Como contrapartida gozavam dos direitos de cobrar impostos, explorar ou subcontratar a exploração do solo, do subsolo e das riquezas marítimas nas costas do território, bem como da exclusividade no recrutamento de mão de obra e na emissão de moeda e selos postais nos territórios administrados. O acordo obrigava a que os funcionários “políticos” fossem de nacionalidade portuguesa e determinava que o Estado receberia uma compensação percentual sobre lucros e dividendos, mantendo o direito à propriedade dos bens da companhia no fim do período da concessão (Cabaço, 2009:72).

penetração imperialista na Zambézia³⁹ entre 1890 e 1930” (Serra, 2000:248).

A Companhia da Zambézia em 1892 obteve 126 dos 134 prazos do distrito de Tete (Pélissier, 1988:81). No começo as duas companhias se contentaram com o arrendamento das terras, obtendo lucros e sem nenhum esforço de desenvolver a região. Segundo o alvará que tinham, por exemplo, a Companhia de Moçambique deveria instalar pelo menos mil famílias de colonos portugueses durante os cinco primeiros anos de ocupação no vale do Zambeze, fornecendo-lhes tudo o que fosse necessário (Pélissier, 1988:82). Pélissier aponta que,

“...a princípio foi um capitalismo de rapina em estado «virginal», que só se interessava pelo africano para o carregar dos impostos, para espoliar nas transações comerciais e, ulteriormente, para o exportar para as minas sul-africanas. Só mais tarde o problema da valorização da mão-de-obra local incitaria os Conselhos de administração a criar fazendas segundo o modelo dos prazos de Quelimane” (Pélissier, 1988:82).

Todavia, não houve diferença e nem modificações em relação ao antigo regime dos prazos. A escravatura apenas mudou de rosto e as carnificinas gratuitas perpetradas pelos senhores de antanho ou por seus herdeiros continuavam. As companhias contavam com a força dos chicundas e outros mercenários (Pélissier, 1988:82).⁴⁰ Um dado importante a reter é que, tanto os senhores prazeiros como as companhias, substitutas dos prazos, não teriam êxito nas suas façanhas de captura e recrutamento de africanos escravizados para as Américas, assim como o recrutamento de mão-de-obra para os países vizinhos, se não houvesse a cumplicidade de alguns chefes locais. Portanto, houve nesse processo também a cumplicidade africana da época.

³⁹ Serra mostra que “o topônimo Zambézia foi criado em 1858 por decreto régio português, englobando os distritos de Quelimane e de Sena. O distrito de Quelimane foi criado em 1817, extinto em 1829 para ser incorporado no de Sena e reposto em 1853”. Atual configuração da província remonta a 1909 (Serra, 2000: 248).

⁴⁰ Os portugueses, desde os primórdios de sua presença nos territórios africanos, utilizaram forças locais na realização de seus desígnios de conquista. Em Moçambique, os mais famosos corpos militares africanos ao serviço de portugueses foram, sem dúvida, os *A-Chicunda*, braço armado dos senhores dos prazos, na Zambézia. De formação anterior, eles tornaram-se famosos e temidos, principalmente no século XVII, quando defendiam as terras do seu senhor, participavam de expedições de conquista, protegiam as caravanas comerciais para o interior e se ocupavam da captura de pessoas destinadas a ser escravizadas para o uso local ou para a venda a traficantes negreiros. (...) Foi Mouzinho de Albuquerque quem, quando alto-comissário em Moçambique, iniciou, em 1897, o recrutamento de soldados locais para atuarem na própria colônia (Cabaço, 2009: 250).

1.2.23 O impacto do sistema de prazos e das companhias na estrutura social dos povos do vale do Zambeze:

1.2.23.1 O impacto antes da introdução do sistema capitalista, isto é, antes de Berlim

Os impactos causados pelo sistema de prazos no vale do Zambeze foram vários e afetaram diretamente, não só a sociedade zambeziana, mas também toda a estrutura social no vale do Zambeze. Por exemplo, já no início do século XIX o aspecto geral da região do vale do Zambeze estava sofrendo alterações consideráveis e significativas.

Papagno mostra que, “o tráfico de escravos sofreu forte incremento tendo-se intensificado a procura e os prazeiros, que não só representavam, mas que eram de fato os fornecedores de escravos para os negociantes da costa, começaram a saquear-se reciprocamente e a organizar expedições contra os régulos indígenas vizinhos. Todo tipo de ação foi utilizada para capturar mais pessoas a todo custo (Papagno, 1980:42).

Houve consequências onde a insegurança das populações aumentou e ao mesmo tempo o caráter guerreiro dos prazos se tornou mais violento. A geografia política da região do vale do Zambeze sofreu transformações, os prazos de pequenas dimensões foram desaparecendo literalmente, enquanto outros prazos mais fortes foram se engrandecendo proporcionalmente. Como consequência dessa situação cresceu o número de migrações populacionais que contribuíram para mudar o rosto do vale do Zambeze (Papagno, 1980:42). Ki-Zerbo atesta igualmente que, houve na África uma gigantesca movimentação de populações desencadeada pela escravatura. Segundo ele,

“...muitos povos de África ocupam os seus atuais territórios por causa das deslocamentos provocadas pelo tráfico de escravos. Certos deles foram mesmo obrigados a refugiar-se em grutas ou em cabanas sobre estacas, como no lago Niassa (...) com os Kabrés, os Dogons, os Coniaguís e os Bassaris. Sendo as civilizações negras essencialmente agrícolas, baseadas, portanto na estabilidade e na permanência, compreende-se que abalo devem ter sofrido com tudo isso. A idéia de produzir e de acumular desaparecia no caos geral” (1999:281).

O recrutamento de africanos como escravizados afetou o equilíbrio do sistema de parentesco, onde quer que seja. Nos começos de 1845 os prazos de Tete e Sena estavam desertos de colonos e de escravos, muitos haviam sido vendidos, exportados e outros fugido (Capela, 2010: 36). De acordo com Mondlane,

“...a corrupção no sistema de prazos era tão grande que, por volta da terceira década do século XIX, o próprio governo português viu-se obrigado a bani-lo. O seu desrespeito pelas pessoas e bens era notório, e os traficantes de escravos levavam para fora um numero excessivo de africanos” (Mondlane, 1995:32-33).

Todos os meios foram utilizados para obter mais lucros às custas de africanos escravizados. Cooper fala da irregularidade da geografia tanto econômica assim como a do poder. Segundo ele,

“...a geografia econômica da colonização é tão irregular quanto a geografia do poder. O poder colonial estabeleceu ilhas de agricultura para fins comerciais e mineração cercadas por áreas de vasto recrutamento de trabalho nas quais a coerção e, com o passar do tempo, a falta de alternativas, foram necessárias para recrutar trabalhadores” (Cooper, 2008:36).

Portanto, por detrás do tráfico humano, que inclusive causou um estado crônico de guerras e violências intratribais e intertribais, está o fator econômico. Foi, de certa forma, o fator econômico que causou a alienação de algumas chefias africanas pela cumplicidade no tráfico de seus irmãos. Com mais pessoas capturadas e vendidas os traficantes poderiam comprar mais espingardas. Ki-Zerbo mostra claramente a cumplicidade africana e segundo ele,

“...os príncipes do litoral eram colhidos numa engrenagem infernal, posta em marcha, por sua vez, pelo negreiro e que eles próprios alimentavam,” como diz Pruneau de Pommegorge, uma testemunha: “Pela nossa criminosa avidez, foram estes povos transformados em animais ferozes. Só fazem guerra uns aos outros e só se destroem reciprocamente para venderem os seus compatriotas a senhores bárbaros. Os próprios reis apenas vêem os seus súbditos como uma mercadoria que lhes pode servir para alcançarem o que os seus caprichos desejam” (1999:282).

Estamos diante de um verdadeiro processo de objetificação humana africana. Os povos africanos, nos diversos cantos da África, foram transformados em objetos de compra e venda. Esse processo de tráfico humano teve impactos indeléveis na estrutura social dos povos africanos. Ki-Zerbo não hesita em afirmar que, “o tráfico de escravos provocou um traumatismo moral e ideológico em numerosos africanos. Os que se ocupavam desta caça já não olhavam para o homem da mesma maneira e os congueses, de que os primeiros europeus diziam que tinham uma elevada idéia de si próprios, haviam perdido essa idéia (1999:282).

1.2.23.2 O impacto depois da introdução do sistema capitalista, isto é, depois de Berlim

Quando as formas de economia mercantil, baseadas no tráfico de escravos para as Américas, foram consideradas ultrapassadas, a administração colonial propôs novas formas de realização da economia capitalista, onde aos africanos foi-lhes imposto o trabalho forçado, mais conhecido por *xibalo* (Mazula, 1995: 69).⁴¹

O governo português arrendou às companhias estrangeiras⁴² vastas extensões de terras. Estas companhias, não só adquiriram direitos sobre os recursos naturais, mas também tinham direitos plenos sobre a vida de todos africanos que viviam nos territórios arrendados, à semelhança do que vinha acontecendo nos prazos. Surgiu desse modo uma dupla governação, de um lado havia a autoridade colonial portuguesa, representada pelos seus governadores, administradores e chefes de posto. Do outro lado, estavam as companhias locais, que possuíam amplos poderes para obrigar todos os homens, algumas vezes, mulheres e crianças com aptidão física, a trabalhar nas plantações com salários miseráveis (Mondlane, 1995:34).

As companhias representaram mais uma forma de exploração, onde os recenseamentos e o recrutamento forçado de africanos suscitaram levantes e fugas de trabalhadores, o que resultou em circuitos migratórios constantes, quer a nível interno, quer para países vizinhos. Portanto, o aparecimento das companhias causou imensos contingentes de emigração (Serra, 2000:248).

A penetração e implantação do sistema capitalista em Moçambique fez-se ora com a preservação de certas formas de produção e de reprodução pré-capitalistas, ora com a destruição de outras. As companhias usavam e exportavam mão-de-obra. Mas a partir de 1913, essa mão-de-obra passou a ser de forma geral, usada localmente. Houve trabalho forçado, baixos salários, exploração desenfreada dos recursos humano-naturais e migrações caracterizaram a penetração imperialista na Zambézia entre 1890 e 1930 (Serra, 2000:248).

Memórias do tempo colonial e do trabalho forçado ainda existem hoje e as pessoas mais velhas são portadoras de tais lembranças como mostra Thomaz

⁴¹ O trabalho forçado e o Xibalo persistiram, de fato, até o início da década de 1960 (Cabaço, 2009:53).

⁴² A Companhia de Moçambique, a Companhia do Niassa e a Companhia da Zambézia (Mondlane, 1995:34).

prefaciando Cabaço: “No “mato” e no “cimento”, são cotidianas as historias sobre o “tempo colonial”. Invariavelmente, quando inquiridos sobre lembranças antigas, os mais velhos recorrem à imagem de homens atados por correntes indo para os trabalhos forçados. (...) Não são poucos os que recordam os castigos físicos, ou a sua possibilidade. Todos lembram ainda do senhor negro chamado de “rapaz”, dos transportes e de mais espaços públicos segregados” (2008:15).

1.3 A chegada dos invasores nguni e o impacto da sua instalação no vale do Zambeze

O vale do Zambeze, além de sofrer a presença dos prazos, enfrentou as invasões Gaza- Ngoni, que começaram em 1832. Em 1840 os ngoni tinham ocupado 28 dos 46 prazos do vale do Zambeze (Isaacman, 1979:36), já Teixeira Botelho, citado por Papagno, mostra que em 1858 havia 142 prazos no distrito de Tete, 25 no de Sofala e 32 no de Sena (Botelho. Apud. Papagno, 1980:43).

Segundo Papagno, além do vale do Zambeze estar sofrendo fortes migrações populacionais devido à caça de pessoas para serem vendidas como escravas, um segundo fator veio como acréscimo, a chegada dos nguni à região.

“Um grupo de nguni, proveniente do sul, forçado a transferir o seu habitat pelas pressões dos Zulu de Chaka, começa a dirigir-se para o norte e a partir de 1823, sob a direção de Soshangane, chamado depois pelos portugueses Manicusse. Em 1834, vão saquear Lourenço Marques e no ano seguinte atacavam os prazos em redor de Sena. Um outro grupo conduzido por Zwangendaba, dirige-se mais para o Norte, passando o Zambeze junto de Tete em 1835; permanece na região durante cerca de quatro anos e encaminha-se depois para o lago Niassa” (Papagno, 1980:42).

A chegada dos nguni ao vale do Zambeze não foi pacífica, tampouco foi nas zonas por onde eles passaram. Por exemplo, no Barué, os nguni, enquanto atravessavam a região rumo ao vale do Zambeze, saquearam gado e mulheres (Isaacman, 1979:37).

Quando os nguni atravessaram e se instalaram no norte do Zambeze, diz Kamtedza que, “os guerreiros angoni se estabeleceram em Angonia e aprenderam o *cinyanja* com as mulheres com as quais eles se casaram (Kamtedza, 1964:7).

Eles por serem já um povo guerreiro e de tradição patrilinear submeteram as populações locais às suas ordens, obrigando-as a pagar tributos, fato que causou

resistências. O povo local, neste caso, os nyanjas e cewas resistiram contra a dominação dos nguni fazendo uso da dança e das máscaras do nyau.

Logo após a conferência de Berlim 1884/85 quando Portugal teve que fazer a ocupação efetiva dos seus territórios, os povos do vale do Zambeze resistiram fazendo uso do canto, dança e máscaras do nyau. Sendo assim, o nyau emerge como sendo a dança de resistência contra os invasores nguni e as autoridades coloniais junto com os missionários que, a título de missão civilizadora, tentaram banir todas as manifestações culturais locais e as religiões tradicionais, inclusive o nyau, para implantar a evangelização e a catequese. Nesse contexto pode se entender perfeitamente, segundo Balandier, que

“...a colonização agiu pelo jogo de três forças difíceis de separar, associadas historicamente e vividas como sendo estreitamente solidárias por parte daqueles que as sofrem, a ação econômica, a administrativa e a missionária. Foi em função desses três termos de referência que os antropólogos estudaram as mudanças sociais” (Balandier, 1993:110).

Neste contexto todo, é preciso admitir que, antes de Berlim, Portugal não tinha um controle efetivo da vasta região do Moçambique de hoje. A sua presença era mais nominal do que efetiva (Mazula, 1995:68). “Foi só na última década do século XIX e inícios do século XX que o governo português teve o poder suficiente na África para levar a cabo uma política colonial com alguma viabilidade” (Mondlane, 1995:33). Segundo Mazula, foi somente nos finais do século XIX, depois de Berlim (1884/1885) e da Conferência Antiescravagista de Bruxelas – 1889, é que o governo colonial português se preocupou com a ocupação efetiva da colônia para realização do capital. Em muitos casos, teve que agir por pressão dos interesses econômicos de outras potências colonizadoras, a Alemanha, a Inglaterra e a França (Mazula, 1995:67-68).

Para a efetivação dessa política colonial, a administração colonial teve que usar a estrutura política local, isto é, os chefes locais a seu favor.

“Para facilitar trabalho dos administradores e dos chefes de posto, o governo português restabeleceu, com alguns limites, a autoridade tradicional de vários chefes africanos. Mas para assegurar que nenhum chefe africano pudesse adquirir poder suficiente para desafiar o homem branco, o governo português dividiu as várias chefaturas em pequenos territórios, cada um deles com apenas alguns milhares de pessoas. Todos os chefes africanos eram diretamente responsáveis perante o administrador de circunscrição ou o chefe de posto. Mais importante ainda era o fato de o poder do chefe já não derivar de um conceito de legitimidade dentro da sociedade tradicional, mas estar

antes baseado no controverso conceito de legalidade portuguesa. O chefe já não era mais o dirigente da sua comunidade, mas o representante na comunidade da autoridade colonial, estabelecida de forma hierárquica. Os antigos laços políticos entre as várias comunidades africanas foram rompidos e substituídos pelo poder português” (Mondlane, 1995:34).

Uma vez estabelecido o controle político e administrativo total, foi entregue à Igreja Católica a responsabilidade da pacificação espiritual do povo. Em seguida, o governo português iniciou a distribuição dos recursos naturais do território aos vários interesses econômicos interessados em explorá-los. Tais recursos incluíam terras férteis para a agricultura, os portos da Beira, Lourenço Marques e Nampula, os cinco maiores rios da África Oriental, todos com seus estuários em Moçambique. Foram também distribuídas as florestas que continham madeiras, plantas da borracha, animais selvagens para extração de pele e couro, recursos pesqueiros e muita mão-de-obra (Mondlane, 1995:34). Foi desta forma que,

“...entre 1890 e 1910 ficaram definidas as principais características do colonialismo português: uma rede administrativa centralizada e autoritária; a aliança com a igreja Católica; a utilização de companhias, muitas vezes estrangeiras, para explorar os recursos naturais; o sistema de concessões; o trabalho forçado, e a exportação em grande escala de trabalhadores para a África do Sul” (Mondlane, 1995:37).

Precisamos lembrar que toda essa distribuição de territórios exigia antes um conhecimento dos territórios e não é por acaso. Já em 1875 fora fundada a Sociedade de Geografia de Lisboa (SGL) com o explícito propósito de promover o gosto e a prática da geografia e o conhecimento científico dos territórios coloniais (Bastos, 2013:322). O objetivo da criação da (SGL) era político para dar fundamento científico, cultural e humanístico à elaboração de uma estratégia para a África (Cabaço, 2009:62).

Nessa época, não se tratava mais de navegar os mares e desvendar os novos continentes, que eram temas invocados na literatura modernista para pintar o passado glorioso, pioneirismo e aventuras. A partir da criação da Sociedade de Geografia de Lisboa, tratava-se então de conhecer com muito rigor os diversos lugares da terra, cartografar rios e seus afluentes, arrolar as quedas das águas, localizar com precisão as montanhas, vales planícies, desertos, populações e seus povoados, calcular as latitudes, longitudes assim como altitudes, descrever as paisagens, escrever os caminhos e

delinear os aspectos políticos. Grandes esforços da Sociedade de Geografia de Lisboa foram concentrados na África (Bastos, 2013:322).

A partir desse conhecimento, Costa mostra que, “o europeu no contacto com novos espaços e novas gentes, vai produzir novas representações e novos conhecimentos sobre o mundo não europeu. Vai emergir um *saber* colonial” (Costa, 2013:42).

“Nesta lógica, com as ciências coloniais emerge uma nova cultura. A colonização enquanto fenômeno cultural faz a distinção entre o colonizador com conhecimento e o colonizado ignorante. A ciência nas colônias é antes de mais, um instrumento de controlo, de dominação e um vetor do imperialismo ocidental. Conhecer para poder intervir, vigiar para disciplinar e regulamentar o Outro” (Costa, 2013:42-43).

Neste sentido, colonizar significava conhecer e dominar recursos, pessoas, discurso e territórios (Costa, 2013:50). Portanto, na situação colonial a ciência foi um instrumento de dominação.

1.3.1 Formas de resistência com recurso ao canto, à metáfora e às máscaras

O vale do Zambeze, desde o século XVI, com a chegada da administração colonial e no século XVII com a chegada dos invasores nguni foi um autêntico cenário e palco de invasões e subjugações das populações locais. Tais invasões, ora causadas por interesses de conquista de mais terras para empraçá-las, ora movidas por guerras provocadas pelos próprios senhores dos prazos que sempre culminavam com divisões entre reinos locais. A hipótese que queremos trazer aqui é que, o violento contato da administração colonial e dos nguni com a população do vale do Zambeze não foi nem pacífico e nem passivo.

Após a partilha⁴³ da África na conferência de Berlim, 1884/1885, a corrida que se deu entre as potências imperialistas para ocupar e reafirmar o seu domínio efetivo foi deveras violento. A conferência de Berlim é caracterizada por Hernandez como tendo sido “um grande marco na expansão do *processo de roedura* do continente, iniciado por volta de 1430 com a entrada portuguesa na África” (Hernandez, 2008:45). De acordo com Cooper, “os conquistadores imperiais pensavam que poderiam refazer a sociedade

⁴³ Existe a partilha de uma região quando várias potências estrangeiras se põem de acordo para a colocar, total ou parcialmente, sob a sua soberania. Isso supõe, pois, rivalidades e negociações entre os partilhantes e a incapacidade de resistir por parte do partilhado (Brunschwing, 1971:17).

africana e racionalizar a exploração do continente” (Cooper, 2008:38). Esse plano não prosperou, pelo contrário ficou frustrado pelas múltiplas resistências africanas.

Conforme Hernandez, “não surpreende, portanto, que os movimentos de resistência tenham pipocado em todo o continente, criando o enorme e quase inviável desafio de pesquisá-los criteriosamente” (Hernandez, 2008:109). Para M’Bokolo, os anos de 1880 a 1940 são marcados por resistências ininterruptas o que deixava o colonizador num estado de perpétua incerteza (2007:456).

“...a resistência era passiva ou ativa, local ou alargada, eclodia em meio rural ou urbano, assumia formas antigas ou modernas e colocava-se no terreno econômico, social e político, sem excluir o religioso. Implicava ora as populações, ora as elites tradicionais, ora ainda as elites modernas, desencadeava alianças entre essas diferentes camadas sociais, fazia nascer ou renascer consciências de classe ou de pertença étnica, tudo isso com conteúdos ideológicos mais ou menos claros, objetivos mais ou menos elevados. A diversidade dessas resistências é tão desconcertante, que o estudo global passa necessariamente por uma abordagem tipológica” (M’Bokolo, 2007:456).

O processo de contato da Europa com a África foi violento na situação colonial de tal forma que, os povos africanos viram-se obrigados a se defender, reagir e opor de várias formas. Como consequência desse contato violento, “a oposição e a resistência fizeram parte de um processo longo, contínuo (com avanços e recuos), complexo e variado, resultando em diferentes formas de expressão da identidade cultural interna aos territórios africanos” (Hernandez, 2014:3).

Portanto, as substituições dos antigos chefes locais nos prazos pelos novos, a gosto dos prazeiros, não foi automática e nem passiva, houve resistências que desembocavam em hostilidades.⁴⁴ Às vezes para evitar grandes conflitos, alianças e conexões eram feitas entre os chefes locais com o poder colonial, como mostra Cooper:

O reconhecimento da superioridade do poder europeu no confronto colonial não nega a importância da ação africana em determinar a forma que o conflito tomou. Enquanto os conquistadores podiam concentrar seus recursos militares na derrota dos exércitos africanos, “pacificar” aldeias ou massacrar rebeldes, por outro lado, a rotina de poder exigia alianças com representantes de autoridades locais,

⁴⁴ Em alguns casos nomearam-se chefes de outras comunidades. No norte de Moçambique, onde predominava a estrutura matrilinear, foram atribuídas funções de liderança comunitária a chefes de outras comunidades ou a homens da própria comunidade, de diferentes linhagens – com desrespeito pelo princípio da matrilinearidade que legitima o exercício do poder pelos irmãos da mãe -, abalando os fundamentos da vida social (Cabaço, 2009:76).

fossem eles líderes de antiga linhagem ou reis recentemente derrotados (Cooper, 2008: 36).

Portanto, o papel das autoridades locais durante a situação colonial ficou condicionado e sem alternativas. A única alternativa era cooperar com o sistema e estar ao serviço do mesmo. Quando o sistema de prazos já estava em vigor, um dado fundamental que não podemos perder de vista, seja em Quelimane assim como em Tete, conforme Isaacman, é que “os africanos que ocupavam as posições chave eram meros agentes dos portugueses que baseavam a sua legitimidade em fontes estrangeiras e que podiam ser removidos ou disciplinados à vontade dos europeus” (Isaacman, 1979: 147).

Isaacman apresenta-nos um fato que nos leva a pensar nos excessivos abusos objetificantes da situação colonial contra os africanos. Cooper afirma que, “a violência colonial foi vista como atos de transgressão, demonstrações vivas e frequentemente brutais diferenciadas por aquilo que podiam violar, mais do que por aquilo que podiam transformar” (Cooper, 2008:36).

No que diz respeito às populações do vale do Zambeze, elas não tiveram passividade diante da avalanche das conquistas, logo após a conferência de Berlim. Inúmeras vezes resistiram e transgrediram as ordens do sistema colonial que se impôs de forma cruel e violenta, reafirmando dessa forma as suas identidades étnicas e locais africanas. No que diz respeito a identidades, Hall faz referencia a Kobena Mercer, e este afirma que, “a identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza” (2014:10).

No nosso caso, os vários eventos que tiveram lugar no vale do Zambeze, conflitos de ordem externa e interna, mexeram com as identidades locais. Diante de uma ameaça externa, houve resistências para reafirmar a identidade local. Quando aplicamos o termo “reafirmar” não queremos de forma alguma nos reportar à estaticidade, mas sim, dizer que em meio aos contatos com povos de diversas matrizes, os povos do vale do Zambeze conseguiram preservar as principais características que lhes identifica como nyungwes, tauaras, senas, cewas, demas, só para citar alguns povos. Tais características podem ser observadas na cosmovisão assim como nas relações de parentesco.

Quando o sistema dos prazos começou a usar as populações locais, seja nas minas auríferas, seja na captura e venda como escravos, seja quando os prazeiros tinham que depor chefes locais substituindo-os pela aristocracia chicunda, não houve

passividade. Mais tarde, nas companhias, que foram substituídas dos prazos com recurso à coerção e ao trabalho forçado, também não houve passividade. Não houve passividade diante da conquista, mas sim resistências de múltiplas formas, completamente distintas e distantes das formas eurocêntricas. Essa África e os africanos dessa região surpreenderam menos aos ocidentais na visão que estes tinham e traziam de resistências (militar) e surpreenderam muito mais ao resistir extrapolando os esquemas mentais ocidentais de resistência e confronto fazendo recurso às máscaras, ao canto, à dança e à literatura proverbial.

Estamos diante de um tema extremamente importante que impactou o contato do sistema colonial e nguni com as populações do vale do Zambeze, que é o tema da resistência. Isaacman emerge como uma referência nos estudos sobre resistências no vale do Zambeze. Ele, ao fazer uma análise sobre oposições localizadas ao colonialismo no vale do Zambeze, entre 1880 a 1917, mostra que “os abusos inerentes ao colonialismo deram origem a uma oposição localizada recorrente através de todo o vale do Zambeze. Devido à sua natureza esporádica, grande parte desta agitação anti-colonial foi ignorada tanto pelos observadores contemporâneos como pelos historiadores” (Isaacman, 1979:169). Todavia, o autor reconhece que, a documentação tanto escrita como oral a respeito das formas de resistência no vale do Zambeze é fragmentada, no entanto ela revela cinco grandes categorias de oposição anti-colonial:

1. a resistência quotidiana; 2. a fuga; 3.a vagabundagem; 4. o banditismo social; 5. e as revoltas camponesas (1979:169).

Tabela 1. Categorias de oposição anti-colonial.

Visto que a resistência houve de múltiplas formas, metodologicamente faremos um recorte tipológico. O tipo de resistência que queremos realçar aqui em nossa pesquisa é o repúdio aos dois sistemas via máscaras do nyau, repúdio via canto, repúdio via dança e repúdio via metáforas, como elementos vitais, que emergem de dentro da cultura num confronto intercultural. Apresentamos de forma esquemática:

Elementos de resistência no confronto intercultural.

Tabela 2. Elementos de resistência.

Como as máscaras do nyau, o canto, a dança e as metáforas foram usados como instrumentos de resistência no vale do Zambeze? Para chegarmos até lá, precisamos saber antes de tudo o que é o nyau e qual é o teor retratado nos cantos assim como nas metáforas enquanto resistência.

A origem do nyau é associada à formação do Estado Undi, por volta do século XVII. Este parece ter sido o tempo em que se supõe que o nyau foi adotado no Estado Undi como uma forma de manifestação do poder dos Undi perante os povos conquistados (Gabinete de organização do 1º Festival de dança popular, 1978). No mapa, pode ser visto o Estado Undi.

FIGURA 21.4 A expansão maravi por volta de 1650 (segundo K. M. Phiri).
 - Limites exteriores da influência maravi
 - Direção da expansão
 - Zonas de ocupação efetiva

Mapa 11. Mapa da expansão Maravi, com localização do Estado Undi 1650.

De acordo com Dava (2007) nyau ou Gule Wankulu é uma dança praticada por vários grupos étnicos espalhados nas regiões transfronteiriças de Moçambique, Zâmbia e Malawi. Entre eles existem os cewa, os acipeta e os azimba e hoje devido a várias migrações que decorreram internamente na região, o nyau é praticado quase em todos os distritos da província de Tete.

Nyau ou *Gule* refere-se também ao dançarino mascarado com vários adereços feitos com penas de aves diurnas e noturnas. *Gule Wankulu* significa também a própria dança (Dava, 2007), como se pode ver nas duas imagens que se seguem (1 e 2). Devemos alertar aqui que, *Nyau* ou *Gule* apesar de significar a dança como um todo, *Nyau* ou *Gule* refere-se especificamente ao dançarino, vestido de vários adereços e a cabeça coberta com penas de diversas aves, como se pode ver na foto, imagem 1. O *Gule* não usa máscaras feitas de madeira, isso precisa ficar bem claro. Existe o

dançarino que usa máscara de madeira no rosto, que é o *Campini*. Essas são as máscaras esculpidas e pintadas com o rosto do homem branco, como mostra a imagem 2.

Imagem 1. Nyau ou Gule, também chamado de Gule Wankulu

Imagem 2. Campini. Mascara branca em rosto negro. Símbolo de resistência.

É uma produção centenária e continua até aos dias de hoje. Quando olhamos para uma máscara maconde com escarificações e no rosto o retrato do homem local, sabemos de antemão que trata-se de uma máscara que representa a identidade cultural de pertencimento étnico maconde. Já não acontece o mesmo com as máscaras do nyau,

onde o retrato presente na máscara é a de um homem branco. Elas se inserem dentro de um processo histórico de resistência contra o sistema colonial. Portanto, elas se configuram naquilo que são as identidades de resistência.

Aqui abre-se uma análise sobre arte africana e contexto. O que significam os objetos de arte africana? Para captar o sentido e o significado deles, eles precisam ser contextualizados, pois, conforme Bacquart, “os objetos de arte africana, retirados do seu contexto tornam-se fragmentos que podem perder o seu sentido original (1998:9). Para Levi-Strauss,

tal como os mitos, as máscaras não podem ser interpretadas em si e por si, como objetos isolados. Considerado no aspecto semântico, um mito só adquire sentido quando inserido no grupo das suas transformações; e, do mesmo modo, um certo tipo de máscara, considerado apenas do ponto de vista plástico, é réplica de outros tipos, cujas formas e cores transforma ao assumir a sua individualidade (1979:15).

Em Munanga vemos que, a arte africana possui uma dimensão comunitária, onde as formas e os contornos adotados nas esculturas têm a ver especificamente com as pessoas que as produziram. Em nossa pesquisa, são exemplos dessa hipótese as máscaras maconde e as do nyau, especificamente para delimitar nesta tese. O escultor nunca é alguém que expressa seus sentimentos individuais. Se olharmos para as máscaras do nyau, vemos que elas carregam uma identidade de resistência do grupo que as produziu. Está ali presente a dimensão comunitária. Neste sentido, Munanga faz ver que, a arte produzida pelo artista tem como objetivo satisfazer as necessidades da comunidade da qual ele faz parte (2009: 191).

Portanto, as máscaras brancas em rostos negros, neste universo elas não foram produzidas para satisfazer o lúdico apenas, função essa que aparece como sendo a primeira, visto que a dança do nyau é performativa, pelo contrário, elas são uma linguagem de resistência. Os homens brancos levaram tempo para perceber essa sutileza, finura e astúcia africana de recorrer a arte como linguagem de resistência.

Não é por acaso, depois que os homens brancos se surpreenderam ao perceberem a sátira, imediatamente passaram a perseguir esta dança e seus praticantes. Desta perseguição gerou-se um preconceito de que o nyau era uma dança profana e como tal tinha que ser combatida. Passou a ser praticada longe dos olhares de quem a perseguia.

Essa perseguição nos remete à aquilo que Cabaço descreve como políticas de identidade promovidas pelo colonialismo que tinham como objetivo principal legitimar

a sua dominação em detrimento de aspetos importantes da organização do poder tradicional (2009:20). Na situação colonial, dentro dessa política de identidade, os africanos tinham que se identificar com o colonizador.⁴⁵ Tudo o que fugia aos padrões de hegemonia euro-ocidental era alvo de combate em termos sociais, políticos, culturais e religiosos. Só que, a própria situação colonial, imbuída de atitudes violentas contra os africanos, acabou, estimulando, usando a expressão de Cabaço, “respostas culturais que reforçaram identidades de resistência” (2009:20).

Interessa-nos reafirmar nas respostas culturais a arte enquanto linguagem de resistência no contexto de contatos marcados por violências e dominação de forças exógenas. Silva mostra que, “nas sociedades negras africanas, a arte é uma linguagem, um meio de comunicação, que joga um papel importante na expansão de valores civilizacionais que vem através do, canto, dança, música, pintura, etc. (2006: 23).

Por isso, as mascaras que estamos apresentando aqui, elas nos remetem a um contexto onde a presença do homem branco foi impactante e deixou marcas que atravessam gerações e tais marcas estão presentes nos objetos de arte, concretamente na produção e reprodução das mascaras brancas, com contornos satíricos representando a situação colonial. Por isso, a arte africana não é apenas sobre uma estética, ela está presente sim, mas acima de tudo, no caso em estudo, ela nos remete à questão da sua função e significado, conforme Bacquart (1998:9).

O ator vestido de máscara de madeira é chamado de *Campini* ou *Cirimoni*. Em geral, quando os praticantes do nyau dizem: - *vamos tocar o nyau hoje*, eles se referem a todo o conjunto da dança e dos atores que entram na performance, seja os vestidos de máscaras de madeira, seja aqueles vestidos com adereços feitos com penas de aves.

Chamamos atenção para o verbo ‘tocar’ nesse contexto. No verbo ‘tocar’ estão implícitos os tambores ou batuques. Não existe dança do *nyau* sem tambores e seus mestres tocadores iniciados, um coro feminino e o próprio nyau. Um quarto elemento é o público assistente. Para ser membro do nyau a pessoa passa por um processo de iniciação e é apenas uma associação de homens. Usando a expressão de Fanon podemos dizer que, os homens do nyau ao dançarem “vibram com as harmonias cósmicas” (Fanon, 2008:26). Sem o toque dos tambores o *nyau* não é dançado.

⁴⁵ As dinâmicas implícitas nos processos identitários são intrínsecas a todas as situações em que uma cultura, por meio do exercício do poder, impõe ao outro valores, comportamentos, rituais e mitos. A história é prodiga em exemplos de que nem sempre foi harmônica a convivência entre os grupos etnolinguísticos, também em África e também em Moçambique (Cabaço, 2009:21).

Imagem 3. Campini. Mascara branca em rosto negro. Símbolo de resistência.

A dança do *Nyau* foi historicamente um símbolo de luta e resistência das comunidades locais do vale do Zambeze contra a presença colonial e contra os invasores nguni (Dava, 2007).

O grupo nguni veio do sul, na região de Natal na África do Sul fugindo à perseguição de Chaka Zulu.⁴⁶ Eles fugiram para o mais longe possível para não serem alcançados por Chaka Zulu, atravessaram o rio Save até chegar em Tete e cruzaram o rio Zambeze estabelecendo-se na região norte do Zambeze e nas áreas circunvizinhas que formam, hoje o Malawi e a Zâmbia (Santos, 2010:31-40). Quando os nguni invadiram essa região ao norte do Zambeze começaram a dominar a população local, obrigando-a a pagar impostos e tributos. Neste sentido, o nyau emerge como uma resistência contra esse sistema de dominação.

⁴⁶ O grupo nguni que fugiu de Chaka zulu e foi se instalar ao norte do vale do Zambeze é apenas um. Outros grupos permaneceram fugitivos de Chaka Zulu nos arredores de Natal, que é o caso do grupo Fingo. Os Fingo haviam sido expulsos de Natal por Chaka Zulu Tendo-se tornado em um grupo de refugiados que trabalhavam nas fazendas dos europeus, tidos como servos, e não tinham nem direitos nas reservas. Permaneceram por muitas gerações trabalhando nas fazendas do Eastern Province (Hunter, 1961:3).

Hoje o *nyau* não é mais resistência, mas sim é exaltado como cultura nacional e patrimônio da humanidade.

1.3.2 O florescimento do nyau

Por volta de 1890 existia no território moçambicano o povo *nguni*, liderado por descendentes de Zuangedaba e Nguana Maseko, especialmente na província de Tete e Niassa que subordinaram o povo *cewa*. De acordo com Dava (2007), parece que foi a partir dessa submissão aos *nguni* que o Nyau prosperou como forma de resistência contra a presença desse povo que chegou e invadiu o território ao norte do Zambeze. É sempre bom lembrar que, os *nguni* vieram do sul onde fugiram da perseguição do Imperador *Chaka Zulu*. Quando *Chaka* tornou-se o líder da maioria do grupo *nguni*, ele não gostou do nome *nguni*, parecia-lhe um nome horrível. Sendo assim, ele decidiu mudar o nome do seu grupo étnico, de *nguni* para *zulu* que significa o Céu, o mais alto. De novo nos deparamos com um termo que é comum entre os povos de origem banto. *Zulu* é céu. Entre os *nyungwe* *Ku+dzulu* significa no céu. Essa mudança tinha um sentido para *Chaka*, significava que ninguém podia proibi-lo de fazer o que ele quisesse, pois ele era a máxima autoridade com todos os poderes (Ki-Zerbo, 2002:7).

Portanto, a desintegração do grupo *nguni* com *Chaka*, não teve repercussões apenas no próprio território dos zulus, mas teve igualmente impactos no vale do Zambeze, pois é aqui onde os fugitivos se instalaram de forma violenta, e outros, tendo prosseguido mais para o norte. Neste sentido, quando buscamos entender as mudanças na estrutura social dos povos do vale do Zambeze, nada mais justo é do que, levar em consideração os impactos dos vários grupos que se estabeleceram neste universo.

1.3.3 A organização social do povo nguni e cewa

O povo *nguni* vinha de um sistema de parentesco patrilinear. À medida em que foram se estabelecendo no novo território, a norte do Zambeze, foram se convertendo para o sistema matrilinear que é a característica dos povos do norte do Zambeze, isto é, *cewas* e *nyanjas*. A pergunta que colocamos é: qual foi a razão dessa conversão de um sistema para o outro?

Tudo indica que, o povo *nguni* nas suas longas, difíceis e pesadas migrações não levava consigo as suas esposas, sobretudo nesta fuga a *Chaka Zulu*. Neste sentido,

quando eles se estabeleceram na parte norte do território de Tete e no sul do Malawi e Zâmbia, naturalmente, tinham que se casar com as mulheres locais que eram de tradição matrilinear. Esse foi o fator crucial que conduziu os *nguni* a se converterem para o sistema matrilinear que era tradição dos *cewas* como também alguns deles começaram a praticar o *nyau* (Dava, 2007). Portanto, assim como houve uma africanização dos prazos, também aconteceu um processo inegável de integração social e cultural entre os *nguni* por meio dos casamentos. Mesmo assim, eles continuaram tendo domínio político e controle da região norte do vale do Zambeze, seguindo o parentesco matrilinear.

Imagem 4. Mascara branca em rosto negro. Símbolo de resistência.

No fim do século XIX, com a ocupação efetiva portuguesa de Moçambique, fazendo recurso às máscaras, canto e dança, os *cewas* resistiram contra a presença portuguesa assim como contra a presença missionária dentro do seu território que tentava combater as tradições locais para implantar a evangelização (Dava, 2007). Nenhum grupo étnico da região ficou passivo diante das invasões violentas, todos reagiram de diversas formas.

1.3.4 O recurso a metáforas, ao canto, como repúdio e resistência das comunidades do vale do Zambeze

Várias foram às formas de resistência das populações do vale do Zambeze contra o regime colonial e dos nguni. O recurso a metáforas proverbiais e ao canto são outras formas de resistência e repúdio ao sistema dominador. Voltamos a reafirmar que não houve passividade no vale do Zambeze, houve sim resistências de múltiplas formas que podem ser encontradas hoje na literatura proverbial dos nyungwe.

1.3.5 Metáforas proverbiais de resistência

Diz o provérbio Nyungwe: “*azungu ndi madzi, ife ndife ncenga*, isto é, os europeus são a água (Ki-Zerbo, 2009:33) que passa, nós somos a areia que fica” (Martins, 2001:19). Este provérbio metaforizado carrega uma moral da tradição muito forte. Ele alerta para o cuidado na construção de relações e nos eventuais pactos ou alianças com poderes alienígenas. Ou seja, que atitude adotar perante os valores estrangeiros que chegam ao local africano? Está implícito no provérbio que cuidar das relações sociais endógenas é fundamental, pois aquele que vem, um dia ele irá retornar à terra de onde veio. Sendo assim, é preciso evitar a todo custo, quintais de inimizade.

Este provérbio remonta aos tempos em que os povos do vale do Zambeze entraram em contato com a sociedade ocidental no período colonial, caracterizada aí na metáfora pelo “*nzungu*”, isto é, o homem branco. É um provérbio que se opõe à teoria do “dividir para governar” a que estiveram sujeitas muitas vezes as populações da região.

Portanto, a metáfora “*azungu ndi madzi, ife ndife ncenga*, é uma alerta contra aquilo que foi um autêntico desperdício da experiência social dos euro-ocidentais no contato com as sociedades africanas, e neste caso concreto, com as sociedades do vale do Zambeze. No provérbio metaforizado está a força da oralidade e dos valores sócio-culturais a serem preservados por todas as gerações. É o poder da oralidade, enquanto guardiã da cultura, resistindo contra os não-valores, que vai se encarregando de transmitir o provérbio de geração em geração. No provérbio está a marca de um tempo marcado por contactos interculturais violentos.

Dáí que os brancos são caracterizados metaforicamente como a água que passa e os autóctones como a areia. Mas que tipo de brancos são esses metaforizados? São os

do sistema colonial que chegaram e dividiram as populações, apropriaram-se das terras e dos seus habitantes tornando-os objetos de compra e venda no sistema escravagista e no fim foram embora deixando um desequilíbrio na estrutura social local. Eternamente, no inconsciente coletivo dos povos do vale do Zambeze, ficaram os brancos no provérbio metaforizado de resistência.

1.3.6 O canto como resistência

A metáfora de resistência não está apenas presente na literatura proverbial, mas também nas cantigas de amor, onde se misturam versos amorosos e versos de resistência.

As comunidades africanas do vale do Zambeze, diante do expansionismo europeu não permaneceram inertes e passivas, usaram de vários artifícios para confrontar, transgredir e se defender do expansionismo europeu resistindo por meio de formas, talvez, jamais conhecidas pelas sociedades euro-ocidentais.

O canto nupcial que vamos apresentar aqui é um canto de roda, porque ele é dançado de forma circular. O principal tema é o casamento, mas vistas as circunstâncias históricas em que a região do vale do Zambeze estava vivendo, que era o contexto dos prazos, processos de escravização, trabalho forçado, houve uma adição do tema de resistência ao tema nupcial.

As comunidades ao invés de cantar o casamento, usaram o canto para resistir contra o poder colonial. Sem mudar o ritmo, a dança continuou a mesma, apenas com mais um acréscimo de um verso de resistência. Assim, para ludibriar o opressor, intercalam-se na estrofe, versos amorosos e versos de resistência.

O canto é dinâmico e tem uma característica *sui generis*, isto é, um canto baseado em perguntas e respostas. As perguntas são feitas pela solista aos dançarinos que estão dançando na roda, e ela, a solista, que é também parte integrante do grupo começa o canto com uma afirmação seguida de perguntas.

- **Vamos escolher!**? E o coro responde que: - **sim**. Volta o solista a perguntar:
- **vamos escolher o quê?** O coro responde: - **vamos escolher as virgens. Cresceu a criança, vamos escolher o quê? Vamos escolher as virgens.**

Em meio aos ânimos, a solista muda de verso: - **Brancos vocês!!!**, e o coro responde *eéa é!* - **Brancos vocês, vão, voltem para a vossa terra!!!!**

E depois recomeça o primeiro verso. É dessa forma que em tom circular, o grupo ia dançando e intercalando as estrofes. Para quem não percebia a língua, isso era folclórico. Essa foi a astúcia artística africana dos povos do vale do Zambeze, resistir cantando sem despertar atenção das autoridades coloniais.

Alertamos que é difícil encontrar os compositores deste canto, ele é muito popular no vale do Zambeze e passa de geração em geração e as pessoas vão aprendendo oralmente. Portanto, no canto que é amoroso, cantado não só em dias nupciais, mas também nas noites de diversão, após um árduo trabalho forçado durante o dia, o povo expressava seus sentimentos de resistência na música, de uma forma sutil, suave e lúdica para dificultar o entendimento dos senhores colonos. É uma autêntica narrativa que vai na contra-mão das narrativas euro-ocidentais, a onde a narração parece ter princípio, meio e fim. No caso desta contra-narrativa ela tem começo e meio e não tem fim, a tal ponto de, ela ser atual até os dias de hoje.

Estamos diante de uma narrativa, de um tempo mítico e de alguma forma, a data exata do tempo histórico, cronológico em que os compositores criaram o canto foge ao nosso alcance. Pela temática de resistência e pela inserção de mais um verso aludindo ao “homem branco” presumimos o contexto histórico, que foi o dos contatos do ocidente europeu com as sociedades africanas no vale do Zambeze.

Apresentamos aqui o canto e ao lado a tradução. O título do canto é *Sankhula madende*. *Sankhula* vem do verbo *ku Sankhula* no infinitivo, que quer dizer escolher e neste caso escolher as virgens. *Dende* é virgem no singular e *Ma+Dende* é o plural, isto é, virgens. O prefixo (Ti) significa nós. Assim, *Tisankhule* significa nós vamos escolher. Portanto, o pronome pessoal e o verbo são todos ligados pelo prefixo (Ti).

Tisankhule, Éa é	(Vamos escolher, É a é)
Tisankhule,	(Vamos escolher,)
Sankhule madende. Ref. (2x; 4x ou 5x)	(Vamos escolher as virgens. 2,4, ou 5x)
1) Wakula mwana/ Ea é	(cresceu a criança / Ea é)
Wakula mwana/ Sankhula madende.	(cresceu a criança/ escolha as virgens).
2. Azungumwe,/Ea é	(Brancos vocês / Ea é)
Azungumwe/Sankhula madende.	(Brancos vocês / escolha as virgens).
3) Ndokoni kwanu,/ Ea é	(Voltem para vossa terra / Ea é)

Ndokoni kwanu/ Sankhula madende. (Voltem para vossa terra / escolha as virgens).

Estamos diante de uma contra-narrativa que foge aos padrões da lógica ocidental européia, não apenas de oposição e confronto, mas também de gramática. As comunidades africanas do vale do Zambeze entenderam perfeitamente que os espaços de lazer, para além de serem espaços da afro-pedagogia, eles também poderiam ser espaços de resistência. Mais ainda, que as músicas que eram de lazer poderiam igualmente transformar-se em músicas de resistência. Portanto, a resistência poderia ser narrada, cantada, dançada e tocada por meio de tambores. É o que aconteceu, narrou-se, cantou-se, dançou-se e tocou-se a resistência contra o poder opressor.

Neste sentido, a cultura vem a ser não apenas o *locus* das tradições e que tais tradições podem ser apresentadas aos outros enquanto tais, mas também a cultura é aqui no contexto africano do vale do Zambeze, o espaço arquitetural antro-po-epifânico privilegiado das transgressões, dos confrontos e das resistências via símbolo. Em Bhabha, podemos ver ainda que, a cultura não apenas como um lugar de subversão e transgressão, também prefigura uma espécie de solidariedade entre etnias que confluem para o ponto de encontro da história colonial (2013:364)

Portanto, os elementos que fazem parte da cantra-narrativa dos povos do vale do Zambeze, não são apenas as máscaras, mas houve ali um conjunto de expressões artístico-literárias como o canto, a dança, as próprias máscaras e a literatura proverbial. É ao conjunto dessas expressões que estamos chamando de contra-narrativas. Seja no Índico, seja no Atlântico, os africanos não deram tréguas ao poder colonial opressor. Conforme Antonacci, “em híbridadas e renovadas encenações, africanos recortaram, enfrentaram, interromperam estruturas e poderes excludentes com ironia, astúcia e anuência de seus ancestrais” (2013:15).

Isso nos leva a pensar de como é que ocorreram as resistências na África. É muito importante entender essas formas de resistência, pois é através delas que podemos chegar a entender o papel e a importância da dança do nyau e das suas máscaras como arte que é símbolo de resistência, no processo histórico em contato com outras identidades. Não só isso, mas acima de tudo o cenário que se viveu no vale do Zambeze entre comunidades africanas e os senhores dos prazos foi revelador de uma perspectiva de que, o local da cultura significou e significa também o local das transgressões e das expressões de luta e não é apenas o local das tradições.

Aqui apenas estamos apresentando algumas formas de resistência usadas no vale do Zambeze para fazer face à situação colonial. No entanto, o tema da resistência perpassa a África inteira.

M'Bokolo mostra que, a resistência das populações africanas não deu tréguas aos europeus, mas sim, “estabeleceu uma relação de contiguidade entre a África pré-colonial, em que os Estados tiveram de confrontar as formações étnicas e de aldeia, ou contemporizar com elas, e a África pós-colonial, em que os regimes saídos da descolonização, por seu turno, tiveram de entrar em compromisso com as aspirações populares, depois de as terem abafado (2007:456).

Ki-Zerbo, no seu segundo volume sobre a história da África Negra, ao tratar sobre a resistência africana, refuta algumas idéias difundidas pela literatura colonialista, segundo as quais, “a África seria uma espécie de vazio político onde reinavam a anarquia, a selvageria sangrenta e gratuita, a escravidão, a ignorância bruta assim como a miséria.” Neste contexto, os agentes de ocupação européia emergiriam como cavaleiros da civilização e do progresso. Associada a essas falsas hipóteses, viria também a idéia de que existia entre os africanos uma total ausência de sentimento nacional (2000:82-83). Para Ki-Zerbo foram todas hipóteses falsas, pois, segundo ele,

“...depois das primeiras tentativas de penetração, o nacionalismo africano, sob formas múltiplas, por vezes desajeitadas, por vezes ambíguas, sempre se exprimiu sem interrupção até a reconquista da independência. Sob as cinzas do colonialismo dormia um fogo vivo e revelava-se de tempos em tempos com intensidade. A atitude dos africanos quando da chegada dos europeus, no século XIX, foi muito variada. A primeira reação dos negros em face destes brancos, raramente foi de hostilidade. A hostilidade pôde provir, entre outras coisas, da circunstancia de o tráfico de escravo haver atingido, sobretudo as pequenas tribos desorganizadas e de estas terem tendência para ver qualquer expedição conduzida por um estrangeiro como um prelúdio ao comércio negreiro” (2000:83).

De forma mais coesa, as resistências africanas atingem o seu apogeu dentro de um cenário maior, isto é, no momento da formação e consolidação dos vários movimentos de resistência contra a situação colonial e de luta pela reivindicação das independências africanas. Destaca-se neste sentido a Negritude como um fenômeno literário intimamente ligado à emancipação política da África Negra (Santos, 1975:5). De acordo com Honwana, “a expressão *independências africanas*, mais comum em

textos de divulgação do que em trabalhos científicos, designa o processo político que resultou na ascensão à plena soberania dos países da África Sub-Sahariana” (2013:161).

Se no vale do Zambeze o povo resistiu à situação colonial fazendo uso das máscaras do nyau, do canto e da dança assim como das metáforas, na Negritude nós temos o anúncio da revolta moral do Negro via poesia em três etapas, de acordo com Santos: “A poesia da negritude foi dolorosa no princípio, agressiva logo depois e combativa a partir da eclosão da luta armada pelas independências” (Santos, 1975:133). Santos mostra ainda que, “a pouco e pouco, a poesia foi se tornando revolucionária. Por fim, a negritude é chamada a servir de fundamento cultural à ideologia política negro-africana” (1975:5).

A resistência à situação colonial é um tema que perpassa não só a África inteira, mas também a diáspora africana e aqui nesse trabalho o nosso foco é o vale do Zambeze enquanto um autêntico alfofre, não só de intensos contatos interculturais que resultaram no tráfico humano, trabalho forçado e massacres, mas também ali foi real e verdadeiramente um campo de duelos contra a situação colonial. O que não podemos deixar de reafirmar, é que não houve passividade diante do tráfico humano que ocorria nos prazos, diante das companhias que foram as substitutas dos prazos, nem com a invasão dos nguni. O povo resistiu de múltiplas formas e, hoje, são testemunhas dessa resistência as máscaras do nyau, o canto nupcial e as metáforas. Aliás, mesmo na diáspora, os africanos fizeram uso de suas múltiplas formas de sabedoria para resistir ao poder opressor e tais formas, no caso brasileiro, podem ser encontradas hoje na literatura de cordel como mostra Antonacci:

“Cosmologia, ética e estética de culturas populares negras fluem em cantorias e “folhetos de cordel”, festejos e performances, como em pelejas entre tons contrastantes de xilogravura. Pensados como territórios de oralidade, intertextos dessa literatura sustentam lutas de africanos por liberdade e afirmação de sua condição humana” (2013:14).

O modo de vida e a estrutura social dos povos do vale do Zambeze, para além de ter sofrido alterações profundas pelo Sistema de prazos, através dos quais as terras do vale do Zambeze foram usurpadas, seus donos apropriados e vendidos como escravos, recrutados para o trabalho forçado nas minas da África do Sul e nas unidades de produção agrícola na Rodésia, no limiar da luta pela independência, a estrutura social do vale do Zambeze sofre de novo mudanças devido à situação e ocupação colonial efetiva.

Assim, os anos de 1930 até a década de 70 correspondem a um período de grandes mudanças nos países africanos, pois é o período, além de situar-se entre a primeira e a segunda guerras mundiais, é também o tempo em que começam a ser projetadas as independências dos países africanos, até então governados por minorias brancas. A consciência e mobilização, quer na Europa, quer nos Estados Unidos, a respeito da descolonização da África era uma reflexão e um movimento crescente que envolveu muitos pensadores e estudantes africanos da época assim como afro-americanos.

Enquanto isso, a resistência dos regimes brancos em conceder independência aos africanos era evidente, resistência essa motivada por razões econômicas e políticas, de modo que acordos foram feitos entre os regimes para garantir seu domínio sobre os africanos da região. Neste sentido, as lutas pela independência são o culminar de uma longa trajetória de resistências à situação colonial.

1.4.1 O impacto da guerra colonial e civil em Moçambique na estrutura social dos povos do vale do Zambeze

Neste contexto que temos apresentado até agora, o vale do Zambeze emerge como um autêntico palco de invasões externas e recrutamentos de mão-de-obra para o exterior, onde a estrutura social sofre profundas mudanças. Em 1974 termina a guerra colonial e em 1975 Moçambique ganha a sua independência, mas em 1977 começa a guerra civil que irá durar 16 anos, tendo seu desfecho com os acordos de paz em Roma, na comunidade de Santo Egídio em 1992.

Nesta última parte do primeiro capítulo nossa análise incide sobre a guerra colonial e civil. Diante dessas duas guerras, qual foi o impacto delas na estrutura social dos povos do vale do Zambeze?

Para a análise da nossa pesquisa, esta é a pergunta que nos interessa. Sendo assim, iremos num primeiro momento apresentar a África e o contexto mundial, no segundo o impacto da guerra colonial, no terceiro definir a noção de guerra civil, no quarto apresentar as teorias que apontam para fatores externos da guerra civil, de meados dos anos 1970 até meados de 1980, mudanças e consequências. No quinto eixo serão apresentadas as teorias que apontam para fatores internos da guerra civil, final dos anos 1980 e início dos anos 1990 e por último os impactos da guerra.

1.4.2 A África e o contexto mundial

Na História Geral da África, Chanaiwa dá uma visão geral do cenário da África Austral, cenário este que nos ajuda na análise do nosso campo de pesquisa.

“No limiar da formalização do apartheid, a África austral caracterizava-se por uma política fundada na desigualdade, no racismo, na exploração e na repressão, assim como pela existência de uma minoria que se apoderava da riqueza e do poder em meio a uma massa de indigentes. Na Rodésia do Sul, os operários brancos e a burguesia rural já formavam uma coalizão solidamente erguida com base nestes privilégios” (Chanaiwa, 2011:302).

Para entendermos as transformações causadas pelas guerras colonial e civil em Moçambique e no vale do Zambeze é necessário levarmos em consideração que existe na região uma minoria branca com seus interesses econômicos e políticos bem definidos. Assim, para manter a sua hegemonia essa burguesia irá usar todas as formas de exploração e dificultar o eminente alvorecer do nacionalismo africano na região.

Meneses mostra que, uma das consequências diretas da segunda guerra mundial foi a perda da centralidade da Europa no sistema mundial. A África, que até os anos 50 era vista como espaço colonial dependente da Europa, começa a ter rápidas mudanças políticas, com o acelerar das independências. É neste contexto de mudanças que o ano de 1960 seria conhecido como o ano de África, onde dezessete novos países independentes surgiram no mapa geopolítico global (Meneses, 2013:42).

No entanto, em termos políticos, Portugal, quer com Salazar⁴⁷ (1932-1968), quer com Marcelo Caetano⁴⁸ (1968-1974), no que dizia respeito à descolonização das suas colônias na África, seguia um rumo totalmente diferente do que era seguido pela França ou pelo Reino Unido. Nos anos 1960 Portugal ainda defendia “que as suas colônias eram parte integrante de Portugal pluricontinental” (Meneses, 2013:42).

Um dado de suma importância que não podemos perder de vista, numa visão de conjunto, é que o período de 1932 a 1968 com Salazar, continuado por Marcelo Caetano de 1968 a 1974, é o chamado período do Estado Novo em Portugal. As características desses governos, entre outras, são o autoritarismo e o recurso a um forte aparelho de repressão, a PIDE. Não é por acaso que nas colônias, a formação dos movimentos nacionalistas irá se deparar com esse aparelho de repressão.

⁴⁷ Antonio de Oliveira Salazar governou Portugal de 1932 a 1968 (Meneses, 2013:42).

⁴⁸ Marcello Caetano foi o último chefe de governo do Estado Novo, de 1968 a 1974 (Meneses, 2013:42).

Nos anos ‘60’ assiste-se a um crescimento dos movimentos nacionalistas na África, reivindicando a independência e o direito à autodeterminação com um apoio internacional. Esta transformação, que foi fruto da descolonização política, deu origem à emergência de um outro paradigma político, o Terceiro Mundo (Meneses, 2013:43).

“Com o equilíbrio do mundo modificado, fruto de várias transformações quer políticas, quer econômicas, o poder global deslocou-se para os EUA e para a (ex) URSS. Por razões distintas (mescladas de interesses ideológicos, políticos e estratégicos), estes países opunham-se à permanência da situação colonial, tendo aderido aos ideais anticoloniais. Estas posições suscitaram nos povos das colônias a esperança de serem encorajados e apoiados na sua marcha para a liberdade” (Meneses, 2013:43).

Este é o cenário internacional e interno da África nos anos ‘60’. Começam neste período as lutas armadas protagonizadas pelos movimentos nacionalistas, (em Moçambique, na África do Sul, Angola, Congo) contra o colonialismo (Meneses, 2013:43).

Para entender os impactos que as guerras colonial e civil tiveram em Moçambique, se faz necessário situá-las dentro deste contexto externo e interno da África. “A Guerra Fria teve impactos na África, especialmente, às guerras por procuração que a União Soviética e os Estados Unidos promoveram ou financiaram um pouco por todo o continente” (Oliveira, 2010:095). Neste caso, a descolonização de Moçambique e Angola coincidiu com uma resistência crescente, a nível nacional e internacional, contra o sistema de apartheid na África do Sul (Abrahamsson, 1998:1). A guerra colonial em Moçambique é apenas uma entre tantas que estavam tendo lugar na região.

De 1974-76 a África Austral estava passando por duas situações, de um lado o sistema do apartheid vigorando na África do Sul e do outro a integração dos padrões de conflitos da região no conflito global entre dois blocos, o bloco leste e o bloco oeste (Abrahamsson, 1998:1). O bloco leste,⁴⁹ também conhecido por bloco soviético, durante a guerra fria,⁵⁰ o termo referia-se à União Soviética e aos seus aliados da Europa Central

⁴⁹ Bloco leste, ou Bloco soviético, ou Bloco Comunista, ou Bloco socialista.

⁵⁰ A guerra fria traduziu-se, no palco da África Austral, na continuação do confronto entre dois projetos opostos, mas ambos expansionistas, o bloco capitalista e o bloco socialista. Qualquer um deles olhou para o problema africano na medida em que este era importante para alargar a sua esfera de influência, não lhes reconhecendo capacidade para desenvolver propostas alternativas. Pelo contrário, no campo dos movimentos nacionalistas, a luta era por mudanças radicais na então situação colonial: pelo direito da maioria ao poder, pelo alargamento da participação democrática nos critérios de cidadania, por outro projeto cidadão, ao qual a liderança do apartheid se manteve surda durante muitos anos. Na África do Sul,

e do Leste Europeu, como, a Bulgária, Tchecoslováquia, Alemanha Oriental, a Hungria, a Polônia e a Romênia.⁵¹

O termo bloco do leste era utilizado referindo-se ao pacto de Varsóvia, que era a aliança militar que os soviéticos estavam liderando. O termo podia se referir também ao Comecon, que era uma organização econômica internacional que abrangia os estados comunistas. A União Soviética tinha aliados fora do Leste europeu, como a Mongólia, Cuba, o Vietnã e a Coreia do Norte.⁵² Na África, alguns países aderiram a esse bloco, como Moçambique, Angola, Somália, a Etiópia, Congo, e Benin. O fim da guerra fria teve impactos, pois, coincidiu com o acelerar do declínio e a marginalização da África no sistema internacional (Oliveira, 2011:112).

A África do Sul, a Rodésia e Moçambique eram países liderados por minorias brancas, que tinham seus interesses econômicos e políticos. Por exemplo, Gentili mostra que a partir de 1923, a Rodésia do Sul passou a ser uma colônia com estatuto de pleno governo responsável. A assembleia legislativa era eleita pela população de origem europeia. Nesse período grande parte das melhores terras agrícolas estavam nas mãos de europeus e por eles controladas. Em 1931, o *Land Apportionment Act* dividiu formalmente o país em dois, com categorias raciais: uma área africana de 3.021.000 acres de terras pobres, que compreendia as reservas indígenas e as *native purchase* áreas, onde os africanos podiam obter títulos de propriedade e do outro lado havia uma zona de terras férteis, reservada só para os europeus com 19.853.000 acres, uma autêntica desproporção (Gentili, 1998: 261). Reservas indígenas eram uma espécie de blocos de territórios separados pelos brancos para serem ocupados somente pelos nativos (Hunter, 1961:1).

Para manter a hegemonia branca na região, os três regimes assinaram acordos de como empregar “a mão de obra migrante” barata seja nas minas da África do Sul, assim como nas unidades produtivas agrícolas na Rodésia. Chanaiwa mostra que em Moçambique os portugueses usaram a força bruta para recrutar trabalhadores migrantes africanos. No entanto, segundo o autor, para facilitar a exploração dos africanos, o regime português assinou dois acordos, o primeiro em 1928 intitulado *Mozambique Convention* diretamente com a África do Sul e o segundo intitulado *Tete Agreement* em

o acordo Exercício ALCORA permitiu ganhar tempo no atraso da transição política no país, ao criar um cordão de defesa para além das suas fronteiras (Meneses, 2013:58).

⁵¹[HTTP://pt.m.wikipedia.org/wiki/Bloco_do_leste](http://pt.m.wikipedia.org/wiki/Bloco_do_leste). Acesso em 28/10/14. 17h32min.

⁵²[HTTP://pt.m.wikipedia.org/wiki/Bloco_do_leste](http://pt.m.wikipedia.org/wiki/Bloco_do_leste). Acesso em 28/10/14. 17h40min.

1934 com a Rodésia do Sul, hoje Zimbábue (Chanaiwa, 2011:301-302). Esses acordos tiveram um impacto irreparável na estrutura social, que no dizer de Chanaiwa,

“...é difícil avaliar o numero total de homens, mulheres e crianças que, nos países de origem e destino, foram submetidos a esse sistema e dele sofreram as consequências. No auge deste período, a África do Sul empregava, anualmente, cerca de 600.000 trabalhadores migrantes e a Rodésia do Sul por volta de 250.000. Entre os países fornecedores de mão de obra, a Niassalândia tomava a dianteira com mais de 280.000 migrantes registrados por ano, seguida por Moçambique, cerca de 220.000 migrantes, pela Basutolandia cerca de 210.000, pelo Botsuwana cerca de 60.000, pela Zâmbia cerca de 40.000 e pela Suazilândia cerca de 30.000. Os dados oficiais não levam em conta as pessoas falecidas nos campos transicionais nem, a *fortiori*, os numerosos trabalhadores, clandestinamente ingressos na África do Sul e na Rodésia do Sul, por itinerários e meios improvisados” (Chanaiwa, 2011: 302).

Estamos aqui diante de uma constelação de países exportadores de mão de obra barata e Tete, que é nosso campo de pesquisa figura como lugar principal de fornecimento de mão de obra à Rodésia do sul. Não é por acaso, Tete faz fronteira e está rodeado das duas Roésias, do sul e do norte e pela Niassalândia, hoje Malawi. Por via terrestre, o corredor que liga Malawi e Zimbábue passa por Tete. Durante nossa pesquisa de campo, um dos nossos entrevistados confirma a hipótese de haver muitos moçambicanos de Tete em Harare, a capital da Rodésia do sul, que só pela pergunta em língua Nyungwe e pela resposta já é possível identificar. Diz nosso entrevistado:

“Domingos Magestade: (...) Essa língua Chikunda foi muito escrita no Zimbábue. Portanto eu vejo agora, fui convidado por uma instituição que está a escrever a Bíblia em Cinyungwe e la temos muitos livros, onde temos livros Chikundas, a lingua chikunda, que é esse Cinyungwe escrito no Zimbábue. Escrito no Zimbábue. Portanto, a nossa lingua não está perdida. Está conservada, porque por aquilo que eu sei é do Zimbábue para aqui. Porque basta chegar em, em, Zimbábue, no Harare City Center, basta dizer:

-Yatokota massau ku gombe! (Já amadureceram as maçanicas no rio Zambeze?) ukati inde, ya tokota massau kogombe (basta dizer, sim, já amadureceram), ndiko kulewa kuti ndiwe Nyungwe iwepo (isto quer dizer que você é um Nyungwe).

-Yatokota massau kogombe é um Nyungwe. É Chikunda. Primeiro é Chikunda. Nyungwe quando é que aparece? Aparece quando os brancos aparecem por aqui. Essa palavra Nyungwe parece que é dos Tauaras. Aqui criou-se um posto de trabalho onde precisou-se de muita mão de obra. E muitos lá, quando vinham de Tauara, da onde, da onde, para vir trabalhar aqui, diziam:

-Imwepo mun'kuphatabasa kuponi? Ati ndiri kuphatabasa apoo, pa ka nyu gwe.

Nyu gwe, essa palavra diz:

-Vinha um Canhoeira, não sei Conhoeira, dizia-se em português, trazia muita coisa, coco e outras coisas, os portugueses traziam e atracavam aqui. E aqueles com guindaste tiravam a mercadoria para fora. Então, Nyu gwe, é Kunhula em Cinyungwe é kunula e kugwezeka. Ka nyu gwe. Ali punham pouca coisa e aqui dessa margem punham muita coisa. Ka nyun gwe. Aqui muitas vezes quando eu era criança, diziam: Munfuna kuyenda kuponi? Ati ndiri kuyenda ku nyungwe. Mas muli kuyenda kunyungwe? Kunhungwe nkuponi?

Kunyungwe é ali quase no porto. Ali na ponte, mais aqui para a Almadia onde as coisas atracavam o navio, o caminhoneira tirava as coisas. Então os Tauaras diziam:

-Tinkuyenda ku ka nyu gwe ka phata basa. Então o nyungwe, quando é dito um nyungwe, porque ele também tinha uma maneira de ser muito equipado. Era homem de muita defesa, andava com madipa, com cetás, com lanças não sei o que. Em qualquer momento ou está a apascentar gado, ele andava com tudo.

Então, o dizer nyungwe quer dizer que o nyungwe é aquele que tem tudo, tudo. Então o nyungwe fica satisfeito, esse nome não é no sentido pejorativo.

Nesse trecho da entrevista comprovam-se as relações que existiram entre a região de Tete com a Rodésia, pois para lá muitas pessoas foram recrutadas para trabalhar em unidades produtivas agrícolas, como mão-de-obra barata. O recurso de utilização de mão-de-obra migrante barata teve consequências na África Austral. Chanaiwa mostra que em primeiro lugar, este recurso concedeu ao desenvolvimento histórico e cultural de toda a África Austral um caráter distinto. Em segundo lugar, este recurso contribuiu grandemente para reforçar a dependência dos países exportadores de mão de obra barata diante dos países de destino.

Em terceiro lugar, este recurso provocou aos países exportadores de mão-de-obra barata, uma desorganização generalizada da sociedade, caracterizada pela desintegração do núcleo familiar, que resultou no aumento de nascimentos de filhos ilegítimos e de divórcios, assim como cresceu o subdesenvolvimento. Portanto, todos os efeitos do desequilíbrio demográfico resultaram do prolongado afastamento de grande número de homens adultos (Chanaiwa, 2011: 302).

A estrutura social dos povos do vale do Zambeze sofreu mudanças profundas com esses recrutamentos, primeiro como trabalhadores dos prazos e depois nos próprios prazos as pessoas foram recrutadas como escravas para as diversas partes do mundo, e passando o tempo da escravidão seguiu-se o tempo de trabalhos forçados nas companhias substitutas dos prazos, e agora nesta última fase as pessoas são novamente recrutadas para trabalhar nas fazendas agrícolas da Rodésia, mais conhecidas pelo nome inglês *Farms*.

Depois da segunda guerra Mundial 1945, a minoria branca⁵³ que governava estes países via seus interesses ameaçados com a adesão dos movimentos nacionalistas ao bloco soviético comunista. Por exemplo, dois grandes projetos de construção de barragens hidroelétricas foram desenhados, um no território moçambicano, que é a barragem de Cahora Bassa e outro no lado angolano que é o complexo hidroelétrico no rio Cunene (Ferreira, 1977:141).

“Cabora Bassa não é comparável a outras barragens, como a do Volta, no Ghana, ou a de Assuão, no Egipto, visto que, nos dois últimos casos, as construções são levadas a cabo por países independentes, enquanto que no primeiro se trata de uma potencia colonial que defende os interesses de uma minoria branca e dos seus financiadores. Também as vantagens que a barragem trará para a Rodésia serão em favor de uma minoria de 230 000 brancos e não dos 5 milhões de africano”s (Ferreira, 1977:111).

Os dois megaprojetos, Cabora Bassa assim como Cunene, foram pensados para servir os interesses capitalistas das minorias brancas instaladas na região e seus financiadores.⁵⁴

“Estas obras representavam, em simultâneo, o reforço da integração económica dos territórios coloniais portugueses na esfera do poder branco na Africa Austral (Middlemas, 1975) e a cumplicidade do mundo ocidental, interessado acima de tudo na manutenção dos seus interesses nesta zona do mundo” (Meneses, 2013:56).

A construção da barragem de Cabora Bassa dava vantagens económicas aos regimes brancos da região da África Austral, o ultimo bastião da civilização ocidental (Ferreira, 1977:115-116).

1.4.3 Impactos da construção da barragem

As populações africanas da região da albufeira de Cabora Bassa foram tratadas de forma indiferente, segundo Ferreira. Ele mostra que,

⁵³ Os europeus sempre foram numericamente poucos em proporção aos bantu, mas devido à superioridade da sua cultura material, eles foram capazes de dominar os bantu (Hunter, 1961:8).

⁵⁴ Três consórcios concorreram para a construção da Barragem de Cabora Bassa: 1) Cabora Bassa construction consortium (Londres), dominada por capital Inglês (A.E.I.-E.E.). 2) Cabora Bassa Builders (Paris) dominado por capital americano. 3) Zambeze Consorcio hidroelectrico (ZAMCO), dominado pela firma sul-africana Anglo-American Corporation of South Africa. A ZAMCO tinha a sede em Lisboa e era constituída por firmas da Alemanha, Suíça, França, Itália, Africa do Sul, e Portugal (Ferreira, 1977:106-108).

“...no dia 2 de julho deste ano o presidente do conselho de Administração da Companhia de Destroncas e Aluguer de Maquinas (CODAM), José Manuel Coelho, foi de Moçambique a Lisboa para fechar um contrato de 60 milhões de escudos com o Ministério do Ultramar, que prevê a evacuação de 25 000 africanos do território de Cabora Bassa” (Ferreira, 1977:116).

A construção da barragem teve grandes impactos sociais. Na albufeira de Cahora Bassa, mais de 40 000 camponeses foram afastados dos seus territórios ancestrais para a construção da albufeira. Os camponeses foram deslocados das suas terras e obrigados a se instalarem em aldeamentos, estrategicamente construídos para evitar o contato com a Frente de libertação em progressão para o sul (Meneses, 2013:57).⁵⁵

Em 1968 há uma coincidência muito grande, de um lado estava em andamento o projeto da construção da barragem e do outro a chegada da Frente de Libertação em Tete. Havia grande temor que as ações armadas da Frente inviabilizassem o andamento do grande projeto. A África do Sul estava muito interessada em receber a energia elétrica de Cabora Bassa para o desenvolvimento da indústria no Transval, assim como tinha um vivo interesse na exploração dos jazigos da bacia do Zambeze (Ferreira, 1977:116).

“...por isso, não é de estranhar que haja em Moçambique tropas sul-africanas, cujo fim é assegurar a construção da barragem, tomando em consideração que a FRELIMO ameaça este projeto e que Portugal não estaria em condições de pôr termo à atividade das guerrilhas apenas com as suas forças repressivas, apesar do fornecimento de armas da N.A.T.O. e do auxílio militar da República Federal da Alemanha” (Ferreira, 1977:116).

Entre os regimes da região, a construção de Cabora Bassa, localizada a 1500 km do centro sul-africano de Johannesburg, que iria possibilitar a ligação com toda a rede de energia sul-africana, representava um elo de ligação entre eles, como mostra Ferreira: “Cabora Bassa – disseram os jornais sul-africanos – é o primeiro passo para o mercado comum da África Austral” (Ferreira, 1977:117).

Sendo assim, para assegurar a construção da barragem e se opor às guerrilhas da FRELIMO, Ferreira mostra que três batalhões sul-africanos foram enviados ao território moçambicano. “Deste modo, a guerra de libertação de Moçambique foi elevada ao nível

⁵⁵ Os aldeamentos nasceram inspirados a partir do exemplo americano no Vietnã. Era nos aldeamentos onde eram deslocadas as populações das áreas em guerra ou objeto da ação de mobilização por parte dos combatentes da FRELIMO. Três motivos eram invocados para os aldeamentos: proteger a população, evitar o contato com os guerrilheiros (a quem as populações alimentavam e propiciavam campo de recrutamento) e criar pólos de desenvolvimento socioeconômico (Cabaço, 2009:246).

de uma luta anti-imperialista; de uma guerra anticolonialista tornou-se uma guerra anti-imperialista” (Ferreira, 1977:118).

O regime do apartheid na África do Sul, que também enfrentava um crescente nacionalismo do ANC, começou a encarar o crescimento político e ideológico moçambicano como uma ameaça direta, “não só à sua hegemonia dentro da África do Sul, como à sua predominância política e econômica e a do próprio sistema capitalista em toda a região austral da África” (Bragança, 1986 :31).

O crescimento dos movimentos nacionalistas no cone austral constituía uma grande ameaça ao poder e ao projeto de hegemonia da minoria branca da África do Sul, da Rodésia e de Portugal na região. A ascensão do nacionalismo africano punha em risco os interesses capitalistas dos regimes brancos e da sua hegemonia. Daí que, “Portugal e a Rodésia viam-se já a braços com situações de insurgência. A definição de um inimigo comum, que procurava a queda dos regimes minoritários, é o que vai marcar esta cooperação entre Portugal, África do Sul e a Rodésia” (Meneses, 2013:52).

A partir dos anos de 1960 os três países começaram a desenhar o perfil dos pactos militares secretos de assistência mútua local e de alianças econômicas bilaterais. A única solução em que apostaram os três regimes para lutar contra o crescente nacionalismo foi o reforço das alianças econômicas e militares entre si. Para Portugal, como o bastião dos interesses ocidentais coloniais, essas alianças constituíram a formação da mais extensa fronteira militar da sua história (Meneses, 2013:52).

A partir de 1968 a FRELIMO começou a entrar na província de Tete, com a intenção de atravessar o Zambeze em direção a Manica, Sofala e Zambézia. Esse avanço da FRELIMO constituía uma grande ameaça e inquietação, não só para as autoridades portuguesas, mas também para o governo rodesiano que era o terceiro membro da aliança (Meneses, 2013:54).

Tanto para Rodésia, assim como para Portugal, o avanço da FRELIMO continuava sendo uma grande ameaça para os seus interesses econômicos. Em 1969, em Tete, o Estado Português estava construindo a barragem de Cahora Bassa, no Songo. Enquanto isso, a Rodésia via o crescente avanço da FRELIMO rumo à independência de Moçambique como o fim do seu acesso direto ao porto da Beira, do qual ela dependia (Meneses, 2013:55). Os interesses econômicos dos regimes estavam em jogo na região.

Meneses mostra que, “este é o contexto em que se vão desenvolver as negociações para a constituição da aliança secreta, militar e econômica, que ficou conhecida por *Exercício Alcora* (Meneses, 2013:55). Em resposta ao avanço da

FRELIMO o regime rodésiano participou ativamente com as suas forças no palco de guerra colonial em Moçambique (Meneses, 2013:54), como se pode ver no seguinte trecho:

“...o que aconteceu no Zumbo (Tete, na fronteira com a Rodésia) não é mais do que uma prova dos nossos esforços em retribuir os preciosos serviços que as forças armadas Rodésianas tem feito por Portugal, em Tete, com tal espírito de decisão, eficácia e colaboração leal, que nós não podemos deixar de sentir a maior gratidão e amizade pela Rodésia. A nossa guerra é similar e nós, portugueses, estamos também a lutar para resgatar a civilização ocidental dos bárbaros que ameaçam subverter o mundo” (Arquivo Histórico Militar, Fundo 63, serie 31, Cx.980. In, Meneses, 2013:54).

Como consequência deste sentimento de ameaça, e para manter a sua hegemonia, os três regimes assinaram o acordo secreto, conhecido como o Exercício ALCORA:

“Em outubro de 1970 três países distintos – África do Sul, Rodésia e Portugal-, partilhando um mesmo interesse, a luta contra o comunismo e o seu braço armado, o nacionalismo africano, assinaram um acordo que permaneceu secreto e esquecido durante longos anos. Este acordo estabelecia as condições de cooperação entre os três países, unidos por um interesse comum: ‘a manutenção da soberania dos seus territórios’. Para a África do Sul do apartheid ou para a Rodésia da UDI,⁵⁶ o acordo garantia a sobrevivência de regimes brancos, minoritários, na África Austral. Já Portugal manteria uma total inflexibilidade quanto à possibilidade de Moçambique ou Angola ascenderem à independência, na sequência dos ventos de mudança que assolavam o continente” (Meneses, 2013: 41-42).

Nos anos 60-70 começa a crescer um numero maior de países da região a serem governados por maioria negra. Vários desses governos tinham planos estratégicos de desenvolvimento radical que a longo prazo poderiam servir de exemplo ao desenvolvimento na região sul da África. Abrahamsson mostra que,

“...por um lado havia os novos governos da região que, para além do seu radicalismo, expressavam também a sua intenção de dar apoio aos movimentos de libertação ZANU e ZAPU na Rodésia, SWAPO na Namíbia e ANC na África do sul” (Abrahamsson, 1998:1).

⁵⁶ Unilateral Declaration of Independence, Declaração Unilateral de Independência, proclamada em 1965, e que não alcançou reconhecimento internacional (Meneses, 2013: 41-42). Essa independência não foi reconhecida, nem pela Inglaterra, nem pelas instituições internacionais (Gentili, 1998:262).

A África do Sul, no contexto da Guerra Fria, mostrou e consolidou claramente a sua posição de defensora e apoiadora dos valores do Ocidente contra a infiltração e expansão do comunismo no mundo. Esta ligação da África do Sul com o ocidente iria se manter até aos anos ‘60’ quando os movimentos nacionalistas ganharam força na ONU, tendo denunciado a colonização, o racismo e a exploração econômica pelas quais os povos colonizados estavam passando (Meneses, 2013:44).

Há nesta época, na África do Sul uma burguesia branca no poder que controlava o complexo militar e mineiro, que eram os principais pilares de uma economia em expansão ligada ao capital internacional (Meneses, 2013:493). Para tal, obter a energia elétrica vinda direta e literalmente de Cahora Bassa era extremamente lucrativo e qualquer plano de ameaça à construção da barragem de Cahora Bassa tinha que ser impedido. A princípio, “a energia produzida por esta hidrelétrica abastece, majoritariamente, a África do Sul. A principal subestação receptora de energia está localizada na região de Pretória” (Tembe, 2008:48).

Segundo Abrahamsson, este é o contexto político da África Austral quando o governo da FRELIMO formulou e desenhou a estratégia de desenvolvimento e a sua visão de futuro (Abrahamsson, 1998:1).

“Com a ajuda de uma modernização forçada, em forma de uma transformação social radical das zonas rurais e de uma industrialização rápida, o sub-desenvolvimento iria acabar em dez anos. Este objetivo extraordinariamente ambicioso foi formulado num meio regional que se caracterizava por uma polarização política e militar crescente” (Abrahamsson, 1998:1).

Os nacionalistas moçambicanos tinham em mente o sonho da mudança e transformação social após a independência política. Houve uma diferença enorme entre “visão”, ou seja, aquilo que se pretendia antes da independência e a “realidade” aquilo que se obteve de fato no campo prático, depois da independência. No entanto, o sonho parecia inatingível, pois 18 anos mais tarde o país estava em ruínas devido à guerra civil, que causou um milhão de mortos (Abrahamsson, 1998:1).

Quando Moçambique ganhou a independência, depois de uma luta armada de libertação contra o colonialismo através de uma mobilização massiva da população, muitos intelectuais viram esse gesto como um caminho de sucesso para a unidade nacional. Parece ter sido essa a força da solidariedade, unidade e o avanço do nacionalismo que derrubou o colonialismo que tinha como princípios “dividir para

governar” (Funada-Classen, 2013: 3). Machel atesta esta tese ao mostrar que, na história de Moçambique, a luta para a revolução política foi intrinsecamente moldada pelo princípio de luta pela unidade (Machel, 40).

1.4.4 O impacto da guerra colonial em Moçambique

Abrahamsson mostra que “a independência de Moçambique e das outras colônias portuguesas em 1974-1975 implicou no fim das últimas guerras coloniais na África. A resistência de Portugal contra os esforços de libertação na África foi a razão de base do começo das guerras de libertação, no início da década de 60” (Abrahamsson, 1998:1).

A resistência em conceder a independência política aos países africanos não era apenas de Portugal, mas de todo o regime branco da região, que já nos meados dos anos 1950 havia organizado um forte aparelho repressivo, a famosa policia secreta PIDE que agia em colaboração com os serviços secretos sul africanos e rodesianos. Nesta época, que é o momento em que a consciência política africana aumenta com o alvorecer dos nacionalismos, “todas as formas de contestação eram definidas pela propaganda como uma conspiração conduzida do exterior; todas as atividades políticas eram proibidas e houve centenas de jovens presos ou forçados ao exílio” (Gentili, 1998:274).

“A partir de 1970, a abertura da frente da região de Tete pela guerrilha da FRELIMO contra o regime colonial português deu à ZANU a base logística para penetrar no interior da Rodésia com operações militares. A luta de libertação do Zimbábue insere-se e coordena-se assim com as lutas de libertação em curso na África Austral contra o colonialismo português e o apartheid. Nos anos setenta, a África Austral, última fronteira do poder branco em África, era uma das principais áreas de crise e instabilidade do mundo” (Gentili, 1998:263).

Nos anos 60 já há movimentos nacionalistas em vários países da África que estão reivindicando a sua independência política diante das metrópoles. No caso de Moçambique, houve da parte da administração colonial a tentativa de vencer militarmente os movimentos nacionalistas e isso fez com que a guerra colonial se prolongasse e contribuiu para que os movimentos nacionalistas se tornassem mais radicais. Segundo Abrahamsson, “numa luta em que o adversário não aceitava prescindir de nada, desenvolveu-se uma vontade política de ficar com tudo” (1998:1).

A guerra colonial teve inúmeros impactos em Moçambique. Por exemplo, foi devido a essa que surgiram as zonas libertadas, os aldeamentos. Mais tarde, no contexto após independência surgiram as aldeias comunais, como estruturas de desenvolvimento rural promovidas pelo governo da FRELIMO (Funada-Classen, 2013: 7).

1.4.5 Zonas libertadas

Zonas libertadas surgem no contexto da guerra colonial onde os camponeses emergem como uma força principal de apoio ao exército nacionalista, isto é, a Frente de Libertação. Assim, zonas libertadas eram áreas onde viviam camponeses livres do saque do Estado colonial, livres do trabalho forçado, do cultivo de culturas agrícolas obrigatórias como o algodão, e também eram áreas livres de deslocamentos obrigatórios (Meneses, 2013:55).

1.4.6 O impacto da guerra colonial em Tete

Para entender os impactos da guerra colonial em Tete e as mudanças sociais dos anos sessenta e começo dos anos setenta, é preciso ter presente o contexto geral da região. Os três regimes brancos, o português, o rodesiano e sul africano detêm o monopólio econômico da região, com os dois mega projetos de construção de barragens, o complexo Cunene em Angola e a barragem de Cahora Bassa em Tete, no Songo. Esse monopólio econômico tem impactos significativos na estrutura social dos povos da região. De acordo com Gentili,

“...foi nos anos sessenta que Angola e Moçambique foram mais profundamente integrados num sistema econômico regional dominado pela África do Sul do apartheid, e por esse regime considerados como bastiões indispensáveis à defesa da supremacia do poder branco na região austral, tal como na Rodésia da UDI” (Gentili, 1998:275).

Era para servir os interesses capitalistas na África do Sul que a barragem de Cahora Bassa fora construída. A construção da barragem coincide com o avanço da Frente de Libertação em Tete. Como consequência, a presença militar portuguesa foi intensificada para proteger o projeto em construção e para impedir qualquer ataque da Frente de Libertação. Neste contexto surgiu o projeto político militar da administração

colonial que introduziu o reassentamento das populações em Tete e que teve impactos na estrutura social da região.

Os projetos de remoções e reassentamentos das populações africanas para dar lugar a projetos capitalistas das minorias brancas durante a situação colonial aconteceram em várias partes na África. Na África do Sul e na Rodésia do Sul foram criadas reservas indígenas onde as melhores terras foram apropriadas pela burguesia branca do então regime da *apartheid* e em Moçambique foram criados os aldeamentos. A criação, tanto das reservas indígenas assim como dos aldeamentos foram motivadas por interesses econômicos, políticos e militares.

Caso não houvesse interesse econômico, o político e o militar, não existiriam. O político e militar estão diretamente em função do interesse econômico. Em Moçambique, no final da década de “60”, houve a remoção das populações para os aldeamentos, ponto que iremos detalhar já a seguir, seja para evitar que as mesmas apoiassem os guerrilheiros da Frente de Libertação, seja para dar espaço ao projeto da construção da Barragem de Cahora Bassa que deveria atender a demanda capitalista mineira das minorias brancas da África do Sul. Mas desde já, precisamos dizer que a remoção das pessoas para os aldeamentos assim como para as reservas constituiu uma das formas de desestruturação social, seja em Moçambique como na África do Sul e na Rodésia. Estamos aí diante de um processo que Balandier caracteriza da seguinte forma:

“Ao lembrarmos de algumas medidas “audaciosas”, deslocamento de populações e criação de “reservas”, modificações de modo de povoamento, transformação do direito tradicional e das relações de autoridade,” etc, o historiador chama nossa atenção para o fato de que “a colonização foi, por vezes, realmente uma cirurgia social” (Balandier, 1993: 108).

Um lugar transformado em aldeamento ou reserva tinha uma configuração que fugia dos padrões de uma aldeia tradicional, que tinha vínculos com a terra e com os ancestrais. Os aldeamentos ou reservas, pela forma *artificial* como eram criados, a qualquer momento poderiam deixar de existir.

Os primeiros aldeamentos são implantados por pressão, em 1966, mas só em finais de 1968 eles se tornam uma prioridade da estratégia. Sua real natureza (...) despovoamento das áreas operacionais, procurando reduzir o contato entre guerrilheiros e população. Quem não vivia nas povoações controladas pelas autoridades era considerado inimigo e, conseqüentemente, tratado como tal. Os aldeamentos respondiam à necessidade sentida pelo colonialismo de estreitar a malha de controle

das populações e de intensificar os aparelhos de informação e repressão (Cabaço, 2009:247).

A política de reassentamento das populações para dar espaço aos interesses capitalistas era levada a cabo na África do Sul, na Rodésia e em Moçambique. Os três regimes comungam as mesmas políticas de ocupação e apropriação das terras férteis dos africanos. Não queremos com isso deixar transparecer que esse processo fosse automático e passivo, pelo contrário, havia muita resistência dos africanos a esses projetos de remoção e reassentamentos. Portanto, pode-se ver claramente que “a luta dos europeus era para conservar o seu monopólio econômico sobre as terras, os recursos minerais, os empregos e os serviços sociais, bem como para julgar a concorrência e o nacionalismo africanos (Chanaiwa, 2011: 298). Na África do Sul os aspectos econômicos, políticos e raciais estavam estreitamente ligados (Balandier, 1993:112).

Viver nos aldeamentos, que nada mais eram do que “*reagrupamentos artificiais*” (Balandier, 1993:114) era algo forçado e Hastings mostra que havia resistência dos africanos a este tipo de povoado (Hastings, 1973:18). Foi por causa dos interesses econômicos que as populações africanas da região estavam sendo reassentadas, seja na África do sul, seja na Rodésia, seja em Moçambique. Era também para defender os interesses econômicos que as minorias brancas da região resistiam em dar independência política aos países da região. Dar independência política a Moçambique, África do Sul e a Rodésia significava a renúncia de vantagens econômicas da parte dos regimes de minoria branca (Balandier, 1993:110).

Por exemplo, as minorias brancas do regime sul africanos tinham criado, o que Hunter, na introdução à segunda edição da *Reaction to Conquest* (Reação à conquista) chama de, “um dogma contraditório” que afirmava que, a harmonia entre negros e brancos poderia ser possível na África do Sul, somente se ambos permanecessem separados (Hunter, 1961: xiv).

Portanto, o fator econômico é uma peça chave para entender as mudanças sócio-culturais que surgiram na África a partir da remoção das populações das suas aldeias ancestrais para os aldeamentos e para as reservas. Os Aldeamentos representavam, segundo Cabaço,

“um prolongamento da visão colonialista clássica. A administração dos assuntos cotidianos era confiada a um chefe tradicional escolhido, e seu processo de desenvolvimento dependente da assistência externa. As áreas de sua implantação eram selecionadas pelos militares

segundo critérios que obedeciam exclusivamente à estratégia da guerra, sem contemplar sua auto-suficiência econômica e muito menos tomar em consideração fatores culturais. Assim não se criavam estruturas de integração sociocultural das comunidades. As populações aldeadas eram, na verdade, populações deslocadas e os aldeamentos assumiam todas as características dos campos de refugiados: diversidade etnolinguística e cultural, desorganização dos elos de solidariedade, relaxamento dos mecanismos de pressão social, lassidão de costumes e valores” (2009:247-248).

As sociedades africanas como um todo têm uma relação sacral com a terra, pois as representações e as práticas tradicionais estão vinculadas com a terra. Há relações simbólicas e rituais, jurídicas, sociais e políticas que se estabelecem, somente, na relação com a terra. Não obstante, pode-se notar o quão desestruturante foi a política de remoção das pessoas de suas aldeias ancestrais para os aldeamentos e para as reservas. A usurpação das terras interferiu e interfere diretamente na dinâmica da estrutura social local.

Assim, houve como consequências, a destruição da unidade econômica da família, novo predomínio dos valores econômicos, a emancipação das novas gerações, a implantação de uma economia monetária que subverte as relações pessoais assim como danos a hierarquias tradicionais (Balandier, 1993:112). Ao lado de fatores econômicos, causadores das mudanças sociais e culturais, Balandier mostra que, “historiadores da colonização e antropólogos consideram a ação administrativa como uma das causas principais de transformação” (Balandier, 1993:113). Mas desde já, auxiliados teoricamente por Balandier, precisamos olhar para as mudanças sociais e culturais na África, como tendo sido causadas por fatores econômicos, políticos e administrativos (Balandier, 1993: 112-113).

1.4.7 Estrutura e configuração dos aldeamentos

Os aldeamentos surgem como um projeto político estratégico do governo colonial. Cabaço faz referência ao antigo Diretor da Junta de Povoamento, sobre a abrangência da ação, no final da guerra colonial, onde o Diretor afirma: “Tenho a dizer que em Tete, Niassa e Cabo delgado, mais de cinquenta por cento da população estavam aldeados” (Cabaço, 2009: 249). Com a implantação dos aldeamentos, o governo colonial tinha como finalidade isolar a base de apoio dos guerrilheiros, que eram as

populações do campo. Foram obrigadas a viver em aldeamentos, para que não ajudassem os guerrilheiros nacionalistas da Frente de Libertação.

Yussuf Adam (1993) citado por Meneses mostra que, “a relação entre os guerrilheiros da FRELIMO e as populações desenvolveu-se ao longo de um eixo limitado pela repressão, por um lado e mobilização por outro. O equilíbrio manteve-se porque a população precisava do exército para se proteger e este precisava dela para sobreviver” (Yussuf Adam. apud. Meneses, 2013:56).

A implantação da política de construção dos aldeamentos abalou as bases de apoio aos guerrilheiros. Os aldeamentos eram cercados de arame farpado para impedir o contato da população com os guerrilheiros, seja para troca de informação, seja para fornecer alimentos (Meneses, 2013:56).

Entre 1972 a 1973 tinham sido construídos mais de 250 aldeamentos em Tete, como parte integrante do programa militar português de luta antissubversiva (Coelho, 1983. apud, Meneses, 2013:57).

Na política de aldeamentos prevaleceu o objetivo do confinamento e controle das populações, retirando-a de suas casas e aldeias, o que fez fracassar seu conteúdo “humanitário e desenvolvimentista”. Kaulza de Arriaga, o general comandante da Região Militar de Moçambique na passagem dos anos 60 para os anos 70, defendia a sua construção em quantidade e urgentemente, em detrimento da qualidade. Como resultado disso, registraram-se em Tete numerosos casos de fome e o abandono em massa de alguns aldeamentos (Cabaço, 2009:249).

A política de construção de aldeamentos teve o resultado oposto ao desejado, pois, o que se verificou é que houve reforço da progressão da FRELIMO para o sul e consolidou-se ainda mais o apoio popular à luta nacionalista. Portanto, a FRELIMO teve um forte apoio local das populações e as autoridades portuguesas conseguiram pouca informação dos locais sobre a FRELIMO (Meneses, 2013:58). Estamos aí diante de uma desestruturação de um modo de organização social baseada em aldeias tradicionais vinculadas à terra e à ancestralidade, que são reestruturadas geograficamente para atender a uma estratégia de controle da administração colonial.

1.4.8 O impacto da guerra colonial na província de Tete

Para a província de Tete o episódio marcante do último período colonial foi “o massacre de Wiriyamu praticado por unidades do exército português em 16 de

dezembro de 1972” (Hastings, 1973:5). Hastings situa as causas do massacre de Wiriyamu num contexto maior de interesses do capitalismo internacional ao lado do então regime do apartheid e rodesiano.

“Foi para defender uma África Austral de dominação branca, foi para defender os dividendos dos investimentos sul-africanos, foi para defender os anglo-americanos e tudo o que a eles está ligado que se massacraram as mulheres e crianças de Wiriyamu” (Hastings, 1973:10).

Isaacman mostra que, desde que a situação colonial se fez presente no vale do Zambeze sempre houve resistências de múltiplas formas por parte da população local contra o colonialismo. Não é por acaso que as forças de luta de Libertação ao entrarem no Zambeze foram apoiadas pelos camponeses no início de 1970. O autor mostra trecho de um relatório: “a maior parte das tribos desta área apoiaram já no passado a resistência ao governo português” (1979:322). Parece ter sido esse um dos pressupostos que conduziu ao massacre de Wiriyamu, segundo aponta Isaacman.

“Os africanos de Massangano, Gorongosa e Zumbo figuram notavelmente na última fase da luta e que o massacre de Wiriyamu foi uma tentativa de intimidar os descendentes de várias chefaturas Tawara que tão corajosamente haviam lutado na passagem do século passado para este. Talvez o mais justo reconhecimento da contribuição dos moçambicanos residentes no Vale do Zambeze tenha vindo do presidente Samora Machel, que salientou que eles tinham dado à FRELIMO um apoio mais vigoroso que qualquer outro grupo étnico. Os sacrifícios dos seus antepassados não foram inúteis e, finalmente, a tradição de resistência frutificou” (Isaacman, 1979:322-323).

Para Hastings a guerra colonial trouxe a desgraça a milhares de negros que viviam nas povoações do interior e que, na sua maioria, pelo menos a princípio, não tomaram partido por quaisquer dos lados, seja da Frente de libertação ou o exército português. O modo de vida da população de muitas pequenas aldeias do norte e oeste de Moçambique foi brutalmente alterados. Para tentar isolar a Frente de Libertação e impedir que a população, livremente ou por coação, ajudasse os guerreiros, o governo colonial obrigou muitos milhares de nativos a fixarem-se em aldeias controladas e fortificadas, os chamados «aldeamentos» longe de tudo, isto é, das terras em que sempre tinham vivido, dos campos que tinham cultivado e dos pequenos diques que tinham construído (Hastings, 1973:17).

A estratégia de acabar com o avanço da Frente de libertação era, inclusive, sustentada por uma máxima que dizia “*as aldeias isoladas são para a guerrilha o que a*

água é para o peixe”. Por isso, para acabar com a guerrilha era necessário destruir as aldeias e transferir a população para os aldeamentos controlados pelas tropas do governo colonial. Nessas transferências muitos bens e pertences acabavam ficando abandonados (Hastings, 1973:17).

Nos aldeamentos ninguém podia sair sem autorização, o índice de mortalidade de crianças e velhos aumentou. As condições de vida eram semelhantes às das zonas de repovoamento da União Sul-Africana descritas por Cosmas Desmond no livro “discarded people”. Nele, Cosmas mostra que 12, 800 pessoas foram removidas em Natal na missão de Maria Ratschitz para o Limehill com o propósito de dar espaço para os agricultores brancos (Desmond, 2013:25-26).

Smuts, prefaciando Hunter, a respeito do grupo étnico Pondo que se localiza entre as províncias de Cape Town e do Kwa Zulu Natal na África do Sul, mostra que um dos grandes fatores de mudanças entre os Pondo, não foi o cristianismo, apesar de os missionários terem sido os primeiros a chegar, mas sim o grande fator de mudanças entre os Pondo veio com os comerciantes,⁵⁷ sobretudo com a anexação do território dos Pondo a Cape Town a partir de 1894. Sendo assim, o fator econômico emerge como o grande motor de mudanças socioculturais na terra dos Pondo. Cada vez mais, as minas de ouro e diamantes tornaram-se o mais importante fator de mudança, não só entre os Pondo, mas também nos grandes centros industriais da África do Sul (Smuts, 1961: vii).

Portanto, é o fator econômico o grande impulsionador de mudanças socioculturais seja em Moçambique, seja na África do Sul assim como na Rodésia. Os regimes ao defenderem seus interesses econômicos causaram impacto nos modos de vida locais.

1.5.1 Guerra civil

O termo refere-se a um conflito militar no interior de um território nacional entre o Estado e um ou mais grupos, do qual resulta pelo menos um total de 1000 mortos diretos (segundo o critério do COW - Economics of Civil War) ou 25 mortos diretos mensais, segundo o critério UCDP⁵⁸/PRIO⁵⁹ (Coelho. p.3).

⁵⁷ Antes da terra dos Pondo ser anexada, já havia ali comerciantes que vinham comprar peles de animais, marfim, chifres, gado e vendendo cobertores, enxadas, machados, assim como a venda ilegal de armas (Hunter, 1961:2).

⁵⁸Uppsala Conflict Data Program.

⁵⁹ Peace Research Institute Oslo.

A guerra civil teve início em 1977, dois anos após a independência 1975, durou 16 anos e teve impactos negativos no país inteiro (Funada-Classen, 2013: 4). Para Medeiros, “há indícios que colocam a origem da Guerra civil ainda no período de transição”, isto é, em 1976 (Medeiros, 2008:55). Seibert aponta para 1976 como tendo sido ano da criação do MNR⁶⁰ pelos serviços secretos da Rodésia com a finalidade de atacar as bases do Movimento de Libertação do Zimbábue-ZNLA e desestabilizar o governo da FRELIMO (Seibert, 254-255).

Em termos gerais, enquanto a luta pela independência significou unidade e solidariedade entre os arquitetos do nacionalismo moçambicano, a guerra civil após a independência teve o significado contrário, ela significou o símbolo da divisão entre os moçambicanos. Há teorias pós-coloniais que explicam essa dicotomia de unidade, solidariedade e divisão a partir de fatores internos e externos (Funada-Classen, 2013: 4).

Na ótica de Medeiros, “erros de governação fizeram derivar o Projeto Nacionalista para uma guerra civil que durou até aos acordos de paz em 1992 (Medeiros, 2008:56). Costa mostra que, “desde o início da luta armada, a FRELIMO contribuiu para a existência de tensões entre diferentes grupos sociais e regiões no país” (Costa, 2009:9).

1.5.2. Teorias que apontam para fatores externos: meados dos anos 1970 até meados de 1980

Quando a guerra civil após a independência começou em 1977 até finais dos anos 1980, Funada-Classen mostra que, para muitos estudiosos, como Isaacman (1983), Hanlon (1984), Fauvet (1984) e Saul (1987), ela teria sido causada por fatores externos, pois a Rodésia do Sul liderada pelo regime de Ian Smith e a África do Sul liderada pelo regime do *apartheid* estavam profundamente envolvidos na criação e comando do MNR-Movimento Nacional de Resistência (Funada-Classen, 2013: 6).

Outro elemento é que, os atores principais do MNR eram os ex-agentes policiais secretos portugueses e os militares da Rodésia do Sul assim como os colonos brancos. Um terceiro elemento é que o objetivo destes atores e apoiadores era de derrubar o governo da FRELIMO (Funada-Classen, 2013: 6).

⁶⁰ Movimento Nacional de Resistência.

Esta teoria, segundo Seibert, apresenta algumas falhas, pois, ela ignora fatores internos da origem do conflito. A falta de um olhar crítico sobre fatores internos que causaram a guerra civil em Moçambique cria uma lacuna que dificulta a compreensão do processo e consolidação da frente de libertação que viria a assumir o poder como governo. Os estudos voltados para uma análise interna da guerra civil foram conduzidos a partir da pesquisa do antropólogo francês Christian Geffray, em finais dos anos 1980 (Seibert, 266-67).

Segundo Florêncio, um dos expoentes desta corrente, que defende causas externas, é o britânico Joseph Hanlon, com sua obra pioneira intitulada, *Mozambique: The Revolution under fire*, de 1984. Nesta obra o autor mostra que o MNR é um produto do imperialismo branco rodesiano e sul-africano. Seu principal objetivo era desestruturar e aniquilar o Estado Moçambicano e o regime político de cariz socialista adotado pela FRELIMO (Florêncio, 2004:352).

Sendo assim, o MNR não teria instaurado uma guerra civil, mas uma autêntica guerra de agressão externa contra o Estado Moçambicano. No entanto, a validade desse modelo de análise foi questionada por Christian Geffray e Morgens Pedersen. Se a causa da guerra civil era externa, por que havia adesão da população local em Erati⁶¹ ao MNR? (Florêncio, 2004:352). Em resposta à teoria que defende causas externas da guerra civil surgem vários posicionamentos que colocam, igualmente na análise do conflito, causas internas, sem, porém desmerecer o valor das obras de Joseph Hanlon e John Saul. Mais adiante, ao tratarmos da teoria que coloca causas internas na origem da guerra civil, iremos retomar os posicionamentos de Christian Geffray e Morgens Pedersen.

Bragança reconhece o mérito de Joseph Hanlon e de John Saul (1984-1985) ao fazerem uma análise crítica da história de Moçambique desde a independência até os acordos de Nkomati 1975-1985. Um dos pontos mais importantes que eles destacam é a opção socialista da FRELIMO, resumem a história da luta armada e concluem com uma análise do impacto do acordo de Nkomati (Bragança, 1986: 32).

Bragança admite a importância desses dois livros que tentam produzir uma análise crítica da situação a partir de uma posição de apoio aos objetivos traçados pela FRELIMO. Procuram não cair numa justificação ideológica. No entanto, os dois pecam, e essa é a crítica que Bragança faz, na medida em que não analisam a situação real do

⁶¹ Erati é um distrito que fica localizado no norte de Moçambique, na província de Nampula, também conhecido por Namapa.

país, tal como ela é, mas a de dar respostas a posições ideológicas antagônicas. Eles não enfrentaram a realidade concreta e interna de Moçambique nas suas análises (Bragança, 1986: 32-33).

Bragança parte do pressuposto de que a história vitoriosa da FRELIMO tem sido construída ou passada e apresentada de forma inquestionável. Há um consenso, implícito e silencioso sobre as causas da vitória da independência. Considera-se ser desnecessário analisar de forma crítica o conteúdo e os limites dessa vitória. Como há um consenso, não se avaliam os aspectos que nessa vitória poderiam no futuro comprometer e ameaçar a consolidação de algumas das conquistas alcançadas (Bragança, 1986: 33).

Bragança está apontando para a importância de uma análise do período de 1962-1975 que não é visto como um tema de estudo histórico necessário para a análise do presente. A prova disso, é que nem Saul e nem Hanlon em seus livros apresentam nenhuma tentativa de repensar a história da libertação a partir de 1962 (Bragança, 1986: 33).

Dado que, o que vem sendo produzido é uma historiografia vitoriosa inquestionável, Bragança vê a necessidade de se voltar atrás e analisar esse período de luta armada 1962-1975, que deixou problemas pendentes e questionar os conhecimentos considerados como definitivos. Ele mostra que não há textos que tentem analisar objetivamente o conteúdo, os limites e as contradições da vitória distorcendo, assim, um processo complexo que conduziu à vitória (Bragança, 1986: 34). Para Bragança, não foi produzida uma história crítica e construtiva, pelo contrário, caiu-se num paternalismo acadêmico e num triunfalismo cego (Bragança, 1986: 34-35).

Fazer a história da FRELIMO corresponde a fazer a história de libertação nacional de Moçambique? A resposta é ambígua devido à predominante periodização apresentada. O período anterior à fundação da FRELIMO é visto como fazendo parte dum outro período, nitidamente separado do período da luta armada. O que está em questão para Bragança, não é duvidar da validade dum estudo da história da luta armada, mas sim, o que se questiona é saber, se produzir uma história da luta armada dirigida pela FRELIMO permite, automaticamente, compreender a história global do processo ao nível do país (Bragança, 1986: 35).

A vitória da independência em 1975 contribuiu para impor a ideia de que, a história da luta pela independência nacional pode, no essencial, ser reduzida à história da FRELIMO. No Terceiro Congresso, 1977, foi confirmada a ideia de que todos os

moçambicanos se reconheciam dentro da FRELIMO. Segundo Bragança, a história da FRELIMO só pode ser entendida nas suas especificidades quando colocada na história global de toda a sociedade moçambicana (Bragança, 1986: 35).

Portanto, Hanlon assim como os autores do livro de Saul fundamentam seus argumentos nos discursos oficiais, sem, porém problematizar as fontes desse discurso. Assim, Bragança mostra que, os problemas enfrentados pela FRELIMO não são apenas originados por causas externas, mas também há causas internas, resultados de erros, certamente desse período relegado de 1962, que tentam ser corrigidos. Assim, uma história oficial tem uma tendência a ser uma história teleológica, autojustificativa (Bragança, 1986: 37-38).

Consideremos ainda a teoria que defendia as causas externas, a qual mostra que os mentores e arquitetos do MNR se encontravam fora do território nacional, na África do Sul e na Rodésia do Sul. Enquanto isso, no campo de batalha eram os moçambicanos que combatiam contra a Frente de Libertação de Moçambique. De novo surge um grande questionamento: porque os moçambicanos aceitaram imediatamente fazer uma luta contra a Frente de Libertação de Moçambique cuja causa não era deles ou dos seus interesses?

Paul Fauvet, citado por Funada-Classen, mostra duas razões. A primeira se liga diretamente às “unidades de elites” africanas anti-FRELIMO criadas pelos portugueses na guerra da libertação e que tinham como tarefa colaborar com o sistema que as havia criado (Isaacman, 1979:321). A segunda razão diz respeito à manipulação neo-colonial na independência, isto é, a intervenção de alguns cidadãos portugueses na liderança política entre as elites moçambicanas. Neste sentido, os portugueses teriam tirado vantagem da divergência que surgiu entre os moçambicanos na guerra da libertação, no fim do governo colonial (Funada-Classen, 2013: 6). Que divergências são essas?

Quando a FRELIMO entrou no poder, começou a dar apoio ao movimento de Libertação armada do Zimbábue ZANLA- Zimbábuean National Liberation Army que lutava contra o regime de Ian Smith, e igualmente a FRELIMO teria imposto sanções econômicas contra o governo da Rodésia do Sul. Dentro deste cenário, Funada-Classen mostra que inicialmente o MNR se empenhou na desestabilização do novo governo, atacando infra-estruturas e residentes como forma de intimidá-lo, já que havia imposto sanções econômicas à Rodésia do Sul e apoiado a Luta de Libertação Nacional do Zimbábue (Funada-Classen, 2013: 7).

Quando o regime da minoria branca de Ian Smith concedeu a independência à maioria negra no Zimbábue em 1980, era esperado que o MNR deixasse de existir visto que a força de inteligência que os apoiava havia dado independência ao Zimbábue. Smith tinha negociado com o regime da África do Sul para continuar dando apoio ao MNR. Como resultado deste acordo, quando o Zimbábue se torna independente, o apoio do regime da África do Sul ao MNR tinha, de longe, ultrapassado o anterior (Funada-Classen, 2013: 7).

O MNR agora apoiado pelo regime da África do Sul, os alvos de seus ataques mudaram de foco, das infra-estruturais passou-se também a atacar as aldeias comunais, que eram estruturas de desenvolvimento rural promovidas pelo governo da FRELIMO (Funada-Classen, 2013: 7). Isaacman comprova a hipótese da desestabilização ao mostrar que no começo dos anos 1980 Pretória lançou uma campanha militar e econômica apoiando o MNR para desestabilizar o governo moçambicano destruindo suas infraestruturas (Isaacman, 2013:6).

O plano de desestabilização incluía a destruição ou queimar as aldeias comunais, assim como a sabotagem do desenvolvimento rural que eram planos do novo governo. O plano de sabotagem e desestabilização vinha dos regimes de minoria branca da Rodésia e da África do Sul e não se limitavam apenas a Moçambique, incluía além de Moçambique, a Namíbia e Angola. Essa intervenção militar da África do Sul nos países vizinhos é interpretada pelos analistas como sendo o descontentamento dos regimes de minoria branca e seu enfraquecimento diante da independência de países de maioria negra na região, a partir dos anos 1980 com a independência do Zimbábue (Funada-Classen, 2013: 7).

Joseph Hanlon caracteriza o conflito armado de Moçambique como sendo uma segunda frente do apartheid que foi elevada pela ascensão da administração Reagan que era anticomunista e a favor da África do Sul (Funada-Classen, 2013: 8).

Nos começos de 1980 estava chegando ao fim a divisão entre o bloco ocidental e o bloco oriental que havia durado de 1969 até 1979. Segundo Funada-Classen, o mundo estava prestes a entrar na segunda guerra fria. Nesta mudança do cenário político internacional o MNR consolidou suas relações com governos ocidentais tendo visitado Portugal, França, e a Alemanha ocidental em busca de apoio (Funada-Classen, 2013: 8).

Como consequência dessas visitas nos finais de 1981 o MNR estava levando a cabo atividades militares em larga escala mais do que antes. Estima-se que entre 1981 e 1983 o MNR tenha causado muitos danos econômicos estimados em milhões de dólares

e milhares de mortes, tendo destruído 140 vilas, 840 escolas, 200 centros de saúde e 900 lojas. Segundo a analista, inicialmente o MNR fez os ataques às regiões circunvizinhas a partir de suas bases no centro do país. Conseguiu estabelecer uma base secreta no Malawi em meados de 1982 e intensificou suas atividades no norte de Moçambique a partir de 1983 em diante. Essa mudança teve consequências como o fato da maior parte das escolas situadas nas regiões fronteiriças com o Malawi terem sido destruídas ou forçadas a fechar. Estatisticamente estima-se que 88 % tenham sido na província da Zambézia, 98 % em Tete e 69 % em Niassa, isso em 1983 (Funada-Classen, 2013: 8).

Por volta de 1984 o país estava vivendo uma guerra de destruição, falta de alimentos causada pela seca, um caos político e econômico. O governo da FRELIMO teve que pedir ajuda alimentar aos países ocidentais. Em 1984 Moçambique tornou-se o primeiro país africano socialista a negociar com o FMI e com o Banco Mundial (Funada-Classen, 2013: 8).

Em Março de 1984 realizou-se o acordo de Nkomati com a África do Sul que tinha como objetivo a “não agressão”, ou seja, que a África do Sul deixasse de apoiar o MNR assim como a FRELIMO deixaria de dar apoio ao ANC. Segundo a analista, na prática não foi o que aconteceu e o MNR se fortaleceu mais ainda e as ajudas alimentares dos países ocidentais foram retardadas de propósito. Na opinião da analista, a assistência que o país teve não só foi ineficiente, mas também aumentou a dependência a ajudas externas e enfraqueceu o funcionamento do governo. A demora da ajuda internacional em alimentos resultou em 1.000 mortes (Funada-Classen, 2013: 8).

1.5.3 Mudanças depois da pressão internacional

Pressionados pela comunidade internacional, os apoiadores externos do MNR, o regime da África do Sul e o Malawi, estes por sua vez pressionaram o MNR para que se tornasse numa organização moçambicana (Funada-Classen, 2013: 9). Alex Vine, perito em Direitos humanos na África, citado por Funada, mostra que após essa pressão internacional sobre os apoiadores, o MNR tinha que se garantir sozinho, tanto em material bélico, assim como na produção de seus alimentos. Em 1986 o Malawi pediu que o Movimento saísse daquele território devido à pressão internacional (Funada-Classen, 2013: 9).

1.5.4 Consequências da saída do movimento no território malawiano

De acordo com analistas, no fim de 1987 a guerra civil causou danos a 2.600 escolas (36% do total), 500.000 crianças interromperam os estudos (47% do total); danos a 800 postos de saúde (31% do total); danos a 900 lojas e ao sistema de transporte, incluindo 1.300 ônibus. Entre dois a três mil civis foram afetados. Isso fez com que a comunidade internacional fizesse duras críticas ao MNR e ao regime da África do Sul (Funada-Classen, 2013: 9).

Lojas do povo, aldeias comunais, cooperativas agrícolas, caminhões, ônibus denominados de *machimbombos*, trens, que eram projetos da FRELIMO foram os principais alvos. Segundo Seibert, o regime sul africano não estava interessado em ver o MNR no poder, mas sim que a FRELIMO abandonasse o projeto socialista e não apoiasse o ANC. Sendo assim, o MNR teria sido usado para desestabilizar este governo (Seibert, 262-264). Para Medeiros, centenas de Postos de Saúde espalhados pelo país foram destruídos pela guerra civil numa clara política de destruir as conquistas da independência nestes e outros domínios (Medeiros, 2008:78).

Portanto, até aqui esses são dados sustentados pela teoria que defende causas externas da origem do conflito após independência. No entanto, parece haver um déficit de análise nesta teoria, pois, seus analistas não analisaram as relações internas entre o MNR com as populações rurais, lugares e zonas de influência do movimento e campos de conflito. Em parte pode ter sido a dificuldade dos pesquisadores em terem acesso às zonas de conflito. Sendo assim, a teoria externa não é suficiente para explicar o conflito (Funada-Classen, 2013: 9).

A prova disso é que, a partir dos anos 1983 o MNR cresceu no território nacional, começou a controlar várias áreas rurais no norte do país por volta de 1984. Essas evidências dificultam ainda mais ver causas externas da natureza do conflito, visto que menos de 10.000 soldados do MNR não poderiam conseguir controlar vastas áreas, simplesmente via intimidação e ocupações forçadas. Segundo Funada-classen, as comunidades locais devem ter cooperado de alguma forma (Funada-Classen, 2013: 9).

A autora mostra que durante a guerra civil, Moçambique estava dividido em três áreas: áreas controladas pelo MNR, outras controladas pelo governo, somente cidades e as demais não controladas por nenhum deles. Quando a guerra terminou em 1992, 18.8% da terra estava sob controle do MNR, fato que não podia mais levar à caracterização do MNR como “bandidos armados, terroristas ou marionetes do regime

sul africano”. Isso prova que havia causas não apenas externas, mas também internas que merecem uma análise (Funada-Classen, 2013: 9).

1.5.5 Teorias que apontam para fatores internos da guerra civil, final dos anos 1980 e início dos anos 1990

A obra que chamou mais atenção, entre os pesquisadores internos em Moçambique, bem como entre os externos, quanto às causas da guerra civil em Moçambique, foi do antropólogo francês Christian Geffray e do dinamarquês Morgens Pederson, sobre a antropologia da guerra, a partir de uma pesquisa de campo feita no distrito de Erati, no norte, área ocupada pelo MNR. Os analistas chegaram à conclusão de que nem todos aqueles que aderiam ao MNR eram “inimigos do povo”, imagem até então disseminada. Outra imagem era de que as populações eram forçadas a cooperar com o movimento. Tais resultados eram desafiadores para a legitimidade do governo da FRELIMO e sua imagem de vítima (Funada-Classen, 2013: 9-11).

Os pesquisadores que se baseavam na teoria de fatores externos chegaram à conclusão que a pesquisa de campo feita em Erati havia provado que muitos moçambicanos eram de fato contra a política socialista adotada pela FRELIMO e como consequência tinham apoiado o MNR. Alguns analistas viram e interpretaram esta pesquisa, que o MNR não era “marionete” de forças externas, mas sim um movimento e peritos o denominaram de “força política enraizada na sociedade moçambicana” (Funada-Classen, 2013: 11).

Seibert, no seu artigo intitulado “*The vagaries of violence and power in post-colonial Mozambique*” mostra que a sangrenta guerra travada pela Renamo de 1976 a 1992, foi contra o regime socialista adotado pelo governo da FRELIMO e devastou o país (Seibert:10). Mais ainda, o autor mostra que, vários setores da sociedade civil resistiam aos projetos de modernização de cunho socialista adotados pelo regime da FRELIMO, como também havia contradições regionais que vinham desde a época pré-colonial.

Na visão do autor, esses fatores podem ajudar a entender como a Renamo se desenvolveu e evoluiu de um pequeno grupo para um grande grupo. Muitos setores da sociedade civil resistiam às políticas do governo porque se sentiam marginalizadas, discriminadas e oprimidas, na maioria deles estavam os antigos chefes locais. Na virada da independência esses chefes locais, régulos, foram proibidos de exercer suas funções

políticas, pois foram tidos como sendo parte do sistema colonial. Em consequência, eles encontraram apoio na Renamo que aceitou religião, tradições locais, poligamia, lobolo, práticas combatidas pelo governo como feudais e reacionárias (Seibert, 254; 267-268).

Em 1977 foi aprovado no terceiro congresso da FRELIMO o programa das aldeias comunais na base da coletivização das zonas rurais. Nos começos dos anos 1980 tinham sido estabelecidas cerca de 1.350 aldeias comunais, tendo acomodado 18% da população rural, mais de 1.8 milhões de pessoas, dados que aparecem na obra de Christian Geffray (Seibert, 267).

Ao lado da obra de Christian Geffray e do dinamarquês Morgens Pederson, surgiu outro estudo de Robert Gersony publicado em abril de 1988 que teve um impacto nos países ingleses. Robert tinha visitado 25 campos de refugiados internos em 48 distritos e entrevistado cerca de 200 pessoas refugiadas. O relatório trazia a violação sistemática de direitos humanos e crueldades cometidas pelo MNR (Funada-Classen, 2013: 12). Para Seibert, a tática da violência não era usada apenas pela Renamo, mas também pelas forças do governo (Seibert, 254).

Funada-Classen mostra que os resultados das duas pesquisas parecem ter sido contraditórios no tocante ao conflito armado e na percepção do MNR. A teoria baseada em fatores externos apresenta por um lado uma imagem negativa, de “bandidos armados, bandidos, pseudo-terroristas, pseudo-guerrilheiros, marionetes, senhores da guerra e por outro lado uma imagem positiva de lutadores pela liberdade contra o comunismo e o autoritarismo, representantes do Ocidente que promoveram o liberalismo, o sistema multipartidário, uma economia de mercado e um movimento popular (Funada-Classen, 2013: 12).

De acordo com Funada-Classen o surgimento dessas teorias diferentes e o estado deteriorante das coisas em Moçambique suscitaram fortes debates sobre a natureza da ajuda e da adesão da população ao MNR. Era movida por medo ou de fato as populações aderiram e apoiaram o MNR sem coação? Se a última tese é verdade, então a pergunta é: a ajuda da população era movida pela oposição às políticas de desenvolvimento rural promovidas pela FRELIMO, ou não? Para Funada, os que advogavam a teoria de causas externas asseguravam que a população local cooperava com o MNR movida por medo e coação, enquanto que os analistas que advogavam fatores internos acreditavam que a razão principal para a deterioração da situação em Moçambique era a oposição da população ao governo socialista da FRELIMO (Funada-Classen, 2013: 12).

As duas teorias nos sugerem que, na origem da guerra civil, estão presentes tanto fatores externos assim como internos. Na nossa análise importa ressaltar que esta guerra teve impactos no País como um todo que se fazem sentir até hoje, em todos os níveis. De acordo com Rosário, “a guerra de 16 anos foi terrível e das mais violentas de quantas houve na segunda metade do sec. XX. Muitos chegam a compará-la à de Camboja pela irracionalidade e crueldade. Os fatores internos e externos tem sido analisados por quantos, nas ciências humanas, se dedicam a esta matéria” (Rosário, 2002:345).

1.5.6 Impactos da guerra

A guerra civil causou danos no desenvolvimento social, econômico do país. Flavia Culwane (2003) ao falar sobre *A Educação Escolar durante a Guerra civil em Catuane-Matutuine*, no período de 1984 a 1992, mostra como a guerra causou impactos negativos no sul. Mas o que estava acontecendo em Matutuine, concomitantemente estava acontecendo no país inteiro. Se na luta de libertação havia uma solidariedade entre a população e a frente de libertação, nos anos 1980, o cenário já não era de celebração, mas sim de mortes e de situação de refugiado. Os que tinham sido líderes da transformação, agora eram vítimas. Durante a guerra de libertação havia solidariedade entre os guerrilheiros e os mais velhos das povoações. Depois da independência essa relação mudou, ao invés, houve a “divisão” ou “confrontação” e uma guerra civil implacável, onde muitos foram mortos pelos seus próprios compatriotas (Funada-Classen, 2013: 4).

1.5.6.1 Impactos sociais

A obra organizada por Mazula, com o título, “Moçambique, dez anos de Paz”, apresenta uma série de artigos produzidos por vários pesquisadores que avaliam os dez anos de paz no país sob várias perspectivas. Nesta obra, Zimba ao fazer uma análise sobre “Família, identidade feminina e construção da paz em Moçambique, 1992-2002”, mostra que, “com o desaparecimento, a separação ou o deslocamento de famílias ou parentes próximos, a guerra civil em Moçambique resultou, entre muitos aspetos, na instabilidade social da família em Moçambique” (2002:36).

Diogo ao falar sobre a paz e a economia, na análise dos dez anos de paz em Moçambique, faz uma breve retrospectiva estatística sobre alguns efeitos da guerra civil. Segundo ela,

“...estima-se que a guerra após a independência provocou a morte a mais de 1 milhão de pessoas. Os esforços para a guerra tiveram custos elevados. Na afetação dos recursos, o Estado dava grande prioridade a este portfólio. Por exemplo, em 1994 as despesas correntes na área da defesa e segurança, ainda representavam mais de 35% do total das despesas correntes do Estado, ou seja, cerca de 5,2% do Produto Nacional Bruto (PIB). Comparativamente, as despesas correntes com a educação e a saúde representavam apenas 15% do total das despesas correntes do Estado, isto é, cerca de 2,2% do PIB” (2002:210).

Outros autores sustentam igualmente a hipótese apresentada por Diogo. A guerra resultou em um milhão de mortes, 1.5 (milhão e meio) de refugiados cruzando as fronteiras, 4.5 (quatro milhões e meio) de refugiados domésticos. Esta guerra é lembrada como tendo sido um dos mais trágicos conflitos dos anos 1980 (Funada-Classen, 2013: 4). Na guerra, “pessoas morreram, ficaram mutiladas, enloqueceram, infra-estruturas foram destruídas e crianças ficaram órfãs” (Rosário, 2002:345). Veja imagem no anexo (Mazula, 2002:422; 425-426). Diogo mostra os efeitos nefastos da guerra em dois domínios, no da população e no das infraestruturas.

“População. Para além das mortes a guerra gerou cerca de 5301000 deslocados internos (33% do total da população), elegíveis para programas de reassentamento. Os refugiados no exterior, elegíveis aos programas de repatriamento e reassentamento, atingiram os 1535000 (9,4% da população total). A guerra terminou com cerca de 100000 ex- soldados do governo e da Renamo, e com uma presença prolongada nas hostes militares e em parte desajustados para a vida civil, querendo reintegração social” (2002:210).

No tocante às infraestruturas, 28% de estradas estavam degradadas e intransitáveis; 35% delas em condições de difícil trânsito; A linha férrea que ligava Tete-Beira ficou destruída; 30% dos poços de água ficaram inoperantes; 70% das barragens e 30% dos sistemas de irrigação pararam de funcionar; 30% de armazéns ficaram destruídos; 87% da rede dos correios das zonas rurais ficou inoperante; infraestruturas da administração pública ficaram danificadas, 70% de escritórios, 58% de veículos, 50% da rede de rádios de transmissão; 46% da rede do ensino primário

(EP1) e 28% de escolas técnicas rurais, 36% de postos de saúde, tudo isto foi destruído nas zonas rurais (Diogo, 2002:210-211).

Serlbert aponta que, cerca de um milhão de pessoas perderam a vida neste conflito. Estima-se que 200.000 crianças ficaram órfãs e outras 250;000 ficaram separadas de suas famílias. 1.7 milhões de pessoas, mais de 10% do total da população fugiram para os países vizinhos e outras 4.3 milhões de pessoas tornaram-se pessoas “deslocadas” refugiando-se em cidades e áreas controladas pelo governo. Hospitais, escolas e infraestruturas do governo foram sistematicamente destruídas. A excessiva violência contra civis tende a obscurecer um dado, isto é, que havia diferenças regionais em ambas as partes beligerantes na relação entre soldados e a população (Seibert, 254).

A guerra causou problemas psicológicos às pessoas que viram seus parentes morrerem ou serem mortos (Culuane. 2003:45). Medeiros fala de traumatismos (2008:78). Menores que foram recrutados para ingressar nas fileiras militares, uma das consequências imediatas foi o abandono escolar e conseqüentemente o índice elevado de analfabetismo (Seibert, 256), que repercute até hoje. Zimba, que está interessada na análise sobre a família moçambicana, mostra claramente que a guerra foi impactante nela. Segundo ela,

“...durante a guerra civil, o sequestro de rapazes jovens para posterior treino como soldados e ajudantes para o transporte de comida e outros artigos teve consequências imediatas na organização interna da força de trabalho dentro da família. A ausência de homens e rapazes fez com que o setor feminino da família tivesse que assumir papéis que, noutras circunstâncias, poderiam ser compartilhados com o setor masculino da família. Como resultado, nas últimas duas décadas há um aumento considerável do número de famílias que são encabeçadas por mulheres (2002:36).

A guerra causou, além de um milhão de mortes, o fato de uma terça parte da população encontrar-se em situação de “deslocada” dentro do país ou refugiada nos países vizinhos, nomeadamente na Tanzânia, Malawi, Zâmbia, Zimbábue e na África do Sul (Abrahamsson, 1998:1). Portanto, ouve um êxodo, seja do campo para a cidade, como para os países vizinhos (Culuane. 2003:45). A guerra produziu pessoas traumatizadas como consequência das partes beligerantes (Seibert, 276). Foi muito comum nesse período o uso do termo “população deslocada”, ou “os deslocados”. Vamos dar alguns detalhes em termos teóricos.

1.5.6.2 População deslocada

O termo referia-se às pessoas que literalmente tiveram que abandonar as suas casas, vilas ou zonas de origem onde habitavam para ir a outros lugares, centros urbanos ou não e refugiar-se em países vizinhos devido à guerra. Tais pessoas eram também chamadas de “os deslocados ou *madeslocado*”, como se pode ver no trabalho de campo de Abrahamsson: “contatamos também com muitas famílias camponesas, camponeses, deslocados e outros grupos da população das zonas rurais” (Abrahamsson, 1998:4).

Oliveira, ao fazer a sua pesquisa entre os tauaras do vale do Zambeze, mostra quão difícil foi o trabalho de campo devido à guerra e como a coesão social da região estava completamente alterada.

“...quando da realização do trabalho de campo sobre que se apóia este estudo, e devido à situação de guerra, os padrões de residência estavam completamente alterados em relação ao que tradicionalmente ocorria. A pequena povoação isolada no mato, composta apenas por indivíduos ligados entre si por laços de parentesco (de descendência, como de afinidade) e que constituía a forma dominante de estabelecimento, tinha já desaparecido. Assim, o contato com as populações teve lugar em povoações já de certa dimensão, e que compreendiam não só os seus habitantes tradicionais, como indivíduos e famílias vindos do mato. Desta forma, a recolha de informações sobre os padrões tradicionais de residência ficou, neste caso como em muitos outros, largamente dependente do contato com informadores” (Oliveira, 1976:78-79).

A partir dessa descrição, pode-se ver que, de fato, a guerra foi uma das formas de desestruturação social no vale do Zambeze.

1.5.6.3 Impactos na economia

A base da economia do povo continua sendo a agricultura familiar e pecuária, isto é, a criação de animais de grande e pequeno porte. Com a guerra, toda a estrutura social e econômica ficou desorganizada devido à fuga e nesta as pessoas não podiam fugir levando os seus animais e nem suas machambas. Os campos de cultivo ficaram sem produzir e os animais eram frequentemente roubados (Culuane. 2003:45). Os efeitos da guerra civil se fizeram sentir nos principais indicadores econômicos como na produção, no consumo, na segurança social, no capital, na eficácia das transações, na incerteza, no déficit fiscal e o país entrou na dívida externa (Brück, 1998:1019).

Consequentemente a fome agudizou-se por falta de produção agrícola e as pessoas passaram a ficar dependentes diretamente das doações feitas ou pelas cáritas ou pelos departamentos que eram conhecidos por “calamidades”. Segundo Abrahamsson, um milhão de pessoas morreu devido à guerra e à fome e o produto nacional bruto *per capita* era inferior a 100US\$. Moçambique foi na época um dos países mais pobres e mais endividados do mundo. Grande parte da infraestrutura física, social e comercial do campo tinha sido destruída pela guerra. De acordo com os cálculos da ONU, o valor da destruição correspondia a 250 anos de receitas de exportações e era 50 vezes superior à ajuda internacional anual (Abrahamsson, 1998:1-2). Muitas pessoas perderam os bens que haviam acumulado por muitos anos e mesmo aqueles que tinham graças ao trabalho nas minas da África do Sul (Silbert, 270).

Portanto, devido às sucessivas invasões a que esteve sujeito o vale do Zambeze, a instalação do sistema de prazos, a chegada dos invasores nguni, a guerra colonial e a guerra civil, o modo de coesão social sofreu transformações, onde algumas formas de vida, *mitupo*, que existiam não existem mais, apenas hoje havendo simplesmente a persistência de nomes que apontam para tais formas de vida e organização no passado. A nossa pesquisa não parte do abstrato, mas sim de uma sociedade concreta como *locus* de análise. Conforme Balandier, “a sociedade é sempre campo de defrontação permanente entre fatores de manutenção e fatores de mudança; ela traz em si as razões da ordem, que apresenta, e as da desordem, que lhe provocará a modificação” (1976:102-103).

Sendo assim, depois que o vale do Zambeze assistiu seus filhos serem levados como escravizados para as Américas assim como para as ilhas francesas do Índico, outros sendo drenados pelas companhias majestáticas como mão-de-obra para trabalhar nas grandes fazendas agrícolas nos países vizinhos de colonização inglesa, Malawi, Rodésia do sul e Rodésia do norte; outros devido às guerras emigraram deixando para trás suas terras natais, outros removidos à força das suas terras tradicionais para os aldeamentos, um projeto político e estratégico colonial. Nessa longa, contínua e constante transformação em meio a lutas e contatos violentos, quem são os povos do vale do Zambeze? Concretamente, quem são os nyungwe? Nesse intenso processo histórico de contatos como entender a estrutura social do povo nyungwe? Em meio a tantas mudanças e várias formas de desestruturação social a que ficou sujeita a região do vale do Zambeze, haverá persistência de elementos na estrutura social dos nyungwe?

Os quatro eventos que descrevemos neste primeiro capítulo, movidos por interesses econômicos, constituíram a causa fundamental das mudanças na estrutura social no vale do Zambeze. Nos próximos capítulos focaremos as rupturas e continuidades da estrutura social dos nyungwe, tendo como pano de fundo a ideia de que essa região foi alvo de recrutamentos massivos de gente que foi levada para diversas partes do mundo para ser escravizada, apesar de todas as resistências que houve. O recrutamento de um grande contingente de africanos do país e dessa região, não pode ser minimizado, teve sim impactos negativos na estrutura social.

É difícil tratar apenas das consequências causadas pelas duas guerras sem olhar os antecedentes. Na última parte deste primeiro capítulo buscamos apresentar as teorias que sustentam causas externas e as que sustentam causas internas da guerra civil. A estrutura social dos povos, não só do vale do Zambeze, mas do país inteiro ficou alterada devido às guerras. As guerras foram uma fatalidade. Elas causaram mortes, êxodo, pobreza, traumatismos tendo alterado o modo de vida das populações, sobretudo as rurais. Desde que essas regiões começaram a entrar em contato com as sociedades euro-ocidentais, o estilo e modo de vida nunca mais foi igual, e o irreparável e mais agravante fenômeno foi a captura e transporte de africanos da região para os navios negreiros.

1.6 A razão da escolha do grupo pesquisado, os nyungwe

São várias as razões que nos levaram a empreender uma pesquisa entre os nyungwe. Thomaz, ao invocar a voz de Samora Machel no prefácio de Cabaço, “não vamos esquecer!”, nos faz lembrar muito bem que temos uma história que não pode ser esquecida, pelo contrário, é nosso dever conhecê-la, pois nós somos fruto dessa história. Enfatiza Thomaz mostrando que,

a construção de Moçambique passa pelas histórias do “tempo colônia”, as quais se cruzam com as histórias do período socialista – o “tempo Samora” - e com aquelas do “tempo atual”. A identidade moçambicana cruza identidades construídas em meio à institucionalização do estado colonial, à guerra de libertação e a formação do País como Estado-nação independente” (Thomaz, 2002:15-16).

Uma das razões é a ausência de uma literatura antropológica sobre os nyungwe com uma visão endógena mais aprofundada da realidade local.

Outra razão é de ordem subjetiva, isto é, o desejo de colocar por escrito a história e a cultura de um povo do qual somos parte, como forma de trazer um contributo à sociedade moçambicana. Quem somos nós? De onde vieram nossos antepassados nesse logo processo logo de misturas e contatos de vários povos no vale do Zambeze? No próximo capítulo iremos falar de algumas formas de vida que existiam no vale do Zambeze, os *mitupo*.

Essa pesquisa nos conduziu, de certa forma, a questionarmos as nossas origens, a nossa cultura e nossa identidade. Nos reconhecemos como portadores de múltiplas identidades. Quando perguntamos aos mais velhos da família a respeito de qual *ntupo* procedem, para a nossa surpresa, a resposta foi de que nosso avó materno era do grupo *Cirongo*. Se não estivéssemos fazendo esta pesquisa, jamais saberíamos dessa informação, visto que uma sociedade organizada conforme *mitupo* não existe mais. Fazer esta pesquisa é, de certa forma, tentar entender nossa própria história, desde o passado até ao presente, neste universo do qual fazemos parte.

Martinez ao falar do “Dinamismo Cultural”, mostra que as culturas são “um processo e estão sempre em mudança. Mesmo aquelas culturas que parecem estabilizadas e inertes, também elas estão em permanente movimento” (2007:59). O processo histórico pelo qual passou o vale do Zambeze nos obriga a projetar o futuro sem nunca esquecermos das nossas raízes, afinal, não existe povo sem historia, não existe povo sem cultura. Todos os povos possuem a sua historia e cultura num processo dinâmico de mudanças onde se verifica a ruptura e a continuidade influenciados por fatores exógenos e endógenos.⁶²

Na dinâmica cultural, a tradição é aquela que conserva e matem a continuidade dos valores presentes na cultura de um povo. Como é que isso se dá entre os nyungwe é o que estamos trabalhando e mostraremos na análise da estrutura social. Segundo Martinez,

A persistência da tradição se deve principalmente: em primeiro lugar, à disposição do homem em imitar espontaneamente as ações e atitudes mentais dos seus semelhantes; e, em segundo lugar, à ação persuasiva e compulsiva da educação e opinião publica. A tradição representa a

⁶² a) não existem culturas que se renovem radicalmente no período de uma ou duas gerações; b) ao mesmo tempo, não existem culturas de tal modo imoveis, que não sofram nenhum tipo de mudança; c) nas culturas dá-se normalmente a tendência a manter a tradição, sem excluir as mudanças; d) a cultura não é algo tão rígido que obrigue os indivíduos a repetir mecanicamente o que receberam da tradição, ela é compreendida como um fluxo perene; e) embora os indivíduos se comportem fieis à tradição, não agem repetindo mecanicamente as formas da tradição, eles acrescentam sempre algo novo e próprio (Martinez, 2003:60).

força conservadora por excelência de qualquer povo, que tende a perpetuar os aspetos culturais em formas estáticas. É a única dos componentes da dinâmica cultural que age neste sentido (2003:61).

A outra razão é o fato de os prazos terem tido lugar no vale do Zambeze, onde se encontram os nyungwe. Conhecer os nyungwe é também dar um mergulho não só na sua cultura mas igualmente no seu processo histórico. Eis por que para nós se fez necessário localizar histórica e geograficamente o vale do Zambeze, os povos que nele habitam e o sistema prazeiro ao qual estiveram sujeitos, assim como os impactos do mesmo.

Apesar dos eventos que tiveram lugar no vale do Zambeze, as sociedades desta região ao sofrerem pressões externas e internas, mantêm elementos de continuidade dentro dela, refazendo-se de acordo com suas próprias dinâmicas, ou como afirma Balandier, “as sociedades chamadas da tradição e da continuidade se reconhecem como sociedades a serem continuamente refeitas” (1976:36). Mais ainda, dando fundamento ao seu argumento no campo da antropologia e da sociologia, o autor afirma que,

“...os antropólogos e os sociólogos têm com frequência sublinhado o duplo processo de desestruturação e de reestruturação, a multiplicação dos desequilíbrios que fazem que as sociedades do Terceiro Mundo se definam como sociedades “postas a prova” e, ao mesmo tempo, “em mutação” (Balandier, 1976:110).

Portanto, há um interesse nosso em conhecer os fatores que causaram mudanças na estrutura social e nela buscar entender rupturas e continuidades.

CAPÍTULO 2

ESTRUTURA SOCIAL

2.1 Fenômenos sociais e fenômenos culturais

No começo deste capítulo buscaremos definir alguns conceitos, isto é, o que em antropologia, se entende por fenômenos sociais e fenômenos culturais, e o que se entende por estrutura social. Mais adiantes buscaremos definir e apresentar as formas de vida social que existiam no vale do Zambeze, *mtupo* ou *mitupo*, na perspectiva de rupturas e continuidades. Estes conceitos são, nesta pesquisa, uma chave para entender o dinamismo sociocultural no vale do Zambeze, dentro dos quatro eventos que descrevemos no primeiro capítulo. Segundo Radcliffe-Brown, “os problemas de dinâmica social referem-se às condições de mudança das formas de vida social” (2013:14).

Antes de definir, aquilo que é uma estrutura social, Radcliffe-Brown começa por fazer uma distinção entre fenômenos sociais e fenômenos culturais. No que diz respeito a fenômenos sociais nós temos que lidar com relações de associação entre organismos individuais. Por exemplo, numa colméia de abelhas existem as relações de associação entre a rainha, as operárias e os zangões. Num rebanho encontramos igualmente uma associação de animais. A ideia a reter nestes exemplos, é que trata-se aqui de fenômenos sociais e não culturais (Radcliffe-Brown, 2013:170).

A partir desses exemplos, Radcliffe-Brown afirma que, “em antropologia interessamo-nos apenas por seres humanos e na antropologia social o que temos de investigar são as formas de associação que se encontram entre os seres humanos” (Radcliffe-Brown, 2013:170).

2.1.2 Estrutura social

Radcliffe-Brown define estrutura social como sendo a rede de relações sociais existentes numa sociedade, que é dever de estudo do antropólogo social. O estudo da estrutura social não é tudo na antropologia social, segundo ele, no entanto, o seu estudo é uma parte fundamental da antropologia social (Radcliffe-Brown, 2013:170).

Assim, o autor inclui como parte da estrutura social todas as relações de pessoa a pessoa. São exemplo disso, a estrutura do parentesco, que tem uma série de relações diádicas, como entre pai e filho ou irmão da mãe e filho da irmã. Também se inclui na estrutura social a diferenciação de indivíduos e classes por seu desempenho social. “As

posições sociais diferenciadoras de homens e mulheres, chefes e comunitários, empregadores e empregados são outros tantos determinantes das relações sociais na medida em que pertencem a diferentes clãs ou nações” (Radcliffe-Brown, 2013:172).

Uma descrição sobre a estrutura social é fundamental nessa pesquisa, pois é dentro dela que buscaremos entender as mudanças e continuidades causadas pelos eventos. Diz Radcliffe-Brown que, “no estudo da estrutura social, a realidade concreta de que estamos tratando é uma série de relações realmente existentes em dado lapso de tempo, que agrupa certos seres humanos” (Radcliffe-Brown, 2013:172). De acordo com Gluckman,

as situações sociais constituem uma grande parte da matéria prima do antropólogo, pois são os eventos que observa. A partir das situações sociais e de suas inter-relações em uma sociedade particular, podem-se abstrair a estrutura social, as relações sociais, as instituições etc. daquela sociedade. Por meio dessas e de novas situações, o antropólogo deve verificar a validade de suas generalizações (2010:239).

No entanto, no que diz respeito à estrutura, Lévi-Strauss, na *Antropologia estrutural II*, chama atenção para um dado fundamental, isto é, que a estrutura não pode ser buscada no nível da realidade empírica como se fizesse parte dela. Segundo ele, “basta o modelo se afastar um pouco dessa realidade empírica e tem-se a confusa sensação de ter sido enganado e lesado” (2013:96).⁶³ Na estrutura há propriedades que não são imediatamente acessíveis à observação empírica. Um exemplo claro pode ser o do funcionamento de um sistema matrimonial. Lévi-Strauss dá alguns exemplos, onde mostra que,

“...a prova definitiva de que a matéria possui uma estrutura molecular está no microscópio eletrônico, cuja lente permite ver moléculas reais; nem por isso as moléculas irão tornar-se visíveis a olho nu. Do mesmo modo, não se pode esperar da análise estrutural que mude o modo como apreendemos as relações sociais tais como se manifestam concretamente – ele apenas permite compreendê-las melhor. E caso se consiga atingir sua estrutura, não será jamais no nível empírico, em que elas se apresentavam a nós no início, mas num nível mais profundo, que até então passara despercebido: o das categorias inconscientes, que podemos esperar atingir aproximando domínios que, à primeira vista, não pareciam ter relação uns com os outros. Tais domínios incluem as instituições sociais, tais como funcionam na prática, e também as diversas maneiras pelas quais os homens tentam,

⁶³ Ao tecer estas considerações, Lévi-Strauss está de certa forma reagindo ao modo de ser estruturalista “à la Radcliffe-brown” (Lévi-Strauss, 2013:96) que se prende ao empírico apenas. Lévi-Strauss está colocando uma transcendência, isto é, é preciso transcender o empírico para captar a estrutura.

em seus mitos e suas representações religiosas, velar ou justificar as contradições entre a sociedade real em que vivem e a imagem ideal que tem dela (Lévi-Strauss, 2013:97-98).

Portanto, na estrutura social nós temos elementos que são imediatamente acessíveis à observação empírica como também encontramos elementos estruturais que vão além do empírico e que fazem parte da categoria do inconsciente. É dentro de uma relação, ou num evento, que nós podemos captá-los.

Podemos desde já referir que, os quatro eventos que apresentamos no primeiro capítulo, (o sistema de prazos, a chegada dos invasores nguni, a guerra colonial e a guerra civil) causaram uma desestruturação social sem igual no vale do Zambeze. Dentro desses eventos, apontamos no primeiro capítulo, não só as várias formas de desestruturação social a que estiveram sujeitos os povos africanos de Moçambique, mas também a forma como eles reagiram a esses sistemas que impuseram violentamente o seu domínio, sobretudo no vale do Zambeze.

Por isso, em termos metodológicos achamos que seria bom, logo de início definir os termos condutores (a distinção entre fenômenos sociais, fenômenos culturais, e estrutura social), pois, à medida que a pesquisa avança com os dados etno-históricos, mais compreensiva ficará a análise sobre as formas de vida social que sofreram mudanças profundas, quais fatores originaram tais mudanças e a percepção, nessas dinâmicas, de rupturas e continuidades. Sendo assim, passamos a descrever o povo nyungwe.

2.2 A origem do povo nyungwe

Falar sobre a origem dos nyungwe não é uma tarefa fácil, assim como não o é buscar as origens de outros povos que habitam o vale do Zambeze visto que o próprio vale do Zambeze e a costa oriental africana foram desde muitos séculos uma região de grandes contatos e cruzamentos de povos, grande parte com fins comerciais. Margot Dias sugere que, “talvez os únicos elementos que podem ajudar a esclarecer estes problemas são os traços e complexos culturais que, embora muitos habitantes sejam já aculturados (...)” (Dias, 1965:15).

Margot Dias quando explica a origem dos Maganja da Costa, traz para nós um dado de extrema importância a respeito dos nyungwe. Segundo ela,

“...os manganjas se fixaram no Chire até ao Zambeze, atravessando o distrito de Tete, onde se misturam com os tongas do Baixo Zambeze do grupo chona, e são então conhecidos por nyungwe. Atravessaram igualmente o Zambeze no distrito de Sena, onde se misturaram também com os tongas, sendo ali conhecidos por senas” (Dias, 1965:15).

Esta hipótese é igualmente sustentada por Rosário ao mostrar a origem tanto dos senas assim como dos nyungwe. Os dois grupos étnicos possuem a mesma origem e mesmas características etnoculturais. Tudo indica que numa primeira fase ambos eram um mesmo grupo e depois devido a divergências teriam se separado. Os nyungwe localizam-se nas margens do rio Zambeze, na zona intermédia, de Cahora-Bassa ao Lupata que corresponde à zona planáltica. Enquanto isso, os senas encontram-se na parte sul do rio Zambeze até à foz (Rosário, 1989: 30). Rosário mostra que,

“Os etnólogos concordam, em princípio, que os senas e os nhungues resultaram do cruzamento entre um grupo tribal chona e um grupo tribal marave. (...) Terá sido do cruzamento entre os tongas do Bárue que pertenciam ao grupo chona, e os mananjas que pertenciam ao grupo marave, que surgiu um grupo étnico com características à partida híbridas, como são os senas e os nhungues. Esse hibridismo verifica-se tanto ao nível cultural como ao nível lingüístico. E é aliás a partir da observação dos aspetos etno-culturais e dos aspetos lingüísticos, que os estudiosos consubstanciam as suas posições, quanto às origens dos habitantes do vale do Zambeze” (Rosário, 1989:30-31).

Rita-Ferreira ao apontar para a origem do reino do Bárue no Estado dos Mutapas, traz à tona a figura de Macombe, que era um dos netos de um dos mutapas e que teria submetido os tongas do Zambeze, que povoavam as terras baixas até o Pungue (Rita-Ferreira, 1986:19). Pungue fica na região do Bárue em Manica.

Martinez ao falar sobre a resistência popular ao sistema colonial em Moçambique apresenta um dado fundamental que pode nos ajudar a situar a origem dos nyungwe. Segundo Martinez, “antes do período de ocupação efetiva definido pela conferência de Berlim, outros feitos históricos são evidências de lutas constantes do povo. Entre outras, merece ser destacada a resistência feita pelos tongas à ocupação das terras pelo sistema dos prazos” (Martinez, 1984:31).

Em campo esta tese foi também afirmada por um dos nossos entrevistados ao colocar a origem dos nyungwe entre os tongas (Entrevista com Sr. Domingos Majestade). Para Isaacman, o sul de Tete, na área adjacente da confluência entre o rio Luenha e o Zambeze viviam os tongas, cuja origem permanece obscura (Isaacman,

1972:4). De acordo com o autor, já que o termo “Tonga”, não se refere necessariamente a um povo homogêneo etnicamente e foi usado no Zambeze para designar ou significar qualquer grupo conquistado ou tributário, é difícil traçar sua história antiga (Isaacman, 1972:4). Nenhum desses autores apresentou uma análise semântica do termo ‘tonga’ para relacioná-lo ao povo e entender as origens. Dada essa ausência, é o que vamos tentar suprir.

Uma análise etimológica da palavra ‘tonga’ pode ajudar-nos a entender melhor a relação do termo na língua nyungwe com o povo, o que nos leva a crer que os tongas são os nyungwe. Tonga vem do verbo *ku Tonga* no infinitivo que significa governar, mandar ou julgar (Martins, 1991:334). Daí que, um chefe ou um governante ou um juiz é chamado de *ntongui*.

Na tentativa de traçar a origem dos tongas, Isaacman argumenta que uma hipótese lógica da origem dos tonga é que, membros do clã Chilenge tinham subjugado um povo ribeirinho e os incorporado às chefias dos tongas. Isso explicaria a razão pela qual o reinado permaneceu como monopólio do clã Chilenge. Outra explicação aceitável é aquela, segundo a qual, todos aqueles que são portadores do nome Chilenge são tidos como descendentes diretos do primeiro tonga a chegar no Zambeze e todos aqueles que pertenciam a outros clãs eram membros de grupos estranhos que se assimilaram subsequentemente. Assim, a ênfase em ser os primeiros a chegar na região serve para legitimar a realeza do clã sendo os donos de direito da terra e a reivindicação da posição dominante na sociedade tonga (Isaacman, 1972:4).

Apesar de várias hipóteses, onde algumas apontam para os nyungwe como sendo um povo resultante dos prazos, não restam dúvidas de que devemos buscar entender a origem dos nyungwe entre os tongas. Mas alguns dados fundamentais devem ser levados em conta. Na visão de Isaacman, o termo ‘tonga’ não se refere necessariamente a nenhum grupo étnico homogêneo, mas sim a um grupo conquistado ou tributário (Isaacman, 1972:4). O segundo dado é que, antes da chegada dos europeus no território dos tongas, estes estavam divididos em vários reinos, onde havia o chefe e governador das terras que era o *Mambo* e ao mesmo tempo acumulando funções políticas e religiosas. O *Mambo* governava com o auxílio de um conselho de anciãos e um grupo de chefes das vilas os *nfumu* ou *mafumo/ afumu*, que eram membros mais velhos da linhagem dominante do local (Isaacman, 1972:4). O *mambo* delegava aos *amfumu* o

controle de grandes territórios. Cada território tinha um *ntongui* que era o *mfumu*.⁶⁴ Pela etimologia, um governante é chamado de *ntongui*. Logo, *atongui* ou *ntongui*, de onde teria derivado o termo tonga, pois *ku Tonga* significa governar, resolver, chefiar, seria esse conjunto de chefes (*atongui*) que governava (*anhakutonga*) vários territórios na região sob o comando do Mambo no topo da pirâmide.

Por isso, a definição que Isaacman dá do termo ‘tonga’, isto é, que o termo não se refere necessariamente a nenhum grupo étnico homogêneo, mas sim a um grupo conquistado ou tributário (Isaacman, 1972:4), se distancia do sentido etimológico. Por isso, no nosso entender, tongas não são um grupo conquistado ou tributário, pelo contrário, o termo refere-se a governantes bantos bem organizados que dominaram essa região, uma vez que, *ku Tonga* significa governar. Já que eram vários governantes, não nos admira que essa região fosse chamada e designada de região dos tongas, isso é, daqueles que governam e resolvem os problemas e conflitos dessa mesma região. Se os tongas fossem um grupo conquistado e tributário, certamente os nguni teriam se instalado aqui, quando invadiram essa região. Mas isso não aconteceu, pois os tonga, pela sua organização política, administrativa e militar, não permitiram, o que fez com que os nguni fossem se instalar ao norte do vale do Zambeze.

Contrariamente aos tongas, no baixo Zambeze estão os senas. Na sua organização política que se aproxima àquela dos tongas, verifica-se uma diferença, pois entre os senas, na sua sociedade, não existia um clã real dominante como havia entre os tongas, o caso dos Chilendje (Isaacman, 1972:4).

2.2.1 A língua do povo nyungwe

A língua falada pelo povo nyungwe é o *Cinyungwe* ou apenas *nyungwe*. De acordo com Martins, “a língua nyungwe faz parte do grupo linguístico banto, assim chamado porque nos idiomas pertencentes a esse grupo os seres humanos são designados, com pequenas variações, com uma palavra de som semelhante àquele nome: em nyungwe, pessoas diz-se *wanthu*” (Martins, 1991:15).

As línguas de origem banto são faladas na parte central e meridional do continente africano. No caso da nossa pesquisa, a língua nyungwe é falada em Moçambique, na região central da província de Tete (Martins, 1991:15).

⁶⁴ Em outros países com povos bantos, como é em Angola, o termo *mfumu* designa igualmente chefes, conforme Serrano. *mfumu mpu* = chefes coroados (1983:50).

Manuel dos Anjos Martins, um dos grandes pesquisadores que tem dedicado a vida ao estudo do povo nyungwe, o segundo que escreveu a gramática e dicionário bilíngue, nyungwe-português-nyungwe (1991) depois de Vitor José Courtois que também escrevera em 1899 *Elementos de gramática tetense* e em 1900 *Dicionário cafre-tetense*, reconhece que, “apesar de numerosos contatos durante séculos com o Oriente e europeus, a língua nyungwe não perdeu as suas características de língua banta, tendo grande variedade e distinção de classes gramaticais (Martins, 1991:15).

2.2.2 Os limites territoriais dos nyungwe

Os nyungwe gozam de uma localização geográfica muito privilegiada, pois eles estão na encruzilhada de quem vai ao Malawi, Zâmbia e Zimbábue. Por isso, na direção para o Malawi os nyungwe ocupam o distrito de Moatize até no limite com Caphiridjandje. Daqui até Nkondedzi em diante já não são mais os nyungwe, mas sim o grupo nyanja que se estende até o Malawi.

Mapa 12. Mapa dos limites territoriais dos nyungwe

Em direção à Zâmbia, os nyungwe ocupam a facha até Mabvudzi Ponte. De Mabvudzi Ponte até Chiuta e Macanga é o território dos Nyanja. Na direção para o Zimbábue os Nyungwe ocupam a faixa desde a cidade de Tete até Changara, Guru, antes de entrar em Manica, isso na margem esquerda, enquanto que na margem direita inclui-se a região de Kutchamano na fronteira com o Zimbábue e continua até Marara, até chegar em Boroma. Na margem sul do Zambeze incluindo Chitima, Chicoa, Magoe é o grupo tauara (Oliveira, 1976:9). Em todos os limites fronteiriços há muitas misturas que, em termos teóricos nos remetem para a questão das fronteiras políticas e sociais,

tanto ao nível interno como ao nível externo. Oliveira deixa claro que, devido à notável identidade de condições e modos de vida, muito do que se afirma sobre os tauaras, por exemplo, é válido para alguns grupos étnicos vizinhos (Oliveira, 1976:9). Em matéria de parentesco, ciclo vital, iremos ver mais adiante que há uma semelhança muito grande entre os povos da região, inclusive com os macuas do norte. Não é por acaso, são todos povos bantos e comungam da mesma visão de mundo.

Portanto, como pode se ver no mapa ao lado, o povo nyungwe encontra-se localizado na região sul do rio Zambeze abrangendo a cidade de Tete, Moatize, Chiuta, Cahora Bassa e Changara (ARPAC, 2009:8-9).

2.2.3 A origem das palavras ‘Tete’ e ‘nyungwe’

2.2.4 A origem da palavra ‘Tete’

O povo de Tete é conhecido pelo nome de tetense assim como pelo nome nyungwe. Os dois substantivos carregam uma história semântica.

Como surgiu o nome de ‘Tete’? Uma aproximação geográfica pode nos ajudar a entender a resposta a esta pergunta. Tete é cortado ao meio pelo rio Zambeze, que vem desde Zimbábue-Zâmbia, corta a província de Tete ao meio e vai desaguar no oceano Índico. As histórias populares da região dizem que os comerciantes portugueses chegaram através do rio ao lugar onde é a cidade de Tete hoje. Quando chegaram, eles encontraram algumas pessoas cortando caniços à beira do rio. Algumas fontes orais falam que as pessoas estavam na ilha do *Canhimbe*, ilha essa que está bem em frente da cidade de Tete por onde corta o rio. Ao fundo da *imagem 5* pode-se ver a ilha.

Imagem 5. Ilha do Canhimbe

Com a intenção de mapear todos os lugares e rotas, eles perguntaram às pessoas que ali estavam:

- Como é que se chama esse lugar?

Aquelas pessoas não entendiam o português e tentaram deduzir que estavam sendo perguntados sobre o que estavam fazendo ali. E prontamente responderam em língua local:

- *Tiri kugwata mitete*, isto é, nós estamos cortando caniços. Caniço na língua nyungwe é *ntete* no singular e no plural *mitete*. A única palavra que os comerciantes portugueses conseguiram captar foi Tete. Daí que, a resposta à pergunta já estava dada e eles disseram:

- Ah, aqui se chama Tete!

E batizaram o lugar de Tete, nome que é preservado até os dias de hoje (Maia, 2011:22).

2.2.5 A origem da palavra ‘nyungwe’

Os substantivos africanos, na maioria das vezes são repletos de sentido. Raras são as vezes em que nos deparamos com um nome africano desprovido de sentido. É o caso do nome ‘nyungwe’. Coloca-se de imediato um questionamento de ordem semântica. O que significa a palavra ‘nyungwe’? Qual é a gênese deste substantivo? Há várias hipóteses a respeito.

Como foi apresentado no primeiro capítulo, a região de Tete teve um maior contato com os portugueses devido à implantação do sistema de prazos. Daí que a primeira interpretação do termo ‘nyungwe’ é de ordem cronológica, está relacionada à época de colonização portuguesa na região (ARPAC, 2009:14). No entanto, há outras versões a respeito da palavra nyungwe e passamos a apresentá-las.

1. Há uma interpretação que remete o nome nyungwe a um descendente do Mambo Cabeça que tinha a sua libata, isto é, uma série de casas nas serranias de Caroeira. Segundo a tradição, ele teve prestígio nas terras do reino de Inhamáze, nas quais está hoje a cidade de Tete. Este descendente chamava-se *Nhongo* e, por algum lapso, passou-se de *Nhongo* à *Nyungwe* (ARPAC, 2009:14).

2. A segunda interpretação é também de ordem histórica. Alguns relatos da região dizem que, a muitos anos atrás existia perto de Tete uma curandeira chamada *Nyungwe*. Ela tinha muita credibilidade junto às populações locais, pois muitos afluíam a ela para consultas. A todos os que acorriam à casa da curandeira perguntava-se, para onde é que iam? Respondiam que iam à *Nyungwe*, *tiri kuyenda kwa Anyungwe*, isto é, vamos à residência da senhora *Nyungwe*. O termo ganhou sentido ao se referir ao lugar onde residia a curandeira e segundo esse relato, esse lugar é onde está a atual cidade de Tete (ARPAC, 2009:14).

3. A terceira hipótese é a que parece ser mais provável e coincide com os relatos do campo que obtivemos nas entrevistas, onde em nenhum momento houve referência às duas primeiras hipóteses. A cidade de Tete é dividida ao meio pelo Rio Zambeze. Na direção do Oceano Índico, do lado direito está a cidade propriamente dita e do lado esquerdo está o bairro do Matundu. A ponte Samora Machel é o ponto de ligação das duas partes.

Ao que tudo indica, chegavam barcos aqui para carregar e descarregar mercadorias que eram levadas para o Império dos Mutapas. Criou-se um pequeno porto

para carregamento e descarregamento de mercadorias. Sendo assim, muitas pessoas vinham de várias partes à procura de trabalho neste lugar. Segundo relatos, nos barcos havia uma espécie de guindaste que pegava as mercadorias do barco e as amontoava fora. Em língua local, que era a língua falada aqui, *nyu* significa pegar, agarrar, e *gwe* significa amontoar. Como o lugar havia se tornado um centro de trabalhos, vinham pessoas de várias partes e quando eram perguntadas para onde é que iam, as pessoas diziam: - Tiri kuyenda *ku nyu gwe*, isto é, vamos naquele lugar onde a máquina, o guindaste pega e amontoa.

Daí que a ação de carregar e descarregar deu origem ao nome do lugar e consequentemente aos habitantes e mais tarde ficou ligado por uma nasalação “N” Nyungwe (ARPAC, 2009:15). Portanto, toda a região ficou conhecida pelo nome *Nyungwe*, os habitantes desta região também foram denominados de *A Nyungwe*, isto é, aqueles que vivem lá onde se carrega e se descarrega, e sua língua ficou conhecida também como sendo *Ci Nyungwe*, isto é, a língua falada por aqueles que carregam e descarregam.

Estamos aqui diante de dois relatos mostrando a origem dos nomes Tete e Nyungwe, uma ligada aos caniços e outra ligada à carga e descarga de mercadorias que eram amontoadas. Aqui vemos o atributo *nyungwe* que é dado pelos próprios habitantes e de outro lado o nome Tete que surge de um mal-entendido. Todavia, Tete não é o único nome que surgiu desse mal-entendido, o próprio nome de Moçambique também surge de uma confusão similar.

De acordo com Ngoenha, “Moçambique é uma ideia de outros e não nossa. São esses outros que não entenderam o nome árabe de Mussa-El-Bique”. Ele foi em primeiro lugar um comerciante árabe que já tinha contatos comerciais na ilha de Moçambique. E numa fase posterior Mussa-El-Bique tornou-se habitante da Ilha. A caminho da Índia, os comerciantes portugueses pararam na ilha para descansar e quando se encontraram com os habitantes da ilha, entre eles Mussa-El-Bique, queriam saber como é que se chamava aquela ilha. Mas o senhor entendeu que eles estavam perguntando como é que ele se chamava. Ao que ele respondeu:

- Mussa-El-Bique.

Assim os comerciantes entenderam que aquele lugar chamava-se Moçambique e passaram a chamar de Moçambique aquela Ilha (Ngoenha, 1992:145). Nesta confusão de linguagem vemos nativos e estrangeiros elaborando seus mal-entendidos funcionais (Sahlins, 2007:517). Essas são as chamadas identidades atribuídas que, com muita

frequência ocorreram ao longo da história colonial em muitos lugares. Ngoenha critica esses “outros”, que são eles que fizeram fronteiras; que são eles que fizeram de nós uma economia de trânsito e um reservatório de mão-de-obra barata (Ngoenha, 1992:145).

Na cidade de Tete não há vestígios de nomes de pessoas ou famílias descendentes do Nyungwe, que poderiam confirmar as duas primeiras hipóteses, pela etimologia, a palavra nyungwe se aproxima mais coerentemente da terceira hipótese (ARPAC, 2009:15).

Portanto, a palavra nyungwe refere-se à cidade de Tete, aos naturais da cidade de Tete chamados de *A nyungwe* no plural e *nyungwe* no singular e também a palavra refere-se à língua por eles falada que é Cinyungwe (Martins, 1991:297). Segundo dados colhidos em campo, nyungwe é um nome que agrada aos próprios nativos de Tete, pois significa também aquele que anda pronto, munido de defesas. Antigamente, quando os Nyungwe saíam para procurar trabalho ou para ir para outras atividades, saíam munidos de setas, isto é, *dipa* no singular e *madipa* no plural zagaia, estilingues e outras munições para se defenderem dos animais ferozes. Daí que, ser nyungwe significa também ser alguém precavido e cheio de defesas.

Imagem 6. Retratos do nyungwe equipado com suas defesas

No entanto em Tete encontramos outros nomes, que são nomes de famílias que estão relacionados ao clã e totem familiar, assim como encontramos também nomes de heranças tipicamente locais. Havia em Tete formas totêmicas, os *mitupos* e hoje apenas há a persistência de nomes que nos remetem a tais organizações. As pessoas mais velhas

com as quais conversamos, todas foram unânimes em afirmar que havia formas totêmicas e proibições a respeito. Falaremos especificamente disso ao tratarmos das *Formas de vida social* na sessão 2.7. O nome Chilenge, que já mencionamos atrás, faz parte dos nomes totêmicos. Todos esses nomes encontram-se relacionados dentro do sistema de família e parentesco. A respeito disso falaremos mais adiante ao falarmos sobre a hermenêutica dos nomes entre os nyungwe.

2.3 Família e parentesco: considerações teóricas

Ao abrirmos aqui um precedente sobre ‘família’, faz-se necessário adentrar questões teóricas fundamentais sobre os estudos de família e parentesco, através de teorias antropológicas clássicas, modernas e contemporâneas. Sendo assim, o parentesco se torna a porta de entrada para o estudo e a análise desta pesquisa. É dentro dele que buscaremos entender mudanças e continuidades causadas pelos eventos tratados no primeiro capítulo. Morgan dividiu todo o sistema terminológico de parentesco basicamente em dois: sistemas descritivos e sistemas classificatórios.

Margot Dias mostra que o sistema descritivo se encaixa mais com os sistemas europeus, enquanto que os sistemas classificatórios dizem respeito às sociedades ditas primitivas. Assim, o sistema iroquês se assemelha ao sistema classificatório da Maganja da Costa, um distrito da Zambézia em Moçambique (Dias, 1965:7).

No tipo descritivo os parentes diretos do *ego* se distinguem dos seus parentes colaterais, enquanto que no sistema classificatório, parentes lineares e colaterais do ego são terminologicamente misturados. O pai é parente em linha reta, o irmão do pai é parente colateral. Se o pai é distância do irmão do pai então a mistura não acontece. Se o pai é classificado com o irmão do pai então parentes diretos e colaterais são misturados. Mas se o irmão da mãe é classificado com o irmão do pai, pelo termo ‘tio’, apesar deste termo classificar o irmão da mãe e do pai, este termo ‘tio’ não classifica parentes retos e colaterais, e sendo assim não é a característica crucial daquilo que o próprio Morgan chamou de ‘sistema classificatório’ (Schneider, 1968:8).

Essa formulação é muito difícil de se entender, no entanto, Morgan estava consciente de que na sua formulação, os diferentes parentes estavam sendo classificados juntos. Ele estava mais preocupado em mostrar que um tipo de classificação, a descritiva, era posterior à outra classificação, a do sistema classificatório (Schneider, 1968:8).

Morgan, inquirido sobre a razão pela qual o pai deveria ser classificado como irmão da mãe no sistema classificatório, segundo Schneider, argumentou que, “as terminologias dos sistemas de parentesco são determinadas pelas regras sociais e pelas instituições sociais, porque elas mudam paulatinamente e formas antigas de regulamentação social podem ser ainda lidas a partir delas” (Schneider, 1968:8).

Segundo Schneider, Morgan sofreu várias críticas às suas formulações, no entanto, a sua concepção básica de que as terminologias de parentesco eram o resultado de formas e práticas específicas e a divisão que ele fez dos tipos descritivos e classificatórios, salvaram-no de outros ataques (Schneider, 1968:8-9). Schneider mostra que Tylor em 1889 dizia que a exogamia e o sistema classificatório nada mais eram que dois lados da mesma instituição fundamental (Schneider, 1968:8-9).

Radcliffe-Brown, ao prefaciar a obra de Fortes intitulada *African Political Systems*, afirma claramente que “a tarefa da antropologia social, como ciência natural da sociedade humana, é a investigação sistemática da natureza das instituições sociais” (Radcliffe-Brown, 1941: xi). Dentro da antropologia social britânica, grande destaque aos estudos de família e das instituições de parentesco é conferido a Rivers “por ser um dos primeiros a mostrar que o conhecimento da estrutura social de um povo é a chave de toda a sua vida social” (Firth, 1966:4).

Rivers aceitou a distinção de Morgan entre sistemas classificatórios e descritivos e em 1907 Rivers propôs uma origem do sistema classificatório que se diferenciava da de Morgan, mas que estava dentro do modelo da teoria evolutiva de Morgan (Schneider, 1968: 9). Rivers na sua obra *Kinship and Social Organization* explica o que é o sistema classificatório. Segundo ele,

“...a característica essencial dos sistema classificatório, aquele ao qual se deve o nome, é a aplicação dos seus termos, não para pessoas enquanto indivíduos, mas para classes de parentes, que podem ser muitas vezes muito extensas. Objeções têm sido feitas no uso do termo ‘classificatório’ no campo onde nossos próprios termos de relações também aplica para a classe de pessoas; o termo ‘irmão’, por exemplo para todas as crianças masculinas do mesmo pai e mãe, o termo ‘tio’ para todos os irmãos do pai e da mãe como também para o marido de uma tia, enquanto que o termo ‘primo’ pode denotar ainda uma classe extensa. É verdade que muitos de nossos termos de parentesco se aplica a classes de pessoas, mas num sistema onde a palavra ‘classificatório’ é normalmente aplicada, o princípio classificatório se aplica mais amplamente, e em alguns casos, mais logicamente e consistente” (Rivers: 1968:39).

Rivers se destaca nos estudos de sistemas de parentesco ao desenvolver o método genealógico para coletar terminologias de parentesco, regras de casamento e outros dados sociais. O método foi usado entre os totos do sul da Índia, mais tarde na Melanésia e Polinésia (Schneider, 1968: 9). Schneider mostra que, quando Rivers voltou da sua expedição da Melanésia e Polinésia mudou de idéias e começou a analisar e escrever sobre o material coletado, ele abandonou o método evolutivo e abraçou o método difusionista, ou seja, abandonou a evolução e abraçou a difusão como a força motora que está por detrás do dinamismo cultural, isto é, das mudanças culturais (Schneider, 1968: 9).

Firth reconhece que “o que devemos a Rivers, acima de tudo é a direção do nosso pensamento, especialmente nas questões que dizem respeito às relações entre categorias da terminologia de parentesco e formas de casamento” (Firth, 1968:36). Radcliffe-Brown reconhece quão grande e importante é o estudo do sistema de parentesco. Segundo ele,

“... entre as populações que vivem em pequenos grupos e tiram o seu sustento pela utilização de instrumentos rudimentares, o parentesco reveste-se de grande importância. Ao contrário do que acontece nas sociedades mais complexas, nem as diferenças de aptidão, nem outros deveres se sobrepõem aos laços de parentesco entre aqueles que nasceram juntos e se casaram entre si. Os grupos locais, dentro dos quais se estabelecem as relações pessoais no trabalho, nos ritos, nas distrações, são, simultaneamente grupos de parentes com antepassados comuns, no interior dos quais uma complexa teia de laços une cada pessoa aos restantes. Constituída um lugar comum da antropologia social a observação de que as obrigações de parentesco propulsam e orientam as atividades e relações que, na nossa sociedade, se definem específico como políticas, econômicas e religiosas. Mas a ação particular de certos fatores, sua importância relativa em determinadas circunstâncias, os princípios aos quais os podemos subordinar, bem como o carácter e o papel dos diferentes tipos da organização familiar são menos compreendidos” (Radcliffe-Brown, 1950:7).

Lévi-Strauss, com a reflexão sobre o átomo do parentesco, mostra que, “uma estrutura de parentesco, por mais simples que seja, nunca pode ser construída a partir da família biológica, composta de pai, mãe e seus filhos. Sempre implica em uma relação de aliança, já de saída. Esta resulta de um fato universal nas sociedades humanas” (2013:100):

“...para que um homem tenha uma esposa, é preciso que ela lhe seja direta ou indiretamente cedida por outro homem, que, nos casos mais

simples, está na posição de pai ou irmão em relação a ela (Lévi-Strauss, 2013:100).

Neste sentido, o tio materno das crianças resultantes de um casamento, que é o irmão da mulher que foi dada em casamento a outro homem, é o doador de mulher. Lévi-Strauss parte para a definição mostrando que, “uma estrutura de parentesco, realmente elementar, um átomo de parentesco consiste de um marido, uma mulher, uma criança e um representante do grupo de que o primeiro recebeu a segunda” (Lévi-Strauss, 2013:100). Assim, o átomo de parentesco é um sistema quadrangular de relações entre 1.irmão e irmã, 2. marido e mulher, 3. pai e filho, 4. tio materno e sobrinho (Lévi-Strauss, 2013:101).

2.3.1 Esquema do átomo do parentesco

Tabela 3. Esquema do átomo do parentesco

O parentesco continua sendo o *locus* privilegiado para se captar as diversas teias que ligam as pessoas entre si nas relações quotidianas, dentro das quais emergem direitos, deveres e obrigações. No ponto asseguir iremos falar da vida quotidiana e ver a partir dela a configuração das relações de parentesco do genro com os sogros.

2.3.2 A vida quotidiana e regras de etiqueta

A vida quotidiana dos nyungwe está associada diretamente às atividades de subsistência ligadas à agricultura, pesca, pastorícia, fabrico de carvão e tijolos, que é

uma das características de muitas comunidades da África. Onde há um rio as atividades quotidianas da comunidade terão uma relação muito forte com o mesmo. Entre os nyungwe encontramos uma série de relatos, mitos e narrativas sobre o rio Zambeze. Onde não há rio, as atividades estarão mais ligadas à agricultura, caça, comércio e trabalhos formais, assim chamados de, trabalho dos brancos “*basa la cizungu*”, como mostrou nossa entrevistada, Isabel Chafunha.⁶⁵

Mas antes de começar o seu dia, um nyungwe observa aquilo que é uma das regras fundamentais da boa convivência, a saudação e regras de etiqueta nas relações que muito têm a ver com o grau de parentesco. Ele saúda os parentes, vizinhos e procura saber como é que acordaram. É dentro das saudações que emergem e podem ser observadas algumas obrigações e deveres entre pais e filhos; entre o genro, *mkwasa* (Martins, 1991:395) e sogros, *mibzala* ou *amibzala* (Martins, 1991:420). As saudações entre o genro, isto é, *mkwasa* e a sogra, *amibzala*, revestem-se de um alto grau de respeito, quase que sacral. Quando começa o dia, só depois das saudações é que o nyungwe se dirige para as suas atividades, *mabasa*. Para os nyungwe, a saudação é algo que se ensina desde cedo às crianças. Alguém que não gosta de cumprimentar os outros não é bem visto e é alvo de comentários do tipo:

- *Wale ambasamwa* – aquele jinga

Para não ser chamado de *nyakusamwa*, isto é, o jingador, que é uma caracterização muito pejorativa, é preciso cumprir com as expectativas sociais baseadas no respeito mútuo na vida cotidiana.

Munanga entende por vida quotidiana “a luta pela subsistência, as relações domésticas e interpessoais. A vida cotidiana supõe os produtos, as relações de produção, de distribuição e consumo. O cotidiano supõe também regras de etiqueta, que são mecanismos para evitar situações conflitantes” (Munanga, 1986:91).

Durante nosso trabalho de campo ficou muito clara esta relação do cotidiano com as atividades de subsistência. De acordo com Munanga, nas regras de etiqueta, “a atitude e o comportamento de uma pessoa para com a outra são determinados principalmente pelo grau de parentesco que as une. Assim, é difícil definir as atitudes e o comportamento quando a relação é mais afastada e cujos laços de parentesco não são claramente perceptíveis” (Munanga, 1986:91).

⁶⁵ Entrevista com Isabel Chafunha, 2012.

No universo do vale do Zambeze as regras de etiqueta são muito taxativas, no sentido de que definem os comportamentos nas relações entre pais e filhos, entre marido e esposa, entre o genro e a sogra, entre sobrinhos e tios ou entre avós e netos. De acordo com Rosário,

“O comportamento do homem na sua comunidade encontra-se de certa forma regulamentado num sistema bipartido: um Indivíduo terá, na sua povoação, um certo grupo de pessoas com quem pode estar à vontade, *a kusseka nauo*, o que significa pessoas com quem podemos rir; por outro lado a existência de um grupo de pessoas a quem se deve o maior respeito e deferência, *a kunhala nauo*, o que significa, pessoas de quem nos devemos esconder ou envergonhar” (Rosário, 1989:32-34).

No vale do Zambeze, apesar de todas as vicissitudes históricas esse sistema bipartido não mudou, ele permanece regulando e definindo as relações entre os membros de um grupo familiar.

2.3.3 Parentesco

Ao longo deste segundo capítulo o termo parentesco será muito recorrente. Por razões metodológicas, nos pautamos nessa pesquisa em definir os conceitos fundamentais que ligam a pesquisa ao conjunto do material recolhido em campo nas análises.

Freedman mostra que, na Inglaterra contemporânea, *kinsman* é uma palavra aristocrática que é usada para designar parente. Sendo assim, parentesco deriva da palavra que contém o elemento *kin*. Daí resultam, *kindred* = parentes; *kinsman* = parente; *kinsfolk* = parentela. Em inglês encontramos a expressão comum *kith and kin*, que significa amigos e parentes, ela resume o mundo dos relacionamentos íntimos (1986:866). Augé, no que diz respeito ao parentesco e alianças matrimoniais, também faz a distinção dos termos, e segundo ele,

“Enquanto os anglo-saxões distanciam os parentes por filiação (Kins) dos parentes por casamento ou por alianças matrimoniais (affines); os franceses, pelo contrário, utilizam unicamente o termo "parentes", não esclarecendo de qual das duas categorias se trata. É, evidente que não se pode separar a filiação das alianças matrimoniais. Cl.Lévi-Strauss, especialmente, demonstrou que o parentesco constitui um sistema organizado em redor duma "estrutura mínima" ou "átomo de parentesco", de que as alianças matrimoniais são, do mesmo modo que

a filiação, um dado imediato. Com efeito, todas as sociedades conhecem a proibição do incesto. Esta proibição não é mais do que o inverso negativo duma exigência positiva, duma prescrição universal: é preciso procurar mulheres fora do grupo dos parentes” (Auge, 1978:18).

Portanto, um sistema de parentesco é uma expressão usada para se referir ao complexo de regras em qualquer sociedade que, “determinando a descendência, a sucessão, a herança, o casamento, as relações sexuais extraconjugais e a residência, determina o *status* de indivíduos e grupos com referência a seus laços de consanguinidade e casamento” (Freedman, 1986:866).

Neste sentido, de acordo com Freedman, “duas pessoas são parentes quando possuem um antepassado comum ou quando uma descende da outra. A palavra antepassado significa aqui alguém na posição social de pai, que teve um filho, que por sua vez teve outro filho até alcançar a geração atual; ou alguém na posição social de mãe, etc.” (1986:866).

Augé, afirma que, quando se fala de sistema de parentesco na perspectiva levistrosiana, “sistema de parentesco-alianças”, deve-se entender sempre que nele se incluem as relações de *filiação*, aquelas relativas a um descendente comum, e as relações de *alianças matrimoniais*, que são geradas pela necessidade de casamento fora do grupo de filiação. Sendo assim,

“... grupo de filiação não pode existir e perpetuar-se a menos que entre em alianças matrimoniais com outros grupos de filiação que lhe forneçam as reprodutoras (as esposas). Neste sentido, o parentesco, na acepção escrita do termo (laços de filiação), é função do parentesco por alianças matrimoniais (Augé, 1978: 19).

Entre os nyungwe os princípios do parentesco fundam-se a partir do sistema de trocas matrimônias exogâmicas. Nas estruturas elementares do parentesco, Lévi-Strauss mostra que, “é a troca, sempre a troca, que aparece como base fundamental e comum de todas as modalidades da instituição matrimonial” (2009:521). O sistema de parentesco nyungwe segue a linha patrilinear.

2.3.4 Parentesco e filiação

No que diz respeito ao parentesco e filiação, Auge afirma que,

“...dois indivíduos são parentes se um descende do outro (laços de filiação direta) ou se ambos descendem dum (ou duma) antepassado (a) comum. Neste caso o parentesco entre os dois indivíduos, quer seja real (quer dizer, que o laço social que se estabelece assenta num laço biológico de consanguinidade) ou fictício (dizem-se parentes, consideram-se e comportam-se como tal mesmo se, de fato, nenhum laço de consanguinidade existe entre um e outro), é determinado pelo fato de provirem, ou afirmarem provir de uma mesma filiação” (Augé, 1978:13).

Para Augé, a filiação pode ser real ou fictícia. De igual forma, a um certo nível, a filiação pode ser mítica e ela pode existir apenas na consciência dos homens, na medida em que determina e exprime um certo tipo de comportamento efetivo (que pode ser entre pessoas que compartilham a mesma filiação, havendo entre elas formas de solidariedade, entre ajuda, cooperação ritual, de certa forma institucionalizadas, que constituem fatos sociais entre tantos, onde toda a estrutura se expressa na linguagem do parentesco (Augé, 1978:14) .

À semelhança dos lozi da Rodésia do norte que são predominantemente patrilineares e patrilocais, assim como os seus antepassados lunda, muito embora, as tribos circundantes sejam matrilineares e matrilocais, conforme Gluckman (1950:229), assim também, os nyungwe seguem a linhagem patrilinear e a filiação é igualmente pela linha paterna, portanto, patrilinear. Um dos grupos matrilineares da região são os cewa do norte do vale do Zambeze, que seguem a linhagem matrilinear e a filiação é matrilinear igualmente. Estamos diante de dois sistemas de parentesco e filiação dentro da mesma província. De acordo com Lévi-Strauss,

“...um regime de filiação matrilinear não reconhece nenhum vínculo social de parentesco entre uma criança e seu pai. E no clã de sua mulher - do qual seus filhos fazem parte - ele próprio é um “visitante”, um “homem de fora” ou um “estranho”. A situação inversa prevalece no regime de filiação patrilinear” (Lévi-Strauss, 2009:142).

A respeito dos *nyanja*, também do norte do vale do Zambeze, Lévi-Strauss afirma que,

“...os Wa-Nyanja da África portuguesa são divididos em grupos matrilineares exogâmicos *kamu*, recortados por grupos patrilineares, igualmente exogâmicos, *chilawa*. Como era de se esperar, este sistema exclui os primos paralelos do número dos cônjuges possíveis, mas não faz dos primos cruzados cônjuges preferidos” (Lévi-Strauss, 2009:150).

Quando se trata de tentar classificar sociedades humanas, na ótica de Radcliffe-Brown, emergem dificuldades daquelas que não existem em outras sociedades, tais

como zoologia e química. Duas sociedades podem ser semelhantes em um aspecto do sistema social total e serem diferentes em outro (Radcliffe-Brown, 1941: xii). É o caso com o qual nos deparamos entre os nyungwe e os cewa que se encontram dentro do mesmo território geográfico.

Estamos diante de dois sistemas de parentesco dentro da mesma província, o sistema patrilinear entre os nyungwe e matrilinear entre os cewa. Na fronteira entre os dois sistemas existem grupos flexíveis que desfrutam de influências tanto patrilineares como matrilineares. Não é por acaso, segundo Richards, que

“...a maior parte dos povos bantos da África central estabelecem a filiação na linha uterina mais do que na patrilinear, e muitos deles praticam duma forma ou doutra o que normalmente é conhecido por casamento matrilinear. De fato, é o caráter matrilinear da sua organização de parentesco que os distingue tão claramente dos bantos orientais e dos da África do Sul, e, por esta razão, o território que vai estreitando dos distritos centrais e ocidentais do Congo Belga para o planalto da Rodésia do Norte e as terras altas da Niassalândia é muitas vezes referido como a “cintura matrilinear” (Richards. In: Radcliffe-Brown, 1950:283)

Os grupos matrilineares apresentam uma uniformidade no que diz respeito aos princípios que regulam a filiação e a sucessão. Portanto, como mostra Richards, “existe a crença de que o sangue passa através da mulher e não através do homem” (Richards, 1950:283).

Portanto, no que tange à filiação, de acordo com Augé, ela “é o princípio de constituição e de organização interna de cada grupo de parentesco, enquanto as alianças⁶⁶ são o princípio da organização das relações externas entre os diferentes grupos, constrangidos a estabelecer relações necessárias de troca matrimonial por força da exogamia (Augé, 1978:19).

2.3.5 Parentesco e residência

Para os nyungwe, tanto a residência como a filiação seguem a mesma linha patrilinear, isto é, quando há casamento é a mulher que sai da casa dos pais para ir viver na aldeia do marido. Em casos de divórcio quem sai da casa é a mulher e não o homem e os filhos ficam com ele, pois são tidos como propriedade do homem. Portanto, a residência é virilocal.

⁶⁶ O parentesco por alianças matrimoniais.

Já o mesmo não acontece entre os cewas do norte do vale do Zambeze, pois é justamente o contrário. Eles seguem a tradição matrilinear e quando há casamento é o homem quem sai da casa dos pais e vai construir no território dos sogros a casa para ele e sua esposa habitarem. Se um homem tem muitas filhas, em pouco tempo nasce uma vila em seu redor. Em casos de divórcio quem sai da aldeia é o homem e segundo relatos do campo, ele sai apenas com o seu machadinho pendurado nas costas. Os filhos e outros bens são propriedade da mulher e o homem é um produtor de filhos, um eterno hóspede. Assim, entre os cewa a residência é uxorilocal.

Para os nyungwe, a residência permanente e definitiva é patrilocal, isto é, virilocal e a descendência é patrilinear. Os nyungwe, sendo um grupo exogâmico patrilinear, um homem não constrói necessariamente a sua casa perto da casa dos pais dele, e sendo assim, o clã não coincide com o grupo territorial. Durante o campo nossos entrevistados mostraram que, antigamente a configuração geográfica das aldeias coincidia com o clã, onde era possível dizer que, ali moram os *Cirongo*, *Phiri*, *Chabwedzeka*, etc. No entanto, devido à situação colonial, à guerra e ao crescimento urbano, hoje torna-se muito difícil encontrar um clã que coincida com o território. Portanto, houve mudanças e essas afetaram uma antiga forma de organização social onde era possível identificar o clã com o território. Hoje vários grupos convivem juntos e partilham os mesmos espaços nos bairros como, por exemplo, *Cimadzi* e *Matundu*.

Entre os Pondo, que ficam na região entre Natal e Cape Town ocorre o mesmo, no tocante à regra de residência, isto é, um homem não constrói sua residência, necessariamente, perto da casa dos pais dele. Sendo assim, o clã não coincide com o grupo territorial (Hunter, 1961:15). Em Tete é possível encontrar um homem do grupo familiar *Cirongo* ou *Malunga* num território distante do grupo familiar, no entanto, isso não altera a regra da residência e filiação. No ato do casamento é a mulher que sai da casa dos pais para residir na aldeia do marido. Em caso de morte do marido, os filhos ficam na responsabilidade dos tios paternos.

No quarto capítulo, ao falarmos sobre “sistemas políticos tradicionais”, trataremos de forma mais ampla a questão da propriedade, isto é, como é que funciona o direito consuetudinário a partir da tradição, dos costumes locais dos valores éticos e morais que pautam a sociedade nyungwe e como é que a lei e a justiça funcionam em casos de morte. Quem tem o direito sobre a propriedade, são os parentes do homem ou da mulher em caso de morte? São aspectos da vida que estão intimamente relacionados com o parentesco e residência e que envolvem questões de propriedade. Interessa desde

já saber que, o parentesco e a residência seguem a linha patrilinear, ou seja, os nyungwe são uma sociedade patrilinear onde a residência é patrilocal.

Contrariamente a este sistema, dentro da mesma província de Tete, ao norte do vale do Zambeze estão os cewa que seguem a linhagem matrilinear onde, no ato do casamento, a residência permanente e definitiva é matrilocal assim como a filiação. Diferente dos nyungwe, aqui é o homem quem se desloca da sua aldeia para fixar residência na aldeia da mulher. Assim, a linhagem é matrilinear e a residência é matrilocal, isto é, uxorilocal. Por outras palavras, estamos diante de uma sociedade matrilinear onde a residência é matrilocal.

Em casos de divórcio ou morte do marido, os filhos ficam com a mãe. Quando se trata da morte da mãe, os filhos passam a ser cuidados pelos tios e tias maternos. Não admira então que, quando um homem se casa com uma mulher cewa, no divórcio ele sai levando, apenas, o seu machado nas costas, assim diz o ditado.

Este ditado, muito conhecido no vale do Zambeze, mostra claramente qual é a função do homem numa sociedade matrilinear. O homem é um mero produtor de filhos, mas eles não lhe pertencem, são propriedade da esposa e dos parentes dela, assim como qualquer bem material. Aqui estamos na zona da fronteira da *cintura matrilinear* que é o norte do vale do Zambeze, enquanto o sul do vale é patrilinear. No meio entre a cintura matrilinear e patrilinear há zonas de fronteira onde as regras de parentesco e residência são menos rígidas e mais flexíveis.

É o caso dos dema de Songo. Os dema estão numa zona de fronteira entre o sistema matrilinear e patrilinear e o rio Zambeze faz essa divisão literalmente. Eles possuem a tradição de ambas as partes. Os dema seguem a tradição patrilinear e a residência é virilocal. Os filhos são educados pelos tios maternos. Em casos de morte do marido, antigamente, o irmão do homem falecido podia se casar com a sua cunhada alegando motivos de cuidar e amparar a esposa do irmão. Em nossa pesquisa encontramos um caso, são raros, mas há sempre um e outro. Durante as entrevistas no campo alguns de nossos entrevistados contaram-nos fatos de sua própria família a respeito do levirato. Isso despertou um interesse em nós para tentar traçar uma genealogia visando entender quais membros da família haviam praticado o levirato.

Neste sentido, ao buscarmos traçar a árvore genealógica de uma família apenas, para a nossa surpresa, mais os fatos foram se revelando, tais como o próprio levirato, surgiu um caso de casamento entre primos paralelos, o fenômeno conhecido por cibvua, parentes que migraram para o país vizinho, a antiga Rodésia do sul durante a situação

colonial e não mais voltaram, casos relacionados, etc. Assim, dedicamos uma atenção especial para esta família traçando a sua árvore genealógica. Neste segundo capítulo, em várias partes iremos apresentar esta árvore genealógica nos devidos temas. Aqui nesta sessão, no esquema genealógico consta quem praticou o levirato. Para preservar a identidade da família, apenas figuram no esquema genealógico as siglas de todos os membros da família. Na sessão 2.3.- Parentesco e sucessão: *kupita nthaka* ou *kupita kufa*, voltaremos a apresentar esta árvore genealógica dos Manganes.

OCORRENCIA DE LEVIRATO

Tabela 4. Ocorrência de levirato.

Os nyungwe possuem também esse costume de desposar a cunhada em caso de morte do irmão. A principal razão não é só a questão de amparo, mas também a questão da herança. E por causa da herança, o sucessor inclusive toma também um nome de herança. Na sessão 2.9 trataremos especificamente sobre os *nomes de herança*, isto é, *dzina la nthaka* nas línguas nyungwe, dema, sena e tauara do vale do Zambeze. Um aspecto fundamental que marca aquela que é a característica fundamental dos nomes de herança são os contrários opostos. Por exemplo, aquele que morre, se era *Chathima*, que quer dizer apagado, o sucessor dele será chamado ou denominado *Chagaka*, isto é, aceso. Mais adiante, trataremos de forma mais ampla essa questão no ponto 2.9. Mas

por agora precisamos reter a idéia de que, no que diz respeito a parentesco e residência, esta é de forma permanente e definitiva patrilocal, ou seja, virilocal entre os nyungwe.

2.3.6 Parentesco e autoridade no lar

Os nyungwe são muito criteriosos e hierárquicos no que diz respeito à autoridade e à relação de poderes. Qualquer que seja a situação que envolva tomada de decisões, tais terão que obedecer à hierarquia dentro do sistema familiar. Dado que os nyungwe seguem a linhagem patrilinear, *a priori*, quem exerce autoridade no lar é o pai. No entanto, dependendo de situações e casos particulares, a autoridade é compartilhada com os filhos mais velhos, *madumbzi*, com os tios e tias, sempre paternos. Quando os pais são velhos ou estão já falecidos, a autoridade passa para o filho homem mais velho.

Nos casos onde numa família o primogênito é uma mulher, a autoridade irá passar para um sobrinho homem mais velho, apesar do termo *dumbzi* (singular) e *madumbzi* (plural) aplicar-se a ambos, filhos homens e mulheres mais velhos de uma família. Por exemplo, na árvore genealógica que vamos apresentar, do casamento de (*M. de B.*) com (*N. do S.*) nasceram seis filhos que descrevemos como F1 a F6. A F5 (Aç.) casou-se com (A.M.) e tiveram cinco mulheres (F1-F5) e um homem (F6) por último. O F6 nasceu através do processo ritual e terapêutico chamado *kusandulisa nyoca*. Quando este homem cresceu, ele tornou-se o varão da família, *Dumbzi*, e ficou encarregado, segundo as regras de parentesco e da tradição local, de educar os filhos das suas irmãs, assim como de resolver possíveis problemas.

Tabela 5. O lugar de um dumbzi na árvore genealógica.

A mulher, em termos de autoridade, ela tem um papel passivo, salvo algumas exceções onde algumas delas assumem o comando e o poder de decisão de alguns assuntos. No capítulo sobre a economia iremos retomar o tema da autoridade e o papel da mulher no que diz respeito à tomada de decisões. Aqui cabe realçar a responsabilidade na educação de homens e mulheres. Quem educa os homens e quem educa as mulheres entre os nyungwe? Precisamos ter como pano de fundo um dado fundamental, que Santos trás na sua tese, ao mostrar que, “na África negra a educação dura toda a vida do indivíduo. O aprendizado, obedecendo as faixas de idade, circula pela comunidade obedecendo à ordem ancestral, do mais velho para o mais novo” (2003:118).

2.3.7.1 Autoridade e educação masculina

Na África a educação é antes e acima de tudo de responsabilidade dos pais biológicos. Na tradição viva, Hampaté Bâ confirma essa hipótese. Segundo ele,

“...a educação tradicional começa, em verdade, no seio de cada família, onde o pai, a mãe ou as pessoas mais idosas são ao mesmo tempo mestres e educadores e constituem a primeira célula dos tradicionalistas. São eles que ministram as primeiras lições da vida, não somente através da experiência, mas também por meio de

histórias, fabulas, lendas, máximas, adágios, etc. Os provérbios são as missivas legadas à posteridade pelos ancestrais. Existe uma infinidade deles” (2011:183).

Entre os nyungwe, a educação masculina antes de tudo é de responsabilidade do pai biológico. No que diz respeito aos conhecimentos, deveres e obrigações de um homem para a vida adulta, o que os nyungwe chamam de *malanguiso*,⁶⁷ esta responsabilidade é compartilhada com o tio paterno. Durante a pesquisa de campo, nossos entrevistados deixaram bem claro esse ponto, como pode-se ver na entrevista com Francisco.

“Antonio Maia: e quem se encarrega da educação? É o tio materno ou paterno ou são os pais biológicos?

Francisco Xavier: Não, não. Para a educação é o pai biológico e na falta deste então, são os irmãos ou os pais. Mas sempre aqueles que estiverem da parte do marido, esse que perde a vida, né? Se os seus pais estiverem vivos, então são eles que tomam conta. Se não estiverem vivos são os irmãos, aqueles que estiverem, aqueles que tiverem o poder é que tomam conta dos filhos. Eles consideram isso como sua parte grande do seu sangue, que não podem deixar ir com a outra mulher porque não é da família deles. Portanto, aquela é só uma fábrica para fazer filhos. Feitos os filhos, os filhos são pertença do marido, dos familiares do marido.

Antonio Maia: mesmo estando vivo, o marido é responsável direto pela educação dos filhos?

Francisco Xavier: exatamente, esse é o papel fundamental do pai, que é de educar os filhos”.

A fala de Francisco é reveladora do lugar da mulher nas trocas matrimoniais na sociedade patrilinear como é a dos nyungwe. Ao postular que “(...) *aquela é só uma fábrica para fazer filhos*”, fica evidente que, a troca acontece de fato entre os homens e a mulher é o objeto dessa troca. Em Lévi-Strauss essa hipótese fica mais clara quando ele mostra que,

“...as relações sexuais entre homem e mulher são um aspecto das prestações totais, das quais o casamento oferece um exemplo, ao mesmo tempo em que dá ocasião para elas. Estas prestações de serviços totais, (...), referem-se a bens materiais, a valores sociais, assim como a privilégios, direitos e obrigações e às mulheres. A relação global de troca que constitui o casamento não se estabelece entre um homem e uma mulher como se cada um devesse e cada um recebesse alguma coisa. Estabelece-se entre dois grupos de homens, e a mulher aí figura como um dos objetos da troca, e não como um dos membros do grupo entre os quais a troca se realiza. Isto é verdade,

⁶⁷ Malanguiso é um substantivo que deriva do verbo *ku langa*, que significa educar. Sendo assim, *malanguiso* ou *malango* significa educação e conselho que é dado, sobretudo aos mais novos (Martins, 1991:231).

mesmo quando são levados em consideração os sentimentos da moça, como aliás habitualmente acontece”(Lévi-Strauss, 2009:155).

Portanto, sendo a mulher a matéria da troca, a responsabilidade pela autoridade e educação masculina é do monopólio dos homens nesta sociedade que é de regime patrilinear. No entanto, é preciso levar em conta que, no contexto africano, mas neste caso, no vale do Zambeze, as tarefas e responsabilidades são distribuídas de acordo com o gênero.

Um rapaz aprende com o pai e com o irmão do pai os trabalhos que dizem respeito ao homem, como saber construir uma casa, *nyumba*. Este conhecimento um rapaz aprende desde cedo com o pai e com o tio através de uma observação participativa nos vários trabalhos que vão sendo feitos no dia a dia. Por observação participativa entendemos aqui a postura que o rapaz adota nas sessões de trabalhos. Nestas sessões ele é um ajudante, não só observa, mas também ajuda a trazer o material e as vezes lhe pedem para adiantar algum serviço.

Uma das coisas mais difíceis na construção de uma casa é saber escolher o tipo de material a ser usado, calcular os ângulos e mais difícil ainda é saber fazer o teto e a cobertura. As imagens que se seguem fazem parte do ofício que um rapaz deve saber. Veja nas imagens o início de uma construção retangular.

Imagem 7. Início de uma construção retangular. Vista traseira.

Imagem 8. Início de uma construção retangular. Vista lateral.

Imagem 9. Vista lateral com todos os pilares.

Um rapaz deve saber desbravar um mato para abrir machambas, *munda* em língua nyungwe, para a agricultura familiar. Todas as machambas têm uma casinha chamada de *ntsaka* onde se guardam as enxadas e tudo o que se usa na machamba. *Ntsaka* serve também como abrigo em tempo de chuva, frio e muito calor. *Ntsaka* é menor que uma casa. Veja na foto a imagem de *ntsaka*.

Imagem 10. Imagem de *ntsaka*.

Um rapaz deve saber fazer um quintal, *litsito*. Veja a imagem do início de um quintal ecológico. Diferentemente de outros quintais que são feitos com paus que não desenvolvem e acabam secando tendo que renovar o quintal periodicamente, o quintal ecológico é feito a partir de um tipo de plantas que, ao serem plantadas, não secam, mas sim germinam e se transformam em sombras. Para fazer esse tipo de quintal, exige-se um conhecimento botânico e anatômico das espécies de plantas.

Imagem 11. Quintal ecológico

Um rapaz deve saber fazer um galinheiro ou um curral para cabritos, porcos, ou bois visto que esses são animais que representam a economia doméstica. Há uma característica fundamental na construção das relações entre os nyungwe, que é a dádiva.

Quando um rapaz se casa ele recebe presentes, entre estes figuram também animais e o mais comum de todos é a galinha. A galinha que lhe é oferecida não é para ser comida imediatamente, pelo contrário, ela é um símbolo da procriação e prosperidade. Daí que, em muitas casas, pode até não haver animais de grande porte, como vacas, mas há de se notar ali a existência de um galinheiro. Nos padrões sociais do vale do Zambeze, uma casa sem uma galinha se quer, é uma casa pobre. Estamos destacando as habilidades que se esperam de um homem. Serão tais habilidades que poderão fazer com que o mesmo ganhe a condição de membro de uma família ou perca a mesma. Um homem, que não sabe nenhuma dessas habilidades corre um grande risco de não conseguir se casar, pois será sempre considerado fraco e muitas vezes tido como mulher.

Aqui entramos num aspecto de suma importância, dentro da teoria pós-colonial, no que diz respeito às relações de poder internas e a construção do gênero na África. O

gênero em algumas circunstâncias nada tem a ver com o sexo, pelo contrário, ele é construído na base das habilidades do saber fazer, que dão direito ao poder de decisão. Este aspecto aparece com mais frequência na literatura e nas narrativas.

No campo da literatura, encontramos em, *O Mundo se Despedaça* de Chinua Achebe (2009), não apenas formas gnômicas que compõem a sagesa tradicional, *lavar as mãos* (2009: 28); *não assobiar à noite* (2009: 29); *um sapo não costuma correr durante o dia sem motivo*, (2009: 40); *desde que o homem aprendeu a atirar sem errar a pontaria, o pássaro aprendeu a voar sem pousar* (2009: 42), mas também, perpassa por toda obra a visualização das relações internas de poder e suas multiplicidades. Estas relações, igualmente internas, interferem internamente na configuração, não só do poder, mas também do gênero que é negociável nas identidades locais. Por exemplo, nesta mesma obra, Okonkwo, que é um dos personagens principais declara:

- “Esta é uma reunião de homens. O sujeito que o contradissera não possuía nenhum título. Por esse motivo, Okonkwo o chamara de mulher” (Achebe, 2009:46).

Entre os macuas do norte de Moçambique, um homem que não tenha passado pelos ritos de iniciação, por mais que tenha acima de 40 anos, pode ser considerado uma criança e como consequência não terá poder de decisão na assembleia familiar. Quem não tem poder de decisão, também, pode ser considerado mulher, em muitas sociedades africanas patrilineares, até hoje.

Entre os nyungwe, um homem que não possui habilidades, as quais dele se espera, como saber construir, derrubar árvore, cortar lenha, capinar, pode ser considerado mulher, pois a expectativa social associa um homem ao saber fazer que é uma das condições para o exercício de poder e autoridade. Como é que um homem vai ensinar aos mais novos aquilo que ele não sabe? A transmissão dos saberes passa necessariamente pelo conhecimento, ou seja, é preciso *saber-fazer* para transmitir.

Estes são apenas alguns exemplos que a teoria pós-colonial nos sugere, de certa forma, para olharmos para as relações internas de poder no seio das sociedades colonizadas e *O Mundo se despedaça* de Chinua Achebe (2009) é uma obra de referência. No ponto que se segue, sobre a autoridade e educação feminina, a relação interna de poderes tem um impacto na educação. A relação de poderes é um campo de disputas entre os nyungwe, a partir do momento em que este é concedido a quem de direito.

2.3.7.2 Autoridade e educação feminina

Numa família nyungwe a autoridade continua sendo do pai biológico, mas a educação feminina é de responsabilidade da mãe e de uma madrinha que pode ser uma tia (paterna ou materna) ou uma senhora de confiança da família com laços de afinidade. A autoridade e educação entre os nyungwe é uma questão muito séria, pois envolve trocas de bens materiais e simbólicos que selam uma aliança entre a menina e a madrinha e entre esta e a família da moça. Assim como o tio paterno exerce poder e autoridade sobre o sobrinho, igualmente acontece com a madrinha de uma menina. Esta aliança não pode ser quebrada. A partir do momento em que ela é selada, a madrinha exerce autoridade sobre a sua afilhada. A quebra desta aliança pode causar complicações para a vida matrimonial da moça. Um dos problemas mais comuns que tem sido relatado é, por exemplo, a infertilidade aparente (Maia, 2014:166).

Na primeira fase da menina até ao período antes da primeira menstruação, ela estará sob cuidados da mãe biológica, aprendendo com ela os trabalhos domésticos relativos à mulher. Quando começam a aparecer os primeiros sinais da puberdade, a mãe escolhe uma *tsankulu*, que é uma madrinha ou conselheira para a filha que terá a função de educá-la para a vida adulta. Os dois casos, autoridade e educação masculina assim como feminina, nos colocam diante de um dado fundamental, isto é, na África a educação é compartilhada e sendo assim, educar é um dever de todos. Como é feita a escolha da madrinha, *tsankulu*?

2.3.7.3 Critérios para a escolha de uma conselheira/madrinha, *Tsankulu*

Entre os nyungwe a relação entre pais e filhos reveste-se de uma sacralidade e tabus. O tabu de acordo com Gennep, “é uma proibição, uma ordem de “não fazer”, de “não agir”. Psicologicamente corresponde à não vontade [*nolonté*], assim como o rito positivo corresponde à vontade [*volonté*], isto é, traduz, também ele, uma maneira de querer, é um ato e não a negação de um ato” (2013:28). Há temas e assuntos da vida que os pais não podem falar diretamente aos filhos, precisam de mediadores. Assuntos relacionados à vida conjugal e sexual são, quase que, um tabu. Os pais não falam diretamente com os filhos a respeito. Sendo assim, os únicos encarregados para tratar de tais assuntos serão, de fato, no caso do homem o seu tio paterno e no caso da mulher será ou a tia ou uma madrinha de fora escolhida e pedida para exercer a função de

conselheira e madrinha *tsankulu*. Todos eles, independentemente de ser tio ou tia ou apenas uma madrinha por laços de afinidade, todos adquirem o título ou a categoria de *tsankulu*. Dentro do núcleo familiar, *tsankulu* é um *status* e exerce poder e autoridade sobre o afilhado e a afilhada.

Tsankulu deriva do adjetivo *mkulu* que significa grande. Daqui derivam igualmente os predicativos como: *akulu-akulu*, isto é, os adultos, os maiores, os chefes, pessoas de grande importância (Martins, 1991:249). Portanto, para uma pessoa ser elevada à categoria de *tsankulu*, espera-se antes de tudo que seja uma pessoa adulta, idônea, experiente e suficientemente virtuosa e respeitável capaz de passar ensinamentos e valores da vida aos mais novos. *Tsankulu* é uma categoria que exige uma autoridade moral.

A escolha de uma conselheira *tsankulu* para uma moça, procede da seguinte forma: a mãe da moça ao ver que a filha já é uma mulher, escolhe uma conselheira entre as mulheres mais experientes do bairro, que podem ser ou a tia paterna ou na falta desta, uma mulher com a qual haja laços de afinidade. Para os nyungwe, este é um momento de extrema importância, pois a mãe está entregando a filha aos cuidados de outra mulher que irá desempenhar o papel de segunda mãe. Funda-se aqui uma troca de bens simbólicos.

A mãe quando chega à *tsankulu*, ela traz um símbolo. No ato de fazer o pedido à outra mulher para ser a *tsankulu* da filha, acontece uma troca. A mãe entrega à *tsankulu* uma quantia monetária simbólica e então apresenta o pedido, como se pode ver num trecho de uma das nossas entrevistas durante o campo:

“Antonio Maia: Poderia nos dizer como os Nyungwe educam seus filhos em casa?

Alfredo: *Ambayeruza tani wana pa muyi, makalidwe?*

Isabel Chafunha Ramijo: Ah, costumes depende da criança. Se for uma moça, tu deves procurar uma madrinha para lhe dar conselhos sobre tudo e sempre que for necessário. Mas isso quando ela é casada.

Antonio Maia: Muitas vezes quem costuma ser o conselheiro?

Isabel Chafunha Ramijo: Qualquer pessoa simples. Você leva dinheiro e vai entregar a pessoa e na hora tem que comunicar a mesma que eu vim aqui com essa quantia para que você possa ser a educadora da minha filha.

Antonio Maia: Mesmo sendo de outro *mtupo*, isso não constituiria um problema?

Isabel Chafunha Ramijo: Não.

Isabel Chafunha Ramijo: E assim que ela aceita de ser a conselheira (*tsankulu*) ela recebe o dinheiro e a partir daquele dia se responsabiliza pela tarefa de aconselhar à afilhada. Os pais levam a

filha para a casa da conselheira e ela fica por lá alguns dias, não sei quantos.

Antonio Maia: Quais são os assuntos tratados no aconselhamento?

Isabel Chafunha Ramijo: Ahhhh! Diz-lhe as maneiras de ser dentro do lar (*mbanja*). Deve respeitar o homem, deve dar-lhe água para tomar banho, sobre comida e muitas coisas são faladas para ela. Como receber os familiares do marido quando eles vêm em visita.

Antonio Maia: E o homem, costuma ter também conselheiro?

Isabel Chafunha Ramijo: O homem antigamente ouvia-se dizer que ele tinha o seu conselheiro também. Mas hoje em dia, ah, isso não está se verificando. Antigamente, o homem tinha o seu conselheiro e a mulher também tinha a conselheira dela (*tsankulo wace wace*). Mas hoje, esses homens, ah, não estamos vendo isso (*tiri ku bziona lini*).

Antonio Maia: Quando surgem problemas em casa, quem resolve os problemas? São os pais da mulher ou os (*tsankulu*) conselheiros são os primeiros?

Isabel Chafunha Ramijo: Quem começa a resolver mesmo, o primeiro a resolver é o *tsankulo*. Se é o homem, primeiro, o problema será apresentado diretamente ao tio dele. Esse tio é quem vai chamar o filho dele e conversar com ele.

Antonio Maia: Isso quer dizer que o *tsankulu* do homem é muitas vezes o tio dele?

Isabel Chafunha Ramijo: Sim, porque ele vai lhe dizer também tudo sobre situações de dentro de uma casa. Tudo será dito.”

Uma vez aceito o pedido, a mulher pedida para exercer tal função assume a responsabilidade de educar para à vida a sua afilhada. Desde então, a moça passa a frequentar periodicamente a casa da *tsankulu*, prestando alguns serviços. Em geral, o tempo de estadia na casa da *tsankulu* é curto, pois ela tem obrigações e deveres também com a mãe biológica com quem deve passar mais tempo.

Quando a moça tiver a primeira menstruação, ela vai imediatamente correndo para a casa da *tsankulu* mostrar os panos ensanguentados. Ali começa uma das tarefas mais delicadas da *tsankulu*. Uma *tsankulu* de boa fé, irá dar toda assistência à sua afilhada explicando o grande significado daquele fato, isto é, que ela não é mais menina, mas sim uma mulher. Este encontro, neste preciso momento, podemos chamá-lo de *um encontro na encruzilhada*. Quando a moça tiver tido um comportamento exemplar desde o tempo em que fora apresentada e entregue à *tsankulu* até àquele presente momento, aquela irá agir de boa-fé com a sua afilhada. A *tsankulu* irá explicar o significado daquele sangramento e igualmente irá dar um bom destino àqueles panos ensanguentados que a moça trouxe. Se é para jogar fora ou para lavar, ela irá dizer e também dirá como ela deverá proceder a partir daquele momento em diante, sempre que estiver no período menstrual, literalmente, se diz, *pa mwezi*, isto é, estar na lua.

Entre os nyungwe este é um período que se reveste também de tabus. A mulher menstruada pode cozinhar, mas não pode, por exemplo, pôr sal na comida. Deve pedir a alguém que esteja perto para salgar a comida. Tudo isso, a *tsankulu* de boa-fé irá dizer à sua afilhada.

Todavia, o comportamento malandro pode emergir de ambos os lados, isto é, tanto da afilhada assim como da *tsankulu*. A malandrice de uma moça, a falta de respeito com os mais velhos, inclusive com a própria *tsankulu*, podem causar a ira desta. A recusa de prestar algum favor ou serviço à *tsankulu* podem minar o relacionamento entre as duas. Uma *tsankulu* de má-fé irá aguardar o momento oportuno para aplicar um castigo à sua afilhada. Tal momento é precisamente no período da primeira menstruação, quando a moça vai apresentar os panos ensanguentados à *tsankulu*.

A *tsankulu*, munida de mã fé, irá dar os devidos conselhos sobre aquele fato, no entanto, ela irá se apropriar dos panos ensanguentados para depois punir a mal-criadez da afilhada. Eis a encruzilhada. A *tsankulu* de má fé, para dificultar a fertilidade da moça, irá colocar os panos ensanguentados numa lata fechada e em seguida enterrar a lata algures. Quando a moça se casa, começa a ter problemas para engravidar. Várias tentativas são feitas, frequentando o sistema biomédico, e nenhuma anomalia é constatada no casal.

Aquela armadilha é descoberta, as vezes, no setor etnomédico. Feita a descoberta, o especialista irá fazer buscas nos locais suspeitos até descobrir o esconderijo. Isso acontece quando, por alguma razão, a *tsankulu* de má fé não estiver mais viva. Caso esteja viva, a mãe ou alguma tia da moça vão ter com a *tsankulu*, levando algum símbolo,⁶⁸ e pedem as devidas desculpas para que ela possa reestabelecer a ordem na moça, isto é, a fertilidade. Este momento de conversa é muito delicado, pois trata-se de salvar a jovem presa numa infertilidade aparente. A condução da conversa será revestida por um ato de contrição:

- *Taphata minyendo, muti lekerere!*

- Por favor, estamos segurando os nossos pés, perdoe-nos.

Essa é a expressão que é comum para pedido de desculpas e anulação do castigo em casos de infração.

Por isso, os critérios para a escolha de uma madrinha ou conselheira, *tsankulu* obedecem uma série de etiquetas sociais e uma delas é saber escolher a quem confiar a

⁶⁸ Que pode ser uma capulana.

educação da menina. Portanto, a figura de *tsankulu* é uma categoria importante dentro do sistema de parentesco e ela participa diretamente das decisões a respeito da afilhada e exerce poder e autoridade que lhe são outorgados no dia em que aceita ser *tsankulu*. Por isso, esse corpo masculino ou feminino, não é apenas um corpo individual, mas sim um corpo social moldado por uma relação de poderes externos a ele.

2.3.8 Parentesco e casamento

As regras de casamento, *malowozi*, entre os nyungwe determinam claramente que um homem não pode se casar com a sua irmã e nem com a filha do irmão do pai (prima cruzada patrilateral) tão pouco com a filha do irmão da mãe (prima cruzada matrilateral), pois isso iria configurar um incesto. Lévi-Strauss mostra que,

“...o casamento com a filha do irmão da mãe (prima cruzada matrilateral) estabelece um obstáculo absoluto à reprodução das gerações alternadas (com efeito, os descendentes preservam indefinidamente o grupo, patrilinear ou matrilinear, de seu ascendente masculino ou feminino, segundo o sexo, e adquirem indefinidamente um novo grupo alterno)” (Lévi-Strauss, 2009:151).

Um homem não pode se casar com a filha e nem a mãe com o filho, pois isso iria configurar um incesto. No sistema de parentesco nyungwe, os irmãos e as irmãs seguem o mesmo destino matrimonial, isto é, a exogamia. Portanto, o único casamento possível admitido é sempre fora do grupo familiar.

No entanto, há raros casos isolados de ocorrência de casamento entre primos paralelos onde um homem se casa com a filha do irmão da mãe ou com a filha do irmão do pai, às vezes por desconhecimento ou por amor. Vamos apresentar a árvore genealógica e dentro dela indicaremos onde ocorreu o casamento entre primos paralelos. Com isso, não queremos dizer que esses casamentos são permitidos, não são de forma alguma, porém há casos isolados como o que vamos apresentar no esquema genealógico.

ARVORE GENEALOGICA DA FAMILIA (MB) E (NS).

M. de B. = Macenga de Boroma.
 N. do S. = Ndalenyi do Songo.
 F1-6 = Filhos de 1 a 6.

Tabela 6. Ocorrência de casamento entre primos paralelos.

Por exemplo, os eventos que mencionamos no primeiro capítulo causaram danos à estrutura social do vale do Zambeze e por causa deles houve dispersão e muitas mudanças no tecido social do vale do Zambeze. As pessoas fugindo das guerras acabaram se misturando nos lugares onde se estabeleceram.

Por exemplo, toda a situação colonial assim como a guerra civil causaram um êxodo no vale do Zambeze. Houve uma dispersão da população seja do campo para a cidade, assim como uma fuga para os países vizinhos. Nessa dispersão há grupos familiares inteiros que ficaram dispersos e construíram novas unidades familiares pelos lugares onde foram se refugiar.

Portanto, devido ao êxodo causado seja pela situação colonial, seja pela guerra civil, ficou muito mais difícil conhecer as origens de certas pessoas. Por isso, para evitar que haja casamento entre primos, há uma pergunta fundamental que é feita aos pretendentes. São raros esses casos, porque logo que um homem conhece uma mulher é uma obrigação que ele vá se apresentar acompanhado pelo tio paterno à família da mulher pretendida. Na apresentação eles serão questionados a respeito de que grupo eles pertencem. Em geral a pergunta é essa:

- *Imwepo ndimwe yani?* Quem são vocês?

- *Ife ndife Acirongo*. Nós somos do grupo Cirongo

A pergunta que é feita aqui nesse contexto, não tem nada a ver com o sujeito “y” pretendente da moça “X” que está ali. Esta pergunta é a mesma que se faz para se saber sobre a identidade de uma pessoa: Quem é você? Num contexto fora de uma apresentação onde se queira contrair uma aliança matrimonial, o sujeito “y” pode muito bem responder: - eu sou João.

Mas no contexto de “*mabvunziro*”⁶⁹, isto é, num pedido de casamento, a resposta que deve ser dada é sobre a pertença ao grupo étnico e familiar que remete aos nomes totêmicos, *mitupo*.

Quando, por alguma coincidência, o pretendente for proveniente do mesmo *mtupo*, “*Cirongo, ou Makate, ou Phiri*”, imediatamente terá lugar uma investigação sobre a genealogia da família. Quando se descobre que são parentes, mesmo que sejam distantes, o casamento é logo interditado. Quando os noivos, mesmo sabendo que são parentes, decidem se casar, os mais velhos se recusam a deliberar este casamento. Não só se recusam a aceitar tal casamento, mas também, “lavam as mãos” sobre qualquer problema que venha a surgir no futuro entre os dois.

Nos casos em que os pretendentes pertençam a dois grupos diferentes, os critérios de aceitação ou recusa para adquirir a condição de membro da família são pautados por outras etiquetas sociais. Sobre isso vamos falar no próximo ponto.

2.3.8.1 Como se adquire a condição de membro de família?

O casamento exogâmico continua sendo uma das condições essenciais para se adquirir a condição de membro de família. A regra que pauta o casamento entre os povos do vale do Zambeze é sempre a exogamia. Os homens se casam com as mulheres do outro grupo familiar e não com as do seu. Aqui de novo volta a questão do *mtupo*, isto é, duas pessoas pertencentes a *mtupos* diferentes (*cirongo, makate, etc*) podem se casar e adquirir a condição mútua de membros de família.

⁶⁹*Mabvunziro* vem do verbo *ku bvunzira*, que significa perguntar. Ao ligar o prefixo “ma” ao verbo, este transforma-se em substantivo comum abstrato e a desinência “ka” que é característica do infinitivo de todos os verbos deixa de exercer a função de infinitivo e ganha a função de preposição de lugar “onde”. Assim se diz: Tiri kuyenda ku mabvunziro. Nós vamos ao pedido de casamento. Esta frase está incompleta e é abstrata. Para ser completa e concreta é preciso definir o lugar a onde se vai fazer o tal pedido, que é em alguma família. Assim será: *Tiri kuenda ku mabvunziro kwa* (aqui diz-se o nome da família da mulher pretendida que pode ser: *Cirongo, Phiri, Cirenje*, ou como acontece atualmente, apenas se diz o nome familiar dos pais da mulher pretendida).

Adquire-se a condição de membro de família também por afinidades. Pessoas que não são necessariamente membros consaguíneos, desde que tenham cultivado uma relação sadia e respeitosa com uma família, podem fazer parte daquela e sendo chamadas de tio ou tia e até de avó. Em Tete encontramos muitos casos desta natureza e cabe invocar aqui a noção de família alargada, que inclui pessoas ligadas por laços de consanguinidade e afinidades.

2.3.8.2 Como se perde a condição de membro de família?

A construção das relações de parentesco entre os nyungwe obedecem a várias regras, desde as mediações até às etiquetas e expectativas sociais com relação a um homem e a uma mulher. Num casamento a condição de membro de família entre um homem e uma mulher perde-se pelo divórcio litigioso. Raras são as vezes em que se pode verificar um divórcio consensual.

Uma má conduta seja do homem ou da mulher, podem conduzir ao divórcio e consequentemente à perda de condição de membro de família (Entrevista com Isabel Chafunha). A esterilidade de um homem ou de uma mulher podem conduzir à dissolução do casamento e consequentemente à perda da condição de membro de família. Maus hábitos, como roubo, mentira, preguiça são extremamente repudiados pelos nyungwe. Um homem que tenha atitudes latrocínicas e ademais, tido como ladrão, *mbava*, pode perder a sua condição de membro de família e a mulher pode ser pedida de volta pelos parentes dela.

2.3.8.3 Direitos e obrigações do genro, Mkwasa

Depois que acontece o casamento, *malowozi* (Martins, 1991:232) após um processo de apresentações e trocas simbólicas mediadas entre os representantes e pais de ambas as partes interessadas em selar o casamento, o homem adquire o direito de levar a mulher da casa dos pais dela para a casa dele. Mas antes de levar a mulher, o homem tem a obrigação de pagar *mphete-na-phaza*.

2.3.8.4 Mphete-na-phaza e Nthamulamsana

Mphete-na-phaza, segundo Martins, é uma pequena soma de dinheiro que o noivo dá aos sogros, que é o sinal mais importante do acordo entre as duas famílias, do noivo e da noiva, para o casamento. Esta quantia pode ser entregue juntamente com os panos, se estes não tinham sido entregues antes (Martins, 1991:254). Portanto, *mphete-na-phaza* é o símbolo que dá direito ao homem de dormir com a noiva. Os panos de que se refere Martins, correspondem ao enxoval da noiva que deve ser entregue no processo das apresentações.

Estamos falando de processo de apresentações, por que o casamento entre os nyungwe é um longo processo, que compreende etapas de negociações entre os pais e os tios de ambas as partes. Essas negociações são repletas de trocas simbólicas matrimoniais mediadas por agentes que selam as alianças. O não pagamento do *mphete-na-phaza* pode gerar multas e complicações na relação entre a família do genro e os sogros.

O genro tem a obrigação de pagar o *nthamulamsana*, que é um outro símbolo que consta nas trocas matrimoniais. *Nthamulamsana* é o dom que o genro paga aos sogros como sinal de gratidão pela fertilidade da mulher. Iremos retomar no 2.11.1 com mais detalhes sobre o *Nthamulamsana*. Portanto, *Mphete-na-phaza* e *Nthamulamsana* são dois símbolos que aparecem relacionados diretamente nas obrigações do genro com os sogros nas trocas matrimoniais. Fora das trocas matrimoniais não se fala de *Mphete-na-phaza* e *Nthamulamsana*.

Assim, os termos *Mphete-na-phaza* e *Nthamulamsana* adquirem o seu significado enquanto estiverem integrados dentro de um sistema, isto é, no sistema das trocas matrimoniais, pois é a ele que estão relacionados. A ideia de que os termos de parentesco constituem sistemas vem desde Lewis H. Morgan, segundo Lévi-Strauss (2008:49).

O não pagamento de *Mphete-na-phaza* e *Nthamulamsana* aos pais da noiva é desleal e configura uma infração grave que deve ser reparada, o mais rápido possível, sob pena de estar sujeita a sanções consuetudinárias.

2.3.9 Parentesco e sucessão: *kupita nthaka* ou *kupita kufa*

De acordo com Munanga, “por sucessão, é preciso entender-se geralmente a transmissão de direitos” (Munanga, 1986:102). Entre os nyungwe havia antigamente, o que Gluckman designa por família levirática (1950:249).⁷⁰ Quando um homem morria, o irmão dele poderia assumir a esposa do irmão falecido como sua própria mulher. Em língua nyungwe, esta sucessão chama-se *kupita nthaka* ou *kupita kufa* entre os sena do baixo Zambeze. Em alguns grupos étnicos surgem casos isolados onde essa prática persiste.

Durante o nosso trabalho de campo, nossos entrevistados mostraram que a prática do levirato, isto é, *kupita nthaka* ou *kupita kufa*, tende a deixar de existir. O grande fator que tem levado ao abandono desta prática é o elevado índice de HIV-Sida que tem causado muitas mortes, conforme falou nossa entrevistada Fátima de Carvalho. Um outro fator que tem levado ao abandono desta prática é a emancipação da mulher através da escolaridade. Mulheres escolarizadas resistem a esta prática.

Uma das grandes razões que leva à prática da sucessão, isto em casos de morte, está relacionada diretamente com a herança. Sobre isso iremos tratar no 2.9 ao falarmos dos nomes de herança ou *dzina la nthaka*, onde iremos ver que, quem sucede adquire um nome que está relacionado diretamente à sucessão.

2.4 Sistema terminológico de parentesco entre os nyungwe

Iremos aqui colocar as designações dos parentes consangüíneos. Para tal vamos usar alguns sinais gráficos onde <> será usado para Homem e () para mulher.

O nyungwe <Ego> chama:

Ao	<1>	Pai	baba	Reciprocamente	Mwana wangu/mwanangu
	(2)	Mãe	amai		Mwanangu
	(3)	Irmã	M'bale		M'bale wangu wa

⁷⁰ Quando morre o marido e deste é escolhido um parente para viver com a viúva e os filhos, ele gera mais filhos para o falecido, esta é a *família levirática* (Gluckman, 1950:249).

					Cikazi
	<4>	Irmão	M'bale		M'bale wangu wa Cimuna
		Irmão+no vo	M'bale N'gono		N'gonowangu
		Irmão+vel ho	M'bale nkulu		N'kuluwangu
	<5>	Filho	Mwanangu		Baba
	(6)	Filha	Mwnangu		Baba
	<7>	Avó	Yavu		Mzukulu
	(8)	Avô	Ambuya		Mzukulu
	<9>	Tio	Assekulu		Mzukulu
		+velho que o pai	Baba nkulu		Mzukulu
		+novo que o pai	Baba N'gono		Mzukulu
	(1)	Tia	Ambuya		Mzukulu

Tabela 7. Sistema terminológico de parentesco entre os nyungwe

Rivers, a quem se deve grande contribuição sobre as categorias da terminologia de parentesco e formas de casamento, ressalta que, “se as genealogias de todas as populações são recolhidas, como eu fui capaz de fazer em vários casos, nós temos nelas o registro de casamentos que aconteceram na comunidade, atingindo talvez uns cem ou cinquenta anos atrás” (Rivers, 1968:103).

Segundo o autor, esse registro é preservado na mente das pessoas e é através delas que nós somos capazes de estudar as leis que regulam os casamentos, assim como é nas sociedades, onde se pode fazer uso de registros de casamentos com dados obtidos no cartório (Rivers, 1968:103).

O sistema terminológico de parentesco entre os nyungwe, sobretudo nas novas gerações, vem sofrendo mudanças a tal ponto, que muitos preferem fazer uso dos termos em português, ao invés de utilizar os termos em *Cinyungwe*, sua própria língua.

Rivers reconhece que, “é quase impossível na atualidade encontrar pessoas cujas culturas, crenças e práticas não estejam sofrendo os efeitos da influência européia” (Rivers, 1968:109). Apesar das mudanças no sistema terminológico, os nyungwe ainda preservam termos fundamentais como: *Baba*=Pai; *Mai*=mãe; *Mbale*=irmão ou irmã;

2.5 A relevância do estudo do sistema de parentesco

O estudo do sistema de parentesco nyungwe é para nós uma porta de entrada para a análise e compreensão das mudanças culturais e de outros elementos dentro da estrutura social deste povo. Radcliffe-Brown mostra uma clara preocupação em relação a aqueles especialistas que se ocupam de problemas dos povos africanos relativos à economia, saúde, nutrição, direito ou administração e frequentemente ignoram um dado fundamental, que é o sistema de parentesco. Radcliffe-Brown aponta que, “para a compreensão de qualquer aspecto da vida social de uma população africana, econômico, político ou religioso é essencial conhecer a sua organização de parentesco e do casamento” (Radcliffe-Brown, 1950:11).

O sistema de parentesco continua sendo o fulcro de análise para muitos aspectos da vida social dos povos africanos. É nele que encontramos a imbricação de uma rede de relações e conexões seja no plano imanente, assim como no plano transcendental. Jonh Mbiti ao falar sobre as religiões tradicionais africanas, já de imediato chama atenção para a questão terminológica. Segundo ele, “nós falamos de religiões tradicionais africanas no plural porque existem mil tribos de povos africanos e cada tribo tem o seu próprio sistema religioso” (Mbiti, 1970: 1).

Para Mbiti, as religiões tradicionais africanas são uma realidade que em termos acadêmicos merece uma especial atenção, pois elas perpassam as várias dimensões sociais da vida, seja no campo econômico, político, educacional, no cristianismo ou no islamismo. As religiões tradicionais africanas estão em todas as esferas da vida dos africanos. Mbiti mostra que “ignorar estas crenças tradicionais, atitudes e práticas só pode conduzir a um mau entendimento do comportamento e dos problemas dos africanos” (Mbiti, 1970:1).

Há um tipo de filosofia que está por detrás do *pensar* e *agir* de todas as pessoas, não apenas dos africanos. O estudo das religiões tradicionais nos leva para áreas da vida africana onde, através de *palavras* e *ações*, podemos ser capazes de compreender a filosofia que está por detrás de certos fatos.

Por exemplo, em qualquer evento comemorativo, quando se abrem as bebidas, o primeiro gole da bebida é derramado no chão e só depois é que as pessoas começam a beber. O que significa esse gesto? Entre os bantos isso significa comunhão com os ancestrais e a participação vital. Esta é a filosofia que está por detrás do gesto. Portanto, Mbiti entende que “os sistemas filosóficos dos diferentes povos africanos não estão ainda formulados, mas há algumas áreas sociais onde eles podem ser encontrados como na religião, nos provérbios, tradições orais e na moral e ética da sociedade” (Mbiti, 1970:1-2).

O povo africano é um povo religioso, tem e sempre teve a noção de um Ser Supremo e esse Ser Supremo tem nome que varia de região para região e no nosso caso, aqui é *Mulungu* entre os Nyungwe. Ao trazermos a reflexão sobre as religiões tradicionais africanas queremos chegar a um dado fundamental, isto é, a base do sistema religioso africano está na família, enquanto unidade biológica e consanguínea em torno de um ancestral. Cada família tem o seu próprio sistema religioso com uma série de crenças e práticas voltadas para a sua relação com o seu ancestral. Estas crenças e práticas não estão positivadas num código, pelo contrário, elas estão na consciência coletiva da família. Neste sentido, a ‘religião tradicional africana’⁷¹ está presente em todos os setores da vida a tal ponto que não é possível e não é fácil isolar a religião da vida (Mbiti, 1970: 1) ou do sistema de parentesco.

Não existe entre os africanos essa fronteira. Mbiti afirma que, “na religião africana fazem-se muitas referências a Deus como Pai (ou Mãe) do homem. Deve-se considerar esta referência como pano de fundo social da África, onde se julga absolutamente necessário que todos tenham filhos. Uma pessoa não é completa, perfeita, inteira se não gerar filhos” (Mbiti, 1970:86). Estamos trilhando pelos caminhos teóricos para mostrar quão é central o estudo do parentesco, sem o qual muitos elementos nos escapam no estudo sobre sociedades africanas. Para a realidade africana, e, sobretudo entre os nyungwe, é impossível separar o sistema de parentesco com o sistema religioso, político e econômico, pois há uma relação de interdependência muito grande.

Na similar esteira de pensamento, Jorge Dias realça muito bem a mesma ideia ao reconhecer a importância do estudo dos sistemas de parentesco, pois segundo ele,

⁷¹ Quando se usa no singular é no sentido metonímico.

“...a terminologia de parentesco de cada grupo tem correlações com muitos fatores sociais, como sejam as formas matrimoniais, as regras para determinar a descendência, regras de etiqueta, etc. Pode-se dizer que o estudo de qualquer grupo tribal ou que se encontre em mudança de cultura tem por base a análise do sistema terminológico de parentesco” Dias. Prefacio. In: Dias, 1965:8).

Dias mostra que, nas sociedades africanas, “as relações sociais são regulamentadas por uma série de regras estabelecidas pelo sistema de parentesco, sem o qual nada se pode compreender da cultura de um povo” (Dias, 1970:13). Mais ainda, na visão de Radcliffe-Brown, “em qualquer sistema social as instituições políticas, econômicas, o sistema de parentesco e a vida ritual são intimamente relacionados e interdependentes” (Radcliffe-Brown, 1941: xii).

É mediante este arcabouço teórico que iremos dar um mergulho no sistema de parentesco dos nyungwe e em algum momento iremos compará-lo com o de outros povos ao redor, nomeadamente os cewa do norte de Tete. A respeito disso, Radcliffe-Brown adverte que é necessário comparar sociedades com referência ao sistema político ou sistema de parentesco. Isso exige uma abstração diferenciada, visto que as instituições sociais são interdependentes” (Radcliffe-Brown, 1941:xii).

2.6 A família

A palavra que designa família em nyungwe é *dzindza*, *ubare*, *n'tundu* (Cortois, 1900:227). Martins avança um pouco mais ao definir família em nyungwe como sendo *banja* no singular e *mabanja* no plural. Família é também *dzinza* no singular e *madzinza* no plural. Também família pode ser chamada de *mbumba* (Martins, 1991: 392). Tanto em Cortois assim como em Martins, está ausente a palavra *Muyi* que literalmente significa casa, não necessariamente no sentido material. *Muyi* designa igualmente família. Assim se diz:

Muyi wa Mangane, isto é, a casa dos Mangane, não no sentido de casa física, mas sim a frase se refere à família Mangane como um todo.

- *Wa manguika muyi*, significa, a família construiu-se.

- *Wa phudzika muyi*, significa, a família destruiu-se.

Todos esses termos (*dzindza*, *ubare*, *n'tundu*, *mabanja*, *mbumba*, *muyi*) são termos que designam coletividade e não singularidade. A coletividade que os termos

designam nos remete à dimensão comunitária da vida e das relações no contexto africano, como um valor vital e essencial.

Uma família nyungwe, é composta por pai que é *baba*, mãe que é *mai*, filhos biológicos *wana* resultante de uma *aliança* entre um homem e uma mulher provenientes de dois grupos diferentes. A noção de *aliança* é fundamental aqui, pois é através dela que acontece a troca matrimonial. Sendo assim, a noção de família passa a ser muito mais ampla, estendendo-se aos tios maternos e paternos, sobrinhos quer sejam do primeiro ou segundo grau, assim como também à família se estende aos parentes não consanguíneos que adquirem a condição de membro de família pelo casamento ou por afinidades. Na perspectiva antropológica, para a existência da família, presume-se, *a priori* que houve uma relação de aliança entre dois grupos ou entre duas *Dzinza*, onde um doou mulheres e o outro recebeu, ou seja, doador e receptor. Firth comentando o trabalho de Rivers sobre *Kinship and Social Organization* afirma que,

“...de fato, o fortalecimento de uma linhagem ou de uma organização de um grupo local é de tal forma que, normalmente cada grupo doa mulheres para outro grupo e o sistema é desta forma mais complexo. Apesar de tudo, casamentos deste tipo, como tantos outros entre pessoas que se identificam com categorias de parentesco, são comumente não entre parentes mais próximos, mas entre parentes do sistema classificatório” (Firth, 1968:31).

Aqui nos deparamos com uma questão antropológica de fundo. O que funda a existência humana? Por outras palavras, o que funda uma sociedade? É a regra⁷² da proibição do incesto,⁷³ pois o conteúdo da proibição não se esgota no fato da proibição. Segundo Lévi-Strauss, a proibição só é instaurada para garantir e fundar, direta ou indiretamente, imediata ou mediata, uma troca que marca o princípio da reciprocidade (Lévi-Strauss, 2009:90-91). Sendo assim, ele mostra que,

“...a proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é uma dosagem de

⁷² A ausência de regras oferece o critério mais seguro que permite distinguir um processo natural de um processo cultural. Em toda a parte onde se manifesta uma regra podemos ter a certeza de estarmos numa etapa da cultura. Simetricamente, é fácil reconhecer no universal o critério da natureza. Na falta de análise real, os dois critérios, o da norma e o da universalidade, oferecem o princípio de uma análise ideal, que pode permitir, ao menos em certos casos e em certos limites, isolar os elementos naturais dos elementos culturais que intervêm nas sínteses de ordem mais complexa. Tudo quanto é universal no homem depende da ordem da natureza e se caracteriza pela espontaneidade, e que tudo quanto está ligado a uma norma pertence à cultura e apresenta os atributos do relativo e do particular. (...) A proibição do incesto constitui uma regra (Lévi-Strauss, 2009:45).

⁷³ A proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido, é a própria cultura (Lévi-Strauss, 2009:49).

elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas, sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma” (2009:62-63).

Entre os nyungwe não se admite o casamento entre primos cruzados, sejam patrilaterais assim como matrilineais. O casamento é sempre exogâmico. A constituição de uma família entre os nyungwe é um processo que obedece etapas revestidas de trocas simbólicas simbólicas e mediadas.

A família nyungwe já foi muito mais extensa do que ela é hoje, sofreu mudanças profundas devido ao fenômeno da globalização que se instaurou no vale do Zambeze, com a implantação do sistema de prazos, como já apresentamos largamente no primeiro capítulo. Ali, nos prazos se encontra o ponto crucial para entender as dinâmicas socioculturais, assim como as rupturas que aconteceram na estrutura social. Numa compreensão mais abrangente, podemos dizer ainda que a família nyungwe não é apenas uma família nuclear que se restringe a pai, mãe e filhos, ela é muito mais que um núcleo biológico, é uma família alargada, ou na visão de Serra, surge desse modo a idéia de família extensa (Serra, 2010: 485). Alguns nomes familiares entre os nyungwe apresentam uma característica muito peculiar, pois remetem a um grupo étnico ou a uma forma de sociedade totêmica, que não existe mais, mas cujos nomes continuam vigorando. A respeito desses nomes iremos apresentar já a seguir.

2.7 Formas de vida social: rupturas e continuidades

Dentro do processo de mudanças socioculturais em Tete, a nossa pesquisa está também interessada em analisar formas de vida social que existiam na região e que no processo histórico de transformações deixaram de existir. No entanto, apesar da ruptura encontramos alguns aspectos dessas formas presentes ainda hoje. São formas totêmicas de organização social, que são os *mitupos*, onde os nomes estão relacionados à natureza animal e vegetal. Durante nossa estadia em campo, nossos entrevistados falaram amplamente a respeito dessas formas de vida social que sofreram mudanças, mas que, os nomes que testemunham tais formas estão espalhados por toda a província de Tete.

Carlos Ramos de Oliveira fez uma pesquisa entre os tauaras do vale do Zambeze, que são os vizinhos imediatos dos nyungwe. Ele constatou a existência de *mitupo* também entre os tauaras. Segundo ele, “dos indivíduos que pertencem ao mesmo

clã diz-se que são ou que tem o mesmo *mitupo*, sendo irmãos (*hama* ou *mbali*) uns dos outros” (1976:83). Manuel dos Anjos Martins, ao fazer as suas pesquisas entre os nyungwe, constatou igualmente que havia *mitupo* na região, na gramática e no dicionário de sua autoria, ele não só inclui o termo, mas também o define. Segundo ele, “*mtupo* é o nome de cada família extensa ou clã, significando um animal simbólico; tradicionalmente o clã não podia comer a carne do animal do seu nome e pessoas com o mesmo nome de clã não se podiam casar entre si” (Martins, 1991:265).

Antes de entrarmos na descrição dos nomes que nos remetem às formas de vida outrora existentes, os *mitupo*, vamos adentrar na definição conceitual do que se entende por formas de vida social em antropologia. Segundo Radcliffe-Brown, “os problemas de dinâmica social referem-se às condições de mudança das formas de vida social” (2013:14).

Radcliffe-Brown mostra que, a realidade concreta que o antropólogo social está interessado em observar, descrever, comparar e classificar não é uma espécie de entidade, mas sim um processo de vida social. Sendo assim, a unidade da investigação, não é nada mais do que, a vida social de uma região durante um certo período de tempo (Radcliffe-Brown, 2013:11). De acordo com o autor, esse processo de vida social

“...consiste numa enorme multidão de ações e interações de seres humanos, agindo como indivíduos em combinação ou grupos. Em meio à diversidade dos fatos particulares existem regularidades que possibilitam demonstrar e descrever certos aspectos gerais da vida social de uma região escolhida. O levantamento desses aspectos gerais significativos do processo de vida social constitui descrição do que pode ser chamado forma de vida social. Minha concepção de antropologia social constitui estudo teórico comparado das formas de vida social dos povos primitivos” (Radcliffe-Brown, 2013:11-12).

As formas de vida social de certos grupos humanos podem permanecer as mesmas por um certo período. Mas durante um determinado tempo, elas sofrem transformações ou modificações por vários fatores. Por essa razão, diz Radcliffe-Brown,

“...embora possamos considerar os fatos da vida social como constitutivos de um processo, há, além disso, o processo de mudança na forma de vida social. Numa descrição sincrônica, demos um apanhado de uma forma de vida social tal como existe em determinado tempo, abstraindo tanto quanto possível das transformações que possam estar ocorrendo em suas linhas essenciais. Uma visão diacrônica, por outro lado, há-de registrar tais mudanças através de um período. Na sociologia comparada temos que tratar

teoricamente da continuidade das formas de vida social e das transformações que nela se dão” (Radcliffe-Brown, 2013:12).

Sendo assim, vamos agora descrever e analisar alguns aspectos das formas de vida social, os *mitupos* que, apesar das mudanças, ainda revelam traços de sua persistência. Tais aspectos estão ligados diretamente a nomes.

2.8. O nome

Para os nyungwe, o nome carrega sempre um significado profundo, uma identidade da pessoa, que pode ser individual remetendo a uma circunstância ou do grupo étnico a que pertence. Há nomes próprios, de nascimento ou da meninice, *dzina la pa ubwana*, que na fase adulta a pessoa muda e ganha um nome no estado de adulto “*dzina lacikulire*”, marcando a passagem de uma fase para outra da vida (Maia, 2012:125).

Há, porém outros nomes ligados às circunstâncias em que acontece o nascimento. No quinto capítulo, sobre *rituais e crenças*, iremos tratar do ritual de atribuição do nome, onde irá ficar mais clara a atribuição do nome de um ancestral que reivindica sua participação vital no novo membro da família. Por agora nosso foco é questão totêmica, isto é, formas de vida social que existiam no vale do Zambeze e que deixaram de existir, havendo hoje apenas a persistência de seus nomes, que são os *mtupo* ou *mitupo*.

O nome entre os nyungwe é também revelador de qual grupo totêmico, isto é, *mtupo* ao qual a pessoa pertence. Com isso não quer dizer que todas as pessoas tenham um nome familiar relacionado a um totem, *mtupo*. Mas o que sabemos é que o próprio totem tem nome entre os nyungwe, ele é *mtupo* (Maia, 2012: 121), (Martins, 1991:265), (Oliveira, 1976:83). Mais ainda, as pessoas portadoras desses nomes cumprimentam-se através desses nomes e não pelo nome pessoal. É muito comum ver-se e ouvir-se este tipo de saudação:

“- *Muli tani Amalunga?* Como está vossa excelência Malunga?

- *Muli tani Acirenje?* Como está vossa excelência Cirenje?

- *Muli tani Acirongo?* Como está vossa excelência Cirongo?”

Uma sociedade, como é a dos nyungwe, organizada socialmente por *mitupos*, isto é, formas totêmicas, não existe mais, existiu no passado. O que comprova ter existido esse tipo de organização é a persistência dos nomes, das saudações e regras, sejam de proibições alimentares assim como matrimoniais. Ainda hoje, quando um membro (João) pertencente ao grupo *Malunga* se encontra no caminho com um membro (Antonio) pertencente ao grupo Cirenje, as formas de saudação com as quais irão se dirigir farão alusão ao nome do grupo e não ao nome individual da pessoa, como nos exemplos acima.

Ao relacionarmos aqui o nome com o grupo étnico e totêmico da pessoa, faz-se necessário para nós estabelecer alguns marcos teóricos no que diz respeito à questão totêmica. Para tal seguiremos a teoria levistrosiana a respeito do totemismo, nas obras *O totemismo hoje* (1986) e *O pensamento selvagem* (1989).

Visto que os conceitos nem sempre são fáceis de entender, metodologicamente iremos num primeiro momento trilhar na questão conceitual e teórica, isto é, vamos aprofundar o conceito de convertibilidade, como ele opera enquanto categoria analítica, desde a sua etimologia até à forma como Lévi-Strauss o emprega no *Pensamento selvagem* para esclarecer o totemismo e no segundo momento relacionaremos os conceitos com os dados colhidos em campo a respeito da questão totêmica ou com aqueles nomes que como tais se apresentam entre os nyungwe.

2.8.1 Convertibilidade

Convertibilidade é um substantivo feminino e é o mesmo que conversibilidade. Do latim *convertibilitatem*, indicando aquilo que tem a possibilidade de ser transformado (Bueno, 1964: 812). A faculdade de se converter ou daquilo que é mutável e conversível (*Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa: 2001: 963*). Conversível é aquilo que se pode converter, que é susceptível de conversão. Por exemplo, no Brasil diz-se do automóvel cuja capota é removível, ou seja, descapotável (*Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa: 2001: 963*).

Outro exemplo que ajuda a entender o termo é a possibilidade de converter papel moeda em ouro. Em termos de fins econômicos bem práticos, pode se entender convertibilidade como a possibilidade de trocar, de converter moeda de um país em moeda de outro país, isto é, uma moeda é convertível quando se pode trocar livremente

por qualquer outra (*Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa: 2001: 963*).

Lévi-Strauss, ao fazer uso do termo convertibilidade, está dialogando com os que ele chama de antigos etnólogos, Malinowski, Boas, e Durkheim. O tema em questão é sobre o totemismo. Para Lévi-Strauss houve um equívoco com esses antigos etnólogos a respeito do totemismo. Eles se deixaram enganar por uma ilusão, sobretudo Malinowski. A respeito deste, o autor enfatiza que foi um erro que Malinowski cometeu “quando pretendia que o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos era-lhes inspirado unicamente pelos reclamos de seu estômago” (Lévi-Strauss, 1989:18), ou “que o indígena nomeia e conceitua unicamente em função de suas necessidades” (1989:16).

Esse é o pano de fundo para entender como emerge o uso do termo convertibilidade no *Pensamento Selvagem*. Lévi-Strauss se esmera em explicar o que é um sistema totêmico ou aquilo que como tal se apresenta, em resposta aos equívocos deixados por aqueles antigos etnólogos. Sendo assim, ele envereda, antes de mais nada, pelo caminho da definição, do que se entende por um sistema totêmico.

2.8.2 Os sistemas de denominação e classificação totêmica

Lévi-Strauss entende que os sistemas de denominação e classificação comumente chamados totêmicos, retiram o seu valor operatório a partir do seu caráter *formal*. Por isso esses sistemas “são *códigos* aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de *códigos* diferentes” (1989: 95). Lévi-Strauss, não obstante, mostra aonde é que reside o erro dos antigos etnólogos. Segundo ele,

“O erro dos etnólogos clássicos foi querer reificar essa *forma*, ligando-a a um *conteúdo* determinado, enquanto ela se apresenta ao observador como um *método* para assimilar toda espécie de *conteúdo*. Longe de ser uma instituição autônoma, definível por caracteres intrínsecos, o totemismo, ou o que como tal se apresenta corresponde a certas modalidades arbitrariamente isoladas de um sistema formal, cuja função é garantir a *convertibilidade* ideal dos diferentes níveis da realidade social. Assim como Durkheim parece ter entrevisto, às vezes é numa “socio-lógica” que reside o fundamento da sociologia (1989: 95).

Lévi-Strauss quer deixar bem clara a idéia de que os sistemas totêmicos são

códigos aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de *códigos* diferentes. Daí que, para nós se fez necessário recorrer à etimologia do termo “*convertibilidade*” para entender como os códigos de um sistema, através de mensagens, podem ser conversíveis para um outro sistema. Neste sentido a etimologia se torna a base para entender a operação.

As noções e crenças de tipo totêmicas não podem ser banalizadas ou exotizadas vendo apenas a relação com plantas e animais dos povos que possuem tais sistemas como pura e simplesmente pautada e determinada pelas necessidades biológicas. É incorreto entender o sistema totêmico, ou aquele que como tal se apresenta, nessa perspectiva malinowskiana, que “considera que os elementos naturais seriam incorporados e conhecidos pelo fato de serem úteis, ao que Lévi-Strauss retruca que, as espécies animais e vegetais não são conhecidas pelo fato de serem úteis, pelo contrário, elas são decretadas úteis ou interessantes, porque são primeiro conhecidas” (Rodrigues, 1980: 24). Opera-se no caso, antes de tudo, uma teoria do conhecimento.

Aqui nos deparamos com uma ciência, que Lévi-Strauss chama de ciência do concreto. Uma tal ciência, a ciência do concreto, “não deve absolutamente ser eficaz no plano prático. Mas, justamente, seu objeto primeiro não é o de ordem prática. Ela antes corresponde a exigências intelectuais, em vez de satisfazer às necessidades” (Lévi-Strauss, 1989:25). Os sistemas totêmicos, na concepção levistraussiana, merecem uma atenção especial,

“...sobretudo porque constituem, para as sociedades que as elaboraram ou adotaram, códigos que permitem, sob a forma de sistemas conceituais, assegurar a convertibilidade das mensagens aferentes a cada nível, sejam eles tão distanciados uns dos outros quanto os que dizem respeito, parece que exclusivamente, à cultura ou à sociedade, ou seja, relações que os homens mantêm entre si ou manifestações de ordem técnica e econômica que se poderiam crer referentes mais às relações do homem com a natureza” (Lévi-Strauss, 1989:109).

Lévi-Strauss entende que essa mediação entre natureza e cultura, que é uma das funções distintivas do operador totêmico, permite compreender o que pode haver de verdadeiro, mas também de parcial e mutilado nas interpretações de Durkheim e Malinowski, pois esses dois tentaram alojar o totemismo dentro de um único dos seus

dois domínios, quando ele é, um meio de transcender sua oposição (Lévi-Strauss, 1989:109). Rodrigues afirma que,

“Lévi-Strauss adota uma posição que, sob certos aspetos, poderia conciliar Durkheim e Radcliffe-Brown. Para ele a conexão existente entre natureza e cultura, a morfologia social e o pensamento não é direta e sofre uma série de mediações simbólicas; além disso, sem abandonar o primado da cultura, que ‘conhece’ antes de ‘usar’ ou de se ‘interessar’, e que atribui valor simbólico aos elementos utilizados ou rejeitados. Lévi-Strauss admite que as propriedades ‘objetivas’ e intrínsecas do mundo vegetal ou animal propõem ao homem um método de pensamento, motivado e incorporado” (Rodrigues, 1980:24).

O fato da água ser utilizada largamente para significar ‘purificação’, ou de que a circuncisão tenha significado frequentemente ‘iniciação’ e que a fumaça sirva para referir ao ‘etéreo’ e ao ‘volátil’ e ao ‘imaterial’, não deriva de um ditame, de uma imposição material desses elementos, nem somente da difusão cultural: resulta de eles nos proporem algo. Resulta, igualmente, antes de mais, não de serem primariamente bons para lavar, no caso da água, começar ou desprender, pelo contrário, acima de tudo, eles são bons para *pensar*. Portanto, segundo Rodrigues, a noção de ordem ou da origem da noção de ordem que é um dos mais efervescentes debates da antropologia social contemporânea, agora tendo seu berço localizado, explica-se dialeticamente, isto é, conjuga a ordem da natureza e a ordem da cultura (Rodrigues, 1980:23-24).

Cabe ainda aqui o questionamento de Lévi-Strauss: por que os reinos animal e vegetal oferecem uma nomenclatura privilegiada para denotar o sistema sociológico? Que relações lógicas existem entre o sistema denotativo e o sistema denotado? Lévi-Strauss afirma que “o mundo animal e o mundo vegetal não são utilizados só por existirem, mas porque propõem ao homem um método de pensamento” (Lévi-Strauss, 1960: 25).

Com certeza um questionamento sobre, se existem ou não sistemas totêmicos na África poderá bater em cima dessa pesquisa, ainda mais tratando-se de sociedades contemporâneas em constante estado de transformação, em pleno século XXI. Ao que sabemos, em Moçambique, na província de Tete havia formas de vida social totêmicas que hoje já não existem mais. No entanto, o que existe hoje é a persistência de nomes relacionados a essas formas assim como a persistência de formas de saudação entre grupos portadores de tais nomes e regras matrimoniais. Somos inspirados por Lévi-Strauss quando ele afirma que:

“Se durante tantos anos, grandes espíritos se deixaram fascinar por um problema que hoje nos parece irreal, sem dúvida que apercebiam confusamente, sob uma falsa aparência, problemas arbitrariamente agrupados e mal analisados, mas, contudo dignos de interesse” (Lévi-Strauss, 1960: 27).

Falar de totemismo hoje parece ser um assunto antiquado, encerrado ou sem sentido, já que suas discussões parecem remotas desde o seu inventor no plano teórico, o escocês McLennan nos seus artigos na *Fortnightly Review*, intitulados: *The worship of animal and plants*; passando por Taylor, 1899, que publicou 10 páginas sobre o totemismo; Frazer que escreve 4 volumes sobre o totemismo em 1910. Goldenwiser também em 1910 que critica Frazer; Lowie na *Primitive society* escreve apenas oito páginas sobre o totemismo para condenar a empresa de Frazer primeiro e depois resumir e aprovar as primeiras idéias de Goldenwiser; W.H.R. Rivers em 1914, o mais ilustre teórico do totemismo; Kroeber na obra *Anthropology* de 1923, onde também a liquidação acelera-se sobre o totemismo. Boas na *General anthropology*, de 1938, escreve 718 páginas com a colaboração de seus alunos. O totemismo é discutido em quatro páginas de Glandys Reichard, sob o nome de ‘Totemismo’ (Lévi-Strauss, 1960:17).

Boas conclui: escreveu-se demasiado sobre o totemismo para que pudesse ser deixado de fora (...) (Lévi-Strauss, 1960:430). Murdock na *Social Structure* de 1949 desculpa-se por não tratar do totemismo (Lévi-Strauss, 1960:18). Linton, também critica o totemismo (Lévi-Strauss, 1960:18-19).

Todo esse caminho até chegarmos ao *Totemismo hoje* de Lévi-Strauss, 1960, suscita um questionamento: faz sentido falar do totemismo ainda hoje, no século XXI, na África? A esta pergunta de ordem semântica e cronológica se associa uma análise de ordem existencial e sincrônica. Se entre os nyungwe encontramos nomes como *Aphiri*, *Nkhangayiwa*, *Alicewa*, *Cirongo*, *Cirenje*, como iremos ver mais adiante, relacionado à natureza animal e vegetal ligados a grupos humanos, com regras, deveres e obrigações internas, então o assunto é digno de interesse e concordamos plenamente com Lévi-Strauss (1960:27). Também o tema do totemismo é muito mais digno de interesse por que ele faz parte do vocabulário nyungwe e aqueles que escreveram a gramática e o dicionário local, (Martins e Cortois), incorporaram e descreveram perfeitamente o que se entende por *Mtupo*.

Qual é a origem e função desses nomes entre os nyungwe? Será que estão ali para satisfazer as necessidades puramente biológicas ou estomacais, ou ainda para mostrar que, por exemplo, os *Aphiri* escolheram esse nome porque gostavam de viver nas montanhas? Qual é a relação lógica entre os nomes de natureza vegetal e animal com o grupo que os adotou? Por que razão um João pertencente ao grupo *malunga* e um Antonio do grupo *cirongo* quando se cruzam cumprimentam-se usando o nome do grupo e não o nome individual? É da lógica desses nomes e sua hermenêutica que nos propomos analisar, a partir de um olhar endógeno do pesquisador que nasceu, cresceu e conviveu com os nyungwe, lidando com os nomes totêmicos, *mtupo* e aqueles que como tal se apresentam, sem nunca ter questionado e agora a questão emerge como digna de atenção e análise.

2.8.3 Totem ou mtupo

Martins, ao empreender suas pesquisas entre os nyungwe constatou que havia formas de vida social ali na região que são os mitupo. Como apresentamos atrás, Martins não só inclui no dicionário o termo *mtupo*, como também o define e mostra sua relação com o grupo. Segundo ele,

“...*mtupo* (totem) ou no plural *mitupo*, é o nome de cada família extensa ou clã, significando geralmente um animal-símbolo, animal esse que muitas vezes é difícil de identificar, pois o nome vem de linguagens antigas ou secretas. Tradicionalmente o clã não podia comer a carne do animal do seu nome e as pessoas com o mesmo nome de clã não podiam se casar entre si. O nome segue o parentesco patrilinear” (Martins, 1991:265).

Lévi-Strauss postula que,

“...o termo totemismo recobre relações, idealmente postas, entre duas séries, uma *natural*, outra *cultural*. A série natural compreende, por um lado *categorias*, e por outro *indivíduos*; a série cultural compreende *grupos* e *pessoas*. Todos estes termos são arbitrariamente escolhidos, para distinguir em cada ser, dois modos de existência coletiva e individual, e para evitar confundir as séries” (Lévi-Strauss, 1960: 28).

A palavra totem foi formada a partir do *Ojibwa*, língua algonkin da região a norte dos grandes lagos da América setentrional. A expressão *ototeman*, significa aproximadamente ‘é da minha parentela’ exprimindo assim a pertença clânica: *makwa*

nindotem, que quer dizer o urso é o meu clã; ou *Pindikennindotem* que quer dizer, entra meu irmão de clã (Lévi-Strauss, 1960: 30-31).

Encontramos aqui uma relação semelhante com os nyungwe, que também usam nomes totêmicos nas saudações, por exemplo:

“-*Muli tani Acirenje?* – Como está vossa excelência *Cirenje*?

-*Muli tani Aphiri?* Como está vossa excelência *Phiri*?

-*Muli tani Amalunga?* Como está sua excelência *Malunga*? “

Nos pontos que se seguem já iremos aprofundar a hermenêutica e a relação desses nomes, ou seja, nomes de origem vegetal e animal figuram nas saudações também entre os nyungwe, o que Lévi-Strauss chama de relação entre o homem e o epônimo clânico (Lévi-Strauss, 1960: 33).

2.9 Grupos totêmicos/mitupo entre os nyungwe

Entre os nyungwe é muito comum encontrar clãs com nomes totêmicos entre as famílias e nomes de herança. Conforme alertamos atrás, entre os nyungwe hoje não se encontram mais formas de vida e organização social nos moldes totêmicos, mas sim alguns traços fundamentais persistem seja nos nomes, saudações e regras. Vamos apresentar alguns deles e consequentemente as suas proibições, ou seja, o que eles podem e não podem fazer enquanto membros daquele *mtupo*, isto é, totem. Em seguida apresentaremos alguns nomes de herança entre os nyungwe.

2.9.1 Aphiri

Os *aphiri* vêm das montanhas de Angonia. *Phiri* significa montanha. Portanto, os *aphiri* têm o macaco como o seu animal totêmico de consagração, por isso, como proibição eles não podem comer a carne de macaco e nem podem se casar entre si.

Segundo dados recolhidos em campo, há um relato que diz que, no início o grupo étnico *phiri* (*aphiri*) e o grupo étnico *banda* (*abanda*) eram um único grupo *cewa* e depois dividiram-se. A divisão aconteceu durante uma viagem. Quando chegou a noite, um grupo dormiu no cimo de uma montanha e o outro dormiu abaixo da montanha. Quando amanheceu, o grupo de cima dirigiu-se para cumprimentar os de baixo e disse:

“-*Mwadjuka bwanji a Banda?* Como acordaram vocês aí de baixo?
Responderam os de baixo:

-Tadzuka bwino ka andzathu aphiri? (Acordamos bem, não sabemos vocês lá de cima?).”⁷⁴

Depois daqui, os dois grupos dividiram-se, os aphiri foram para a Rodésia do norte, atual Zâmbia e os banda desceram para o atual Malawi. Na província de Tete existem tanto os banda assim como os aphiri. Esse relato coloca-nos diante de uma questão fundamental, a questão das fronteiras na África e a questão das origens. Os banda são um grupo étnico no Malawi, descritos por Isaacman, como sendo um clã importante que monopolizou as funções e exercícios de poder sobre o chamamento da chuva, estão bem representados nas posições de chefias localmente devido à sua afinidade com a terra. Eles guardam esse monopólio por se considerarem os primeiros a chegar ali naquela região (Isaacman, 1972:5).

2.9.2 Cirenjes

Cirenje é um nome totêmico que caracteriza um grupo clânico familiar, como diz nosso entrevistado Domingos Majestade: “O clã *Cireje*. Aquele é um *mtupo* onde caracteriza uma família. Então, normalmente era costume de uma família, constituída de pais e filhos, de pai, mãe e filhos, escolher um animal totêmico, um animal que eles não podem comer” (Entrevista, Domingos Majestade:2012).

“Antonio Maia: Neste caso, os Cirenjes, qual é o animal deles?

Domingos Majestade: Exatamente, os Cirenjes aqui, pelo que fui, há muita diversidade de informações, mas pelo que fui encontrar isso bem alinhado, Cirenje, dizem que é um animal, a centopeia, aquela que tem mil pés, parece *nyankalise*, mas em cinyungwe se diz *cibambalize*, tem muitos pés e anda muito. E aquele não morde de qualquer maneira, mas quando morde, o tratamento tem que ser vacina de cobra, porque aquele, você pode morrer. É venenoso aquele bicho, a centopeia (...).

Antonio Maia: qual deles? Têm muitos, não tem?

Domingos Majestade: Tem, mas é um deles. Tem um maior, preto e reproduz-se muito. Uma das características dos Cirenjes é de se reproduzir muito. Então foram escolher aquele animal para conseguir se reproduzir tanto. Esse é um. Dois, é para eles serem ímpares a todos os outros, no sentido de que, aquele animal não morde de qualquer maneira. Eles o que é que fazem para a consagração do mitupo? Vão buscar aquele animal. Ouvi dizer que o animal tem de ser do sexo masculino, com um determinado tratamento de umas raízes ali, que se vacinam aos filhos para que eles sejam pertencentes a aquele animal totêmico. Aquele é deus. Aquele animal é deus dos antepassados selvagens. Também a ciência fala mal. Diz que os antepassados

⁷⁴ Entrevista. Domingos Majestade. 2012.

selvagens. Os homens tinham.! Eu vejo aqui em Angola, por que a antropologia dos portugueses escreveu muito sobre isso.

Então, o Mtupo Chirenje, quando for mordido, aquele que é do mtupo de Cireje quando for mordido com aquela cobra, basta ir atrás do muro de muché, dar volta e ir para casa cura logo. Mas se for qualquer um, se calhar pode morrer logo. Portanto, Chirenje são pessoas que se reproduzem muito e andam muito. É por isso agora consegui uma informação muito fidedigna que diz que os Chirenjes vieram dos camarões. São pessoas que andam muito.”

Segundo outro nosso entrevistado, padre Elton,

“Ou Cirenjes ou Malungas são tidos como uma linhagem ou um grupo condenado ou pobre, ou o quê,! Alguma característica assim que ainda não aprofundei. Há essa coisa. Alguns dizem:

-Ah, ife ndife amalunga ife. Falam assim com uma baixeza e tal. Há um certo preconceito sim. Enquanto um Phiri fala com todo aquele orgulho altivo, porque é um guerreiro, das montanhas e corre muito. Então há tudo isso aí”.

Ao que tudo indica, o mtupo dos Cirenjes sofreu mudanças internas que consequentemente conduziram à endogamia no grupo, como se pode ver nesta entrevista.

“Domingos Majestade: (...) Existem outros Chirenjes que mudaram. Uns disseram que não, nós vamos deixar de ser, de obedecer àquele animal totêmico, àquela centopeia e vamos para Pusi, ou vamos para outro tipo de animal. Então o que é preciso, é preciso Kutsantsa Mukho, acabar, fazer com que, eliminar esse encravamento desse primeiro mitupo para seguir o segundo mitupo. Para que os efeitos do primeiro mitupo não lhe façam mal. Então podemos encontrar um Mtupo mas com vários nomes de animais totêmicos.

Antonio Maia: E essa mudança, os Chirenjes podem se casar entre eles ou não?’

Domingos Majestade: Os Chirenjes agora, fizeram isso para fazer o quê? Como eram do grupo Macombe, eles queriam multiplicar-se, queriam lutar para dominar o mundo, o mundo é deles né! Então, permitiram que entre eles se casassem. Isso seria endogamia, de fato. Exogamia, dizia eu, seria uma tribo ir buscar uma mulher de outra tribo, exogamia. Endogamia é arranjar mulher da mesma tribo. Isto como é que acontece? Então eles dividiram-se: Chirenje wa kuthipa, Chirenje wa ku mingali, Chirenje wa uku. Porque entre nós podemos nos casar. Os Chirenjes casam-se entre eles. Pana Chirenje wa ku thipo, pana Chirenje wa ku...! é o meu irmão que foi ficar em Tipwe e eu fui ficar em Mingali, então os filhos podem se casar. Admitem isso. Admitem isso. Eu fiquei muito admirado quando fiquei sabendo disso. É para se multiplicarem, é para serem mais militares, para poderem dominar.

O totem dos Chirenje, isto é a centopéia, reflete claramente razões de ordem política e não orgânica, é preciso se multiplicar para dominar.

2.9.3 Malungas

Os Malungas são os sobrinhos dos Chirenjes. Há uma subdivisão dentro dos Malungas. Existem os *Malunga Nkhangayiwa* e existem os *Malunga Munhu*. Este *mtupo* dos Malunga está relacionado com a presença dos brancos na região e ao que tudo indica, deve ser no contexto dos prazos. Os *Malunga Nkhangayiwa* dizem respeito aos brancos ou aos filhos desses brancos. Seu animal totêmico é o pombo. Por isso dizem que é um totem dos brancos “*Mtupo wa azungu*”.

Segundo pode se ver na entrevista com o sr. Domingos Majestade, os brancos gostavam de ter o pombo como seu animal preferido de petisco, daí que o pombo lhes foi atribuído convencionalmente como sendo seu animal totêmico. Mas aqui coloca-se de imediato um problema, se o pombo é seu animal totêmico, logo não podia ser comido, pois comendo o totem, este deixa de sê-lo.

Sua natureza distintiva é que ele não seja comido pelo grupo. Sendo assim, para os *Malunga Nkhangayiwa* o pombo vem a ser aquele animal que se apresenta como totêmico, mas que não é, pois não encontramos aí regras de proibição. Caso semelhante é o que Lévi-Strauss apresenta entre os Ojibwa, onde “o frango e o porco animais de importação européia eram utilizados para atribuir um clã convencional aos mestiços de mulher índia e homem branco” (Lévi-Strauss, 1960: 34).

Enquanto isso, os *Malunga munhu* estão relacionados aos carregadores de sal, pois, *munhu* é sal, são tidos como aqueles que trouxeram o sal para região. Sua proibição é de não comer *khoma lá munhu* (Entrevista. Domingos Majestade. 2012).

2.9.4 Chirongos

Os Chirongos estão relacionados à presença dos goenses no vale do Zambeze, como se pode ver na entrevista:

“Antonio Maia: Quais seriam outros mitupos?

Domingos Majestade: Outros mitupos são tantos. São tantos né! Outros mitupos são, por exemplo, Chirongo. Chirongo dizem que são goas, são goeses. Porque primeiro antes de virem cá os portugueses, havia goeses aqui e esses goeses são os que trouxeram produtos para semear nas zonas ribeirinhas. Então ser Chirongo significa ser dono das zonas ribeirinhas, onde se faz horta. Então os Chirongos são donos das ilhas, de plantações. Vieram de lá de Goa até em Chicoa foram ficar esses goeses. Então tem significado de pessoas inteligentes também, me disseram, são pessoas inteligentes. Então os goas. Então os goas quem são? Pretos de fato na pele, cabelo corrido, mas muito inteligentes”.

Quanto às proibições, os Chirongos não podem comer carne de porco e não deviam casar entre si. Este *mtupo* ligado aos goenses, no contexto tetsense foi resignificado e hoje podemos nos deparar com Chirongos que não têm nenhuma característica física ou fenotípica goense, mas são portadores do nome Chirongo. Os Chirongo se assemelham num ponto com os Anuak e Balak Dinka que Lévi-Strauss menciona, que são pescadores e jardineiros nas margens dos rios, apesar de não criarem gado, enquanto que os Chirongo já criam gado (Lévi-Strauss, 1960: 105).

2.9.5 Amakate

Os Makate fazem parte de um grupo de pessoas que veio de Murewa, de Chidzwe nkota, no atual território do Zimbábue, antiga Rodésia do Sul. O animal simbólico deles é *Pusi*. *Pusi* é um uma espécie de macaquinho que não é do tamanho do macaco e não é também um macaco pequeno, ele está no meio entre o macaco e o macaquinho. É por isso que chamam de “*Ka pusi, Kakolokolo*”, isto é um macaco pequeno. O grupo Makate quando chega em Tete ele se estabeleceu na região conhecida hoje como Mpadwe e ali ficaram junto com outros grupos (Entrevista. Domingos Majestade. 2012).

O nome Mpadwe é uma identidade atribuída pelos portugueses, como mostra o senhor Majestade na entrevista:

“Antonio Maia: Teríamos mais outros mitupos?

Domingos Majestade: Sim, os Amakate. É por isso que, quando chegam aqui em Tete, vai perguntar ali temos aqui Kalowera, aqui no Mpadwe. O nome Mpadwe os portugueses entenderam mal. Então quando os portugueses chegaram lá, disseram: Aqui, como é que se chama essa zona?

Disseram aqui é Mbadwe, mbuto ya mbadwe. Os que nasceram daqui são os autóctones, os indígenas. Então como os portugueses não sabiam, escreveram Mpadwe e não Mbadwe.”

Entre os nyungwe encontramos os nyungwe Makate que são descendentes daqueles Makates que vieram de Murewa. Ao que tudo indica, o movimento dos Makate deu-se no contexto de mineração aurífera dentro dos Mutapas, pois todo o território de Tete, o atual Zimbábue pertenciam ao império de Monomotapa. Entre os nyungwe é comum o ritual do Malombo e existe *malombo ya Akolo* isto é, Malombo de

macaco. Os Makate são portadores desse *malombo* e o macaco além de ser o animal totêmico deles é também o que figura no ritual de Malombo.

2.9.6 Alicewas

Os Alicewas são um grupo, que em tempos distância veio do Malawi e fixaram-se em Tete. Nesta época Tete tinha começado a ser o centro e foco de prosperidade para muitos devido a chegada dos portugueses na região, como mostra a fala do Senhor Domingos Majestade durante a entrevista:

-Há um mitupo Alicewa, são do Malawi, vieram aqui quando isso começou a civilizar, todos, começou a ser centro de aproximação, de concentração de etnias, de tribos (Entrevista. Domingos Majestade. 2012).

Os Alicewa têm uma característica *sui generis* que os diferencia dos outros grupos totêmicos. Os Alicewa não têm um animal totêmico específico, pois Alicewa vem de Alitcowa. Alitcowa significa o rabo de animal, qualquer que seja que os curandeiros usam para a sessão de adivinhação. Como proibição, os Alicewa não podem se casar entre si.

2.9.7 Matete

Os Matete estão relacionados com a presença dos mercadores suaílis na região de Tete que chegaram bem antes dos portugueses. Segundo o relato da entrevista, os suaílis quando chegaram foram viver em Mazoe e havia ali uma mina. Lá havia também uma montanha chamada Matete. O rei da região deu-lhes mulheres e ofereceu a montanha para que eles pudessem cultivar. Matete vem do substantivo ntete que é caniço ou vara que é usada para fabrico de esteiras. Os suaílis mostraram habilidade na produção de coisas a partir dos caniços, que na língua local são Mitete. Daí que o nome surge relacionado com a habilidade que eles tinham de trabalhar com caniços para fazer coisas. Portanto, a habilidade agradou ao rei e este os presenteou com terra e mulheres.

2.9.8 A San'gombe

Este é um outro grupo totêmico que se encontra misturado na zona do Mpadwe junto com os Matete e os Makate. Partindo da etimologia da palavra N'gombe que significa boi, certamente os San'gombe devem estar relacionados com o gado ou boi.

Portanto, aqui apresentamos algumas representações totêmicas, *mitupos*, onde “a relação totêmica não pode ser procurada na própria natureza do totem, mas nas associações que ele evoca ao espírito” (Lévi-Strauss, 1960:105). Hoje encontramos a existência e persistência desses nomes associados à natureza animal e vegetal entre os nyungwe. Eles existem igualmente entre os tauaras. Tudo indica que eles predominam nas terras baixas e altas do vale do Zambeze até o Zumbo, território onde encontramos o grupo tauara. Lévi-Strauss quer deixar clara a idéia de que, “as espécies naturais não são escolhidas por serem boas para comer, mas porque são boas para pensar” (Lévi-Strauss, 1960: 114).

2.10 Nomes de herança ou *nthaka*

Entre os nyungwe era uma prática muito comum a atribuição de nomes de herança. Mas de qual herança estamos falando? Estamos falando da substituição de alguém que morre por um parente, fenômeno conhecido por Levirato. Entre os nyungwe e grande parte da região do Alto Zambeze chamam de *Kupita nthaka* enquanto que na região do Baixo Zambeze entre os Sena chamam de *Kupita Kufa*. É o mesmo fenômeno, muda apenas a terminologia. Durante as entrevistas em campo, inúmeras vezes nossos entrevistados deram exemplos de sua própria família e no que diz respeito a nomes de herança, temos aqui um exemplo do senhor Domingos Majestade que fala do pai dele.

“(…) e o meu pai era alfaiate, trabalhou no Zimbábue, trabalhou no Malawi, lá ele foi convidado para entrar nas outras igrejas, ele não quis, mas quis a Igreja católica porque o Pai dele era cozinheiro da igreja católica, apreciou a igreja católica e prontos. Então, ele como era Domingos, eu quando nasci sai Domingos, mas depois de um tempo eles passaram para o segundo nome, porque o filho aqui quando nasce dá-se o primeiro nome e depois dá-se o segundo nome. Eu me deram segundo nome, o nome de Lino e depois quando foram me registrar registraram-me com Domingos. Hoje eu agora sou Domingos Majestade. Mas procuramos, papá o que aconteceu? Foi Majestade por quê? Foi alfaiate e sabia cozer muito bem. E trabalhou aqui com os portugueses como alfaiate e todo problema que acontecia com a costura eles diziam, “diga a sua majestade para resolver”. Então senhor majestade foi atribuído assim, mas tradicionalmente ele é Chapenha, alias, por causa dos usos e costumes na tribo, têm que ter nome primitivo e depois tem que ter nome segundo, terceiro e depois quarto nome. Meu pai foi Gunthu e depois veio a ser Chapenha porque substituiu.

Aqui quando alguém morre, é sororota, tem que ser substituído. O meu pai substituiu a um Gona Kumbuyo, a um senhor primo e chamava-se gona Kumbuyo. Então passou a substituir aquele *nthaka*, nós chamamos *nthaka*” (Entrevista. Domingos Magestade. 2012).

Segundo Martins, há o nome de herdeiro-chefe “*dzina la nthaka*” (1991:179) de família extensa com significado especial em relação ao nome de chefe do defunto (Junod,1996:59). Toda a questão que envolve nomes de herança é marcada por uma relação binária nominal, ou seja, é uma relação nominal que apresenta, o tempo todo os jogos de oposição que remetem às estruturas do pensamento nyungwe, o que na linguagem de Lévi-Strauss seriam o que ele diz de “uma série de conexões lógicas que unem relações mentais” metaforicamente (Lévi-Strauss, 1960: 104-105). Estas estruturas, que apontam para uma lógica nativa de pensamento e uma forma de pensar o mundo, ficam mais claras nos nomes que passamos a descrever agora, que se pautam pelo jogo de oposições.

2.10.1 Chapenha ou Chagaka #Chathima

Grande parte dos nomes de herança irão ter uma característica comum, que é o prefixo *cha* (aquilo que ou aquele que) seguido de um substantivo. Neste caso, *cha+penha* = *Chapenha* que significa aquele que despertou, acordou. *Cha+gaka* = *Chagaka*, quer dizer, aquilo que acendeu. O oposto desses dois substantivos é *Cha+thima* = *Chathima* que significa aquilo que se apagou (Martins, 1991:331).

Como se pode ver no trecho da entrevista, o Senhor *Chapenha* tinha tradicionalmente o nome de *Gunthu*⁷⁵ e quando *Gona Kumbuyo*⁷⁶, primo dele morre, *Gunthu* teve que ir substituí-lo. A partir deste momento o nome *Gunthu* cessou e ele tomou o nome de *Chapenha* que é o oposto de *Chathima*.

Portanto, *Chapenha* significa que aquele que estava a dormir “acordou, ressuscitou, abriu-se” e *Chathima* significa “apagou ou apagou-se”. Na lógica bantu dos nyungwe, os opostos “apagar” e “acender”, ou “luz” e “trevas/escuridão” figuram como metáforas vitais nas relações de parentesco. Assim, Chapenha substitui Chathima, isto é, a luz substitui a escuridão. No vale do Zambeze, até hoje encontramos pessoas portadoras de nomes como Chathima e Chagaka.

⁷⁵*Gunthu* é a pessoa calada, mas significa também uma erva que nasce a beira do rio que tem uma função medicinal. Usa-se para curar um tipo de doença que tem o próprio nome da erva, *gunthu*.

⁷⁶*Gona Kumbuyo* significa literalmente dormir atrás.

2.10.2 Chaguluka, Chabwedzeka, Chasweka # Chaphata

Chaguluka significa aquilo que foi tirado, extraído, pode ser um dente, uma enxada, um machado. É o mesmo verbo que se usa “*Ku gulula*”. *Chabwedzeka* é o particípio passado do verbo *ku bwedza*, significa aquilo que foi cortado, arrebitado ou aquilo que se cortou (Martins, 1991:151), enquanto que *Chasweka*, também particípio passado do verbo *kuswa* significa aquilo que se partiu. Ambas são metáforas para dizer que, aquele que é *Chabwedzeka* ou *Chasweka* quando morre é substituído pelo oposto que é *Chaphata*. *Chaphata* significa aquele ou aquilo que pegou, agarrou intacto. De um lado está o que se parte e do outro o que unifica e reestabelece a ordem colocando uma lógica de oposições binárias.

2.10.3 Chambutha # Chambuluka

Chambutha significa pousar, aterrar enquanto que *Chambuluka* significa aquilo que voou. Quando um *Chambutha* morre, ele é substituído por um *Chambuluka*. Ao lado destes nomes metaforizados, temos ainda uma série deles, como os que vamos descrever a seguir. O que nos chama atenção em todo esse leque de atributos é a estrutura lógica binária da atribuição dos nomes.

Chatcoka. É um atributo masculino, no particípio passado do verbo *kutcola*. Significa aquele que fora partido ou quebrado. É um nome familiar. É muito comum entre os nyungwe ouvir falar, por exemplo, sobre os *Catcoka*: *wene Chatcoka*, isto é, a família dos *Chatchocas*. *Imwe wene Chatcoka*, significa, vocês da família *Chatcokas*.

Chagomoka. Do verbo *kugomoka*, (Martins, 1991:187) desmoronar-se; desfazer-se o torrão ou coisa de barro. Significa aquele que desmoronou. É um nome masculino também no particípio passado do verbo *kugomola*.

Chalimba. Particípio passado do verbo *kulimba*, melhorar. Significa aquilo que melhorou. É um nome masculino e é daqui que vem o nome de *Zalimba*. *Wene Zalimba*, isto é, a família dos *Zalimba*.

Chawola. Particípio passado do verbo *kuwola*, (Martins, 1991:350) apanhar algo no chão com as mãos, ou apodreecer. Significa aquele que apodreceu ou aquele que apanhou no sentido de recolher quantidades, por exemplo amendoim, maçanicas, são produtos que não se coletam um a um, eles são recolhidos sempre massivamente. **Chawola** também é um nome familiar e é comum escutar-se nas saudações ou formas de tratamento onde uns se dirigem a estes dizendo: *wene Chawola*, isto é, a família dos *Chawola* ou - *imwe wene chawola*, vocês, vós da sua excelência dos *chawola*. Aquele *wene* é um genitivo, que quer dizer “de/da”.

Chaima. Particípio passado do verbo *kuima*, ficar de pé. Significa aquele que ficou em pé, que se ergueu. Nome associado à superação de adversidades.

Portanto, o recurso a metáforas entre os nyungwe, longe está de ser um mero embelezamento do mundo da linguagem, pelo contrário, as metáforas levam a pensar uma forma de ver, organizar o mundo de acordo com a cosmovisão subjacente entre este povo. É ao serviço de uma lógica de organizar o mundo e as relações que as metáforas figuram na vida das pessoas. Assim, por detrás dessa lógica de atributos e atribuições repousa uma teoria de conhecimento que participa da organização do mundo e da vida.

2.11 Ciclo vital

O ciclo vital é o período que compreende as várias fases da vida, desde o nascimento, processos de socialização, infância, juventude, fase adulta, velhice até à morte. No contexto africano, é um ciclo dinâmico participativo. Falar do ciclo vital entre os nyungwe não é um tema isolado, pelo contrário, é um assunto de extrema importância para os povos africanos bantos da região, pois eles comungam a mesma visão de mundo e os mesmos fundamentos baseados na participação vital e união vital dentro da comunidade (Altuna, 1985:46). Ao afirmarmos que o ciclo vital é um ciclo dinâmico participativo, nada mais estamos dizendo do que reafirmar que no contexto africano viver significa participar ativamente na transmissão da vida.

De acordo com Altuna, “em qualquer comunidade banto entende-se por participação vital ou união vital, uma relação de ser e de vida de cada um com os seus

descendentes, sua família, seus irmãos e irmãs de clã, sua ascendência, e com Deus” (1985:54).

“A vida comunitária reside e transmite-se por idêntico sangue que círculo por todos os membros do corpo a partir de um epônimo, pela instauração de novas linhagens com as alianças matrimoniais, pelos pactos de sangue, ou porque um indivíduo passou a viver na propriedade de outro grupo e utiliza os mesmos meios vitais e aceita a autoridade do chefe” (Altuna, 1985:54).

Os nyungwe têm uma preocupação muito grande com a vida. Iremos descrever aqui o ciclo vital desde os cuidados e proibições antes mesmo do nascimento, a primeira gravidez, o nascimento, o momento pré-natal ou *n'cikuta*; os lugares e o ritual de nascimento; a atribuição de nomes até à velhice e a morte. Toda a abordagem que iremos tecer será a partir de uma perspectiva estruturalista, pois ela nos ajuda a entender que existe uma forma de conhecimento que opera por meio de signos e não de conceitos (Merquior, 1975:33).

Ao descrevermos, daqui a pouco, as várias fases da vida, os tabus em torno do período da gravidez e do período pós-parto, o momento pré-natal ou *n'cikuta*, as dificuldades no parto e sua etiologia e conseqüentemente seu antídoto, iremos ver que há uma forma de conhecimento que opera por meio de signos e que faz parte dos saberes locais pautados por uma cosmovisão própria e que operam de forma eficaz. Nesta eficácia simbólica, há uma relação de interdependência entre o todo com as partes.

Lévi-Strauss é muito mais específico ainda ao fazer a distinção entre o conhecimento mágico de um lado e o conhecimento científico do outro. Os dois tipos de conhecimentos não devem ser colocados em oposição, pelo contrário, eles devem ser colocado em paralelo como duas formas de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (2010:29). Assim sendo, Lévi-Strauss nos conduz para a ciência do concreto que opera a partir das categorias do sensível.

2.11.1 Tabus antes do nascimento

A preocupação com a criança que virá começa bem antes do nascimento. O homem assim como a mulher grávida, ambos têm uma série de tabus, isto é proibições e obrigações para seguir. Eles devem levar uma vida reta em vista de não prejudicar a

vida da criança. A mulher grávida não pode ter relações extra-conjugais ou amantes, pois isso pode trazer complicações no dia do parto.

O esposo, caso tenha uma amante, *makhadzi*, esta de forma alguma deve se aproximar ou da casa da parturiente ou do hospital onde a parturiente estiver internada para o parto. Caso o faça, coloca em risco a vida da parturiente e ela pode morrer. A causa da morte nestas circunstâncias é um mal chamado *chivuo*, isto é, os restos de sangue que a mulher tem na barriga incham e já não saem (Oliveira, 1976:84). Nos casos em que o homem é polígamo, o fenômeno de *chivuo* não acontece, pois a segunda mulher ou a primeira, são todas esposas oficiais, não havendo perigo para nenhuma delas. Há tabus alimentares e há tabus morais.

2.11.2 Tabus alimentares

A mulher não pode comer ovos, pois acredita-se que comendo ovo nesse período a criança irá nascer sem cabelos, e poderá vir a ser careca. Não pode comer sangue de animais; não pode comer peixe barba conhecido como *mulamba*; não pode comer *mphunje za mpunga*, isto é, ela não pode comer arroz cru, assim como *mapira* pilada crua. Acredita-se que há dois perigos que ela pode estar correndo: o primeiro é que, caso ela coma arroz cru ou *mapira* pilada crua, a criança possa correr o risco de nascer com problemas de pele, onde a pele se apresenta com borbulhas como se fosse sarna. O segundo perigo é que ela pode correr o risco de ter corrimentos. Não pode comer aquelas bananas que vem duas coladas, pois acredita-se que a gestante poderá nascer uma criança com os dedos dos membros superiores ou inferiores colados.

Entre os macuas encontramos igualmente tabus semelhantes (Martinez, 2008:84). Entre os tauaras não é diferente, há uma série de tabus alimentares. A mulher grávida não pode consumir carne de animais como, cágado (*kamba*), a gazela vermelha (*mbangu*), antílope (*nthuka*), peixe tigre (*ntceni*). Os tauaras alegam que não consumindo a carne destes animais evita-se que determinadas características desses animais se transfiram para a criança ou tenham influência no modo como vai decorrer o parto (Oliveira, 1976:85).

Por detrás das proibições existe toda uma etiologia que remete a modos de vida e visão de mundo local. Ao se proibir o consumo de carne de cágado, receia-se que, no momento do nascimento, a criança possa retroceder e custe a sair, tal como a cabeça do cágado se esconde na carapaça, toda vez que é tocada. Esse é o comportamento que é

evitado. Quanto ao peixe tigre, *ntceni*, este tem características próprias, uma delas é a geografia dos dentes. Além de possuir dentes bem afiados, há relativamente pequenos intervalos ímpares entre os dentes de cima com os de baixo, o que permite um fechamento da boca perfeito. A mulher não pode consumir este peixe, pois receia-se que, “caso ele seja consumido, o cordão umbilical possa sair com dificuldades e em bocados separados (intervalos, tal como os dentes) uns dos outros” (Oliveira, 1976:86).

2.11.3 Tabus morais

A mulher não pode andar com outro homem, o que se chama de *Kudzimoga*, isto é saltar-se. É uma metáfora para dizer que ela não respeitou a gravidez e cometeu uma infidelidade para si mesma. O marido igualmente não pode ser infiel à sua esposa, pois isso configuraria o que se chama de *Kumoguiwa*, que é o particípio passado do verbo *kumoga* que quer dizer saltar. Portanto, *Kumoguiwa* significa que foi saltada, isto é, que ele não respeitou a gravidez de sua esposa. Há, no entanto uma exceção para o marido, se ele for polígamo, aí sim, ele pode andar com a segunda esposa. A mulher grávida e o marido, os dois podem continuar a manter relações sexuais para que o filho possa nascer forte e saudável. Todavia, recomenda-se que as relações sexuais parem três ou quatro meses antes do parto, para que a criança não nasça com alguns problemas, sobretudo, problemas de pele (ARPAC, 2009:21).

Durante as entrevistas esta hipótese foi contrastada, pois esse espaço de três a quatro meses acontecia antigamente e hoje com as novas gerações não acontece. A mulher pode ter relações sexuais com o marido até dias antes do parto (Entrevista com Alfredo e Isabel Chafunha. 2012). A mulher não pode reparar em seres deformes, por exemplo, ficar olhando para a lua, o sol, as nuvens, isso é proibido *mukho* (tabu).

A mulher não pode sentar em cima de um pilão porque no dia do parto a criança pode não aceitar descer, isto quer dizer que, ela não nasce com facilidade. Diz-se popularmente que a criança fica na porta e não sai, ao invés de descer para sair, a criança sobe de novo para o útero da mãe (ARPAC, 2009:21).

Não pode sentar na porta de casa por longos períodos senão vai ter dificuldades no dia do parto, isto é, a criança poderá levar muito tempo para sair. Se ela estiver numa conversa, ao sair da mesma deve apenas “sair de mansinho” sem se despedir. Durante o ato sexual com o parceiro a mulher não deve ajudá-lo, caso o faça poderá ter problemas na bacia.

A mulher grávida deve ter um comportamento exemplar diante da sociedade no vestir. Ela não pode amarrar a capulana na cintura deixando a barriga de fora, pelo contrário, ela deve amarrar a capulana por cima do peito.

Ela tem que saber andar em público, quando se trata de sentar em público ou em casa, na presença de homens, ela deve ter todos os cuidados para não constranger as pessoas. Diz-se comumente que ela tem que saber sentar.

A gestante terá que observar as regras até no modo de dormir. Diz-se que ela não pode dormir muito, porque no dia do parto, a criança ao invés de descer, poderá permanecer por mais tempo, causando mais dores à parturiente (ARPAC, 2009:22). A mulher terá que suportar as provas do seu novo estado com paciência e humildade.

Todas essas proibições (*mukho*) têm uma finalidade, a preocupação com a vida da criança. Portanto, segundo Martins, *mukho* no singular ou *mikho* no plural significa coisa proibida, proibição essa que se for transgredida pode trazer doença ou desgraça (Martins, 1991:265).

2.12 Primeira gravidez

Quando se trata da primeira gravidez da mulher e ao mesmo tempo da primeira também em que o marido colaborou, isto é, um casal novo, a madrinha que é responsável pela iniciação e aconselhamento da mulher vai entregar à família do homem um cestinho de farinha, “*mumbu wa ufa*” com um ovo. Este símbolo é a plena declaração da fertilidade. A família do homem responde então matando um cabrito e enviando-o à nora. Acontece aqui uma troca recíproca de bens materiais simbólicos que selam uma aliança entre as duas famílias.

Nesta transação recorreremos ao grande questionamento que Mauss coloca: qual é a regra de direito e de interesse que, nas sociedades (...), faz com que o presente recebido seja obrigatoriamente retribuído? Que força existe na coisa dada que faz com que o donatário a retribua? (Mauss, 2003:188). Segundo Mauss, “se o presente recebido, trocado, obriga, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo abandonada pelo doador, ela ainda conserva algo dele. Por ela, ele tem poder sobre o beneficiário, assim como por ela, sendo proprietário, ele tem poder sobre o ladrão (Mauss, 2003:198-199). Claro que aqui não se trata de ladrão, mas sim de uma troca recíproca. Já no terceiro capítulo ao falarmos do ciwindo e do likankho veremos como um dono tem poder sobre sua propriedade e nos casos de roubo ou adultério, seu poder autua os infratores.

Mauss ainda afirma que, “a prestação total não implica somente na obrigação de retribuir os presentes recebidos, mas supõe duas outras igualmente importantes: obrigação de dar, de um lado, obrigação de receber, de outro. Recusar receber é recusar a aliança e a comunhão” (Mauss, 2003:2001-2002).

Entre os nyungwe vemos que acontece aí uma troca recíproca de símbolos que encerra uma aliança entre duas famílias. Neste sentido, o que funda a sociedade aqui não é a família biológica em si, mas a exogamia veiculada por meio de símbolos, ovo e farinha branca, sinais de fertilidade. Ou seja, a aliança materializada no casamento entre dois grupos exogâmicos é a instituição que funda a família. Havendo exogamia significa que estamos diante da proibição do incesto, na ótica de Lévi-Strauss (2009:49-63) enquanto um fato natural da consanguinidade, onde a própria família biológica vem a ser uma consequência de uma transação marcada por aliança, enquanto um fato cultural, de onde resultam as relações de parentesco.

“A proibição do incesto não é nem puramente de origem cultural nem puramente de origem natural, e também não é de uma dosagem de elementos variados tomados de empréstimo parcialmente à natureza e parcialmente à cultura. Constitui o passo fundamental graças ao qual, pelo qual, mas, sobretudo no qual se realiza a passagem da natureza à cultura. (...) pertence à natureza, porque é uma condição geral da cultura, e, por conseguinte não devemos nos espantar em vê-la concervar da natureza seu caráter formal, isto é, a universalidade. Mas em outro sentido também já é a cultura, agindo e impondo sua regra no interior de fenômenos que não dependem primeiramente dela. A proibição do incesto é o processo pelo qual a natureza se ultrapassa a si mesma. Acende a faísca sob a ação da qual forma-se uma estrutura de novo tipo, mais complexa, e se superpõe, integrando-as, às estruturas mais simples da vida psíquica, assim como estas se superpõem, integrando-as, às estruturas, mais simples que elas próprias, da vida animal” (Lévi-Strauss, 2009:62-63).

Na teoria da reciprocidade de Mauss, no ensaio sobre a dádiva, aparece claramente a obrigatoriedade de retribuir um presente recebido. Mauss está falando sobre a civilização escandinava, no entanto, esta teoria se aplica perfeitamente ao nosso campo de pesquisa. Segundo ele, “na civilização escandinava e em muitas outras, as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade, obrigatoriamente dados e retribuídos”(Mauss, 2003:187).

Estamos retratando aqui uma situação de fertilidade e quando é o contrário, como é que a sociedade nyungwe reage à uma infertilidade? Quando uma mulher não fica grávida o casamento fica comprometido. Para esse tipo de caso havia duas saídas para solucionar o problema. A primeira, a família da mulher poderia entregar ao homem

uma outra mulher da família, seja a irmã mais nova ou prima, tendo em vista que a primeira foi tida como estéril. A segunda solução do problema consistia em os sogros devolverem ao genro o símbolo recebido no ato da aliança, isto é, a quantia de dinheiro que ele havia pago referente à procriação, que se chama *nthamulamsana*.

2.12.1 Nthamulamsana

A união matrimonial entre os nyungwe é repleta de símbolos e o *nthamulamsana* é apenas um deles. *Nthamulamsana* é o dom feito ao sogro em agradecimento pela fertilidade da mulher. Antigamente se fazia depois do nascimento de um ou dois filhos. Hoje essa dádiva se entrega logo no casamento, no entanto, a quantia é devolvida quando a mulher é comprovadamente estéril, embora permaneçam casados em alguns casos (Martins, 1991:285).

O marido, em outros casos pode mandar embora a mulher estéril e o divórcio está consumado é o que se chama de *kulambana*, *kulekana*, isto é negar-se, separar-se. Quando realmente o divórcio está consumado diz-se *kuzimbula*, mediante a entrega de um símbolo, que é uma pequena quantia de dinheiro à família da mulher que se chama *cizimbu*. Portanto, assim como no começo o símbolo, *thamulamsana*, serviu de aliança entre duas famílias, no caso de *cizimbu*, ele aqui é também usado para desfazer a aliança entre as famílias. Os processos para construir alianças ou desfazê-las são mediados por pessoas e pelo símbolo.

2.12.2 Gravidez adiantada

Quando a gravidez está adiantada, o casal não pode dormir junto, eles devem dormir separados, segundo usos e costumes locais. Aos primeiros sinais de parto iminente, o marido avisa os familiares dele ou da esposa, os quais procurarão as parteiras, *anyakubazika*, para assistirem a parturiente.

Estas escolhem uma madrinha de nascimento, *daya*, que receberá a criança, atará e cortará o cordão umbilical e ficará com uma ligação especial com a criança. A mulher não dá à luz na esteira, mas sim no chão. Estamos falando de um ambiente rural, enquanto que na cidade as pessoas vão ao hospital e os partos acontecem no ambiente biomédico hospitalar.

2.13 Momento pré-natal ou N'cikuta

O momento pré-natal de uma criança entre os nyungwe é o período mais sagrado que existe e tem uma série de observações e prescrições que devem ser seguidas pelos pais da criança e pelas pessoas em volta, a falta de observância nas normas e tabus pode comprometer a vida da criança e da mãe. A criança gerada é esperada pelos pais, pelos membros da família e por todos aqueles que desejam a continuidade da vida (ARPAC, 2009:19).

“Um filho para a sociedade Nyungwe e principalmente para a família é a esperança de que a vida não acaba, é um sinal de que os antepassados continuam a olhar pelos vivos e a serem intermediários entre a fonte de vida e a sociedade”(ARPAC, 2009:19).

Para os nyungwe a preocupação com a vida começa bem antes do período de parto. Quando uma mulher não consegue ficar grávida, a explicação é uma, e quando fica grávida e não consegue chegar aos nove meses ou na hora de nascer tem problemas, a explicação é outra. E mais ainda, dependendo da posição em que a criança nascer, a explicação é também diferente (Maia, 2011:108).

Para os nyungwe não existe um parto difícil e quando uma mulher começa a ter dificuldades durante o período de parto, imediatamente levantam-se suspeitas ou da parte dela ou do marido. Tais suspeitas, em geral, apontam para a não observância das normas e das prescrições ou a acusação recai para uma terceira pessoa mal intencionada. Neste preciso momento, as atenções e os cuidados com a gestante são redobrados para que, nem ela e nem a criança fiquem prejudicados. Vejamos como os nyungwe vivem esse momento.

2.13.1 Dificuldades no parto

A dificuldade durante o período de parto, do ponto de vista da biomedicina, pode acontecer quando a bacia da mulher é estreita e o bebê é grande, fenômeno conhecido por DCP, que significa Desproporção Céfalo Pelve. A tradição nyungwe olha para esse fato metaforicamente e diz que “*njira ikhali in'gono*”, literalmente quer dizer que o caminho era pequeno, isto é, o tempo era prematuro (Maia, 2011:198).

2.13.2 Criança que nasce com cordão umbilical enrolado no pescoço

Conhecido como o sofrimento fetal por cordão umbilical, para a tradição nyungwe a mulher grávida não deve sentar na porta, não deve sentar no pilão e em caso de estar numa conversa, ao sair não pode se despedir, ela apenas deve sair e ir embora. Portanto, quando a criança nasce com o cordão umbilical enrolado ao pescoço acredita-se que a mãe não observou essas prescrições.

2.13.3 Criança que vem pelos pés ao nascer

É a chamada apresentação pélvica pela biomedicina onde o bebê ao nascer vem pelos pés. A tradição nyungwe chama esse fato de *nfutete*.

2.13.4 Criança que aparece atravessada

É a apresentação transversal, onde o bebê aparece atravessado. A tradição nyungwe diz que *amoguiwa*. *Amoguiwa* é o particípio passado do verbo saltar em nyungwe *ku moga* (Martins, 1991:418). Quando tal fato acontece atribui-se a culpa ao homem, isto é, que durante o período em que sua mulher esteve grávida ele tenha mantido relações sexuais com uma amante, *makhadzi*. Nem sempre o culpado é o homem, pois há momentos em que a culpa atribui-se à própria mulher que tenha tido relações enquanto grávida com um amante e quando é ela diz-se que *Wabzimoga*, isto é, ela saltou-se a si mesma (Maia, 2011:198-199).

Estamos aqui diante de uma ecologia de saberes tradicionais que não são iguais aos saberes científicos de cunho cartesiano, mas sim, como defende claramente Cunha, “eles são diferentes no sentido forte, ou seja, não apenas por seus resultados. (...) as diferenças são muito mais profundas” (Cunha, 2009:301). Vemos claramente que essas metáforas usadas *Wabzimoga* ou *Wamoguiwa* são portadoras e veículos de um saber local.

2.13.5 Makhadzi

Makhadzi significa prostituição ou concubinato, enquanto que *nyamakhadzi* é a pessoa que se prostitui. *Umakhadzi* é o estado de concubinato (Cortois, 1900:230). A raiz de todas essas palavras é *nkazi*, isto é, mulher. Durante o período de gravidez, se porventura o homem tiver amantes (*makhadzi*), estas devem estar bem longe seja da casa da parturiente, seja do hospital, sobretudo, se for no dia de parto. Entre os nyungwe existe a crença de que, enquanto a parturiente estiver no hospital para dar a luz, se uma *makhadzi* for à casa da parturiente, basta parar na porta, imediatamente a vida da parturiente fica comprometida e até pode morrer.

Da mesma forma, no dia do parto, se a *makhadzi* for à porta do hospital, onde a parturiente está para dar a luz, a vida da parturiente se complica mais e pode morrer. Por isso, pela tradição nyungwe, em tempos de parto as amantes devem estar longe da parturiente, e caso o marido as tenha, para a sua segurança e de sua esposa e do filho que está por nascer, deve imprescindivelmente manter-se longe delas, para evitar o fenômeno de *cibvuo*, que atrás já explicamos. Apresentamos a seguir, dentro desta árvore genealógica, onde ocorreu o fenômeno de *cibvuo*.

Tabela 8. Ocorrência de Cibvuo.

2.13.6 Criança no fundo do útero

Este fenômeno é conhecido na biomedicina como Apresentação Alta, onde o bebê aparece no fundo do útero e não desce à cavidade vaginal. Nos hospitais onde há cirurgias os dois salvam-se, mas onde não tiver, mãe e filho acabam morrendo. Quando tal fato acontece, os nyungwe interpretam que “*wamoga wekha*”, literalmente significa que “você saltou sozinha”. Portanto, tal fenômeno aconteceu porque ela teve relações sexuais com muitos homens enquanto estava grávida (Maia, 2011:199). Este fenômeno exige o ritual de confissão. Sobre tal ritual, veja-se no quinto capítulo.

2.14 Lugares e ritual de nascimento

Nos regiões rurais, o parto acontece dentro de uma palhota acompanhado pelas parteiras tradicionais conhecidas pelo nome de *daya* (Martins, 1991:173), em geral são três que prestam assistência ao parto. O Nome *daya* não se restringe apenas às parteiras

tradicionais, mas refere-se também a uma madrinha de nascimento, que é escolhida pelas parteiras para receber a criança e cortar e atar cordão umbilical, e que fica com uma ligação especial com a criança (Martins, 1991:173). Todo o ambiente é preparado pelas *daya*, uma esteira onde irá se deitar a parturiente, as vasilhas com água e uma pequena faca que servirá para cortar o cordão umbilical (ARPAC, 2009:19).

O ritual de nascimento de uma criança é altamente rigoroso, exige todo um preparo espiritual da parte dos esposos e das oficiantes *madaya*. Por isso, não podem participar do ritual homens, crianças, amantes, pessoas quentes para não transmitirem energias negativas à parturiente. O domínio feminino é rico em tabus, onde a falta de observância pode provocar doenças estranhas ou traumas na criança (ARPAC, 2009:19).

2.15 O nascimento

O momento de nascimento da criança é um momento feliz, de alegria e imediatamente é escolhida uma das três *daya* para proceder ao corte do cordão umbilical, momento conhecido por *tchombo tchombo* e a mesma *daya* será aquela que vai dar o primeiro banho na criança.

O primeiro banho reveste-se de três significados: o primeiro é de ordem sanitária, isto é, uma medida de higiene, enquanto que o segundo é de ordem ritual, pois o banho passa a ser um rito de purificação, pois a criança esteve em contato direto com o sangue da mãe e sendo assim, é necessário que ela perca a contaminação ritual adquirida. O terceiro sentido é também ritual, mas não de purificação, mas sim um ritual de proteção, visto que o recém-nascido acaba de entrar no mundo e sendo um ser frágil, ele é vulnerável a todo tipo de riscos e perigos, por isso, precisa estar protegido (ARPAC, 2009:23).

“A mãe da criança é instruída pelas parteiras para continuar a dar banho de manhã e de tarde e dar ao bebê água para beber. Para além do leite materno, deve dar também um medicamento tradicional que previna das doenças tais como meningite, convulsões. Esse medicamento é preparado na base das cascas e raízes de certas árvore, dadas pelos curandeiros, preparados num pedaço de bilha partida, ou de panela de barro, onde os medicamentos são conservados durante um a dois meses, e para além de protegerem a criança de doenças, tem a finalidade de fortalecê-la (ARPAC, 2009:23).

Tanto o pai assim como a mãe do recém-nascido, devem observar todas as prescrições e recomendações como reza a tradição.

2.15.1 O anúncio do nascimento

Uma vez terminados os trabalhos do parto, as *madaya* dão gritos para manifestar os seus sentimentos de alegria, regozijo e satisfação. Não se trata de um grito qualquer, mas sim de um grito cerimonial *kuliza nthungulu*, um grito línguo-gutural, mais conhecido por alarido. O nascimento de uma menina é confirmado e tornado público com dois gorjeios de regozijo *nthungulu*, se é um menino, fazem só um gorjeio (Martins, 1991:287).

O *nthungulu* é usado não apenas para o anúncio do nascimento e do êxito do parto, mas também é usado como sinônimo de superação de todas as adversidades e complicações. Uma vez superadas as turbulências o toque do *nthungulu* anuncia a alegria da superação. O *nthungulu* é também tocado toda vez que se pretende manifestar sentimentos de alegria, satisfação em momentos de solenidades, que podem ser na recepção de autoridades, nos casamentos, etc.

Portanto o clima natalício é forte em casa, onde o pai da criança e os familiares esperam pelo anúncio do bom resultado e em geral estão sentados no pátio da residência, sempre acompanhados por parentes próximos. Quando chega o momento importante do anúncio, depois do *nthungulu*, lá dentro onde está acontecendo o parto, uma das *madaya* sai da casa onde se deu o parto e faz o anúncio da boa notícia ao pai da criança e aos demais que ali estão (ARPAC, 2009:23).

2.15.2 Tempo de isolamento, m'cikuta

Durante os primeiros dias, isto é, até à queda do cordão umbilical, a puérpera e a criança necessitam de cuidados especiais e ficam isoladas e confinadas num lugar próprio, e diz-se: *ali m'cikuta*, quer dizer é o tempo de separação. Portanto, o tempo de *cikuta* compreende desde o nascimento da criança até o corte do cordão umbilical *tchombo tchombo* (Martins, 1991:160).

Se por algum motivo tiverem ou houver a necessidade de se deslocarem, por exemplo, se o nascimento tiver lugar fora da residência, é necessário pôr sobre a criança um remédio especial de proteção, *mphinga-njira*, para que ela não adoça, especialmente ao se encontrar com pessoas quentes, *wanthu wa kupsa*, isto é, pessoas

que tenham tido relações.

2.15.3 Mphinga-ngira

Mphinga-ngira é uma aglutinação de dois substantivos. *Mphinga* é tranca, pau para fechar a porta. Muitas casas feitas de capim e barro, as portas (*citseko*) são fechadas por *mphinga*. Portanto, *mphinga* é uma tranca enquanto que *Njira* é caminho. Literalmente seria traduzido por tranca caminhos. No entanto, a semântica da metáfora tranca caminho refere-se, por associação, às pessoas quentes, *wanthu wa kupsa*, elas são as que podem trancar o caminho de uma criança recém-nascida. Nos deparamos aqui com uma relação de analogias e metáforas que nos levam para o campo da etnomedicina, ou seja, para os saberes locais médicos.

Sendo assim, *mphinga-ngira* é um remédio de proteção, feito de raízes que é colocado na cintura do recém-nascido, para que não adoeça ao encontrar-se ou cruzar com aquelas pessoas que na noite anterior tiveram relações sexuais, chamadas de pessoas quentes, *wanthu wa kupsa* (Martins, 1991:255).

A partir de uma perspectiva estruturalista nos deparamos aqui com uma categoria empírica, isto é, a categoria “quente” em oposição à categoria “frio”. Estão presentes também as metáforas de tranca e caminho. Nas *Mitológicas I* de Lévi-Strauss, ele mostra logo de Início que, o objetivo do “cru” e do “cozido”

“...é mostrar de que modo categorias empíricas, como as de cru e cozido, fresco e podre, molhado e queimado, que a observação etnográfica bastam para definir com precisão, sempre a partir do ponto de vista de uma cultura particular, podem servir como ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições (Lévi-Strauss, 2010:19).

As categorias quente em oposição ao frio nos colocam diante de uma situação que merece uma atenção teórico-metodológica. Quando os nyungwe nomeiam tais pessoas como quentes, essa nomeação não pode ser eficaz apenas no plano prático, pelo contrário, a nomeação quente e frio nos remete a um campo de ordem teórica. As categoria quente e frio não se esgotam em si mesmas, elas nos conduzem para uma teoria do conhecimento que opera a partir de um ordenamento do mundo.

Mais ainda, as categorias quente e frio nos conduzem à ciência do concreto que não é absolutamente eficaz no plano prático, porque se assim fosse, o quente e o frio se

esgotariam em si mesmos nas pessoas. Pelo contrário, essas categorias transcendem a ordem prática, e por transcenderem a ordem prática, Lévi-Strauss mostra claramente que o objeto primeiro da ciência do concreto não é o de ordem prática, a ciência do concreto corresponde antes às exigências intelectuais em vez de satisfazer às necessidades (Lévi-Strauss, 2010:25).

Repare que estávamos falado aqui em casos de deslocamento. Mas quando não há deslocamento e o parto aconteceu na mesma casa, a parturiente não pode sair de dentro de casa com a criança antes do ritual de *kutchosa mwanan'tchikuta*, isto é para garantir a saúde do recém-nascido. O ritual tem hora para ser feito, é realizado ao pôr-do-sol, presidido por mulheres adultas. (ARPAC, 2009:24).

Ao fim deste período de isolamento, é feita uma festa, que é a festa de regozijo, *kutcoka m'cikuta*, que significa a saída daquele momento de isolamento. A festa é marcada por ofertas de presentes à criança, presentes esses que a *daya* recebe. A partir deste momento, a mãe já pode começar a levar a criança nas costas, *kubereka mwana*.

2.15.4 Proibições e tabus no período de amamentação

Durante todo o tempo de amamentação da criança os pais não podem ter relações sexuais. No meio rural geralmente as pessoas cozinham no fogo com lenhas. Aquelas cinzas do cozimento dos alimentos não podem ser deitadas fora até ao dia da soltura do recém-nascido. Não se pode pedir fogo à mãe de uma criança recém-nascida.

Só a mãe, o pai, os padrinhos e pessoas mais velhas é que devem pegar a criança, isto é, as pessoas solteiras não devem pegar a criança até ao dia da cicatrização do umbigo. A madrinha da criança, *daya*, deve também abster-se de relações sexuais até ao dia da queda do umbigo da criança, que leva cerca de uma semana, pois se o fizer e pegar na criança, esta pode correr o risco de morrer (ARPAC, 2009:25).

2.15.5 O desmame

O desmame acontece quando a criança completa um ano e meio ou até dois, e já caminha. Até esse período a criança dorme com os pais e a partir dos dois anos passa a dormir numa esteira à parte, mas ainda dentro do mesmo quarto. Quando atinge a idade dos seis ou sete anos *kalumbwana* quando é um menino e *kantsikana* quando é uma menina, quando começa a ter conhecimento das coisas, ela deixa de dormir com os pais,

passando a dormir com os irmãos ou com uma tia, avó. O fato importante aqui é que, a criança deixa de dormir no mesmo aposento com os pais, e se muda para outra residência dentro do mesmo quintal (ARPAC, 2009:25). No ambiente urbano, a criança tem um berço próprio dela. Em casos de sair do quarto dos pais, ela apenas passa para o quarto onde estão os irmãos.

Antigamente a criança poderia ir dormir na companhia das outras crianças na vizinhança, mas hoje é mais raro, pois nem sempre os vizinhos são pessoas ligadas à família e nem sempre as relações são saudáveis. São vários os fatores que contribuíram para essa mudança, e grande parte provocada pelas guerras, seja a guerra colonial, seja a guerra civil após a independência. Essas guerras desestabilizaram toda a estrutura social e certos valores ficaram igualmente desestabilizados. Por exemplo, devido às guerras, muitas pessoas acabaram se misturando e nessas misturas, nem sempre o vizinho poderia corresponder a um parente próximo.

2.16 Nomes de meninice (*dzina la pa ubwana*)

Em geral, na infância as crianças recebem um nome, e na passagem para a fase adulta o nome de criança cessa. Em alguns casos chamar um adulto pelo seu nome de criança, pode gerar um constrangimento e brigas. Por isso, deve-se evitar sempre chamar um adulto pelo nome da infância. Por exemplo:

Bebe. Nome simples para criança do sexo masculino.

Nenê. Nome simples para criança do sexo feminino.

Cipiri. Significa terça feira. É nome masculino.

Citatu. Significa quarta feira. É nome masculino.

Cinai. Significa quinta feira. É nome masculino.

Nyasa. É gazela. Atributo para a criança que gosta de correr muito, assim como é a gazela.

Note-se que, os nomes *cipiri*, *citatu* e *cinai* podem ser atribuídos à criança que nasce em um destes dias. Esse critério está em vista de facilitar a memória. Desta forma os pais podem fixar e lembrar o dia da semana em que a criança nasceu, dado que nem sempre é possível lembrar-se da data e do ano.

Quem trabalha no cartório ou no hospital enfrenta estas situações com mais frequência. Para entender melhor a nomenclatura dos dias da semana e sua atribuição na

nomeação de pessoas, faz-se necessário antes de mais conhecer e entender a lógica, seja dos numerais cardinais assim como dos ordinais. É só a partir desta lógica que poderemos entender, por que alguém se chama *citatu* e outro *cinai* e o que significam esses nomes. Por agora, vamos descrever os dias da semana para entender a sua lógica e relação na nomeação de pessoas e no capítulo sobre os conhecimentos tradicionais iremos descrever ambos, numerais cardinais e ordinais e sua relação com o calendário agrícola.

2.16.1 Os dias da semana

Os dias da semana são divididos em dois grupos. O primeiro grupo é pautado sequencialmente pela ordem dos números cardinais (*posi*) que é de segunda à sexta, cinco dias. *Posi* é o número “1” assim como *piri* é o número “2”. Quando se adiciona o prefixo “Ci” ao numeral cardinal *posi*, resulta por derivação o termo *ciposi* que significa segunda feira, que no semanário nyungwe é o primeiro dia da semana e não o domingo como é no calendário cristão. O segundo grupo de dias, que são apenas dois, é pautado pela lógica do descanso, como mostra Rego:

“Os cinco dias úteis seguem uma lógica cronológica de primeiro, segundo, terceiro, quarto e quinto dias, os dias de descanso são pautados por uma outra lógica. O sábado, ‘*malinkhuma*’, por exemplo, significa véspera (da semana inteira) e o domingo, ‘*m’dzinga*’, a própria semana (inteira)” (Rego, 2012:239).

Seque o quadro com os dias da semana em Nyungwe:

Domingo	Segunda	Terça	Quarta	Quinta	Sexta	Sábado
Mdzinga	Ciposi	Cipiri	Citatu	Cinai	Cichanu	Malinkhuma

Tabela 9. Os dias da semana em Nyungwe

2.16.2 Nomes de brincadeira

Os nyungwe são um povo lúdico, amam a diversão, a ‘tiração de sarro’, e esses ambientes são propícios para cognominar algumas pessoas. Entre os nyungwe é comum haver um cognome, isto é, “*dzina la kusinjirira*” ligado a alguma característica especial da pessoa ou nome que surge a partir de uma brincadeira. Por exemplo:

Cintchombo é um nome masculino que advém de duas palavras: do prefixo *ci* que é aumentativo + o substantivo *ntchombo* que é o umbigo. Portanto, *Cintchombo* é aquela criança que tem um umbigo grande.

Mwampundiza é um nome feminino que é formado a partir do prefixo *mwa* aquele/a que, e *mpundiza* vem do verbo *ku pundiza*, que significa batota. *Mwampundiza* significa aquela que foi batotada, menininha que não é esperta nas brincadeiras.

Nyamapanda é um nome dado ao Indivíduo que tem uma cabeça com contornos.

Nyabzimaso é alguém que tem olhos grandes.

Maso ya Mphaka, por ter olhos azuis como os do gato. Por exemplo, um padre italiano de olhos azuis chamado Emilio Franzolini, da congregação dos missionários Combonianos, trabalhou por muitos anos em Tete e as pessoas chamavam-no de *maso ya mphaka*, olhos de gato, por ter olhos azuis e ele era consciente desse apelido.

Kasentye é gazela. Por associação, é o nome atribuído a alguém que corre muito como a gazela.

Galagada, nome atribuído a alguém que fala muito, pessoa malandra, fofoqueira que ouve e não guarda segredo, esperta. Em geral é feminino, sendo assim, não é um atributo virtuoso.

Nyamphulupulu é um/a que nunca para em casa, irrequieto, um malandro.

Comportamento associado ao dos cabritos que não conseguem ficar em um único lugar, correm de um lado para o outro, diferente do boi que pode ficar por muito tempo num único lugar. O nome já aponta para uma sociedade que pratica a pecuária e associa o comportamento dos animais ao das pessoas.

Kamoga é nome atribuído a alguém que salta muito, mas também pode ser atribuído a uma pessoa que nunca para em casa. Esses três nomes, galagada, nyamphulupulu e kamoga são usados quase como sinônimos.

Kaponda mulupsa é alguém que faz caminhos por todos os lados inclusive lugares onde houve queimadas, donde vem o nome *lupsa*, que significa queimada. Mas há uma história real ligada à gênese deste nome. O *Kaponda mulupsa* foi o nome dado a um administrador colonial “branco” que trabalhou na Marara em Tete, por ter proibido as pessoas de fazer as queimadas.

Matope (lama) nome masculino dado a uma criança que gosta de brincar muito na lama.

Nsolo wa Mbuzi nome atribuído a alguém cuja cabeça se parece com o cabrito. De novo, o nome nos remete a uma sociedade que pratica a pecuária.

O que acabamos de descrever faz parte de uma categoria de nomes. Há, no entanto, pessoas que, ao sofrerem alguma desgraça tomam um nome diferente “*dzina la ulombo*”. Por exemplo:

Bwamala, Bwandekha, Balira porque a criança nascia no chão, tinha *dzecete*, isto é tinha os dentes de cima. Aqui o nome está associado ao estado de nascimento de uma criança, ou seja, o normal e o anormal. Uma criança considerada normal deve começar a sair os dentes de baixo, porém quando começam a sair os de cima é mau sinal. Antigamente a criança morria, hoje no hospital arrancam. *Dzetete* é a criança que nasce com dentes. Há toda uma crença e tabus em torno desse estado da criança.

Nos casos em que, uma pessoa é possuída por um espírito de um defunto que se tornou “Rei Leão, *Mambo Mphondolo*, essa pessoa pode ser conhecida também pelo nome do espírito possuidor.

Por exemplo: *Amvula Goho* era *mambo mphondolo* (rei leão) que tratava a todas as pessoas na Marara e tinha poderes, dons para fazer chover. Morreu e foi sucedido por uma mulher. *Goho* protegia a população contra feiticeiros e amarradores de chuva, *mpsezi*. Era um protetor de todos na aldeia de Marara katacha. Os *Mpsezi* podemos compará-los com *susu* de que Lévi-Strauss fala quando diz que, “...a semente que não vier do *susu* não germinará, pois a agricultura só é possível graças à magia herdada do tio materno: é o ritual que faz engrossar os inhames” (Lévi-Strauss, 1989:135). Esse tio materno é um *Mpsezi* pelo seu poder mágico-agricultor.

Mpsezi é o feiticeiro que rouba de noite nos campos, que com artifícios aumenta os bens no próprio campo, talvez fazendo com que as plantas dos outros passem para o seu campo, e que no celeiro aumenta os produtos colocando lá carne humana (Martins, 1991:257).

2.16.3 Nomes ligados diretamente ao genitor

Além do nome pessoal, uma pessoa pode ser cumprimentada pelo nome do filho ou filha mais velhos. Por exemplo:

Ababa wa cinai= senhor pai do Cinai.

Ama Siza= a mãe da Siza.

Ama kemi= a mãe da Kemi

Ama Chipo = a mãe da Francisca. Francisca é também chamada de Chipo.

Ama Bvuto = a mãe do Bvuto.

Ama Dadi = a mãe da Dadi.

Os nyungwe usam também o nome do *mtupo* nas saudações. Por exemplo:

Mtupo wa a Tembo, são os que pertencem ao clã dos Tembo. Nas saudações é comum as pessoas se dirigirem umas às outras usando a seguinte fórmula:

- *Imwe a Tembo*. = Vossa Excelência do clã Tembo.

Também a saudação pode ser feita referindo-se ao nome do chefe de família. Por exemplo:

Muli tani Wene Chatcoka = Vossa Excelência da família Chatcoka, como é que vós estais? (Martins, 1991:327).

2.16.4 Nomes circunstanciais

Na ótica de Lévi-Strauss, os nomes circunstanciais são aqueles nomes especiais que são reservados às crianças cujos nascimentos foram marcados por circunstâncias notáveis (Lévi-Strauss, 1989:210). Entre os nyungwe encontramos vários e vamos elencá-los de acordo com a sua hermenêutica.

2.16.5 Matsautso ou Mabvuto

Os nomes circunstanciais estão ligados diretamente ao momento e tempo que uma mulher vive durante o período de gravidez até ao momento de parto. Os nomes circunstanciais são os que carregam a memória das circunstâncias deste longo período de nove meses.

Por exemplo, quando uma mãe tenta conceber e tem abortos espontâneos ou nasce um natimorto. Nestas circunstâncias, quando consegue dar à luz, depois de muitas tentativas, a criança poderá receber o nome de *Matsautso* se for uma menina ou *Mabvuto* se for um menino, ambos os nomes significam sofrimento. Portanto, estes nomes remetem ao árduo caminho que a mãe percorreu desde a concepção até o nascimento.

Matsautso ou *Mabvuto* deram trabalho, causaram sofrimento a ponto dos pais usarem todos os recursos tanto biomédicos como etnomédicos para trazer *Matsautso* ou *Mabvuto* à vida. Estes sobreviveram às peripécias da vida, por isso, pelo nome suas circunstâncias serão eternizadas na memória do grupo familiar.

2.16.6 Kamuzu

Na língua nyungwe *Ka* é sempre um prefixo que indica o diminutivo de algum substantivo e ele vem sempre junto de tal substantivo, como é o caso aqui. Assim, *ka+muzu* (raiz), daí que *Kamuzu* significa raiz pequena.

As crianças portadoras do nome *kamuzu*, são em geral, aquelas que nasceram através da ajuda do médico tradicional, isto é, da ação da etnomedicina. Atenção que,

aqui não se exclui a ação biomédica, porque o povo nestas circunstâncias recorre aos dois sistemas médicos, seja por iniciativa própria, seja por indicação dos agentes de saúde pública que entendem o lado religioso implicado no paciente e aconselham a buscar a religião tradicional na pessoa dos especialistas do problema (Maia, 2011:102). Desta forma, *kamuzu* é aquele que nasceu a partir do tratamento baseado em raízes (Maia, 2011:102).

Os nyungwe ao fazerem uso dos nomes vegetais como atributos para as crianças, nos remetem para uma lógica não utilitarista e organicista como pretendia Malinowski ao afirmar que os indigenas nomeiam em função dos reclamos do estômago (Lévi-Strauss, 1989:18). Pelo contrário, os atributos vegetais e animais que encontramos entre os nyungwe, por exemplo, indicam uma lógica nativa de pensamento que aponta para uma relação intrínseca entre o homem e a natureza (Maia, 2014:77).

As plantas são vida e carregam os segredos da vida. Daí advém a relação profunda do homem africano com a natureza. O homem africano conhece profundamente o meio botânico que o circunda e a função de cada planta à sua volta. John Mbiti, ao refletir sobre a relação do homem africano com a natureza, atinge o cume da questão, ao afirmar que, “nas atitudes dos africanos a natureza é “sagrada” e o homem tem com ela um relacionamento sacerdotal. Ela é a consciência religiosa do universo, visto a partir do lugar central ocupado pelo homem” (Mbiti, 1977/8: 87).

A preocupação em trazer a vida recorrendo a etnomedicina não é apenas atitude dos Nyungwe, também está presente em outros povos africanos, como é o caso dos basanga de Shaba, onde o nome da criança se relaciona com as folhas da planta usada para que ela nascesse *Mukalai*. Quem dá o nome à criança é o adivinho, *Nanga* (Munanga, 1986:121-122). Existem várias designações para os terapeutas tradicionais, a designação mais comum é a de *n'anga* no sul de Moçambique (Junod, 1996:389); *si'nganga* ou *nyabezi* no centro de Moçambique (Martins, 1991:288).

2.16.7 Mainza

Entre os Nyungwe o calendário agrícola, que inclui as estações do ano é também portador da memória. Assim acontece com uma criança que nasce no tempo da estação das chuvas (*nyengo ya mainza* dezembro à março) poderá receber o nome de *Mainza* (Martins, 1991:230).

2.16.8 Kamungira

Kamungira é uma palavra composta pelo prefixo *ka* que é diminutivo + substantivo *njira* que é caminho. Juntando o prefixo mais o substantivo temos *Kamunjira* que quer dizer algo do caminho. Atribuído à pessoa significa aquela pessoa que nasceu no caminho. Entre os tsongas do sul de Moçambique, por exemplo, se o parto acontecer durante uma viagem da mãe, a criança pode ser chamada de *Ndleleni*, isto é, aquela que é do caminho, da estrada (Junod, 1996:59).

Se o nascimento acontecer debaixo de uma árvore, é o nome dessa árvore que será atribuído à criança, por exemplo: *Nkanyini* (debaixo do terebinto), *nkwakweni* (debaixo do estricno), *Nkuweni* (debaixo da figueira), *Mpfuleni* (durante a chuva), ou *Murhumbini* nas ruínas (Junod, 1996:59).

2.16.9 Nhamazawene

Quando uma mãe tenta várias vezes ficar grávida, pelo menos 3 vezes, na quarta a criança que sobreviver toma o nome de *nhamazawene*, isto é, *nhama* significa carne, e *za* é o genitivo que quer dizer “de”, e *wene* significa deles, a carne deles. Quem são esses implícitos no “deles?” São os feiticeiros, isto é, a mãe não tem certeza se esta criança vai sobreviver ou não, ela está ainda desesperada devido ao medo que se tem dos feiticeiros. Este nome é atribuído quando a criança que nasce é uma menina. Quando é um menino toma o nome de *Mabvuto*, como já foi citado atrás.

Não obstante, estes nomes dados por ocasião do nascimento são abandonados mais tarde no estado da puberdade, fase que aponta para o estado adulto da pessoa. Aí tanto o homem como a mulher tomam outro nome. (Junod, 1996:60). No entanto, o nome (*dzina*) não é vazio, mas sim revelador circunstancial com o meio físico e espiritual em que foi gerada a pessoa e também é revelador da relação dos vivos com os ancestrais. Ou seja, nomes animais e vegetais participam da formação da vida humana, o que Lévi-Strauss chama de planta ou animal epônimo⁷⁷ (1989:206-207).

Está relação do nyungwe com a natureza, onde vemos o nome relacionado a

⁷⁷ Personalidade histórica ou lendária que dá ou empresta o seu nome a alguma coisa, lugar, época ou tribo

animais, a estações, a dias da semana, a fases da vida, a circunstâncias do parto, esta relação não é objeto do acaso, tão pouco uma invenção para satisfazer a ludicidade folclórica do desejo social curioso de alguns, mas ela, na verdade, aponta para uma ordem e para uma lógica nativa eficaz. Aqui a teoria levistraussiana encontra espaço na medida em que vemos que as relações do homem com o meio natural desempenham um papel de objetos de pensamento (Lévi-Strauss, 1989:113).

Sendo assim, podemos entender que os fenômenos naturais não são o que os mitos procuram explicar, mas por outro lado, os fenômenos naturais são aqueles dos quais se servem os mitos, para tentam explicar a realidade, não de ordem natural, mas de ordem lógica (Lévi-Strauss, 1989:113).

2.17 Velhice

Entre os nyungwe a velhice é a fase da vida mais respeitável. As pessoas mais velhas gozam de um *status* por serem tidas como referências. Os mais velhos são a memória viva da África (Hampatê Ba, 2011:167). No quotidiano as pessoas mais novas buscam conselhos junto aos mais velhos. Eles são aqueles que carregam o saber e este saber vai sendo transmitido oralmente aos mais novos, em forma de conselhos, normas de conduta, regras de boa convivência no lar. O desânimo é uma característica humana, e os jovens são os mais vulneráveis. Diante de situações, às vezes difíceis de solucionar, a figura dos mais velhos surge como solução, é a eles que se busca luz e encorajamento para não se desistir de tentar, aquilo que é bom para a vida. Na literatura proverbial encontramos várias referências sobre o valor e a importância das pessoas mais velhas na sociedade nyungwe. Um deles é o seguinte:

“Cinthu n'kuyeza: nkhalamba idaphika mwala

Vale a pena experimentar: Devido ao experimento, um velho conseguiu cozinhar uma pedra.

Não se deve desanimar, antes de se ter experimentado” (Martins, 2001:21).

O provérbio revela claramente a filosofia de vida africana, isto é, nada é impossível, pois na impossibilidade repousa a possibilidade. Entre os nyungwe o saber não é positivado, não existem livros, tão pouco bibliotecas onde possamos encontrar o depósito do saber local. Pelo contrário, os únicos acervos, as únicas bibliotecas e por que não, as únicas enciclopédias que carregam a memória e o saber local são as pessoas

mais velhas que vão transmitindo e testemunhando este saber oralmente. Neste sentido, Hampeté Bâ ao tratar sobre a tradição viva, argumenta mostrando que,

“...o que se encontra por detrás do testemunho é o próprio valor do homem que faz o testemunho, o valor da cadeia de transmissão da qual ele faz parte, a fidedignidade das memórias individual e coletiva e o valor atribuído à verdade em uma determinada sociedade. Em suma: a ligação entre o homem e a palavra. É nas sociedades orais que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a palavra é mais forte” (2011:168).

É um saber vivo presente em todas as sociedades africanas. Vansina ao tratar da *Tradição oral e sua metodologia*, na coleção História geral da África, deixa claro que, “as civilizações africanas, no Saara e ao sul do deserto, eram em grande parte civilizações da palavra falada, mesmo onde existia a escrita” (2011:139). Djeli mamadu Kayate, citado por Santos, mostra que,

“Há povos que se servem da linguagem escrita para fixar o passado; mas acontece que essa invenção matou a memória entre os homens: eles já não sentem mais o passado, visto que a língua escrita não pode ter o calor da voz humana. Todo mundo pensa conhecer, ao passo que o saber deve ser algo secreto. Os profetas não escreveram, e sua palavra nem por isso é menos viva. Pobre conhecimento, esse que se encontra imutavelmente fixado nos livros” (Niane, 1982:65. apud. Santos, 2003:115).

Contra argumentos negativos e preconcebidos, Vansina mostra que, “seria um erro reduzir a civilização da palavra falada simplesmente a uma negativa, “ausência do escrever”, e perpetuar o desdém inato dos letrados pelos iletrados, que encontramos em tantos ditados, como no provérbio chinês: “A tinta mais fraca é preferível à mais forte palavra” (2011:139).

Para as sociedades africanas, a oralidade não se opõe à escrita e um dos erros ao longo do processo histórico de contatos entre o Ocidente e a África foi justamente o desperdício das experiências sociais que levaram os ocidentais a formular conceitos dualistas equivocados a respeito da África e dos africanos, tais como, culto *versus* inculto, selvagem *versus* civilizado, letrado *versus* iletrado. Reduzir e confinar as sociedades africanas a essas categorias, de acordo com Vansina, isso demonstra uma total ignorância da natureza dessas civilizações orais (2011:139).

Nas sociedades africanas os eventos do passado são dados a conhecer às novas gerações através da oralidade. A metodologia para preservar a memória do passado

varia de região para região. Mas no fundo, há-de existir um elo comum em todas elas, que é a própria tradição oral, nos moldes que lhe é atribuída por Hampaté Bâ, isto é, a tradição viva (2011:167). Segundo o autor,

“...quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral, e nenhuma tentativa de penetrar a história e o espírito dos povos africanos terá validade a menos que se apóie nessa herança de conhecimentos de toda a espécie, pacientemente transmitidos de boca a ouvido, de mestre a discípulo ao longo dos séculos. Essa herança ainda não se perdeu e reside na memória da última geração de grandes depositários, de quem se pode dizer, são a memória viva da África (Hampaté Bâ, 2011:167).

A oralidade é um valor para as sociedades africanas, uma escola da vida e para a vida. Os métodos partem desde a nomeação dos eventos, a atribuição do nome dos eventos a humanos, a inserção dos eventos nas formas gnômicas locais, tais como, em poesias, canções, provérbios, adivinhas, fábulas, inclusive, até na arte, como é o caso da produção das máscaras do nyau.

Enquanto método, as sociedades africanas servem-se copiosamente de uma diversidade de formas gnômicas para preservar as suas memórias sociais e transmiti-las de geração em geração. Todavia, Hampaté Bâ chama atenção, no sentido de que, a tradição oral africana não se limita e nem pode ser reduzida a histórias e lendas, ou a relatos mitológicos ou históricos, e os *griots*⁷⁸ estão longe de ser seus únicos guardiões e transmissores qualificados. No entendimento do autor, a tradição oral é uma escola da vida pois está relacionada com todos os aspectos da vida (2011:169). Hampaté Bâ atinge o ápice da reflexão ao argumentar que,

“...pode parecer caótico àqueles que não lhe descortinam o segredo e desconcertar a mentalidade cartesiana acostumada a separar tudo em categorias bem definidas. Dentro da tradição oral, na verdade, o espiritual e o material não estão dissociados. Ao passar do esotérico para o exotérico, a tradição oral consegue colocar-se ao alcance dos homens, falar-lhes de acordo com o entendimento humano, revelar-se de acordo com as aptidões humanas. Ela é ao mesmo tempo religião, conhecimento, ciência natural, iniciação à arte, história, divertimento e recreação, uma vez que todo pormenor sempre nos permite remontar à Unidade primordial. Fundada na iniciação e na experiência, a tradição oral conduz o homem à sua totalidade e, em virtude disso, pode se dizer que contribuiu para criar um tipo de homem particular, para esculpir a alma africana. Uma vez que se liga ao comportamento cotidiano do homem e da comunidade, a “cultura” africana não é, algo

⁷⁸ São contadores de histórias e vivem hoje em muitos lugares da África Ocidental.

abstrato que possa ser isolada da vida. Ela envolve uma visão particular do mundo, ou melhor, uma presença particular no mundo – um mundo concebido como um Todo onde todas as coisas se religam e interagem (Hampaté Bâ, 2011:169).

Mukuna prefaciando Antonacci na obra, *Memórias ancoradas em corpos negros*, mostra que,

“...na África, a música tem papel e função em todos os aspetos da vida, do nascimento à morte. Para os vivos é uma ferramenta didática usada para instruir os membros de uma geração mais jovem a seus papéis como membros efetivos de suas comunidades. (...) Música e dança funcionam como um meio de comunicação e documentação e servem como ferramentas essenciais para a tradição oral (2013:11).

A palavra cantada, contada, recitada, esculpida, proferida, dita se encarrega de transmitir os valores e liga o passado ao presente e perspectiva o futuro. Neste sentido, citado por Santos, Ziegler afirma que, “a história falada dos africanos aproxima-se de uma verdade ontológica, ou mais exatamente, ela fixa o olhar do homem nas questões ontológicas ignoradas pela história científica das sociedades européias” (Ziegler, 1972:33. apud, Santos, 2003:118).

Mais ainda, no contexto africano a palavra é vida, na medida em que, proferida e vociferada expulsa as forças negativas que autuam a força vital e repõe o fluxo vital. Neste sentido, a palavra tem poder de cura e de reestabelecer a harmonia. Não é por acaso que as pessoas mais velhas recorrem frequentemente aos provérbios para educar, ensinar, lembrar, resolver diversas situações e até alertar os mais novos. É o poder da oralidade na África. Leite prefaciando Barros mostra que, “a palavra negro-africana não é meio de comunicação apenas, ela confere existência” (2008:11). De acordo com Santos,

“...a palavra que vem do fundo dos tempos preserva os segredos do passado, fundador do presente. É assim que os velhos detentores do saber dos Agni Morofoé de Ande continuam transmitindo oralmente a epopéia dos akan, os mitos fundadores e os ritos, ensinando a cada um seu lugar no universo humanizado pelos ancestrais fundadores da localidade e da etnia” (2003:115).

Mourão prefaciando Fabio Leite mostra que as pessoas mais velhas são os “senhores da memória coletiva de um povo” (Mourão, 2008: viii). As pessoas mais velhas são portadoras de um leque de saberes sobre a vida, a medicina, o trabalho. Todo esse leque de saberes é transmitido oralmente aos mais novos. Munanga mostra o que

há de positivo e ao mesmo tempo os limites da tradição oral no contexto africano. Segundo ele, “a tradição oral, com o que tem de lacunas e de imprecisões, é até hoje a melhor fonte de informações para a história da maior parte das populações negras da África. Contudo, essa tradição se torna ineficaz à medida em que as recordações se apagam na noite dos tempos” (Munanga, 1986:56).

Um velho que acumula experiências de vida positiva, tem valor e é respeitado por todos, seja pela família, seja pela sociedade onde ele vive. Aí ele serve de biblioteca e de exemplo, aquele que ensina e transmite o conhecimento. A velhice é muito sagrada, no entanto hoje, esse estatuto vem sofrendo mudanças devido a vários fatores como a guerra, os contatos com outras culturas, a influência da televisão, etc.

Em outras sociedades, como as ocidentais, encontramos asilos, aqui entre os nyungwe ainda não temos, pois as pessoas têm uma relação sacramental com a terra. Como via de regra a velhice era e é venerada como fonte de sabedoria. Um dos assuntos que ouvimos no campo, é que, há uma crença entre os nyungwe sobre a velhice, isto é, antigamente, quando uma pessoa vivia longos anos, longe daquilo que seria normal, era suspeito de ter se tratado antes para não morrer.

No fundo está o desejo de viver eternamente, mas como a vida é finita, o nyungwe vive e revive nos filhos que perpetuam o seu nome em contínua participação vital. Há uma interligação de elementos que permitem a certas pessoas ascenderem ou não à categoria ancestral. Experiências de vida positivas das quais a comunidade tem se beneficiado, a morte e o estatuto de ancestral.

2.18 Morte

A idéia de morte está precedida pela idéia de vida. Os povos africanos amam a vida e gostam de viver longamente. Não é por acaso que viver é participar ativamente na transmissão da vida. A participação vital implica necessariamente a procriação. O nyungwe se eterniza e se multiplica nos filhos consciente da finitude material do presente corpo individual. Como os nyungwe, também os basanga estão conscientes dessa finitude material do corpo. De acordo com Munanga, “a morte constitui a última etapa nos ciclos da vida de todo indivíduo. Os basanga têm, disso, perfeita consciência e a cantam nos provérbios, nos ditados, em toda a sabedoria de viver” (1986:180).

A morte é de longe, um dos assuntos mais temidos, preocupantes e polêmicos entre os nyungwe. Eles acreditam que há dois tipos de morte, morte natural e morte

provocada. Admite-se a morte natural nos casos em que uma pessoa atinge uma idade adulta, após os oitenta ou noventa anos. A morte nessa faixa etária é lamentada, mas não causa polêmicas, acredita-se que era chegada a hora.

Não obstante, uma morte que acontece a pessoas mais novas, em plena flor da vida, crianças, jovens, adultos até os sessenta ou setenta anos, essa não é tida como natural. Assim como entre os azande, onde as mortes são *ipso facto* atribuídas à ação maléfica de bruxos humanos (Pritchard, 2005; 15), também para os nyungwe não é diferente, pelo contrário, há-de existir um agente mal intencionado, munido de inveja, ódio ao qual se atribuirá a imputação etiológica da morte ou de algum infortúnio. Tal agente é a figura de um humano que se transforma ou não em feiticeiro. O nyungwe sabe que há humanos que não são feiticeiros, mas em contrapartida, alguns são propensos e podem enveredar pelo caminho da prática do mal movidos por intenções malignas.

No começo deste capítulo, na sessão 2.3.5.3 *Critérios para a escolha de uma conselheira/madrinha*, *Tsankulu*, descrevemos as funções da figura de *Tsankulu* e vimos que ela, a prior, desempenha a função de madrinha, o que quer dizer segunda mãe. Vimos igualmente que, o mau comportamento da afilhada pode causar a ira da *Tsankulu* e conseqüentemente esta, munida de raiva ou sentido-se desrespeitada pela sua afilhada pode causar um infortúnio à ela, nomeadamente, privando-a da fertilidade. *Tsankulu* não é feiticeira por natureza, mas em caso de ver e sentir o seu papel desrespeitado pode desenvolver ações maléficas punitivas de retaliação. Na sessão 2.13.1 *Dificuldades no parto*, assim como na 2.13.5 *Makhadzi*, vimos claramente como os nyungwe explicam as razões de um parto difícil e o perigo que a figura de *Makhadzi* oferece para a parturiente. *Makhadzi* não é feiticeira, mas sim amante do marido da parturiente. No entanto, ela conhece os caminhos simbólicos e efetivos para praticar o mal e se for o caso, de até causar a morte da parturiente.

O que está em jogo é o exercício de autoridade e poder, num campo de livre arbítrio onde as pessoas escolhem fazer o bem ou fazer o mal. Quem faz o bem não significa, necessariamente, que não conhece o caminho da prática do mal. O nyungwe sabe que, quem faz o bem, também pode tornar-se num praticante do mal. Exemplos óbvios podem ser da figura de *tsankulu* e de *makhadzi*, que aqui apresentamos.

Para os nyungwe a morte existe, ela acontece de forma natural e na maioria das vezes ela é provocada por um agente. Os nyungwe acreditam na finitude do corpo material e na continuidade do espírito, *nzimu*, da pessoa. *Nzimu* continua e cada grupo

familiar deve cuidar dos seus *mizimu* ou espíritos. A ideia do destino do corpo após a morte, encontramos-la também nas sociedades africanas da costa ocidental. Leite, na sua obra, *A questão ancestral*, mostra que,

“...o destino do corpo após o fim da existência visível é o da corrupção pelo apodrecimento e a sua transformação em outros elementos que se integram à terra. Porém, embora o corpo seja o elemento constitutivo do homem que mais tende a apresentar os efeitos desse processo à observação, a proposta de sua aniquilação total praticamente não existe. De fato, algumas proposições evidenciam a existência de uma idéia de sua continuidade após a morte (2008:37).

Portanto, a morte e os diversos infortúnios nos remetem ao tema da causalidade banto.

2.18.1 Causalidade banto

Metodologicamente preferimos falar da causalidade banto, no geral, para depois entrarmos na particularidade de um povo específico, que é o povo nyungwe. As doenças, os infortúnios, as mortes e o mal em geral, colocam o banto diante de um questionamento: De onde provêm? Qual é a causa, e mais ainda, quem está causando esse mal? Por que isso acontece comigo e não com outra pessoa? O que fazer e como fazer para estancar esse mal?

A causalidade banto não é nada mais do que, a maneira como este mesmo povo busca explicar a causa dos fatos. Por exemplo, para um zande, de acordo com Pritchard, “a morte é resultado de bruxaria, e deve ser vingada. Todas as demais práticas ligadas à bruxaria se acham resumidas na ação da vingança” (2005:3).

O nyungwe sabe que, se uma mulher morrer durante o parto é porque houve uma interferência de *Makhadzi*, veja sessão 2.13.5 e houve aí a ocorrência do fenômeno conhecido por *cibvuo* que atrás já explicamos. Se, porventura, uma mulher, em pleno desabrochar da vida, começa a ter problemas de fertilidade, isto é, de não conseguir engravidar, o nyungwe sabe que, pode ali existir a interferência da *Tsankulu*, veja na sessão 2.3.7.3. Em alguns casos, os problemas de fertilidade aparecem devido à falta de cumprimento de alguma prescrição com os ancestrais. Quando é assim, necessariamente um processo ritual terá que ser feito para religar a harmonia da pessoa com o espírito ancestral.

A crença na interferência do espírito ancestral na fertilidade de uma mulher não existe apenas entre os nyungwe, ela está presente igualmente entre os ndembu onde se acredita que uma sombra⁷⁹ pode se apoderar de uma mulher, do sexo dela, atormentá-la interferindo na capacidade de reprodução. O problema será resolvido através de um processo ritual (Turner, 2013:27). Entre os ndembu quem causa a esterilidade temporária não são os parentes do homem num casamento, pelo contrário, segundo Turner,

“...são as sombras de parentes femininos matrilineares diretos, as mães dos indivíduos ou avós maternos, as sobras encarregadas de afligir as mulheres com distúrbios reprodutivos, o que conduz a esterilidade temporária. A maior parte destas vítimas está residindo com os maridos, quando os vaticínios decidem que foram apanhadas pela infertilidade ocasionada pelas sobras matrilineares. Os ritos de cura, incluindo o *insoma* tem como uma das suas funções sociais a de obrigá-las a se lembrarem dessas sombras que são os nódulos estruturais de uma linhagem matrilinear residente no local. A esterilidade que essas sombras acarretam é considerada temporária, podendo ser afastada com a execução dos ritos apropriados (2013:28).

Quando um parto está sendo difícil, o nyungwe desconfia imediatamente e consegue detectar se houve ou não infidelidade de ambos, marido e mulher, o que exige uma confissão sincera e completa. Se for a mulher, terá que elencar todos os amantes com quem ela manteve relações sexuais durante a gravidez e se for o homem, também, terá que confessar o número total de mulheres com quem teve relações sexuais durante o tempo de gravidez de sua esposa.

No campo disseram-nos que, nos casos de ocultação ou falsa confissão, ou ainda confissão incompleta, quem sai prejudicada nessa história é a criança que está para nascer e a vida da própria mãe. Podem morrer. Veja a sessão 2.13.1 *Dificuldades no parto*. Veja também a sessão 2.15.3 *Mphinga-ngira*. Turner ao falar da crise que causa a esterilidade temporária entre as mulheres ndembu mostra que a crise é superada por meio de rituais ricos em simbolismo e férteis em significado (2013:28).

O banto parte do princípio de que, por detrás do fenômeno visível há um agente invisível causador dos infortúnios. Sendo assim, o que mais preocupa o banto não são os fenômenos visíveis, como é o caso da morte ou doença, que remetem a causas primeiras, pelo contrário, todas as atenções voltar-se-ão para causas segundas, isto é,

⁷⁹ A sombra pode ser da mãe morta, da avó materna ou de qualquer outra ancestral matrilinear morta que, sentindo-se esquecidos pelos membros vivos, estes podem correr o perigo de ter o seu poder procriativo amarrado pela sombra ofendida (Turner, 2013:27).

para as forças invisíveis e ocultas, que são poderes misteriosos na posse de um humano, causadoras de tais infortúnios. Desta forma, para o banto, “os fenômenos encerram uma causa profunda, misteriosa, que este mesmo princípio se manifesta por meio de imensas causas segundas, apreendidas pelo exercício do princípio da razão suficiente” (Altuna, 1985:64).

Os nyungwe sabem que não existe no seu universo bruxos ou feiticeiros ou espíritos malignos sedentos vagando em busca de vítimas, pelo contrário, eles sabem e acreditam que as forças do mal residem e encontram-se na posse de um humano dotado de inteligência. Pritchard citando Mary Douglas mostra que ela observou que, “a bruxaria como sistema de explicação de eventos não postula, na verdade, a existência de seres espirituais misteriosos – apenas os poderes misteriosos dos homens” (Douglas, apud. Pritchard, 2005:22). Pritchard faz a distinção entre feiticeiro e bruxo. Segundo ele,

“...um bruxo não destrói imediatamente sua vítima. Pelo contrário: se um homem cai rápida e gravemente doente, ele pode ter certeza de que foi vítima de feitiçaria, não de bruxaria. Os efeitos da bruxaria acarretam morte lenta, pouco a pouco, pois é somente depois que um bruxo devorou toda a alma de um órgão vital que a morte sobrevém. Isso demora, porque o bruxo faz visitas constantes, durante um longo período de tempo, consumindo apenas uma pequena porção da alma do órgão de cada vez; ou se ele retira uma larga porção, esconde-a no teto de sua casa ou num oco de árvore, e vai comendo-a aos pouquinhos (Pritchard, 2005; 45).

Diante dos infortúnios, o nyungwe não se conforma com causas primeiras, aliás, é “próprio do ser humano não se satisfazer com uma resposta dada, aparentemente clara. Seu inconformismo o conduz para a transcendência dos fatos. Atrás dos fatos há uma etiologia que remete a um agente” (Maia, 2014: 134). Para estancar o agente causador dos infortúnios, necessariamente, há-de se recorrer aos especialistas e na sequência, um processo ritual terá que ter lugar.

De acordo com Altuna, “o ritualismo, que engloba todos os seus atos, elabora-se no mundo visível para ser cumprido no invisível. Todo o rito representa a realidade escondida, não porque obrigue “magicamente” a esta realidade, senão porque é” (Altuna, 1985:64).

O processo ritual desempenhará a função de antídoto para neutralizar as forças ocultas e invisíveis que perturbam uma ordem e harmonia estabelecidas na família ou em algum membro desta. Assim, Altuna mostra que, “a toda a manifestação visível e

tangível corresponde uma realidade escondida, “misteriosa-mística” que muitas vezes atinge o esotérico. Por isso, na sociedade banto existe a ciência do invisível com os seus especialistas e “sábios” (Altuna, 1985: 64).

Com rara frequência, mas aparecem casos e relatos, onde no corpo de um paciente são, pelos especialistas, extraídos objetos, o que os nyungwe chamam de, *bzinthu*, isto é, coisas alojadas por um humano dotado de inteligência. Muitas vezes o paciente diz que estou sentindo uma coisa aqui no corpo, *ndiri kubza cinthu muthupimu*. A imputação etiológica recairá sobre tal humano dotado de inteligência, o bruxo, que faz sofrer sua vítima lentamente. Quanto a fatos desta natureza, Pritchard afirma que,

“Os bruxos também disparam objetos, chamados *anu mangu*, coisas de bruxaria, no corpo daqueles que querem ferir. Isso causa dores no local em que se alojou o míssil, e um adivinho, em sua função de curandeiro, é solicitado a extrair os objetos patogênicos, que podem ser coisas inanimadas, vermes ou larvas” (2005:45).

Para o nyungwe, uma simples dor no corpo, na coluna, ou na cabeça até pode ser admitida caso seja temporária. Porém, quando a dor se prolonga por anos a fio, a imputação será atribuída a um agente. De acordo com Altuna, “o banto detecta sem cessar ações-manifestações do mundo invisível, que estão na origem da fenomenologia” (1985; 64-65).

Os azande, por exemplo, atribuem quase todas as doenças, de qualquer natureza, à bruxaria ou à feitiçaria. Essas são as forças que devem ser derrotadas para se curar uma enfermidade séria. Isso não significa que eles desprezem inteiramente as causas secundárias, mesmo admitindo-as, associam-nas à bruxaria e à magia (Evans-Pritchard, 2005: 203).

Mbiti, apesar de sugerir que, “O homem é feito para compartilhar o mistério da vida e da morte” (1977/8: 88), no contexto africano, a morte não deixa de ser um evento triste e temido de um lado, do outro ela é aquela que marca a passagem desta vida para a categoria de ancestralidade. De acordo com Sousa, “em toda a Religião Tradicional, há um choque entre a vida e a morte. Deste choque entre a vida e a morte surgem: os tabus e feitiços (para se preservar do espírito mau), a magia (para captar a sua força) e a religião (para se criar um ambiente sagrado) (Sousa, 1997:35).

Portanto, a busca incessante pelas causas dos acontecimentos é uma atitude que está presente e viva no universo africano. Precisamos reconhecer limites nesta atitude,

pois muitas vezes, há pessoas acusadas injustamente de atos que não cometeram, o que acaba causando divisões entre membros do mesmo grupo familiar.

2.19 Intermediários

Para entendermos o lugar dos intermediários na sociedade nyungwe é necessário, antes e acima de tudo conhecer a sua cosmovisão, que é a cosmovisão africana. Como pesquisadores entendemos perfeitamente, perdas e ganhos que uma pesquisa pode ter, quando conhece ou não a cosmovisão do povo pesquisado. Na obra de nossa autoria, *Saúde e Doença na cultura Nyungwe: Um olhar antropológico-Teológico*, trabalhamos intensamente este tema, tendo dedicado um capítulo específico à *cosmovisão africana nyungwe* (Maia, 2014:64-131). Por isso, aqui não vamos nos alongar muito, apenas iremos apresentar os pilares desta cosmovisão de forma esquemática, para a partir deles entender o lugar dos intermediários.

Mas desde já apraz-nos adiantar que a construção das relações entre os nyungwe é feita e pautada por mediações. As próprias relações são relações mediadas. O sistema de parentesco é a grande porta a partir da qual ocorrem as mediações em vários níveis, incluindo a circulação de objetos como veículos de mediações entre as pessoas. Nos temas sobre *parentesco, autoridade e educação* (2.3.7.1 e 2.3.7.2), seja masculina ou feminina, 2.3.8 *Parentesco e casamento*, 2.3.8.4 *Mphete-na-phaza e Nthamulamsana*, descrevemos a forma como ocorrem as mediações, havendo aí uma mediação de pessoas e objetos na construção e consolidação das relações, seja na educação, seja nas alianças matrimoniais.

Há mediações para o casamento, na educação, na resolução de problemas de saúde ou conflitos interpessoais, há mediações em suma, nas relações com o plano imanente e transcendental. Por isso, os ancestrais são os intermediários entre a comunidade e o Ser Supremo. O próprio acesso aos ancestrais, também é feito por mediadores especializados. Assim, a mediação faz parte integrante da cosmovisão africana, seja no sistema de parentesco, no sistema político, econômico ou no religioso. Martinez, na sua obra sobre, *o povo macua e a sua cultura*, ao falar dos intermediários, afirma que,

“...no mundo espiritual macua, os viventes invisíveis estão unidos aos invisíveis e intervêm a seu favor como intermediários indispensáveis entre estes e o Ser Supremo. A existência de seres no além, a sua

constante ação entre Deus e os homens e a sua função fundamentalmente medianeira entre a força vital original (Deus) e o resto dos seres, ajuda a sociedade a sobreviver na unidade e na sua permanência” (Martinez, 2008:205).

Há uma cadeia e níveis de mediações e mediadores, o que exige de nós um conhecimento e entendimento da cosmovisão africana, que passamos a apresentar de forma esquemática. Sem o conhecimento da cosmovisão africana, muitos aspectos da vida africana podem nos escapar à justa compreensão.

2.20 A cosmovisão africana nyungwe

A cosmovisão nyungwe, que se insere dentro de uma cosmovisão maior, que é a cosmovisão africana banto, parte dos princípios e fundamentos da cultura tradicional banto da participação vital e da união vital (Altuna, 1985:46). De acordo com Altuna, “a chave para a compreensão dos costumes e instituições dos bantos parece ser o fato da comunidade, da unidade de vida. O fecho da abóbada da sociedade banto parece ser um princípio único, a participação. A participação desempenha o primeiro papel na vida humana” (1985:46).

A pessoa vive participando nas relações “*com*” a alteridade de forma harmoniosa. Ninguém vive sozinho, ninguém se casa sozinho, pelo que, há-de existir sempre um movimento exogâmico, pautado pelos fundamentos da cultura tradicional banto, de saída de *Si* em direção ao *Outro*. Essa ideia nos remete à filosofia existencial africana onde o existir é um resultado, uma consequência da “relação com”. Sem esta relação não há existência.

De fato os nyungwe, por exemplo, repudiam veementemente o individualismo, que aparece na expressão, *ine ndine*, (eu sou eu) denominado de *umbirimi*. *Ine ndine* remete à ideia de *cogito, ergo sum*. Para o contexto africano, pelo contrário temos um sentido coletivo da existência, sempre em relação com a alteridade. Mukuna realça muito bem essa ideia ao mostrar que, “*I belong, therefore I am*”, isto é, pertença, logo existo (2013:11).

Os nyungwe sempre dirão, *ife ndife a* Cirongo, a Cirenje, etc, isto é, nós somos, nós pertencemos ao grupo cirongo ou cirenje e por aí. A existência está relacionada ao pertencimento, isto é, *nós somos porque pertencemos ao grupo*. A proeminência está no grupo e não no indivíduo nas tradições africanas. Entre os nyungwe há uma relação de interdependência entre a pessoa e a comunidade de pertencimento. Não se pode pensar a

existência nesse contexto sem a dimensão comunitária. As estruturas sociais africanas são de cunho comunitário onde todas as pessoas existem interligadas, umas às outras, a tudo e a todos.

Neste sentido o conhecimento da cosmovisão africana é uma tarefa de extrema importância, aliás, Vancina lembra que, “o historiador deve iniciar-se, primeiramente, nos modos de pensar da sociedade oral, antes de interpretar suas tradições” (2011:140). Portanto, a relação da pessoa, nesse contexto, é sempre uma “relação com”, conforme o esquema.

A COSMOVISÃO AFRICANA NYUNGWE ESQUEMA:

Por Antonio Alone Maia

Tabela 10. Cosmovisão africana nyungwe.

Por cosmovisão do povo africano nyungwe entende-se aqui, a relação, no plano horizontal, do homem nyungwe consigo mesmo, que por sua vez transita para um segundo momento, que é a relação do homem com os outros, a relação com a natureza,

com os ancestrais e em seguida a relação com o plano transcendental. A pessoa é sempre percebida em relação harmoniosa com os dois planos (Maia, 2014: 69-78).

Desta forma, nessa lógica, ter saúde, no sentido de bem-estar, remete ao equilíbrio harmonioso nos dois planos, enquanto que a doença pode ser interpretada como sendo a falta de harmonia nos dois planos. O equilíbrio terá que ser restabelecido através de um modelo terapêutico apropriado. A pessoa deve viver, sempre e constantemente em harmoniosa relação “com” esta rede de significados tecida culturalmente, o que nos remete a ideia de cultura que Geertz bebe de Weber, segundo a qual, “o homem é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” (Geertz, 2008:4). Sendo assim, diz o autor, “assumo a cultura como sendo essas teias e a sua análise, não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (Geertz, 2008:4).

A visão de mundo africana parte do princípio da existência de uma conexão entre os mortos, os vivos e os ainda por nascer. Os três elementos personificam a realidade das interconexões entre o passado, o presente e o futuro, e essa visão de mundo conecta a vida espiritual com a existência material (Wa Thiong'o, 2007:29-30).

Segundo Altuna, “a vida harmoniosa, a paz, a comunhão com os outros são as maiores aspirações da cultura banto” (Altuna, 1985:49). Entramos aqui numa questão de extrema importância no mundo africano, a questão do tempo, ou seja, a noção de tempo, como chave para o entendimento e interpretação da filosofia e das religiões tradicionais africanas.

2.20.1 A noção de tempo como chave para o entendimento e interpretação da filosofia e das religiões tradicionais africanas.

Antes de entrar na questão do tempo, iremos brevemente tecer algumas considerações sobre o que os pensadores africanos estão entendendo por religião no contexto africano, em seguida, apresentaremos algumas categorias da ontologia africana e por fim trataremos do tempo.

2.20.2 Religião a partir de uma perspectiva Africana

Segundo Mbiti, “religião é uma palavra difícil de definir, e vem a ser muito mais difícil ainda no contexto da vida tradicional africana. Mbiti diz que não se atreve a

definir a religião, exceto dizer que, para os africanos religião é um fenômeno ontológico. Ela remete para a questão da existência e do ser” (Mbiti, 1970:15).

Dentro da vida tradicional africana, o indivíduo está imerso numa participação religiosa que começa antes do nascimento e continua depois da sua morte. Para o indivíduo e para a grande comunidade da qual ele faz parte, “viver é ser pego num drama religioso” (Mbiti, 1970:15).

Esta é uma idéia fundamental, pois significa que o ser humano vive no universo religioso. Todas as suas atividades são vistas e vivenciadas através de um significado e entendimento religioso. Por exemplo, no quinto capítulo, nas sessões, *5.1.1 Rito de atribuição do nome e sua hermenêutica; 5.1.2A hermenêutica do nome; 5.2 Ritual de atribuição do nome de um ancestral*, iremos ver que, os nomes das pessoas têm um sentido religioso. As pedras não são apenas objetos vazios, mas sim objetos religiosos. Aliás, com relação a isso, Cunha afirma claramente que, “pode ser que na sua terra, as pedras não tenham vida. Aqui elas crescem e, portanto estão vivas” (Cunha, 2009:301).

As plantas têm um sentido religioso vital na medida em que, não só representam a vida, mas também carregam a vida, elas são a vida. O som dos tambores representa a fala de uma linguagem religiosa. Aqui, o ponto principal é que, para os africanos, toda a existência é um fenômeno religioso. O homem é concebido como sendo um ser profundamente religioso que vive num universo religioso (Mbiti, 1970:15).

A afirmação de que, “para os Africanos a religião é um fenômeno ontológico” é uma chave fundamental para entender a experiência religiosa dos africanos que foram levados para a diáspora como escravizados. No processo histórico, os africanos, apesar de terem sido arrancados da África, atravessado o atlântico e colocados nas Américas como mão-de-obra, houve ruptura com a terra-mãe, no entanto, a experiência religiosa foi e continua sendo, de longe, aquela que preserva a relação e ligação com a África. É dentro do contexto das Religiões de matriz africana na diáspora, que encontramos rupturas com o continente, enquanto espaço geográfico e continuidades da experiência religiosa africana, trazida pelos africanos escravizados.

Dizer que, “para os africanos religião é um fenômeno ontológico”, não é nada mais do que reconhecer que, para os africanos a experiência religiosa faz parte integrante da vida. Não existe separação entre religião e vida. A vida em si é impregnada e imersa num sentido religioso. Por isso, em meio à situação de escravização a que estiveram sujeitos os africanos levados da África para a diáspora transatlântica, um dos fundamentos que explica a permanência e continuidade, mesmo

que ressignificada no novo contexto, da sua experiência religiosa é perfeitamente a dimensão da religião, enquanto fenômeno ontológico.

Não admira então que, na diáspora, no processo histórico, onde quer que fossem os africanos, perseguidos por praticarem e viverem a sua religião, com eles também ia a religião. Não é por acaso, que a religião, para os africanos, é um fenômeno ontológico, ela está na constituição do ser africano. Um caso típico é o apresentado por Reis, na sua obra intitulada, *Domingos Sodré. Um Sacerdote africano, Escravidão, Liberdade e Candomblé*; e na *Bahia do século XIX*, 2008. Na obra consta que,

“...às 4h30 da tarde do dia 25 de julho de 1862, uma sexta feira, foi preso em sua casa em Salvador o africano liberto Domingos Pereira Sodré. Ele tinha sido denunciado pessoalmente ao chefe de polícia por um funcionário da Alfândega, que o acusara de receber por suas adivinhações e feitiçarias objetos roubados por escravos a seus senhores. O denunciante, que foi logo atendido, era um dos prejudicados. “Candomblé” foi como o chefe de polícia denominou o que existia na casa do africano, termo já em voga nessa época para definir crenças e práticas religiosas de origem africana, ou tidas como tal, bem como o local em que estas se realizavam (Reis, 2008:15).

A caracterização física do personagem e do espaço são evidentes. Domingos Pereira Sodré era um africano liberto. O que existia na casa do africano era Candomblé, conjunto de práticas religiosas que ali mesmo tinham lugar. O aspecto que queremos realçar, ao trazermos esse episódio, é a dimensão ontológica da religião para os africanos. Domingos é um africano na diáspora e sua casa é uma casa religiosa de matriz africana. Portanto, onde quer que o africano esteja, religião e vida são inseparáveis, pois a religião é um fenômeno ontológico para ele.

A falta de reconhecimento e entendimento deste ponto inicial, que é um modo de ser (*makhalidwe*) e de se relacionar com o universo (*cosmovisão*) dos povos africanos, conduziu e fez com que os missionários, antropólogos, administradores coloniais e outros pesquisadores das religiões africanas tivessem uma compreensão errada, não só das religiões tradicionais africanas, mas também uma compreensão errada dos próprios povos africanos (Mbiti, 1970:15).

Este e tantos outros aspectos da vida dos africanos que não foram adequadamente entendidos e interpretados conduziram a tragédias durante a expansão colonial no século XIX. Portanto, os africanos têm a sua própria ontologia, que é uma ontologia religiosa e para entender as suas religiões nós devemos conhecer essa ontologia. Mbiti divide a ontologia africana em cinco categorias e já chama atenção para

o fato de que é uma ontologia extremamente antropocêntrica, no sentido de que todas as coisas são vistas na sua relação com o ser humano (Mbiti, 1970:15).

2.20.3 Cinco categorias da ontologia africana

- 1.**Deus (Ser Supremo, o Pré-Existente, o Existente)**, como a última explicação do princípio e sustento do ser humano e de todas as coisas.
- 2.**Espíritos**, que são feitos de seres acima do homem e dos espíritos daqueles que já morreram há muito tempo.
- 3.**O Homem**, incluídos os seres humanos que estão vivos e aqueles que estão por nascer.
- 4.**Animais e Plantas**, ou os remanescentes da vida biológica.
- 5.**Fenômenos e Objetos** sem vida biológica.

Portanto, falando a partir de uma perspectiva antropocêntrica, Deus é o organizador e o sustento do homem. Os espíritos explicam o destino do homem. O homem é o centro desta ontologia. Os animais, plantas, fenômenos naturais e objetos constituem o ambiente no qual o homem vive, dão o sentido à existência e quando é preciso, o homem estabelece uma relação mística com eles (Mbiti, 1970:15-16).

Esta ontologia antropocêntrica é uma unidade completa onde nada deve ser quebrado ou destruído, o que nos remete ao esquema atrás apresentado sobre a cosmovisão. Destruir ou remover uma dessas categorias é destruir toda a existência incluindo a destruição do criador, o que é impossível. Portanto, um modo de existência pressupõe todos os outros, e um equilíbrio deve ser mantido para que estes modos não estejam, nem tão longe e nem tão perto um do outro (Mbiti, 1970:15-16).

Não é por acaso que, a civilização banto, busca a imersão do homem com todo o seu ser, seja na natureza, seja nos antepassados, na comunidade, em si mesmo assim como em Deus. Esta é a base da cosmovisão banto. A idéia de participação interativa, conforme apresentada por Altuna, forma o núcleo inicial do humanismo e da antropologia banto (1985:51).

Assim, os fundamentos do humanismo africano, para Caporalini, são, no plano horizontal, o homem e o mundo e, no plano vertical, Deus (Caporalini, 1987:895), o Existente Supremo ou o Pré-existente, no sentido que lhe é dado por Kagame (1975:107). Ele é o necessariamente-existente, segundo Kagame, que não teve começo

de existência. O aparecimento dos existentes tem sua explicação última. Daí que Kagame discorda com o conceito de Ser Supremo dos etnólogos para o contexto africano. Segundo ele, “é impróprio chamá-lo, como o fazem os etnólogos, de Ser Supremo em se tratando da cultura Bantu. Dever-se-ia chamá-lo de o Existente Supremo ou simplesmente o Pré-existente (Kagame, 1975:107).

Os atributos do Existente-Supremo variam de acordo com os povos. Para alguns é Deus, para outros como os nyungwe e os dema é *Mulungu* (Martins, 1991:267), *Muluku* para os macuas do norte de Moçambique (Martinez, 2008:189).

A ideia de participação e interação é essencial ao pensamento filosófico e religioso africano. Para o africano existe, entre todas as criaturas, uma profunda interação, uma corrente de forças. Nessa interação nada se move sem influir noutras forças com o seu movimento. O mundo das forças, segundo Rehbein, comporta-se como uma teia de aranha, onde não se pode fazer vibrar um só fio sem agitar todas as malhas (Rehbein, 1985:22). Há uma ideia de unidade cósmica dentro da filosofia existencial africana, onde há uma interconexão entre o mundo visível e o invisível.

Aqui, cabe, de novo, invocar a noção de cultura enquanto teia de significados no sentido que lhe é atribuído por Geertz (2008:4). Nesta linha de pensamento, não nos admira que, também, a doença seja interpretada como ruptura do equilíbrio entre o homem e o cosmos (Laplantine, 1991:62).

Em suma, alinhando-se ao lado das cinco categorias da ontologia africana, existe uma força, ou energia que permeia todo o universo. Deus é a fonte e o último que controla esta força. No entanto, os espíritos têm acesso a alguma parte desta força. Alguns poucos seres humanos têm conhecimento e habilidade para acessar, manipular e usar esta força, entre eles os médicos tradicionais, feiticeiros, sacerdotes e fazedores de chuva, alguns para o bem e outros para o mal das suas comunidades (Mbiti, 1970:15-16).

Para saber como esta ontologia se adequa ao sistema religioso, Mbiti sugere que seja discutido o conceito africano de tempo, como chave para o nosso entendimento dos conceitos religiosos e filosóficos básicos (Mbiti, 1970:15-16). O conceito de tempo pode ajudar a explicar aquilo que os africanos acreditam, atitudes, práticas e formas gerais da vida dos africanos, não apenas no ambiente rural tradicional, mas também em situações modernas, políticas, econômicas e educacionais.

2.20.4 O Tempo

De acordo com os conceitos tradicionais, o tempo é um fenômeno de dupla dimensão, com um passado longo, um presente e um futuro não virtual. O conceito linear de tempo no pensamento ocidental, com um passado indefinido, um presente e um futuro infinito, é praticamente estrangeiro ao pensamento africano.

Segundo Kagame, “os bantu distinguem claramente o espaço e o tempo, o primeiro para situar os existentes e o segundo para medir a duração” (Kagame, 1985:105). De acordo com o autor, “o tempo é a entidade métrica do movimento existencial, qualquer que seja o aspecto sob o qual este seja considerado. Para determinar-lhe a essência, consideremo-lo em suas três fases: o passado, o presente e o futuro” (Kagame, 1985:112).

- “a) o passado é uma ideia imprecisa do ponto de vista metafísico. É medido pelo tempo enquanto duração já atuada dos existentes. Por conseguinte, não podemos procurar no passado a essência do tempo, pois o ser-ai (existir enquanto “si - mesmo”) precede o Durar. Segue-se que o existir do tempo precede o passado.
- b) também não se pode procurar a essência do tempo no futuro, (no tempo que virá), pois se trata de uma projeção do espírito.
- c) a essência do tempo, consequentemente, deve encontrar-se no presente” (Kagame, 1985:113).

Para mais detalhes a respeito da concepção do tempo no universo bantu, o leitor poderá encontrar mais informações na obra que estamos citando. Mas, é preciso frisar a ideia de que o tempo na cultura tradicional banto tem uma relação profunda com os eventos, como mostra Kagame: “assim que irrompe a ação ou o evento, o tempo é marcado, selado, individualizado, tirado do anonimato, e se torna o tempo desse evento” (Kagame, 1985:115).

Chegamos então ao ponto fundamental, o evento, que é uma chave fundamental para entender as religiões tradicionais Africanas. O tempo está sempre ligado aos eventos. Atrás descrevemos a forma como os nyungwe nomeiam. A lógica da nomeação também está relacionada a eventos. Nomes como Mabvuto, Matsautso, Cinai, são todos pautados por uma lógica que remete aos eventos. Gluckman ao fazer um estudo sobre a “análise da situação social” entre os zulu, faz um amplo uso do termo *Evento* para se referir aos diversos acontecimentos. Segundo ele,

todos os eventos que envolvem ou afetam seres humanos são sociais, desde a chuva ou o terremoto até o nascimento e a morte, o ato de comer e defecar etc. Se as cerimônias mortuárias são executadas para um indivíduo, esse indivíduo está socialmente morto; a iniciação transforma socialmente um jovem em um homem, qualquer que seja a sua idade cronológica. Os eventos envolvendo seres humanos são estudados por muitas ciências. Assim, o ato de comer é objeto de análise fisiológica, psicológica e sociológica. É uma atividade fisiológica, quando analisado em relação à defecção, circulação sanguínea etc.; uma situação psicológica, em relação à personalidade de um homem; e sociológica, em relação aos sistemas de produção e distribuição da comunidade, aos seus agrupamentos sociais, aos seus tabus e valores religiosos. Quando se estuda um evento como parte do campo da Sociologia, é conveniente tratá-lo como uma situação social. Portanto, uma situação social é, em algumas ocasiões, o comportamento de indivíduos como membros de uma comunidade, analisado e comparado com seu comportamento em outras ocasiões. Dessa forma, a análise revela o sistema de relações subjacentes entre a estrutura social, o meio ambiente físico e a vida fisiológica dos membros da comunidade (2010:251-252).

Eventos de cunho exógeno, como os que apresentamos no primeiro capítulo, eles tem um impacto negativo numa situação de contato cultural. Não obstante, dentro duma estrutura social, a partir de uma dinâmica interna da cultura e da tradição que garantem uma coesão social, ocorrem vários eventos sociais que englobam, desde o nascimento até a própria morte e sua passagem para o estatuto da ancestralidade.

2.21 Estatuto de ancestral

Ao buscarmos apresentar o estatuto de ancestralidade, de imediato nos vemos diante de uma indagação, a qual dirigimos a nossos entrevistados no campo: Como é que o nyungwe cuida dos seus mortos? Quem ascende à categoria de ancestral, *makolo*? Quem não ascende à categoria de ancestral? As indagações colocam-nos naquilo que Munanga denomina de “momento dialético” vida/morte, que parece ser o mais importante (1986:151). É nessa dialética que a morte se assemelha ao ritual de passagem nas iniciações.

“A morte é uma passagem para uma outra vida com provas múltiplas a fim de chegar ao estado ancestral, onde o nascimento realiza, para a consciência coletiva, a mesma transformação da morte, apesar de em sentido inverso, que o ato da morte simbólica seguida da renascença torna-se graças ao caráter operativo do símbolo e do rito, o meio privilegiado que o grupo tem de autodefesa e preservação no ente” (Munanga, 1986:151).

De acordo com os dados que tivemos no campo, entre os nyungwe os cemitérios sempre ficaram longe das habitações. Portanto, as pessoas eram enterradas longe das vilas. De fato, se olharmos para a geografia dos cemitérios, o da cidade de Tete fica afastado da cidade. O de Chitima também ficava afastado da vila. No Songo encontramos um no centro da vila, que antigamente considerava-se mato e era distante das habitações. Um segundo ficava distante no extremo da vila e o atual é que se encontra realmente longe, no mato cercado de alguns campos de cultivo. Hoje, com a exceção desse último do Songo que fica bem longe da vila, o de Chitima e o da cidade de Tete, estão todos cercados por habitações, devido à expansão e crescimento urbano. Mas no tempo em que esses cemitérios foram criados, esses lugares eram considerados os mais distantes dos centros de habitação.

Nossos entrevistados falaram que não faz parte dos hábitos dos nyungwe visitar cemitérios, pelo contrário, antigamente as pessoas quando morriam eram levadas e enterradas longe, inclusive era proibida a participação de filhos nesses enterros. Podiam participar outros parentes. Um de nossos entrevistados contou que, devido a esse costume que havia, era comum antigamente encontrar filhos que não sabiam onde o pai havia sido enterrado. Para saberem, tinham que procurar alguém que tivesse participado na época, para localizar o lugar onde fora enterrada a pessoa.

Para os nyungwe a questão fundamental é e continua sendo o cuidado com o espírito da pessoa falecida. Esse, sim, deve ser cuidado, tal que, nos casos em que os vivos, por lapso, começam a se esquecer de cuidar dos espíritos da sua família, acredita-se que estes podem reclamar a atenção ou até mesmo, em algumas circunstâncias, os espíritos podem vir e perturbar o fluxo do bem-estar na família, repercutindo nos seres mais frágeis, que são as crianças. Em tais casos, especialistas em detectar tais reivindicações, aconselham que algum processo ritual seja feito para acalmar e satisfazer as exigências dos espíritos.

Portanto, como a cultura não é estática, mas sim dinâmica, e esse dinamismo é grandemente influenciado pelo contato com outras culturas, certos hábitos, maneiras de ser e estar no mundo mudam e outros permanecem. Lembrando que Tete, no processo histórico é e têm sido uma zona de grandes contatos entre diversos povos. Os costumes e hábitos locais são e têm sido influenciados pelos contatos a que está sujeita a região. Não é por acaso, que nossos entrevistados disseram que, a prática de visita aos cemitérios hoje, é uma prática que veio de fora. É uma imitação da cultura portuguesa e de outros povos que entraram em contato com os nyungwe, mas não faz parte dessa

cultura. O que existia e continua existindo entre os nyungwe, apesar das frequentes visitas dominicais matutinas aos cemitérios para rezar e depositar flores, é o cuidado com os espíritos dos falecidos e a cerimônia de *Bona*. Trataremos a respeito da cerimônia de *Bona* na terceira sessão depois desta.

2.21.1 Quem ascende à categoria de ancestral, *makolo*?

Entre os nyungwe, assim como entre outros grupos bantos, não é qualquer defunto que ascende à categoria de ancestral. Há critérios básicos que elevam algumas pessoas à tal *status*. No fundo está a idéia de transformação. Os nyungwe acreditam na idéia de transformação após a morte. Através da morte, há pessoas que se transformam em espíritos bons, *Misimu ya bwino*, e há aquelas que se transformam em espíritos maus, *Misimu ya kuyipa*. De acordo com Martinez,

“...quando um corpo jaz sem vida, a sua sobra vital (em macua, ERUKU) desaparece e a pessoa transforma-se em espírito (MUNEPA). O espírito é a pessoa na sua condição de falecido. O espírito é alguém que viveu conosco, que já passou pela morte e que, agora, se encontra no mundo invisível” (Martinez, 2008:206).

A transformação em *Misimu ya kuyipa* e em *Misimu ya bwino* é indissociável da vida anterior. A pessoa que sempre foi dotada de dons, dos quais a família e a comunidade sempre usufruíram, vida exemplar, fonte de inspirações, consultas e conselhos, sempre será uma referência para a comunidade. E por isso mesmo, após a morte, seu espírito sempre será tido como bom e protetor do grupo. Os nyungwe dirão: *Ana mzimu wa bwino*, isto é, tem bom espírito. Opostamente, alguém que nunca foi exemplar, pelo contrário, foi alvo de acusações relacionadas à feitiçaria, os nyungwe dirão, *akhana bza kuphata phata*, isto é, ele ou ela mexia ou pegava em coisas que não prestam, isso é, estava ligado à vida obscura. Por isso, o espírito dessa pessoa será caracterizado como sendo mau, *mzimu wa kuyipa*, no mais, se a seu respeito alguns sinais forem detectados por aqueles que disso entendem.

Martinez mostra que, “a situação do espírito é uma realidade muito complexa, que conserva algumas características anteriores à morte e adquire outras completamente novas, pois dá-se no Indivíduo uma transformação profunda, que lhe proporciona uma nova maneira de ser” (2008:206). Portanto, a transformação da vida após a morte em bons ou maus espíritos tem a ver diretamente com a conduta, boa ou má, antes da morte.

Por isso, o espírito bom, *mzimu wa bwino*, fará parte do grupo dos antepassados, *Makolo*, que é o estado definitivo dos homens, o destino ideal aspirado por todos os membros da sociedade. É neste sentido que, a ascensão à categoria dos ancestrais não é automática. Segundo Martinez, “para alcançar o estado em que se encontram os antepassados devem satisfazer-se algumas exigências culturais: morrer conforme as prescrições tradicionais (idade, descendência, lugar), depois de um bom comportamento moral, e que se realizem os ritos fúnebres estabelecidos pela tradição” (2008:206).

Sousa, ao tecer uma reflexão sobre “os antepassados: etapas históricas do problema e suas implicações”, define a veneração dos antepassados como sendo,

“...a comunhão do homem com os outros homens (antropocentrismo); a comunhão do homem com o Cosmos (Universo visível); a harmonia necessária à superação (Universo invisível) da vida e da morte. São categorias necessárias que se tem que percorrer para entrar no reino dos Antepassados. Há elementos estupendos no culto aos antepassados (1997:35).

De acordo com Sousa, há três momentos fundamentais para se passar ao reino dos antepassados: “*o nascimento, o matrimônio e a morte*. Estes três momentos realizados, segundo a vontade dos antepassados são a garantia de harmonia entre o mundo visível e invisível e da melhor veneração prestada aos antepassados” (1997:37).

Nyamiti citado por Martinez descreve cinco momentos fundamentais para que alguém ascenda à categoria de ancestralidade. Segundo ele, “o significado africano de ancestral implica em cinco elementos essenciais: 1. a existência de um laço biológico de consanguinidade, 2. o status sagrado conseguido com a morte, 3. ser modelo de vida pelas qualidades morais praticadas, 4. ser mediano entre Deus e os homens, 5. e ser recordado pelos descendentes (Nyamiti, apud, Martinez, 2008:207).

Ser recordado pelos descendentes, que é o quinto elemento na classificação de Nyamiti, significa no contexto africano participar da procriação. É a participação na procriação que garante a sobrevivência e a continuidade do nome de um ancestral. De acordo com a cosmovisão africana, participar da procriação não é uma questão de escolha, mas sim um dever moral e cultural. É moral na medida em que as pessoas têm peso e consideração social quando tem filhos. Alguém que não tem filhos, tem seu papel e autoridade, de certa forma, comprometidos, pois culturalmente espera-se que todos tenham necessariamente filhos. É neste sentido que Mbiti realça este dever moral

e cultural ao afirmar que, “uma pessoa não é completa, não é perfeita, não é inteira se não gerar filhos” (Mbiti, 1977:86).

Por isso, a ideia de participação dentro da cosmovisão africana, nos remete a dimensões vitais da própria vida. A ideia de participação está relacionada diretamente com a transmissão da vida, o que exige necessariamente a fecundidade (Altuna, 1985:66). O banto gosta de viver uma vida sem fim, mas ao mesmo tempo está consciente do limite inescapável que a vida lhe proporciona pela morte. Para o banto não existe uma morte tão grave quanto aquela que deixa a pessoa sem descendência. Consciente de que a morte é certa, o banto mantém-se vivo pela sua descendência. Os filhos são e serão sempre aqueles que perpetuam a pessoa que sobrevive com os antepassados. De acordo com Altuna, “pela esterilidade, a morte e a aniquilação identificam-se” (1985:67).

O banto “revive” nos filhos. A procriação condiciona a finalidade da existência, de onde resulta um dever moral e cultural obrigatórios e irrenunciáveis. O banto está consciente de que a vida é um dom de Deus transmitido pelos antepassados. A esse respeito, Altuna afirma que:

“A vida, por ser dom de Deus transmitido pelos antepassados, está sacralizada. O nexos vital entre vivos e antepassados é sagrado. A pessoa humana não pode subtrair-se à obrigação de acrescentar este dom. E a quantos mais seja comunicado, mais fidelidade patenteia. Expandir-se na vida enche o banto de felicidade. A fecundidade enraíza-se nas profundidades místicas do sagrado” (1985:67).

Desta forma, o autor mostra que, “quem renuncia à procriação rompe a corrente vital, e atraiçoa gravemente os antepassados na continuidade do seu existir. Daqui a estima da mulher-mãe, a importância do filho e a valorização da sexualidade” (Altuna, 1985:67). Na obra de nossa autoria, “*Saúde e doença na Cultura nyungwe: Um olhar antropológico-teológico, 2014*”, trabalhamos intensamente sobre aquilo que é o desejo mais profundo das mulheres no universo nyungwe, isto é, ser mãe. Entre os nyungwe, quando a expectativa de ser mãe começa a falhar, as mulheres acorrem para os setores, tanto biomédico, como etnomédico em busca de solução (Maia, 2014: 173).

Na sessão 2.12.1 *Nthamulamsana*, tratamos deste aspecto. Daí resulta um duplo ou triplo vínculo como forma de encontrar uma solução para participar efetivamente da corrente vital. Portanto, de acordo com Altuna, “a procriação serve de prova irrefutável do dinamismo vital e do carinho benfeitor dos antepassados. Por isso, os filhos são numerosos. O cacho nutrido de filhos faz as delícias do banto” (1985:67).

2.21.2 Características Gerais dos espíritos dos antepassados

Um dado fundamental a ter em conta, é que os espíritos dos antepassados não são Deus e disso os nyungwe assim como todos os grupos que comungam a cosmovisão africana banto estão conscientes. O espírito bom, *mzimu wa bwino* para os nyungwe e *Munepa* para os macua, reveste-se de algumas características antropomórficas. O espírito é a pessoa na condição de falecido. Ele é alguém que viveu conosco, que já passou pela morte e que, agora, se encontra no mundo invisível.

O espírito faz parte do grupo dos antepassados, *Makolo*, que é o estado definitivo dos homens, o destino ideal para todos os membros da sociedade. O espírito continua a ser membro da comunidade e do grupo familiar ao qual pertenceu durante a vida. O espírito vive e não desaparece com a morte, pelo contrário, ele surge com a morte e conserva a sua identidade. De acordo com Martinez,

“...o espírito não se confunde com o mundo da divindade, porque nunca será considerado com Deus, apesar dos poderes sobre-humanos recebidos da fonte vital. Está unido ao Ser Supremo, mas como intermediário. O espírito conserva a sua divindade perante o Ser Supremo e perante os outros seres invisíveis, conservando também o seu próprio nome e o seu lugar na categoria social a que pertencia durante a vida terrena” (2008:206).

Não é por acaso que, entre os nyungwe, após a morte de alguém, os maiores cuidados são com o espírito, mais do que com o corpo. A respeito do corpo, sabe-se que ele passará por um processo biológico de transformação e se tornará pó e terra. Mas o mesmo não acontece com o espírito, este volta a viver e demanda atenção, revestindo-se de características antropomórficas.

2.21.3 Características antropomórficas

Assim como os humanos, os espíritos têm sentimentos e desejos que devem ser satisfeitos pelos membros vivos do grupo a que pertencem. Os espíritos podem,

“...reagir emotivamente perante as diferentes situações do mundo visível. Podem alegrar-se e entristecer-se porque continuam a interessar-se pela vida da comunidade do seu grupo familiar, sem se esquecerem de nenhum dos seus membros, como já o fizeram em

vida; agora, este interesse tem maior força e mais virtualidade” (Martinez, 2008:207).

A relação entre os membros vivos de um grupo familiar com os seus ancestrais é pautada fundamentalmente pela cosmovisão africana subjacente a tais grupos. Por isso, continuamos reafirmando que, com a falta de conhecimento da cosmovisão de um grupo, muitos aspectos da vida do mesmo podem escapar à nossa compreensão. A cosmovisão nos remete para a unidade entre os mundos visível e invisível.

Ora, a relação entre os membros vivos de um grupo familiar com os seus espíritos ancestrais, não é uma relação inerte, mas sim dinâmica e esse dinamismo procede de ambas as partes, o que exige necessariamente uma reciprocidade. O processo de reciprocidade não acontece apenas nas trocas matrimoniais, ou seja, apenas na dimensão horizontal, mas sim está presente igualmente na relação com a transcendência, que é o mundo do qual fazem parte os espíritos ancestrais.

Dentro desse dinamismo, não nos admira então que o espírito necessite de ver e ouvir a resposta dos homens, da sua colaboração e, inclusive, os desejos dos membros vivos serem manifestados, ditos verbalmente no momento da oração do sacrifício tradicional (Martinez, 2008:207). De acordo com Martinez, “o espírito gosta de ouvir os homens a contar a sorte da família, e aceita com prazer os alimentos que lhe oferecem no sacrifício” (2008:207).

O espírito, *mzimu* para os nyungwe e *munepa* para os macuas, consegue atingir o ideal supremo da sociedade quando chega ao grupo dos antepassados, *makolo*. Dessa forma, ele torna-se também um antepassado, membro do grupo ancestral, o tronco familiar que cada vez mais se robustece com a chegada de novos espíritos. A integração à corte ancestral é um novo nascimento. Martinez mostra que, “quanto mais numerosos forem os membros ancestrais, mais fortes e profundas serão as raízes do tronco para a sociedade em geral. A união com a fonte donde procede a força vital será mais estreita, garantido a permanência no futuro” (2008:207).

2.21.4 Apresentação esquemática da hierarquia no mundo invisível

Tabela 11. Hierarquia do mundo invisível.

Assim como existe uma hierarquia entre os humanos vivos, igualmente existe uma hierarquia entre os espíritos. De acordo com Martinez,

uns são considerados mais importantes que outros, tendo em conta vários fatores: posição social em vida, procedimento moral e antiguidade. Assim, numa primeira classificação, são considerados o lugar e a autoridade que os espíritos tiveram na sociedade durante a vida; a honestidade anteriormente praticada; a observância de tudo, o estabelecido pela tradição e o respeito dos valores culturais; e, por último, a antiguidade do seu estado como espírito (Martinez, 2008:208).

A ascensão ao mundo dos antepassados, muito tem a ver com a vivência exemplar antes da morte. Entre os antepassados encontramos a ordem cronológica: antepassados imediatos, antepassados longínquos e falecidos importantes, que podem ser os chefes e anciãos dos grupos familiares e todos aqueles que se distinguiram na sociedade pelo seu comportamento moralmente exemplar, conforme o esquema na tabela acima. Na base da hierarquia encontram-se todos os restantes espíritos. Os últimos na hierarquia são os que não chegaram a alcançar a categoria de antepassados, que são os espíritos malignos, *mizimu ya kuyipa* (Martinez, 2008:208).

Na tabela pode se ver claramente que no topo da hierarquia está Deus, ou como prefere chamá-lo Kagame, o Pré-Existente, o Existente. Portanto, os antepassados não são Deus, mas sim, eles são os intermediários entre o Ser Supremo e os homens. Os espíritos dos antepassados têm poderes extraordinários que fazem com que eles sejam superiores aos homens. Com tais poderes, quando acionados pelos humanos, os espíritos podem intervir e agir com muita eficácia em situações e assuntos que um homem comum não consegue enfrentar, nem tampouco resolver. Ora, a intervenção dos espíritos pode ter um caráter duplo, isto é, eles podem intervir em benefício ou em prejuízo dos homens. Por isso, tais poderes são limitados (Martinez, 2008:210).

Os espíritos podem intervir nas discórdias familiares, nos assuntos que dizem respeito à saúde, doença e morte. Eles podem intervir na transmissão do fluxo da vida, isto é, na fecundidade e nos casos de esterilidade dos cônjuges. Os espíritos podem igualmente intervir na economia familiar, seja na agricultura, nos negócios, na pesca, na caça. Todos os setores da vida são susceptíveis à intervenção dos espíritos dos antepassados, seja na abundância ou na penúria (Martinez, 2008:210). Munanga ao falar dos ancestrais Bakishi mostra que,

“...os ancestrais Bakishi são os mweo dos bons mortos. Eles velam pelos vivos, dão-lhes filhos guiam-nos enviando bons sonhos e presságios. Em suma, eles lhes dão força vital. Esta inclui a saúde e a fortuna. Mas a fortuna por excelência, na concepção dos Basanga, e também na de todas as populações que falam as línguas bantu, não é outra coisa senão a progenitura que permite justamente prolongar a vida e a força vital” (1986:307).

Os banto, sejam eles do grupo nyungwe, que é o foco da nossa pesquisa, ou os macua, ou os rhonga ou changana, imersos em sua cosmovisão, estão perfeitamente conscientes de que os poderes de intervenção dos espíritos dos antepassados, mesmo sendo sobre-humanos, são poderes limitados. Os poderes dos espíritos dos antepassados

dependem segundo Martinez, “em última análise, da sua união com a força vital de tudo o que existe, Deus (Muluku), pois é Ele quem dá consistência a todas as formas de vida e garante a sua projeção no futuro, bem como a sua permanência no cosmos” (2008:210).

Conforme a tabela que apresentamos, acima de todos os espíritos, por mais importantes que seja o lugar que ocupem na hierarquia do mundo invisível, é o Ser Supremo, Mulungu que está acima de tudo e de todos, fonte e origem da própria vida. Ele é o Pai de todos, inclusive, há um ditado nyungwe que diz: *Mulungu ndi Baba*, (Deus é Pai) ou *Mulungu ndiye* (Deus é).

2.21.5 Quem não ascende à categoria de ancestral?

Para os nyungwe, o estatuto de ancestralidade, *makolo*, exige uma vida digna dotada de certos dons e moralmente exemplar. Pessoas que em vida nunca foram referências positivas, pelo contrário, passaram a vida a construir muros de inimizades, ao invés, de unir sempre causaram divisões, pessoas acusadas de feitiçaria, surrupiões, etc, essa categoria de pessoas jamais ascenderá ao estatuto de ancestralidade, pelo contrário, suas memórias ficarão apagadas e esquecidas para sempre pela comunidade.

Entre os macuas, por exemplo, há uma crença de que, na categoria de pessoas que não chegam a ser antepassados, seus espíritos vagueiam por lugares incertos. Tais pessoas são todos os que morreram à margem do contexto cultural, aqueles que morreram sem deixar descendência, os que foram privados de ritos fúnebres e as crianças. Aqui deve-se levar em conta pessoas que morreram durante a guerra, por exemplo. Para Martinez, “na cosmovisão macua, a sobrevivência dos mortos é definitiva. Os espíritos já não mudam, nem na sua maneira de ser, nem no seu modo de atuar. O seu estado, depois da morte é definitivo” (2008:206).

2.21.6 Bona

Martins define *bona* como sendo a grande cerimônia comemorativa de pessoa adulta falecida, assim como é igualmente o momento que marca o fim de luto (1991:147). A pergunta que surge é justamente sobre o tempo de duração dessa cerimônia. Quanto tempo dura a cerimônia de Bona? No campo, nossos entrevistados deixaram bem clara a distinção entre o que é bona e o que é um aniversário. A

realização da cerimônia Bona depende, de certa forma, da capacidade financeira da família. Parece que há variações mínimas, médias e máximas de tempo de realização. Alguns fazem depois de um, dois ou três meses. Há outros que fazem depois de seis meses, mas o máximo dos máximos costuma ser depois de um ano. A Bona, praticamente é uma cerimônia única, não tem repetição.

As repetições ocorrem só quando há alguns problemas. Aí sim, ocorre uma cerimônia só para recordar os espíritos, mas não se chama Bona, Bona é só uma. Daí que, Bona não pode ser confundida com os aniversários. As cerimônias que podem ocorrer depois do primeiro, segundo, terceiro ano de falecimento de uma pessoa, elas não se chamam de Bona. Bona se faz após completar um ano ou depois de alguns meses. É uma cerimônia única que se faz para recordar os espíritos dos antepassados, dos velhos mortos. Portanto, todas as outras cerimônias que ocorrem após a primeira, serão tidas como lembrança e momento de comunhão com os entes queridos da família e sendo caracterizados como aniversário de morte.

2.22 Transformação após a morte

Após a morte, existe a crença, entre os nyungwe, de que há pessoas que se transformam. Há pouco descrevemos tal transformação, que pode ser para bons ou maus espíritos. Os bons espíritos são os que ascendem à categoria de ancestrais enquanto que os maus espíritos não.

Ora, crenças em torno da morte e da vida após a morte encontram-se difundidas entre os povos do vale do Zambeze e durante nossa estadia em campo, este assunto sobressaiu. Os nyungwe acreditam que há pessoas que se transformam em animais, nomeadamente, em hiena, *thika* ou *kizumba*. O tipo de pessoa que se transforma em hiena após a morte é caracterizada como sendo uma pessoa com espírito mau. Esse é o tipo de espírito que pode vir a perturbar os membros da família. Para a família se livrar dele, um processo ritual é feito, em geral numa encruzilhada. Daí que, a própria hiena é um animal associado à vida obscura, tido como emissário dos feiticeiros. A respeito do processo ritual desse tipo de mau espírito, falaremos no quinto capítulo sobre rituais e crenças.

Neste contexto, perguntamos a nossos entrevistados se haveria sinais que indicassem que houve uma transformação após a morte ou não. A resposta sempre unânime, confirmou o que relatos populares dizem a tal respeito, entre os nyungwe.

Uma vez feito o enterro, em geral as pessoas voltam para casa e no dia seguinte, de manhã cedo retornam ao cemitério para cumprirem os preceitos conforme a tradição. Quando chegam e encontram um buraco no túmulo, é sinal de que ocorreu uma transformação com a pessoa que fora enterrada. Ela transformou-se em algo, evidência essa que aponta para o dado de que aquela pessoa é portadora de maus espíritos. Dizem: *a khana bzakuphata phata*, pegava ou mexia com coisas que não prestavam. Entre os nyungwe encontramos igualmente a crença de que certas pessoas, após a morte levantam e vão morar em outro país. A este fenômeno chamam de *kumuka tsowa*.

Apesar de Tete ser essa zona de contatos com outros povos, e que tais acabam influenciando os modos de vida locais, a estrutura social manteve o seu equilíbrio. Por equilíbrio da estrutura social, segundo Gluckman, entende-se, “as relações interdependentes entre partes diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular” (2010:279-280).

Dentro da estrutura social, as regras que pautam o sistema de parentesco, regras matrimônias baseadas na exogamia não mudaram. Mesmo tendo sofrido os efeitos das guerras, as regras que pautam o sistema de parentesco prevalecem. Formas de vida nos moldes totêmicos, isto é mitupos, hoje apenas encontramos a persistência de nomes que testemunham ter havido no passado, grupos organizados socialmente em mitupos. A relação com os ancestrais e o cuidado com os seus espíritos é algo que não mudou, pelo contrário continua sendo um dos fundamentos que dá sentido à vida, esta comunhão com os antepassados. Posto isto, vamos agora tratar no próximo capítulo dos sistemas políticos tradicionais entre os nyungwe.

Capítulo 3**SISTEMAS POLITICOS TRADICIONAIS ENTRE OS NYUNGWE**

3. Sistemas políticos tradicionais entre os nyungwe

No primeiro capítulo apresentamos os diversos grupos étnicos que habitam o vale do Zambeze. Esses grupos, ao longo da história, tinham a sua organização política, costumes e sistemas religiosos. Essa estrutura sofreu mudanças profundas a partir do momento em que o vale do Zambeze entrou em contato com o sistema dos prazos que ali foi instalado, com a chegada dos invasores nguni, e assim como, devido às guerras colonial e civil.

Nesse capítulo, nossa proposta é de fazer um breve resgate e retrospectiva da figura das autoridades tradicionais no vale do Zambeze e ver nelas rupturas e continuidades do seu papel no intenso processo histórico de contactos culturais a que ficou sujeita a região. Em seguida buscaremos apresentar o resgate atual das autoridades tradicionais e por último o funcionamento da lei e da justiça de acordo com o Direito Consuetudinário bantu entre os Nyungwe e o surgimento de uma nova categoria de ator social nos sistemas políticos tradicionais, isto é, a categoria de *Profeta*.

No que diz respeito ao funcionamento da lei e da justiça de acordo com o Direito Consuetudinário bantu, teoricamente nos inspiramos em Isac Shapera que buscou sistematizar o Direito Bantu. Apesar das leis bantu não estarem positivadas, não quer dizer de forma alguma que elas não existam, pelo contrário, as leis existem e não é por acaso que Isac Shapera faz uma apropriação criativa dos conceitos do Direito positivo para descrever as leis bantu. Assim, faremos neste trabalho uma apropriação criativa dos conceitos, como Fonte e Natureza das Leis Bantu, Lei e Sociedade, Divisão das Leis Bantu, Direito Civil e Penal Bantu, inspirados em Isac Shapera.

Na obra, “*African Political Systems*”, organizada por Meyer Forte e Evans-Pritchard (1964), os autores buscam apresentar os sistemas políticos africanos e para nós a obra é uma fonte de inspiração teórica, pois grande parte dela trata dos bantu. Apesar de existirem vários povos de origem bantu, o sistema político de muitos deles revela semelhanças, sobre tudo, na região sul e na parte central da África (Richards, 1964:83).

Como resultados parciais pretendemos trazer dados que são, em simultâneo, questões sobre o funcionamento do direito consuetudinário, isto é, a partir da tradição, dos costumes locais, dos valores ético e morais que pautam a sociedade nyungwe. Como é que a lei e a justiça funcionam em casos como: morte, quem tem direito sobre a

propriedade, os parentes do homem ou da mulher? Em caso de roubo, adultério como é aplicada a justiça nos moldes consuetudinários? Quais são os mecanismos consuetudinários utilizados para punir os infratores? Aos acusados de serem feiticeiros e amarradores de chuva como se dá a punição? Qual tem sido o papel dos curandeiros, profetas e autoridades tradicionais na prática da lei e da justiça? Recentemente o Governo moçambicano fez o resgate das autoridades tradicionais, outrora banidas. O que é que representa esse resgate no atual contexto? Estará ocorrendo um processo de reificação e objetificação das autoridades tradicionais?

3.1 Autoridades tradicionais: rupturas e continuidades no processo histórico

A região do vale do Zambeze é extremamente rica em historiografia, pois existiram ali vários Estados. A região sul do Zambeze era constituída pelo Estado dos Mutapas, a região central e norte do Zambeze era constituída pelos Estados dos Maraves, Undi, Caronga, conforme pode se ver no mapa de expansão de 1650.

FIGURA 21.4 A expansão maravi por volta de 1650 (segundo K. M. Phiri).
 - Limites exteriores da influência maravi
 - Direção da expansão
 - Zonas de ocupação efetiva

Mapa 13. Estados dos Maraves, Undi, Caronga ao norte do Zambeze.

Serra ao descrever os Marave mostra que, o aparelho do Estado Marave era complexo. Diz ele,

“Tomemos o exemplo do Estado dos Undi, cujos imensos territórios abrangiam a parte norte da província de Tete: o “chefe da aldeia” era conhecido por *Fumu* ou *Mwini Mudzi*.⁸⁰ acima dele estava o chefe territorial, o *Mwini Dziko*.⁸¹ Existia a seguir, o chefe provincial que tinha a seu cargo uma série de territórios e era conhecido por *Mambo*; finalmente no topo estava o Undi. Cada chefe era servido por um conjunto de conselheiros, os *mbili* (singular *ambili*). Havia ainda um corpo de funcionários menores, como os mensageiros e a guarda do chefe” (Serra, 2000:49-50).

Pirâmide da estrutura política do estado dos Undi.

Tabela 12. Pirâmide da estrutura política do estado dos Undi.

⁸⁰ No mais baixo nível de autoridade estavam os chefes das vilas conhecidos, ambos por *Mwini Mudzi* e *Mfumu*, que eram guardiões seniores do segmento matrilinear local (Isaacman, 1972:14).

⁸¹ *Mwini Dziko* eram donos vitalícios de terras sob seu controle (Isaacman, 1972:14).

Serra mostra ainda que, todos esses chefes estavam ligados por laços de parentesco. Todavia, os chefes de aldeias, como os *Mwini Mudzi* eram geralmente os membros mais velhos das matrilinearidades locais, onde o núcleo matrilinear básico era chamado de *bele*, formado pela mulher, por suas irmãs casadas ou solteiras, os filhos não casados, os filhos das irmãs e, por incorporação, pelo marido da mulher e pelos maridos das filhas da mulher (Serra, 2000:50). Este é um dado fundamental para a nossa pesquisa, pois mostra de imediato a configuração do sistema de parentesco na região norte do vale do Zambeze, que é o cinturão matrilinear. Antes da chegada dos europeus na região, o território dos tongas estava dividido em várias chefaturas independentes. Existia o *Mambo* que era o chefe da terra que exercia funções políticas e religiosas. Existia um conselho dos anciãos e um grupo dos chefes das vilas os *afumu*, que eram membros mais velhos da linhagem dominante local (Isaacman, 1972:4).

Tabela 13. Pirâmide da estrutura política dos chefes Tongas.

Portanto, os chefes tradicionais eram responsáveis pela organização da sociedade, os chamados *Nfumos* ou *Mafumos*, *mambos* ou *Amambo*. Os mesmos desempenhavam a função de chefes e juízes (*atongui*) da sociedade assim como funções religiosas em situações específicas como é o caso de rituais de pedido de chuva. O nome *mambo mphondolo* é muito comum em Tete, é o rei Leão, que Martins define como sendo a alma protetora de uma família ou de uma zona (1991:255).

A versatilidade do papel dos chefes locais como reis, juízes e sacerdotes do seu povo, é uma característica comum em muitos países africanos. Encontramos essa característica entre os zulu, onde o rei exercia as funções de chefe, que controlava as relações entre seu grupo e os outros grupos bantu, bem como com os europeus e concomitantemente acumulava as funções de rei, com as quais exercia autoridade judicial, administrativa e legislativa sobre o seu povo, com poder de decisão. O rei conduzia cerimônias religiosas e atos mágicos em nome da nação, em épocas de seca, guerra, na época da sementeira e na estação da coleta dos primeiros frutos. De acordo com Gluckman, “Todas as tribos que compunham a nação falavam dialetos da mesma língua e tinham uma cultura comum” (Gluckman, 1964:30).

Gluckman, que fez uma pesquisa sobre os zulu, mostrando como ocorreu o processo de transição e dominação, desde ngunis a Shaka Zulu e de Shaka Zulu ao domínio dos Buers no Kwazulu Natal. No seu estudo, Gluckman mostra que o rei era responsável por todas as magias da nação zulu. Shaka, que era extremamente ambicioso, sedento de poder, “expulsou todos os *rainmakers* do seu reino, alegando que só ele poderia ter o controle do céu” (Gluckman, 1964:31).

“O rei possuía importantes medicinas terapêuticas com as quais ele podia tratar todos os pacientes mais importantes. Todos os peritos em sanguessuga tinham que ensinar ao rei suas curas. Finalmente, quando as pessoas morriam e uma pessoa era acusada de tê-las morto por feitiçaria, nenhuma sentença era executada, a não ser, após a confirmação do veredicto pelos curandeiros do rei” (Gluckman, 1964:31).

Estas funções religiosas e mágicas do rei, nas quais ele poderia conduzir assistido pelos seus especialistas, mágicos hereditários, todas estas funções eram investidas no próprio ofício de realeza. De acordo com Gluckman, “apesar de que o rei pode ser morto, o seu sucessor assumia essas tarefas, e os espíritos do tirano deviam tornar-se fonte do bem para o povo que o matara” (Gluckman, 1964:31).

No primeiro capítulo descrevemos a ação voluntária dos nguni ao chegarem ao vale do Zambeze. Através da pesquisa de Gluckman pode-se perceber perfeitamente a natureza dessa violência militar que caracterizava os nguni. Eles eram um grupo militarizado com uma tradição de guerra muito forte. Ser guerreiro era uma virtude que muito lhes orgulhava e não é por acaso que, por onde passaram até chegar ao vale do Zambeze, guerrearam e dominaram os grupos que encontraram. Portanto, a nação zulu estava dividida militarmente e ser valente guerreiro era uma habilidade e um valor a ser adquirido pelos homens, como mostra Gluckman:

“...os valores dominantes da vida dos zulu eram os de guerrilheiro, e ficavam satisfeitos dos serviços nos quartéis do chefe e nas suas guerras. Hoje, homens mais velhos voluntário do chefe ficam alegres e contentes, cantando e dançando cânticos do rei, e todos os zulu tendem, nas conversações, a cair em histórias de guerra do chefe e nos assuntos da sua corte” (Gluckman, 1964:31).

Portanto, a estrutura política dos zulus assemelha-se muito com a dos *Undi*, onde o chefe e todos os subchefes ligam-se por laços de parentesco nas funções. No caso do zulu, havia a figura dos *indunas*⁸² que resolviam casos e davam um veredicto em nome do chefe. Gluckman mostra que, “muitos desses *indunas* eram chefes que governavam suas próprias áreas. Alguns deles eram filhos, irmãos, e tios do chefe, havia também os comuns elevados pelo rei devido à sua sabedoria e conhecimento da lei” (Gluckman, 1964:33).

Todavia, a organização política dos zulu foi radicalmente alterada duas vezes. Primeiro houve uma centralização da autoridade do chefe. Shaka é aquele que começa com essa centralização do poder, inclusive muda o nome do grupo, de nguni para zulu. Nguni era um nome que não dizia nada para Shaka, e quando se tornou chefe, mudou para zulu, pois zulu significa o céu que está acima de tudo. Assim, Shaka zulu significava, aquele que estava acima de tudo e de todos. A segunda mudança aconteceu a partir do momento em que intensos contactos começaram a ter lugar ali com a chegada dos europeus. “Os zulu com a sua forte organização política reagiram contra a dominação branca através de suas autoridades políticas, que foram incorporadas à administração governamental” (Gluckman, 1964:53-54).

Uma estrutura idêntica encontramos hoje em Tete, no Songo, onde a sucessão ao trono de chefe local do Songo, tem sido hereditária. Primeiro a sucessão vinha sendo

⁸² Esse nome está presente em Tete, fruto, certamente da herança nguni.

pela linha masculina e recentemente passou para a linha feminina. Portanto, a atual rainha do Songo, assim chamada, é uma das filhas do Senhor Songo que era o chefe tradicional daquele lugar, nomeada de acordo com a linha sucessória. Destarte, pode-se ver que o sistema político africano, no que toca a chefias e lideranças, apresenta-se com uma forte relação de parentesco, que permite, inclusive, traçar uma linha genealógica de sucessão.

Richards pesquisou o sistema político dos bamba do norte da Zâmbia e sua preocupação é trazer à tona algumas características gerais da organização política bantu. Segundo ele, “a autoridade é, quase, invariavelmente baseada na descendência, queira dentro da família, da vila, do distrito ou da nação e o chefe da tribo acumula funções executivas, rituais e de juiz” (Richards, 1964:83).

Entre os nyungwe, *Mambo* é o termo que se usava e se usa ainda hoje para designar um rei, um chefe ou ainda caracterizar uma pessoa de bom coração, que facilmente ajuda os outros. *Mambo* pode designar igualmente a alma de um defunto bom, que vem morar com um vivo, e ser o seu protetor. Em alguns rituais usa-se a expressão *kugwesa mambo*, isto é, fazer com que a alma do defunto se manifeste a primeira vez para saber o que quer (Martins, 1991:231). A epifania do espírito do defunto acontece dentro de um ritual próprio. No sistema político dos povos do vale do Zambeze, *mambos* e *mfumos* eram os chefes locais que governavam a região com uma estrutura própria, desde mensageiros, *mutume*, até homens de defesa.

Durante a situação colonial essa estrutura política sofreu profundas mudanças ao lhe ser sobreposta uma nova ordem, a ordem colonial. No entanto, esta sobreposição não foi passiva e nem automática, houve várias formas de resistências locais quanto à imposição de uma nova estrutura política. Isaacman mostra que,

“...entre os mais dramáticos e graves abusos do colonialismo conta-se a destituição dos *amambos*, ou chefes territoriais e dos seus subordinados na nova ordem colonial. Manipulando a instituição da realeza, os portugueses ignoraram a herança cultural, religiosa e política dos povos do Zambeze. Mesmo os prazeiros mais poderosos dos séculos XVIII e XIX reconheceram tanto o caráter sagrado da realeza com o duplo papel que o *amambo* desempenhava como guardião da tradição e elo vital de ligação com o sobrenatural. Com efeito, os prazeiros bem mais sucedidos tinham reconhecido a primazia dos *amambos* em assuntos locais e religiosos e tinham casado com elementos da família real para proteger a sua própria legitimidade”(Isaacman, 1979:146).

Em Quelimane, região onde as políticas do governo colonial foram mais completamente executadas, a estrutura política local, isto é, os chefes locais, essa estrutura foi totalmente revista, pois tinha que ficar subordinada às exigências do colonialismo (Isaacman, 1979:146). O princípio de dividir, não só as pessoas, mas também os territórios para melhor controlar a economia colonial foi um dos métodos que sempre fora utilizado pela administração colonial no vale do Zambeze e isso ia de acordo com o próprio sentido e princípios que regiam a colonização, sobretudo, depois da conferência de Berlim.

De acordo com Mary Louise Pratt, citada por Costa, “colonizar significa poder dominar não só os recursos físicos e humanos, mas também o poder dominar discursivamente, pensar e falar sobre os indivíduos e territórios subjugados, afirmando-se deste modo, o poder colonial (Pratt. Apud. Costa, 2013:50). Em Quelimane,

“Para facilitar o recrutamento de mão-de-obra e a coleta de impostos, o governo decretou a divisão das concessões em distritos ou circunscrições, que foram mais tarde subdivididas em unidades mais pequenas. Os rendeiros nomearam funcionários africanos, conhecidos pelos nomes de *mukazambo* e *samacoa*, como administradores para manterem a lei e a ordem. Os funcionários nomeados eram escolhidos com base na lealdade evidenciada para com o governo e os rendeiros, sem atender ao seu estatuto político anterior. Muitos, de fato, eram estrangeiros e mercenários, conforme o título *mukazambo* indica” (Isaacman, 1979:146).

Diante desse tipo de nomeações de líderes estrangeiros, *mukazambos*, vistos como os mais obedientes ao sistema colonial em detrimento das autoridades locais, houve resistências e revoltas, pois essas novas autoridades impostas pelo sistema não tinham legitimidade diante do povo.

Na região de Sena e Tete, as autoridades locais continuaram a governar enquanto cooperavam com os rendeiros e os funcionários do governo. Em casos de resistência aos abusos dos portugueses, eram imediatamente substituídos por outros elementos mais obedientes, o que Isaacman chama de “elementos mais moldáveis da família real” (Isaacman, 1979:147).

Nesse processo de montagem e desmontagem, substituição dos antigos chefes locais e imposição de novos chefes, a figura dos chefes locais estava passando por um autêntico processo de apropriação, objetificação e reificação. O sistema colonial apropriou-se não só das terras para a exploração, mas também da estrutura política local já existente. Ao se apropriar da estrutura política local, o sistema colonial transformou

as autoridades que encontrara em objetos que poderiam ser trocados e substituídos reduzindo, desta forma, os líderes tradicionais em coisas. Daí advém o termo reificação, do Latim *res/ rei* que significa coisa (Comba, 2002: 209). Portanto, a figura dos chefes tradicionais irá sofrer sistemática e permanentemente o processo de reificação, isto é, os chefes serão coisificados. Em Tete, mesmo aqueles chefes que eram e permaneciam leais à administração colonial, esses chefes, segundo Isaacman,

“...verificaram que a presença de um grupo de agentes africanos, nomeados pelos prazeiros para fiscalizar as operações, reduzia a sua autoridade e ameaçava o seu estatuto. Os mais importantes destes funcionários eram os *chuanga* e os *tsachikunda*, anteriores situações de escravatura que sobreviveram do período pré-colonial. Recebiam os impostos e recrutavam mão-de-obra e, na maioria dos casos, substituíam o *mambo* como detentor efetivo de poder. Os chefes territoriais eram muitas vezes compelidos a reconhecer publicamente a sua subordinação ao *chuanga*, o que deu origem a longas hostilidades entre os guardiões da antiga ordem e os novos” (Isaacman, 1979:147).

Portanto, as substituições dos antigos chefes locais pelos novos não foi automática e nem passiva, houve resistências que desembocavam em hostilidades. Às vezes, para evitar grandes conflitos, alianças e conexões eram feitas entre os chefes locais com o poder colonial, como mostra Cooper:

“O reconhecimento da superioridade do poder europeu no confronto colonial não nega a importância da ação Africana em determinar a forma que o conflito tomou. Enquanto os conquistadores podiam concentrar seus recursos militares na derrota dos exércitos Africanos, “pacificar” aldeias ou massacrar rebeldes, por outro lado, a rotina de poder exigia alianças com representantes de autoridades locais, fossem eles líderes de antiga linhagem ou reis recentemente derrotados” (Cooper, 2008: 36).

Portanto, o papel das autoridades locais durante a situação colonial ficou condicionado e sem alternativas. A única alternativa era cooperar com o sistema e estar ao serviço do mesmo. O dado fundamental que precisamos reter, seja em Quelimane assim como em Tete, conforme Isaacman, é que, “os africanos que ocupavam as posições chave eram meros agentes dos portugueses que baseavam a sua legitimidade em fontes estrangeiras e que podiam ser removidos ou disciplinados à vontade dos europeus” (Isaacman, 1979: 147). Essa será, no período de transição do governo colonial ao governo Moçambicano, uma das justificativas para a descontinuidade e

banimento da categoria dos chefes tradicionais, pois serão tidos como herança do poder colonial.

Muitas das ações truculentas do poder colonial só aconteceram devido à cumplicidade de alguns africanos que colaboravam com o sistema para garantirem os seus privilégios. No primeiro capítulo descrevemos a violenta chegada dos nguni no vale do Zambeze. Esse grupo, além de ter sido violento e ter imposto o seu domínio às populações no norte do vale do Zambeze, também passaram a ser colaboradores do sistema colonial, aspecto esse que fica bem claro em Isaacman:

“Para assegurar a sobrevivência da população rural, os funcionários das companhias e os rendeiros locais recrutaram uma força de polícia mercenária entre antigos colaboradores, para patrulhar as suas possessões. Na maioria dos casos, estes cipaiois eram *Ngoni* ou *achikunda*, anteriores aliados dos portugueses. O número de cipaiois oscilava entre dez a vinte nas pequenas concessões e várias vezes este número nas grandes possessões como Ancuaze e Bororo” (Isaacman, 1979: 147-148).

Conforme afirmamos já atrás, aqui reafirmamos que, os africanos que colaboraram com o sistema colonial, na maioria das vezes é por que estavam condicionados sem alternativas de recusa. A única alternativa era a de aceitar colaborar e servir os interesses do poder vigente.

3.1.1 Os cipaiois

Os cipaiois eram uma força policial durante a época colonial e atuavam sob a autoridade direta do *mukazambo* ou *chuanga* e o seu leque de funções era muito amplo. Quando havia conflitos os cipaiois eram os que estavam na primeira linha de defesa contra elementos dissidentes assim como podiam proteger as fronteiras contra bandos de saqueadores e rebeldes (Isaacman, 1979: 148). Eram antigos soldados africanos do exercito colonial (Cabaço, 2009:78).

Descrevemos no primeiro capítulo as companhias majestáticas que nada mais foram do que substitutas do sistema de prazos no vale do Zambeze. Muitas vezes havia fugas de Africanos que eram recrutados para trabalhar nessas companhias. Os cipaiois eram a força policial que era enviada para as zonas adjacentes em vista de recapturarem os Africanos que haviam fugido das concessões (Isaacman, 1979: 148).

Um questionamento que ressalta-nos nessa relação de dominação com a cumplicidade de alguns africanos é, por exemplo, saber, por que razão alguns africanos aceitaram desempenhar a função de *cipaios* e *Chikundas* colaborando diretamente com o poder opressor em detrimento de seus irmãos africanos? Primeiro vamos esclarecer uma questão de ordem semântica que o termo *Chicunda* carece. O substantivo comum coletivo *Chicunda* deriva do verbo *ku kunda*, associado diretamente à pastoreia. Quando um rebanho se dispersa o pastor corre imediatamente para trazer de volta o rebanho. Quando se associa o prefixo “*chi*” ao verbo “*kunda*” forma-se então o substantivo comum coletivo *Chicunda*, que significa aquele que trás de volta. Assim, os *achikundas* eram aqueles soldados ao serviço do poder colonial e quando havia fuga dos trabalhadores dos prazos ou das companhias, a tarefa de recapturar e trazer de volta os fugitivos a eles cabia.

Ninguém nascia *cipaio* e tão pouco *chicunda*, os africanos tornavam-se *cipaios* e *chikundas*. Volta o questionamento que acima colocamos, por que razão eles aceitavam desempenhar tais funções em detrimento do seu povo? Ao que tudo indica, esses africanos estavam reféns de privilégios que recebiam do poder colonial, eis porque eram ferozes.

“Em reconhecimento do seu papel fundamental, recebiam um salário generoso, várias vezes mais alto do que o dos trabalhadores agrícolas ou operários especializados. Além da sua remuneração, eram-lhes fornecidos uniformes, alimentação, roupas e bebidas alcoólicas, bem como a oportunidade de melhorar a sua posição pessoal à custa da população rural. Dada a extensão do seu poder não nos surpreende que os mercenários cometessem regularmente um grande número de abusos: destruição de culturas, imposição de impostos adicionais, rapto de mulheres e crianças. Em suma, constituíam uma elite colonial corrupta, embora subalterna, cujo principal objetivo era o auto-engrandecimento e cuja posição privilegiada dependia da perpetuação do domínio estrangeiro” (Isaacman, 1979: 148).

Lembrando que, a implantação do sistema de prazos e depois estes substituídos pelas companhias causou uma desestruturação social e política no vale do Zambeze. No ponto que estamos tratando aqui, o papel das autoridades locais foi diretamente afetado e entrou num estado de crise.

“...as atividades exploradoras dos *cipaios* foram muitas vezes duplicadas pelos *rendeiros* e pelos seus empregados europeus. Espancamentos, raptos e punições cruéis parecem ter ocorrido com regularidade; serviam tanto para intimidar os africanos como para

satisfazer os gostos perversos dos funcionários locais” (Isaacman, 1979: 148).

Várias formas de dominação foram impostas para mostrar a nova ordem de domínio e intimidar as revoltas dos chefes Africanos do vale do Zambeze. Em algumas situações os chefes locais, que garantiam a coesão social em todos os níveis, foram humilhados brutalmente pelos prazeiros, e reduzidos à condição de servos, conforme descreve Isaacman:

“...O rendeiro do prazo de Degue⁸³, por exemplo, autorizou os seus cipaio a queimar o conjunto de habitações da família real e a trazer os sobreviventes para sua casa para servirem como escravos e concubinas. Este rendeiro era um administrador cruel e sádico que numa dada ocasião, forçou seis africanos a ingerirem cada um duas canecas de excrementos humanos que guardava em sua casa para tais ocasiões. A abolição do sistema independente de inspeção, em 1902, permitiu que tais crimes pudessem ser cometidos com absoluta impunidade” (Isaacman, 1979: 148-149).

Isaacman apresenta-nos um fato que nos leva a pensar nos excessivos abusos objetificantes da situação colonial contra os africanos. Cooper afirma que, “a violência colonial foi vista como atos de transgressão, demonstrações vivas e frequentemente brutais diferenciadas por aquilo que podiam violar, mais do que por aquilo que podiam transformar” (Cooper, 2008:36).

Por detrás de toda a transformação que estava ocorrendo no vale do Zambeze, estava o fator econômico. Foi para garantir uma economia colonial que as estruturas políticas tradicionais foram apropriadas e objetificadas. Para permitir um modo de produção capitalista baseado na exploração dos africanos, todo tipo de abusos e atrocidades foram perpetrados, incluindo a destituição das autoridades locais, os *amambo*.

Conforme Isaacman, muitos dos abusos que eram cometidos pelo sistema colonial, foram consequência de uma política que transformou os povos do Zambeze em um campesinato empobrecido, o que permitiu que os europeus maximizassem os seus lucros avultados com um mínimo de investimento econômico. Ora, esta situação, que era uma característica do colonialismo em todo o continente africano, cortava

⁸³ Degue é uma vila que fica localizado entre a cidade de Tete e o distrito de Boroma. Na sequência temos, a cidade de Tete, bairro Chimadzi, Nyamtambala, Degue, Cassika, Chiringa ya pa Phiri, Chiringa ya pa phompho, Mufa e Boroma.

radicalmente com as relações econômicas do passado (Isaacman, 1979: 149). O autor mostra ainda que,

“...a situação colonial era por toda a parte a mesma, expondo a população local a novas mercadorias e serviços e, em muitos casos sujeitando-a a exigências econômicas e de trabalho forçado, com o resultado de gerarem novas necessidades que só podiam ser satisfeitas com uma participação na economia de mercado. Duas formas de participação estavam abertas: venda do seu trabalho ou dos seus produtos agrícolas” (Isaacman, 1979: 149).

A situação colonial impôs várias exigências aos chefes tradicionais africanos que viram-se obrigados e coagidos a colaborar com o sistema. Muitas vezes para cumprirem as exigências do colonialismo, os africanos tiveram que aderir, com relutância, ao mercado de trabalho de orientação européia. Para ultrapassar a relutância dos africanos e poder assegurar o fornecimento contínuo de mão-de-obra, seja para as companhias, seja para as minas da África do Sul, para a Rodésia, assim como para as plantações de cana de açúcar nas ilhas francesas de Bourbon e Reunião, os recrutadores utilizavam métodos coercivos. Portanto, “esta dependência em relação a um sistema de força representava uma extensão lógica de atitudes e práticas recuperadas do anterior século de tráfico de escravos” (Isaacman, 1979: 149). Os chefes tradicionais continuaram exercendo as suas funções a serviço do governo colonial até à vigência do Estado Novo com Salazar e Marcelo Caetano.

3.1.2 Autoridades tradicionais no período de transição

Em Moçambique, durante o período de governo de transição em 1975 até ao período após a guerra civil, que terminou com os acordos de paz em 1992, as autoridades tradicionais tinham deixado de existir. Ora essa relegação precisa sempre ser contextualizada. A pergunta que nos salta de imediato é de querer saber qual foi a razão pela qual eles deixaram de existir.

Na obra intitulada, *Tradição e Modernidade: Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada de Moçambique*, há vários autores discutindo sobre a temática e nela está a questão das autoridades tradicionais. Weimer abre o livro discutindo especificamente sobre tradição e modernidade em Moçambique (1999:1-20). Diallo discute tradição e modernidade na democracia africana (1999:21-36). Artur faz um estudo de caso a partir de Manica (1999:49-139). Ivala faz um estudo de caso a

partir de Nampula (1999:142-189). E Cafuquiza faz um estudo de caso em Sofala (1999:192-215). Para a nossa análise importa ver o papel das autoridades tradicionais no processo histórico de rupturas e continuidades e as razões por detrás delas.

De acordo com Weimer, as autoridades tradicionais foram tidas como “vestígio do colonialismo opressivo que utilizava o poder gentílico, os chefes tradicionais para atingir os seus fins” (Weimer, 1999: 2). Uma vez banidos, em seus lugares foram instalados os secretários dos bairros.

As autoridades tradicionais não foram banidas apenas em Moçambique. Os países africanos que tinham vivido a experiência de dominação colonial, ao alcançar a independência, queriam livrar-se da herança colonial. A figura do chefe tradicional na vigência da situação colonial havia se tornado em uma agência ao serviço do poder colonial. Um exemplo de um país africano que aboliu a figura dos chefes locais foi o Congo, como mostra Munanga:

“Juridicamente, os chefes tradicionais não mais existem. Com efeito, em janeiro de 1973, o presidente da república assinou uma lei abolindo a autoridade dos chefes tradicionais, que se tornaram, desde então, agentes administrativos nomeados e demitidos pelo comissário do Estado para os assuntos políticos” (Munanga, 1986:77).

No que se refere a Moçambique, de uns anos para cá, concretamente entre 2003-2005, houve um resgate das autoridades tradicionais e sua inclusão na legislação sobre os órgãos locais do Estado (Lei nº 8/2003 e Decreto nº 11/2005). O artigo 109 da mesma reza que são direitos em especial dos chefes tradicionais e secretários do bairro ou aldeia: a) Ostentar os símbolos da República; b) Usar fardamento; c) Receber um subsídio em razão da sua participação na cobrança de impostos.

Tanto neste, como no caso apresentado acima por Munanga ocorre um processo de apropriação, objetificação e reificação das autoridades tradicionais. Se antes, durante a situação colonial, as autoridades tradicionais estavam a serviço de poder colonial, agora elas estão a serviço do Estado.

Durante o nosso trabalho de campo nossos entrevistados falaram a respeito da descontinuidade e continuidade do papel das autoridades tradicionais. Em Moçambique, houve um período de mais de vinte e cinco anos de descontinuidade em termos de funções e agora são reconhecidas e inclusas na legislação, trabalhando junto com os secretários dos bairros (Entrevista. Francisco Xavier, 2012).

É muito comum, hoje, quando há visitas do chefe do Estado na província, ver entre a comitiva que recebe o chefe do Estado, algumas pessoas com fardamento diferenciado, são os líderes tradicionais reconhecidos, atualmente, pelo Governo.

A pergunta que nos colocamos diante desse resgate é de ordem semântica, ou seja, o que é que significa o resgate de autoridades tradicionais ou líderes comunitários, depois de um período de uma geração? Colocando de outra forma, há uma geração que nasceu e cresceu sem nunca ter ouvido falar de autoridades tradicionais, os *N'fumo* e de repente reaparece essa figura de liderança, em um meio onde as pessoas conhecem apenas o secretário, ou chefe de 10 casas, chefe do posto, ou em nível mais alto, o administrador ou governador. Como entender esse resgate e o exercício de poderes?

Não é nosso mérito entrar nesta discussão, buscamos, com essa retrospectiva que fizemos da situação colonial até o período após a independência, mostrar que a figura de autoridade tradicional tem sido, nesse processo apropriada e objetificada. Apesar de ter havido um período onde as autoridades tradicionais pareciam extintas oficialmente, em matéria de resolução de alguns conflitos e infrações, o povo sempre recorreu às normas consuetudinárias que fazem parte do sistema político tradicional, pois envolvem uma relação de poderes. Sendo assim, voltamos à questão pivotal colocada no início deste capítulo: Como é que a lei e a justiça funcionam em casos de morte, roubo, adultério e acusações ligadas à feitiçaria?

3.2 Casos de morte

A morte é um fenômeno que tira o sossego dos nyungwe. Ela é um fato real e polêmico. Real porque acredita-se na sua existência, ela existe e não pode ser negada. É polêmica porque acredita-se que, na maioria das vezes ela não é natural, mas sim causada por um agente mal intencionado e esse agente é o feitiçeiro. Aqui estamos diante da teoria da causalidade bantu. Segundo Altuna,

“...o banto descobre uma lei da causalidade, mas concebe-a sujeita a fatores místicos, isto é, mágicos. Assim, ele formula uma metafísica errada acerca dos seres inferiores e fenômenos naturais, pois ambos podem ser benévolos ou malévolos, conforme forem movidos por um ser inteligente bem ou mal intencionado. O banto acredita que os acontecimentos têm de ter uma causa e, ele, apelando para a sua metafísica, deve deduzir que foi um ser inteligente, (um antepassado, um espírito, ou um homem), quem autuou a força vital, se apoderou

dela e a dirigiu contra ou a favor de outros seres. Para o banto, as forças não inteligentes são neutras e passivas”(Altuna, 1985:536).

Será que, é ao feiticeiro que são atribuídas todas as mortes? Algumas sim e outras não. Por exemplo, quando se trata de uma morte de um ancião, acredita-se que havia chegado a hora dele, mas a mesma interpretação não se aplica quanto à morte de uma criança, um jovem ou de uma pessoa em plena idade produtiva. O nyungwe irá fazer as suas consultas aos especialistas, nomeadamente, aos curandeiros, adivinhos e atualmente, também faz-se consulta aos profetas para saber a causa e o causador ou da desgraça que está acontecendo na família ou de uma morte ocorrida.

Ao lado dos chefes, líderes e médicos tradicionais assistiu-se nos últimos anos o surgimento da categoria de *profetas*. De acordo com Pritchard, profetas são “pessoas que abrigam os espíritos dos deuses do Céu e que nelas pode se perceber os primórdios do desenvolvimento político. Chefes em pele de leopardo⁸⁴ e profetas são os únicos especialistas rituais que, possuem alguma importância política” (Pritchard, 2008:11).

Entre os nyungwe, feitas as consultas aos especialistas, médicos tradicionais e profetas, a respeito de uma doença, morte ou infortúnios, uma vez encontrado o agente causador, este é responsabilizado. A morte é um tema polêmico e muitas vezes inocentes são acusados por um mal que não cometeram, o que causa confusões e cismas entre famílias. Neste sentido, Altuna afirma que

“...a toda manifestação visível e tangível corresponde uma realidade escondida, misteriosa-mística, que muitas vezes atinge o esotérico. Por isso, na sociedade banto existe a ‘ciência do invisível’ com os seus especialistas e sábios. O banto detecta sem cessar ações e manifestações do mundo invisível, que estão na origem da fenomenologia” (Altuna, 1985: 64-65).

Evans-Pritchard, ao falar dos azande, deixa clara a ideia da causalidade, segundo a qual

“...para um zande, quase todo acontecimento que lhe prejudica, seja doença ou morte, se deve às más intenções de outrém. O que lhe faz mal é moralmente mau, isto é, procede de um homem mau. Todo infortúnio implica a noção de injúria e o desejo de retaliação. Pois toda perda é constituída pelos Azande como imputável a bruxos” (Evans-Pritchard, 2005: 79).

⁸⁴ No Ngoyo o uso da pele e dos nomes-força dos felinos selvagens só pode ser feito pelas chefias segundo a sua hierarquia. Assim, ao Rei cabe o uso da pele de leopardo e de seu nome Ngo, aos príncipes pele de Sinzi (grande gato selvagem) e aos restantes chefes menores a pele de Ngola-Nyundu (a lontra) (Serrano, 1983:50).

Raras são as vezes que um nyungwe irá admitir a morte como sendo um fato natural. Na maioria das vezes, os nyungwe acreditam que a morte é causada por uma pessoa invejosa que tenha feito um feitiço, *ufiti*.

3.3 Direito a propriedade em caso de morte

Quem tem direito sobre a propriedade, são os parentes do homem ou da mulher, em caso de morte? Por propriedade se entende aqui os bens materiais e imateriais que inclui os filhos. Tendo em conta que os nyungwe seguem a tradição patrilinear, em casos de morte do homem os parentes de ambas as famílias sentam e buscam um consenso sobre o destino dos bens. Há famílias de bom senso que deixam os bens com a viúva e com os filhos. Porém, há também casos isolados, onde há famílias oportunistas que, as vezes, apropriam-se de grande parte dos bens do homem que faleceu deixando a viúva e os filhos na penúria, sobretudo se são pequenos.

Antigamente havia a tradição do levirato, *Kupita nthaka*, conforme descrevemos no segundo capítulo. Atualmente, devido ao elevado índice de mortes causadas pelo HIV-Sida, o maior grau de instrução das mulheres, o levirato tem sido abandonado, o que dá direito à mulher viúva de casar-se com quem ela quiser, que não seja o irmão do falecido marido. A mudança dessa prática nos faz ver claramente que a cultura é dinâmica e não estática.

No entanto, quando se trata de divórcio é a mulher que sai e os filhos ficam como propriedade do marido, pois a residência é virilocal. Richards mostra que, uma das características principais dos bantos patrilineares da África Oriental e Meridional é a exogamia, isto é, “os filhos e filhas do chefe do casal casam sempre e vão viver para qualquer parte” (Richards, 1950:297).

Já entre os Cewas do norte do vale do Zambeze onde a residência é uxorilocal acontece o contrário. Sendo eles de tradição matrilinear, onde o homem sai da sua aldeia para construir a sua casa na aldeia da mulher, em casos de divórcio quem sai é ele e a propriedade que são os filhos e os bens materiais ficam com a mulher. Sendo a residência matrilinear a mulher exerce poder sobre a propriedade.

Portanto, estamos aqui diante de dois tipos de descendência, a patrilinear e a matrilinear e conseqüentemente diante de dois tipos de residência, a virilocal onde há sempre uma esposa que se junta ao marido após o casamento e a uxorilocal onde um marido sai da sua residência e vai-se juntar à sua esposa.

3.4 Roubo # *Ciwindo*

A sociedade Nyungwe repudia atos de latrocínio a tal ponto que ela encontrou uma maneira de como punir os ladrões, que é através do *Ciwindo*. O *Ciwindo* é uma doença causada pelo castigo de um espírito (Maia, 2014:171). Todo e qualquer Nyungwe, desde criança até ao estado adulto sabe e tem um grande temor do *Ciwindo*.

O *Ciwindo* está relacionado diretamente aos bens materiais. A pessoa trata os seus bens e estes ficam imunizados contra o roubo. Qualquer pessoa que não seja da família, quando vai mexer ou roubar tais bens (dentro de uma casa, ou no campo nas fazendas) sofrerá os efeitos do *Ciwindo* que podem até conduzir à morte. Roubos relacionados a campos de cultivo, por exemplo, há sempre relatos de que o ladrão quando entra no campo rouba o milho ou amendoim, enche o saco, mas na hora de sair não consegue e fica girando o campo até o amanhecer. Só com a chegada do dono, este consegue desfazer aquele tipo de *Ciwindo* e o ladrão é autuado.

Outros tipos de *Ciwindo* são mais fatais e irreversíveis, no sentido de que o ladrão rouba e lá onde for será perseguido e sofrerá os efeitos do *Ciwindo* que o conduzirão à morte ou à uma deficiência como, por exemplo, ficar com os dedos tortos. É uma forma de punir esses dedos para que não roubem mais. Para muitos grupos sociais dentro do universo *bantu*, “outras ofensas são punidas pela mutilação de um dos membros do infrator, ou uma das suas orelhas ou umas das suas mãos” (Schapera, 1953:200).

Em casos de roubo dentro da mesma casa por algum membro da mesma, na falta de confissão, quando se resolve em aplicar o *Ciwindo* ou fazer-se um trabalho para punir o infrator, raros não são os casos em que o infrator chega a perecer de vergonha e por falta de humildade e sinceridade. Portanto, o roubo é algo repudiado pela sociedade Nyungwe. Toda a sociedade Nyungwe sabe do *Ciwindo*, tem medo dele e acima de tudo, sabe que com o *Ciwindo* não se pode brincar, ele é uma doença espiritual que mata. No tocante às doenças espirituais, Montero afirma que,

“...quando a doença é espiritual, o médico da medicina científica torna-se incapaz de diagnosticá-la, já que sua tecnologia se torna impotente para apreendê-la em sua materialidade, e de qualificar o doente dentro da esfera de sua competência. Portanto, a doença espiritual ao subtrair-se à materialidade essencial de qualquer doença, se torna algo distinto dela, supera a ordem do puramente fisiológico e

se torna indicador da presença de forças sobrenaturais cuja natureza, origem e intenções cabem ao médium e não ao biomédico investigar' (Montero, 1985:123).

Como se pode ver, o *ciwindo* vem a ser esta doença causada por um espírito e a biomedicina não consegue dar resposta a este tipo de doença, pois ela pertence à esfera mágico-religiosa (Maia, 2014:176).

3.5 Adultério

Assim como falamos do *Ciwindo*, que está relacionado diretamente à punição de ladrões, agora nos deparamos com um outro fato, que está relacionado ao adultério, conhecido como *upombo* e o adúltero é chamado de *mphombo* (Martins, 1991:362). Junod ao tratar do adultério entre os Tsonga do sul de Moçambique, afirma que, “o verdadeiro adultério, para um homem, casado ou não, consiste em ter relações com mulher casada” (Junod, 1996:185). Como é que a sociedade nyungwe resolve o problema do adultério?

Há um dado histórico que precisamos recuperar nesta abordagem. No primeiro capítulo descrevemos o impacto que as companhias tiveram em Moçambique, uma delas foi a drenagem de mão-de-obra para os países vizinhos, nomeadamente, na África do Sul, Rodésia e Malawi. Os homens eram recrutados para o trabalho forçado e acabavam ficando muito tempo nas plantações ou nos serviços de abertura de estradas. Neste cenário as mulheres acabavam ficando sozinhas, por seis meses ou até por um tempo maior.

Tudo indica que, estes homens precisavam confiar e garantir que suas mulheres não andassem com outros homens. Durante a pesquisa de campo, esse aspecto foi realçado pelos nossos entrevistados. Sendo assim, para os homens se garantirem e protegerem suas mulheres contra outros homens foi criado o *Likankho* ou *likaho*. Parece ter sido este um dos fundamentos e uma das razões da criação do *likankho*, pois um homem que convive com a sua esposa no dia a dia jamais iria recorrer a este artifício para vigiá-la e controlá-la.

São as ausências dos homens por períodos longos que, certamente, teriam conduzido à invenção desta agência, o *likankho*. Repare que, num contexto geral da região da África Austral, sobretudo na África do sul com o incremento da mineração que vai precisar de muita mão-de-obra, seja local assim como de outros países

vizinhos, nomeadamente de Moçambique, mudanças sócio-culturais vão acontecer inevitavelmente em pequenas ou grande sociedades, como mostra Hunter a respeito do distrito de Ciskei na África do Sul que, “os homens que eram migrantes passavam longos períodos trabalhando na cidade e curtos períodos em casa; mais mulheres das reservas iam trabalhar na cidade mais do que antes; e grande parte da população Africana começa a residir permanentemente na cidade (Hunter, 1961:xiv). No entanto, é em Moçambique e no vale do Zambeze que, devido às longas permanências dos homens fora de casa, que nos deparamos com a agencia do *likankho* como método de controle social.

Apesar da ruptura e descontinuidade dos eventos que marcaram a situação colonial, que transformaram o país e a região do vale do Zambeze em uma verdadeira fonte de abastecimento de mão-de-obra barata para os países vizinhos e para as companhias majestáticas, o conhecimento e o saber local a respeito do *likankho* são marcados por uma continuidade, enquanto uma arte de utilizar o corpo humano para uma finalidade. O *Likankho* existe e pela sua eficácia, seus efeitos são conhecidos, sentidos e temidos pela sociedade. O que será, então, o *Likankho*?

3.6 Likankho

O *Likankho* é uma doença espiritual ligada diretamente ao casamento. Não se pode falar dele fora do casamento (Maia, 2014:181).

“É uma doença espiritual que é colocada na mulher casada, geralmente é pelo seu marido para provar a sua fidelidade. É uma forma de segurança que o homem se oferece para controlar a sua esposa, se é que ela tem um amante ou não. Se porventura ela tiver um amante o marido saberá logo, pelo efeito do *Likankho*. A mulher pode também fazer o mesmo ao marido dela, sem ele saber com o *Ncheu*, isto é, na hora em que o marido for fazer sexo com outra mulher, ele vai ficar sem excitação e murcho” (Maia, 2014:181).

Montero define doença espiritual como sendo aquela que a medicina oficial não consegue diagnosticar, mesmo o paciente apresentando queixas e sintomas, porém a medicina oficial não é capaz de “ver” a doença (Montero, 1985:120-121). Dentro do sistema consuetudinário nyungwe, onde os modos de comportamento são socialmente definidos, o *Likankho* é uma doença punitiva para os homens adúlteros. Existem vários tipos de *likankho*:

3.6.1 Tipos de *likankho*

3.6.2 *Likankho la cisu* ou *mbwaya*

Likankho la cisu ou *mbwaya*, é o *likankho* que é feito na base de navalha/canivete ou de cachorro. Esse tipo de *likankho* tem o efeito de uma navalha na mulher, isto é, enquanto não houver adultério, a navalha permanece aberta. Mas, assim que um homem, que não seja o marido dela for manter relações sexuais com ela, ele ficará preso e grudado em cima dela, pois a navalha estará fechada. Esse *likankho* é conhecido também por *Six Guear*. O nome *six guear* é revelador de um dado histórico fundamental, isto é, a relação histórica que existiu durante a situação colonial, onde muitos homens da região iam trabalhar como mão-de-obra no Rodésia. No vocabulário automotivo, *six guear* significa um automóvel com o câmbio de cinco marchas.

No contexto do *likankho*, *six guear* é uma metáfora para mostrar o quão rápida é a ação e o efeito do *likankho* de *six guear*. Neste sentido, alguns traços da língua falada nos países vizinhos e que se encontram em Tete e que passam a figurar no vocabulário quotidiano dos nyungwe revela-nos as marcas de uma relação entre povos vizinhos. Hoje, tais marcas se fazem presentes não apenas no vocabulário diário, mas também pelo fato de terem sido incorporadas aos saberes locais médicos. A língua aparece como guardiã da relação que existiu entre os vários grupos do vale do Zambeze com a Rodésia. Na elaboração do *likankho* reside um saber médico local, onde o único ator capaz de desfazer o efeito do *likankho* é o próprio esposo legal da mulher que o possui.

Diante deste saber médico local, ele nos leva para a esfera política da relação de poderes. Quem exerce o poder e a autoridade nestas circunstâncias, onde um homem e uma mulher, após manterem relações sexuais continuam com seus sexos grudados? Aqui a solução é reservada única e somente ao setor etnomédico na pessoa do esposo e dos especialistas nesta matéria. Mas neste caso específico, o esposo é a única pessoa que possui a técnica de soltura dos dois, só ele pode abrir essa navalha fechada, a *six gear*.

Este *likankho* é associado ao cachorro, pois o efeito é igual ao dos cachorros, que quando copulam acabam ficando grudados. A mulher que tiver sido tratada por esse tipo de *likankho*, sofrerá o efeito do grude (Maia, 2014:183). Estamos diante de um saber local metaforizado, onde o órgão sexual da mulher é metaforicamente representado pela navalha ou pela metáfora automotiva *six guear*.

3.6.3 Likankho la mulambe, baobá

É o likankho feito na base do baobá, conhecido localmente por embondeiro. O remédio produzido a partir do baobá, quando for aplicado na mulher, o efeito terá uma relação de semelhança com a forma como o baobá se desenvolve. O baobá não é uma árvore raquítica, pelo contrário, é uma das árvores com maior diâmetro possível entre as mais conhecidas nas florestas. Por isso, o homem que tiver relações sexuais com uma mulher tratada pelo *likankho* de baobá, imediatamente começará a engordar, mais no sentido de inchar o corpo. Esse é o efeito que vai, obrigatoriamente, exigir uma confissão do homem aos seus parentes, para que as devidas medidas sejam tomadas o mais rápido possível (Maia, 2014:183-184).

3.6.4 Likankho la uswa

Uswa é o substantivo coletivo comum usado para designar capim no singular e no plural é *mauswa* na língua nyungwe. Sendo o capim muito fino, o *likankho la uswa* está associado diretamente à finura do capim. Enquanto os efeitos do *likankho* do baobá fazem engordar ou inchar o corpo, aqui ocorre o efeito diametralmente oposto, é o emagrecimento. O homem começa a emagrecer e nestes anos em que a região do vale do Zambeze sabe da existência do HIV-sida, às vezes este tipo de likankho pode ser confundido. No entanto, os especialistas da etnomedicina especializados nestas matérias sabem detectar e diferenciar o likankho do HIV-sida, apesar de ambos serem adquiridos pelo contacto sexual (Maia, 2014:189).

3.6.5 Likankho la Nhacungu

Nyakungu tem dois significados na língua nyungwe. Primeiro, *nyakungu* é o nome de uma planta, cujas cascas são remédios para tratar as crianças pequenas quando estão com diarreia. Segundo, *nyakungu* é o nome de uma cobra extremamente venenosa. Para a nossa descrição é o segundo sentido que nos interessa. *Likankho* de *nyakungu* é feito na base de alguma substância venenosa da cobra, chamada *nyakungu*. Segundo relatos que obtivemos em campo, o *likankho* de *nyakungu* é o mais perigoso de todos, pois os efeitos são rápidos e assustadores. O homem muda drasticamente de

características de um dia para o outro, emagrece, fica pequenininho, o corpo escurece como se tivesse sido pintado com carvão. Certamente são os efeitos relacionados à substância venenosa do *nyakungu*, que vitimam o homem de um dia para o outro.

3.6.6 Likankho la bvembe

Bvembe é o termo que se usa para designar melancia no singular e no plural, junta-se ao substantivo o prefixo “ma”, de onde resulta *mabvembe*. *Likankho la mabvembe* é um tipo de likankho, certamente, feito a partir de elementos da melancia ou é ligado à melancia por associação, devido ao efeito. Diferentemente dos outros tipos, *likankho la mabvembe* tem um efeito localizado. “Esta doença afeta os testículos do homem, isto é, feitas as relações sexuais, os testículos do homem começam a inchar, como se fosse uma melancia. É daí que surge também a analogia com a melancia” (Maia, 2014: 189).

3.6.7 Likankho la ntsomba

Ntsomba é o termo que se usa para designar peixe na língua nyungwe. O peixe vive na água, que é o seu ambiente natural. Fora da água o peixe não resiste, ele morre. Para o peixe viver, ele precisa do seu habitat que é o meio aquático. *Likankho la ntsomba* é feito a partir de substâncias relacionadas ao peixe. Os efeitos desse tipo de *likankho* são condicionantes para o homem. “Feitas as relações sexuais, na hora que o homem for tomar banho, sua vontade e desejo serão sempre de permanecer dentro da água como o peixe. Se sair da água, ele morre, assim como o peixe não consegue sobreviver fora do seu ambiente aquático” (Maia, 2014: 189).

3.6.8 Likankho la kamba

Kamba é o nome atribuído àquele animal de casca grossa semicircular, comumente conhecido por tartaruga ou cágado. No vale do Zambeze, este animal, *Kamba*, possui algumas características antropomórficas dentro das narrativas de tradição oral. O *Kamba* ou tartaruga, o sapo, chamado de *tchule* e o camaleão, chamado de *Javi*, nas narrativas do vale do Zambeze figuram como personagens inteligentes ao lado do coelho, *sulo*, que aparece sempre como o grande vencedor.

“Estes animais têm a virtude de ser pequenos, por isso quando estão em narrativas em que não se encontra o coelho, o que é raro, no vale do Zambeze, eles triunfam. Quando porém contracenarem com o coelho, naturalmente que o triunfo cabe a este último, mesmo que ao longo da narrativa o contador ponha o coelho a perder alguns pontos” (Rosário, 1989:119).

O *Kamba* é lento, porém seguro na direção. No entanto, diante de uma vergonha ou de um perigo o *kamba* se esconde e se encolhe no seu casco. *Likankho la kamba* é um tipo de *likankho* cujos efeitos estão relacionados ao comportamento do *kamba* diante de um perigo ou vergonha.

O homem que tiver relações sexuais com uma mulher tratada por esse tipo de *likankho*, os efeitos que esse homem irá sentir são semelhantes aos de uma tartaruga. “Feitas as relações, voltando para casa o homem sempre terá vergonha de sair e ver as pessoas, assim como a tartaruga se esconde quando se depara com pessoas” (Maia, 2014:189).

3.6.9 Likankho la dzai

Dzai em lingua nyungwe é o nome que se atribui ao ovo. Este tipo de *likankho* está associado ao ovo, isto é, “tal como o ovo, que não tem portas nem janelas, isto segundo a tradição, o parceiro masculino não consegue penetrar na mulher, etc” (ARPAC, 2009:36).

Estamos aqui diante de fenômenos culturais que devem ser tratados como sistemas significativos que nos propõem questões expositivas (Geertz, 2012:9). De acordo com Geertz, as “estruturas constituem a própria matéria de que é feita a antropologia cultural, cuja ocupação principal é determinar a razão pela qual este ou aquele povo faz aquilo que faz, todas estas mudanças lhe são bastante simpáticas” (Geertz, 2012:10).

“Mesmo nos seus ímpetos mais universalistas – evolucionaria difusionista, funcionalista, e, mais recentemente, estruturalista ou sociológica – a antropologia sempre teve um sentido muito aguçado de que aquilo que se vê depende do lugar em que foi visto, e das outras coisas que foram vistas ao mesmo tempo. Para um etnógrafo, remexendo na maquina de idéias passadas, as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros” (Geertz, 2012:10).

Em todos os tipos que descrevemos do *likankho*, onde emerge um saber local, a única pessoa que sofre a ação e os efeitos desta agência punitiva é o homem e não a mulher. Na província de Tete as práticas do *likankho* já foram muito frequentes, sobretudo durante a situação colonial, na época em que os homens tinham que se ausentar por longas temporadas de trabalho, seja nas companhias, seja na abertura de estradas, ou ainda para trabalhos em fazendas agrícolas nos países vizinhos, como descrevemos no primeiro capítulo.

Com o fim da situação colonial, no período após a independência, quando houve uma ruptura com o sistema que fornecia mão-de-obra aos países vizinhos, a prática do *likankho* também se reduziu, mas não ficou extinta, pois em pleno século XXI ainda surgem casos isolados relacionados ao *likankho*.

Portanto, dentro do sistema político local, a prática de punir os adúlteros através do *likankho* existe e persiste entre os nyungwe. O *likankho* é um fenômeno cultural dentro do sistema político local e funciona ali naquele contexto. Concordamos plenamente com Geertz quando afirma que, “para um etnógrafo, remexendo na máquina de idéias passadas, as formas do saber são sempre e inevitavelmente locais, inseparáveis de seus instrumentos e de seus invólucros” (Geertz, 2012:10).

A mulher, muitas vezes não sabe que é portadora desta agência, saberá a partir do momento em que sortir um efeito com ela e com o amante ou apenas, no caso de um grude ou no adoecimento e morte do amante. Na introdução à obra de Marcel Mauss, Lévi-Strauss define cultura como sendo,

“...um conjunto de sistemas simbólicos, à frente dos quais se situam a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam exprimir certos aspetos da realidade física e da realidade social, e, mais ainda, as relações que esses dois tipos de realidade mantêm entre si e que os próprios sistemas simbólicos matêm uns com os outros” (Lévi-Strauss, In. Mauss, 2003:19).

Visto que a agência do *likankho* faz parte de um foro íntimo, é quase que tabu pronunciar *likankho*. É um vocabulário que circula apenas entre os adultos, sobretudo entre os homens, quando um e outro caso vem à tona em situações de advertência. Enquanto símbolo de proibição, o *likankho* insere-se no contexto das complexas regras matrimoniais. Diferentemente do *likankho*, por exemplo, a respeito do *ciwindo* não há restrições e não é tabu pronunciar. Crianças, jovens e adultos, homens e mulheres podem no dia a dia se alertarem a respeito do *ciwindo*.

O recurso a essas duas agências coloca-nos diante de uma tríade: de um lado temos fenômenos singulares, do outro temos o indivíduo e o grupo social. O que está em causa são as relações sociais, isto é, onde existe uma sociedade humana há tendências a desvios comportamentais por parte dos humanos. É por isso que cada sociedade estabelece normas e padrões de comportamentos que são aceitos ou repudiados socialmente. A sociedade nyungwe repudia atos de latrocínio e o adultério. Sendo assim, ela pune os ladrões através do *ciwindo* e aos adúlteros através do *likankho*. Logo, *Ciwindo* e *likankho* funcionam como métodos de controle social entre os nyungwe.

Os métodos de controle social semelhantes ao *ciwindo* e ao *likankho* encontram-se de certa forma disseminados entre os bantu, o que, por exemplo, Evans-Pritchard chama de magia punitiva. Na magia punitiva, a pessoa que sofreu danos empreende uma retaliação por canais costumeiros e o infrator culpado é perseguido por magia punitiva (Evans-Pritchard, 2005:80).

Entre os tsonga parte-se do princípio de que a mulher casada tem o seu dono, que pagou um lobolo para tê-la, como mostra Junod: “Mas se um homem seduziu uma mulher casada, uma mulher que tem um dono (*n'winyi*), que foi paga – nesse caso a questão torna-se muito séria” (Junod, 1996: 185). Uma vez confirmado o adultério, após uma sessão de interrogatórios sobre onde se encontravam e quantas vezes se encontraram, etc., o homem é autuado com uma multa altíssima equivalente a um novo lobolo, conforme descreve Junod: “o chefe ordena então ao adúltero que pague um *lovolo* inteiro, 15-20 libras esterlinas” (Junod, 1996: 185).

“Pronunciada a sentença, o conselheiro do marido enganado vai encontrar-se com o conselheiro do culpado. Vai reclamar a multa. Os parentes do condenado repreendem asperamente o adúltero, insultam-no:- Vês? Todo esse dinheiro perdido!Perdido por nada! Se ao menos tivesses comprado uma mulher, com esta quantia! Mas repara: é uma perda inútil! Bem te dizíamos que os teus maus costumes haviam de levar-te à desgraça!” (Junod, 1996: 186).

As duas agências, o *ciwindo* assim como o *likankho*, são fenômenos culturais singulares que têm uma relação direta com o meio fisiológico e social da pessoa. Esta relação de fenômenos singulares com o fisiológico e com o social, mereceram atenção, tanto com Cannon, como com Mauss, conforme Lévi-Strauss na introdução à obra de Marcel Mauss:

“É verdade que os trabalhos sobre os quais W. B. Cannon fundou uma interpretação fisiológica dos distúrbios por ele chamados homeostáticos remontam à primeira Guerra Mundial. Mas foi numa época bem mais recente (Cannon 1942) que o ilustre biólogo considerou em sua teoria esses fenômenos singulares, que parecem colocar imediatamente em relação o fisiológico e o social, para os quais Mauss chamava a atenção já em 1926, não, certamente, porque os tivesse descoberto, mas como um dos primeiros a sublinhar a autenticidade, a generalidade e, sobretudo, a extraordinária importância deles para a justa interpretação das relações entre o Indivíduo e o grupo” (Lévi-Strauss, Apud. Mauss, 2003:12).

Lévi-Strauss afirma também que, “a mesma preocupação que domina a etnologia contemporânea, com a relação entre grupo e Indivíduo inspira também a comunicação sobre as técnicas do corpo (...)” (2003:12). Lévi-Strauss ao reconhecer o mérito de Mauss, mostra que, ele, Mauss

“Ao afirmar o valor crucial, para as ciências do homem, de um estudo da maneira como cada sociedade impõe ao Indivíduo um uso rigorosamente determinado de seu corpo, Mauss anuncia as mais atuais preocupações da escola antropológica americana, tais como iriam se exprimir nos trabalhos de Ruth Benedict, Margareth Mead e da maior parte dos etnólogos americanos da jovem geração. É por intermédio da educação das necessidades e das atividades corporais que a estrutura social imprime sua marca nos indivíduos (...). Essa pesquisa da projeção do social sobre o individual deve investigar o mais profundo dos costumes e das condutas; nesse domínio não há nada de fútil, nada de gratuito, nada de supérfluo: A educação da criança é repleta daquilo que chamamos detalhes, mas que são essenciais. E ainda: “Quantidades de detalhes, inobservados e cuja observação deve ser feita, compõe a educação física de todas as idades e de ambos os sexos” (Lévi-Strauss. Apud. Mauss, 2003:12-13).

As agências do *ciwindo* e do *likankho*, além de serem métodos de controle social, também fazem parte das técnicas do corpo, seus efeitos incidem e repercutem diretamente no corpo humano, o que mostra claramente como os homens, usando a linguagem de Lévi-Strauss, “ao longo da história e, sobretudo através do mundo, fizeram e continuam fazendo de seus corpos” (Lévi-Strauss. In. Mauss, 2003: 13). Mauss define técnicas do corpo como sendo, “as maneiras como os homens, de sociedade a sociedade, de uma forma tradicional, sabem servir-se de seu corpo” (Mauss, 2003:401). Como então entender todo o comportamento simbólico tecido no corpo humano? Segundo Leach, “o comportamento simbólico não só ‘diz’ alguma coisa, como também desperta emoções, e conseqüentemente, ‘faz’ alguma coisa” (Leach, 1983:140). Neste sentido, vemos que o corpo humano não se reduz apenas ao biológico, pelo contrário, ele é culturalmente moldado e transborda, ultrapassando os limites de

compreensão do próprio ser humano. Rodrigues em sua entrevista sobre antropologia do corpo, mostra claramente esta visão ao afirmar que:

“...o corpo humano é menos biológico do que normalmente se pensa; que ele é menos individual do que estamos acostumados a pensar; que ele é socialmente construído e variável cultural, historicamente; que existe uma espécie de concretude visceral da cultura; que uma sociedade se faz fazendo os corpos em que existe e que, portanto, a questão do corpo é indissociável da questão do poder” (2009).

Portanto, esse corpo humano, que estamos acostumados a ver, sentir e tocar, na sua constituição vai bem mais além da dimensão biológica, pois ele é pautado e moldado por uma relação de poderes que determinam a sua conduta culturalmente. Mais ainda, dentro de uma estrutura social, cada corpo é o resultado de relações sociais e apropriações culturais.

Tanto o *Likankho* assim como o *ciwindo*, colocam-nos em presença de um gênero de fatos, que de acordo com Lévi-Strauss, “deveriam ser estudados com urgência: aqueles em que a natureza social conflui muito diretamente com a natureza biológica do homem. Esses são, realmente, fatos privilegiados que permitem atacar o problema das relações entre sociologia e psicologia” (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 15).

As duas agências, o *ciwindo* e o *likankho*, como acabamos de descrever acima, dentro do sistema político local, emergem como métodos de controle social e técnicas do corpo. Mauss define técnica como sendo

“...um ato tradicional eficaz (e vejam que nisso não difere do ato mágico, religioso, simbólico). Ele precisa ser tradicional e eficaz. Não há técnica nem transmissão se não houver tradição. Eis em quê o homem se distancia antes de tudo dos animais: pela transmissão de suas técnicas e muito provavelmente por sua transmissão oral” (Mauss, 2003:407).

No entanto, a caracterização das duas agências não se confina apenas no método de controle social e nas técnicas do corpo, o *likankho* e o *ciwindo* são, igualmente, um fato social total, pois neles operam as instituições de caráter “familiar, técnico, econômico, jurídico, religioso” (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 23).

De acordo com Lévi-Strauss, o fato social total não consegue ser total por uma simples reintegração dos aspectos descontínuos, como o familiar, o técnico, o econômico, o jurídico e o religioso. Pelo contrário, no fato social total deve ocorrer uma

simbiose entre os aspectos familiar, técnico, econômico, jurídico e religioso com uma experiência individual concreta sob dois pontos de vista diferente:

“Primeiro, numa história individual que permita “observar o comportamento de seres totais, e não divididos em faculdades”; a seguir, naquilo que gostaríamos de chamar uma antropologia, isto é, um sistema de interpretação que explique simultaneamente os aspectos físico, fisiológico, psíquico e sociológico de todas as condutas (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 23-24)”.

Portanto, o fato social não se restringe apenas ao estudo de um fragmento de nossa vida em sociedade. Para Lévi-Strauss, o fato social total apresenta-se com um caráter tridimensional. O fato social total, “deve fazer coincidir a dimensão propriamente sociológica, com seus múltiplos aspectos sincrônicos; a dimensão histórica ou diacrônica; e, enfim, a dimensão fisiopsicológica. Ora, é somente entre indivíduos, que essa tríplice aproximação pode ocorrer” (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 24). Lévi-Strauss mostra ainda que,

“...a noção de fato total está em relação direta com a dupla preocupação,(...) de ligar o social e o individual, de um lado, o físico (ou fisiológico) e o psíquico, de outro. Mas compreendemos melhor sua razão, ela própria dupla: de um lado, é somente ao cabo de toda uma série de reduções que estaremos de posse do fato total, o qual compreende: 1) diferentes modalidades do social (jurídica, econômica, estética, religiosa etc.); 2) diferentes modalidades de uma história individual (nascimento, infância, educação, adolescência, casamento etc.); 3) diferentes formas de expressão, desde fenômenos fisiológicos como reflexos, secreções, desacelerações e acelerações, até categorias inconscientes e representações inconscientes, individuais ou coletivas. Tudo isso é claramente social, num certo sentido, uma vez que é somente na forma de fato social que esses elementos de natureza tão diversa podem adquirir uma significação global e tornar-se uma totalidade. Mas o inverso é igualmente verdadeiro: pois a única garantia que podemos ter de que um fato total corresponde à realidade, em vez de ser o acúmulo arbitrário de detalhes mais ou menos verídicos, é que ele seja apreensível numa experiência concreta: primeiro, de uma sociedade localizada no espaço ou no tempo, “Roma, Atenas”; mas também de um indivíduo qualquer de alguma dessas sociedades, “o melanésio desta ou daquela ilha”. Portanto, é realmente verdade que, num certo sentido, todo fenômeno psicológico é um fenômeno sociológico, que o mental identifica-se com o social. Mas, num outro sentido, tudo se inverte: a prova do social, esta, só pode ser mental; dito de outro modo, jamais podemos estar certos de ter atingido o sentido e a função de uma instituição, se não somos capazes de reviver sua incidência numa consciência individual. Como essa incidência é uma parte integrante da instituição, toda interpretação deve fazer coincidir a objetividade na análise histórica ou comparativa com a subjetividade da experiência vivida” (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 24-25).

Com a noção do fato social total, Lévi-Strauss quer chegar à hipótese de que existe uma complementaridade entre o psíquico e o social (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 25). O autor chama atenção de nós, pesquisadores, a respeito do que implica a noção de fato social total. O fato social total é muito mais amplo em seu conteúdo, mais do que possamos imaginar. Para ele, os pesquisadores não devem deixar de relacionar o fato social com as técnicas agrícolas e o ritual, ou a construção de uma canoa, a forma de aglomeração familiar e as regras de partilha e distribuição dos produtos da pesca (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 25).

Esses aspectos podem parecer menos importantes ou insignificantes para um pesquisador, mas Lévi-Strauss alerta que, é neles que devemos buscar entender o fato social total. Concordamos plenamente com a observação que Lévi-Strauss apresenta, e nós presenciamos durante o campo um fato revelador que amplia nosso entendimento a respeito do fato social total.

Era dezembro de 2012, em Tete, no Songo. A sementeira começa em outubro, e na casa onde estávamos, em geral, a Dna. Mangane começa a semear o milho a partir do dia 15 de outubro, todos os anos. Ela havia feito a sementeira de milho. Há uma técnica que ela segue, ao longo de toda a vida dela, quando vai semear o milho. Abre o buraco com a enxada e apenas lança três grãos de milho em cada e não mais. Dois grãos numa cova é pouco, quatro ou cinco é muito, mas três grãos de milho numa cova é o número certo e perfeito para garantir um bom crescimento das plantas e uma boa produção. Os três grãos obedecem a uma regra de espaçamento, há um espaçamento entre eles.

Em dezembro de 2012 havia um campo de milho, ao lado havia uma área onde ela havia semeado o amendoim, intercalado com algumas sementes de abóbora. O fato revelador veio, não do campo do milho, mas sim do amendoim. O amendoim começou a desenvolver e de repente, de noite, um *kunda*,⁸⁵ vindo de outra margem da colina, começou a frequentar o campo do amendoim.

⁸⁵ *Kunda* é um animal silvestre, da mesma espécie que as cobaias, só que ele é maior que as cobaias e cresce até ao tamanho de um coelho. Ataca os campos de milho ou amendoim nas noites, mas durante o dia ele sai das tocas e fica nas pedras tomando um banho de sol.

Imagem 12. Dimba de amendoim.

Numa manhã acordamos, a dna. Mangane tinha sido a primeira, como de costume e já tinha ido trabalhar tirando o capim no campo do amendoim, que ficava ao lado da casa. Quando retornou para o *matabicho*,⁸⁶ chegou murmurando e se lamentando.

Perguntamos:

- O que aconteceu? Aconteceu alguma coisa?

Em tom de grande preocupação, ela retorquiu:

- De novo, o *kunda* começou a vir de noite. Essa noite ele veio, (*wafukula, wadya mandui*), cavou e comeu o amendoim. No ano passado, eles vieram e comeram. Quase todos os anos, eles vêm e comem. Um dia, no ano passado, numa noite, esse cachorro pegou dois kundas (*galuyu adawaphata a wiri a kunda*). Eles gostam de aparecer à noite, no escuro. Assim, é preciso colocar uma lâmpada virada para o lado do amendoim, para que eles não venham de noite.

⁸⁶ *Matabicho* é o termo metafórico que se usa para se referir ao café da manhã, em Moçambique. O bicho é a fome, e mata-se o bicho comendo.

Nós fomos para ver a porção que o *kunda* havia comido. Ao entrarmos no campo do amendoim, estávamos de botas. Quando ela nos viu, imediatamente deu uma advertência:

- Não pode entrar de botas no amendoim, senão ele não cresce. No amendoim tem que entrar descalço.

Esse episódio surpreendente e inesperado é revelador de uma serie de elementos do mundo agrícola que tem uma relação com o fato social e que merecem atenção da nossa parte. A proibição de entrar no campo do amendoim de botas faz parte daquilo que Junod descreve no segundo tomo como sendo “tabus relativos à vida agrícola” (1996: 32-36).

Ao descrevermos esse episódio repleto de simbolismos, queremos realçar a idéia de que, não devemos deixar de relacionar o fato social com as técnicas agrícolas e o ritual a elas associado, como lembra Lévi-Strauss. Nas técnicas agrícolas aqui, o número três é um número simbólico e significativo, ele representa a completude, a perfeição, o conhecimento e o domínio das técnicas agrícolas. Qualquer agricultor que, ao semear lança cinco sementes de milho num buraco, é tido como alguém que não sabe nada de agricultura.

Da mesma forma, alguém que começa a semear em janeiro, quando a época da sementeira se inicia em meados de outubro e mais tardar até finais de novembro, revela um desconhecimento de cálculo e do calendário agrícola local. Entrar descalço ou de botas no campo do amendoim pode não fazer sentido para alguns, aliás, o normal para muitos é justamente trabalhar de botas ali. Mas nesse contexto, o ritual de trabalhar no campo do amendoim descalço revela a sua eficácia simbólica. É um saber local, repleto de elementos perceptíveis e não perceptíveis sobre técnicas agrícolas e é nessas fronteiras entre o que podemos ver, observar e entre o que não podemos ver, mas observar no comportamento simbólico e na relação com o meio agrícola, que devemos buscar entender o fato social total.

Segundo Lévi-Strauss, “que o fato social seja total não significa apenas que tudo o que é observado faz parte da observação; mas também e, sobretudo que, numa ciência em que o observador é da mesma natureza que seu objeto, o observador é ele próprio uma parte de sua observação” (Lévi-Strauss. In Mauss, 2003: 25).

Portanto, chegamos a toda essa descrição devido à análise, dentro do sistema político local, de como é que são punidos os acusados de roubo e adultério, onde o

ciwindo e o *likankho* emergem entre os nyungwe como métodos de controle social, técnicas do corpo e fato social total, que envolvem uma relação de poderes.

Os tsongas do sul têm igualmente a sua forma consuetudinária de punir os ladrões. Uma das razões que favorecia o roubo entre os tsonga poderia ser a falta de vedação nos quintais, como mostra Junod no segundo tomo: “geralmente, os indígenas não põem vedação nos seus campos. Por consequência, o roubo é muito fácil e não é de estranhar que recorram a meios mágicos para se protegerem. Eis algumas características da magia banta:” (Junod, 1996: 34). O autor descreve o *rihehlo* e o *tinhlamalala*.

“O *rihehlo*. – trata-se de uma espécie de influência misteriosa exercida sobre o ladrão, lançando-lhe um pó mágico nas suas pegadas ou tomando um pouco de terra das pegadas e tratando-a com certas drogas. Os habitantes da aldeia em que viva o ladrão serão presa de doença; assim, ver-se-ão obrigados a procurar os donos do campo e confessarem a falta, pagando uma multa. Então, o curandeiro que forneceu a droga dar-lhes-á um contraveneno e eles curar-se-ão! Entre os Pedi, o curandeiro unta com mezinhas o caule donde a espiga foi roubada; o ladrão sentirá uma dor intolerável no dedo mínimo e irá à aldeia daqueles a quem roubou, gritando: « Eu roubei!» Paga a multa, recebe em troca o contraveneno e a dor passa!” (Spelonken) (Junod, 1996:34).

Entre os nyungwe existe algo semelhante, que chamam de *kutapa nzayo*. *Kutapa* é o verbo apanhar com as mãos ou com um prato, tirar às mãos cheias. Significa também tirar parte de uma coisa que pode estar num recipiente (Martins, 1991:3325). *Nzayo* pode significar em simultâneo, a planta do pé, assim como as pegadas deixadas por essa planta do pé.

Entre os nyungwe, às vezes por má fé, alguém mal intencionado, munido de inveja e mau olhar contra uma vítima inocente, controla os movimentos e lugares por onde aquela passa. Assim, a pessoa mal-intencionada quando descobre a pegada da vítima, vai e recolhe aquela areia onde ficou estampada a pegada da vítima, vai e faz um trabalho prejudicial a outra pessoa inocente. A esse processo de pegar as pegadas de alguém os nyungwe chamam de *kutapa nzayo*, o que é altamente repudiado pela sociedade, pois quem faz isso é chamado de *nfiti*, isso é, feiticeiro.

Quando o verbo *kutapa* é associado ao substantivo *m'kanwa* o significado muda, porém mantém a relação de semelhança quanto à ação, que é de levar. Assim *kutapa m'kanwa* significa ouvir uma conversa para depois ir divulgá-la com a finalidade de criar discórdias (Martins, 1991:325). Junod após descrever *orihehlo*, em seguida fala do *tinhlamalala*.

“Os tinhlamalala. – É o nome das nervuras centrais das folhas da palmeira *Hyphaene*, as quais são semelhantes a pequenas serpentes, muito finas e flexíveis. Para tornar maior a semelhança, o dono do campo dá-lhes um nó na ponta: a cabeça da serpente. Procura, então, a pele seca de uma serpente verdadeira, que tenha mudado a pele, queima-a, com as cinzas, prepara um pó, com o qual cobre as folhas. Entrança estas, de modo a fazer uma espécie de coroa que coloca nos caules do milho. Se um ladrão entra no campo, os *tinhlamalala* transformam-se imediatamente em pequenas serpentes, que se chamam também do *tinhalamalala* (note-se a correspondência dos nomes: é um exemplo curioso da magia das palavras). Essas serpentes precipitam-se sobre o ladrão, que foge, apavorado. Se leva as espigas roubadas, em vez de as deitar ao chão, os *tinhalamalala* seguem-no até à sua aldeia! Este pó era preparado por um *nkuna* chamado N’wajokwana e a gente da sua aldeia costumava inocular-se com essa mezinha: assim, nada tinha a recear das serpentes.” (Junod, 1996:34).

Quer nos casos de *ciwindo* e *likankho*, quer nos que Junod apresenta, o *rihehlo* e o *tinhlamalala*, usando a linguagem de Meyer Forte (1964),⁸⁷ dentro do sistema político africano, funcionam como métodos de controle social, que implicam técnicas do corpo e neles se revela o fato social total, pois operam aí várias instituições que exigem uma relação de poderes.

Em outras sociedades bantu como os tswana de Botswana e os sotho do norte da África do Sul, uma alternativa para punir os adúlteros é a punição física e corporal. Para os tswana, casos relacionados a assédio envolvendo mulheres, exigem nos seus tribunais locais a aplicação da *Lex talionis*, isto é, a lei de Talião que consiste numa punição, não literal, mas sim rigorosa ao infrator (Schapera, 1953:200). Entre os pondo, casos de adultério poderiam culminar ou em morte da mulher ou no suicídio do marido dela ou ainda o marido poderia matar o adúltero e nenhum castigo era aplicado a ele. Nos casos onde o adúltero não era morto, este podia pagar uma multa com três cabeças de gado e cinco nos casos de gravidez (Hunter, 1961:203-204).

3.7 Acusações ligadas à feitiçaria

O povo nyungwe, sendo bantu, apresenta várias características comuns à outros povos bantu da região, no que diz respeito à cosmovisão. Para os nyungwe nada acontece ao acaso, todos os acontecimentos têm uma razão de ser. Grande parte da

⁸⁷ *African Political Systems* é a obra organizada por Meyer Fortes e Evans-Pritchard, porém de vários autores.

economia do povo assenta na agricultura familiar e na criação de animais. Da agricultura provêm produtos para a venda e troca com outros bens de consumo assim como o dinheiro para comprar roupas e pagar a escola para os filhos.

Sendo agricultores, para ter uma boa produção eles dependem das chuvas. O nyungwe acredita que a chuva é uma dádiva de Deus para todos. Quando essa dádiva começa a escassear, ele acredita em duas possibilidades. A primeira é de ordem transcendental, isto é, que o Ser Supremo ou os antepassados estão irados devido à má conduta dos homens e mulheres daquela sociedade. Por causa das imoralidades cometidas pelos humanos daquela sociedade o Ser Supremo ou os antepassados punem aquela sociedade tirando-lhes a dádiva.

Essa hipótese não é funcional na maioria das vezes, pois o nyungwe parte do princípio de que, a *bondade* é a característica distinta do Ser Supremo, enquanto que a *ruindade*, ou a tendência ao mal é um distintivo latente e característico dos humanos. Em volto em sua filosofia, o nyungwe acredita que a escassez das chuvas não pode ser atribuída ao Ser Supremo, porque este é bom por natureza. Aos Ancestrais não pode ser atribuída a autuação de uma sociedade inteira por causa da impiedade de um humano. O nyungwe sabe à prior que cada *munthu* (*muntu*, *ntu#antu*, *bantu* = pessoa#pessoas) tem o seu ancestral familiar, que em caso de descumprimento das regras e normas a ele relacionadas, ele pode autuá-los. Portanto, não existe um ancestral coletivo, mas sim familiar ao qual a própria família se liga e se religa por meio de vários preceitos.

Aqui está a gênese da religião tradicional africana, ela é uma religião de família e não de uma coletividade. Cada família se religa ao seu ancestral biológico, em tempos de crise ou de alegria, por meio de vários preceitos. Um ancestral familiar não pode autuar uma coletividade por causa da impiedade de um indivíduo que é seu descendente. A força do ancestral está e atua eficazmente na sua linhagem consanguínea. Portanto, a escassez da dádiva não pode ser atribuída ao plano transcendental.

Se o nyungwe descarta a causalidade transcendental, ele acredita que a origem da escassez das chuvas é de ordem imanente. Sendo assim, há uma agência humana interferindo na dádiva e tal interferência não pode vir do Ser Supremo, mas sim de um humano manipulador de forças a seu favor em detrimento da coletividade. Portanto, a falta da pluviosidade é atribuída à interferência humana na natureza. A pergunta que salta de imediato é saber, justamente quem são esses humanos manipuladores de forças.

3.8 Humanos manipuladores de forças

Atrás mencionamos que a economia da maioria dos bantu é assentada na agricultura e criação de animais. É aqui que sobressaem vários relatos sobre os manipuladores de forças. Quem são eles? Há duas questões a considerar, uma ligada diretamente aos agricultores e outra ligada aos comerciantes.

No que diz respeito aos agricultores existe o agente manipulador de forças conhecido pelo nome de *mpsezi*. Segundo Martins, *mpsezi* é o feiticeiro que rouba de noite nos campos e com artifícios aumenta os bens no próprio campo, talvez fazendo que as plantas dos outros passem para o seu campo e que no celeiro aumenta os produtos colocando lá carne humana (Martins, 1991:257).

A segunda questão está ligada aos comerciantes, mas não são todos os comerciantes, mas sim aqueles que nos mercados populares vendem milho. Muitos desses comerciantes vão comprar grandes quantidades de milho em outras regiões e trazem para comercializar nos grandes ou pequenos centros urbanos. Acredita-se que muitos deles para terem o sucesso nas vendas desse milho amarram a chuva. Uma vez amarrada a chuva, a produção agrícola escasseia naquele ano e toda a população está condicionada a comprar o milho com os tais comerciantes. Histórias a respeito se escutam nas conversas informais e em brincadeiras de tiração de sarro, *kusinjirira*. Há muitos elementos da cosmovisão que, às vezes, não saem e dificilmente as pessoas poderão falar numa entrevista ou numa conversa formal. Tais elementos, na maioria das vezes, podem ser captados na informalidade quotidiana, sobretudo, na tiração de sarro. O nyungwe gosta de tirar sarro dos outros (*kusinjirira*).

Tanto os comerciantes manipuladores de forças da natureza em seu benefício assim como os agricultores, todos são tidos como amarradores de chuva, cada um pertencendo a categorias diferentes. Ao lado destes encontra-se outra categoria de humanos conhecidos como feiticeiros ou entre os nyungwe, mais conhecidos por *mfiti*. Há duas categorias de *mfiti*, existe *mfiti ikazi*, isto é, feiticeira mulher e *mfiti imuna*, feiticeiro homem (Cortois, 1900:230). A pergunta que nos colocamos de início é saber, quando estes manipuladores, amarradores de chuva e feiticeiros, são descobertos, como são autuados pela sociedade.

Na maioria das vezes, casos dessa natureza chegam até na esquadra da polícia, mas devido à falta de matéria e provas científicas de natureza empírica, que remetem ao

direito positivo, as autoridades policiais acabam dissolvendo as acusações. Alguns casos são conduzidos ao julgamento no tribunal comunitário, de acordo com o direito consuetudinário. Aqui entra o poder e o papel dos chefes e autoridades tradicionais, que pode abranger, médicos tradicionais, profetas juntamente com os secretários.

Hoje existe a AMETRAMO, Associação dos Médicos Tradicionais de Moçambique. Eles é que julgam fatos e acusações desta natureza. Nessa relação de poderes, podemos constatar rupturas e continuidades. Na história de Moçambique, sobretudo na fase da transição do governo colonial para o Estado Moçambicano, os curandeiros foram, de certa forma, combatidos. Era comum ouvir-se:

-Abaixo o obscurantismo! Abaixo o tribalismo!

Sob o guarda-chuva do “abaixo (...)”, muitas práticas foram combatidas e com isso não quer dizer que estivessem extintas. Pelo contrário, Meneses mostra que, “depois da independência nacional, ao mesmo tempo que os médicos tradicionais viam a sua prática severamente cercada, começam a ser contactados pelos juizes populares para resolverem questões de feitiçaria e azares, etc.” (Meneses, 2004:98). O encaminhamento de certos casos para serem resolvidos pelas autoridades tradicionais é um procedimento que perpassa o Estado colonial e adentra no Estado Moçambicano após a independência. A independência foi um marco irrefutável de passagem da situação colonial para o Moçambique independente com toda a sua diversidade e heranças culturais pautadas por uma cosmovisão própria africana.

Certos “abaixos” em detrimento de uma cosmovisão local não funcionaram, por que o quotidiano revelava uma relação contínua entre fenômenos, fatos com o meio social que é diverso e múltiplo, sem conexão com o pensamento ocidental que pretendia assimilar em detrimento das culturas africanas. Assim, na maioria das vezes, casos relacionados à feitiçaria continuam sendo encaminhados para o setor etnomédico, mais precisamente, a AMETRAMO, parece ser aquela que lida com essa esfera, onde também as autoridades tradicionais constituídas exercem poder. Mas o papel da AMETRAMO vai muito mais além, pois ela representa, segundo Meneses, “um espaço de reivindicação social pelo reconhecimento da medicina tradicional. Neste caso, os membros da associação demonstram estar, não em posição de fraqueza, mas de poder, investidos do peso social que representam” (Meneses, 2004:103).

A legislação sobre os órgãos locais do Estado, Lei nº 8/2003 e o Decreto nº 11/2005, no Artigo 107 sobre direitos em geral das autoridades comunitárias afirma: 1. São direitos das autoridades comunitárias em geral: a) ser reconhecidas e respeitadas

como representantes das respectivas comunidades locais. b) participar dos conselhos locais. c) participar nas cerimônias oficiais organizadas localmente pelas autoridades administrativas do Estado. 2. São ainda direitos das autoridades comunitárias: ser consultados nas questões fundamentais que afetem a vida e o bem estar e o desenvolvimento integrado e harmonioso das condições de vida da comunidade local.

Apesar de existir o direito positivo, o governo reconhece a importância das autoridades comunitárias e o seu papel para a manutenção da Lei e Ordem do Estado e o funcionamento harmonioso das comunidades, e muitas vezes em matérias que o direito positivo atinge seu limite. Este é superado através da participação reconhecida das autoridades locais para reestabelecer a harmonia e a ordem onde o direito positivo enfrenta limitações que exigem empiria. Por outras palavras, eles sabem diagnosticar a veracidade e falsidade das acusações, e no caso de serem verídicas, quais medidas devem ser providenciadas, como, por exemplo, convocar a população para participar de um ritual de pedido de chuva. De acordo com Schapera, “o chefe tem o poder, quando ele age de acordo com procedimentos reconhecidos, ao fazer novos decretos” (Schapera, 1953:198).

3.9 Direito consuetudinário

O direito consuetudinário diz respeito aos usos e costumes tradicionais de um povo. É algo usual que a consciência coletiva está acostumada. Diz-se especialmente das leis fundadas a partir dos costumes do povo, leis estas que não estão escritas, ou seja, de leis não positivadas. O direito consuetudinário constitui durante muito tempo uma das grandes expressões do direito. Ainda hoje, em muitas legislações, os usos e costumes são uma fonte de direito (Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira ilustrada com cerca de 15.000 gravuras e 400 estampas a cores. volume VII. Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, 1947: 514).

Os casos que acima analisamos, o *ciwindo* e o *likankho*, são claramente parte do direito consuetudinário bantu dos nyungwe. Não estão positivados, mas a consciência coletiva sabe e conhece as normas sociais de conduta estabelecidas e quais mecanismos são utilizados para autuar os infratores. Aqui apresentamos apenas dois casos que dizem respeito aos nyungwe, que são o retrato de como um povo bantu sanciona consuetudinariamente seus infratores. Estamos o tempo todo relacionando os nyungwe com os bantu porque os mesmos mecanismos de autuar os infratores são igualmente

encontrados em outros grupos de origem bantu, o que nos leva para o universo da fonte e a natureza das leis bantu, numa abrangência maior, pautado por uma cosmovisão própria. Aliás, Junod, nos seus dois tomos sobre os tsonga do sul de Moçambique, atribuiu-lhes o título de “Usos e Costumes dos Bantu” (1996). Dada a necessidade de dar um recorte à pesquisa de um grupo específico, esse grupo, tsonga ou os nyungwe, é preciso entender sempre que eles fazem parte de um grupo maior que são os bantu, pautados por uma cosmovisão comum.

3.10 Fonte e natureza das leis bantu

As leis tradicionais bantu não são leis que se possam encontrar em códigos formais, como as do direito positivo. Entre os bantu não existem leis escritas, o que podemos encontrar são regras de conduta presentes na literatura proverbial, contos, fábulas, histórias, etc. Não é por acaso que a África, como um todo, é extremamente rica em narrativas (contos, provérbios, fábulas) de tradição oral. Elas, de forma alguma devem ser dissociadas do seu contexto de produção, pelo contrário, sempre devem ser relacionadas a ele, pois ali visam uma finalidade.

À propósito, aqui se faz necessário enfatizar o papel da literatura africana. Noa, citando o sul-africano Michael Chapman, este mostra que, “as literaturas africanas, sem nunca ficarem diminuídas enquanto atos culturais, atos artísticos, são também atos políticos” (Chapman, 2003. apud, Noa, 2012:111). A dimensão política da literatura africana é algo irrefutável e as narrativas estão dela impregnadas.

Nas narrativas africanas encontramos o que ousamos chamar de uma autêntica afro-pedagogia. Mesmo assim não existe um *corpus* legal de máximas e princípios bem definidos. Por isso, as leis dos bantu, são leis que dizem respeito e estão relacionadas diretamente ao sistema social daquela sociedade (Schapera, 1953:197).

Wagner, ao tratar sobre a organização política dos bantu de Kavirondo trata deste tema e mostra que, “a manutenção interna de uma sociedade tribal envolve três grandes funções políticas e governamentais: 1. a regulamentação das leis, 2. a manutenção da lei e dos costumes, incluindo sua perpetuação nos períodos que ela é inoperante e sua transmissão às futuras gerações; e 3. a restauração da quebra da lei (Wagner, 1964:202). Quanto à regulamentação da lei, Wagner afirma que,

“...o corpo geral das normas da tribo é, na opinião nativa, mais antigo que a própria tribo. Não existe um legislador histórico ou lendário. Acredita-se que a lei e os costumes tenham sido transmitidos desde tempos desconhecidos, de ancestrais para ancestrais, e aparece como um peso cumulativo da autoridade ancestral que serve como a sanção mais geral para a observância das normas da tradição” (Wagner, 1964:202).

O medo de ser punido por um espírito ancestral e a suspeita de sofrer um enfeitiçamento, inibem as pessoas de questionarem a validade das normas do grupo (Wagner, 1964:202). No que diz respeito à continuidade da lei e dos costumes, Wagner mostra que, “a lei e os costumes que na sua totalidade fazem parte da cultura do grupo, não são meras invenções de regras de conduta, mas um sistema coerente de relações entre os indivíduos e os grupos” (Wagner, 1964:205).

As leis bantu existem como direitos e obrigações desenvolvidas ao longo dos tempos pelo esforço humano de adequar o seu comportamento em relação ao outro e em relação ao ambiente físico que ele mesmo compartilha e usufrui com os outros. Essas leis foram aceitas pela sua natureza de satisfazerem as necessidades mais fundamentais, comuns e obrigatórias da vida em sociedade (Schapera, 1953:197).

Quando se questiona sobre a origem de certas prescrições, normas de conduta e de procedimento, os bantu dizem que suas leis sempre existiram, sempre foi assim, ou que tenham sido criadas pelos ancestrais ou por Deus. Não obstante, isso não quer dizer que se recusa, no plano imanente, a origem humana das leis, pelo contrário isso remete a um fato de suma importância, no sentido de que a grande maioria das leis bantu derivam da autoridade da tradição e de precedentes no comportamento social (Schapera, 1953:197).

Os tribunais locais não confirmam e nem criam as leis, pelo contrário, eles apenas reconhecem as leis consuetudinárias como sendo boas por natureza. Em casos de dúvida sobre a natureza ou validade da lei, o conselho dos anciãos e líderes tradicionais é convocado para discutir o caso em questão e a penalidade aplicada. Não havendo solução, recorre-se aos chefes tradicionais e líderes vizinhos para ver como é que eles teriam resolvido um caso semelhante no passado (Schapera, 1953:198).

Aqui entra a importância dos anciãos, das pessoas mais velhas no contexto africano, eles são autênticas enciclopédias que devem ser consultadas. Não se tomam decisões sem antes consultar os que têm mais experiência, para qualquer que seja o caso. Por isso, as leis bantu cresceram e se expandiram ganhando corpo e forma consuetudinária através dessas decisões, consultas feitas no local e nos povoados

vizinhos aos chefes tradicionais, aos mais velhos, chegando a se tornar o que Schapera chama de um sistema oral de jurisprudência (Schapera, 1953:198).

3.11 Lei e sociedade

Entre os bantu existem vários mecanismos para assegurar que todos os membros da sociedade ajam em conformidade com as leis consuetudinárias. Os pais ensinam às suas crianças, cautelosamente, as condutas que são certas e as que não são. A escola desses ensinamentos pode ser em casa, onde os pais biológicos têm essa tarefa, ou os tios e tias e pode ser nos ritos de iniciação, onde o oficiante da iniciação não é o pai biológico, mas alguém que é perito nos ritos de iniciação (Schapera, 1953:197). No segundo capítulo, nos pontos sobre autoridade e educação masculina e autoridade e educação feminina descrevemos o papel dos pais biológicos e dos tios na educação.

3.12 Divisão das leis bantu

A lei dos povos bantu é na prática, e não na teoria, dividida pelas próprias pessoas em duas classes principais, aquelas que dizem respeito ao direito civil e as que dizem respeito só ao direito penal. É preciso entender aqui, que as categorias dessas leis não são idênticas àsquelas do sistema jurídico europeu (Schapera, 1953:198-199).

3.13 Direito civil e penal bantu

O direito civil diz respeito aos direitos privados das pessoas quanto ao *status social*, propriedade e contratos sociais e exige do infrator compensação ou restituição, em caso de violação dessas leis. O direito criminal trata de certos fatos não meramente como lesões à pessoa física, mas acima de tudo como ofensas prejudiciais a toda a sociedade, conseqüentemente merecendo um castigo (Schapera, 1953:199).

No segundo capítulo, nos pontos 2.3.6.4 sobre *Mphete-na-phaza* e *Nthamulamsana*, constitui uma ofensa aos pais de uma mulher entre os nyungwe, no que tange o direito civil, quando um homem torna uma mulher sua esposa, porém demora a pagar *Mphete-na-phaza* e *Nthamulamsana*. Isso representa uma ofensa ao *status social* da família da mulher, uma falta de respeito à propriedade privada e um

descumprimento grave no contrato social. Esse tipo de ofensa não chega a ser crime, mas é sancionado e exige reparação pelo descumprimento.

Por exemplo, é crime amarrar a chuva, privando uma coletividade maior em proveito da ganância individual. É crime igualmente a feitiçaria. Os acusados de tais crimes são severamente punidos. Entre os dema do Songo, nos foi relatado que, antigamente, aos acusados de feitiçaria (*ufiti*) e aos acusados de assassinatos eram levados para esta pedra (veja a foto) e de lá de cima, os que faziam a justiça pregavam na cabeça dos acusados um pau pontiagudo, *n'gokho* e depois lançavam-nos no precipício, onde eram devorados por animais selvagens.

Imagem 13. A pedra da justiça

A história desse lugar e dessa pedra, que nós preferimos chamar de pedra da justiça, remete-nos ao período em que a vila do Songo não tinha ainda contato com os europeus. Os chefes tradicionais eram os que exerciam a função de juízes.

Podem ser reconhecidos como principais crimes na lei bantu, todas as ofensas às autoridades tradicionais daquela sociedade, ou o uso de sua autoridade. Também homicídio, agressão física muito séria e ofensas semelhantes contra a pessoa, feitiçaria, incesto e outros atos não naturais. Muitas lesões civis são também tratadas como crimes,

nos quais o ofensor não é apenas obrigado a fazer reparação à sua vítima, mas também deve passar por uma punição (Schapera, 1953:199).

Portanto, o funcionamento da lei e da justiça de acordo com o direito consuetudinário entre os nyungwe não obedece aos mesmo critérios do direito positivo, pelo contrário, a noção de justiça para os nyungwe é sinônimo de punição. Fazer justiça significa punir o infrator e para punir as pessoas recorrem aos especialistas em tais punições que podem ser os curandeiros ou profetas.

A relação de poderes entre os vários atores sociais (curandeiros, profetas ou líderes comunitários) que atuam nos sistemas políticos tradicionais em matéria de lei, justiça e sistemas médicos nem sempre é harmônica e bem vista, pois muitas vezes acaba causando divisões sociais em matérias de acusação, sobre tudo no que toca à feitiçaria. Deve se entender que nem todos esses atores sociais agem coerentemente, alguns podem agir movidos pecuniariamente e é de tais que procedem dissensões familiares. Às vezes, injustamente, inocentes são acusados de práticas de feitiçaria que nunca cometeram, mas são acusados porque um tal adivinho visibilizou nas suas consultas e depositou a culpa em alguém inocente.

Em matéria de roubo e adultério quando a punição é aplicada ao infrator, o senso comum lamenta, mas aceita, segundo usos e costumes locais como forma de acabar com tais práticas naquele meio social. Em casos de morte, o direito sobre a propriedade é muitas vezes discutido por ambos parentes do homem e da mulher e, sobretudo quando há crianças e entende-se que a viúva não pode ficar sem nada. Houve tempos e casos em que, em um e outro lugar a viúva poderia ficar sem nada, os parentes do marido vinham e se apropriavam de todos os bens. Essas atitudes foram e têm sido severamente criticadas em Moçambique. Dessa prática, hoje são poucos os casos que se escutam, mas há resquícios.

CAPÍTULO 4

A ECONOMIA

4. A base da economia

No que diz respeito a economia, pretendemos trabalhar sobre que tipo de bens de consumo representam a economia entre os Nyungwe: como é feita a produção de bens de consumo (agricultura, pesca, pecuária, caça, etc.), algumas atividades complementares à economia? Como é feita a distribuição e troca dos bens e serviços. Aqui iremos aprofundar o *Cigwirizano* (mutirão), uma prática comum na região. Em seguida, iremos aprofundar o consumo e a forma de conservação dos bens produzidos. Como é que o Nyungwe conserva os bens produzidos? Na economia, quais as práticas que mudaram e quais as que permanecem?

De imediato nos perguntamos, que tipos de bens de consumo representam a economia entre os Nyungwe? A pergunta pode ser de fácil formulação, mas a resposta é complexa, pois aquilo que representa a economia entre os nyungwe está diretamente relacionado com a propriedade, tanto na produção de bens, como na produção de pessoas. Em geral, a base da economia entre os nyungwe é a agricultura familiar, a pesca artesanal, a criação de animais de grande e pequeno porte, a caça, a produção de carvão, de tijolos e a produção de pessoas.

Em síntese, a base da economia resume-se à produção de bens de consumo, onde a terra é o elemento fundamental e na produção de pessoas. Esse aspecto encontramos igualmente entre os tauaras onde “a família nuclear é a unidade de produção fundamental” (Oliveira, 1976:32). A questão que nos colocamos é a respeito de como é feita esta produção de bens de consumo e ao mesmo tempo a produção de pessoas.

4.1.1 Agricultura

A agricultura não é a única e exclusiva atividade básica da economia doméstica, conforme Oliveira, “é complementada pela caça, pesca, criação de animais e recolção” (1976:32). Um dado fundamental que precisamos deixar claro é que, entre os nyungwe a distribuição das atividades obedece à regra de gênero. Há uma clara divisão entre as atividades que devem ser exercidas por um homem e as que devem ser exercidas por uma mulher. Conforme apresentamos acima, a base da economia é a agricultura que está sob a responsabilidade da mulher. Quem cuida das *machambas*, que são os campos de cultivo, são as mulheres.

Quanto ao homem, há uma expectativa social muito grande, espera-se que ele seja a pessoa que lida com as tarefas árduas, de modo que encontramos entre os nyungwe expressões que remetem à divisão do trabalho por gênero, como, *mabasa ya amuna*, trabalhos de homens e *mabasa ya akasi*, trabalhos de mulheres. A divisão do trabalho de acordo com o gênero perpassa a África inteira. Encontramo-la entre os dogons, onde, segundo Barros, “a divisão sexual do trabalho é bem delimitada, mas tem variações importantes de uma localidade para a outra” (2008:32).

Entre os basanga onde, de acordo com Munanga, “os grandes trabalhos de desbravamento são masculinos, e a mulher tem neles uma participação diminuta. Nestes trabalhos os homens são acompanhados pelos seus filhos adolescentes, se esses apresentam aptidões físicas. É o momento de iniciá-los neste gênero de trabalhos” (1986:206). Entre os macuas do norte de Moçambique temos trabalhos para mulheres assim como para homens e rapazes iniciados (Martinez, 2008:51).

Entre os macondes, segundo Dias, “a palhota costuma ser construída pelo homem, mas é a mulher que reveste as paredes de barro e fornece o capim para a cobertura” (1964:14). Entre os tauaras do vale do Zambeze, assim como entre os próprios nyungwe e quase todas as sociedades africanas, a caça é uma atividade fundamentalmente masculina (Oliveira, 1976:45). Entre os tsonga os homens usam cães, zagaías, paus e covas para caçar (Junod, 1996:58).

Portanto, são da competência do homem os trabalhos mais duros, como: derrubar árvores (*kugwata miti*) para abrir uma machamba, *munda*; derrube de árvores pesadas para produção de lenha (*nkhuni*) ou carvão (*masimbe*). Compete ao homem saber caçar; saber proteger uma machamba, *munda* contra a invasão de animais silvestres que podem comer o milho, a mapira ou o amendoim, tais como: *nungu* (porco espinho), *kunda* (porquinho da índia ou cobaias), *akolo* (macacos), *mbalame* (pássaros), *mbewa* (ratos).

Compete, igualmente, ao homem saber construir um celeiro, *gwangwa* e *gota*, onde depois serão guardados os produtos do campo. Segue a imagem de um celeiro velho desmontado, *gwangwa*.

Imagem 14. Imagens de um celeiro velho desmontado.

Essas são algumas habilidades que se esperam de um homem associadas a uma expectativa social. A ausência dessas habilidades em um homem, antigamente, sobretudo no meio rural, podia comprometer o casamento e às vezes ser a causa imediata de uma separação, perdendo assim a condição de membro de família. Atualmente, com a ampla circulação da economia monetária as exigências e expectativas sociais mudaram muito. Sendo assim, as tarefas acima elencadas que faziam parte do saber que um homem devia possuir outrora, hoje, ele pode mandar fazer. Com a introdução da economia monetária, os padrões sociais da região sofreram mudanças. Por isso, ao lado de uma economia doméstica encontramos um crescente vínculo com o trabalho assalariado que tem um impacto na estrutura organizacional da economia doméstica. De acordo com Oliveira, “o recurso ao trabalho assalariado é, por seu lado, um fator de importância desde bastante tempo” (1976:32).

Tudo indica que esta divisão de trabalhos estava associada, além da cultura, ao fenômeno da emigração e o recrutamento de homens para o trabalho forçado nas grandes companhias ou nas fazendas dos países vizinhos, assunto que apresentamos no primeiro capítulo, o que deixava as mulheres, por longos períodos, isoladas e entregues a si mesmas. Portanto, as ausências dos homens para o trabalho forçado nas companhias e nas fazendas dos países vizinhos contribuiu imensamente para que a mulher se tornasse numa verdadeira administradora da propriedade doméstica o que incluiu o cuidado dos bens e a educação dos filhos.

Quando a produção agrícola é abundante, ultrapassando três celeiros, uma parte do excedente é vendido necessariamente para evitar que apodreça. As vezes, usa-se uma parte do milho para fabricar as bebidas tradicionais, *mowa* ou *bwadwa* e a cachaça que são vendidas e com o dinheiro a família consegue comprar produtos industrializados. Ora, para proceder com as atividades agrícolas é necessário um conhecimento do calendário anual e do calendário agrícola, temas que iremos tratar nos pontos (4.1.8 Calendário agrícola e 4.1.9 Calendário anual) desta unidade do capítulo quatro.

4.1.2 Instrumentos de uso na agricultura

A configuração geográfica do vale do Zambeze é muito irregular. Devido a essa irregularidade, encontramos terras altas e montanhosas e terras baixas e planálticas do vale do Zambeze. Nas terras altas e montanhosas, as ferramentas utilizadas na agricultura são fundamentalmente o machado de cabo curto (*mbadzo*) e a enxada pequena igualmente de cabo curto (*phaza*). Esse tipo de enxada é compatível com terrenos montanhosos e pedregosos.

Imagem 15. Machado (*mbadzo*) e enxada (*phaza*) de cabo curto

Nas terras baixas e planálticas usa-se a enxada larga de cabo cumprido que não é funcional para terrenos montanhosos. Usa-se igualmente o machado e o arado (*guedjo*). Dado que a criação de animais de grande porte faz parte da economia doméstica, tais animais como o boi assim como o burro que é de pequeno porte, são utilizados também na lavoura dos campos. Para os tauaras, Oliveira indica que o uso do arado em alguns lugares deve-se à influência zezuru (1976:32). Os zezuru são da Rodésia do Sul.

4.1.3 A preparação das machambas

A preparação das machambas obedece a vários critérios e etapas. Quando se trata de uma machamba nova, isto é, um campo novo, o homem derruba as árvores, corta os troncos e amontoa-os. Quando estão secos, aproveita-se uma parte para fazer lenha ou carvão e os ramos e as folhas são queimados. Este processo chama-se de *thema*. Quando se trata de um campo onde o cultivo já vem sendo feito, a época de preparação chama-se *mphesi*. No processo de *mphesi* as pessoas limpam as machambas, amontoam os caniços secos e o capim e queimam. O processo de queima chama-se *kutentha makuka*.

Este processo é comum no país inteiro onde a agricultura é familiar. Carlos Ramos de Oliveira ao fazer um estudo sobre os tauaras do vale do Zambeze, caracteriza sua economia como sendo baseada na agricultura de queimadas, visto que os terrenos são preparados com o derrube e queima do mato, cujas cinzas funcionam como fertilizantes (Oliveira, 1976:31-32). Quando uma machamba já não produz mais, em geral, é deixada de posio por um tempo e abre-se outra.

Nas terras baixas do vale do Zambeze, sobretudo nas margens dos rios, as pessoas têm as suas pequenas hortas (*dimba*) onde cultivam o milho, a batata doce, o tomate, o feijão, abóboras, quiabo, em suma, várias hortaliças. Essas hortas fazem parte integrante da renda de sustento das famílias, pois esses produtos são vendidos nos mercados. Há uma diferença entre *munda* e *dimba*. De acordo com Oliveira, “os campos designados por *munda* são, aqueles que garantem a produção cerealífera básica, elemento fundamental do regime alimentar. Os cereais cultivados são o milho (*chibere*), a mapira (*mapfunde*) e a mexoeira (*mphunga*)” (1976:33).

Imagem 16. Machamba de milho, *munda wa cimanga*

Munda é uma machamba, em geral grande, enquanto que *dimba* é um terreno de menor dimensão, que é uma horta onde são cultivados os produtos que complementam os cereais na alimentação (Oliveira, 1976:33). Todas as pequenas hortas que podemos encontrar nas margens do Zambeze e dos pequenos rios são denominadas de *dimba* no singular e *madimba* no plural.

4.1.4 Critérios de escolha de um campo para a agricultura

No vale do Zambeze encontramos vários tipos de solos. No que diz respeito à prática da agricultura a escolha dos terrenos obedece certas regras que demonstram um saber prático e adquirido de geração em geração, passado oralmente de pais para filhos. O plantio das sementes tem a ver diretamente com o tipo de solo, se é arenoso ou argiloso, se a cor é preta ou vermelha ou esbranquiçada, se é pedregoso ou não. É a partir desta observação que se procede a escolha deste ou daquele solo para este e aquele tipo de sementes.

Oliveira mostra que,

“...os Tauaras utilizam indicadores, como o aspecto da terra e a presença (ou ausência) de certos tipos de vegetais, para julgar da capacidade ou incapacidade de um terreno para determinada cultura. Assim, por exemplo, terra preta, ou também vermelha, e a ocorrência de árvore como as designadas por *tchinhalota* e *mpsau* e de tipos de capim *dzuio* e *nambuáli*, entre outros são constituída indicadores bastante favoráveis para o milho. A mapira é constituída como requerendo condições muito semelhantes àquele, o que não significa, de modo algum, que cultivar um ou outro seja diferente em todos os locais” (1976:33).

A terra preta é muitas vezes considerada boa tanto para o cultivo do milho, da mapira assim como do amendoim. Todavia, “se a terra preta é considerada melhor para a mapira, a terra vermelha é muitas vezes preferida, porque, afirmam, a espiga aqui forma-se mais rapidamente” (Oliveira, 1976:34). A mapira é um cereal que requer guarnição no campo, pois pela sua estrutura física, os grãos crescem e ficam expostos, diferentemente do milho que tem a casca que o protege. Para o cultivo da mexoeira (*ntcowera*) a melhor terra é a castanha e aquela um pouco arenosa também. Um dos indicadores de que a terra castanha é propícia para a mexoeira, é a presença de um tipo de plantas que nele crescem como aparecem descritas por Oliveira: “*bikanhembra* e *ndodo* e das gramíneas *mphande*, *buerere* e *hoka*” (1976:34). Passamos a apresentar uma tabela com os tipos de solos favoráveis à prática agrícola e igualmente o tipo de cultura e seus respectivos indicadores.

Tipo de solo	Tipo de cultura	Indicadores
Terra preta	Milho, mapira, amendoim, feijão nyemba, quiabo, abóbora	Árvore como as designadas por <i>tchinhalota</i> e <i>mpsau</i> e de tipos de capim <i>dzuio</i> e <i>nambuáli</i> ,
Terra vermelha	Mapira, milho, feijão nyemba	Árvore como as designadas por <i>tchinhalota</i> e <i>mpsau</i> e de tipos de capim <i>dzuio</i> e <i>nambuáli</i> ,

Terra castanha	Mechoeira (ntcowera),	Árvore como as designadas por <i>tchinhalota</i> e <i>mpsau</i> e de tipos de capim <i>dzuio</i> e <i>nambuáli</i> ,
Pouco arenosa	Mechoeira (ntcowera), milho, feijão nyemba, batata doce-bambayira	Árvore como as designadas por <i>tchinhalota</i> e <i>mpsau</i> e de tipos de capim <i>dzuio</i> e <i>nambuáli</i> ,
Terra arenosa	Milho, feijão, batata doce- bambayira	Plantas aquáticas, como: Ntete ou mitete
Terra lamacenta e pantanosa	Arroz e cana de açúcar, inhame – madumbe	Plantas aquáticas, como: Ntete ou mitete

Tabela 14. Tipos de solos, culturas e seus indicadores.

Uma das razões do amplo cultivo do milho ao longo do Zambeze advêm desse fato, isto é, ele oferece menos riscos à predação pelos bandos de pássaros (Oliveira, 1976:34). Sendo assim, a mapira fica sujeita à fácil predação de bandos de pássaros (*udjiri*, *ntserenga*, *njiwa* – rola). Ao lado dos pássaros há outros predadores do milho e do amendoim que são os macacos, *akolo*, *nungu*, porco espinho, *mbewa*, ratos e *kunda*. Por isso, muitas vezes um homem deve montar espantalhos na machamba para afugentar esses bandos de pássaros e ratoeiras (*maliwa*) ou armadilhas. Essa é uma tarefa e habilidade que se espera de um homem no vale do Zambeze. As culturas cerealíferas que descrevemos, todas tem uma utilidade e passamos a apresentar algumas delas.

4.1.5 Mexoeira

Depois que os campos passam pelo processo de seleção (*kusankhula*) e preparação, *thema* ou *mphesi* e queima (*kutentha*) do *mphesi*, a etapa que se segue é a da sementeira, o que exige um conhecimento e cálculos do calendário agrícola. A sementeira obedece uma ordem e sequência. Entre os tauaras, planta-se primeiro a mexoeira, seguida da mapira e do milho. A mexoeira é um cereal mais apreciado para fazer a bebida tradicional fermentada conhecida por *mowa* ou *pombe*, mais forte rapidamente (Oliveira, 1976:34).

A mesma bebida é feita também a partir do farelo de milho assim como dele fabrica-se igualmente a cachaça, através do processo de destilação. Entre os nyungwe a fabricação das bebidas é, em geral, uma atividade das mulheres. Elas são as que conhecem todas as técnicas, desde os produtos, que são os cereais, o calendário do processo de fermentação até à fase final. Entre os Dogons vemos que também a fabricação de cerveja de milhete (*konjo*) é atividade feminina (Barros, 2008:32).

O cultivo da mexoeira oferece outra grande vantagem, pois ela é um tipo de planta que não precisa de muita chuva para se desenvolver e colhe-se mais cedo que a mapira, o que constitui uma garantia para os agricultores conseguirem reservas alimentares nos celeiros (Oliveira, 1976:34).

4.1.6 Mapira

O cultivo da mapira oferece muitas vantagens, pois, parece que ela é aquele cereal que permite maiores colheitas por unidades de superfície. Repare-se que a sementeira entre os povos do vale do Zambeze, exige um conhecimento sobre as técnicas e saberes agrícolas. Por exemplo, o milho não pode ser semeado no mesmo buraco mais do que três grãos. Os três grãos devem estar em devida distância. Deve existir entre uma cova e outra, uma distância relativamente de 50 a 60 cm².

Essas distâncias permitem que o milho se desenvolva bem e garanta maior produtividade e distribuição de energias entre as plantas. Na mesma cova onde é lançada a semente do milho, em geral os nyungwe lançam junto sementes menores como as de abóbora (*matanga*), pepino (*macaca*), melancia (*mabvembe*). Essas

sementes, em geral, são aquelas que dão frutos antes do milho amadurecer. Assim, as pessoas começam a comer cedo esses legumes. Pode-se ver na imagem uma cova com uma planta de abóbora entre o milho.

Imagem 17. Milho com abóbora, *cimanga na ntanga*.

Uma sementeira de milho que não obedece a essas normas chama-se *kanthothoto*. Um homem ou uma mulher cujos campos apresentem *kanthothoto*, revela um total e completo desconhecimento das técnicas agrícolas da parte deles, o que lhes expõe ao deboche. Enquanto o milho precisa de um espaçamento entre uma planta e outra, já a mapira não precisa de grandes espaços entre um pé e outro, fato que permite uma grande quantidade de sementeiras em cm² de superfície bem aproveitados.

A farinha da mapira é muito apreciada por ser leve, diferentemente da farinha da mexoeira que, é muito pesada no estômago assemelhando-se, de certa forma à farinha de mandioca, muito consumida no norte entre os macuas, que exige maior tempo para a digestão. Pesquisadores como Oliveira que estiveram no vale do Zambeze entre os tauaras, apontam que, “estes são alguns dos fatores que, devidamente ponderados, influem, em cada caso, na escolha das culturas e a praticar respectivas proporções” (Oliveira, 1976:34).

4.1.7 Uso da terra para a agricultura

Além dos critérios de escolha de um campo para a agricultura, que tem a ver diretamente com a qualidade e o tipo de solos, há que levar em consideração alguns princípios de posse e uso da terra para a prática agrícola. De imediato nos deparamos com dois tipos de terras: há terras que são propriedades de famílias, pois ali repousa um vínculo com a ancestralidade e do outro lado há terras vagas, que são o mato sem dono, sendo o único dono o Estado.

No que diz respeito às terras que são propriedades de famílias, quando estas estão vagas, qualquer um que queira fazer o uso e aproveitamento delas, precisa necessariamente pedir autorização aos donos. Nos casos em que, supostamente algumas terras pareçam como mato sem dono, ou as pessoas vão fazer o derrube das árvores ou vão, em primeiro lugar conversar com a autoridade tradicional local. O chefe local por sua vez é quem dá a autorização legal do uso daquela terra. A consulta ao chefe local é a via mais comum.

Um dos princípios funcionais para fazer machamba está ligado diretamente ao fator distância. Entre os nyungwe faz-se de tudo para que os campos de cultivo não fiquem extremamente distantes do povoado. Há algumas exceções onde as pessoas possuem seus campos em regiões mais à distância e lá constroem uma habitação do campo relativamente fixa e temporária. Em geral, a distância máxima da habitação para o campo é de duas horas caminhando a pé. Mais do que isso, não é viável e exige-se uma fixação de residência em tal campo.

Ora, como descrevemos no primeiro capítulo, essa região sofreu as consequências da guerra quer colonial quer civil. Toda essa estrutura de critérios de escolha de um campo para a agricultura, assim como a posse e o uso dos mesmos ficaram alterados e se tornando, em alguns lugares mais perigoso. Um dos grandes perigos que é ao mesmo tempo uma consequência das guerras são as minas.

A guerra semeou minas em muitas partes, elas ainda hoje se encontram espalhadas pelo país inteiro e o processo de desminagem vem sendo feito. Veja imagens no anexo. Muitas pessoas já perderam braços, pés ou mesmo a vida devido à explosão dessas minas deixadas pelas guerras. Portanto, se pensamos que essas guerras são eventos do passado, é menos verdade quanto aos seus efeitos e impactos. Estes se fazem

sentir até à atualidade. Por exemplo, a guerra civil destruiu toda a estrutura e estabilidade de pequenos, médios e grandes empreendedores rurais.

Com a guerra e consequentemente o êxodo do campo para a cidade ou para os países vizinhos, as pessoas perderam tudo (animais, tratores, campos, etc) o que constituía a base da sua economia. Nestas perdas incluem-se pessoas, muitas morreram, conforme apresentamos no primeiro capítulo e as infraestruturas igualmente ficaram destruídas, nomeadamente, escolas, hospitais, pontes, de muito que, na primeira década do após guerra, as atenções do governo se voltaram para as despesas sociais de grande investimento público, na reabilitação de infraestruturas sociais e para a retomada das atividades económicas, já que a guerra havia acabado (Castel, 2012). Veja imagem no anexo dos efeitos da guerra.

Hoje já passaram quatro décadas da independência e duas décadas de paz após a guerra civil. Nestas duas décadas de paz, poucas são as pessoas que têm conseguido recuperar a sua estabilidade económica no meio rural, de muito que o governo vem alocando fundos de desenvolvimento nos distritos, para incentivar pequenos e médios empreendedores.

Um tema que não foi objeto de nossa pesquisa, mas que é uma agenda de preocupações de muitos pesquisadores atualmente em Moçambique, é a extração dos recursos naturais, que Silva, no seu curso sobre “África e descolonização dos saberes” intitula como sendo, *“uma nova partilha da África? A África Austral na rota dos interesses económicos do capitalismo neoliberal: Moçambique e a maldição dos recursos naturais”* (Silva, 2014).

Em pleno século XXI as terras em Moçambique começam a ser um grande problema no tocante ao Direito de Uso e Aproveitamento da Terra (DUATE), sobretudo com as sucessivas descobertas de recursos naturais a serem explorados por grandes empresas mineradoras, o que obriga necessariamente que os agricultores que vivem ou têm os seus campos em tais áreas, sejam reassentados em outros lugares.

De acordo com Castel Branco, “hoje, duas décadas depois, a paz não pode servir apenas o grande capital no país. Pelo contrário, essa linha é a receita para uma explosão social” (2012).

“...os grande projetos, que marcaram a segunda década, o grande investimento para toda a área do complexo mineral energético, não geram os níveis de emprego nem geram as ligações necessárias com o resto da economia para poder dinamizar a economia como um todo. Nós, nos últimos dez anos, tivemos um aumento rapidíssimo do investimento direto estrangeiro em Moçambique. Mas ao todo 80% do

investimento vão para infraestruturas e serviços ligados como o complexo mineral energético ou, no caso da agricultura, ligados com a exportação de bens primários sem processamento, que é o caso das florestas, o caso do tabaco, o algodão e o caju. Ora, ao gerar uma economia de tipo extrativo, as atividades econômicas não se ligam umas com as outras. O outro problema é que a economia não retém a riqueza que gera, então, por exemplo, apesar de a economia de Moçambique continuar a crescer entre 7 e 7,5% ao ano, a nossa dependência relativamente a fluxos de recursos externos aumentou neste período, não só no que diz respeito ao financiamento do Estado, mas sobretudo no que diz respeito a financiamento de investimento privado. 95% do investimento privado são financiados por fluxos externos de capital” (Castel, 2012).

Castel mostra que, “o enfoque das infraestruturas do investimento e da atenção do estado para os megaprojetos fez com que não houvesse o desenvolvimento de outras atividades no país” (Castel, 2012). Ele analisa também a desproporção dos últimos dez anos no país, onde o Produto Interno Bruto duplicou enquanto que no mesmo período a produção alimentar per capita diminuiu. As consequências imediatas que se vivem é que a maioria das pessoas não estão participando de fato no processo de recuperação da economia. Outra consequência é que a comida, enquanto principal bem de consumo de primeira necessidade, vem encarecendo, o que afeta a distribuição de rendimentos entre as pessoas pobres. E por último, ao que tudo indica, os megaprojetos “não servem para diversificar e ligar o país” (Castel, 2012).

Dado que estamos falando da economia doméstica, de imediato ressalta-nos um grande questionamento: porque falar da economia extrativa quando o assunto é a economia familiar? Haverá uma relação entre as duas? No nosso entender, existe uma relação de consequências, pois se a base da economia do povo é a agricultura familiar, a remoção e reassentamentos do mesmo, para dar lugar à indústria extrativa afeta diretamente sua estrutura social e conseqüentemente causa mudanças.

Assim, por detrás das mudanças sociais está o fator econômico, processo esse que vem acontecendo não só no vale do Zambeze, mas também em Cabo Delgado, fato que aparece evidente no artigo intitulado “Exploração do gás em Cabo Delgado não obedece às leis de Moçambique”, uma vez que as comunidades poderão ser reassentadas noutro locais sem perceber como foi feita a transferência do Direito de Uso e Aproveitamento da Terra (DUATE) das populações para os investidores (Silva, 2013).

Não vamos nos alongar nesta análise, mas o dado fundamental que queremos evidenciar é que, é o fator econômico que tem gerado mudanças sócio culturais na África em geral e no nosso caso no vale do Zambeze. Os eventos que apresentamos no

primeiro capítulo foram motivados por razões econômicas e depois administrativas e políticas associadas à questão racial, no tocante à África do Sul.

4.1.8 Calendário agrícola

O calendário agrícola dos nyungwe encontra-se inserido dentro do calendário anual que, segundo Rego, “gira em torno das estações do ano e das atividades a elas inerentes” (Rego, 2012:240). Os termos que se usam para designar o calendário anual em nyungwe são *M’ndondondo wa minyezi ya gole*, que literalmente significam o seguimento dos meses do ano. No entanto, como os anos não são os mesmos, para um específico ano é preciso dar complemento aos termos, para se saber de que ano se trata. Assim, por exemplo, para dizer que este é o calendário do ano 2015 teríamos a seguinte formulação: *M’ndondondo wa minyezi ya gole la 2015*.

Entre os nyungwe é quase impossível pensar no calendário anual, sem porém relacioná-lo às atividades agrícolas que compõem a sua base de subsistência. Assim, na estrutura do calendário anual, encontramos uma relação direta entre as estações e as atividades que por sua vez irão dar nome aos meses. Desta forma, os atributos dos meses do ano não são desprovidos de sentido, tão pouco abstratos e muito menos ainda se reportam a um contexto externo. Pelo contrário, os atributos dos meses do ano revelam a íntima relação entre as atividades agrícolas e as estações dentro da cosmovisão local. Por isso cada atributo do mês do ano está relacionado a um evento. De acordo com Rego,

“...neste contexto, alguns meses do ano têm a ver com as actividades agrícolas, como a sacha, ‘*tsakulo*’ (Janeiro), a sementeira, ‘*m’bwalo*’ (Novembro), a colheita, ‘*m’bvuno*’ (Abril), enquanto que outros reportam às condições climatéricas, como o frio, ‘*mphepo*’ (Maio), o estio, ‘*nkakata*’ (Março), etc. Os dias da semana subdividem-se em dias úteis e dias de descanso” (2012: 239).

4.1.9 Calendário anual

	Tsakulo/Janeiro	Kambzombzo/Fevereiro	Nkakata/Março
Ciposi / Segunda			
Cipiri / Terça			
Citatu / Quarta			
Cinayi / Quinta			
Cixanu / Sexta			
Malinkhuma / Sábado			
M’dzinga / Domingo			

	M'bvuno/Abril	M'phepo/Maio	Zawe/Junho
Ciposi / Segunda			
Cipiri / Terça			
Citatu / Quarta			
Cinayi / Quinta			
Cixanu / Sexta			
Malinkhuma / Sábado			
M'dzinga / Domingo			
	Mpepedza/Julho	Cirino/Agosto	Tsosa/Setembro
Ciposi / Segunda			
Cipiri / Terça			
Citatu / Quarta			
Cinayi / Quinta			
Cixanu / Sexta			
Malinkhuma / Sábado			
M'dzinga / Domingo			
	Phumphuli/Outubro	M'bwalo/Novembro	Mayindza/Dezembro
Ciposi / Segunda			
Cipiri / Terça			
Citatu / Quarta			
Cinayi / Quinta			
Cixanu / Sexta			
Malinkhuma / Sábado			
M'dzinga / Domingo			

Tabela 15. Calendário anual nyungwe.

4.1.10 Numerais Cardinais

A contagem entre os nyungwe segue a ordem decimal. Conta-se de um a dez (1-10) e depois a contagem segue a ordem de soma, isto é, dez mais um (10+1; 10+2) até atingir duas dezenas. De fato o número vinte é literalmente duas dezenas (*makumi mawiri*) e na sequência a contagem seguirá a mesma lógica, isto é, duas dezenas mais um, três dezenas mais um, quatro dezenas mais um, até sucessivamente.

	Números sem relação com substantivos	Exemplos de numerais com adjetivos	
1	Posi (+ bodzi)	Gwangwa li bodzi	Um celeiro
2	Piri (+ wiri)	Mbuzi zi wiri	Dois cabritos
3	(+) tatu	A bulu a tatu	Três burros

4	(+) nai	Ma phaza ma nai	Quatro enxadas
5	(+) xanu	Nkhuku zi xanu	Cinco galinhas
6	(+) tanthatu	Nkhumba zi tanthatu	Seis porcos
7	(+) nomwe	Ntsomba zi nomwe	Sete peixes
8	(+) ser	Mbalame zi ser	Oito pássaros
9	(+) pfemba	Wana a pfemba	Nove filhos
10	Khumi	N'gombe khumi	Dez bois
10+1	Khumi na ibodzi	N'gombe khumi na ibodzi	Onze bois
10+2	Khumi na ziwiri	N'gombe khumi na ziwiri	Doze bois
10+3	Khumi na zitatu	N'gombe khumi na zitatu	Treze bois
10+4	Khumi na zinai	N'gombe khumi na zinai	Catorze bois
10+5	Khumi na zixanu	N'gombe khumi na zixaxu	Quinze bois
10+6	Khumi na zitanthatu	N'gombe khumi na zitanthatu	Dezesseis bois
10+7	Khumi na zinomwe	N'gombe khumi na zinomwe	Dezessete bois
10+8	Khumi na zisere	N'gombe khumi na zisere	Dezoito bois
10+9	Khumi na zipfemba	N'gombe khumi na zipfemba	Dezenove bois
20	Ma khumi ma wiri	N'gombe Ma khumi ma wiri	Duas dezenas de bois/vinte bois
20+1	Ma khumi ma wiri na ibodzi	N'gombe Ma khumi ma wiri na ibodzi	Duas dezenas de bois e mais um/ vinte e um bois

Tabela 16. Numerais Cardinais

Usados como adjetivos, os primeiro nove numerais cardinais seguem as normas gerais dos adjetivos em nyungwe, enquanto que, como adjetivos, usam-se + **bodzi** e + **wiri**, ao invés de **Posi** e **Piri**, que são só empregados sem relação a um substantivo (Martins, 1991:55). Produzimos o quadro acima para facilitar a nossa compreensão, e os exemplos que nele figuram fazem parte da economia do povo. Para uma família dizer

quantos celeiros ou animais possui, precisa necessariamente saber contar e as numerações seguem essa ordem que esquematizamos no quadro.

4.1.10.1 Numerais cardinais substantivos

Os numerais cardinais, 10, 20, 30,40, 100, 1000 e 1000000, são substantivos. Há uma lógica para se escrever os números. Por exemplo, para se escrever o número 100, os nyungwe usam a contagem regressiva dois dias antes de hoje, o que é, anteontem, *dzana*. Daí que, dzana tanto pode ser o número 100 assim como pode se referir a dois dias atrás, anteontem.

	Numerais cardinais substantivados	Exemplos de numerais substantivados	
10	Khumi li	(Ma) Gwangwa Khumi	Dezena de celeiros
20	Makumi ma wiri	Mbuzi makumi ma wiri	Duas dezenas de cabritos
30	Makumi ma tatu	A bulu Makumi ma tatu	Três dezenas de burros
40	Makumi ma nai	Ma phaza Makumi ma nai	Quatro dezenas de enxadas
100	Dzana Li	Nkhuku Dzana	Centena de galinhas
600	Madzana ma tanthatu	Nkhumba Madzana ma tanthatu	Seis centenas de porcos
1000000	Culu Ca bzulu	Ntsomba Culu Ca bzulu	Milhão de peixes
2000000	Bzulu bziwiri bza bzulu	Mbalame Bzulu bziwiri bza bzulu	Dois milhões de pássaros
3000000	Bzulu bzitatu bza bzulu	Wanthu Bzulu bzitatu bza bzulu	Três milhões de pessoas

Tabela 17. Numerais cardinais substantivos

4.1.11 Numerais Ordinais

Os numerais ordinais em nyungwe são precedidos pela preposição de especificação (Martins, 1991:56).

	Numerais ordinais	Exemplos de numerais ordinais	
1	Kutoma	Gwangwa la Kutoma	Primeiro celeiro
2	Ciwiri	Mbuzi ya ciwiri	Segundo cabrito
3	Citatu	Bulu wa citatu	Terceiro burro
4	Cinai	Phaza la cinai	Quarta enxada
10	Cikhumi	Munthu wa cikhumi	Décima pessoa

Tabela 18. Numerais Ordinais

Portanto, no quotidiano nyungwe encontramos com muita frequência o uso de numerais cardinais e ordinais, seja nas atividades econômicas, seja para o registro da memória. Há uma relação entre o calendário anual, o calendário agrícola, os dias da semana com os numerais. Não são coisas separadas, está tudo interligado. Para se ter uma colheita copiosa, parte-se do princípio que o agricultor conhece o calendário anual, as estações e o tempo certo de preparar e semear nos campos. No calendário agrícola, a primeira ou segunda chuva deve coincidir com a semente já semeada. Se a sementeira começa na segunda quinzena de outubro estendendo-se até à segunda de novembro, o agricultor que iniciar a sua sementeira em janeiro, certamente, não vai ter uma boa colheita, pois houve erro de cálculo.

O agricultor que conhece o calendário agrícola, sabe perfeitamente que, *Cirino*, Agosto, é o mês de preparação dos campos, daí o nome *cirimo*, que vem do verbo *kulima*, isto é, capinar. *Phumphuli* e *M'bwalo* são os meses da sementeira, por isso mesmo o nome *M'bwalo* que significa, não só o mês de novembro, mas literalmente quer dizer semeadura e o mês de janeiro *Tsakulo* é o tempo de limpar o primeiro capim que nasce entre as plantas de milho. Assim, janeiro em nyungwe é *Tsakulo*, que quer

dizer tempo de capinar ou limpar o capim entre as sementeiras. Portanto, entre os nyungwe, vê-se claramente que o calendário anual foi criado em função das atividades agrícolas.

4.2 A pesca

Na província de Tete, rica em recursos hídricos, devido ao rio Zambeze, a pesca sempre foi uma atividade praticada em grande escala, exclusivamente pelos homens e como fonte de economia doméstica. Segundo dados do campo, antigamente os homens confeccionavam suas próprias redes de pesca *bwazi* a partir de fibras de árvore. Hoje essa arte foi abandonada, pois os homens compram redes industrializadas, feitas a partir de material sintético nas lojas.

O vale do Zambeze é famoso pelos seus peixes secos, chicoa. Chicoa é uma vila na albufeira de Cahora Bassa. Inclusive existe aí a vila de Chicoa Velha e a Chicoa Nova. Segundo dados do campo, quando começou o projeto da construção da barragem de Cahora Bassa, após um estudo de viabilidade e impactos ambientais, as populações de uma vila inteira, que é a Chicoa Velha, foram obrigadas a sair e construir suas casas em outro lugar, pois ali a área ficaria inundada com a construção da barragem.

Conforme nos foi relatado no campo, a vila Chicoa Velha está submersa de baixo do Zambeze naquela região e como consequência nasceu a vila Chicoa Nova. Ora, é aqui na vila de Chicoa e no Zumbo que estão concentrados os pequenos e médios pescadores do peixe do rio Zambeze. O peixe é pescado e processado, isto é, seco, aqui na vila de Chicoa.

Devido a essa relação de produção e processamento neste lugar, todo o peixe seco é chamado e conhecido pelo nome de Chicoa, que é o nome da vila onde ele é processado. O peixe é também chamado de bacalhau, ou *bakayawu* ou simplesmente peixe seco. Mas o nome comum desse peixe seco ou bacalhau é chicoa. Estamos diante de uma identidade atribuída. A partir dessa vila, o peixe chicoa é comprado e revendido para o país inteiro e quanto maior for a distância, mais caro ele ficará.

4.3 A criação de animais

A criação de animais de grande e pequeno porte é uma atividade muito praticada entre nyungwe e todos povos do vale do Zambeze. Dentro dos animais de grande porte

destacam-se a criação de gado bovino (*n'gombe*), enquanto que de pequeno porte destacam-se a criação de gado caprino (*mbuzi*), suíno (*nkumba*), a criação de galinhas (*nkhuku*), patos (*batha*), pombos (*nkhangayiwa*), coelhos (*sulo*) e burros (*bulu*). No que diz respeito à criação de animais, a província de Tete destaca-se pela ampla criação de gado bovino e caprino.

Não admira que, comerciantes de outras províncias chegam em Tete para comprar cabritos e bois em vista de revendê-los nas suas províncias de origem. A província de Tete é um autêntico produtor de cabritos e bois. Os cabritos em algumas regiões ficam soltos e ao final do dia regressam para os seus currais. Raras não são as vezes em que alguns cruzam estradas e outros acabam sendo atropelados. Na foto, dois cabritos parados no meio da estrada, e ao fundo, o que se vê é um mercado informal.

Imagem 18. Cabritos circulando e cruzando estrada.

Esses animais representam uma riqueza para a economia doméstica, tal que, para os nyungwe, a pessoa mais pobre é aquela que nem se quer possui uma galinha no quintal. Não ter uma criação de pequeno porte em casa é sinal de pobreza. A galinha é um animal que carrega um valor simbólico muito grande. Os nyungwe assim como os

dema quando recebem um hóspede, matam uma galinha para ele como sinal de boas vindas. Quando o hóspede se despede, na ultima refeição dele matam igualmente uma galinha.

Quando não matam a galinha, eles oferecem uma viva para que ele possa levar para a casa dele e que lá ela se reproduza. A hospedagem entre os povos africanos, e neste caso os do vale do Zambeze, é marcada por símbolos que constituem um valor e moeda de trocas recíprocas. Os símbolos, em ultima análise, participam nas mediações, seja no plano horizontal, seja no vertical. Muitas famílias podem até não possuir uma criação de animais de grande porte, no entanto, elas terão no mínimo uma criação de galinhas. Na imagem, um galo circulando na horta (*congwe ndimba*). Os dois elementos fazem parte integrante da economia doméstica, isto é, a criação de animais de pequeno porte e uma horta.

Imagem 19. Um galo na horta, *congwe ndimba*.

Quando há ocasiões, onde algum ritual familiar deve ser feito, em geral, a galinha figura como a matéria do sacrifício seguido de uma refeição comunitária onde todos comem da mesma carne como sinal de comunhão. Quando vai se visitar alguém, às vezes leva-se uma galinha como um presente. Quando as pessoas vão dar pêsames, como forma de ajudar à família que está de luto, leva-se uma galinha. Leva-se a galinha

igualmente para um casal de jovens que acaba de se casar ou que vai casar, como sinal de procriação.

No primeiro capítulo apresentamos a dança do nyau como forma de resistência à situação colonial. Qualquer um que queira ser membro do nyau, necessariamente, passa pela iniciação pública e privada. Na iniciação pública o candidato é apresentado na dança do nyau diante do público como aspirante ao nyau. Nesta apresentação pública ele trás um símbolo, e este símbolo que estabelece o vínculo dele com o grupo do nyau é a galinha. Na iniciação privada, o candidato é introduzido ao mundo do nyau num ambiente privado, onde só os iniciados têm acesso.

Imagem 20. Um galinheiro, *thanga la nkhuku*. a que tem múltiplas funções e representa um bem simbólico na economia doméstica, pois ela figura nas trocas e ofertas de presentes assim como ela é símbolo de mediação com o sobrenatural enquanto matéria sacrificial.

4.4 A caça

A caça é uma atividade praticada entre os nyungwe. O nyungwe é um perito na caça de todo tipo de animal. Pesquisas apontam que, durante a situação colonial, os administradores coloniais tiveram vantagens com essas habilidades. Os nyungwe por

serem hábeis caçadores, foram utilizados para caçar elefantes enquanto que os senas do sul do vale do Zambeze acostumados à navegação teriam sido utilizados para guiar as embarcações. É impressionante ver a criatividade no fabrico de armadilhas, ratoeiras (*maliwa*) e instrumentos de caça (*madipa*). A caça, em geral é feita, em grupo ou individualmente. É comum encontrar nos mercados informais a venda de carne fresca ou sêco de gazela, antílope, cobaias, ratazana, etc.

As ratazanas são preparadas em *mbanjo* e são defumadas. *Mbanjo* é feito a partir de uma pequena vara, que pode ser de *n'gando* ou qualquer outra árvore, parte-se ao meio a vara formando uma forquilha ou letra “V”. Em seguida, o caçador arruma as ratazanas uma após outra, entre cinco a dez ou menos e volta a fechar a forquilha e amarra nas duas extremidades. Assim as ratazanas ficam presas e prontas para a defumação. Cada uma dessas forquilhas é o que se chama de *mbanjo*.

Na imagem que se segue, temos um tipo de ratoeira para pegar pássaros.

Imagem 21. Ratoeira para pegar pássaros.

No primeiro capítulo descrevemos os impactos das guerras na região. As atividades que compõem a economia doméstica sofreram profundas alterações com as guerras (Oliveira, 1976:32). No período antes da independência, o projeto político-militar da administração colonial de remover as populações das aldeias tradicionais e

reassentá-las em aldeamentos, teve impactos na economia doméstica e na estrutura social dos povos do vale do Zambeze. No período pós-independência, a introdução do projeto de aldeias comunais, machambas coletivas, que eram projetos de cunho socialista, também afetaram a configuração da economia doméstica.

Hoje, a caça não é mais praticada como há tempos atrás, seja pelo crescimento dos desmatamentos que deram e continuam dando lugar à habitação e campos de cultivo, seja pela proibição por lei de caça a animais de grande porte. Mas nos mercados, à beira das principais rodovias é possível encontrar o comércio de carne de caça. No entanto, a agricultura continua sendo praticada numa base eminentemente familiar, onde a própria família nuclear é a unidade de produção fundamental.

Ao lado deste núcleo familiar encontramos famílias poligínicas onde um homem tem mais de uma mulher (Oliveira, 1976:32). No vale do Zambeze, tanto entre os nyungwe assim como entre outros grupos, existe a prática da poligamia. No passado já foi mais forte, mas atualmente vem reduzindo e o grande fator da mudança é devido ao crescente índice de óbitos causados pelo HIV-SIDA e por outro lado, o maior grau de escolaridade entre as mulheres faz com que elas resistam a essa prática. Outro fator determinante é de ordem religiosa, isto é, a conversão ao cristianismo que proíbe a poligamia e admite apenas a monogamia.

Ora, nos casos em que um homem é polígamo, necessariamente, ele terá que abrir uma machamba para a segunda ou terceira mulher. As machambas são propriedades individuais de cada família administradas pela mulher (*nkasi na munda wace*), isto é, cada mulher com sua machamba.

4.5 Produção do carvão

Outra atividade que figura na economia doméstica dos nyungwe é a produção do carvão, ou venda de lenha. Ao longo do vale do Zambeze encontramos fornos artesanais de produção de carvão vegetal que abastece a cidade. Visto que a energia elétrica é cara, muitas pessoas preferem usar fogões a carvão (*masimbe*). Nas estradas principais que ligam o Malawi à cidade de Tete, Zâmbia -Tete e Zimbábue -Tete, é possível ver médios e pequenos empreendedores carregando sacos de carvão em tratores, caminhões ou de bicicletas em direção aos centros urbanos para comercializar. Aqueles que não afluem aos centros urbanos vendem o carvão à beira dessas principais rodovias.

4.6 Produção de tijolos

A produção de tijolos é também uma atividade que traz ganhos para a economia doméstica e nela participam homens e mulheres. Em Tete encontramos vários tipos de barro. Há um tipo de barro que serve para maticar casas assim como há um tipo que serve para a olaria. Tanto um como o outro, ambos servem para o fabrico de tijolos. Assim, como se pode ver na imagem, encontramos em Tete vários fornos artesanais de fabrico de tijolos. Os fornos que se encontram em Moatize e na cidade de Tete, para queimar os tijolos utilizam o carvão mineral. Em outras vilas usam o carvão vegetal.

Imagem 22. Blocos crus.

Imagem 23. Blocos queimados a carvão mineral, prontos para serem comercializados.

4.7 Atividades complementares à economia doméstica

Ao lado da agricultura, entre os nyungwe encontramos outras atividades que complementam a economia doméstica, como, a produção de esteiras e cestarias, a olaria, isto é, a produção de panelas de barro, a produção de pilão, a coleta de frutos silvestres. Os mais conhecidos frutos recolhidos nas florestas estão o malambe, que é o fruto do baobá. Esta árvore, em volta da qual encontramos vários mitos, existe em grandes quantidades na terra dos nyungwe. Do baobá não são apenas úteis os frutos, pelo contrário, a planta inteira é aproveitada. As folhas são comestíveis, servem de caril, *therere la kalambe*, que é o quiabo, o fruto serve para fazer papas que combatem febres, serve igualmente para fazer iogurte, molho de pimenta, etc.

Com o crescimento urbano, durante o campo notamos que essa planta, que leva séculos para crescer, corre o perigo de extinção. As pessoas estão cortando os baobás para nesses terrenos dar lugar a moradias, como se pode ver na imagem.

Imagem 24b. Mulambe/ Baubá derrubado devido ao crescimento urbano.

Imagem 24a. Baubá derrubado devido ao crescimento urbano.

4.8 Cigwirizano

Cigwirizano deriva do verbo *ku gwirizana* que quer dizer ajuda mútua. No coração do verbo *ku gwirizana* está a idéia de troca e reciprocidade. Trocam-se bens e serviços mutuamente. Sendo assim, *Cigwirizano* vem a ser, então, a ação das pessoas se prestarem serviços e trocas reciprocamente. Este princípio, pautado na solidariedade comum, aparece entre os nyungwe como um valor a ser cultivado e transmitido de geração em geração. A literatura proverbial é aquela que se encarrega de transmitir essa sabedoria, que é um valor que não deve ser perdido. É o caso do seguinte provérbio:

“Kandiro, ndoko; kandiro, bwera

Pratinho vai; pratinho vem.

A generosidade suscita generosidade” (Martins, 2001:22).

Em antropologia, essa ideia que aparece no provérbio de, “Kandiro, ndoko; kandiro, bwera, isto é, pratinho vai; pratinho vem”, vai de encontro ao poema de Maurice Cahen apresentado por Mauss no capítulo do *Ensaio sobre a Dádiva, forma e razão da troca nas sociedades arcaicas* (Mauss, 2003:182).

“...145 mais vale não rezer (pedir)

do que sacrificar demais (aos deuses):

Um presente dado espera sempre um presente de volta.

Mais vale não levar oferenda

do que gastar demais com ela” (Cahen. apud, Mauss, 2003:187).

Kandiro, ndoko; kandiro, bwera, isto é, *pratinho vai e pratinho vem*, não é nada mais do que afirmar que, *um presente dado espera sempre um presente de volta* e este presente implica trocas de bens, serviços e pessoas entre as pessoas, visto que a sociedade é exogâmica. Mauss, apesar de fazer referência à civilização escandinava, faz justiça ao tema das trocas ao tratá-lo de forma metacultural, mostrando que, não só na sociedade escandinava, mas também em muitas outras sociedades, “as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntários, na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos” (Mauss, 2003:187).

No capítulo dois, ao falarmos das trocas matrimoniais fizemos referência a esta teoria da reciprocidade que encontra nexos aqui. Por exemplo, sendo a sociedade dos nyungwe uma sociedade agrícola, as pessoas se emprestam com frequência machados, enxadas, fogo, inclusive sementes na expectativa de receberem de volta o mesmo gesto, na mesma proporção e no momento oportuno.

O *Cigwirizano* acontece mais nas machambas, isto é, quando um campo é grande e o dono não consegue cultivar, pode convidar amigos e vizinhos para o ajudarem e no fim, em geral, oferece uma bebida tradicional, *mowa* ou mesmo cachaça, e claro, uma boa comida.

O *Cigwirizano* acontece igualmente na construção de uma casa. Um homem pode combinar e convocar os seus amigos para o ajudarem. Todas as pessoas que participam do *Cigwirizano* esperam o mesmo gesto quando for a vez delas, isto é, um mutirão de retribuição. No passado, o gesto de solidariedade a que remete o *Cigwirizano*, já foi bem mais praticado. Atualmente, o individualismo e o egoísmo vão aos poucos comprometendo alguns valores da cultura. Mas mesmo assim, apesar das vicissitudes, o espírito de solidariedade ainda persiste entre os nyungwe, isso pode se notar fortemente nos casos relacionados à morte.

A morte é um evento que convoca a todos para uma solidariedade com a família que sofre a perda de um dos seus membros. Parte-se do princípio de que, o que aconteceu com um, pode acontecer com o outro. Esta sabedoria e alerta aparece claramente nos provérbios, como se pode ver:

“Cawona ngoma, ndico cawona nyasa.

O que a goma viu, é o que viu a gazela.

O mal, que aconteceu ao teu colega, pode acontecer também a ti.” (Martins, 2001:20).

Mauss ao analisar o poema de Cahen, “um presente dado espera sempre um presente de volta”, mostra que esse provérbio ou regra está cercado de um comentário que o desenvolve. “Lidamos aqui não apenas com uma antiquíssima forma de direito, mas também com uma antiquíssima forma de literatura (Mauss, 2003:186).

Para Mauss, o que chama atenção a partir de uma multiplicidade de coisas sociais em movimento, é, no que tange à troca e reciprocidade, “o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e, no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações” (Mauss, 2003:188). A maior prova de solidariedade banto repousa

nos eventos tais como no nascimento, na doença e na morte. Nestes eventos todos os membros do grupo devem participar solidariamente (Maia, 2014:72).

CAPÍTULO 5

OS RITUAIS E CRENÇAS

5. Os rituais e crenças

Entre os nyungwe encontramos vários rituais, e neste capítulo iremos tratar especificamente dos seguintes: rito de atribuição do nome e sua hermenêutica; o ritual de agregação ou *kuyikha mwana m'muyi*; a iniciação masculina e feminina, *cinamwali*; o ritual de *kukuna matingi*; o ritual de confissão no parto e por último o ritual de expulsão de um espírito alojado numa criança.

Os rituais constituem um dos temas pouco pesquisados, pois entre os nyungwe encontramos vários que ainda não mereceram a devida atenção acadêmica. Dos poucos trabalhos de pesquisa feitos em Tete, temos, por exemplo, “o povo nyungwe e a sua cultura, um pequeno ensaio histórico sociológico elaborado pelo Instituto de Investigação Cultural da delegação de Tete – ARPAC- 2009. Nele encontramos poucas páginas dedicadas aos rituais. Um segundo trabalho é de Carlos Ramos de Oliveira (1976), sobre os tauaras, um dos grupos do vale do Zambeze. Também encontramos pouca atenção aos rituais. Ao dedicarmos um capítulo específico sobre os rituais, nossa contribuição soma-se às pesquisas anteriormente feitas nesta região.

No território vizinho da nossa pesquisa, a Rodésia do Norte, atual Zâmbia, encontra-se o Instituto Rhodes Livingstone, localizado em Lusaka. Este é o mais antigo Instituto de pesquisa estabelecido na África britânica, que foi fundado em 1938, destinado a ser um centro onde o problema do estabelecimento de relações permanentes e satisfatórias entre nativos e não nativos devia constituir o principal objeto de estudo.

O Instituto foi dirigido por renomados antropólogos como, Godfrey Wilson e Max Gluckman, mais tarde por Elizabeth Colson e por Clyde Mitchell. Esses pesquisadores fizeram amplas pesquisas de campo sobre os sistemas políticos e jurídicos tribais, sobre as relações de casamento e de família, os aspectos de urbanização e migrações de trabalho, a estrutura comparada das aldeias e os sistemas ecológicos e econômicos tribais. Foi graças à contribuição desses pesquisadores que resultaram mapas de classificação de todos os grupos étnicos da região, na época Rodésia do Norte, uma classificação feita a partir dos seus sistemas de descendência (Turner, 2013:22).

No entanto, entre esses pesquisadores pioneiros do Instituto Rhodes-Livingstone, o interesse pelo tema do ritual era muito baixo. A grande contribuição no tema do ritual veio com Godfrey Wilson, que foi o primeiro diretor do instituto, sua mulher Monica Wilson com quem juntos fizeram pesquisas sobre a religião do povo nyakyusa, da Tanzânia (Turner, 2013:22-23), país que faz fronteira com o norte de Moçambique. A mais notável pesquisa no tema do processo ritual adveio com Victor W. Turner entre os ndembu da Zâmbia. Monica Wilson Hunter, citada por Turner mostra que,

“...os rituais revelam os valores no seu nível mais profundo (...) os homens expressam no ritual aquilo que os toca mais intensamente e, sendo a forma de expressão convencional e obrigatória, os valores do grupo é que são revelados. Vejo no estudo dos ritos a chave para compreender-se a constituição essencial das sociedades humanas” (Hunter, 1954:241. apud, Turner, 2013:23).

Entendemos neste sentido que, para se compreender a constituição essencial de uma dada sociedade, o conhecimento do contexto pesquisado é de extrema importância para se captar o significado e o valor dos rituais de um povo pautado por uma cosmovisão própria.

Turner faz uma distinção entre dois termos que às vezes podem se confundir, isto é, o termo ritual e o termo cerimônia. Para ele, o termo ritual é o mais apropriado às formas do comportamento religioso associadas com transições sociais, enquanto que, o termo cerimônia tem mais a ver com o comportamento religioso associado aos estados sociais, em que as instituições jurídico-políticas têm igualmente valor. Para Turner, o ritual é transformador, enquanto que a cerimônia é confirmatória (Turner, 2005:139).

É nos rituais onde encontramos expressões de dor, angústia e as alegrias e gratidões de um povo. Há uma relação lógica entre os ritos e o sistema sociocultural que os elabora. Neste sentido, através da cosmovisão africana podemos ver que, as noções de comunhão e participação, entre vivos e seus ancestrais são pautadas pela lógica de unidade entre o mundo visível e o invisível. A quebra da unidade é o que pode trazer desarmonias, doenças e perturbações. A harmonia ficará restabelecida através de um processo ritual adequado.

5.1.1 Rito de atribuição do nome e sua hermenêutica

Ao falarmos sobre os ritos de atribuição do nome, imediatamente nos deparamos com uma série de questionamentos de ordem lógica, semântica e existencial: quais são os critérios que os nyungwe usam para a atribuição de um nome? Quem pode atribuir o nome? O que é que representa um nome? O que significa ter e não ter nome?

A lógica usada pelos Nyungwe na atribuição de um nome está longe de ser como aquela das sociedades ocidentais. Os Nyungwe pautam-se por uma lógica relacional, isto é, o nome está sempre relacionado e vinculado ou ao antepassado, ou a alguém da família ainda vivo ou a alguma circunstância que remeta aquele momento vivido pela mãe desde a gravidez até ao parto, como iremos ver mais autênticas com mais detalhes. Portanto, o nome é portador da memória histórica da pessoa.

O rito de atribuição do nome chama-se *m'sinda* no singular e *misinda*⁸⁸ no plural. Com este rito, o recém-nascido fica individualizado no processo de incorporação na família e na sociedade. Daí que ter nome significa existir, ser reconhecido e incorporado à família e à sociedade e não ter nome significa a não existência. Na relação de poderes sobre a gestão da vida da criança encontramos vários atores envolvidos, nomeadamente as *madaya*. A quem compete dar o nome a criança? Sendo os Nyungwe de tradição patrilinear, a atribuição do nome do primeiro filho do casal é da competência de um dos familiares mais próximos, que pode ser o tio mais velho ou a tia mais velha, ou os avós, caso estejam vivos, sempre do lado paterno. A função é sempre de competência dos mais velhos como transmissores do saber (ARPAC, 2009:24).

O nome dado ele vem confirmar a existência e perpetuar a memória histórica da pessoa na sociedade. É dessa forma como a sociedade Nyungwe, através da tradição oral, vai transmitindo os saberes, e mantendo viva na memória toda a tradição. Por isso, aqui o ancião têm um papel primordial, é ele o “mestre da palavra”, segundo a caracterização de Hampatê Bâ (2003:174).

Ao falarmos sobre a atribuição dos nomes aqui no contexto africano dos Nyungwe, apenas começamos um tema longo que nos propomos ir mais a fundo em termos teóricos e hermenêuticos, pois a atribuição dos nomes continua também em outros contextos. É da hermenêutica do nome que iremos falar nesses outros contextos.

5.1.2 A hermenêutica do nome

Ao introduzirmos o termo *hermenêutica*, recorremos ao sentido que lhe é dado

⁸⁸ Misinda também é o nome atribuído às cerimônias.

tanto por Gadamer assim como pelos seus leitores estudiosos críticos. Diz Gadamer que,

“...hermenêutica descreve muito mais o âmbito conjunto do entendimento inter-humano. Em meus próprios trabalhos não se fala verdadeiramente apenas de ciências. Derrida poderia seguramente dizer o mesmo sobre a desconstrução e afirmar que ele mesmo pretende justamente superar o encurtamento produzido pelo método” (Gadamer, 2009:161).

Segundo Lawn, “Gadamer procura fazer sentido do entendimento humano como um fenômeno filosófico, histórico e cultural. Ele procura (...) apresentar a dimensão hermenêutica de todas as atividades humanas, e é capaz de oferecer uma medida de crítica” (Lawn, 2007:8).

Fazendo uma breve retrospectiva, precisamos entender o ponto de partida de Gadamer, que é a filosofia moderna tendo como seu maior expoente Descartes. Desde Descartes a filosofia moderna começou a considerar correto o *método* como caminho para uma certeza absoluta. Munido de um procedimento racional, o pensamento humano se tornaria igual à ciência natural na substituição das forças negras da tradição com a verdade objetiva (Lawn, 2007:11).

Gadamer contesta este discurso otimista da modernidade em sua obra *verdade e método* (1960). Sendo assim, ele inicia o seu discurso, reavaliando a idéia de tradição, da qual o pensamento iluminista havia se distanciado alegando que a *tradição* e a *razão* não podiam ser facilmente consideradas em separado. Na visão de Gadamer, a tradição não podia ser um objeto de questionamento racional *puro*. Diz ele que, “a idéia de que podemos desviar dos nossos próprios pontos de referência cultural para acatar a verdade eterna é uma demonstração fictícia do pensamento modernista” (Gadamer *apud* Lawn, 2007:11).

Não obstante, Gadamer relaciona sua idéia de *tradição* à reelaborada noção de *preconceito*, que ele entende como pré-constituída ou pré-julgamento, como aquilo que torna possível qualquer tipo de discriminação (Gadamer. *Apud*. Lawn, 2007:12). Para Gadamer,

“...os preconceitos estão presentes em todos os entendimentos. Contra as reivindicações do iluminismo de que a razão, separada da perspectiva histórica e cultural, representa um teste para a verdade. Gadamer alega que nós estamos irredutivelmente incrustados na linguagem e na cultura, e que o escape para uma certeza clara através do método racional é uma idéia absurda” (Gadamer. *Apud*. Lawn, 2007:12).

A contribuição singular de Gadamer ao pensamento contemporâneo repousa na idéia de que “o entendimento é, invariavelmente hermenêutico. O termo deriva da hermenêutica a variável do conhecimento que lida com a interpretação” (Lawn, 2007:12).

A hermenêutica era a arte de interpretar de forma concisa os textos antigos, em especial os textos da Sagrada Escritura. Quem detinha o poder de interpretar os textos da Sagrada Escritura era a autoridade eclesial. Surge desta forma um movimento para reivindicar o poder de interpretação dos textos antigos. Com Gadamer a hermenêutica se transformou num procedimento mais abrangente para o entendimento em si, que ele chamou de hermenêutica filosófica e a caracterizou em termos de um círculo hermenêutico. Essa idéia de círculo se referia ao constante movimento de rotação entre uma parte de um texto e seu significado total. Mais precisamente, a idéia é que, quando se faz sentido de um fragmento do texto, se está simultaneamente, interpretando o todo (Lawn, 2007:12). Com Gadamer há uma superação quanto ao papel da hermenêutica tornando-a uma característica necessária para qualquer tentativa de entendimento do mundo (Lawn, 2007:12).

No campo da antropologia, autores como Leach mostram que, “a maior parte dos trabalhos dos antropólogos sociais envolve a interpretação do comportamento simbólico” (1983:139). De acordo com ele, “quando falamos da estrutura social, estamos traduzindo em nosso jargão vários fragmentos e partes de comportamentos culturalmente definidos que optamos por considerar como símbolos. Isto é particularmente óbvio no caso do ritual religioso” (1983:139).

Entre os nyungwe a atribuição dos nomes não é aleatória, mas sim é pautada pela cosmovisão africana local que aponta para o princípio de unidade entre todas as coisas. Por isso mesmo, os próprios nomes não são nomes vazios de sentido e sim nomes que têm significado. Para entendermos a natureza dos nomes e suas interpretações na sociologia do cotidiano, precisamos sempre buscar conhecer o contexto.

Ainda hoje, nas saudações, alguns adultos tratam-se pelo nome do clã que remete ao grupo totêmico do qual a pessoa procede e é muito raro o uso do nome próprio da pessoa entre os anciãos.

Para os Nyungwe, o nome carrega sempre um significado profundo, uma

identidade da pessoa. Há nomes próprios, de nascimento ou da meninice “*dzina lakubadwa nalo*” ou “*dzina la pa ubwana*”, que na fase adulta a pessoa muda e ganha um nome no estado de adulto “*dzina la cikulire*”, marca da passagem de uma fase para outra da vida. Há, porém outros nomes ligados às circunstâncias em que acontece o nascimento. De toda forma, para a criança ser trazida à existência, ela precisa receber um nome “*dzina*” (Martins, 1991:179) que tem ligação com a família, que pode ser, por exemplo, com um avó já falecido, com um ilustre ancestral, ou tio avó e chefe de família (Appiah, 1997:9).

Quando um recém-nascido chora com frequência, os nyungwe acreditam que ele está sendo incomodado por algum espírito do seu antepassado que quer que a criança seja atribuída o seu nome. Para se descobrir de que antepassado se trata, a criança é levada ao homem ou mulher de olhar invisível, isto é, ao curandeiro ou curandeira *nyabezi*. Feito o diagnostico, e se for confirmada a hipótese de que é um ancestral que está reivindicando o seu nome para a criança, o curandeiro dá instruções aos pais da criança para amarrarem um *m'sambo*, que pode ser uma linha ou um pano de cor branca. Este pano ou linha branca deve ser amarrado no braço esquerdo da criança, para que ela possa parar de chorar, enquanto se espera o ritual de atribuição do nome (ARPAC, 2009:24).

5.2 Ritual de atribuição do nome de um ancestral

A condução de rituais no universo africano é pautada por uma relação de poderes. Não é qualquer *noviço*, ou *discipulum* que oficia um ritual, pelo contrário, existem os mestres preparados que são os mais velhos. O ritual é dirigido por um ancião mais velho da família. Para dar início à sessão é convocada a jovem mãe chamada de *n'zwade* para sentar-se no chão. Não se trata de qualquer chão, mas sim no chão da varanda da casa dela. Ela deve segurar a criança nas mãos, ou deve deitar-se numa esteira e logo em seguida o oficiante, que pode ser a avó ou a pessoa mais velha da família pega um copo com água e põe na boca e depois cospe a água sobre o corpo da criança vociferando: - a partir de hoje em diante seu nome será chamado: *Tembo*, *Kamuna*, *Matambo*, etc. Apenas um nome é atribuído e esses são masculinos. Se a criança é uma menina, aí o oficiante irá dizer: a partir de hoje seu nome será: *Mboy*, *Nyundo*, *Cembe*, etc (ARPAC, 2009:24).

Quando ela se cala, aí houve aceitação e vínculo da criança com aquele ancestral dono do nome. Isso quer dizer que o ancestral reivindicou seu nome para a criança. É o rito de imposição do nome de que Lévi-Strauss fala (1989; 200). Portanto, por detrás de um choro contínuo de um recém-nascido pode estar uma reivindicação do espírito, *mzimu*, de um ancestral da família que quer a permanência do seu nome e quem tem a função de detectar esse desejo, muitas vezes são as pessoas mais velhas e os curandeiros ou profetas. Encontramos esse procedimento não só entre os nyungwe, mas também entre os tauaras (Oliveira, 1976:86), assim como entre os macuas (Martinez, 2008:88).

5.3 O ritual de agregação ou *Kuyikha mwana m'muyi*

A criança, apesar de ter recebido aquele nome do antepassado, só será contada como membro da família depois de atingir seis ou doze meses. Esse reconhecimento de mais um membro da família é feito num ritual que se chama *Kuyikha mwana m'muyi*, que significa colocar a criança para dentro de casa, o que quer dizer que a família conta com mais um membro. Este ritual é muito importante, pois ele vai marcar o re-início das atividades sexuais dos pais depois de um intervalo de seis ou doze meses (ARPAC, 2009:25).

5.4 Iniciação

A iniciação é toda a manifestação ritualizada que é acompanhada de várias provas que têm como finalidade principal introduzir a pessoa a um novo estado de vida, por exemplo, da adolescência à vida adulta (Harpac, 2009:27). Turner em sua obra, *Floresta de Símbolos* (2005), mostra que

“...ritos de passagem existem em todas as sociedades, mas tendem a alcançar a sua expressão máxima nas sociedades de pequena escala, relativamente estáveis e cíclicas, onde a mudança está em estreita correlação com as recorrências e ritmos biológicos, muito mais dos que com as inovações tecnológicas. Tais ritos indicam e constituem transições entre estados” (2005:137).

Os ritos de iniciação, em geral começam na fase da adolescência com o aparecimento dos primeiros sinais da puberdade. Entre os nyungwe, há diferença entre os ritos de iniciação masculina e feminina. A passagem da adolescência para a fase

adulta é mais ritualizada para as mulheres do que para os rapazes. No entanto, é preciso entender que todo o ciclo vital é um processo contínuo de passagem e transformação. Turner cita J.S.Mill⁸⁹ que escreveu sobre um “estado de movimento progressivo”. No entanto, o próprio Turner prefere “encarar a transição como um processo, um devir, e no caso dos ritos de passagem até mesmo como uma transformação” (2005:138).

A iniciação é uma etapa fundamental para a vida dos iniciados, pois é através dela que a pessoa passa da adolescência para a vida adulta. A iniciação é aquela que garante à pessoa a maioridade através da qual toma consciência da própria identidade e do lugar que lhe compete no grupo familiar, sobretudo no que diz respeito às relações de poderes. Feita a iniciação, a pessoa pode participar e com pleno direito das principais atividades da sociedade. Aqui vamos realçar mais uma vez a importância da idéia de participação que invocamos no segundo capítulo, 2.20 *A cosmovisão africana nyungwe*.

É através da iniciação que a pessoa pode casar, participar dos diversos rituais, como nos sacrifícios tradicionais, nos rituais fúnebres e até orientar caso haja necessidade, a pessoa pode sentar-se à mesa com os adultos, pode discursar nas reuniões familiares, inclusive tomar decisões em casos litigiosos como os que envolvem *Direito a Propriedade em caso de morte*, assunto que tratamos no terceiro capítulo, na sessão 3.3. Portanto, todas essas atividades são presididas e pertencem só e somente aos iniciados (Harpac, 2009:27). Inculcar uma responsabilidade de presidir um ritual a um não-iniciado é um perigo muito grande, para o próprio e para o grupo, pois pode acarretar graves consequências.

5.4.1 Estrutura dos ritos de passagem

De acordo com a divisão de Genep, a estrutura dos ritos de passagem assenta-se em três momentos fundamentais, vividos ritualística e simbolicamente com intensidade (Genep, 2013:29-30).

- a) Separação
- b) Margem ou limen
- c) Agregação

Genep mostra que,

⁸⁹ John Stuart Mill.

“...estas três categorias não são igualmente desenvolvidas em uma mesma população, nem em um mesmo conjunto cerimonial. Os ritos de separação são mais desenvolvidos nas cerimônias dos funerais; os ritos de agregação, nas do casamento. Quanto aos ritos de margem, podem constituir uma seção importante, por exemplo, na gravidez, no noivado, na iniciação, ou se reduzirem ao mínimo na adoção, no segundo parto, no novo casamento, na passagem da segunda para a terceira classe de idade, etc.” (Gennep, 2013:30).

Um princípio que não podemos perder de vista é com relação ao objetivo geral dos ritos, isto é, que além de assegurarem uma transformação ou passagem de um estado para o outro, ou de uma sociedade mágico-religiosa, como é o nyau, por exemplo, de acordo com Gennep, “estas cerimônias tem cada qual sua finalidade própria. As cerimônias de casamento admitem ritos de fecundação; as do nascimento ritos de proteção e previsão; as dos funerais, ritos de defesa; as da iniciação, ritos de propiciação; as de ordenação, ritos de apropriação pela divindade, etc.” (2013:30).

5.4.2 Separação

A fase da separação, que é o momento inicial, compreende um comportamento simbólico que consiste no afastamento da pessoa, ou do grupo, seja de um ponto fixo anterior, na estrutura social, ou de um conjunto de condições culturais para um outro ponto (Turner, 2005:138). É uma trajetória vivida ritualisticamente onde acontece um movimento de separação ou deslocamento real ou simbólico, que podemos caracterizar como uma morte ritual simbólica de um estado de vida.

5.4.3 Margem ou limen⁹⁰

Durante o período *liminar*, interveniente, o estado do sujeito ritual, o *passageiro*, é ambíguo. Ele percorre um reino que tem poucos ou nenhum dos atributos dos estados passados ou vindouros (Turner, 2005:138). O período de margem é um tempo de imersão, o sujeito ritual encontra-se mergulhado num estado de transformação, na morte ritual simbólica do estado passado de onde vem, em vista de um novo renascimento. Turner mostra que, “o ser-transicional ou “*persona liminar*” é definido por um nome e

⁹⁰ O período liminar, que, por exemplo, entre os ndembu, é associado e chamado de lugar de segregação, isto é, os neófitos estão em outro lugar de reclusão (Turner, 2005:142).

por um conjunto de símbolos. O mesmo nome é frequentemente usado para designar aqueles que estão sendo iniciados nos diversos estágios da vida” (2005:140).

No caso da iniciação masculina entre os nyungwe, este é o tempo em que o rapaz, saiu da casa dos pais e se encontra na casa do *tsankulu wa cimuna*, o padrinho. É o momento onde é iniciado nos segredos da vida adulta. No caso da iniciação feminina, é igualmente o período em que ela deixou a casa dos pais e se encontra na casa da *tsankulu wa cikasi*. Para a menina, este é realmente um momento de reclusão real e simbólica revestido de ensinamentos e aprendizagem para a vida adulta.

5.4.4 Agregação

Na agregação, que é a terceira fase, a passagem é consumada. A pessoa, que foi submetida ao rito, individual ou corporativo, depois da imersão e sujeição à morte simbólica, eis que agora ressurgiu transformada. O rapaz não é mais *Puer*,⁹¹ mas sim *Vir*,⁹² isto é, um homem consciente de sua virilidade, função, tarefa e expectativa social. Para uma menina sucede o mesmo, após o momento de separação e mergulho no mundo da iniciação, ela deixa para trás o seu estado anterior, isso é, ela não é mais *Puella*,⁹³ mas sim uma mulher adulta.

O seu estado de meninice ficou para trás, ela passou daquele estado anterior para o estado atual de mulher. Tendo passado pela morte simbólica, através do período de margem e separação, com o rito de agregação, tanto o homem assim como a mulher, encontram-se inseridos uma vez mais numa condição estável, em virtude da qual possuem direitos e obrigações de um tipo estrutural claramente definido. Dos neófitos espera-se um comportamento de acordo com certas normas costumeiras e certos padrões éticos (Turner, 2005:138).

A estrutura tripartida dos ritos de passagem (separação, margem ou limen e agregação) é de extrema importância, pois é através dela que podemos entender os princípios que pautam a autoridade nas relações de poderes dentro da estrutura social. As pessoas não iniciadas são desprovidas de poder e autoridade, um típico exemplo disso é o que Chinua Achebe trás na sua obra *O mundo se despedaça*. No segundo

⁹¹ Do latim, *puer* quer dizer menino (Ragon: 1942:275).

⁹² Do Latim, *Vir* quer dizer homem (Comba, 2002:212).

⁹³ Do Latim, *Puella* significa moça (Ragon: 1942:275).

capítulo, na sessão 2.3.5.1 *Autoridade e educação masculina*, fizemos referência a esta mesma obra no que tangem as relações de poderes. Veja-se a passagem na íntegra:

“(…) Havia apenas uma semana, um homem o contradissera durante uma reunião familiar, onde se discutia a próxima festividade em honra aos ancestrais. Sem olhar para o sujeito, Okonkwo declara:
- Esta é uma reunião de homens.
O sujeito que o contradissera não possuía nenhum título. Por esse motivo, Okonkwo o chamara de mulher” (Achebe, 2009:46).

Portanto, a iniciação determina e muito as relações de poderes dentro de uma estrutura social estabelecida. Entre os *nyungwe*, só pessoas iniciadas podem conduzir rituais quaisquer que sejam. Durante o campo aconteceu um fato revelador. Uma senhora tinha acabado de dar a luz a dois gêmeos. Um teve problemas e acabou morrendo. Os parentes e amigos do casal juntaram-se na casa deles para prestarem os sentimentos. De acordo com a tradição, a morte de uma criança, ainda mais, quando se trata de gêmeos, é revestida de atenções que devem ser observadas para não se prejudicar a vida da mãe e, neste caso, também a vida do outro bebê que sobreviveu.

Naquele evento, uma das crianças perdera a vida na noite anterior no hospital. Segundo a tradição, se a morte tivesse acontecido durante o dia o enterro deveria ser feito imediatamente, sem ter que esperar pelo dia seguinte, por se tratar de um recém-nascido. Dado que o bebê havia perdido a vida à noite, segundo a tradição o enterro deveria acontecer logo de manhã. Mas não foi o que aconteceu. Parentes e amigos juntaram-se na casa do casal. Alguns tinham passado a noite consolando o casal. De acordo com a tradição, por se tratar de uma criança que tinha a metade dela ainda viva, as pessoas não poderiam passar a noite na casa do casal. No dia seguinte a casa estava cheia de parentes que tinham vindo de outra cidade, parentes que viviam perto e amigos. Passaram a metade da manhã consolando a mãe e o pai, enquanto o corpo da criança estava no hospital.

Chegou a senhora mais velha da família, mãe de alguns que estavam ali e avó de outros, como é chamada carinhosamente por muitos, inteirou-se da situação e de imediato assumiu a palavra e mandou dispersar todos que ali estavam. Pediu que todos fossem embora, cada um de volta para a sua casa e que só permanecessem na casa os donos. Segundo a tradição, para o enterro só deveria ir um carro com pouquíssimas pessoas, não mais que cinco. Ela explicou aos que estavam presente que aquela era uma situação muito delicada, tratava-se de dois gêmeos. Era preciso preservar a vida do

outro que sobrevivera. Por isso não havia necessidade das pessoas ficarem na casa como se fosse a morte de uma pessoa adulta. Continuou explicando:

-Precisamos preservar a vida do outro que ficou.

Observando todos os que ali estavam, quase todos foram unânimes em dizer:

- *Nós não sabíamos disso, nós não sabíamos disso. Só esses mais velhos é que sabem dessas coisas.*

Foram destacadas umas poucas pessoas mais velhas para irem ao enterro. Os que saíram para ir enterrar o corpo da criança, chegaram ao cemitério aproximadamente ao meio dia (12:00h). Segundo a tradição, tiveram que esperar passar àquela hora, pois neste horário é proibido fazer sepultamentos. Passada a hora fizeram tudo conforme a tradição e voltaram. Cada um foi para a sua casa. Esse foi um episódio revelador a respeito de quem detém o conhecimento nas sociedades africana: são as pessoas mais velhas.

A morte de uma criança é um evento muito delicado. O enterro dela não segue os mesmos parâmetros de um caso de uma pessoa adulta. Segundo a tradição, quando se trata de uma criança deve se evitar maior profundidade da cova. Acredita-se que maior profundidade da cova pode comprometer a fertilidade da mãe. Por isso, a profundidade deve ser bem menor.

Ao relatarmos este episódio queremos reafirmar que nas sociedades africanas a iniciação é uma etapa fundamental da vida, pois é nela onde as pessoas aprendem o alfabeto da vida, os cuidados que devem ser observados em situações difíceis. A atitude que fora tomada neste episódio revela profundamente que as pessoas mais velhas são portadoras do saber local. Aquele episódio foi uma grande escola para muitos que ali estavam e que afirmaram: - *Nós não sabíamos, nós não sabíamos. Afinal, esses são os procedimentos a serem feitos quando se trata de um dos gêmeos?*

Outro fato revelador naquele episódio é que, ali estava presente toda uma geração de urbanos provenientes de vários grupos étnicos e nenhum deles sabia, realmente, como proceder num caso como aquele, de acordo com a tradição local. Aquele fato foi uma ocasião de grande aprendizado. Tudo foi conduzido ritualisticamente tendo em vista preservar e proteger a vida da outra metade viva.

5.5 Iniciação masculina

Diferentemente de outros povos como os macuas do norte, entre os quais os ritos de iniciação masculina são amplamente praticados, com períodos de reclusão onde acontece a circuncisão, (Martinez, 2008: 93-114), ou entre os Yao do Niassa (Subuhana, 2001:46).⁹⁴ Entre os nyungwe não é igual. Subuhana, ao tratar sobre os ritos de iniciação dos rapazes designados por *unyango wa jando*, entre os Yao, onde narra sua própria experiência enquanto participante do processo iniciático, mostra que “a finalidade dos ritos de iniciação é instruir o neófito nos costumes, tabus, etiquetas e, de um modo geral, no comportamento que deverá ter como adulto, cuja função essencial é a de procriar” (2001:46).⁹⁵ Entre os nyungwe a iniciação masculina é diferente daquela feita entre os macuas e os Yao, no entanto, ela se assemelha nas finalidades. Toda a iniciação começa rigidamente com a fase da puberdade.

5.5.1 Sinais da puberdade

O desenvolvimento físico masculino, a partir dos catorze anos já começa a apresentar alguns sinais claros de maturidade. Tais sinais são, por exemplo, a mudança do tom da voz, onde esta começa a ficar um pouco mais grossa, isto é, sinal de que ele é homem. Pode se notar igualmente o aparecimento de pequenas borbulhas no rosto, barbas, pelos no púbis e nos sovacos, inclusive o mau hálito nos sovacos é já um indicativo de que o rapaz está atingindo a fase adulta (Harpac, 2009:27). As vezes alguns destes sinais podem estar ausentes, mas o próprio desenvolvimento físico conta muito para identificar a maturidade ou imaturidade de um rapaz.

5.5.2 Iniciação e acompanhamento masculino

A primeira iniciação e acompanhamento de um menino é de inteira responsabilidade dos pais. Nos primeiros anos de vida até à puberdade os pais tem o dever de transmitir aos filhos os valores da vida através de uma educação exemplar. São

⁹⁴ A sociedade Yao ritualiza a passagem da adolescência ao estado adulto para ambos os sexos, havendo ritos próprios para os rapazes – chamados *Jando* ou *Lupanda* e ritos de iniciação para as moças chamados *Nzondo* (2001: 48).

⁹⁵ Participando nos ritos de iniciação, o neófito passa a ser adulto e toma consciência da própria identidade e do lugar que lhe compete na comunidade. Depois da iniciação, o jovem pode tomar ou fazer parte, de pleno direito, de todas as atividades da sociedade: pode casar-se, falar publicamente nas reuniões e ir aos funerais. Na cultura Yao, a circuncisão é o verdadeiro nascimento da criança (Subuhana, 2001: 48).

os pais que irão dizer aos filhos o que é certo e o que é errado e impor limites no comportamento e na relação com a alteridade.

A noção de limites na educação é fundamental, pois, pais que não conseguem impô-los aos filhos, jamais alguém de fora conseguirá e conseqüentemente, vários problemas poderão surgir no futuro com esse filho ou filha que nunca conheceu limites na família, por vezes fruto do mau exemplo dos próprios genitores. Daí que a literatura proverbial nyungwe, uma das suas funções será a pedagógica, além da memória e do caráter lúdico. Os provérbios ensinam e educam, vemos isso no seguinte provérbio:

Mwana wa nkhuku anyera nthanga na kuwonera mamace
O filho da galinha defeca no galinheiro por ver a mãe.
Tal pai, tal filho.

O provérbio mostra claramente que, o exemplo dos pais conta muito para a educação dos filhos, sobretudo, no período antes da puberdade. Chegada a puberdade, há assuntos e temas da vida que um pai não fala diretamente com o filho, é como se fosse um tabu. Tais temas são por exemplo, sobre o sexo e o comportamento com as mulheres. Esses temas e mais outros precisam ser tratados por alguém que tenha mais responsabilidade e liberdade e sem receios.

Aqui voltamos ao ponto que tratamos no segundo capítulo, na sessão 2.3.5.1 *Autoridade e educação masculina*. Os nyungwe sendo uma sociedade patrilinear, a primeira pessoa a ser escolhida para o processo de acompanhamento de um rapaz será o tio paterno e na falta deste, caso haja algum homem vizinho de confiança, com boa reputação e que seja modelo de exemplo, possuidor de sabedoria, tal homem poderá ser solicitado para acompanhar o rapaz. A partir deste momento, o rapaz terá um *tsankulu wa cimuna*, isto é, um padrinho conselheiro.

5.5.3 A função do padrinho, tsankulu wa cimuna,

A função do padrinho será de instruir o seu afilhado no tocante aos valores da vida adulta, tudo o que diz respeito ao sexo, seja masculino assim como feminino, o respeito e os devidos cuidados que deve ter nos relacionamentos. Educar para os valores da vida não é coisa do passado, é um assunto sério entre os nyungwe e o tio é uma figura de suma importância. No tocante aos valores e à sua transmissão, Rosário trás e reforça o lugar da literatura como veículo de valores culturais africanos, aliás, este é o

titulo que ele dá ao artigo. Ele faz ver sua grande importância, não apenas na dimensão cultural local, mas acima de tudo, como tais valores são fundamentais para a sociedade moçambicana como um todo e que toca na questão das identidades. Segundo ele,

valores intrincados como o nascimento, o casamento, a vida e a morte, valores como a sementeira, a recolha, a guarda nos celeiros, a distribuição, valores como as relações entre o espaço publico e o espaço familiar entre gerações, valores como o trabalho, a solidariedade, a diplomacia e a soberania são elementos culturais fundamentais que, identificados, podem determinar os contornos da sociedade moçambicana (2012:146).

Ora, deve-se entender que todos esses elementos não são transmitidos de forma avulsa e nem se encontram em códigos positivados, mas sim eles fazem parte da sagesa oral africana onde a palavra, o espaço físico, o contato corpo a corpo com a pessoa que deve aprender e apreender os valores é um valor e ao mesmo tempo fundamental. O lugar do ensino e a responsabilidade por ele continuam sendo tarefas e valores para os nyungwe.

O padrinho ensinará ao seu afilhado as práticas tradicionais básicas e elementares do ofício de um homem. Tratando-se de uma sociedade onde a agricultura e a criação de animais são a base da economia doméstica, caberá ao padrinho ensinar e mostrar ao afilhado o valor social de ele saber manusear enxadas, machados, a abertura de uma machamba, saber fazer uma horta, saber construir uma casa e no ato de construir a casa, mostrar a arte e os segredos de trançar o capim para a cobertura, a produção do teto de uma casa, uma das coisas mais difíceis (Harpac, 2009:28).

Será de responsabilidade do padrinho incentivar o afilhado a ser criativo em certas atividades que complementam a economia doméstica, como: a produção de utensílios domésticos a partir da madeira e palha (pau que se usa para fazer a polenta-ntikho, colher de madeira-*lukho*, *banda*-pilão, *muntsi*-almofariz, *ntsengwa*-peneira, *Bzitundu*-cestos), fazer blocos, produzir carvão - *masimbe*, lenha, saber fazer armadilhas para caçar, saber construir um curral, um galinheiro, saber pescar (Harpac, 2009:28). Todas essas atividades, pelo menos, em maior ou menor grau o rapaz terá que saber em vista poder sustentar a sua própria casa.

O padrinho irá ensinar ao afilhado o comportamento que ele deverá ter com a sua futura esposa, sobretudo em alguns períodos fundamentais da vida, como, no período menstrual. Outro dado fundamental que será ensinado e alertado ao afilhado é o

cuidado de ter uma esposa e não ter uma ou várias amantes, pois estas poderão ser um perigo para a esposa no período de parto. No segundo capítulo tratamos da figura de *Makhadzi*, na sessão 2.13.5.

Um dos sinais mais evidentes que revela que o rapaz está crescendo é o sonho. Quando ele sonha à noite que está tendo relações sexuais com uma menina e no dia seguinte ao acordar notar que a sua roupa está borrada, ele ficará assustado e terá que ir perguntar ao padrinho, a razão por que ele acordou com roupa molhada. E o padrinho, então dirá: meu filho, a partir de agora tu és homem. Imediatamente o padrinho irá marcar um encontro com o pai para informá-lo da ocorrência. Daí em diante os pais aconselham ao rapaz a procurar uma namorada, que será a futura esposa (Harpac, 2009:28). Antigamente havia casamentos arranjados, mas aos poucos esse costume diminuiu de intensidade.

A partir deste primeiro sinal de ejaculação, os jovens começam a ter maior aproximação com os homens mais velhos para saber mais e familiarizar-se com assuntos relacionados à vida sexual. Um dos assuntos é o recurso a ‘viagras’ naturais e quem detém este conhecimentos são os homens mais velhos.

“Os rapazes utilizam e continuam ainda a fazer o uso de medicamentos tradicionais, cascas, raízes e mesmo folhas de certas árvore para avolumar e tornar forte e rijo o penis. E para estimular as relações sexuais usam os seguintes medicamentos: *ciswa nkongo*, *phala mulandu*, *cidya akolo*, *nganganga*. Estes são misturados na alimentação, e em seguida são consumidos. Outros são preparados em molho, colocados numa garrafa e consumidos horas antes das relações sexuais” (Harpac, 2009:28).

Os tauaras também usam ‘viagras’ naturais, isto é, cascas, raízes e folhas de certas árvore como, *nganganga*, *mdiakué*, *mjassokô*, misturados na alimentação como meios de incentivar o poder sexual (Oliveira, 1976:87). Veja-se que, a preocupação pelo incentivo do poder sexual é comum, seja para os homens, como para as mulheres. Enquanto os homens recorrem a esses “viagras” naturais, as mulheres recorrem às técnicas corporais de alongamentos dos lábios vaginais, assunto que trataremos nos próximos tópicos. Portanto, a iniciação masculina acontece nestes moldes entre os nyungwe. Não existe a prática da circuncisão, tampouco longos períodos de reclusão. Todo o processo de iniciação masculina é revestido de períodos curtos onde o rapaz recebe instruções com o *tsankulu wa cimuna*, seja ele tio paterno ou alguém de confiança.

5.6 O ritual de iniciação feminina, cinamwali

O *Cinamwali*, de acordo com Martins, é a cerimônia ou festa, com instruções a uma pessoa que passa a outra fase da vida, de crescimento, de responsabilidade, etc. (1991:162). Entre os nyungwe, o *cinamwali* é o rito de iniciação feminina que é totalmente diferente da iniciação dos rapazes, seja pelo conteúdo das instruções, seja pelo público que nela toma parte, como pelo tempo de duração (Harpac, 2009:30).

Para as meninas a fase mais importante que marca o processo de iniciação é a primeira menstruação, *kugwa pansi*. É a partir deste fenômeno fisiológico que começam as primeiras regras do rito de iniciação feminina. É um momento de choque, pois o aparecimento da primeira menstruação causa um susto e a menina pensa que é alguma doença e conta ou para a mãe ou para a madrinha mostrando os panos ensanguentados.

Com o aparecimento do fenômeno fisiológico da menstruação, a moça é instruída não só sobre o significado, mas também de possíveis perigos que pode incorrer caso não saiba cuidar devidamente dos panos ensanguentados. Essa preocupação sobre os panos ensanguentados encontramos não apenas entre os nyungwe, mas está presente em muitos grupos bantos, é o caso dos chaga, um grupo banto que vive nas encostas do monte Kilimanjaro. À semelhança dos nyungwe, a organização social dos chaga segue a linhagem patrilinear. Lévi-Strauss mostra que,

“...as instruções fornecidas às moças durante a iniciação avisam-nas contra os perigos gerais do sangue menstrual e não contra os perigos especiais a que estariam expostos os depositários do mesmo sangue. Mais ainda, é a mãe e não o pai, que parece correr o perigo mais grave: “Não mostres a tua mãe, ela morreria! Não o mostres às tuas companheiras, porque pode haver entre elas uma maldosa, que se apodere do pano com que te limpaste, e teu casamento será estéril. Não o mostres a uma mulher má, que tomará o pano para colocá-lo no alto de sua cabana (...) de tal modo que não poderás ter filhos. Não jogues o pano no caminho ou no mato. Uma pessoa má pode fazer coisas ruins com ele. Enterra-o no chão. Esconde o sangue do olhar do teu pai, de teus irmãos e de tuas irmãs. Se deixares que o vejam é um pecado” (2009:59).

Portanto, a preocupação com o momento da primeira menstruação e o destino dos panos perpassa o universo banto das mulheres. A partir da primeira menstruação todo o processo da vida da menina, com a mãe e com a madrinha, será vivido ritualisticamente. Se a mãe for a primeira a ser comunicada, esta dá as devidas instruções.

Nos casos em que a menina, correu e foi comunicar primeiro à madrinha, *tsankulu*, esta sai da casa dela e vai à casa dos pais da menina comunicar-lhes, carregando um símbolo que é uma galinha. Após receberem a notícia, tanto os pais como os padrinhos da menina suspendiam automaticamente as relações sexuais, em sinal de cumprimento e preservação da tradição e só retomavam no fim da menstruação da menina (Harpac, 2009:31).

5.6.1 Tempo de reclusão

A partir da primeira menstruação a menina, saía da casa dos pais ficava sob cuidados da madrinha até ao último dia da menstruação, entre três a cinco dias, período considerado como adequado para a iniciação. É o período de isolamento de tudo e de todos, onde a madrinha começa a sua tarefa de fato. A madrinha irá instruir à sua afilhada como se comportar toda vez que ela estiver menstruada e que aquilo não é doença, mas sim, algo que irá aparecer frequentemente (Harpac, 2009:31).

Esse período é um período liminar que altera a natureza íntima do neófito onde ele é cunhado com característica do novo estado. Turner afirma que, “não se trata de mera aquisição de conhecimento, mas de uma mudança no ser. Sua aparente passividade se revela como uma absorção de poderes que se tornarão ativos depois de o seu status social ter se redefinido nos ritos de agregação” (2005:147). Nesse período, a jovem namwali ser-lhe-á cortado o cabelo, como sinal de morte ritual simbólica em vista de um novo renascimento.

5.6.2 Tabus durante o tempo de reclusão

Durante este período a menina ficava dentro de casa e não podia entrar em contato com pessoas estranhas. A menina não podia salgar comidas por causa do sangue menstrual. A madrinha fazia toda a assistência dando à menina medicamentos tradicionais (Harpac, 2009:31).

5.6.3 Tempo de agregação

O tempo de reclusão terminava com o fim do período menstrual, onde a menina informava à madrinha que o sangramento parou e aquela ia comunicar aos compadres. Os pais, juntamente com a madrinha organizavam a cerimônia de saída, soltura da menina do período de reclusão para sua agregação social, agora não mais como menina, mas sim como uma mulher adulta. Para esta fase de saída eram convidadas as mulheres mais velhas, fazia-se uma grande festa com uma sessão de cantos e danças onde a *namwali*, a menina que passou a ser mulher agora, ficava no meio enquanto cantavam-se cantos tradicionais e danças em volta dela (Harpac, 2009:31).

5.6.4 Oferendas

As mulheres que participam da festa de saída do período de reclusão oferecem à *namwali* alguns presentes como, panelas, cestos, capulana, etc. às vezes lançam farinha sobre ela. Com a grande festa, *cinamwali*, significa que a menina, que agora é mulher, ela é bem vinda ao mundo das mulheres adultas (Harpac, 2009:31).

5.6.5 Período pós-festa

Depois da grande festa de saída, a menina ainda se encontra na casa da madrinha. Esta recebe as roupas que os pais da *namwali* haviam comprado, vestia a menina e levava a menina de volta à casa dos pais vestida de novas roupas. A madrinha fazia a entrega das roupas que serviu a *namwali* durante a cerimônia e também os pelos púbicos raspados da menina. A mãe por sua vez, ia para o rio deitar a roupa recebida da madrinha e os pelos púbicos, pois só ela é quem possui os poderes de deitá-los no rio. Quando se tratava de um tempo seco, as roupas eram jogadas num lugar onde se sabe que quando chove ali forma-se um rio, e que, portanto, a água corrente passaria a levar tudo. Essa era a forma de libertar a filha das possíveis dificuldades na hora do parto no futuro (Harpac, 2009:31).

Terminada a cerimônia, os pais da menina oferecem à madrinha uma galinha e uma peneira de farinha, *ntsengwa ya ufa*, como forma de agradecimento por todo o processo durante o período de reclusão até à saída da reclusão. Em tom de gratidão, os pais convidam igualmente a madrinha para participar da fase do namoro e do casamento (Harpac, 2009:32). De acordo com Turner, “de modo geral, os ritos de iniciação, seja no sentido da maturidade social, seja no da afiliação religiosa, constituem os melhores exemplos de transição, pois têm fases marginais ou liminares bem marcadas e prolongadas” (2005:139).

Ritos de iniciação são comuns entre muitos povos africanos, alguns com longos períodos de duração e outros com curtos períodos de tempo. Por exemplo, encontramos ritos de iniciação entre os ndembu da Zâmbia, com longos períodos de reclusão na floresta para o treinamento de noviços em costumes esotéricos, frequentemente associados com dançarinos mascarados que retratam espíritos dos ancestrais ou deidades (Turner, 2013:22). Encontramos ritos de iniciação entre os macuas do norte de Moçambique e segundo Martinez, “pela iniciação, o indivíduo passa da infância à idade adulta; participando nos ritos de iniciação, o jovem adquire a maioridade e toma consciência da própria identidade e do lugar que lhe compete na comunidade” (2008:93). Entre os macuas os ritos de iniciação masculina são muito fortes.

Encontramos ritos de iniciação entre os Pondo de Cape Town na África do Sul, inclusive havia escolas onde se praticava a circuncisão de meninos entre 16 a 17 anos. No entanto, essas escolas foram banidas durante o reinado do chefe Fuku que morreu em 1867. A razão da proibição e extinção das escolas de circuncisão entre os Pondo foi o fato de que os meninos circuncidados adoeciam frequentemente em relação aos não circuncidados. Outra alegação era de que os circuncidados eram comidos pela cobra das mulheres. Assim foi banida a circuncisão, no entanto, a iniciação é ainda um fator importante para as meninas, depois da puberdade e antes do casamento (Hunter, 1961:165).

Entre os Tsonga encontramos igualmente ritos de iniciação e para os rapazes existe a prática da circuncisão (Junod, 1996:85). Por exemplo, os Rhongas que são do sul de Moçambique abandonaram o rito de circuncisão há mais de um século, antes mesmo da invasão do general nguni Manikuse, pois temiam o sofrimento desta cruel escola (Junod, 1996:85-86). Entre os Zulu, Chaka pôs um fim à prática da circuncisão no seu reino, pois não convinha para o sistema militar que ele havia inaugurado (Junod, 1996:86). De acordo com Junod,

“...as lutas constantes desses tempos (sec.XIX), agitados não permitiam que os homens permanecessem três meses consecutivos na palhota da circuncisão. Temiam igualmente que os novos circuncidados fossem mortos pelo inimigo, pois não podiam fugir, no caso de invasão. Contudo, os velhos do Bilene afirmam que o ngoma era um costume antigo entre os Tsongas e que foi durante muito tempo praticado nos seus clãs” (Junod, 1996:86).

Entre os ndembu os homens mais velhos que haviam sido circuncidados no hospital da missão eram expulsos nas relações de poderes, pois, não tinham passado pela iniciação de acordo com a tradição, isto é, pelo período de segregação na floresta de acordo com a ortodoxia ndembu. De acordo com Turner, “esses homens biologicamente maduros não tinham sido “feitos homens” pelos procedimentos rituais adequados. São o ritual e o ensinamento esotérico que “criam” as meninas e fazem os homens” (2005:147).

Para os nyungwe, a iniciação não tem um único momento, ela é um processo contínuo, tal que os meninos são obrigados a ficar sempre ao lado do pai para, paulatinamente, ir aprendendo os ofícios de um homem. Entre os nyungwe, os homens não têm o ritual da circuncisão. As meninas são, desde cedo, instruídas e obrigadas a ficar ao lado das mães. A mãe torna-se a primeira instrutora da vida. Com ela a menina já aprende a lavar os pratos, a cozinhar, a saber pôr sal na comida, a cuidar da casa. Não nos admira que, entre os nyungwe encontramos meninas na faixa etária entre 8 a 10 anos que já sabem cozinhar para seus irmãos maiores.

Para tomar parte no processo ritual do *cinamwali*, a regra geral é que a menina atinja a primeira menstruação, sinal de maturidade física, mas pode haver ocasiões em que o ritual seja feito antes. Para iniciar uma menina na vida adulta, os pais, em geral procuram uma madrinha, que pode ser uma tia ou mesmo uma pessoa, senhora com reputação, respeitável à qual se confia a educação da menina. Tal madrinha é a *Tsankulu wa cikasi* e para um rapaz haverá um *Tsankulu wa cimuna*. A respeito desse tema, já descrevemos as funções da figura de *Tsankulu* nas sessões, 2.3.5.2 Autoridade e educação feminina e 2.3.5.3 Critérios para a escolha de uma conselheira/madrinha, *Tsankulu*.

A *tsankulu* tem uma tarefa de instruir, educar e preparar a sua afilhada para a vida adulta de uma mulher, em todos os sentidos. Fazem parte da instrução, o cuidado com os homens, como poderá cuidar e administrar a casa, como deverá agradar o

marido, seja na comida ou na cama. A atenção e o cuidado com os familiares do esposo é um tema que necessariamente a madrinha deverá tratar com a afilhada.

A madrinha chamará a atenção de sua afilhada no sentido de que, tratar bem dos familiares do esposo é uma das garantias para o sucesso e sua felicidade no lar e é uma das formas de ser bem aceita pelos familiares do específico. Opostamente, se ela for mal-criada, alguém que não sabe recepcionar os familiares do esposo, esconde a comida quando eles chegam, deixa-os passar fome, os maltrata, etc, essa será uma garantia de que o casamento dela vai ter pouca duração, com certeza, a qualquer momento ela poderá ser devolvida aos pais. Quanto aos segredos de como agradar o esposo na cama, a madrinha irá submeter sua afilhada ao processo ritual conhecido por *kukuna matingi*.

5.7 O ritual de *Kukuna matingi*

Kukuna matingi é um processo ritual feminino que consiste em puxar os lábios vaginais. Inicia antes do casamento, podendo-se prolongar até depois do casamento. Antes do casamento o nome é *kukuna* e quando é feito depois é *cintsolola*. Esta arte de alongar os lábios vaginais (ato de clitodermia) é de extrema importância para os nyungwe, pois eles, sobretudo as mulheres, acreditam que na fase da vida sexual adulta, o ter os lábios alongados ajuda a aumentar a sensibilidade e o prazer sexual (Harpac, 2009:30).

O ritual de *kukuna matingi*, enquanto uma técnica do corpo, remete-nos ao grande questionamento que já preocupava Mauss, e Lévi-Strauss na introdução à obra de Mauss: como é que os homens, ao longo da história e sobretudo através do mundo, fizeram e continuam a fazer de seus corpos? (Lévi-Strauss, Apud, Mauss, 2003:13). Lévi-Strauss sugere, inclusive, que uma organização internacional como a UNESCO deveria levar para frente o projeto traçado por Mauss recolhendo técnicas do corpo no mundo inteiro.

“Arquivos internacionais das técnicas corporais, que fizessem o inventário de todas as possibilidades do corpo humano e dos métodos de aprendizagem e de exercício empregados para a montagem de cada técnica, representariam uma obra verdadeiramente internacional: pois não há, no mundo, um único grupo humano que não possa dar ao empreendimento uma contribuição original. Ademais, trata-se de um patrimônio comum e imediatamente acessível à humanidade inteira, cuja origem mergulha no fundo dos milênios, cujo valor prático permanece e permanecerá sempre atual (...).” (Lévi-Strauss, Apud, Mauss, 2003:14-15).

Diz Lévi-Strauss,

“O empreendimento seria também eminentemente apto a se opor aos preconceitos de raça, uma vez que, diante das concepções racistas que querem ver no homem um produto de seu corpo, mostrar-se-ia, ao contrário, que é o homem que, sempre e em toda a parte, soube fazer do seu corpo um produto de suas técnicas e de suas representações” (Lévi-Strauss, in Mauss, 2003:15).

Esse empreendimento,

“...ele traria informações de uma riqueza insuspeitada sobre migrações, contatos culturais ou empréstimos situados num passado remoto, e mostraria que gestos aparentemente insignificantes, transmitidos de geração em geração, e protegidos por sua insignificância mesma, são testemunhos geralmente melhores do que jazidas arqueológicas ou monumentos figurados. A posição da mão na micção, no homem, a preferência por lavar-se em água corrente ou em água estagnada, sempre viva no costume de fechar ou deixar aberto o escoadouro de uma pia enquanto a água corre etc., são exemplo de uma arqueologia dos hábitos corporais que, na Europa moderna forneceria ao historiador das culturas conhecimentos tão preciosos quanto a pré-história ou a filologia” (Lévi-Strauss, in Mauss, 2003:15).

Portanto, o ritual de *kukuna matingi* é uma das técnicas de corpo que encontramos entre os nyungwe e também entre os tauaras da região, que são os vizinhos dos nyungwe (Oliveira, 1976:87). A primeira menstruação, *kugwa pansi*, é um marco importantíssimo no processo formativo de uma menina. Aliás, *kugwa pansi*, significa literalmente cair no chão. É uma metáfora que nada tem a ver com uma queda física, mas sim, *kugwa pansi*, refere-se ao fenômeno fisiológico de aparecimento da primeira menstruação nas adolescentes.

Assim, *kugwa pansi* não deve ser confundido com o fenômeno normal de menstruação que ocorre na mulher mensalmente. A menstruação mensal que a mulher tem chama-se *pa mwezi*, isto é, na lua. Em geral a expressão que se usa é esta: *ali pa mwezi*, isto é, está na lua, para dizer que está menstruada. O recurso a figuras de linguagem e a metáforas é muito comum entre os nyungwe, um dos aspetos que perpassa todo o ciclo vital, do nascimento até à morte.

É a partir da primeira menstruação que a figura de *tsankulu* irá dizer à sua afilhada que ela não é mais uma menina, mas sim uma mulher e como tal terá que se comportar de acordo com o que se espera dela. Assim, a *tsankulu* começa a transmitir oralmente os ensinamentos da vida à sua afilhada.

5.7.1 A função da madrinha, tsankulu wa cikasi

A primeira menstruação para a menina é sempre um choque, desatando em choros as vezes e sem saber o que fazer. Depois que a mãe ou a madrinha ficam sabendo, começa uma verdadeira escola da vida. É neste sentido que a madrinha explica à sua afilhada o que é aquele fato fisiológico da menstruação e que cuidados higiênicos ela deverá ter, daí em diante.

Será de responsabilidade da madrinha explicar como a menina deve-se comportar publicamente com as outras pessoas da comunidade. São explicadas todas as regras de etiqueta como: o respeito aos adultos, a forma de sentar, caminhar, saudar e falar. Ao falar com os adultos jamais ela deverá levantar a voz, em sinal de respeito e humildade, terá que sempre baixar a voz e com a cabeça um pouco inclinada (Harpac, 2009:32).

A madrinha irá ensinar à sua afilhada, a saber cozinhar e a saber trabalhar com a enxada na machamba. Será da responsabilidade da madrinha alertar que, o não saber cozinhar e ser preguiçosa, certamente poderá ser motivo de ser devolvida pelo marido, faz parte das técnicas a serem ensinadas a arte de cozinhar bem, os homens são conquistados pelo paladar. Com a primeira menstruação a menina entra, de fato, na fase da puberdade e daqui até ao casamento, cada tarefa que vai executar será uma iniciação em vista de seu futuro lar.

5.7.2 O lugar do processo ritual

Segundo relatos que tivemos, antigamente o processo ritual de *kukuna matingi* acontecia num lugar próprio, geralmente fora de casa, nas matas.

5.7.3 Hora do processo ritual

O processo ritual acontecia sempre ao pôr do sol.

5.7.4 A matéria do processo ritual

A matéria do processo ritual é composta de: cinzas de alguns frutos silvestres, conhecidos por *nthengueni* que são colocadas numa panelinha de barro, *kankhate*. Martins define *nthengeni* como sendo fruto comestível da árvore *mtengeni*. Dele se faz um óleo usado pelas meninas na modificação do corpo (1991:286). Este produto, isto é, as cinzas colocadas na panelinha de barro, é conservado até o casamento, continuando a rapariga a puxar os seus lábios vaginais e parece que, em alguns casos, com a ajuda do marido (Harpac, 2009:30). Entram igualmente como matéria do processo ritual as sementes do rícino, que são torradas e delas se extrai o óleo, o qual é usado para o ritual.

5.7.5 Diferença entre *kukuna matingi* e *cintsolola*

Kukuna e *cintsolola*, ambos dizem respeito ao mesmo processo ritual. A única diferença é que, o primeiro é feito na altura da primeira à segunda menstruação, enquanto que o segundo é feito numa fase posterior, em qualquer momento em que a pessoa interessada estiver pronta para realizá-lo. Isso acontece com aquelas mulheres que atingiram uma certa idade sem terem feito o *kukuna* (Harpac, 2009:32).

Segundo relatos que tivemos em campo, antigamente as mulheres que não tinham feito esse ritual, podiam até ser desprezadas pelos maridos e em algumas situações poderiam perder o casamento. Daí que, certamente, para evitar uma possível separação, elas tinham que fazer o ritual *cintsolola*, como forma de remediar a etapa anterior.

O ritual de *kukuna matingi*, nos parecia algo que fez e fazia parte de uma geração antiga. Para a nossa surpresa, durante as entrevistas no campo, nossos entrevistados afirmaram que o ritual de *kukuna matingi* voltou a ser praticado, apesar de uma aparente ruptura de tempo. Hoje em Tete, há algumas matronas que se dedicam a ajudar algumas mulheres nesse processo ritual.

Sendo um ritual feminino, as mulheres com as quais conversamos resistiram e recusaram nos levar às casas onde ocorre o ritual. As mesmas não quiseram dar entrevistas e a razão é simples, isto é, o assunto diz respeito ao fórum íntimo das mulheres. Para preservarem este foro íntimo não quiseram gravar entrevistas. Ao mesmo tempo em que não queriam gravar entrevista formal, nas conversas informais acabaram revelando o que é o ritual e qual é a matéria do mesmo.

Por isso, o que estamos escrevendo é fruto do que nos contaram, homens e mulheres, assim como fruto do material bibliográfico que encontramos no HARPAC. A

arte de utilizar o corpo humano, enquanto uma técnica corporal, entre os nyungwe é muito predominante na educação, sobretudo, feminina. Uma pergunta que emerge, nesse processo de trabalhar o corpo humano feminino com algumas técnicas, é a seguinte: como é que os nyungwe descobriram as propriedades terapêuticas medicinais e inofensivas da semente do rícino, que não se come e as propriedades do *nthenjeni*, fruto comestível para a técnica de alongamento dos lábios vaginais?

A semente do rícino possui uma amêndoa, que torrada, dela se extrai o óleo com o qual se fazem as técnicas de alongamento dos lábios vaginais. No vale do Zambeze há muitas plantas que produzem frutos, cujas sementes possuem igualmente amêndoas. Mas entre tantas sementes, os nyungwe descobriram as propriedades terapêuticas medicinais e inofensivas apenas na semente do rícino e do *nthenjeni*, como sendo adequadas para a técnica do alongamento dos lábios vaginais. Como se explica a aquisição deste saber?

Lévi-Strauss ao fazer a distinção entre o conhecimento mágico e o conhecimento científico nos ajuda, teoricamente, a responder os questionamentos que levantamos. O autor chama atenção de que não podemos de forma alguma reduzir o pensamento mágico a um momento ou a uma etapa da evolução técnica e científica. Segundo ele, o pensamento mágico não é uma estréia, um começo, um esboço ou a parte de um todo ainda não realizado. Pelo contrário, o pensamento mágico forma um sistema bem articulado e é independente da ciência (cartesiana, grifo nosso), salvo a analogia formal que os aproxima e que faz do pensamento mágico uma espécie de expressão metafórica do segundo (1989:29).

“Em lugar de opor magia e ciência, seria melhor colocá-las em paralelo, como dois modos de conhecimento desiguais quanto aos resultados teóricos e práticos (pois, desse ponto de vista, é verdade que a ciência se sai melhor que a magia, no sentido de que algumas vezes ela também tem êxito), mas não devido à espécie de operações mentais que ambas supõem e que diferem menos na natureza que na função dos tipos de fenômenos aos quais são aplicadas” (Lévi-Strauss, 1989:29).

Lévi-Strauss mostra ainda que a história do conhecimento científico é bastante curta para que estejamos bem informados a seu respeito. Todavia, o fato da ciência moderna remontar a alguns séculos, esse dado coloca um problema sobre o qual os etnólogos ainda não refletiram de forma suficiente. Tal problema é o paradoxo do neolítico (1989:29-30). Segundo ele,

“Foi no período neolítico que se confirmou o domínio do homem sobre as grandes artes da civilização: cerâmica, tecelagem, agricultura e domesticação de animais. Hoje ninguém mais pensaria em explicar essas conquistas imensas pela acumulação fortuita de uma série de achados feitos por acaso ou revelados pelo espetáculo passivamente registrado de determinados fenômenos naturais” (Lévi-Strauss, 1989:30).

Lévi-Strauss nos faz ver e lembrar que o período do neolítico é revelador das grandes transformações do ser humano, onde ele se mostra capaz de dominar a natureza e transformá-la a seu favor. O homem do neolítico foi capaz de transformar espécies animais e vegetais selvagens em domésticos. Essa transformação da natureza animal e vegetal de um estado ao outro não foi de um dia para o outro, mas sim foi fruto de um processo longo de observações e experimentos, tanto com as espécies animais quanto com as vegetais, até descobrir as suas propriedades vitais. Por exemplo, para a olaria não é qualquer tipo de barro que serve. No que toca às plantas, nem todas elas tem propriedades alimentícias, medicinais, terapêuticas e domesticáveis. O mesmo se pode dizer dos animais, que nem todos são domesticáveis facilmente.

Ki-Zerbo ao falar da arte pré-histórica africana mostra que ela nos fornece dados sobre as vestimentas dos homens da época, onde os homens usavam mais adornos que as mulheres, até ao período bovideano quando a tendência se inverteu. No que diz respeito às habitações, diz o autor,

“...as habitações são quase sempre representadas de forma esquemática: as cabanas são semi-esferas nas quais vemos mobília e cenas domésticas. As descobertas nos penhascos de Tichitt (Mauritânia), onde 127 aldeias já foram autênticas, demonstram que os africanos do Neolítico também eram construtores” (2011:769).

A hipótese que demonstra o homem do neolítico⁹⁶ como tendo domínio das técnicas de construção e fabrico de vestimentas através de peles de animais, colares, a olaria e das grandes artes da civilização humana é inegável. Segundo Lévi-Strauss, “cada uma dessas técnicas supõe séculos de observação ativa e metódica, hipóteses ousadas e controladas, a fim de rejeitá-las ou confirmá-las através de experiências incansavelmente repetidas” (1989:30).

⁹⁶ O neolítico do Saara é anterior ao da Europa. “O Neolítico saariano data pelo menos de oito milênios antes da Era Cristã. Até pouco tempo atrás, prevalecia a opinião de que a era posterior ao neolítico da África do Norte, do Egito e do Oriente próximo”. H.LHOTE, 1976:227. apud: Ki-Zerbo, 2011:773.

“...Para transformar uma erva silvestre em planta cultivada, uma besta selvagem em animal doméstico, para fazer aparecer em uma ou em outra propriedades alimentares ou tecnológicas que, em sua origem, estavam completamente ausentes ou apenas podiam ser suspeitadas; para fazer de uma argila instável prestes a esfarelar-se, a se pulverizar ou a rachar uma cerâmica sólida e vedada (...); para elaborar técnicas, muitas vezes longas e complexas, que permitem cultivar sem terra ou sem água; para transformar grãos ou raízes tóxicas em alimentos ou ainda utilizar essa toxicidade para a caça, a guerra ou o ritual, não duvidemos de que foi necessária uma atitude de espírito verdadeiramente científico, uma curiosidade assídua e sempre alerta (...)” (Lévi-Strauss, 1989:30-31).

O período do neolítico é um marco no processo histórico da humanidade, e Lévi-Strauss recupera essa importância mostrando exatamente que, “o homem do neolítico ou da proto-história foi o herdeiro de uma longa tradição científica” (1989:31). No entanto, o autor levanta um questionamento a respeito: se o espírito que inspirava o homem do neolítico assim como a todos os seus antepassados, fosse exatamente o mesmo que dos homens modernos, como poderíamos entender que ele tenha parado e que muitos milênios de estagnação se intercalem, como um patamar, entre a revolução neolítica e a ciência contemporânea? (1989:31). Será que a ciência moderna trouxe uma ruptura com o espírito que inspirava o homem do neolítico?

Para Lévi-Strauss, é preciso levar em consideração que trata-se de dois tipos de conhecimento, de um lado temos o conhecimento mágico e do outro o conhecimento científico (1989:29). Estes dois tipos de conhecimentos, não precisam estabelecer necessariamente uma relação de oposição. Não se pode opor um ao outro. Pelo contrário, Lévi-Strauss recupera o neolítico afirmando que,

“...o paradoxo (do neolítico) admite apenas uma solução: é que existem dois modos diferentes de pensamento científico, um e outro funções, não certamente estádios desiguais do desenvolvimento do espírito humano, mas dois níveis estratégicos em que a natureza se deixa abordar pelo conhecimento científico – um aproximadamente ajustado ao da percepção e ao da imaginação, e outro deslocado; como se as relações necessárias, objeto de toda ciência, neolítica ou moderna, pudessem ser atingidas por dois caminhos diferentes: um muito próximo da intuição sensível e outro mais distanciado” (1989:31).

Portanto, diante dos questionamentos que acima colocamos: como é que os *nyungwe* descobriram, entre uma variedade de sementes, as propriedades terapêuticas medicinais e inofensivas apenas da semente do rícino e do *nthengei*, como sendo adequadas para a técnica do alongamento dos lábios vaginais? Como se explica a

aquisição deste saber? Mais ainda, a folha da planta do rícino possui propriedades medicinais, pois é um analgésico natural. Apresento aqui um estudo de caso:

Uma vez, anos atrás, fiquei doente e fui ao hospital. O enfermeiro aplicou-me uma injeção, só que esta não foi bem aplicada. Do hospital até chegar em casa sentia aquela dor profunda na nádega e andava, quase que mancando. Quando cheguei em casa, para a minha surpresa, abri as calças para ver o lugar onde havia sido aplicada a injeção. Ao tirar as calças, a cueca estava toda borrada de sangue e o lado inchado. Comuniquei à mãe e ela imediatamente mandou-me tirar algumas folhas do rícino. E depois disse:

-Aquece uma água e depois coloca num balde. Não deixe atingir o ponto máximo de ebulição. Vai mergulhando as folhas e depois coloca a folha na parte inchada. Repete o exercício várias vezes.

Fiz o processo terapêutico como ela havia indicado que resultou na eliminação da dor e desinflamou a parte inchada. Portanto, a folha do rícino, nos casos de inchaços funciona como um autêntico analgésico desinflamatório. O propósito de trazer este estudo de caso é para confirmar a veracidade das propriedades medicinais da planta do rícino, não porque nos falaram, mas sim, porque nós mesmos fomos submetidos, como pacientes a um processo terapêutico recorrendo a ela, que resultou eficaz. Portanto, há uma vertente de subjetividade naquilo que estamos descrevendo. Voltando ao questionamento, como se explica a descoberta das propriedades medicinais e terapêuticas dessas plantas?

Não restam dúvidas de que, o mesmo espírito que inspirava o homem do neolítico a dominar as grandes artes da civilização, a produção das cerâmicas, tecelagem, o domínio da agricultura, a domesticação de espécies animais e vegetais, a descoberta de propriedades medicinais, nocivas e alimentícias de certas espécies animais e vegetais, o mesmo espírito continua inspirando homens e mulheres dos nossos tempos.

Para descobrir propriedades medicinais, terapêuticas e alimentícias do *nthengeni* e do rícino, não duvidemos de que operou aí um tipo de conhecimento científico que Lévi-Strauss denomina de ciência do concreto, que se pauta por outros princípios. Esse tipo de conhecimento científico, que é a ciência do concreto baseia-se em princípios rígidos através da percepção, da imaginação e da intuição sensível (1989:31). Contrariamente a outro tipo de conhecimento científico de cunho cartesiano,

acostumado a tudo separar e dividir, que faz parte das ciências exatas, não se pauta pelas categorias do sensível. De acordo com Lévi-Strauss,

“...longe de serem, como muitas vezes se pretendeu, obra de uma ‘função fabulosa’ que volta as costas à realidade, os mitos e os ritos oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, de forma residual, modos de observação e de reflexão que foram (e sem dúvida permanecem) exatamente adaptados a descobertas de tipo determinado: as que a natureza autoriza, a partir da organização e da exploração especulativa do mundo sensível em termos de sensível. Essa ciência do concreto devia ser, por essência, limitada a outros resultados além dos prometidos às ciências exatas e naturais, mas ela não foi menos científica, e seus resultados não foram menos reais. Assegurados dez mil anos antes dos outros, são sempre o substrato de nossa civilização” (1989:32-33).

Lévi-Strauss ao invocar os mitos e os ritos como sendo aqueles que oferecem como valor principal a ser preservado até hoje, modos de observação e de reflexão, mostra igualmente que, “o pensamento mítico não é apenas o prisioneiro de fatos e de experiências que incansavelmente põe e dispõe a fim de lhes descobrir um sentido; ele é também libertador, pelo protesto que coloca contra a falta de sentido com o qual a ciência, em princípio, se permitiria transigir” (1989:39).

5.8 O ritual de confissão no parto

A mulher deve evitar a todo o custo a prática do adultério *Kudzimoga*, porque caso cometa adultério acredita-se que ela irá ter dificuldades durante o parto. A crença na dificuldade do parto como consequência de uma infidelidade é quase que unânime entre os povos do vale do Zambeze assim como para muitos bantos. Os tauaras interpretam um parto difícil igualmente como fruto de uma infidelidade, ou do homem, ou da mulher (Oliveira, 1976:84). Entre os macuas do norte, a mulher grávida não pode cometer adultério, pois se acredita que cometê-lo é como cavar a própria morte. Diz o provérbio macua: *Oraruwa: Okhwa* = Cometer adultério: é como morrer (Martinez, 2008:84).

Para a criança nascer terá que ser feito um ritual, que é o ritual de confissão, ou conforme Martinez, a confissão ritual das faltas (2008:86). O ritual de confissão é feito ali no momento da complicação do parto diante das *Madaya*. A parturiente terá que confessar ali às *Madaya* dizendo o nome do amante ou se forem muitos, ela terá que dizer todos os nomes dos homens com quem ela andou enquanto estava grávida. Mais

ainda, ela terá que confessar às *Madaya* quem é o verdadeiro pai da criança. A criança só sai depois de ser confessado o último nome. Feita a confissão, as *Madaya* mantêm o segredo de tudo o que foi confessado, não podem divulgar (ARPAC, 2009:22).

O parto é um evento sério onde atuam igualmente os desejos e vontades dos ancestrais. Daí que, no ritual, pode-se ver a ação do trabalho dos deuses, segundo Abrahams prefaciando Turner, “entendendo por trabalho apenas o modo pelo qual um grupo desenvolve maneiras de canalizar energias comuns e dedicar o esforço com um senso de determinação moral” (Abrahams, 2013:7).

No campo, nossos entrevistados relataram um caso que eles mesmos presenciaram, onde houve uma confissão verdadeira a criança nasceu, contrariamente, onde a mulher, durante a dificuldade do parto omitiu a confissão, ou se confessou e omitiu algum nome, a criança não saiu e houve óbito dos dois, *thamu thamu*. A esse processo dizem que, naquele momento do parto a criança vira para cima e pode fechar a respiração da mãe. O fenômeno que causa isso chama-se *kuyenda pambali*, isto quer dizer que, ela andou com outros homens enquanto estava já grávida. Por isso, entre os nyungwe as mulheres são aconselhadas pelas suas madrinhas, *tsankulu*, a não terem relações extra conjugais em tempo de gestação, pois tais podem comprometer a vida delas.

No ritual de confissão, opera-se uma eficácia simbólica, pois segundo Lévi-Strauss, a eficácia de certas práticas mágicas implica em acreditar nelas (2008:182). A complicação do parto reveste-se de uma série de fatos muito complexos e nestes fatos há uma imensa mistura de causalidades. Essa mistura de um enorme conjunto de fatos sociais, Mauss denomina de “*fenômenos sociais totais*” (Mauss, 2003:187). Diz Mauss,

“Nesses fenômenos sociais “totais”, como nos propomos chamá-los, exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições: religiosas, jurídicas e morais – estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo -; econômicas – estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição -; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos que estas instituições manifestam” (Mauss, 2003:187).

Pode-se ver que, quando há complicações na vida de qualquer natureza, emergem de imediato várias instituições para dar conta do problema. Há complicações em que o sujeito é isento de culpa, há outras onde ele é o principal antídoto para a solução, como é o caso da confissão aqui.

5.9 O ritual de expulsão de um espírito alojado numa criança

Os nyungwe crêem na transformação de algumas pessoas em outros seres após a morte. Acredita-se que algumas pessoas sejam feiticeiras e esta categoria de pessoas, após a morte pode se transformar em *kizumbas*, isto é, hienas, *matika* no plural. Acredita-se que, ao se transformarem em hienas, estas pessoas aparecem com esse espírito e perturbam os parentes vivos da família, fazendo-os adoecer, sobretudo as crianças. Uma criança que, de repente, esteja apresentando dificuldades de respiração, como se alguém a estivesse sufocando, é um sinal claro da ação de um espírito. Os especialistas dirão, que é o espírito do avô ou da avó que morreu, que está sufocando a criança.

As pessoas, em geral, ao suspeitarem o tipo de sintomas apresentados pela pessoa atacada pelo espírito, não se dirigem ao setor biomédico, mas vão imediatamente aos especialistas, curandeiros ou profetas. Estes, após detectarem, que realmente a doença procede de um espírito de um morto que se transformou em hiena, prescrevem o processo ritual de afastar o mau espírito.

5.9.1 Processo ritual de afastamento do mau espírito

Uma vez detectado, o espírito mau que está perturbando um membro da família, adulto ou criança, os especialistas indicam o lugar do processo ritual a ser feito, a matéria do processo ritual assim como a fórmula.

5.9.2 O lugar do processo ritual

Uma vez detectada a causa da perturbação daquele membro da família, os especialistas recomendam que as pessoas voltem para casa e façam o processo ritual numa encruzilhada, *pa*⁹⁷ *mphambano*.

⁹⁷ Preposição de lugar “onde”.

5.9.3 A matéria do processo ritual

Entram como matéria do processo ritual os seguintes elementos: 1. Uma moeda de um escudo.⁹⁸ 2. Fezes de galinha. 3. Uma casca do fruto do embondeiro. 4. Sal.

Todos esses elementos são colocados no casco do fruto do embondeiro e levados para a encruzilhada. Há, porém, situações onde numa encruzilhada podem ser vistos mais objetos diversificados de várias naturezas. O fato é que ocorreu ali um processo ritual, cuja intenção e finalidade só os praticantes e participantes saberiam dizer. Entre os nyungwe, as pessoas adultas são mais cautelosas ao apanhar ou deixar qualquer objeto num caminho. Elas sabem perfeitamente distinguir um objeto deixado ou abandonado num caminho, fruto de um processo ritual e um objeto que simplesmente caiu de uma bolsa ou de um cesto sem que o dono se desse conta. Os objetos que podem ser vistos numa encruzilhada, são em geral resultantes de um processo ritual. As crianças são os seres mais incautos e muitas vezes são advertidas pelos adultos a não apanharem dinheiro algum numa encruzilhada, pois ele pode estar contaminado de maus espíritos.

5.9.4 A fórmula do processo ritual

Feitos todos os preparativos e providenciada a matéria conforme a indicação dos especialistas, na encruzilhada começa o processo ritual em tom vociferativo onde a palavra exerce um poder sobre o espírito mau. Enquanto os objetos são deixados no entroncamento dos caminhos, as pessoas vociferam, insultam e esconjuram o mau espírito:

“-Imwe yavu musiyeni mwanayu, muli kuyona mwanayu ali kudwala. Muli kumunesa mwanayu, imwe mudafa kale,

⁹⁸ Um escudo era a moeda utilizada ainda no tempo colonial. Na linguagem e recomendações dos processos rituais onde a moeda figura como matéria, ainda é comum o uso do termo “escudo”. A época do “escudo” passou, mas na memória coletiva ainda permanece a referencia.

tinbzifunalini bzimwebzi. Tchokani, tinkufunanilini pomwe, tinkufunanilini pomwe.

-Avó você tem que deixar essa criança, porque essa criança está doente. Está a atacá-la, você já morreu, nós não precisamos mais. Sai, nós não te queremos mais, não precisamos mais de você.”

Feito o processo ritual, as pessoas deixam aqueles objetos ali na encruzilhada e regressam para casa. Aqui estamos diante do poder da palavra e de sua eficácia. Palavra e poder caminham juntas nesse processo. Em Clastres, vemos que “falar é antes de tudo deter o poder da palavra. Ou ainda, o exercício do poder assegura o domínio da palavra (2003:169).

No entanto, elas não podem olhar para trás. Acredita-se que, olhando para trás, aquelas coisas, as forças daquele mau espírito, podem voltar a atacá-las. Assim, elas devem regressar para casa olhando apenas para a frente e só podem estar à vontade quando chegarem em casa. Segundo nossos entrevistados, feito o processo ritual, ao chegarem em casa, a criança as vezes melhora no mesmo dia e saem aqueles maus espíritos dela. Outras vezes o efeito pode notar-se no dia seguinte, quando a criança acorda sarada, sai e brinca como se nada tivesse acontecido a ela no dia anterior. Turner quando estava entre os ndembu, chegou à conclusão de que muitos rituais feitos pelos ndembu estavam relacionados com crises na vida social das aldeias (2013:26).

Entre os nyungwe não é diferente, só que não são apenas as crises sociais de relacionamentos, seja no plano imanente assim como no plano transcendente, que conduzem à realização de um ritual, há rituais que são feitos em ação de graças, seja pela chegada de um novo membro da família, isto é, o nascimento, seja por ocasião de uma graça alcançada.

Ao apresentarmos a cosmovisão, fizemos referência à unidade entre o mundo visível e o invisível. A falta de harmonia com o grupo, no plano imanente e com os espíritos dos ancestrais, no plano transcendental, pode resultar em doenças, perturbações e crises de outra natureza e necessariamente, para repor a harmonia, um ritual terá que ser feito.

Ao trabalharmos neste capítulo os cinco rituais, a iniciação masculina, o ritual de iniciação feminina, *cinamwali*, o ritual de *kukuna matingi*, o ritual de confissão no parto e o ritual de expulsão de um espírito alojado numa criança, não quisemos com isso apenas fazer uma descrição por descrever, mas sim apresentar uma forma de estar e se

relacionar com o mundo pautada por uma cosmovisão, que revela uma verdadeira estrutura social. Os rituais e as crenças não estão dissociados da vida, não são um tema à parte desvinculado da realidade social, pelo contrário eles revelam o pensamento e a vida do próprio povo, vivida ritualisticamente de uma fase para a outra. As etapas da vida entre os povos africanos são etapas ritualizadas.

Nesta linha de pensamento podemos entender perfeitamente a definição formulada por Mbiti para o contexto africano. Ele entende perfeitamente que para os africanos a religião é um fenômeno ontológico e dentro da vida tradicional africana, o indivíduo está imerso numa participação religiosa, que começa antes do nascimento e continua depois da sua morte. Para o indivíduo e para a grande comunidade da qual ele faz parte, viver é ser pego num drama religioso. Todas as suas atividades são vistas e vivenciadas através de um significado e de um entendimento religioso (Mbiti, 1970:15). A partir dessa lógica, viver socialmente na comunidade e no grupo familiar é passar por um processo *e passar* por um processo é ritualizar-se constantemente. De acordo com Gennep, “a vida individual, qualquer que seja o tipo de sociedade, consiste em passar sucessivamente de uma idade a outra e de uma ocupação a outra” (2013:24).

Neste sentido, Turner mostra que nas ciências sociais está se difundindo o reconhecimento de que as crenças e práticas religiosas são algo mais que “grotescas” reflexões ou expressões de relacionamentos econômicos, políticos e sociais. Pelo contrário, as crenças e práticas religiosas estão chegando a ser consideradas como indícios decisivos para a compreensão do pensamento e do sentimento das pessoas sobre aquelas relações e sobre os ambientes naturais e sociais em que operam (Turner, 2013:23).

Ora, devido à guerra civil, grande parte da estrutura de muitos rituais da região ficou comprometida, pois a guerra causou deslocamentos do campo para a cidade, assim como um êxodo para os países vizinhos. Mas não foi só a guerra que alterou a estrutura social, o projeto colonial de implantação de aldeamentos com uma estrutura fictícia que fugia completamente aos padrões de aldeias ancestrais, igualmente teve impactos negativos. Essa movimentação não foi apenas uma deslocamento de massas de gente, mas foi sim, de certa forma, uma movimentação de pessoas que mantinham viva uma estrutura social dentro de uma tradição pautada por saberes locais. Apesar do projeto de aldeamentos, assim como a guerra, terem causado deslocamentos de pessoas, o espírito de fazer os rituais, em maior ou menor escala, a relação de poderes na condução dos mesmos, ainda persistem entre os nyungwe.

CAPÍTULO 6
OS CONHECIMENTOS TRADICIONAIS

6. Os conhecimentos tradicionais

A pergunta chave que orienta este capítulo, que diz respeito aos conhecimentos tradicionais, é a seguinte: que tipo de meios os nyungwe usam para o registro da memória e comunicação de uma geração para a outra? Especificamente buscaremos apresentar o canto e a dança, os provérbios e os contos como elementos de registro e preservação da memória passada de uma geração para a outra oralmente. Dentro desta apresentação iremos tratar da pedagogia das narrativas africanas, que iremos denominar de afro-pedagogia.

Para o registro da memória, conforme podemos escutar no campo, antigamente as pessoas mais velhas faziam uso de um amplo leque de conhecimentos para guardar a memória dos eventos. Por exemplo, o nascimento é um evento de suma importância. Quando nascia uma criança, era possível atribuir a ela o nome do dia em que nasceu, *cipiri* ou *citatu*, conforme apresentamos no segundo capítulo ao falarmos dos nomes e da sua hermenêutica.

São formas de saberes locais muito distantes das euro-ocidentais. A memória é um elemento fundamental nas sociedades da palavra como são os nyungwe. Por serem ainda sociedades da palavra onde a oralidade e a memória são elementos vitais, de forma alguma isso lhes coloca na zona de sociedades atrasadas ou sem escrita, muito pelo contrario, isso nos remete e nos coloca na valorização e reconhecimento de outras formas de saberes que não sejam pautadas pelas formas hegemônicas de catalogar o conhecimento. No que diz respeito aos saberes locais, Antonacci, no seu artigo intitulado “entre saberes locais e projetos globais” mostra que,

Modernidade e colonialismo, face e contraface de uma dinâmica de expansão e contração de povos e culturas nunca antes conectados, constituíram-se histórica e literariamente, impondo poderes, discursos e conheceres na lógica de uma ciência e razão instrumental, denegando considerável gama de memórias, línguas e literaturas, crenças e escrituras (2012:170).

Durante o campo, ao sabermos da existência de nomes como *cinai*, *cipiri*, *citatu*, perguntamos sobre o seu significado. Nossos entrevistados responderam mostrando que

os nomes existem, e que no entanto, esse era um hábito dos mais velhos de antigamente. Eles é que tinham esse costume de atribuir o nome consoante com o dia do nascimento. Eles contavam, que dia da semana é hoje? Hoje é *cinai*. Então à criança era dado o nome de *cinai*. Hoje, todavia, esse critério de atribuição de nomes mudou, já não se usa mais os dias, mas sim as datas para guardar a memória. Essa mudança mostra claramente que a cultura não é estática, mas sim dinâmica. Todavia, a atribuição de um nome relacionado com o dia em que a pessoa nasceu, ou relacionado às circunstâncias em que ocorreu a gestação, conforme apresentamos no segundo capítulo era uma lógica que estava em função de satisfazer a preservação da memória.

Um dos fatores que têm contribuído para essa mudança é o acesso à educação letrada. Queremos lembrar que a história do acesso ao ensino em Moçambique é recente, pois durante a situação colonial, o acesso ao ensino era dificultado aos moçambicanos. A geração de moçambicanos que teve acesso ao ensino durante o período colonial, muitos foram educados nas missões, tanto católicas como protestantes. Uma grande parcela da população começou a ter acesso ao ensino no período após a independência, mesmo assim, esse período foi mais prejudicado ainda pela guerra civil, que durou dezesseis anos, evento esse cujas consequências e impactos analisamos no final do primeiro capítulo. As zonas rurais foram as mais prejudicadas. Assim, a história do ensino em Moçambique, em clima de paz, data do período após os acordos de paz assinados em 1992, em Roma, na comunidade de Santo Egídio.

Destarte, continuamos a reafirmar que, se pensarmos que a guerra em Moçambique é assunto do passado, isto se tornará menos verdadeiro à medida em que tratarmos de analisar suas consequências. Moçambique continua, ainda hoje, sofrendo as consequências da guerra nas áreas sociais, na saúde, educação e infraestruturas, aspectos esses que fizeram com que o país ficasse mais endividado e dependesse de ajudas externas, retrocedendo no índice de desenvolvimento. Entre outros tipos de meios que os nyungwe usam para o registro da memória e comunicação de uma geração para a outra, encontramos o canto e a dança, os provérbios, as adivinhas. Passamos a sistematizar cada uma delas:

6.1 O canto e a dança

No primeiro capítulo, ao descrevermos e analisarmos a avalanche européia na corrida para, o que Hernandez chama de, *processo roedura do continente* (2008:45)

após a conferência de Berlim, vimos que os povos africanos não foram passivos, mas sim resistiram de múltiplas formas à ocupação efetiva de seus territórios pelos ocidentais europeus. Para M'Bokolo, “as resistências à conquista colonial tornaram-se um dos momentos fundadores do nacionalismo africano, e a referência a essas resistências um dos ingredientes mais habituais da moderna cultura política na África” (2011:370).

Sendo assim, apresentamos a dança do nyau como tendo sido uma das formas de resistência entre os povos do vale do Zambeze. Desta forma, a dança do nyau carrega em si a memória histórica dos povos do vale do Zambeze, de um tempo de contatos culturais que foram marcados por choques, abusos e violências. Hoje, a dança do nyau é um patrimônio imaterial proclamado em 2005, mas mesmo assim, os temas que aparecem nos seus cantos são marcados por uma crítica social. Uma das letras é a seguinte:

Zaura ndi mambala

1) Solista. Zaura ndi mambala, Zaura. # Izaura é malandra, Izaura!

Coro. Zaura ndi mambala, ewo. # Izaura é malandra, sim.

Solista. Zaura ndi mambala. # Izaura é malandra!

Refrão:

Oh, iye. # Oh, ela.

Oh, iye iye a yewo # Oh, ela, ela, sim.

Oh, iye. # Oh, ela.

Oh, iye iye a yewo # Oh, ela, ela, sim.

Ndi mambala! # é malandra!

Oh, iye iye a yewo # Oh, ela, ela, sim.

Ndi mambala # é malandra!

2) Solista. Zaura ndi mambala, Zaura. # Izaura é malandra, Izaura!

Coro. Zaura ndi mambala, ewo. # Izaura é malandra, sim.

Solista. Zaura ndi mambala. # Izaura é malandra!

Imagem 25. Nyau como crítica social. Izaura malandra apareceu grávida.

Os cantos do nyau têm uma característica particular, pois eles apresentam estrofes curtas assim como os refrões. Essa estrutura existe em função da rápida aprendizagem e da fácil memorização do canto. Os praticantes da dança do nyau não possuem bibliotecas onde possam encontrar livros com os seus cantos. A única biblioteca que encontramos entre os praticantes do nyau é a memória. Os compositores compõem os cantos nas sessões de performances auxiliados pelos tocadores de batuques, *anyangoma* ou *anya kumenya ngoma*, que são os homens.⁹⁹

Assim, os cantos do nyau são transmitidos de geração em geração oralmente ganhando desta forma, novos sentidos e sendo resignificados. Se na situação colonial a própria dança do nyau foi símbolo de resistência ao poder opressor, na atualidade, alguns de seus cantos assumem o papel de crítica social, é o caso do canto *Zaura ndi mambala*.

No canto acima apresentado, Zaura emerge como uma figura metafórica e metonímica. O compositor, ao afirmar que Zaura é malandra, quer com isso criticar

⁹⁹ Também em Angola o termo ngoma se refere ao batuque ou tambor (Serrano, 1983:51).

todos os tipos de malandrices que encontramos na sociedade. O jeito malandro de ser não é um valor, tão pouco constitui uma virtude, pelo contrário é algo repudiado pela sociedade. Sendo assim, o espaço do nyau não é meramente lúdico, apesar dele possuir essa dimensão, a exaltação de valores tradicionais e da valentia dos homens, mas acima de tudo, ele é um espaço de crítica social aos maus costumes de Zaura. Quem é o personagem Zaura no canto do nyau?

Zaura não tem gênero, pode ser um homem assim como uma mulher. O que está em jogo não é o gênero, mas sim o comportamento malandro que é repudiado socialmente. O nyau ao combinar o lúdico com a crítica social, se religa às suas origens, assumindo o caráter de resistência, hoje não mais à situação colonial, mas às novas formas de comportamentos repudiadas.

Ainda no primeiro capítulo apresentamos o canto e a dança nupcial, *sankhula madende*. Nesse canto está a história da memória do povo do vale do Zambeze no contato com o ocidente marcado por violência. Autores como M'Bokolo, deixam claro que, “o encontro da África com o imperialismo colonial foi brutal” (2011:346). Tão brutal foi esse contato que, no canto *sankhula madende*, aparece claramente o verso de repúdio “*azungumwe ndokoni kwanu*”, isto é, - brancos, voltem para a vossa terra. Portanto, o canto assume, aqui nesse contexto o papel de veículo de memória histórica do povo.

Esses corpos que dançam, que usam mascaradas brancas, são corpos portadores de memórias. Afinal, nesse contexto, as memórias podem ser invocadas, preservadas por meio do canto e da dança resignificando-se de tempos em tempos. De acordo com Antonacci,

se a racionalidade euro-ocidental impôs-se, colonizando mentes e histórias locais a partir de práticas engendradas pela letra, ciência e tecnologia de Estados modernos, deslocando e silenciando saberes e memórias ancoradas no corpo, na voz, na arte, no ritmo, importa questionar pressupostos globais e raciais, descolonizando encontros seculares a partir de lógicas, performances, éticas e estéticas de outros povos e culturas (2012:171).

Portanto, tanto o canto assim como a dança, na lógica africana dos nyungwe, eles emergem como veículos de memória.

6.2 Os provérbios

A literatura proverbial é outra forma de linguagem sapiencial usada para guardar e transmitir a memória de geração em geração. Entre os nyungwe o recurso aos provérbios é muito frequente no tribunal familiar ou durante uma conversa onde as pessoas estejam bebendo mowa ou cachaça (Martins, 2001:19). Por tribunal familiar queremos aqui nos referir à uma reunião familiar, em geral convocada ou pelo chefe da família que é o pai, ou pelos primogênitos, madumbzi, com o propósito de resolver algum conflito ou para deliberar algo. Os provérbios são utilizados em inúmeras circunstâncias e com várias funções. Passamos a apresentar alguns.

1. Akulu wakamala, ubale bwamala

Acabaram-se os velhos, acabou-se a família

(Os pais são o elo de ligação entre os filhos) (Martins, 2001:19).

2. Azungu ni madzi, ife ndife mcenga

Os europeus são a água, nós somos a areia

(A água passa, a areia fica) (Martins, 2001:19).

3. Bzagwera mulomo wa pansi: bzapusa kunyanguta

Caiu no lábio inferior: é fácil lambar

(O convite foi aceito com gosto, veio a propósito) (Martins, 2001:19).

4. Bzimbzi adamaniwa matenga thangwe ra kudya

O gafanhoto barrigudo não recebeu asas por causa da comida

(O prazer pode fazer perder boas oportunidades) (Martins, 2001:19).

5. Cako ndico ciri pa mulomo

Teu, é o que está na boca.

(Vale mais um pássaro na mão do que dois voando) (Martins, 2001:20).

6. Cakukumbira ciribe madantha

Coisa emprestada não tem caprichos

(Ninguém pode se orgulhar do que não é seu, ou usá-lo de qualquer maneira) (Martins, 2001:20).

7. Cakupa Dedza, si ungacirambe

O que Deus dá, não se pode recusar

(A sorte não se escolhe) (Martins, 2001:20).

8. Camanika mtali, mfupi si ungacimanule

O que pendurou o alto, o baixo não o pode despendurar

(A decisão do superior não pode ser mudada pelo subalterno) (Martins, 2001:20).

9. Catambira ngololo, si cin'bwezeka

O que a garganta recebeu, não devolve. - (Já não há remédio) (Martins, 2001:20).

10. Cete-cete s'an'pha nyama

Ficando calado não se apanha caça

(É preciso gritar, para que a caça se levante e vá cair na rede)

(Para encontrar uma solução, é preciso conversar) (Martins, 2001:20).

11. Cidamana ngoto kolo pa mcera, ni maceu-ceu

O que fez com que o macaco não recebesse pescoço na fonte, foi ele olhar para todos os lados. (As distrações estragam a vida e a honra) (Martins, 2001:20).

12. Cideke-deke ca nkhyu, mkati muna nyerere

Figo muito bonito, com formigas por dentro

(As aparências enganam) (Martins, 2001:21).

13. Ciniramba mkulu, cidapha mkulu mwanzace

O que um velho recusa, já matou o velho seu colega

(A experiência é mestra da vida) (Martins, 2001:21).

14. Dambe libodzi lin'nesa lini kukhuwa

Um único fruto do embondeiro facilmente acaba
(O isolado facilmente é derrotado) (Martins, 2001:21).

15. «Ico n'ciani?», n'kukhala awiri

Para poder perguntar «O que é isto?», é preciso estar com outro.
(É proveitoso ter companhia) (Martins, 2001:21).

16. Ipo pana invi, ndipo pana nzeru

Onde há cãs, há sabedoria
(A experiência é mestra da vida) (Martins, 2001:21).

17. Kakudya si kan'cepa; kan'cepa n'kakubvala

A pouca comida dá para todos; o pequeno vestido é que não
(Não há desculpa para não repartir a comida com o faminto) (Martins, 2001:21).

18. Kalipo, kalipo: mwana wa mbewa s'anibula yekha

Alguma coisa aconteceu: o ratinho não sai sozinho
(Fato estranho causa tem) (Martins, 2001:22).

19. Kamba wamwaza moto

A tartaruga espalhou o fogo
(Resolvido o problema na reunião, cada qual volta para sua casa) (Martins, 2001:22).

20. Kambalame kandinyera m'manja

Um passarinho sujou-me nas mãos
(Saiu-me a sorte grande!) (Martins, 2001:22).

21. Kambalame kununa, n'kudzisodzera

O passarinho engorda, indo à caça
(Cada um vive do próprio trabalho) (Martins, 2001:22).

22. Kambuzi ka m'mbuyo, kan'salira mitcamu

O último cabrito é que leva vergastadas

(O último é que paga as favas) (Martins, 2001:22).

23. Kamphendekali kanipha ubale

Panela pequena desfaz a família

(A falta de generosidade destrói a amizade) (Martins, 2001:22).

24. Kamuti un'kowa, ndiko kan'nditopswola

O ramo que tu vergas, é que vem ferir-me nos olhos

(Os teus interesses estragam os meus) (Martins, 2001:22).

25. Khoso ali pa mkhate, s'an'pheka

Não se pode matar o rato que está sobre o cântaro de barro

(A solução de certos problemas, traria consequências desagradáveis) (Martins, 2001:22).

26. Kolo ana khosi, n'ku mui kwace

O macaco tem pescoço em sua casa

(Cada um é importante em sua casa) (Martins, 2001:22).

27. Mtima wa mwanzako ni mathungwa

O coração do próximo é um cofre

(Não se pode conhecer o que está no coração do outro) (Martins, 2001:29).

28. Mtolo wa kudya si un'lemera

A carga de comida não pesa

(Pode-se diminuir o peso, comendo pelo caminho) (Martins, 2001:29).

29. «Muka, tiyende», n'kupangana maulo

Para dizer «Levanta-te e vamos!», é preciso combinar na véspera

(Não se pode trabalhar juntos, sem combinar antes) (Martins, 2001:29).

30. Mulendo s'antenga mphendekali

O hóspede não rouba a panela

(Dá de comer ao hóspede: ele não quer estragar; só quer comer, e seguir) (Martins, 2001:29).

31. Mulendo wapha nyoka

O hóspede matou a cobra

(O hóspede pode ser útil na solução dos problemas) (Martins, 2001:29).

32. Mulungu ni kunzu

Deus é despojador

(O rico ainda pode vir a ser pobre) (Martins, 2001:29).

33. Muluzi wa mbwaya ngubodzi

O assobio é igual para todos os cães

(O mau comportamento de um, pode estragar a fama de todo o grupo) (Martins, 2001:29).

34. Muti uli apa, n'kukhala na masamba

Dizemos que é uma árvore, porque tem folhas

(A glória do homem são os filhos) (Martins, 2001:29).

35. Muti wakudziwa ndiwo unipfenda nzoi

É a árvore conhecida que se descasca para fazer atilhos

(Os amigos são para as ocasiões) (Martins, 2001:29).

36. Mwadiya un'lobzika, ucicapa

A barca está a afundar, mas continuas a remar

(A esperança é a última a morrer) (Martins, 2001:29).

37. Mwadiya wa akolo na wa apusi, ngubodzi

A gamela dos macacos e a dos macaquinhos, é uma só

(Para comer até os inimigos se juntam) (Martins, 2001:30).

38. Mwana ni mtanga

A criança é uma aboboreira

(A criança ainda pequena é de ambos, do pai e da mãe; e pode ser mandada pela família do pai e pela família da mãe) (Martins, 2001:30).

6.3 Contos

O nome que se atribui aos contos em língua nyungwe é *bzidapi*. Os contos são um gênero literário, igualmente usado, de forma bem mais ampla pelos nyungwe, para o registro da memória e comunicação de uma geração para a outra de forma lúdica. No primeiro capítulo ao apresentarmos o uso do canto como meio de resistência, vimos que, as comunidades africanas do vale do Zambeze entenderam perfeitamente que os espaços de lazer, além de serem espaços da afro-pedagogia, também poderiam ser transformados e utilizados criativamente como espaços de resistência. No primeiro capítulo, apenas invocamos a noção de afro-pedagogia e aqui vamos defini-la.

6.3.1 Afro-pedagogia

É a maneira africana de conduzir a educação de uma forma perspicaz, servindo-se dos vários momentos da vida social como ocasiões pedagógicas, sem necessariamente ter um único espaço formal. A afro-pedagogia é dinâmica e acontece em vários espaços. Ela visa educar por meio da palavra cantada, proferida, contada. Quer atingir a consciência das pessoas, sem, porém feri-las, deixando a cada um a auto-reflexão sobre o sentido e significado das palavras, gestos e testemunhos.

As pessoas não se reúnem simplesmente para dançar, rir ou jogar: na diversão há uma finalidade pedagógica. A afro-pedagogia acontece ao redor da fogueira na contação de histórias, nas danças do *Nyau*, do *Nyanga*, do *Mafue*, do *Nkhalakata*, em volta da bebida tradicional, conhecida como pombe, ou mowa. A afro-pedagogia acontece também em ambientes de trabalho ao lado dos mais velhos, na cozinha, onde a mãe ensina à filha os segredos da culinária.

6.3.2 Finalidade dos contos, bzidapi

A finalidade dos contos não pode ser reduzida apenas ao aspecto de registro de memória, ela vai muito mais além deste aspecto. As histórias, conforme Martins,

“...umas têm principalmente a finalidade de divertir; outras são mais para ensinar, por exemplo, tentando responder mais ou menos seriamente aos porquês da maneira de ser e dos costumes dos povos ou dos animais; e outras ainda são especialmente educativas, por exemplo, voluntário da seriedade do namoro, do mau fim do perverso e do preguiçoso, etc. Mas em geral, todas elas englobam as finalidades de divertir, ensinar e educar” (Martins, 2001:41).

6.3.3 Espaço e tempo de contar bzidapi

No universo do vale do Zambeze, as atividades laborais, rituais e de lazer obedecem a um critério de espaço e tempo. Nesse contexto, parte-se do princípio de que o dia foi feito para trabalhar, o que gera uma expectativa social de ambos, homens e mulheres, de que sejam trabalhadores. De acordo com a cosmovisão local, é proibido trocar o tempo de trabalho pelo tempo de contação de histórias.

É proibido tradicionalmente contar histórias durante o dia. As histórias são e devem ser contadas à noite, “depois da ceia, *pa nyengo yakuceza*, durante o tempo de conversa. O ambiente noturno favorece a imaginação, ao passo que o dia foi feito para trabalhar” (Martins, 2001:41). De acordo com Martins, “as histórias eram talvez a maneira mais comum de instruir e educar, de maneira alegre e cheia de fantasia” (2001:41).

6.3.4 Tipos de contos, bzidapi

Nem todos os contos são iguais. Encontramos, segundo Martins, “histórias faladas, histórias com refrão cantado, *cinzano* e contos cantados. São abundantes, especialmente, as fábulas, onde cada animal tem o seu papel” (Martins, 2001:41; 1991:133-134).

6.3.5 Estrutura dos contos

Os contos seguem a mesma estrutura, eles têm começo, meio e fim. Há um verso que é refrão recitado no começo da história e há outro para concluir. Qualquer conto começa com a voz do contador, que exige e reposta dos ouvintes. Essa é a estrutura inicial. Assim temos:

6.3.6 Estrutura inicial

Contador - Bzidapi bzidapi

Ouvintes - Bzidapi bzidapi

6.3.7 Estrutura final

Contador - Ndipo cidafera

Quando o contador diz, - *Ndipo cidafera*, é a fórmula final para dizer que a história terminou. Literalmente, *Ndipo cidafera*, significa é assim que morreu, tendo-se por subentendido a história. Não são raras as vezes em que a fórmula final, *Ndipo cidafera*, deixa os ouvintes em suspenso, numa atitude reflexiva, sobretudo quando se trata de corrigir alguns erros por meio da história que acabou de ser contada.

Muitos missionários que trabalharam em Tete e praticamente dedicaram maior parte do seu tempo de pastoral aprendendo a cultura local, descobriram a lógica dessa estrutura dos contos. Destaco aqui a presença dos missionários Combonianos na pessoa dos padres Valentino Benigna e Claudio Crimi. Estes dois missionários, em quase todas as suas pregações faziam uso dessa estrutura dos contos. Eles entenderam perfeitamente o papel e a importância da cultura e das estruturas locais da cultura local para a evangelização.

Neste sentido, a mesma estrutura utilizada nas sessões de contação de histórias aplicada nas pregações dominicais, atraía mais a atenção dos fiéis do que uma simples pregação de cunho racional e descontextualizada, com recurso às estruturas hermenêuticas ocidentalizadas.

6.3.8 A caracterização dos personagens dos contos

Entender a caracterização dos personagens de um conto é uma das condições para se conhecer a origem do mesmo, se é do sul, do centro ou do norte do país. Há personagens que sempre irão aparecer como vencedoras e outras como perdedoras, variando regionalmente. Nas narrativas do vale do Zambeze os personagens dos contos são animais que assumem formas antropomórficas. Passamos a apresentar os principais:

6.3.9 O coelho, sulo

O nome que se atribui ao coelho é *sulo*. Apesar de ser um animal pequeno, ele é aquele que aparece nas narrativas como sendo o mais esperto, inteligente de todos. Contra todos os outros animais, por maiores que sejam, o coelho sai sempre vitorioso. Segundo Martins, “quando a malandrice ultrapassa os limites, mesmo nesse caso consegue, geralmente, salvar pelo menos a pele da ira dos adversários. Mas, de quando em vez, lá acontece ser superado, por exemplo, pelo camaleão ou pelo cágado, pois toda a esperteza tem um limite e pode falhar” (Martins, 2001:41).

6.3.10 O cágado, kamba

Narrativas que envolvem períodos de seca, o cágado, apesar de ser lento, é aquele que aparece como o dono das águas e sua esperteza supera a do coelho, espertalhão (Martins, 2001:41).

6.3.11 O leão, mphondolo

Há no imaginário comum das pessoas a idéia de que o leão é o dono da floresta, portanto, rei. Apesar deste estatuto que goza de ser o ‘senhor rei’, nem sempre se sai vitorioso e honrado (Martins, 2001:41).

6.3.12 O elefante, Nzou

É o animal que representa o símbolo de grandeza corporal, porém, vazio de esperteza (Martins, 2001:41).

6.3.13 O antílope, Ngoma

Animal de grande porte, embora não seja tão corpulento como o elefante, o antílope supera o elefante na estupidez. “É mesmo burro, ainda que não o seja na aparência física” (Martins, 2001:41).

6.3.14 O macaco, kolo

O macaco é o animal que tenta imitar os humanos, mas “é um simples animal, geralmente maroto e frequentemente derrotado pelos outros” (Martins, 2001:41).

6.3.15 A hiena, thika

Animal associado a tudo o que não presta. “É a perversidade e a deselegância personificadas; a maldade ofusca-lhe o engenho e o temor justificado anula-lhe a audácia tão alardeada. Para tão má personagem, tão mau fim” (Martins, 2001:41).

6.3.16 A salamandra, gondwa

A salamandra é um animal que aparece nas narrativas como querendo ostentar força e esperteza, e na verdade é superada e perde para os mais pequenos, no caso, o camundongo.

6.4 As adivinhas

Bzithumbudzulo é o nome que se atribui às adivinhas na língua nyungwe. Elas têm uma característica que é o uso de enigmas que devem ser decifrados. Martins define-as como sendo, “uma maneira de despertar a inteligência, e de aproveitar alegremente o tempo do serão” (Martins, 2001:5).

O jogo das adivinhas é feito entre dois grupos que alternadamente propõem os enigmas a serem decifrados. O jogo das adivinhas obedece às regras que são

estabelecidas logo no começo. Uma vez lançado o enigma, em forma de pergunta ao grupo adversário, ele tem um tempo determinado para decifrar e dar resposta.

Quando o grupo adversário não consegue responder à pergunta, após o tempo combinado, imediatamente o grupo que lançou o enigma decreta o fecho dizendo, *mbode*, que literalmente significa apagado, querendo dizer, perdeu ou jogo perdido. Uma vez decretada a perda, compete ao grupo perdedor lançar seus enigmas até conseguir confundir o seu adversário. É dessa forma que o jogo das adivinhas acontece, tendo um grupo emissor e outro receptor, alternando os papéis sucessivamente (Martins, 2001:5).

Assim como nos contos temos a fórmula inicial, no caso das adivinhas, além das convencionais, encontramos outros gêneros que obrigam necessariamente ao emissor ou receptor, adivinhar o pensamento do adversário. As adivinhas que fazem parte deste gênero começam com a seguinte fórmula: (*Sali* ..., isto é, *sem*, ..., *se não fosse* ...) (Martins, 2001:5). Estas adivinhas exigem uma rápida resposta, o que significa que o interrogado deve ser inteligente na associação entre a pergunta e a respectiva resposta.

6.4.1 Adivinhas do gênero *Sali*

Sali basa... Sem trabalho...	- Palibe cakudya - Não há comida
Sali cakudya... Sem comida...	- Palibe moyo - Não há vida
Sali Mulungu... Sem Deus...	- Palibe cinthu - Não há nada (Martins, 2001:18).
Sali gombe... Sem rio...	- Palibe ntsomba - Não há peixe
Sali gombe... Sem rio...	- Palibe mwadiya - Não há canoa

Portanto, para introduzir esta série especial de adivinhas, os grupos devem previamente entrar num acordo e consenso. A série, *Sali*, que é pergunta que pode ter mais do que uma resposta lógica e coerente, ela fecha o ciclo das adivinhas, fugindo deste modo ao esquema normal de disputa. A série, *Sali* é uma busca e procura das coisas que concorrem para a existência da vida, seja do reino animal ou humano

(Martins, 2001:5). Encontramos uma infinidade de adivinhas do gênero comum que exigem decifração, ao lado da série Sali. Aqui apresentamos apenas algumas.

6.4.2 Adivinhas do gênero comum decifratório

1 - Azungu atowera gombe

- Matomati

Os europeus (avermelhados) seguiram a margem do rio

- Tomates (Martins, 2001:5).

2 - Bvulumuku ndebvu nyandu

- Cimera

De repente ficou com a barba crescida

- Cereal posto de molho para grelar (Martins, 2001:5).

3 - Cavi n'ncala

- Dzinduwu

A chave é a unha

- Amendoim (Martins, 2001:6).

4 - Cimenye, cikupe kudya

- Bvembe

Bate-lhe, para que te dê de comer

- Melancia (Martins, 2001:6).

5 - Fungula beke, tiwone Maria

- Dzinduwu

Abre a mala, para vermos Maria

- Amendoim (Martins, 2001:6).

6 - Kakalango ka aMai kan'fikira kutali, kakadapsa

- Mphiripiri

O tachinho da minha mãe chega longe e ainda queima

- Pimenta (Martins, 2001:6).

7 - Kamsisi ka pa culu si kan'kula**- Tsuku la mwamuna**

A planta no morro da termiteira não cresce

- Mama do homem. (Martins, 2001:6).

8 - Kamsisi kapinga akulu**- Tulo**

Uma pequena haste passou rasteira aos grandes

- Sono. (Martins, 2001:6).

9 - Kamwana kanghono-nghono kaimisa nyakwawa**- Munga**

Uma criança pequenina fez parar o grande chefe

- Espinho (Martins, 2001:7).

10 - Kanfuti ka m'Thaundi**- Nyamkalize**

Pistola do Zimbábue

- Escorpião (Martins, 2001:7).

11 - Kapita kalombo kapswipa**- Njala**

Entrou um bichinho preto

- Fome (Martins, 2001:7).

12 - Kasisiri kadzinyera**- Mtsuko wa bwadwa**

O passarinho borrou-se

- Cântaro de cerveja (Martins, 2001:7).

13 - Kugwata msale n'kusankhula

- Si ungalowole m'bale wako

Ao cortar cana doce, é preciso escolher

- Não podes casar com a tua irmã (Martins, 2001:8).

14 - Kuthusa pansi, kuswa mdzaulu

- Mapira

Põe os ovos no chão e os passarinhos nascem no alto

- Mapira (Martins, 2001:8).

15 - M'bzingwe bzitatu wagwa tonde

- Mafuwa

O bode caiu sobre três cordas

- As pedras sobre que se coloca a panela (Martins, 2001:8).

16 - M'mphepete mwa phiri mwagona nyasa

- Kandudu

Na borda do monte está deitada a gazela

- Charuto (na orelha) (Martins, 2001:9).

17 - Mphiripiri zafuirira m'khonde

- Tsuku la m'bale wako ungaliphate?

Os pimentos amadureceram na varanda

- Não podes namorar com a tua irmã (Martins, 2001:9).

18 - Mpsimbo ya Makombe, ninga Makombe caiye-iyeye

- Cipfendudwa ca nyoka

O cetro de Macombe é como o próprio Macombe

- Muda da pele da cobra (Martins, 2001:9).

19 - Muti wa kwathu si un'kwiriwa

- Phira

Não se pode subir à árvore da nossa terra

- Haste da mapira (Martins, 2001:10).

20 - Ndebvu za Ababa ziri m'cifuwa

- Malambe

As barbas do meu pai estão dentro do peito

- Fruto do embondeiro (Martins, 2001:11).

21 - Nfumu yabwera na wanthu, nyakwawa alibe kubwera na wanthu

- Mwezi na Dzuwa

O chefe veio com gente, o rei não veio com gente

- A lua e o sol (Martins, 2001:12).

22 - Nfumu ya mui yathamanga na tsiga la moto

- Congwe

O chefe da povoação passou a correr com um tição aceso

- O galo (com a crista vermelha) (Martins, 2001:12).

23 - Ni phesi, ni mgunde?

- Mwana wa m'mimba

Será caniço ou cana doce?

- Criança antes de nascer (não se conhece o seu sexo) (Martins, 2001:12).

24 - Njiwa ziwiri pa mtanda

- Masuku

Duas rolas no ramo

- Seios (Martins, 2001:13).

25 - Nyakucigula s'an'cibvala, nyakucibvala s'an'cigula

- Baulu

O que o compra não o veste, o que o veste não o compra

- Caixão (Martins, 2001:13).

26 - Nyumba ya amai imbaima na muti ubodzi

- Bowa

A casa da minha mãe é sustentada por um único pau

- Cogumelo (Martins, 2001:13).

27 - Nyumba za kwathu zina msuwo pa msolo

- Gwangwa

As casas da minha terra têm a porta por cima

- Celeiro tradicional (Martins, 2001:13).

28 - Pita, ndipitembo!

- Mthiko na lukho

Entra tu, que depois entro eu!

- Mexedor e colher de servir (Martins, 2001:13).

29 - Wanthu wa kwathu mbazungu wokha-wokha

- Manduwi

As pessoas da minha terra são todas européias (avermelhadas)

- Amendoim (Martins, 2001:16).

As adivinhas aqui apresentadas não tem uma caráter abstrato, pelo contrário elas revelam a história local marcada por intensos contatos com outros povos, por exemplo, a adivinha número 1 e a 29. Nas adivinhas encontramos memórias da estrutura social (regras de proibição de incesto, 17 - *Mphiripiri zafuirira m'khonde*; ciclo vital 23, 25); política (18 - *Mpsimbo ya Makombe*, 22 - *mfumu*) e econômica do povo (27). Por isso, as adivinhas estão relacionadas diretamente com a vida real e com os acontecimentos do povo, desempenhando desta forma a função de portadoras da memória local e guardiãs da cosmovisão.

Considerações finais

Os seis capítulos resultaram de uma longa trajetória nossa e do desejo de colocarmos por escrito aquilo que é a história do nosso povo, as nossas raízes, origens e processos históricos aos quais nossos antepassados foram sujeitos. Partimos da premissa lógica que nenhuma sociedade humana é estática, pois todas as sociedades são sujeitas à mudanças devido aos fatores endógenos e exógenos.

Como escreveu o historiador francês Jean Pierre Christian, “as etnias não são estáticas, pois elas também tem historia”. Partindo desta premissa, analisou-se nesta tese as mudanças sócio-culturais ocorridas entre os nyungwe do vale do Zambeze, um grupo étnico de Moçambique, privilegiando os fatores exógenos. E entre esses fatores elegemos apenas quatro eventos que achamos mais relevantes e que dão base de sustento ao primeiro capítulo: O sistema dos prazos, a invasão dos Nguni, a guerra colonial e a guerra civil pós-independência.

A presente pesquisa, só pode ser entendida tendo em conta que o povo pesquisado faz parte dos povos africanos que passaram por um processo histórico doloroso e involuntário, no contato com a situação colonial. É um povo cujos ancestrais sofreram o processo de escravização, dentro do sistema de prazos, sendo vendidos e levados para os navios negreiros. É um povo que sofreu a invasão dos guerreiros ngunis e por último sofreu com a guerra colonial na luta pela independência e igualmente com dezesseis anos de guerra civil pós-independência.

Ao elegermos os quatro eventos, levantamos duas questões fundamentais que nortearam a tese. Sendo o Vale do Zambeze uma grande zona de contatos interculturais, no processo histórico,¹. Qual foi o impacto, desses quatro eventos, na Estrutura Social dos povos do Vale do Zambeze, sobretudo nos Nyungwe? 2. Como e de que forma os vários grupos no vale do Zambeze reagiram diante dos quatro eventos?

No primeiro capítulo destacamos que, apesar da avalanche ocidental na partilha da África, os povos africanos não ficaram passivos, resistiram de várias formas, formas essas desconhecidas pelos ocidentais e jamais por eles imaginadas. Assim nessa pesquisa destacamos as resistências via máscaras, o canto, provérbios e metáforas. A

resistência à situação colonial foi cantada, esculpida na arte das máscaras. Foi dançada assim como foi proferida e recitada na literatura oral, isto é, nos provérbios, contos e nas metáforas.

A hipótese que guiou a tese é a de que, em qualquer situação de contato entre culturas diferentes produzem-se dois fenômenos que, ora conflitam e ora dialogam gerando resistências e rupturas. A resistência resultaria na continuidade da cultura tradicional de um povo, enquanto a ruptura resultaria na interpretação assimilativa dos aportes culturais estranhos. No que diz respeito ao nosso campo de estudo, em ambas as situações, a identidade dos nyungwe, enquanto categoria de autodefinição e heterodefinição, se manteve.

Sendo o universo pesquisado uma grande zona de contatos, buscamos ao longo da pesquisa mostrar que as mudanças que ocorreram na estrutura social foram causadas por fatores econômicos. Foi o fator econômico que conduziu a corrida e a partilha da África pelas potências imperialistas. Foi o fator econômico que levou os portugueses a se instalarem no vale do Zambeze e a implantar o sistema dos prazos. Foi o fator econômico que levou a sociedade dos prazos a recrutar e a pegar os africanos que neles trabalhavam para vendê-los como escravos nos navios negreiros. Foi o fator econômico que condicionou a ávida busca pelo ouro e marfim na região. Foi devido a interesses econômicos que várias pessoas foram recrutadas para o trabalho forçado nas companhias. Assim como, por detrás das guerras que aconteceram repousava igualmente o mesmo fator. Foi o fator econômico que dificultou o avanço do nacionalismo africano na região na luta pela independência.

Metodologicamente, para saber o que mudou na estrutura social de uma sociedade é preciso ter antes uma mínima idéia de como eram as estruturas antes da mudança, ou seja, de ter uma idéia sobre o pano de fundo histórico, cultural e tradicional dos nyungwe. Isso nos obrigou a começar por um estudo monográfico apontando a história dos nyungwe de acordo com a tradição oral, os aspetos sociais de sua cultura em termos religiosos, econômicos e políticos. Não havia outro caminho metodológico a não ser um estudo monográfico utilizando os métodos de antropologia, como: a observação, entrevistas, diário de campo entre outros. Nessa tarefa, nossa formação em antropologia, passando pelo estudo dos clássicos, modernos e contemporâneos, foi de grande utilidade.

Desta forma, ao buscarmos entender as mudanças socioculturais na estrutura social dos povos do vale do Zambeze, em especial nos nyungwe, chegamos à

constatação de que os quatro eventos apresentados no primeiro capítulo foram impulsionados pelo fator econômico e tiveram impactos irreparáveis e danos na estrutura social local. Hoje ao buscarmos entender as mudanças culturais dentro da estrutura social, mais do que nunca, devemos ter presente o processo histórico pelo qual os povos africanos da região passaram e os nyungwe não escaparam. Só depois desse trabalho monográfico, depois de ter uma idéia holística desta sociedade é que passamos a examinar seu processo de mudanças sócio-culturais a partir dos quatro eventos já anunciados. Sendo assim, cruzamos os dados da pesquisa de campo com a pesquisa bibliográfica.

Ao fazermos esse cruzamento, chegamos a algumas conclusões que desmentem duas teses contraditórias, ou como prefere Balandier, a duas interpretações: 1. a tese de uma resistência cultural total tendo como base a tradição e 2. a tese de uma mudança cultural total baseada na revolução que gera uma descaracterização e perda total de elementos de uma cultura dentro duma estrutura social.

Ora, essas são as duas teses ou interpretações. Diante dessas interpretações, ou como diz Balandier, da permanente dialética entre tradição e mudança, chegamos igualmente a conclusão à que ele chegou de que: Todas as sociedades, mesmo as mais abertas às mudanças rápidas e acumuladas, apresentam uma certa continuidade. Não é tudo que muda, e o que muda não se modifica em bloco. Haverá sempre, dentro duma estrutura social, elementos de continuidade. É a uma ultrapassagem dialética desses modos de leitura da sociedade que importa chegar. Essa é a dinâmica que opera dentro duma estrutura social.

No caso dos nyungwe, apesar dos impactos negativos dos quatro eventos que delimitamos e analisamos, nem tudo ficou devastado, ainda encontramos elementos de continuidade dentro da estrutura social, como são: Os processos de constituição e configuração de família e parentesco. Diante da cintura matrilinear que compõe o norte do vale do Zambeze, os *cewa* se reconhecem na sua identidade como portadores da tradição matrilinear, assim como os nyungwe se reconhecem como portadores da tradição patrilinear.

As regras que regem o sistema de parentesco não mudaram, os nyungwe continuam sendo uma sociedade patrilinear pautada por casamentos exogâmicos. O tio paterno continua tendo a responsabilidade sobre seus sobrinhos. Os processos de alianças matrimoniais continuam sendo regidos por mediações de pessoas e objetos, como são *mphete na phaza* e *thamula nsana*. Deixaram de existir formas de vida ou

sociedades organizadas nos moldes totêmicos ou semelhantes a estes, os *mitupos*, mas há persistência de seus nomes. Daí que, ainda é possível encontrar nomes como Cirenge, Cirongo, Malunga, Makate, Aphiri.

Numa zona de grandes contatos como é o vale do Zambeze, vemos que a cultura é dinâmica, mas ao mesmo tempo, aquilo que constitui o cerne da própria estrutura social relativo à constituição de família e parentesco persiste e continua vivo e atual. Os termos de parentesco, como são os nomes de: tio ou tia, primo ou prima, mãe ou pai, avó, em língua local vão caindo em desuso, sendo substituídos pelos termos em portugueses. Aqui revela-se um dado fundamental relacionado à língua. A língua portuguesa e a língua nyungwe, ambas gozam de influências mútuas nesse contexto. São provas disso os empréstimos linguísticos que acontecem no quotidiano das pessoas nesse universo. Mas aquilo que é a própria identidade dos nyungwe e o processo de constituição de família e parentesco permanecem.

Portanto, uma das grandes dificuldades que temos enfrentado até ao atual momento é a falta de literatura específica que fale dos Nyungwe. Isso reforça a hipótese de Mondlane quanto a escassez de fontes sobre a África portuguesa. Com esta tese, acreditamos que estamos preenchendo, de certa forma, essa lacuna, trazendo uma contribuição, não só para os nyungwe e Moçambique, mas para a África e a ciência em geral.

Visto que Moçambique é composto por vários grupos étnico, e tais grupos, muitos aspetos de sua estrutura social ainda não estão escritos, e essa lacuna se estende a muitas sociedades africanas, esperamos que, na esteira dessa tese, e de outras que nos precederam, possam surgir mais pesquisas dessa natureza como contribuição científica. O conhecimento da estrutura social de um povo é um elemento fundamental, sem o qual, muitos aspectos do mesmo podem escapar à nossa compreensão. O não conhecimento da estrutura social de um povo pode nos conduzir a pré-juízos, pré-conceitos, ou a generalizações banalizantes, que em nada contribuem para o conhecimento do mesmo.

BIBLIOGRAFIA

FONTES ORAIS

Lourenço do Rosário, reitor da Universidade Politécnica.
 Domingos Majestade, aposentado
 Rodolfo, engenheiro da HCB
 Maria dos Anjos, professora.
 Manuel Jordão, professor aposentado
 Francisco Xavier, medico.
 Arune Valy, jornalista.
 Fátima de carvalho, funcionaria publica
 Herivelto Marques, missionário.
 Padre Bartolomeu Eduardo Bravo, missionário.
 Padre Helton Laissone, padre diocesano.
 Isabel Chafunha, camponesa
 Odete Domingos, casada
 Alfredo Chafunha, professor
 Claudina Conhaque, servidora publica
 Malunga, motorista.

FONTES ESCRITAS

ABRAHAMSSON, Hans, NILSSON, Anders. *Moçambique em transição. Um estudo da historia de desenvolvimento durante o período 1974-1992.* Maputo: CEEI-ISRI (Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais-Institutos Superior de Relações Internacionais), 1998.

ABRAHAMS, Roger D. *Prefacio à edição de bolso da Editora Aldine.* In: TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e antiestrutura.* (tradução Nancy campi de Castro e Ricardo A. Rosenbush). 2ª edição, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

ABREU, Paulo Roberto Teixeira de. *A Experiência Evangelizadora da Igreja Entre os Sena de Moçambique (1992-2002). Uma opção Pelos Pobres e Pela Paz.* 2006. 196 p. Tese (Mestrado em Teologia Sistemática/Missiologia) Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo.

ACHEBE, Chinua. *O Mundo se Despedaça.* (Tradução Vera Queiroz da Costa e Silva. Introdução e glossário Alberto da Costa e Silva. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa. *Cultura Tradicional Banto.* Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Entre saberes locais e projetos globais*. In: (org.) FONSECA, Maria Nazareth Soares e CURY, Maria Zilda Ferreira. *África: dinâmicas culturais e literárias*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2012.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias Acoradas em Corpos Negros*. São Paulo: Educ, 2013.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Artes da Memória Popular*. In: JORDÃO, Gisele e ALLUCCI, Renata R.. *Panorama Setorial da Cultura brasileira 2013/2014*. São Paulo: Allucci & Associados Comunicações, 2014.

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

ARPAC. *O povo Nyungwe e a sua cultura*. Instituto de Investigação Sócio-Cultural, delegação de Tete. 2009.

ARTUR, Domingos do Rosário. *Estudo de caso, província de Manica*. In: ARTUR, Domingos do Rosário; CAFUQUIZA, José Chuva; IVALA, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade. Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada de Moçambique?* Maputo, Ministério de Administração Estatal. Projeto de descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ), 1999.

AUGÉ, Marc (dir.). *Os Domínios do Parentesco (filiação, aliança matrimonial, residência)*. Lisboa, Edições 70 (col. Perspectivas do Homem, n.º 2), 1978 (trad. Ana Maria Bessa, *Les Domaines de la Parenté*, Librairie François Maspero, 1975).

BA KA KHOSA, Ungulani. *Choriro*. Maputo: Alcance Editores, 2009.

BACQUART, Jean-Baptiste. *The tribal Arts of Africa*. United States of America, Thames and Hudson Inc., 500 Fifth Avenue, New York: 1998.

BALANDIER, Georges. *A Noção de Situação Colonial*. Tradução de Nicolas Nyimi Campanário. Revisão de Paula Montero. In *Cadernos de Campo*, no. 3, 1993.

BALANDIER, George. *Antropologia Política*. (tradução de Octavio Mendes Cajado). São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo, 1969.

BALANDIER, George. *As Dinâmicas Sociais. Sentido e Poder*. (tradução de Gisela Stock de Souza e Helio de Souza). São Paulo; Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.

BARROS, Denise Dias. *Itinerário da Loucura em território Dogon*. Rio de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2004.

BASTOS, Cristina. *Das viagens científicas aos manuais de colonos: a Sociedade de Geografia e o Conhecimento de África*. In: *O Colonialismo português. Novos rumos da historiografia dos PALOP*. Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto e Instituto de Investigação Científica Tropical, PT: Edições Húmus, 2013, PP. 321-346.

BAUR, John. *2000 anos de cristianismo em África, Uma história da Igreja Africana.* Lisboa: Paulinas, 2002.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

BOLEO, Oliveira. *Moçambique.* Lisboa: Agencia geral do Ultramar, 1951.

BRAGANÇA, Aquino de. *Da Idealização da Frelimo à compreensão da Historia de Moçambique.* Estudos moçambicanos (5/6): 1986:29-52 (Fotocopia).

BRÜCK, Tilman. *Guerra e desenvolvimento em Moçambique.* Artigo. *Análise Social*, vol. xxxiii (149), 1998 (5 o), 1019-1051. Disponível em: <http://analisesocial.ics.ul.pt/documentos/1221844645N4pCJ4py0Bk40IF4.pdf>. Acesso em: 15/06/2014. 15.47h.

BRUNSCHWING, Henri. *A Partilha da África.* Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1971.

CABAÇO, José Luis. *Moçambique. Identidade, colonialismo e Libertação.* São Paulo:UNESP, 2009.

CAFUQUIZA, José Chuva. *Estudo de Caso, província de Sofala.* In: ARTUR, Domingos do Rosário; CAFUQUIZA, José Chuva; IVALA, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade. Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada de Moçambique?* Maputo, Ministério de Administração Estatal. Projeto de descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ), 1999.

CAPELA, José. *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique, 1733-1904.* Lisboa: Edições Afrontamento, 2002.

CAPELA, José. *Moçambique pela sua historia.* Portugal: Centro de Estudos Africanos do Porto, 2010.

CAPORALINI, José Beluci. *O Humanismo Africano (normativo e anormativo nos povos Bantos).* *Revista Eclesiástica Brasileira.* Petrópolis: Vozes, vol. 47, fasc. 188, 1987.

CASTEL-BRANCO, Carlos Nunes. (2012). *Moçambique refém de si mesmo.* Entrevista conduzida por Marta Barroso. Pode ser lido ou ouvido em: [HTTP://dw.de/p/16Cpd](http://dw.de/p/16Cpd). e em formato digital.

CHANAIWA, David. *A África austral.* Capítulo 10. In: *África desde 1935* / editor Ali A. Mazrui, editor assistente Christopher Wondji; [tradução MEC – Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. – 2. ed. – São Paulo:Cortez; Brasília:UNESCO, 2011. – (Coleção Historia Geral da Africa; vol.8)

CLASTRES, Pierre. *A sociedade contra o Estado – Pesquisas de antropologia política.* São Paulo: Cosac Naify, 2003.

COELHO, João Paulo Borges. *A literatura e a interpretação do conflito armado em Moçambique (1976-1992)*. Artigo. Maputo: Universidade Eduardo Mondlane. Disponível em: [http://www.ces.uc.pt/estilacos_do_imperio/comprometidos/media/Mo%C3%A7ambique%20e%20a%20LQ%20pdf%20\(2\).pdf](http://www.ces.uc.pt/estilacos_do_imperio/comprometidos/media/Mo%C3%A7ambique%20e%20a%20LQ%20pdf%20(2).pdf). Acesso em: 09/06/2014. 18.10mn.

COMBA, Julio. *Programa de Latim. Volume I, Introdução à Lingua Latina*. 18ª edição. São Paulo: Editora Salesiana, 2002.

COOPER, Frederick. *Conflito e conexão: Repensando a história colonial na África*. In Anos 90. Revista de Pós-Graduação em História. Trad. Dóris Vetton Rosa. Ver. Rosália Garcia e Adriana Schmidt Dias. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. V. 15, n. 27, 2008, p. 21-53.

CORTOIS, Victor José. *Dicionário cafre-Tetense-Portuguez, ou idioma falado no distrito de Tete e na vasta região do Zambeze inferior*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1900.

COSTA, Ana Bérnard da. *A pobreza, a guerra e a paz em Moçambique:teorias, relações e percepções*. Conference Paper Nº20. II Conferência do IESE, “Dinâmicas da Pobreza e Padrões de Acumulação em Moçambique”, Maputo, 22 a 23 de Abril de 2009. Disponível em: http://www.iese.ac.mz/lib/publication/II_conf/CP20_2009_Costa.pdf. Acesso em: 28/06/2014. 20.13mn.

COSTA, Luis Manuel Neves. *Conhecer para Ocupar. Ocupar para Dominar. Ocupação Científica do Ultramar e Estado Novo*. (Artigo). In: História. Revista da FLUP. IV série, vol.3, 2013, PP. 41-58.

CULUANE, Flavia dos Anjos. *A Educação Escolar durante a Guerra Civil em Catuane-Matutuine (1984-1992)*. Dissertação de Licenciatura em História, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, Departamento de História. Maputo, junho de 2003. Disponível em: <http://www.saber.ac.mz/bitstream/10857/1619/1/Ht-125.pdf>. Acesso em: 09/06/2014. 18.13mn.

CUNHA, Manuela Carneiro da. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DALLO, Tirmiziu. *Tradição e Modernidade na Democracia Africana: Algumas reflexões*. In: ARTUR, Domingos do Rosário; CAFUQUIZA, José Chuva; IVALA, Adelino Zacarias. Tradição e Modernidade. Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada de Moçambique? Maputo, Ministério de Administração Estatal. Projeto de descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ), 1999.

DAVA, Fernando. *Dança nyau: Das origens aos nossos dias*. In: Notícias 29 de Agosto de 2007.

DESMOND, Cosmas. *The discarded People* – Natal. In: KLEINSCHMIDT, Horst. The Early 1970's with Durban moments. Roots and Journeys linking the Christian Institute and wider community to the re-ignition of resistance to apartheid in the early 70's. (A personal reflection by activist and campaigner, Horst kleinschmidt, prepared in Jan/Feb 2013). Disponível em:

http://www.sahistory.org.za/sites/default/files/Paper_Horst_Kleinschmidt.pdf. Acesso em 30/06/2014. 14.34mn.

Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa. I volume A-F. Verbo, Lisboa, 2001.

DIAS, Margot. *Os Maganjas da Costa: contribuição para o estudo dos sistemas de parentesco dos povos de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1965.

DIAS, Jorge. Prefacio. In: Dias, Margot. *Os Maganjas da Costa: contribuição para o estudo dos sistemas de parentesco dos povos de Moçambique*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1965.

DIAS, Jorge; DIAS, Margot . *Os Macondes de Moçambique: Vida Social e Ritual*, Vol. III. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1970.

DIAS, Jorge; DIAS, Margot. *Os Macondes de Moçambique: Cultura Material*. Vol. II. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Cultural, 1964.

DIOGO, Luisa. *A Paz e a Economia*. In: MAZULA, Brazão. (Coord.). *Moçambique. Dez anos de Paz*. Maputo: Centro de Estudos de Democracia e Desenvolvimento – CEDE, 2002.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan). *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

FANON, Frantz. *Pele Negra, Mascaras Brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Mini Aurélio. O Mini dicionário da Língua Portuguesa, Século XXI*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 2000.

FERREIRA, Eduardo de Sousa. *Africa Austral. O Passado e o Futuro. 2ª edição alargada de aspetos do colonialismo Português. Análise de Economia e Política sobre as Ex-Colônias Portuguesas, Africa do Sul e Namíbia*. Lisboa: Seara Nova, 1977.

FIRTH, Raymond. *Introduction*. 1966. In: RIVERS, W.H.R..Kinship and Social Organization. Together with the Genealogical Method of Anthropological Enquiry. New York: University of London, The Athlone Press, New York: Humanities Press INC, 1968.

FIRTH, Raymond. *Rivers on Oceanic Kinship*. 1968. In: RIVERS, W.H.R.. Kinship and Social Organization. Together with the Genealogical Method of Anthropological Enquiry. New York: University of London, The Athlone Press, New York: Humanities Press INC, 1968.

FLORENCIO, Fernando. *Christian Geffray e a Antropologia da guerra: Ainda a propósito de la cause des armes au Mozambique*. 02/11/2004. Artigo. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_06/N2/Vol_vi_N2_347-364.pdf. Acesso em: 28/06/2014, 22.30mn.

FORTES, Meyer and EVANS-PRITCHARD, E.E.. *African Political Systems*. London: International African Institute, 1964.

FREEDMAN, Maurice. *Parentesco e Sistema de Parentesco (Kinship and Kinship System)*. In: Dicionário de Ciências Sociais, Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getulio Vargas, 1986.

FUNADA-CLASSEN, Sayaka. *The origin of war in Mozambique. A History of Unity and Division*. (Translated by Masako Osada). 4 Eccleston Place, Somerset West 7130, South Africa: African Minds (www.africanminds.co.za), 2013. Disponível em: <http://www.africanminds.co.za/wp-content/uploads/2013/05/The%20Origins%20of%20War%20in%20Mozambique.pdf> acesso em: 16/06/2014. 23.00h

Gabinete de Organização do 1º Festival de dança Popular, 1978

GADAMER, Hans-George. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

GAMITO, Alfredo Maria Cepeda. Prefácio. In: Artur, Domingos do Rosário; Cafuquiza, José Chuva; Ivala, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade. Que lugar para a Tradição Africana na Governação Descentralizada de Moçambique?* Maputo: Ministério da Administração Estatal, Projeto de Descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ), 1999.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC-Livros técnicos e Científicos Editora S.A., 2008.

GEERTZ, Clifford. *O Saber Local: Novos ensaios em antropologia interpretativa*. (Tradução de Vera Jocelyne. 12ª Ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, (Coleção Antropologia), 2012.

GENTILI, Anna Maria. *O Leão e o caçador: Uma História da África sub-saariana*. Maputo: AHM, 1998.

GLUCKMAN, Max. *Análise de uma situação social na Zululândia moderna*. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

GLUCKMAN, Max. *The Kingdom of Zulu of South Africa*. In: FORTES, Meyer and EVANS-PRITCHARD, E.E.. *African Political Systems*. London: International African Institute, 1964.

Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira ilustrada com cerca de 15.000 gravuras e 400 estampas a cores. Volume VII. Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, 1947, p. 514).

Guia Prático de Antropologia. Preparado por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda. São Paulo, Cultrix: 1971.

GLUCKMAN, Max. *Parentesco e casamento entre os Lozi da Rodésia do norte e os Zulu de Natal*. In: RADCLIFFE-BROWN, A.R. e FORDE, Daryll. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. (tradução de Teresa Brandão), 2ª edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1950.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. (tradução: Tomaz Tadeu da Silva & Guacira Lopes Louro). Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.

HAMPATÊ BÂ, Amadou. A tradição viva. In: Metodologia e Pré-História da África / Editor KI-ZERBO, Joseph; [tradução MEC – Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. 3ª edição, São Paulo: Cortez Editora; Brasília: UNESCO, 2011. – (Coleção história geral da África; vol.1).

HAMPATÊ BÂ, Amadou. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2003.

HASTINGS, Adrian. *Wiriyamu*. Porto: Edições Afrontamento, 1973.

HERNANDEZ, Leila Leite. *A África na sala de aula. Visita à história contemporânea*. São Paulo: Selo Negro, 4ª edição, 2008.

HERSKOVITS, Melville J. *The Human factor in Changing Africa*. London: Routledge & Kegan Paul, 1962.

HONWANA, Luis Bernardo. “*Nacionalismo Africano: memória e desafios*”. In NASCIMENTO, Augusto e ROCHA, Aurélio (Org.). *Em Torno dos nacionalismos em África*. Maputo: Alcance Ed, 2013, p. 160-175.

HUNTER, Monica Wilson. *Reaction to the Conquest. Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. London Published for International African Institute, by the Oxford University Press, 1961.

I. Schapera, M.A., Ph.D., F.R.S.S.Af. *Law and Justice*. In: I. Schapera. *The Bantu Speaking Tribes of South Africa. An Ethnographical Survey*. Edited for the (South African) Inter-University Committee for African Studies by I. Schapera. London, Routledge & Kegan Paul Ltd. Printed by Lund Humphries London-Bradford, 1953.

ISAACMAN, Allen F. *A Tradição de Resistência em Moçambique. O vale do Zambeze, 1850-1921*. Porto: Afrontamento, 1979.

ISAACMAN, Allen F. *Mozambique. The Africanization of a European Institution, The Zambezi Prazos, 1750-1902*. United States of America: The University of Wisconsin Press, 1972.

ISAACMAN, Allen; ISAACMAN, Barbara. *Cahora Bassa: Extending South Africa's Tentacles Of Empire*. Presented at Agrarian Seminar, Yale University, 20 September 2013.

IVALA, Adelino Zacarias. *Estudo de caso, provincial de Nampula*. In: ARTUR, Domingos do Rosário; CAFUQUIZA, José Chuva; IVALA, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade. Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada de Moçambique?* Maputo, Ministério de Administração Estatal. Projeto de descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ), 1999.

JUNOD, Henri A. *Usos e Costumes dos Bantos (Tomo I: vida social)*. Ed. Arquivo histórico de Moçambique, Maputo, junho de 1996.

JUNOD, Henri A. *Usos e Costumes dos Bantos (Tomo II: vida social)*. Maputo: Ed. Arquivo histórico de Moçambique, 1996.

KAGAME, Alex. *A Percepção Empírica do Tempo e concepção da historia no pensamento Bantu*. In: P. Ricoeur, C. Larre, R. Panikkar, A. Kagame, G.E.R. Lloyd, A. Neher, G. Pattaro, L. Gardet, A.Y. Gourevitch. *As Culturas e o Tempo*. Estudos reunidos pela UNESCO. Introdução de Paul Ricoeur, Tradução Gentil Tilton. Petrópolis, vozes; São Paulo, Edusp, 1975.

KAMTEDZA, João de Deus G. (S.J.). *Elementos de Gramática Cinyanja*. Por Missionários da Companhia de Jesus. Lisboa, Imprensa Portuguesa, 1964.

KI-ZERBO, Joseph. *A Arte pré-histórica africana*. In: *Historia Geral da Africa I. Metodologia e pré-história da África*. Editor Joseph Ki-Zerbo. [tradução MEC - Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. 3ª edição, São Paulo: Cortez Editora; Brasília:UNESCO, 2011.

KI-ZERBO, Joseph. *Historia da África Negra I*. Portugal: Biblioteca Universitária, Publicações Europa-America, 3ª edição, 1999.

KI-ZERBO, Joseph. *Historia da África Negra II*. Portugal: Biblioteca Universitária, Publicações Europa-America, 3ª edição, 2000.

KI-ZERBO, Joseph. *Para Quando a África? Entrevista com René Holenstein* (Tradução de Carlos Aboim de Brito). Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1991.

LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

LEACH, Edmund. *Antropologia*. São Paulo: Editora Ática, 1983.

LEITE, Fabio. *A Questão Ancestral. Africa Negra*. São Paulo, Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2008.

LEITE, Fabio. *Prefacio*. In: BARROS, Denise Dias. *Itinerário da Loucura em território Dogon*. RO de Janeiro: Editora Fio Cruz, 2004.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *A via das Máscaras*. Lisboa: Editorial Presença, 1979.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural Dois*. (trad. Beatriz Perrone-Moisé), São Paulo: Cosac Naify, 2013.

LÉVI-STRAUSS, Claude (1908). *Antropologia Estrutural*. (tradução Beatriz Perrone-Moisés). São Paulo: Cosac Naify, 2008.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 2009.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *Introdução à obra de Marcel Mauss*. In: MAUSS, Marcel [1872-1950]. *Sociologia e Antropologia*. Introdução Claude Levi-Strauss. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *O Cru e o Cozido*. Mitológicas 1.(trad. Beatriz Perrone-Moisé), São Paulo: Cosac Naify, 2010.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. (trad. Tânia Pellegrini). Campinas, São Paulo: Papirus, 1989.

LEVÍ-STRAUSS, Claude. *O totemismo hoje*. São Paulo, Edições 70, 1960.

LOBATO, Alexandre. *Evolução Administrativa e econômica de Moçambique (1752-1763)*. Lisboa: Publicações Alfa, 1989.

MACAMO, Elísio (2014). “*A maldição do Estado: Anotações sobre a trivialização do político*”. Conferencia de abertura à IV Conferencia Internacional do IESE. Maputo, Agosto de 2014. Disponível em: [HTTPS://www.dropbox.com/sh/I8pjalqd5evpyh4/AABm6n17BmXe seMSNbMi5pNa?dl=0](https://www.dropbox.com/sh/I8pjalqd5evpyh4/AABm6n17BmXe seMSNbMi5pNa?dl=0) e em formato digital.

MACHEL, Samora. Birth of armed struggle in Mozambique. Disponível em: <http://www.disa.ukzn.ac.za/webpages/DC/Dav3n979.1681.5785.003.009.Oct1979.10/Dav3n979.1681.5785.003.009.Oct1979.10.pdf>. Acesso em: 16/06/2014. 23.12h.

MAIA, Antonio Alone. *Convertibilidade, relações totêmicas e hermenêutica entre os Nyungwe de Moçambique*. São Paulo. Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCar, v.4, n.1, jan.-jun., p.115-133, 2012.

MAIA, Antonio Alone. *Saúde e Doença na Cultura Nyungwe: Um olhar Antropológico-Teológico.* Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Concentração em Teologia Sistemática, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, São Paulo, 2011.

MAIA, Antonio Alone. *Saúde e Doença na cultura Nyungwe. Um Olhar Antropológico-Teológico.* Saarbrücken, Deutschland: Novas Edições Acadêmicas, 2014.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *Dinamismo Cultural.* In: Antropologia Cultural, guia para o estudo. Maputo: Paulinas, 2003.

MARTINEZ, Francisco Lerma. *O povo Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique.* Maputo: Paulinas, 2ª edição, 2008.

MARTINEZ, Manuel Diaz. *Breve Historia de Mozambique.* Habana: Editorial de Ciências Sociales, 1984.

MARTINS, Manuel dos Anjos. *Cuma Cathu Natisunge: Adivinhas, Provérbios, Contos dos Nyungwes* (Tete - Moçambique). Beira, 2001.

MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da língua Nyungwe, gramática e Dicionário Nyungwe-Portugues-Nyungwe.* Lisboa: Editorial Além-Mar, Calçada Eng. Miguel Pais, 9-1200, 1ª Edição 1991.

MARTINEZ, Manuel Diaz. *Breve Historia de Mozambique.* Habana: Editorial de Ciências Sociales, 1984.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia.* São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAZULA, Brazão. *Educação, Cultura e Ideologia em Moçambique: 1975-1985.* Fundo bibliográfico da Língua Portuguesa, Edições Afrontamento, 1995.

MAZULA, Brazão. (Coord.). *Moçambique. Dez anos de Paz.* Maputo: Centro de Estudos de Democracia e Desenvolvimento – CEDE, 2002.

MBITI, John S.. *African Religious & Philosophy.* London: Heinemann, 1970.

MBITI, John. *African Religions and Philosophy.* London: Heinemann, 1977.

MBITI, John. *Sugestões para uma nova resposta. Resposta africana.* In: Concilium, Petrópolis: Vozes, vol.128, 1977/8.

M'BOKOLO, Elikia. *Africa Negra. Historia e Civilizações.* Tomo I (até o século XVIII). São Paulo: Casa das Áfricas, 2009.

M'BOKOLO, Elikia. *Africa Negra. Historia e Civilizações.* Tomo II (Do século XIX aos nossos dias). São Paulo: Casa das Áfricas, 2011.

M'BOKOLO, Elikia. *Historia e Civilizações. Do século XIX aos nossos dias. Tomo II.* (revisão científica: Alfredo MARGARIDO e Isabel CASTRO HENRIQUES) 2ª edição. Lisboa: Edições Colibri, 2007.

MEDEIROS, Eduardo. *Contribuições para o estado da arte das Continuidades e Mudanças em Moçambique. Vinte e Cinco anos de estudos moçambicanos 1980/1-2006.* Porto: Centro de Estudos da Universidade do Porto, 2008. Disponível em: WWW.africanos.eu

MENESES, Maria Paula. *O Olho do furacão? A Africa Austral no contexto da Guerra Fria (década de 70),* in Meneses, M.P. & Sena Martins (Orgs.). *As guerras de Libertação e os Sonhos Coloniais: Alianças secretas, mapas imaginados,* Coimbra: Almedina, 20013: 41-58.

MENESES, Maria Paula G.. “*Quando não há problemas, estamos de boa saúde, sem azar nem nada: para uma concepção emancipatória da saúde e das medicinas*”. In: SANTOS, Boaventura de Souza e SILVA, Silva Tereza Cruz (org.). *Moçambique e Reinvenção da Emancipação Social.* Maputo: Ed. Centro de Formação Jurídica e Judiciária, 2004.

MERQUIOR, José Guilherme. *A Estética de Lévi-Strauss.* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique.* Maputo, Coleção Nosso Chão: 1995.

MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: A magia na Umbanda.* Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Continuidades e descontinuidades de um processo colonial através de uma leitura de Luanda: uma interpretação do desenho urbano.* São Paulo: Terceira Margem, 2006.

MOURÃO, Fernando Augusto Albuquerque. *Prefacio.* In. LEITE, Fabio. *A Questão Ancestral. Africa Negra.* São Paulo, Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2008.

MUKUNA, Kazadi Wa. *Prefacio.* In: ANTONACCI, Maria Antonieta. *Memórias ancoradas em corpos negros.* São Paulo: educ, 2013.

MUNANGA, Kabengele. *Arte Moderna e o Impulso criador da Arte Africana.* Revista USP, São Paulo, n.82, pp.189-192, julho/agosto 2009.

MUNANGA, Kabengele. *Os Basanga de Shaba: Um grupo étnico do Zaire: ensaio de Antropologia geral.* São Paulo, FFLCH, 1986.

NGOENHA, Severino Elias. *Por uma Dimensão Moçambicana Da Consciência Histórica.* Porto: Edições Salesianas, 1992.

NYAMITI, C.. apud, **MARTINEZ, Francisco Lerma.** *O povo Macua e a sua cultura. Análise dos valores culturais do povo macua no ciclo vital, Mauá, Moçambique.* Maputo: Paulinas, 2ª edição, 2008.

NOA, Francisco. *A Narrativa moçambicana contemporânea: o individual, o comunitário e o apelo da memória.* In: (org.) FONSECA, Maria Nazareth Soares e CURY, Maria Zilda Ferreira. *África: Dinâmicas Culturais e literárias.* Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2012.

OLIVEIRA, Carlos Ramos de . *Os Tauaras do Vale do Zambeze.* Lisboa: Grupo de Missões Científicas do Zambeze, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1976.

PAPAGNO, Giuseppe. *Colonialismo e Feudalismo. A questão dos prazos da Coroa em Moçambique nos finais do século XIX.* (Tradução: Miguel serra Pereira e Maria Regina Louro). Lisboa: Biblioteca de Historia, 1980.

PÉLISSIER, René. *Historia de Moçambique. Formação e oposição 1854-1918, Volume II.* Lisboa, Imprensa Universitária, 1988.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.* São Paulo: UNESP, 2011.

PRATT, Mary Louise. *Imperial eyes.* Apud. COSTA, Luis Manuel Neves. *Conhecer para ocupar. Ocupar para dominar. Ocupação científica do Ultramar e Estado Novo.* (Artigo). *Historia. Revista da FLUP.* Porto, IV série, vol.3 – 2013 41-58.

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império: relatos de viagens e transculturação.* Bauru: EDUSC, 1999.

RADCLIFFE-BROWN, A. R.. *Estrutura e Função na sociedade primitiva.* Prefacio dos professores: E.E.Evans-Pritchard, Fred Eggan; Tradução de Nathanael C. Caixeiro. – 2ª Ed., Petrópolis, RJ: Vozes, (Coleção Antropologia), 2013.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. (*Preface*). In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E.E.. *African Political Systems.* London: International Institute of African Languages & Cultures, by the Oxford University Press, 1941.

RADCLIFFE-BROWN, A R.; FORDE, Daryll. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e casamento.* Lisboa: 2ª edição. Fundação Calouste Gulbenkian, 1950.

RAGON, Émile. *Primeiros Exercícios de Latim (Tradução de Maria Bachelet).* *Coleção de Livros Didáticos = F.T.D. Deus-Patria-Familia.* São Paulo: Livraria Francisco Alves Paulo de Oliveira & Cia., Ltda., 1942.

REGO, Sóstenes Valente. *Descrição Sistémico-Funcional da Gramática do Modo Oracional das Orações em Nyungwe.* (Tese). Doutoramento no ramo de conhecimento de linguística, Especialidade De Linguística Geral. Faculdade de Letras da UL, Universidade de Lisboa, 2012.

REHBEIN, Franziska C. S. Sp.S.. *As raízes do mundo africano*. In: Candomblé e Salvação, a salvação na religião Nagô à luz da Teologia cristã. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

REIS, João José. *Domingos Sodré, um sacerdote africano. Escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Republica de Moçambique. *Legislação sobre os órgãos locais do Estado, (Lei nº 8/2003 e o Decreto nº 11/2005)*. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 2005.

RICHARS, A.I. *Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro*. In: Radcliffe-Brown, A. R. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

RICHARS, Audrey. I. *The Political System of the Bemba Tribe – North-Eastern Rhodesia*. In: FORTES, Meyer and EVANS-PRITCHARD, E.E.. *African Political Systems*. London: International African Institute, 1964.

Rita-Ferreira, A. *Presença luso-asiática e mutações culturais no sul de Moçambique, até c. 1900*. 1982.

Rita-Ferreira, A. *Fixação portuguesa e história pré-colonial de Moçambique*. 1982.

Rita-Ferreira, A.. *Grupos étnicos e historia pré-colonial de Moçambique*. In: AA.VV. (org.). *Moçambique: Aspectos da Cultura Material*. Coimbra: Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1986.

RIVERS, W.H.R. *Kinship and Social Organization*. Together with the Genealogical Method of Anthropological Enquiry. New York: University of London, The Athlone Press, New York: Humanities Press INC, 1968.

RODRIGUES, Eugenia. *As donas de prazos do Zambeze. Políticas imperiais e estratégias locais*. In: Magnus R. de Mello Pereira, Antonio Cesar de Almeida; Maria Luiz Andreazza e Sergio Odilon Nadalin (Ed.), VI Jornada Setecentista: Conferencia e Comunicações, Curitiba, Aos Quatro Ventos/CEDOPE, 2006, PP.15-34.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2ª edição, 1980.

RODRIGUES, José Carlos. Entrevista (Edição nº 48), “*Antropologia do Corpo*”, Atualizado em 03/03/09.

ROSARIO, Lourenço Joaquim da Costa. *A Narrativa africana de expressão oral*. Lisboa: Instituto de Cultura e língua portuguesa Angolê-Artes e Letras, 1ª edição, 1989.

ROSARIO, Lourenço do. *Depoimentos*. In: MAZULA, Brazão. (Coord.). *Moçambique. Dez anos de Paz*. Maputo: Centro de Estudos de Democracia e Desenvolvimento – CEDE, 2002.

ROSARIO, Lourenço do. *O lugar da literatura como veículo de valores culturais africanos – o caso de Moçambique*. In: (org.) FOSENCA, Maria Nazareth Soares e

CURY, Maria Zilda Ferreira. *África: dinâmicas culturais e literárias*. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 2012.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland. *Guia pratico de antropologia; Preparado por uma comissão do Real Instituto de Antropologia da Grã-Bretanha e da Irlanda*: Tradução de Octavio Mendes Cajado. São Paulo, Cultrix, 1971.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na Pratica*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SANTOS, Acácio Sidinei Almeida. *Os Akan-Agni Morofó da Costa do Marfim (África do Oeste) frente à emergência e à disseminação do HIV/AIDS*. (Tese em Sociologia. Departamento de sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo - USP). São Paulo, 2003.

SANTOS, Eduardo dos. *A Negritude e a Luta pelas Independências na África Portuguesa*. Lisboa: Editorial Minerva, 1975.

SANTOS, Gabriela Aparecida dos. *Reino de Gaza. O desafio Português na ocupação do sul de Moçambique (1821-1897)*. São Paulo: Alameda, 2010.

SCHNEIDER, David M. *Rivers and Kroeber in the Study of Kinship*. In: RIVERS, W.H.R.. *Kinship and Social Organization. Together with the Genealogical Method of Anthropological Enquiry*. New York: University of London, The Athlone Press, New York: 1968

SEIBERT, Gerhard. The vagaries of violence and Power in post-colonial Mozambique. Disponível em:
<https://openaccess.leidenuniv.nl/bitstream/handle/1887/12889/ASC-075287668-241-01.pdf?sequence=2>. Acesso em: 16/06/2014. 23.17h.

SERRA, Carlos. *Historia de Moçambique. Parte I- Primeiras Sociedades sedentárias e Impacto dos Mercadores, 200/300-1885*. Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, 2000.

SERRA, Carlos. *História de Moçambique*. Maputo: Livraria Universitária, Universidade Eduardo Mondlane, vol. I 2000.

SERRANO, Carlos Morreira Henriques. *Poder, símbolos e imaginário social*. In: Angola: Os símbolos do poder na sociedade tradicional. Coimbra: Centro de Estudo Africano, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1983.

SILVA, Dilma de Melo; CALAÇA, Maria Cecília Felix. *Arte africana e afro-brasileira*. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SILVA, R. (2013). *Exploração de gás em Cabo delgado não obedece as leis de Moçambique*. Pode ser lido e ouvido em: HTTP: [WWW.dw.de/explora%C3%A7%C3%A3o-do-g%C3%A1s-em-cabo-delgado-n%C3%A3o-obedece-%C3%A0s-leis-de-mo%C3%A7ambique/a-17045808](http://www.dw.de/explora%C3%A7%C3%A3o-do-g%C3%A1s-em-cabo-delgado-n%C3%A3o-obedece-%C3%A0s-leis-de-mo%C3%A7ambique/a-17045808) e em formato digital.

Silva, Tereza Cruz e. (curso) “*África e descolonização dos saberes*”. Unidade 2: “uma nova partilha da África? A África Austral na rota dos interesses econômicos do capitalismo neoliberal: Moçambique e a maldição dos recursos naturais”, 2014.

SMUTS, J.C. *Foreword*. In: HUNTER Monica. *Reaction to the Conquest. Effects of Contact with Europeans on the Pondo of South Africa*. London Published for International African Institute, by the Oxford University Press, 1961.

SOUSA, José A. Alves de. *Os Antepassados: As etapas históricas do problema e suas implicações*. In: Os Antepassados e sua veneração. Actas da Segunda Semana Teológica da Beira, 3-8 de Fevereiro de 1997. Coleção: Temas de Investigação. Arquidiocese da Beira, Moçambique, Pro - manuscrito, 1997.

SUBUHANA, Carlos. *A circuncisão como rito de passagem na problemática da cultura moçambicana: os casos da cultura Yao e da igreja Católica (inculturação)*. (Dissertação, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e ciências sociais. Programa de pós-graduação em Sociologia e Antropologia). Rio de Janeiro, 2001.

TEMBE, Ademar Arlindo Gume. *Barragem de Cahora Bassa – Relação Portugal/Moçambique: Implicações ambientais e Jurídicas*. (Dissertação em Ciências Jurídicas, *Strictu sensu*. Área de Concentração: Fundamentos do direito Positivo). Itajaí, Santa Catarina, 30 de Janeiro de 2008. Disponível em: <http://siaibib01.univali.br/pdf/Ademar%20Arlindo%20Gume%20Tembe.pdf>. Acesso em: 27/11/2014. 18.40h.

THOMAZ, Omar Ribeiro. *Prefacio*. In: CABAÇO, José Luis. *Moçambique. Identidade, colonialismo e Libertação*. São Paulo:UNESP, 2009.

TURNER, Victor W. *Floresta de símbolos. Aspectos do Ritual Ndembu*. (Apresentação Roberto DaMatta. Tradução: Paulo Gabriel Hilu da Rocha Pinto; tradução capítulos I, III e IV e revisão Técnica Arno Vogel). Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e antiestrutura*. (tradução Nancy campi de Castro e Ricardo A. Rosenbush). 2ª edição, Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

VANSINA, J. *A Tradição Oral e sua metodologia*. In: Metodologia e Pré-História da África / Editor KI-ZERBO, Joseph; [tradução MEC – Centro de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade Federal de São Carlos]. 3ª edição, São Paulo: Cortez Editora; Brasília: UNESCO, 2011. – (Coleção historia geral da África; vol.1).

WA THIONG'O, Ngugi. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?* In: MELEIRO, Alessandra (org.). *Cinema no mundo, indústria, política e mercado: África*. São Paulo: Escrituras Editora, Vol. I, 2007.

WAGNER, Günter. *The political Organization of the Bantu of Kavirondo*. In: FORTES, Meyer and EVANS-PRITCHARD, E.E.. *African Political Systems*. London: International African Institute, 1964.

WEIMER, Bernhard. *Tradição e modernidade em Moçambique. Elementos e contexto do Debate.* In: ARTUR, Domingos do Rosário; CAFUQUIZA, José Chuva; IVALA, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade. Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada de Moçambique?* Maputo, Ministério de Administração Estatal. Projeto de descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ), 1999.

ZIMBA, Benigna. *Família, identidade feminina e construção da paz em Moçambique, 1992-2002.* In: MAZULA, Brazão. (Coord.). *Moçambique. Dez anos de Paz.* Maputo: Centro de Estudos de Democracia e Desenvolvimento – CEDE, 2002.

GLOSSARIO

Akhana bwa kuphata phata – pegava o que não presta

Akolo – plural de macaco

Ali m'cikuta – Expressão para dizer que a parturiente está num tempo de isolamento, que é o momento após o parto.

Ali pa mwezi – Está na lua. Metáfora para dizer que a mulher está no período menstrual.

Ana mzimu wa bwino – tem espírito bom.

Anyangoma ou anya kumenya ngoma – batuqueiros, isto é, tocadores de batuques.

Azungumwe ndokoni kwanu – Brancos voltem para vossa terra.

Bakayawu – é nome que se atribui ao peixe seco, bacalhau. Mas o nome mais comum do peixe seco no vale do Zambeze é chicoa, por ser processado na vila de Chicoa.

Bambayira – batata doce

Banda – Pilão, também pode ser nome de família.

Banja – Lar, família, casamento, reunião.

Bantu – Significa povo, pessoas. A raiz é ntu, de onde derivam *anthu*, *antu*, *munthu*, *vanu*, *wanthu*. Esses substantivos variam de acordo com a região dos povos bantos.

Batha - pato

Bikanhemba – um tipo de plantas

Bona – 1. Cerimônia de um ano de falecimento de uma pessoa adulta. 2. Fim de luto.

Buerere – um tipo de plantas

Bulu – o animal conhecido por burro.

Bwazi – rede de pesca

Bzidapi – Contos

Bzidapi bzidapi – Formula inicial para iniciar uma contação de historias.

Bzinthu – coisas

Bzithumbudzulo - Adivinhas

Bzitundu – cestos

Chibere – milho

Cigwirizano – a ação de prestação de ajuda mutua

Citseko - Porta

Chivuo – É um mal, uma espécie de energia negativa emitida por uma amante, *makhadzi*, contra a mulher gestante, do homem com o qual está se relacionando sexualmente.

Cinamwali – Rito de iniciação feminino.

Cintsolola – É o mesmo processo ritual de kukuna matingi. A única diferença é que, Kukuna matingi é feito na altura da primeira à segunda menstruação, enquanto que o cintsola é feito numa fase posterior.

Cinzano - Historias com refrão cantado. Plural é bzimzano.

Cuama – Antigo nome do rio Zambeze

Dandes (Dandi, Atendes) -

Daya – Parteira tradicional

Demas – Povo nativo da vila do Songo.

Dimba – horta

Diwa – ratoeira no singular. Em geral é uma pedra rasa que fica apoiada por um pau e uma corda e no meio da corda coloca-se um grão de milho como isca e no chão espalha-se farelo torrado. Essa armadilha é preparada ao por do sol e o cheiro do farelo torrado é o que atrai os ratos silvestres. Eles quando chegam na armadilha, a tendência será de comer o grão de milho preso na corda. Ao fazer isso, a corda se arreventa e a pedra rasa cai sobre o rato e ele acaba morrendo.

Dzina – Nome.

Dzina lacikulire – Nome adotado no estado adulto.

Dzina lakubadwanalo – Nome atribuído no nascimento

Dzina la pa ubwana - Nome de criancice

Gondwa – Salamandra.

Gota – é uma espécie de celeiro em forma de mesa onde se deixa o milho a secar antes de guardá-lo no celeiro, gwangwa.

Guedjo – arado

Gudeia – Dança tradicional praticada antigamente entre os nyungwe.

Gwangwa – é o celeiro onde se guarda o milho.

Kankhate – Panelinha de barro.

Kanthothoto – processo de semear o milho um junto do outro sem obedecer a um devido espaçamento de uns 50 cm².

Kizumba – Hiena

Kudzimoga – 1. Literalmente quer dizer saltar-se a si mesmo. 2. Metáfora que significa que a mulher grávida violou-se a si mesma ao ter relações extraconjugais.

Kugwa pansi – A primeira menstruação de uma menina.

Kukuna matingi – Processo ritual de puxar os lábios vaginais.

Kuliza nthungulu – Tocar alarido

Kutentha – é o verbo queimar

Kumuka tsowa – Crença no fenômeno através do qual, alguém após a morte levanta e vai viver em outro país.

Kusankhula - escolher

Kusinjirira - tirar sarro dos outros

Kutcoka m'cikuta – Saída da parturiente do período de isolamento

Kutchosa mwana n'tchikuta – Ritual de saída do período de isolamento do recém-nascido.

Kutentha makuka – é o processo de queima de caniço seco e capim amontoados num campo.

Kunda – cobaia, conhecida como porquinho-da-índia.

Kolo – macaco.

Kugwata miti – cortar arvores

Kuyenda pambali – 1. Literalmente significa ir ao lado. 2. Metáfora para dizer que a mulher grávida teve relações extra conjugais com outro homem, de onde resulta uma complicação no parto.

Kuyikha mwana m'muyi - Ritual de agregação.

Litsito – Quintal feito a partir da paus, capim, caniços.

Lukho – madeira

Machambas – Campos de cultivo agrícola

Madalas – Termo que se usa para designar homens mais velhos. Singular é ndala.

Madaya – (pl). Parteiras

Madipa – Zagaias (pl) e dipa (sg).

Madumbe - Inhame

Madumbzi (pl) e dumbzi (sg) – é o primogênito de uma família.

Mafue – Dança tradicional

Makhadzi – Amante de um homem casado.

Makalidwe – Modo de ser, idéia que remete à cultura.

Makolo – 1. Ancestrais. 2. Antepassados.

Maliwa – é o plural de diwa, isto é, ratoeiras

Malowozi – Processo de casamento, casamento.

Mambo mphondolo – Rei leão.

Manhinhos

Mapfunde - mapira

Masimbe – Carvão

Matika – Hienas, e singular é thika.

Maticar – Processo de cimentar uma casa com barro.

Mbalame - Passarinho

Mbanja – Deriva da palavra banja, que significa lar. Mbanja quer dizer dentro do lar.

Mbanjo – É uma dúzia ou meia dúzia de ratazanas defumadas colocados no meio de um pequeno pau rachado ao meio e amarrado nas duas extremidades.

Mbadzo – machado

Mbewa - é o rato silvestre que é diferente do rato urbano que habita nas casas.

Mbode – 1. Apagado. 2. No jogo das adivinhas é o termo que se usa para dizer que o grupo adversário perdeu.

Mdiakué – Viagra natural.

Mibzala ou amibzala – Sogros

Mjassokô – Viagra natural.

Mkwasa - Genro

M’ndondondo wa minyezi ya gole – calendário dos meses do ano

Mphande – um tipo de plantas

Mphambano – Encruzilhada. Pa *mphambano* quer dizer na encruzilhada. O “pa” desempenha a função de preposição de “lugar onde”.

Mphunga - mexoeira

Mphesi – deriva do substantivo *phesi* que é o caniço seco seja do milho ou da mapira. depois da colheita, os caniços são deixados nos campos. Assim, *mphesi* é o processo de limpar os campos para uma nova sementeira.

Mbewa

Mbuzi - Cabrito

Misimu ya bwino – Espíritos bons

Misimu ya kuyipa – Espíritos maus

Monomotapa

Mowa ou bwadwa – bebida tradicional fermentada feita na base de farelo de milho. O mesmo que pombe.

Mphinga - Tranca ou pau para fechar a porta.

Mphinga-ngira –Remédio feito de raízes que é colocado na cintura de um recém-nascido, para que não adoeça ao encontrar-se ou cruzar com pessoas quentes, *wanthu wa kupsa*.

Mphondolo – Leão.

M'sambo - Pode ser uma linha ou um pano de cor branca.

Mulungu ndi Baba – Deus é Pai.

Mulungu ndiye - Deus é.

Munda – é a machamba, o campo de cultivo do milho.

Muntsi – almofariz

Mwezi – Lua.

Mzimu – Espírito

Namwali – Menina que está no processo de iniciação da puberdade à fase adulta, após a primeira menstruação.

Navios negreiros

Ndembu – Um dos povos da Zâmbia. A seu respeito, Tuner escreveu o processo Ritual.

Ndipo cidafera – Formula final de uma contação de historias.

Nganganga – Viagra natural.

Ndipo cidafera – é a formula final de uma contação de historia que quer dizer, é assim que morreu. Significa fim da historia contada.

Ndodo – um tipo de plantas

Ngoma – Antílope.

N'gando – Planta silvestre que dá frutos em forma de vagem, denominados pelo mesmo nome.

N'gombe – Boi ou vaca.

Nguni – Grupo de guerreiros que fugiram de Chaka Zulu na região do Kwa Zulu Natal, alguns estabeleceram-se no norte do vale do Zambeze e outros prosseguiram para mais longe além do Zambeze.

Nkhalakata – Dança tradicional dos nyungwe.

Nkasi na munda wace – Cada mulher com sua machamba.

Nyabezi - Curandeiro

Nhacuwa - Nyakwawa era o regedor, chefe ou regulo local

Nhungues – É o mesmo que nyungwe refere-se ao grupo étnico do mesmo nome.

Njiwa – rola

Njira - Caminho.

Nkhalakata – um tipo de dança tradicional

Nkasi na munda wace – cada mulher com sua machamba

Nkhangayiwa - pombo

Nkhuni - lenha

Nkhuku - galinha

Nkumba – porco

Ntceni – Peixe tigre

Nthengueni – Fruto silvestre.

Nthungulu - Alarido

Ntsengwa - Peneira,

Ntsengwa ya ufa – peneira de farinha

Ntserenga – um tipo de passarinhos que andam em bandos e são semelhantes aos

Nungu – Porco espinho.

Nyanga – Dança tradicional que usa instrumento de sopro, flautas.

Nzou – Elefante.

N'zwade – Mulher que acaba de ter um filho.

Oraruwa: Okhwa – Expressão macua que quer dizer, cometer adultério é como morrer, isto é, auto-suicídio.

Pa nyengo yakuceza – No tempo da conversa.

Phaza - Enxada

Pombe – é a mesma bebida tradicional mowa.

Sankhula madende – Escolher as virgens.

Sulo - coelho

Tchombo tchombo – Momento de cortar o cordão umbilical.

Tete

Thamu thamu – Expressão para dizer que alguém esticou-se, isto é, morreu.

Thema – deriva do verbo ku tema que significa cortar. Assim, thema o nome que se dá ao processo de derrube de árvores para dar lugar a uma machamba.

Therere la kalambe – Quiabo de baobá.

Thika – Hiena (sg); Matika (pl).

Tsankulu wa cikasi – Madrinha, conselheira mulher.

Tsankulu wa cimuna – Padrinho, conselheiro homem.

Udjiri – passarinhos que andam em bando, mais conhecidos por njinjiritanas.

Wanthu akulu akulu – Pessoas mais velhas.

Wanthu wa kupsa – 1. Literalmente quer dizer pessoas quentes. 2. Metáfora para designar pessoas que tenham tido, ou que acabam de ter relações sexuais. Tais pessoas são quentes e não podem pegar num recém-nascido.

Zaura ndi mambala – Isaura é malandra.

ANEXOS

Anexo 1. Efeitos da guerra sobre pessoas

Anexo 2. Efeitos da guerra sobre pessoas e infraestruturas

Anexo 3. Efeitos da guerra sobre pessoas e infraestruturas

Anexo 4. Esperança de um futuro melhor.