

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

IGOR FERNANDO VERGARA XANTHOPULO CARMO

**NARRATIVAS POPULARES AFRICANAS: RECOLHAS DA TRADIÇÃO
ORAL DE MOÇAMBIQUE**

São Paulo
2023
(versão corrigida)

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas
Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa

IGOR FERNANDO VERGARA XANTHOPULO CARMO

Narrativas populares africanas: recolhas da tradição oral de Moçambique

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Orientadora: Profa. Dra. Rosângela Sarteschi

São Paulo
2023
(versão corrigida)

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo de publicação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas
Universidade de São Paulo

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C287n Carmo, Igor Fernando Xanthopulo
Narrativas populares africanas: recolhas da
tradição oral de Moçambique / Igor Fernando
Xanthopulo Carmo; orientador Rosangela Sarteschi -
São Paulo, 2023.
539 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.
Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas. Área
de concentração: Estudos Comparados de Literaturas de
Língua Portuguesa.

1. tradição oral. 2. narrativas africanas. 3.
Moçambique. 4. conto popular. 5. socialismo. I.
Sarteschi, Rosangela, orient. II. Título.

CARMO, I. F. V. X

Narrativas populares africanas: recolhas da tradição oral de Moçambique

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para a obtenção do título de Doutor em Letras.

Aprovado em 29 de maio de 2023

Banca Examinadora

Profa. Dra. Rosangela Sarteschi (Presidente) – Instituição: FFLCH/USP

Profa. Dra. Rita de Cassia Natal Chaves – Instituição: FFLCH/USP

Prof. Dr. Acácio Sidinei Almeida Santos – Instituição: UFABC

Prof. Dr. Lourenço Joaquim da Costa Rosário – Instituição: FUNDE

(Moçambique)



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Anuência do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Igor Fernando Vergara Xanthopulo Carmo

Data da defesa: 29/05/2023

Nome do Prof. (a) orientador (a): ROSANGELA SARTESCHI

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento ao Sistema Janus e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 25/07/2023

(Assinatura do (a) orientador (a))

*À memória
de Dica e Maria José
e todas as avós*

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, agradeço à Universidade Politécnica de Moçambique por receber com tanta hospitalidade e companheirismo a mim e a nossa pesquisa. Esse espaço acadêmico mudou minha vida para sempre. A todos os colaboradores e professores, meu muito obrigado!

Agradeço à Universidade de São Paulo, em especial, à Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, a minha segunda casa, há 18 anos. Ao Programa de Estudos Comparados de Literaturas Língua Portuguesa, dedico este trabalho como um compromisso vitalício. Agradeço à Capes pela bolsa de estudos concedida por intermédio do Programa de Estudos Comparados de Literaturas de Língua Portuguesa.

Agradeço à Professora Rosângela Sarteschi pela confiança depositada, o carinho e o rigor, minha mentora epistemológica, a quem admiro pela integridade.

Agradeço ao Professor Lourenço do Rosário por aceitar supervisionar o meu estágio de pesquisa de braços abertos. Muito obrigado por me mostrar o valor inestimável do trabalho acadêmico e de me mostrar quão emocionante e nobre é esse caminho.

Agradeço à Professora Rita Chaves pela pessoa generosa que inspira a minha trajetória e que, desde os tempos de graduação, mostra-me como melhorar, mas sobretudo, ensinou-me a acreditar em mim.

Agradeço à Professora Rosânia da Silva, por me dar a oportunidade de ministrar aulas de semiótica na graduação, sob sua responsabilidade, e por aceitar orientar o meu doutoramento em Estudos do Desenvolvimento.

Agradeço ao Professor Paulo Farah, pelas excelentes contribuições no exame de qualificação, que apontaram nortes importantes à continuidade de nossa pesquisa.

Agradeço ao Professor Emerson da Cruz Inácio, pela supervisão de minha monitoria em sua disciplina. Foi e é uma honra e alegria a sua companhia

Um agradecimento especial às professoras Tânia Macedo, Rejane Vecchia, Cristina Wissenbach, Sara Jona, Irene Mendes, Isabel Casimiro, Inocência Mata, e aos professores José Castiano, Francisco Noa, Mario Lugarinho, Acácio Sidinei Almeida, com os quais tenho aprendido muitíssimo.

Agradeço ao serviço social da Universidade Eduardo Mondlane por me receber no Residencial Universitário da Universidade Eduardo Mondlane 1 (SELF), onde estive instalado confortavelmente e ao Professor Paulo Massinga, que também me concedeu uma moradia mais do que confortável. Oxalá que os estudantes africanos também sejam recebidos de forma tão receptiva no Brasil!

A presente tese somente pôde ser realizada e concluída pela ajuda, pelo custo, o incentivo de muitas e muitos. Embora provei dos anos mais desafiadores que vivi, tive a alegria de conhecer o valor da amizade e do auxílio mútuo. Sou muito agradecido às minhas amigas e amigos, com quem trilho essa estrada da vida de mãos dadas.

Agradeço muitíssimo a Claudia Luz de Mendonça Manólio, pela revisão dos capítulos, e a Daiane Evelyn Moraes pela revisão e formatação dos resumos dos relatos, ao Abraham, agradeço por fazer a pesquisa comigo nos institutos moçambicanos e a montar a tabela da base de dados e os gráficos.

Agradeço, sobretudo, a Moçambique e suas instituições que me permitiram conhecer um pouco da sabedoria de suas tradições.

Agradeço a minha mãe, Aquilea, a meu pai, Fernando, a meu esposo Abraham, e todos os meus amores.

RESUMO

A pesquisa apresenta e analisa, em primeira instância, o acervo de narrativas da tradição oral de Moçambique, recolhido durante a Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural, realizada de 1978 a 1983, e que compõe o Arquivo do Patrimônio Cultural de Moçambique (ARPAC).

O trabalho consiste na investigação dos inquéritos por meio de um banco de dados. A análise quantitativa e qualitativa dos elementos narrativos dos relatos é organizada em temas como mitologia, linguagens, história e sociedades. Para tal, a tese compara as recolhas da Campanha com narrativas de antologias publicadas em Moçambique e com bibliografias teóricas sobre o país africano.

Palavras-chave: tradição oral; Moçambique; narrativa popular; literatura africana; África.

ABSTRACT

The research presents and analyzes, in the first instance, the collection of narratives from the oral tradition of Mozambique, collected during the Campaign for the Preservation and Enhancement of Cultural Heritage, carried out from 1978 to 1983, and which makes up the Archive of Cultural Heritage of Mozambique (ARPAC).

The work consists of investigating the surveys through a database. The quantitative and qualitative analysis of the narrative elements of the reports is organized into themes such as mythology, languages, history and societies. To this end, the thesis compares the Campaign's collections with narratives from anthologies published in Mozambique and with theoretical bibliographies on the African country.

Keywords: oral tradition; Mozambique; popular narrative; African literature; Africa.

ÍNDICE

Apresentação	12
Capítulo 1 – Introdução	15
1.1 A tradição oral: um aporte teórico	18
1.1.1 O estudo sobre oralidade e conflito cultural	26
1.1.2 As direções do conto popular	33
1.2 O <i>corpus</i> de pesquisa	39
1.2.1 Entrevistas sobre a Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural	41
1.2.2 Acervo comparativo de obras publicadas	52
1.3 Metodologia de pesquisa	64
1.3.1 Locais de investigação do <i>corpus</i> principal	65
1.3.2 Locais de investigação do <i>corpus</i> complementar e da bibliografia teórica	67
1.4 A base de dados	67
1.4.1 Classificação das narrativas	69
1.4.2 Província de procedência	70
1.4.3 Distrito de procedência	71
1.4.4 Ano de recolha do inquérito	72
1.4.5 Extensão do texto	73
1.4.6 Recurso de registro	74
1.4.7 Língua de origem da narrativa	75
1.4.8 Etnia de origem da narrativa	76
1.4.9 Gênero dos contadores	77
1.4.10 Faixa etária dos contadores	78
1.4.11 Profissão dos contadores	79
1.4.12 Ocasão de transmissão	80
1.4.13 O Foco narrativo	81
1.4.14 Tipo de Enredo	81
1.4.15 O motivo ou tema específico	82
1.4.16 Fatores mágicos ou maravilhosos	83
1.4.17 Enredo definido pela magia	84
1.4.18 Temporalidade	85
1.4.19 Espaço	85
1.4.20 Gênero da personagem protagonista	86
1.4.21 Fase vital das protagonistas	87
1.4.22 Protagonistas com nome próprio	88
1.4.23 Ocupação das personagens protagonistas	89
1.4.24 As personagens animais	90
1.4.25 Gênero das demais personagens	90
1.4.26 Número total de personagens	91
1.4.27 Discurso das narrativas	90
1.4.28 Gêneros auxiliares	92
1.4.29 Atividades econômica e sociais	93

1.4.30 Divindade	94
1.4.31 Divisão em hierarquia	95
1.4.32 Temas Gerais	96
1.4.33 Amostragem dos inquéritos de Literatura Oral	96
Capítulo 2 – Mitologia	99
2.1 Os mitos	102
2.2 Os espíritos	106
2.2.1 Na floresta	106
2.2.2 Na comunidade	108
2.2.3 Nas águas	111
2.3 As origens	117
2.4 A magia	119
2.4.1 No cotidiano	119
2.4.2 No canto	123
2.4.3 No insólito	125
2.4.4 No sagrado	127
2.5 A metamorfose e o voo mágico	128
2.6 O segredo	134
2.7 A épica	139
2.7.1 A heroína vence a esterilidade	142
2.7.2 O herói vence a pobreza	145
2.7.3 Os heróis superam a deficiência	147
2.7.4 O herói derrota monstros	149
Capítulo 3 – Linguagens	152
3.1 Epistemologias	153
3.1.1 A transmissão de saberes	156
3.1.2 O transmissor de conhecimento	161
3.2 Técnicas de narração	167
3.2.1 A contação	167
3.2.2 A metáfora	172
3.2.3 O testemunho	174
3.2.4 Os motivos	176
3.2.5 O espaço	180
3.2.6 A estrada	183
3.3 O jogo	192
3.3.1 A proeza	194
3.3.2 A batota do coletivo	198
3.3.3 O jogo de gênero	201
3.3.4 O blefe	205
3.3.5 A astúcia	208
3.3.6 A revanche	212
3.3.7 O resultado	214
Capítulo 4 - Tipos-Animais	217
4.1 As personagens animais	222

4.1.1 O coelho	223
4.1.2 O macaco	229
4.1.3 A hiena	233
4.1.4 O leão	236
4.1.5 O cágado	239
4.1.6 O cão	242
4.1.7 O crocodilo	243
4.1.8 A salamandra	244
4.1.9 Outros animais: elefante, rã, gato, cobra, galinha e morcego	246
4.2 Ações de animais com humanos	248
4.3 Ações de animais sem humanos	254
4.3.1 Fidelidade e traição	254
4.3.2 Anfitriões e machambeiros	257
4.3.3 Entre a terra e o mar	261
4.3.4 A força e a inteligência	264
Capítulo 5 – História	270
5.1 Relações de poder	271
5.1.1 Mozungo e chicunda	273
5.1.2 Os Macombes do Bárue	279
5.1.3 O Imposto de Palhota	282
5.1.4 O sipaio	287
5.1.5 O despotismo	291
5.2 A economia colonial	294
5.2.1 O patrão e o trabalhador	294
5.2.2 A burguesia	301
5.2.3 A produção	306
5.2.4 A emigração	310
5.2.5 O boicote	312
5.3 Geopolítica	314
5.3.1 A invasão	314
5.3.2 A resistência	321
5.3.3 A consciência nacional	325
Capítulo 6 – Sociedade	331
6.1 Experiência Doméstica	331
6.1.1 A identidade de gênero	333
6.1.2 A juventude	335
6.1.3 A mulher	350
6.1.4 O homem	368
6.2 Experiência Social	375
6.2.1 A comunidade	375
6.2.2 A propriedade	380
6.2.3 O convívio comunitário	389
Conclusão	402
Referências bibliográficas e anexo	406

Apresentação

Em poucas palavras, este trabalho é uma contação de histórias. O princípio de toda civilização está na memória, onde se armazenam as narrativas que alimentam o desejo humano de construir ou destruir o mundo. Os estudos científicos têm sido um baluarte importante para se assegurar o desenvolvimento humano, no entanto, precisam continuar investigando meios mais democráticos para suscitar o bem-estar das novas gerações. Certamente, a literatura, como guardiã da linguagem do passado, possui ferramentas muito sólidas e potentes para edificar nossa transformação a uma sociedade mais solidária e sustentável. Por isso, o convite estendido é de nos recordar do passado para não abandonarmos o futuro.

Nesse âmbito, a formação do estado nacional de Moçambique é uma dessas histórias que não podemos nos esquecer no cenário contemporâneo, de tantas contingências. No país africano, cavar o passado parece ser tão somente o levantamento de glórias e frustrações, porém, é o meio necessário para se fazer o balanço dos erros e acertos, capacitando o nascimento de novos sonhos. *O Manifesto - Por Uma Terceira Via* (2019), de Severino Ngoenha e José Castiano salienta que o devir convoca a lucidez, a coragem e a vigilância de não permitir que as experiências dolorosas impeçam a construção de um bem maior mais a frente. Os autores emitem o brado de alerta:

A terceira via não propõe um modelo determinado, mas a tomada de consciência da necessidade de uma reconciliação com a nossa história, e quem diz com a nossa história diz entre moçambicanos, todos, independentemente das opções e percursos passados, para que um projecto de viver-juntos seja possível e realizável. (NGOENHA & CASTIANO, 2019, p. 61)

O projeto de reconciliação histórica da nação não pode prescindir do povo, menos ainda de suas aspirações e imaginação. Por isso, depois de 40 anos, visitar os relatos da tradição oral da geração que protagonizou a revolução socialista é o caminho para se gestar, mais uma vez, as possibilidades de um amanhã original, por meio da criatividade da juventude. Na altura do Acordo Geral de Paz, há duas décadas, José Luís Cabaço destacou, numa conferência, a importância da sociedade civil para a concertação nacional. Ele salienta que há tempos e formas de se integrar as comunidades na dialética entre o desenvolvimento econômico e a dinâmica cultural. Sobre esse aspecto, o autor destaca o papel que cabe às instâncias da tradição:

Em situações de crise, como tivemos ocasião de constatar na nossa história mais recente, ela pode constituir fator de equilíbrio e harmonização dos povos em conflito. Na própria luta de sobrevivência contra as mutações, a tradição tem sido por vezes um elemento de inovação por reação. É essa dialética que tem de ser devidamente considerada. Nenhum governo que procure a concertação social pode ignorar a importância da componente cultural (CABAÇO, 2021, pp. 144 e145).

A cultura é o meio mais seguro dos estados integrarem as suas populações nas questões cruciais do seu desenvolvimento. Trazer à tona memórias do protagonismo popular na recolha de sua própria cultura reaviva a esperança de que ainda somos capazes de transpor as desavenças e de empreender novas empreitadas em comum acordo. A coesão social, quando verdadeira e fraterna, é a chave do progresso e da proteção da sociedade, incluindo as suas instituições e as pessoas que a compõem. A tradição oral é um patrimônio partilhado pelos povos moçambicanos e pode funcionar como ponto de partida para o trajeto de uma nova era de emancipação do país, diante das manobras do imperialismo, que perduram na atualidade. A habilidade de articular os conhecimentos é fundamental nessa etapa, pois, “a inteligência de uma civilização reside na capacidade de realizar a síntese dos mundos complementares que a ela se oferecem e de integrá-los num *telos*” (SARR, 2019, p. 147).

Diante de tais impasses, a presente pesquisa tem o objetivo de apresentar o imaginário elucidado nas narrativas da tradição oral moçambicana, como conhecimentos que possam ter efeitos no contexto social e econômico de hoje. Porém, o nosso esforço acadêmico não se direciona em conferir soluções aos problemas políticos e sociais da modernidade, afinal, a tese é menos um trabalho crítico e mais um estudo filológico das literaturas advindas da oralidade. Aqui a prioridade é ressaltar códigos de linguagem caros à área das Letras, enumerando os motivos narrativos das recolhas da tradição oral africana. O conjunto de centenas de narrativas nos oferece o vislumbre de um populário no qual estão representados mais de 20 grupos étnicos de Moçambique.

Nessa tarefa, procuramos nos esquivar das generalizações, no tocante aos valores e costumes endógenos dos povos imbricados no estudo, porém não pudemos fugir da procura pelas essências. A repetição de determinados padrões narrativos e discursivos nos levou ao exercício comparativista de observar constantes e variáveis que fazem parte das narrativas populares. Em outras palavras, o franco intercâmbio de temas e funções nos objetos literários dos povos moçambicanos nos deu a liberdade de proceder ao método de

aproximação e diferenciação dos mesmos. No entanto, prezando a salvaguarda das especificidades culturais dos grupos sociais, ao elencar as tramas que apontam a costumes, regras e valores de suas identidades, tomou-se o cuidado de evitar as comparações, restringindo a análise apenas ao grupo específico.

O trabalho se divide em seis capítulos. Organizamos a análise qualitativa dos materiais por meio da sua descrição e comentário, apresentados em quatro eixos principais, a saber, a mitologia, a linguagem, a história e a sociedade. Embora sejam temas bastante amplos da experiência humana, são as bases civilizacionais de todos os tempos e culturas. Por esse viés lato, apresentou-se uma enorme diversidade de temas e valores de grupos étnicos tão heterogêneos. Também a tese dedicou um capítulo exclusivo para tratar sobre os tipos-animais, já que esses personagens se revelam preponderantes na literatura oral de todas as províncias do país africano. Mas antes de apresentar a análise dos relatos, o capítulo de introdução debate a tradição oral e o estado da questão de pesquisa. Também apresenta o *corpus* principal e o complementar, bem como os meios pelos quais foi possível acessá-los. Incluímos considerações vindas de uma série de entrevistas realizadas com agentes de cultura de relevo à cena moçambicana e com idealizadores e participantes da Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural (1978 – 1983). Por último, há tabelas e gráficos da pesquisa de materiais pelo método quantitativo da base de dados, incluindo resultados de 32 categorias de análise¹.

¹ A tese provém de um estágio de pesquisa em Moçambique, realizada na Universidade Politécnica, sob supervisão do Professor Lourenço do Rosário, nos anos 2020 e 2021. Além do acesso às bibliotecas e institutos socioculturais, esse convênio permitiu consultar arquivos culturais sob domínio nacional. Ademais, no Instituto Superior de Altos Estudos e Negócios, da mesma universidade, participei dos módulos e seminários da primeira turma de doutorado em Estudos do Desenvolvimento, nos quais obtive contato com bibliografias fundamentais ao nosso trabalho. Mas muitos materiais recolhidos ou produzidos em Moçambique, como entrevistas, pesquisas e projetos não constam nesta tese, dedicada a tratar do estudo literário do acervo.

Capítulo 1 – Introdução

As culturas são fronteiras invisíveis construindo a fortaleza do mundo
Paulina Chiziane

A presente tese realiza uma jornada por narrativas populares, advindas de um projeto sem precedente na história dos estados africanos, nem paralelo na cena mundial de língua portuguesa até a atualidade. No limiar dos anos 1980, mostrou-se impar a riqueza cultural reunida numa compilação de iniciativa autônoma, realizada por africanos, a benefício de uma nação africana. Da perspectiva da universidade brasileira, é uma alegria e uma honra debruçar sobre tal acervo de documentos, composto por 376 narrativas moçambicanas registradas em língua portuguesa, como parte dos inquéritos originais. São histórias de centenas de contadores, camponeses, quase todos, espalhados por mais de oitenta distritos do país, constituindo uma expressão literária coesa, quanto à função de transmitir valores éticos por meio de uma estética criativa. O intuito desses artistas, provenientes de dezenas de sociedades etnolinguísticas distintas, era fazer parte na preservação de valores essenciais para o país que nascia após a luta de libertação popular.

A tradição oral apresenta-se como a maior herança civilizatória de um grupo social em culturas majoritariamente ágrafas, como as bantas. Durante as sessões de transmissão da sabedoria tradicional, o contador observa as demandas do presente através da lente dos ancestrais. Usando a oralidade como a técnica viável, o discurso filosófico emerge dos conteúdos culturais. Como admite José Castiano, a literatura e a oratura são “consideradas fontes de extração da filosofia no contexto específico africano” (CASTIANO, 2015, p.37), por isso, o conjunto folclórico de narrativas, vinculado à prática social, norteia-se por problemas empíricos fundamentais. Esse arcabouço resguarda dois tipos de sabedoria, a do “saber saber”, do conhecimento em si, e a do saber viver com outros, ou seja, do exercício da ética nas relações. Assim, nessa lógica, o mais sábio não se torna figura notável por sua capacidade de interagir informações, mas por seu profundo senso de justiça, que pode viabilizar o bem-estar na comunidade.

Embora os intelectuais africanos possam resguardar saberes, até segredos comunitários, eles não agem propriamente como profetas, mas como garantidores da

harmonia social. Até os *curandeiros*², vinculados a fatores mitológicos da cultura, comprometem-se com a realidade que os circunda, indicando a relevância prática e engajada em seu discurso, o que leva Mariana Martins a afirmar que “a língua do curandeiro é o centro do combate” (MARTINS, 2015, p. 216). Desse modo, pode-se dizer, metaforicamente, que as narrativas da tradição oral funcionam como um tratamento das mazelas da vida em sociedade, diagnosticando seus males e apontando os remédios necessários para a cura. Felizmente, esse antigo patrimônio imaterial resistiu ao ataque sistemático do Imperialismo e ainda resguarda um conhecimento inestimável para o futuro dos povos da África e do mundo. Severino Ngoenha (2018, p. 203) acrescenta que “toda a transformação encontra a sua origem no mais profundo do imaginário social e dos componentes simbólicos da cultura”. Nesse sentido, as epistemologias africanas podem sinalizar “métodos de salvação para a situação com que se defronta a humanidade hodierna” (NGOENHA, 2018, p. 136). Embora, hoje em dia, seja comum associar a assimilação de conhecimento ao registro escrito, as artes literárias não são devedoras exclusivas da escrita, pois seu principal veículo de transmissão sempre foi a via oral, na forma de religião, lazer ou regulamento. As manifestações intelectuais e artísticas de todos os povos indicam que o pensamento filosófico desinteressado é um componente universal, expresso na atitude de interpretar o mundo a partir da liberdade de pensamento, seja coletivo ou individual.

À parte das considerações tão fundamentais sobre o desenvolvimento humano em Moçambique, vale frisar que o censo de 2017 aponta que há, no país, 55 alfabetizados a cada 100 habitantes. A maior concentração da população letrada está na cidade de Maputo, onde mais de 90% sabe ler e escrever. Porém, em regiões mais distantes da capital nacional, como na província de Cabo Delgado, a taxa de analfabetismo supera os 60% da população. De tal maneira, existe um contingente de milhões de pessoas, nesse e em outros estados nacionais africanos, que não utilizam a grafia como instrumento de comunicação e difusão de conhecimento no cotidiano. A ausência de escrita, entretanto, não representa ausência de intelectualidade, já que instituições sociais locais têm se empenhado em fornecer subsídios para a formação da capacidade reflexiva e técnica dos sujeitos, há muitas gerações.

² Nas sociedades bantas, a representação do curandeiro não se restringe às atividades de um sacerdote. Sua identidade está presente em duas áreas da vida social: o *nhamussoro* (termo ndau) é um sábio e líder espiritual e o *nyanga* (termo tsonga) designa um conhecedor dos seres naturais e dos remédios capazes de manter a saúde e de sanar doenças, tal qual o médico.

Usem escrita ou não, desde tempos remotos, todos os povos têm seus mestres e compõem cabedais filosóficos, tanto quanto os da tradição gráfica ocidental. Fora do campo hegemônico, as culturas baseadas na transmissão oral resistem à “ameaça de extinção”, que pode ser avaliada como inevitável ou apenas uma transformação cultural, dadas as diferentes conjunturas da atualidade. Mas de fato, a substituição de línguas, nomes, narrativas e crenças tem funcionado como ferramenta de apagamento de identidades, seja em solo africano ou não. O livro *A queda do Céu* (2010), por exemplo, transmitido por Davi Kopenawa, esclarece o processo de expropriação no território do Brasil³. A obra se revela aos letrados como uma inevitável denúncia das ações dizimadoras do “povo da mercadoria”⁴, que tem construído estradas e explorado o ouro nas terras e rios dos ianomâmis e sistematizado o ensino das doutrinas cristãs à sua gente.

Para Kopenawa, assim como para outros intelectuais que se encontram fora do sistema da mercadoria, a transposição de seu conhecimento ao registro escrito é uma atitude, além de altruísta, de urgência na tentativa de proteger suas tradições e os territórios de seus antepassados. Sua missão é que os que moram nas cidades cheguem à seguinte conclusão sobre os povos da floresta: “Continuam vivendo nas mesmas terras que, do alto de nossos aviões, parecem vazias e silenciosas. Nossos pais já causaram a morte de muitos de seus maiores. Não devemos continuar nesse mau caminho.” (KOPENAWA, 2018, p.78). Portanto, transportar os saberes herdados da oralidade para o registro escrito é uma estratégia de sobrevivência, na conjuntura contemporânea dos povos originários. Assim, o xamã amazônico compreende a necessidade de divulgar entre os “brancos”, por intermédio da escrita, conhecimentos que nunca precisaram de livros para lhe conferir valor intelectual, em seu meio de origem.

Por outro lado, é verdade que a inclusão do sujeito na ordem hegemônica nacional e internacional pode significar sua ascensão econômica, no qual o domínio da escrita se faz necessário para a preservação e proteção legal dos seus povos, frente aos mercados mundiais. Afinal, a arquitetura dos Estados Nacionais durante o Iluminismo foi viabilizada pela burguesia com o intuito de incorporar povos de fora da Europa ao seu modelo produtivo e cultural, o que resultou no declínio de sistemas políticos heterogêneos e no aumento da desigualdade ao redor do globo. Assim, desde o século XIX, muitas nações se veem obrigadas a abrir mão de suas tradições políticas e econômicas, sendo submetidas à seguinte lógica: quanto mais pobre, mais à mercê da cultura capitalista. Karl

³ O texto foi transcrito e organizado por mais de uma década pelo antropólogo marroquino Bruce Albert.

⁴ Termo utilizado por Davi Kopenawa, quando se refere aos agentes capitalistas.

Marx frisou em seus escritos o infortúnio africano da Argélia, onde a França confiscou as terras dos nativos. Segundo o economista, os franceses buscavam “esconder a vilania sob o manto das chamadas leis eternas inalteráveis da economia política” (ANDERSON, 2019, p. 323), no projeto *Sobre a Introdução da Propriedade Privada*. Não significa, porém, que Marx não acreditasse na possibilidade de haver relações salutares entre europeus e outros povos. Chegou a alegar que as sociedades agrárias poderiam fazer bom uso de tecnologia ocidental e estabelecer reciprocidade com o movimento dos operários. Em meio às revoluções tecnológicas, Marx enxerga a chance “de que sociedades não capitalistas passem diretamente ao socialismo a partir de suas formas comunais autóctones, sem passar primeiro pelo estágio do capitalismo” (ANDERSON, 2019, p. 328). A formação da Associação Internacional dos Trabalhadores, em 1964, baseada na primeira Internacional, de 1949, indicava que era razoável construir relações fraternas entre nações distintas, caso os trabalhadores unissem suas forças.

Ademais, vale ressaltar que as culturas letradas não são incongruentes às culturas orais. A tradição oral foi a fonte de imaginação de escritores literários imprescindíveis à união e a conscientização do sujeito africano. Antes dos anos 1950, “Godido” (SANTILLI, 1985, pp. 143-146), personagem do conto de João Dias⁵, denuncia a exploração colonial, ao mesmo tempo que assimila seu modo de vida, por meio de uma narrativa escrita. Ainda antes da independência, paira entre jornalistas e escritores negros o desejo de aproximar sua produção literária da tradição oral. Já no período nacional, os escritores interagem de forma fluida com recursos narrativos e poéticos de dois cânones: o da tradição oral e o da literatura. Paulina Chiziane, por exemplo, é autora de vários romances, publicados a partir de 1990 em Moçambique e no exterior. Entretanto, a artista se apresenta como contadora de histórias, buscando aproximar sua escrita à experiência da narração. Tal fato demonstra a potência imaginativa da oralidade na literatura dos países africanos, onde se resguarda uma infinidade de obras artísticas e técnicas de origem, supostamente, anônima e coletiva.

1.1 A tradição oral: um aporte teórico

O invento da escrita revolucionou a humanidade e proporcionou inclusive a origem da ciência moderna. O presente trabalho só se pôde proceder pelo conhecimento

⁵ João Bernardo Dias (1926 – 1949), falecido aos 22 anos, tem sua única obra, *Godido e Outros Contos*, publicada postumamente, no ano de 1952, em Lisboa.

obtido por intermédio da escrita gráfica, através da qual foi possível quantificar a passagem do tempo pelo registro literário, historiográfico e técnico. Entretanto, há quem acredite que a escrita limita a potência intelectual humana. Sócrates é um paradigma dessa defesa, embora apenas saibamos sobre sua existência porque seu aluno, Platão, não seguiu o exemplo do mestre. Resolveu escrever, e por isso Sócrates está presente na história da humanidade. Nesse sentido, desde então, a escrita predominou como um poderoso instrumento de avanço social e tecnológico, que até o “pai da filosofia” não poderia negar.

De todas as formas, o interesse na pesquisa da literatura oral se dá por uma urgência de operar com estruturas de pensamento que estão cada vez mais dissolvidas na cultura de massa global, quando sua extinção parece iminente. A comunicação principal entre membros de uma sociedade se dá por via oral e muitos povos ágrafos desenvolveram domínios técnicos e conceitos intelectuais muito complexos por essa via. Não só na África, mas em todos os continentes, a oralidade é o principal meio de transmissão de regras sociais, fora dos centros urbanos. Na família, no clã, na comunidade, nas aldeias, os conselhos, as interdições, os cantos, as histórias compõem a cartilha mais influente na formação do indivíduo ordinário, que aprende também a questionar o mundo, falando.

Contar histórias é universal. Todos os povos têm histórias para contar. Quando visitava minha avó no interior, na infância, esperava ansiosamente o momento da noite em que ela me punha no colo e narrava histórias de heróis, que se prolongavam por dias, numa fluência que dificilmente fora adquirida no grupo escolar, que frequentou até a segunda série primária. Essa recordação me faz refletir sobre um fator cardinal da narrativa oral: ela se vale da interação, da comunhão tácita estabelecida entre quem conta e quem escuta. É no encontro lúdico da contação que os canais de troca, fortalecidos pela emoção do afeto e pelo prazer da fantasia, estão abertos para a transmissão de valores sociais.

Desde a ampla difusão dos sistemas tecnológicos de comunicação e informação, percebemos um rápido e exponencial aumento no acesso às, cada vez mais, variadas mídias, assim como uma alteração na maneira de se participar da cultura: a televisão, os *smartphones*, as redes sociais, os aplicativos e os jogos interativos têm servido como substitutos dos contadores de causos e fábulas, bem como de experiências lúdicas da infância. Na sociedade das mídias, a influência familiar e comunitária, nas novas gerações, pode ser forçosamente inferior à da cultura de massa, transmitida pelos meios eletrônicos. Nesse sentido, nas sociedades pós-modernas também a escola contribui para

a rápida mudança cultural na contação de histórias, introduzindo, cada vez mais, uma série de inovações da tecnologia virtual na formação de crianças e jovens.

Independentemente dos meios, o gosto pelas histórias nunca se dissipou, mesmo na dimensão urbana, tampouco deixou de significar um catalizador importante da formação de valores na atualidade. Entre as classes dominantes no Brasil, por exemplo, é bastante comum que crianças apreciem se fantasiar de princesas e super-heróis da indústria cultural norte-americana, e de tantas outras personagens de narrativas da ideologia burguesa. Sob os efeitos da assimilação, muitas famílias do nosso país, sobretudo no meio urbano, transmitem aos filhos, lendas baseadas em imaginários distantes da sua realidade latina, geográfica e histórica. Ainda assim, tais lendas forjadas em culturas estrangeiras, como as do Papai Noel e do Coelho da Páscoa, regulam comportamentos ao inculcar valores, gerando apreço precoce pelo consumo.

Por outro lado, é possível se deparar nas cidades com manifestações internacionais de cultura subversivas vinculadas à oralidade, como as batalhas dos *rappers* e dos adeptos da *slam-poetry*. Nesses encontros, que acontecem nas ruas ou em praça pública, os artistas, utilizando-se da voz e do gesto, contam e cantam histórias, protestam contra fatos da realidade, “duelam” em batalhas de rima e, sobretudo, produzem poesia.

Coexiste, à margem das sociedades imersas na virtualidade eletrônica dos *emojis*, quem ainda vivencie a experiência da palavra falada como principal fonte de imaginação e técnica, como as sociedades ágrafas africanas, onde Amadou Hampatê Ba aponta “que não apenas a função da memória é mais desenvolvida, mas também a ligação entre o homem e a Palavra é mais forte. Lá onde não existe a escrita, o homem está ligado à palavra que profere.” (HAMPATÊ BA, 2010, p. 168). Nesse caso, o trato com a palavra não indica ausência de técnica, mas se constitui em um sistema de pensamento que norteia a forma de ser e estar, e que se consolidou, ao longo da história, num patrimônio imaterial, a chamada “tradição”. Jan Vansina explica que, numa sociedade oral, a fala não é apenas um meio de comunicação diária, mas também é reconhecida “como um meio de preservação da sabedoria dos ancestrais, venerada no que poderíamos chamar elocução-chave, isto é, a tradição oral”. (VANSINA, 2010, p. 140).

A tradição oral funciona como uma entidade cultural capaz de armazenar aspectos de todas as instâncias da vida, profanas e sagradas, técnicas e filosóficas. Hampatê Ba (2010) explica que o domínio da lavoura, a fabricação de artefatos e as relações e conflitos sociais são previstos e regidos por essa instituição. Mais ainda, no seu sistema integram narrativas verdadeiras e falsas – provérbios, canções e palavras mágicas – que são

transmitidas periodicamente aos neófitos, descortinando gradualmente as técnicas e conceitos do arcabouço cultural do grupo ou da nação. Na experiência dos povos onde a palavra tem valor documental, a contação parece ter um aspecto encantatório, como se os fonemas e gestos emitidos pelos falantes tivessem condição de renovar e transformar a realidade. Mircea Eliade (2004, p.32) explica que é recorrente, entre grupos considerados primitivos, contar histórias para um doente a fim de lhe restaurar a saúde, pelas palavras mágicas contidas na narrativa.

Embora populações letradas também transmitam oralmente conhecimentos de valor prático e literário, é da produção iletrada e popular que é possível destacar-se um sistema de narrativas orais. Elas são diversas na experiência ágrafa, variando de cultura para cultura. Vejamos alguns exemplos. Henry Junod (1974), relata na obra *Usos e Costumes dos Bantos*, no início do XX, a popularidade dos contos nas tradições de povos do sul de Moçambique, que segundo ele, são transmitidos principalmente ao cair da noite, por mulheres. O missionário comenta sobre seis modalidades narrativas, a saber: folclore animalista, contos sobre a sabedoria dos pequenos, estórias de ogros, contos morais, fatos reais transformados pela imaginação e contos estrangeiros. No livro *Cantos e Contos dos Rongas*, no qual Junod (1975, pp. 46 e 47) compila trinta histórias tradicionais, são destacados os seguintes gêneros: contos de animais; de sabedoria, dos pequenos que triunfam; as histórias de papões; os contos morais; e os contos estrangeiros, principalmente indianos e árabes.

Quanto ao contexto do norte do país, a obra *Os Macondes de Moçambique: Sabedoria, Língua, Literatura e Jogos*, de Manuel Viegas Guerreiro, afirma que as narrativas podem ser classificadas de diferentes modos, conforme o critério estabelecido, mas as distingue na forma corrente de “contos, fábulas e mitos (...). Podê-las-emos ainda agrupar contos conceituosos e etiológicos, consoante contêm ou não uma intenção moralizadora” (GUERREIRO, 1966, pp. 52 e 53). Já na costa atlântica, a título de comparação, Héli Chatelain (1964), em *Contos Populares de Angola*, entre os relatos que coletou na segunda metade do século XIX, observou sete gêneros literários em uso na região de Luanda, dos quais quatro são exclusivamente narrativos: as adivinhas ou passatempos (*Ji-nongonongo*); a música e a poesia (*Mi-imbu*); os provérbios ou os princípios filosóficos (*Ji-sabu*); as anedotas ou os relatos verdadeiros (*Maka*); as crônicas históricas (*Malunda*); o conto fictício (*Mi-soso*); e as narrativas dos segredos de estado (*Mi-sendu*).

Vale ressaltar que a maior parte das histórias compiladas por tais autores é de curta extensão, embora existam longas produções orais, como aponta Jack Goody (2010) sobre a tradição do povo LoDagaa, situado no norte de Gana, na qual “A história do Bagre”, recitada em cerimônias de iniciação, ultrapassa oito horas de duração. Dentre os gêneros orais de maior extensão, segundo Jan Vansina (2010), estão: o poema fixo, forma decorada e dotada de estrutura específica, incluindo as canções; e a epopeia livre, na qual o artista pode escolher suas próprias palavras dentro de um conjunto estabelecido de regras formais, como as rimas, os padrões tonais, o número de sílabas, etc.

Comparando tais gêneros com a tradição oral ocidental, a obra *O conto popular*, de Michele Simonsen (1987, p. 5), identifica o conto como parte do “folclore verbal” que, por consequência, seria um relato classificado em gêneros: o *conto*, fictício e divertido; o *mito*, ligado à cosmogonia e à religião; a *gesta* ou a *saga*, versos de um acontecimento verídico de um clã; a *lenda*, acontecimento tido como verídico para o locutor e o auditório; e a *anedota*, fato verídico de alcance restrito e individual.

A produção artística e intelectual ágrafa, por vezes, é denominada “folclore”. O Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2001) define esse verbete como “reunião das expressões culturais, artísticas, dos costumes e tradições de um povo que, através da tradição oral, são preservadas e passadas de uma geração para outra; popular”. Essa acepção parece ir ao encontro da designação de “contos folclóricos” que Héli Chatelain (1964, p. 65) confere à literatura que compila. No entanto, há outra definição corrente vinda da antropologia, que determina o significado de folclore como prática ou crença cultural que carrega marcas atemporais e que, em certa medida, apresenta-se obsoleta, embora popular. O folclorista brasileiro Câmara Cascudo explica que, para um documento literário ser considerado folclórico,

“é preciso uma certa indecisão cronológica, um espaço que dificulte a fixação no tempo. (...) Natural é que uma produção que se popularizou seja folclórica quando se torne anônima, antiga, resistindo ao esquecimento e sempre citada, num ou noutro meio denunciador da predileção ambiental” (CASCUDO, 2006, p. 22-23).

O folclore, dessa perspectiva, não está completamente esquecido na vida moderna, mas entremeado no saber popular, pois resiste através dos tempos, ainda que se torne apenas um símbolo de identidade, sem influência direta no cotidiano social. O angolano Ruy Duarte de Carvalho (2008), no texto “Sobre as políticas culturais”, diferencia cultura de

folclore, apontando que este contempla formas cristalizadas de expressão cultural, redutoras e criativas, que podem ser classificadas erroneamente como fenômenos culturais. Ele exemplifica através de um grupo de jovens, que nos palcos luandenses representam rituais e danças de iniciação, provenientes de uma etnia do interior do país. Para o autor, o público do espetáculo não está apetrechado para interpretar e usufruir verdadeiramente do evento em questão, ainda que adote uma atitude aparentemente respeitosa, por se tratar de uma cultura nacional. Esta última definição do folclore, como mera forma cultural cristalizada, não pode ser atribuída à literatura oral, a qual se dedica a presente pesquisa. Afinal, como veremos, há todos os indícios de que os textos narrativos, que foram transmitidos aos compiladores, dialogavam intimamente com o cotidiano social e o imaginário popular ambientado pelos contadores. Mesmo assim, não é possível esperar que as narrativas sejam um nítido espelho da condição de vida e do pensamento, mas, em geral, contêm índices materiais e imaginários que funcionam como instrumento de manutenção ou transformação da sociedade.

Ainda outro problema de classificação é relevante: podemos chamar as formas orais de “literatura”, se o estudo literário tradicional nas escolas e universidades está associado à linguagem escrita? A origem da palavra literatura vem do latim *litteris*, que significa em português “letras”, enfatizando o caráter gráfico, a produção escrita. Entretanto, o conceito de literatura, na prática, extrapola a forma impressa. Antonio Candido a define inserida num conjunto cultural de produção, na seminal *Formação da Literatura Brasileira*, como “um sistema de obras ligadas por denominadores comuns, que permitem reconhecer as notas dominantes duma fase.” (CANDIDO, 2009, p.25). Lourenço do Rosário em *A narrativa africana de expressão oral* também se atenta a essa questão, elucidando que, nas circunstâncias de oralidade, a palavra atua como um instrumento prático associado a valores centrais, que indicam posicionamentos ideológicos.

Portanto, a arte narrativa se presta como ação cultural, de transmissão de conhecimento, ou seja, embora não esteja na forma impressa, a forma literária oral cumpre a função de um sistema verbal, como o da tradição escrita. Lourenço do Rosário esclarece que, embora o termo literatura esteja demasiadamente comprometido com a escrita, nele “está contido o essencial, a característica literária de um acto criativo verbal e a sua transmissão na oralidade que faz com que se deva reger por conceitos muito próximos em termos de teoria literária” (ROSÁRIO, 1989, p. 52). O autor identifica como mais assertivo o termo “literatura de expressão oral”, mas reconhece outras classificações como: “oratura”, em oposição à *liter*-atura; e “tradição oral” que abarca um conceito mais amplo que literatura, propriamente dito.

Certamente, a literatura escrita se ramificou numa diversidade de gêneros, formas e recursos, mas não se pode negar que sua origem esteja nas narrativas orais. É fato, porém, que alguns antropólogos ocidentais ainda se empenhem em minimizar a importância da oralidade como entidade literária original. Jack Goody (2010, p. 45) por exemplo, alega que as atividades faladas, identificadas pelo britânico como “folclore”, são crenças periféricas herdadas de antigos modos literários dominantes da escrita. Diante dessa afirmação, deve-se levar em conta as características da literatura oral, colocando em relevo alguns de seus recursos particulares. Como largamente apontado por estudiosos da questão, como Paul Zumthor e Denise Paulme, a literatura oral procede de uma gama de signos que inserem o espectador em uma vivência literária. São eles a narração, o canto, o gesto, a modulação da voz, a representação, o diálogo, etc., que compõem uma narrativa atenta, ao mesmo tempo ao espectador e ao enredo, fabuloso ou verdadeiro.

Durante a sessão literária, ocorrida num contexto de integração, artista e público compartilham o tempo, por isso não é permitido ao contador guardar seu texto para futuras adaptações. É verdade que, geralmente, a escolha lexical, a organização de detalhes e fatos e a prevalência de certo aspecto do enredo estão associadas à preferência da voz contadora e à reação do público, frente ao ato literário, simultaneamente. De qualquer forma, em oposição ao conto ou romance escrito, tanto o transmissor como o espectador, na narração oral, configuram-se como agentes literários. Isso indica que as narrativas orais têm como um forte valor o estreitamento social, já que sua realização e sua finalidade visam a integração comunitária. O contador pode cantar, e o público também; ele pode recitar, e o público também; ele levanta intrigantes perguntas para o público responder; eles fazem gestos, dançam, até mesmo choram, em participação.

Não é por menos a relevância de outra característica da oralidade: o anonimato. Onde a tradição oral é uma instituição imaterial poderosa, raramente os contos, os mitos, as crônicas, os provérbios e as lendas têm identificadas, em primeira instância, a autoria, como ocorre na literatura ocidental escrita. Certa vez, Henri Junod pediu a alguns jovens que lhe contassem histórias e, como alegaram não saber como contá-las, os incitou a inventar um conto. Diante de tal proposta, os jovens mostraram-se surpresos, afirmando o seguinte:

“Ora essa! Então os contos inventam-se? Não! Ouvi-o a fulano ou cicrano. Eles também não o inventaram; é uma tradição que vem dos antepassados, de muito, muito longe! Dos tempos mais antigos. Ainda se compõe cantos, mas se alguém tivesse a ideia de criar um

conto novo, chamavam-lhe pateta e louco”. Não existem dúvidas a esse respeito: a produção de contos terminou ou, pelo menos, os que correm atualmente são composições antigas datando de tempos pré-históricos” (JUNOD, 1975, p. 43).

Por um lado, o anonimato regula a narrativa: ser considerada uma herança longínqua facilita sua capacidade de interditar e precaver comportamentos que contrariem normas do meio social. Por outro lado, por não se vincular a uma identidade, a voz narrativa pode adquirir múltiplos pontos de vista, sem necessariamente se filiar ao lugar social do contador. Seu texto pode adotar a perspectiva de uma personagem humana, animal ou de qualquer outro ser, dependendo do enredo. Mas a permeabilidade da voz narrativa da literatura oral não infere que um texto possa se dissociar do meio social e de sua realidade filosófica. Assim, a narrativa atrela-se ao seu tempo e espaço, como Junod (1975, p. 44) pondera: “Os narradores servem-se frequentemente de certo processo literário segundo o qual introduzem na narrativa características extraídas da sua própria condição e localidade na qual se encontram no momento”. Apesar do vínculo com a antiguidade ancestral de pretense anonimato, a identidade do artista não está anulada na performance da tradição oral.

É interessante refletirmos como a tradição de contar narrativas exercita diversas capacidades artísticas do corpo como ferramenta filosófica, interpretada na experiência literária. Na cultura “do ver para crer”, do “iluminismo como era de descoberta” do “mundo das ideias revelado através dos olhos”⁶, a visão é o meio para se perceber o mundo insólito. Porém, ao falante de quimbundo, presente nas terras angolanas, os olhos podem ser suprimidos, ao prestar atenção ao seu redor. Numa nota de rodapé, Héli Chatelain (1964, p. 510) alega que, ao traduzir os contos ao português, percebeu que o verbo *ku-ivua* significa realmente “‘sentir com qualquer dos sentidos com exceção da vista’. Assim uma pessoa poderá *ku-iuva* um cheiro, uma flor, um som, calor ou frio”. Nas culturas ágrafas, abundam-se as formas para expressar o universo real e simbólico, de forma tão integrada ao meio de enunciação, que leva Lourenço do Rosário (1989) a considerar a narrativa do contexto oral um dos meios pedagógicos mais poderosos. Assim, prevalece, entre os agentes dos contos, o zelo bivalente de manutenção dos enredos e dos valores relacionados a eles, como se afirma:

⁶ Referências à expressão de São Tomé de Aquino, ao período dos filósofos da Idade Moderna e ao mito da caverna, de Platão.

a continuidade da cadeia de valores pode ser, por exemplo, detectada na preocupação de enunciar fórmulas codificadas no princípio e no fim da narração bem como a introdução de canções em certos momentos de intriga, sendo as letras dessas canções muitas vezes, versos cristalizados que pouco têm a ver com a própria narrativa que está sendo actualizada num determinado momento (ROSÁRIO, 1989, p. 48).

Sem dúvida, criatividade e originalidade fazem parte da Tradição Oral, mas ao mesmo tempo os contadores observam fórmulas de introdução e desfecho e as canções cristalizadas, que participam do conhecimento geral do grupo. Essas estruturas fixas, periodicamente revitalizadas, garantem a memória desses bens culturais, que podem atravessar gerações. Mesmo assim, entre os rongas, Junod se atenta também ao aspecto do cotidiano das canções, que podem ser comparadas ao papel da crônica ou do periódico no cotidiano letrado:

Alguém sente certa mágoa, ou sofre um acidente, ou passa por alguma experiência feliz e celebra com umas linhas da sua invenção a sua dita ou desdita. Se a música é agradável, será repetida por uma pessoa após outra até se tornar num verdadeiro canto popular que será cantado durante uma ou duas estações (JUNOD, 1975, p. 20).

Assim, o artista tem a autonomia de organizar os temas e as funções a partir de suas habilidades, emoções e valores pessoais. No caso da narrativa, a voz contadora não prioriza uma reprodução fiel de frases e versos da herança oral, conferindo certa liberdade à organização de seu texto. Contudo, o motivo temático se articula à função social e às circunstâncias em que a história é transmitida: o momento do dia ou da noite, a idade e o gênero do público, bem como o motivo da contação se efetuar. Portanto, embora haja certa flexibilidade associada ao impulso criativo, o ato literário está sob o controle do público, que regula, protesta e consente a sua execução, outorgando à prática uma função ritualística. No entanto, quando a experiência de contar história é reduzida tão somente ao texto gráfico, este é esvaziado das implicações míticas, sociais e históricas, que sua performance pressupunha. Permanece a estrutura, por sua vez, o esqueleto, isolado de sua função original. O narrador deixa de ser um agente criativo da tradição, interagindo recursos temas e funções e o texto se cristaliza numa versão única, despojada da adaptação à gama de elementos inerentes à arte de contar histórias.

1.1.1 O estudo sobre oralidade e conflito cultural

Quando os povos ágrafos se apropriam da cultura gráfica, inicia-se o processo de abdicação dos saberes do seu núcleo comunitário, em favor dos interesses do grupo social dominante, que determina os valores da educação oficial. Os projetos de alfabetização das populações nas nações periféricas do capitalismo têm significados positivos, porém, é necessário levar em conta que o próprio conceito de educação nacional, nesses espaços, decorre das consequências do Imperialismo. Por mais que sejam arquitetados projetos endógenos em resposta ao regime opressor, como faz Eduardo Mondlane em *Lutar por Moçambique (1969)*, em contexto africano, a marca colonial permanece indelével.

O conceito de unidade e identidade nacional do “homem novo” moçambicano, por exemplo, está moldado em conceitos importados de teorias ocidentais, *a priori*: pregava-se que muitas das práticas das variadas etnias que estavam no território nacional eram superstições e, portanto, segundo Mondlane, eram “um travão ao progresso duma revolução que tem por fim a igualdade social e política” (MONDLANE, 1975, p. 182). Com certa distância temporal das independências africanas, é possível questionar o quanto o discurso da unidade linguística e cultural na invenção da nação continuou a ratificar o domínio europeu no plano racional e prático do africano. O fato de o movimento de libertação utilizar-se da mesma lógica de organização sócio-política advinda dos ideais culturais dos algozes, indica que a África foi obrigada a se reinventar a partir de instituições e modelos estrangeiros. Nesse sentido, o projeto de assimilação imperialista, e depois o neoliberal, tem se mostrado eficiente desde seu início, sendo a base angular na idealização dos estados africanos atuais.

Achille Mbembe, autor da *Crítica da Razão Negra*, pergunta retoricamente: “Será mesmo verdade que hoje em dia estabelecemos com o Negro relações diferentes das que ligam o senhor ao seu criado? Ele próprio não continuará a ver-se apenas pela e na diferença?” (MBEMBE, 2017, p. 21). Não há como adentrar nas reflexões sobre o campo literário sem, ao menos, recordar a subordinação que as práticas culturais e os conhecimentos oriundos do continente africano sofreram, estigmatizados pela evangelização de doutrinas religiosas exógenas, como o islamismo e o cristianismo. Sobretudo as instituições cristãs cercearam as práticas do pensamento simbólico e filosófico ancestral e, certamente, significaram a transformação de diversas esferas da vida social dos povos locais. É certo que todas as culturas estão em constante metamorfose. Houve, porém, uma profunda incorporação dos valores ocidentais por parte de certa elite intelectual africana que, ideologicamente, acreditava que o despojamento cultural era o caminho para defender a soberania dos povos africanos. Em Moçambique,

por exemplo, a igreja protestante forneceu subsídios para a emancipação das subjetividades africanas.

Elísio Macamo, em “A influência da religião na formação de identidades sociais no sul de Moçambique”, afirma que as missões protestantes serviram como alternativa para as populações locais cultivarem uma certa individualidade, no binômio colonial dominação/subordinação. Para ele, a Missão Suíça “desempenhou um papel importante como ponto de referência a partir do qual os intervenientes definiram a sua individualidade. Ela foi quase sempre a estrela polar na busca dum conceito seguro de individualidade.” (MACAMO, 1998, p. 58). O próprio Eduardo Mondlane se inclui nesse grupo de intelectuais. O fundador da Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), além de estudar nas missões suíças no país, prossegue seus estudos na África do Sul, com o apoio da Igreja Metodista, na qual participará ativamente, não só em Moçambique, como também nos Estados Unidos. Além da figura paradigmática de Mondlane, boa parcela dos revolucionários da libertação esteve atrelada a uma conversão ao Protestantismo que, em certa medida, coadunava com o pensamento de uma nova nação, que elegera o idioma europeu do colonizador como espólio nacional e que sacrificara as línguas e as práticas dos antepassados.

Mas este dado, de doutrinação cristã, ultrapassa as fronteiras de Moçambique. O filósofo ashanti, Kwame A. Appiah, da República do Gana, publicou uma obra em homenagem ao pai, intitulada, *Na Casa de Meu Pai (1992)*, expressão retirada do evangelho de João 14:2, que deixa evidente a adesão dos membros de sua prestigiada família ao cristianismo. Porém, o autor não nega o pertencimento às heranças dos antepassados, como indica a continuidade do trecho bíblico escolhido para título: “Na casa do meu pai, *tem muitas moradas*”. A segunda oração da fala de Jesus, no contexto do livro, assinala o desejo de integrar o universo ocidental nas especificidades das religiosidades existentes na África. Ainda assim, o filósofo não se aliena das discussões sobre o profundo desenraizamento cultural dos povos africanos. Ele afirma que a intelectualidade africana foi instruída na “educação em estilo ocidental” (APPIAH, 1997, p. 87) e que o pensamento pós-colonial é forçosamente condicionado pelo ocidente, um paradigma insuperável, que se nota, por exemplo, no uso da língua europeia.

A fim de contrapor os tantos pensadores que influenciam a filosofia moderna do ocidente e que sempre negaram a contribuição epistemológica e literária da África, a intelectualidade negra, africana e afrodescendente, resolveu produzir arte e pensamento subversivos, usando dos mesmos aparatos técnicos e semânticos “do branco”. Mas como

o desequilíbrio de valores no contato com a cultura hegemônica vai além dos problemas de conflito cultural, é importante que a produção acadêmica se aprofunde nas contingências da história e reflita sob a perspectiva política e econômica internas. Por outro lado, os modos africanos não estão em total aniquilamento de suas bases, pois, segundo afirma Appiah (1997, p. 190), “hoje em dia, a maioria dos africanos, quer eles sejam ou não convertidos ao islamismo ou ao cristianismo, ainda compartilha as crenças de seus ancestrais numa ontologia de seres invisíveis”. Por isso, deixar de considerar a questão ancestral, e todas as relações que ela comporte, na análise dos objetos artísticos e filosóficos provenientes da África negra é participar do apagamento sistemático dos seus valores.

As circunstâncias das narrativas orais exigem que se pense sobre o conceito de universalidade, aplicando-se teorias das ciências sociais e da história literária a produções africanas de herança ancestral. A busca de temas universais por meio da recorrência de padrões artísticos é importante ao rumo da igualdade. Mas a pretensa universalidade de conceitos tem sido rebatida dentro e fora da África, pois, na tradição acadêmica, a observação teórica se origina de uma produção cultural do ocidente. Grande parte do conhecimento científico funciona como chaves essenciais para a interpretação de múltiplas realidades, mas a perspectiva da academia participa de uma cultura particular, de modo análogo a intelectuais, como os *griot* e os pajés. Assim, diversos eruditos africanos destacam o perigo da cultura hegemônica se forjar de parâmetro universal:

Falar da produção da marginalidade pela cultura do centro é, em si, totalmente inadequado, pois ignora a natureza recíproca das relações de poder, despreza as variedades multiformes da ação individual e coletiva acessível ao sujeito africano, e diminui as realizações e as possibilidades da literatura da África (APPIAH, 1997, p. 110).

O argumento de Appiah questiona a pretensa universalidade que classifica o que está à margem, a partir da cultura do centro. Por isso, no horizonte das possibilidades, o autor frisa a solução de conceder voz ao próprio texto, com o intuito de colocar em foco os elementos constitutivos nele e a conjuntura histórico-social que dele surge. No caso específico dos povos africanos, desse modo, três eixos podem orientar o estudo das literaturas: identificar o texto africano como fruto do encontro colonial; enfatizar as marcas de continuidade da forma do passado pré-colonial para o presente; e contestar a superioridade cultural do ocidente. É necessário levar em consideração as particularidades da história, bem como, na medida do possível, aproximar-se do universo

étnico e cultural de onde os objetos literários ou sociais provêm. Esse método é pertinente a qualquer obra artística, mas, tratando-se da produção de povos cuja fortuna crítica ainda tem uma longa jornada a avançar, a postura investigativa mais adequada a ser tomada seria a de fornecer condições para que a obra diga por si mesma.

Embora as narrativas da tradição oral estejam ancoradas em um sistema de pensamento mitológico, também há de se admitir que existem outros elementos, além do mito, que se deixam refletir nelas. Os artistas e agentes literários são tocados pelas paixões, gostos e preferências, que estão em constante variação e implicam a transformação do ser e de suas escolhas. Também os fatores da história são muito observáveis nos textos advindos da oralidade: os aspectos infraestruturais, impossíveis de ser negligenciados, são os dados da vida material que circundam os agentes literários, à mercê das intempéries da história. As invasões estrangeiras, a guerra colonial e a de pós-independência, as alterações na produção econômica, os períodos de fartura e escassez são concretudes que suscitaram dinamismos no imaginário cultural dos povos negros africanos. Ademais, quando as narrativas orais cumprem a função de um conto popular, a geografia e o meio social se tornam latentes na sua composição. Muitas vezes, o cenário onde interagem as personagens são os espaços naturais das veredas dos rios, dos caminhos, das montanhas e florestas.

Levando em consideração que as narrativas orais são determinadas pela prática cultural, a análise formal e histórica ainda “não é suficiente se não for complementada com o conhecimento etnográfico da comunidade que produz essas narrativas” (ROSÁRIO, 1989, pp. 77 e 78). Os costumes sociais são guias fundamentais na interpretação dos símbolos suscitados na narrativa, incluindo as interdições e as regras do grupo em observação. Aliás, há uma série de aspectos sociológicos que devem fazer parte do método de observação de pesquisa sobre um universo cultural alheio ao nosso. Há, por exemplo, comunidades totêmicas, nas quais a ligação com figuras de animais tem uma relevância mais acentuada ao clã. O casamento pode ter princípios circunstanciais distintos, dependendo da estrutura familiar se organizar em linhagens matrilineares ou patrilineares. Além do mais, a relação com os mortos, com os animais e com os seres lendários podem adquirir um sentido mais prático do que simbólico, aos agentes literários.

A conjuntura das experiências vividas pelas populações africanas resultou em diálogos e conflitos em suas narrativas ficcionais. Em Moçambique, por exemplo, o tema da partida de jovens de sua terra natal é frequente, fazendo do abandono e da incerteza sobre o futuro parte do imaginário de povos coagidos a conviver com o exílio e o trabalho

forçado durante o período colonial. Há histórias que personificam humanos e animais em figuras de agente locais, como autoridades, assim como a inclusão de objetos produzidos fora do meio social, como espingardas, sapatos, bengalas, dinheiro e carros. Em geral, o referente narrativo não coaduna com os valores do colonizador, mas reincidentem deste identidades e manufaturas de forma naturalizada, demonstrando que a cultura oral não é estacionária, mas está em constante atenção à realidade interna e externa da comunidade e transmuta seus signos através do tempo e das circunstâncias.

Os contos tradicionais não são um espelho social, entretanto, delineiam hábitos e valores de um povo. A transcrição de determinada versão imprime no papel a técnica e as estratégias do contador para conferir suspense e prender a atenção dos destinatários do texto. O registro do compilador está isolado da condição ritualística da tradição oral, cabendo ao pesquisador a cautela de buscar, na medida do possível, mais de uma fonte do enredo que lhe é transmitido. O investigador deve ter a consciência de que o narrador pode perfeitamente preferir subtrair ou modificar certos pormenores ou acrescentar detalhes, sobretudo, se os receptores não pertencem à sua comunidade.

Acerca das coletas de narrativas orais negro-africanas, a barreira linguística é um grande desafio, pois a língua comporta recursos e sentidos no encadeamento de sintagmas, nos simbolismos e nos jogos sonoros. Esses elementos são impossíveis de ser completamente transportados a outro campo linguístico-cultural, principalmente quando interpretam paradigmas constituídos por outras realidades, portanto, a tradução é também uma versão criativa do texto original. No século XIX, por exemplo, Henri Chatelain elabora uma gramática da língua quimbunda e registra as versões originais transcritas das histórias que recolhe, usando o alfabeto latino. O autor leva em conta os tantos recursos sonoros e a filosofia integradas na língua banta, mas assume que não entende o significado prático de certas expressões ou o porquê de determinadas escolhas simbólicas ou linguísticas por parte dos informantes.

Além disso, Chatelain demonstra consciência de que sua tarefa estava subordinada às contingências e à voluntariedade dos contadores. Por isso que uma boa parte das histórias que estão registradas na obra do missionário são versões contadas por um único indivíduo, nascido entre os Mbamba de Malanje, Jelemia dia Sabatelu⁷, que foi amigo pessoal do compilador e o acompanhou aos Estados Unidos, no início da década de 1890. Entre suas fontes está um homem nato nas margens do rio Cuanza, “Piolho”, que

⁷ A sua alcunha em português é “Jeremias, filho de um sapateiro” e o seu nome colonialista é “Jeremias Álvares da Costa”.

trabalhava como fabricante de cordas. Transcrevendo uma narrativa na qual se questiona a autoridade do mais velho, Chatelain percebe que o enredo se desenvolvia em dois ciclos narrativos. O primeiro destaca uma sequência de ações com um Antílope e o segundo, com um Macaco. Sobre a versão que escutou de Piolho, o autor esclarece:

O meu particular informador do Bom Jesus deu-me somente a primeira parte da história, assegurando-me que era a história completa e eu acreditei-o. Mas, semanas depois, em Luanda, consultando os “Contos Populares do Brasil”⁸, vi o meu erro. Quando voltei ao Bom Jesus pedi a parte que faltava. De princípio, “Piolho” negou conhecer a continuação, mas depois, vendo que não podia fugir à verdade, gostosamente contou a segunda parte. A sua surpresa e alegria ao ver-se descoberto foram grandes (CHATELAIN, 1964, p. 535).

Dessa forma, o estudioso de narrativas orais não está diante de objetos fixos e estáveis, pois os relatos estão submetidos aos imprevistos, esquecimentos e acréscimos dos informantes, bem como à sua voluntariedade. Além do mais, a tradução dos contos pode suscitar equívocos e, nesse aspecto, é necessária a devida atenção, caso a pesquisa queira fazer um estudo metodológico e estrutural do contexto literário. Lourenço do Rosário demonstra essa consciência durante suas pesquisas de campo, recolhendo narrativas da língua sena, a qual o pesquisador tem domínio como falante. Essa condição, no entanto, não o eximiu das dificuldades em fixar um texto duplamente modificado: primeiro, na adaptação aos processos da escrita; e depois, na tradução para o idioma português. A última versão é delicada porque dificilmente o tradutor apaga sua presença, “porque o seu acto é impregnado de factores de filtração que podem manifestar-se tanto ao nível da escolha do vocabulário e da estruturação de texto, resultado que pode chegar a influenciar a própria ideologia da mensagem”. (ROSÁRIO, 1989, p. 318).

Diante desse fato, somente por meio de um estudo longo e sistemático torna-se possível conceber uma interpretação mais realística das tradições orais, em seu efetivo uso social. Uma das razões é que a simbologia evocada numa narrativa pode ser hermética até ao público implícito, quanto mais ao pesquisador de fora. Além do mais, o imaginário não é necessariamente um espelho da realidade material e, desse modo, é arriscado configurar toda uma sociedade só a partir do estudo de narrativas. Isso ocorre porque as narrativas não são apenas cartilhas do bem viver, compostas de regras e normas, já que os iletrados, como afirma Levi Strauss, “são perfeitamente capazes de pensamento

⁸ Referência à obra do sergipano Silvio Romero, publicada em 1885.

desinteressado” (STRAUSS, 1989, p.19), dedicando-se em descortinar questões filosóficas, assim como os produtores de culturas letradas. Portanto, as narrativas orais cumprem uma função de natureza dialética, pois os universos social, histórico, religioso e simbólico são articulados através de estruturas filosóficas e linguísticas.

1.1.2 As direções do conto popular

As palavras escritas atravessam mais facilmente fronteiras e oceanos e, sem elas, não seria possível cooptar o pensamento de milhões de pessoas que já haviam consolidado sua interpretação do mundo por meio das respectivas culturas. É verdade que a instabilidade e o conflito estão em toda existência, social ou individual, e as transformações são inevitáveis. Entretanto, a desapropriação e a violência ocorridas nas sociedades marginalizadas pelo capitalismo impuseram aos sujeitos políticos o rótulo de incivilizados. A cultura invasora, pouco a pouco, foi se legitimando como superior às outras, propagada por instituições oficiais e por veículos de comunicação de massa, através dos quais somos todos impelidos a aceitar e reproduzir a perigosa “história única”⁹.

No campo da literatura, os estudos acadêmicos criaram um cânone, isto é, um grupo de obras artísticas e filosóficas fundamentais. Em tal âmbito, seria um completo disparate desconsiderar as produções consagradas pela tradição, restando negá-las ou aceitá-las, mas nunca as perdendo como referencial. Elas serviriam de substrato da memória, destacando da História aquilo que é válido ser revisitado, na manutenção do exercício intelectual. Esse modelo imperialista, entretanto, pode ser diluído na atividade crítica, ao se destacar recursos e temas que confirmam possibilidades de novas perspectivas, sobre economia e produção cultural nos tempos atuais. A comparação seria um recurso para se distinguir com mais precisão as narrativas populares de expressão oral, se não considerar nenhum modelo como superior ou absoluto. Em primeiro lugar, é preciso perscrutar, no imaginário dos artistas à margem da influência cultural vigente, um grupo coeso de temas articulados entre si e que, para além da coincidência, compartilham motivos análogos, cujas referências ultrapassam os limites de uma língua ou de uma etnia.

Como se nota em padrões do pensamento religioso, o mito seria um aspecto universal das culturas humanas, articulando o imaginário social nas circunstâncias materiais da maioria dos povos. O esquema do “monomito” da jornada do herói, de

⁹ Referência à comunicação da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie: “*The danger of a single story*”.

Joseph Campbell, por exemplo, é uma mínima morfológica recorrente das narrativas ao redor do globo. Foi nesse sentido que Carl Jung procurou, através do estudo do inconsciente humano, estabelecer parâmetros equivalentes do pensamento, chegando a afirmar que o mito universal do herói “refere-se sempre a um homem ou um homem-deus poderoso e possante que vence o mal, apresentado na forma de dragões, serpentes, monstros, demônios, etc. e que sempre livra seu povo da destruição e da morte.” (JUNG, 2008, p. 79). É a repetição de estruturas muito semelhantes nas narrações mitológicas que permite concebê-las como universal para Jung, que define o herói como aquele que supera as adversidades e vence a maldade para livrar sua gente. A influência desse padrão e de outros, como o mito da Idade de Ouro, é notável não só nas narrações religiosas, mas na imaginação secular e na ficção artística. Os super-heróis, os líderes, os grandes astros do esporte, da arte e da mídia parecem cumprir esse papel no imaginário contemporâneo.

O mito é permeável e não conserva os mesmos referentes ao longo do tempo, adaptando-se às condições materiais do meio social, mas se constitui como a maior expressão ontológica de uma cultura, pois se refere aos símbolos que condicionam a existência. Assim, o mito representa a identidade cultural e suas especificidades através dos contratos entre o plano humano e o divino. A produção cultural de um povo, no entanto, não se reduz apenas a narrativas propriamente míticas, mas abrange um conjunto de tipos textuais, que podem dialogar com a mitologia, mas não tem o compromisso de fazê-lo. Desse conjunto, pode-se destacar os contos populares, que cumprem a função de entreter e transmitir princípios, sem citar a cosmogonia do universo. No conto, nem sempre o herói precisa salvar o seu povo, nem é forçosamente necessário que haja o resgate de uma comunidade sob opressão. Portanto, o conto popular pode até emanar a influência do mito à distancia, mas não diretamente.

Na tradição oral, a ação de contar e ouvir histórias funciona como uma instituição viva, da qual os membros de um grupo social participam. Isto é indicado na difusão de histórias por fórmulas cristalizadas de abertura, como “os antigos diziam” ou “era uma vez”¹⁰, que reúnem os participantes no resgate de princípios do passado, entretendo e instruindo através da memória. O conto se conta porque, além de outros já o terem contado, a gente tem vontade de assim o fazer. Em suas circunstâncias habituais, existe

¹⁰ Nos acervos do ARPAC, costumam aparecer as expressões de abertura de contação “karingana wa karingana” (documentos 20 e 30) e “kweza wa kweza” (doc. 08) e de encerramento “phu karingane”(doc. 30), entre outros. Em português, são diversas as expressões introdutórias que evocam as eras imemoriais: “Eram tempos que já lá vão” (doc. 32), “nos tempos muito antigos” (doc. 35), “nos tempos passados” (doc. 17), “nos tempos mais remotos” (doc. 78).

uma tácita disposição, de quem conta e de quem ouve, de ir ao encontro da história, não só com a boca ou com o ouvido, mas com todo o corpo. Essa é a razão da contação ocorrer, ao contrário da tradição do livro, numa reunião, em volta da fogueira, no centro da aldeia, nas soleiras das casas e nas ruas largas. O que interessa mesmo é a presença integral ao ouvir e ao falar.

À luz da antropologia, Jack Goody explica que nas sociedades gráficas, a literatura oral lida com o campo da magia, do encantamento e dos contos de fadas. Porém, quando a oralidade é a expressão central da vida, “as recitações e as canções abrangem a totalidade da experiência vital” (GOODY, 2012, p.48). Enquanto o registro gráfico não seleciona o que armazena de sua produção, de tinta ou de píxel, o texto oral é registrado na memória, onde se armazenam, junto às informações, o conjunto de experiências, sentimentos e ideias, promovendo um jogo de esquecimento e lembrança. No entranhado da memória está a linguagem do nosso mistério abstrato, o desejo da vida, que é o fio condutor da experiência humana, de onde a voz contadora seleciona o que deve ser revivido, porque corresponde aos seus valores, contando o que tem vontade. As palavras decoradas, aquelas inscritas no “coração”, mesmo nas sociedades gráficas, são destinadas àquilo que é considerado valioso aos sujeitos, como, por exemplo, a crença. Onde não há documento, prova escrita, a palavra é mais poderosa por ser o testemunho em si mesma, ou contrato sem papel, representando um signo de confiança entre as duas ou mais partes.

A cultura oral requer um trato reverente com a palavra e, como ela se insere em todos os campos da vida social, o entretenimento mais profano também é digno de tal valor, em função da palavra. O conto popular é, portanto, fruto da seleção afetiva da memória que acessa nos cabedais da tradição, a lenda, o poema, o caso, o provérbio ou o mito, aquilo que será examinado e selecionado, a fim de incidir na arte de contar como um relato¹¹. Essencialmente, o que diferencia o mito do conto popular é que este não se compromete em revelar os porquês do mundo, na sua estrutura. O conto pode até estar relacionado a uma macroestrutura cultural, que explica a organização do mundo, mas cada contador faz suas escolhas próprias e, por isso, os textos podem apresentar muitas discrepâncias em seus temas e funções.

Segundo as classificações de Vladimir Propp na *Morfologia do Conto*, os temas e as funções são elementos integrantes do conto. O tema seria o assunto, o padrão, o motivo do relato. Já a função se refere ao desenvolvimento da ação, a estrutura da narrativa. O

¹¹ Termo preferido de Michèle Simonsen para designar o conjunto de narrativas. Também utilizado por antropólogos, como Henri Junod e Câmara Cascudo.

formalista defendia a existência de um esquema abstrato, que ele chamava de “cânone universal” onde residia um modelo dos contos. Para essa teoria, as transformações dos elementos originais decorreriam das peculiaridades históricas, econômicas, militares e políticas. Segundo Lourenço do Rosário (1989, p. 87), uma das razões é a cor local, que pode transformar um dragão em “diabo, feiticeiro ou urso”. Há vez que o símbolo pode transmutar um determinado valor pelas influências externas, ao longo do tempo. Michèle Simonsen (1987), por exemplo, recorda a representação da bruxa, que ao longo da história deixou de representar a figura da iniciadora, para simbolizar o antagonismo, num campo semântico negativo.

As inúmeras diferenças encontradas nos contos orais foram fontes de pesquisa, por parte de estudiosos que classificaram os processos de variação de seus elementos. Os contos e fábulas da antiguidade clássica, as antologias de estórias populares medievais e as compilações de folcloristas nos séculos XVIII e XIX, como as dos irmãos Grimm, levam intelectuais influentes do século XX, como Joseph Bédier, a ser partidários da ideia de que a origem dos contos populares provém da Índia. Posteriormente, os contos seriam disseminados ao ocidente, graças à migração dos povos árabes, sendo possível alcançar a versão original do texto, mais simbólica e mítica do que as versões posteriores, disseminadas por espaços e culturas.

As diversas teorias sobre a origem dos contos e as razões de sua universalidade não são exatamente factuais, mas suposições, que a continuidade do estado da pesquisa pode esclarecer sempre mais. Não é possível afirmar como e por que duas narrativas produzidas em condições muito diferentes – quanto ao espaço, tempo, cultura e religião – apresentem estruturas narrativas muito parecidas. Existe um diálogo entre estruturas culturais muito antigas, que talvez possam haver estabelecido vínculos em tempos imemoriais. Ou, simplesmente essas narrativas possam ser produtos orgânicos, em dadas circunstâncias sociais e econômicas semelhantes. A verdade é que a origem não se pode situar com precisão, mas ainda é possível observar e sistematizar suas alterações e influências. Por exemplo, refletindo sobre a procedência das literaturas orais presentes no imaginário brasileiro, Câmara Cascudo disse que:

A pesquisa da literatura africana, quase totalmente oral, revelou que o continente não era impermeável às influências culturais da Ásia e Europa. Especialmente os motivos orientais, responsáveis pela maioria dos nossos contos julgados locais e típicos, espalham-se, fundindo-se com os temas “nacionais”, dando-lhes outra coloração, forma e mesmo mentalidade. Ainda há que incluir, com uma

constante, o português, o italiano, etc., há séculos vivendo no continente negro. Em Angola os frades franciscanos espalharam estórias tradicionais que os negros contam, há muitíssimos anos, e vamos deparar nos romancistas do Renascimento europeu (CASCUDO, 2006, p. 156).

Na perspectiva de Câmara Cascudo, as culturas podem encontrar-se e permear-se umas nas outras, produzindo e transformando uma série de narrativas transmitidas oralmente. Nos contos populares, como os compilados por Chatelain, Junod e Guerreiro, o mundo animal se aproxima ao do humano, interagindo-se livremente em hierarquias sociais, isto é, chefes e súditos, pais e filhos, maridos e esposas. Todos podem executar atividades econômicas, como trabalhar na lavoura ou comercializar, possuindo uma identidade pessoal, que é refletida em suas atitudes.

Câmara Cascudo comenta o caso do Jabuti ou da Tartaruga, como personagem presente, tanto nos ciclos narrativos africanos, como ameríndios. Entre a população tupi, folcloristas como Couto de Magalhães e Carlos Frederico Hartt registram várias histórias amazônicas, cujo protagonista é o Jabuti, que representaria um signo de esperteza: por conta de sua sagacidade, sempre escapa do perigo e das investidas de outros animais, mais fortes e velozes. A Tartaruga também participa vividamente do ciclo de contos africanos, especialmente no baixo Níger. Chatelain compila, na língua quimbunda, duas narrativas informadas por seu amigo Jelemia dia Sabatelu, “O homem e a tartaruga” e “A perdiz e a tartaruga”. Ao mesmo tempo, na costa oriental, Henri Junod também aponta a tartaruga, embora não mais do que o coelho, como símbolo de astúcia, nas narrativas que escutou entre os tsongas. O antropólogo brasileiro também comenta que o Jabuti ficou famoso entre os negros da zona meridional dos Estados Unidos, provavelmente levado pelos contos da África.

No Brasil, as histórias de Jabuti poderiam ser advindas do imaginário negro, entretanto, elas não se realizavam entre populações ameríndias, que tiveram trocas culturais com a população escravizada, nas zonas litorâneas. Nos anos setenta do século XIX, explica Carlos Hartt que as narrativas com Jabuti ocorriam, justamente em maior quantidade, onde não havia negros ou, se havia, era em menor quantidade. Além disso, as histórias eram contadas não em português, mas em língua geral. Mais tarde, conta Câmara Cascudo, o professor Hartt encontrou no Rio de Janeiro um africano recém-chegado, que lhe narrou histórias de animais idênticas às dos índios civilizados dos Amazonas. “Este homem, vindo de uma colônia britânica, falava inglês e a sua própria língua africana, mas nada falava de português, de modo que ele não podia ter aprendido

as lendas no Brasil”. (CASCUDO, 2006, p. 98). Poderia se supor, como Nina Rodrigues o fez, que brasileiros libertos que retornaram ao continente africano poderiam ter transmitido as histórias de Jabuti. Outros, como o professor Arthur Ramos, já defenderam que o símbolo do quelônio teve ampla difusão entre as populações negras da diáspora e, portanto, era de procedência africana. Mesmo que as populações negras e indígenas estabelecessem relações cordatas no Brasil, e o tema da lenda africana fosse incorporado na ameríndia, o “problema é que essa voz africana só tenha contado as estórias da tartaruga africana aos ouvidos tupis”. (CASCUDO, 2006, p. 100).

Muito difícil seria conceber uma origem às histórias de Jabuti, afinal, cada origem também é fruto de outra origem anterior até os tempos imemoriais¹² (ELIADE, 2004). Porém, surpreende a recorrência do mesmo animal representar *ethos* tão similares. Poderia se presumir que a observação do cágado em seu *habitat* induziria concepções semelhantes em seu comportamento. Sua longevidade e a carapaça protetora, que lhe orna, são possíveis aspectos positivos, verificados em qualquer meio ambiente, já que existem cágados tanto na América quanto na África. Talvez a astúcia que lhe é atribuída tenha a ver com sua capacidade de adaptação. Nas florestas alagadas da região amazônica, por exemplo, jabutis-amarelos são encontrados flutuando, nadando ou em cima de galhos e, no período da cheia, em locais com mais de dois metros de profundidade.

Observamos que as correspondências existem para além do arquétipo do Jabuti, nas estruturas das narrativas populares. Cascudo transcreve a estória tupi “O Jabuti e o Veado”¹³, na qual, à semelhança da estória angolana “A perdiz e a Tartaruga”, o quelônio é desafiado pelo companheiro Veado a uma corrida. Astutamente, o Jabuti arquiteta um plano com seus parentes e ganha a disputa, morrendo o Veado no final, de tanto cansaço. No desfecho do conto, o vencedor faz uma flauta com um osso do perdedor. De forma comparável, na estória angolana, a Tartaruga retira um esporão da perdiz morta e brinca com ele, dizendo: “a perdiz morreu e só ficou o esporão!” (CHATELAIN, 1964, p. 412). Analogamente, no acervo moçambicano, veremos dezenas de narrativas em que variadas personagens desafiam o cágado a uma corrida, vencida com a ajuda de familiares da tartaruga. A atitude de jogar com partes do corpo do adversário que lhe lançara um desafio notoriamente injusto, demonstra a vitória do improvável, a comemoração do menor, que vence o maior pela inteligência. Entre as múltiplas funções dessa narrativa, portanto, está ensinar o valor da coragem e da necessidade de se ter fé na união. Acima do arquétipo

¹² Conceito de *illo tempore* das obras de Mircea Eliade.

¹³ Em outras versões, compiladas por Couto de Magalhães, a Onça aparece no lugar do Veado.

que representa, a personagem simboliza ensinamentos, um valor em forma de estória, que não pode ser esquecido na comunidade, sendo fundamental guardá-lo e transmiti-lo.

1.2 O *corpus* de pesquisa

O conceito de literatura popular é geralmente perigoso, pois se ancora na ideia de um povo como autor, incorrendo em dois grandes riscos. O primeiro seria de delegar a um grupo restrito de produtores culturais a representação de todo um povo, tendendo a esvaziar-se numa definição genérica. O segundo, ainda mais problemático, atrela-se a uma linha divisória que se interpõe entre os agentes de uma literatura popular e os de outra produção, não popular. Nesse caso, deve-se debater quem produziria uma expressão legítima do povo e quem não o faria, regimentando hierarquias às manifestações artísticas. Além disso, é frequente que a cultura popular seja classificada como contraponto da cultura erudita e, por sua vez, de qualidade técnica inferior em comparação ao que é consagrado pela crítica especializada. Apesar dos riscos, diante do acervo de narrativas reunido na Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural, não coube dúvida em classificar os textos dos arquivos como “narrativas populares”. Um dos motivos seria assomar-se àquelas antologias de recolhas da tradição oral, publicadas em Moçambique, com títulos que usam o termo “contos populares” para designá-las, como procederam Eduardo Medeiros (1997), Domingos do Rosário Artur (2013) e Benjamim Pedro Joambo (2016).

Essa definição se consolida diante de três particularidades do *corpus* central de nossa pesquisa. A primeira é o anonimato inerentes às estórias, já que os inquéritos de recolha indicam a identidade de contadores e coletores e não dos autores dos textos, presumindo compilarem relatos tradicionais dos povos do país¹⁴. Como já dito, a literatura oral não se trata de folclore distante da vida cotidiana e nem convida o público a um retorno às condições do passado, negando avanços da ciência técnica, ou suscitando uma ofensiva contra tudo o que é exógeno. A peculiaridade está na atitude dos agentes artísticos diante do que produz, isto é, a ideologia que sustenta a produção literária: os transmissores da tradição oral não ambicionam a originalidade do que é contado nas suas sessões. Ao contrário, anseiam participar de um arcabouço simbólico de temas e funções,

¹⁴ A tradição, nesse sentido, não significa uma oposição ao conceito de modernidade, como se fosse uma arte obsoleta perante às transformações históricas atuais. É pertinente os estudos sociológicos apontarem a falácia da dicotomia entre modernidade e tradição, como se fossem dois estágios diferentes do desenvolvimento social. Porém, esse debate não deveria se confundir com a designação filológica de Tradição Oral, atribuída ao patrimônio cognitivo e imaterial, preservado por recursos mnemônicos de uma sociedade.

cujo domínio indica o seu conhecimento adquirido, preferindo emular as tópicas de sua cultura. Ademais, a quantidade de participantes do acervo nos impede de delimitar qualquer especificidade na classificação dos contos que não seja uma entidade coletiva. A razão é que, embora só 71% dos inquiridos registrem a identidade dos transmissores dos relatos, somam-se 227 contadores diferentes, no *corpus* da campanha.

O segundo aspecto foi debatido há pouco, a saber, o fato de as narrativas orais se disseminaram por diferentes meios culturais. Essa teoria dos folcloristas coaduna com os textos em análise na tese, que apresentam a tendência de reincidir em mais de um círculo de recolha, despontando em distritos, províncias e grupos etno-linguísticos diversos e, por vezes, distantes uns dos outros. Há inúmeras variantes entre as versões, e muitas vezes, combinam estruturas que se repetem por todo o país, evidentes em centenas de casos de recorrência de funções entre os contos do arquivo. E não apenas entre as compilações da campanha, mas também com outras coleções editadas nos anos próximos à coleta dos documentos. Todas as obras publicadas em Moçambique com contos da Tradição Oral, e que foram analisadas nesta pesquisa, contêm vários enredos equivalentes aos textos compilados durante o projeto de preservação cultural.

A última particularidade a ressaltar sobre a justificativa do *corpus* ser considerado como popular é a causa da formação do ARPAC (Arquivo do Patrimônio Cultural). Os contadores não recebiam qualquer remuneração ou vantagem ao participarem da campanha, a não ser o desejo de auxiliar na composição de um populário cultural moçambicano. As atividades de coleta foram realizadas nos seios das comunidades rurais de todo território nacional, por agentes locais que dinamizaram o trabalho junto à população por meio das escolas. Portanto, os contadores e coletores tinham a ciência de que estavam formando um arquivo que representava o conhecimento filosófico, teórico e prático da nação emergente à qual pertenciam. Aliás, a maior herança deixada pela campanha foi o envolvimento das populações nos projetos de cultura do país, seja na busca de sítios arqueológicos, na recolha de histórias de personalidades, no registro de práticas e rituais, na descrição de instrumentos musicais, nas técnicas de produção e outras tantas atividades que refletiam suas identidades. Desse modo, considerando os 376 documentos do *corpus* de pesquisa, estamos diante de um acervo de literatura popular africana sem precedente, que se trata de um patrimônio construído coletivamente do povo para o povo.

1.2.1 Entrevistas sobre as Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural

A campanha de preservação cultural do estado socialista moçambicano é um episódio singular na história recente, por conta de uma comunhão de fatores que tornou viável a realização de um projeto com o protagonismo das bases sociais. As lutas populares em Moçambique pela libertação colonial tiveram um marco em setembro de 1964, quando se inicia a insurreição armada na província de Cabo Delgado. Na altura, sob a liderança de Eduardo Mondlane, criou-se uma frente militar unificada, a Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO), cuja missão consistia em duas principais tarefas correlatas: a investida contra os centros militares e administrativos do regime colonial, por meio de estratégias de guerrilhas; e a construção de uma nova organização social e política, direcionada às necessidades das bases, expresso no dito bastante difundido de *que o soldado estava com o povo como o peixe na água*.

Após dez anos de combate contra as forças imperialistas, em setembro de 1974, assina-se o Acordo de Lusaka entre moçambicanos e portugueses, que dá início ao governo de transição, que resulta na cerimônia das bandeiras, ocorrida à meia-noite de 24 de junho de 1975. Sob liderança de um presidente negro moçambicano, Samora Machel, começa o governo independente de Moçambique. Por compreender que a independência derivava da luta de homens e mulheres do campo, sob o grilhão das companhias capitalistas, o país se alia ao bloco econômico socialista, num cenário geopolítico bipolar. Desde então, o país sofre boicotes internacionais e ataques clandestinos de forças sediadas no território de países vizinhos. Nesse ínterim, no terceiro ano da nova nação, forma-se internamente uma resistência armada de desestabilização de Moçambique, sob financiamento estrangeiro, que se dedicou a destruir infraestruturas primordiais à manutenção e desenvolvimento do país, como estradas, portos, ferrovias, abastecimento de energia, água e alimentos. O caos se agrava a uma situação de guerra civil, que perdura por 16 anos. Em 4 de outubro de 1992, é firmado o Acordo Geral de Paz, em Roma, entre o presidente nacional, Joaquim Chissano, e o presidente da Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO), da força opositora. Na época da assinatura, porém, Moçambique já é um país alinhado com o neoliberalismo, profundamente subordinado às deliberações econômicas do Fundo Monetário Internacional.

Mas, na efervescência dos primeiros anos da independência, o projeto cultural foi idealizado, planejado e realizado. O atual diretor geral do Arquivo do Patrimônio

Cultural, Silva Armando Dunduro¹⁵, numa entrevista, recorda que a ministra da Cultura e Educação, Graça Machel, sempre citava Amílcar Cabral, alegando que “a luta de libertação era um ato cultural”¹⁶, sendo impossível libertar a terra sem libertar os homens que viviam nela, restituindo sua cultura e sua história. Assim se desenhou o projeto da campanha: a cultura como elemento fundamental na formação do homem novo socialista e um “fator aglutinador para o avanço da luta contra o colonialismo”¹⁷.

Em 1977, Graça Machel convoca um grupo de académicos para discutir um meio de se preservar o legado cultural das populações de Moçambique, e daí surge a Campanha de Preservação e Valorização do Património Cultural. Os acontecimentos narrados a seguir sobre o período baseiam-se numa série de entrevistas realizadas com alguns responsáveis do projeto nacional, como os professores Ricardo Teixeira Duarte¹⁸ e Maria da Luz Prata Dias¹⁹, que idealizaram e chefiaram as campanhas culturais, bem como Maria Tomás Sefane²⁰, que atuou como agente de recolha, recepção e arquivamento de materiais, na sede do projeto. No ano de 2021, por intermédio do Centro de Estudos Africanos e do ARPAC, foi possível contactar os pesquisadores, que aceitaram conceder entrevistas presenciais e individuais. Todas as entrevistas estão gravadas em formato de áudio, mas ainda não estão publicadas.

Maria da Luz se forma em História, na área de Arqueologia, e a ministra da Cultura e Educação lhe sugere, primeiro, que enverede à área de museus, tornando-se funcionária do governo do estado. O professor Ricardo Teixeira Duarte também cursa História, no mesmo período que Maria da Luz, conhecendo-a durante os estudos de graduação, com quem atua na área de Museus, em Nampula e Ilha de Moçambique. Já Maria Tomás Sefane, hoje historiadora, entra, em 1977, na Escola de Artes Visuais do Centro de Estudos Culturais, quando é convidada para participar do projeto.

Idealização

Maria da Luz salienta que, na altura da independência, o presidente Samora Machel temia que a inserção de Moçambique no contexto internacional pudesse significar

¹⁵ O atual diretor do ARPAC e ministro aposentado (2015-2019) da Cultura e Turismo concedeu-nos uma entrevista presencial no dia 19 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

¹⁶ Depoimento de Silva Armando Dunduro, em entrevista presencial realizada no dia 19 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

¹⁷ Depoimento de Silva Armando Dunduro, em entrevista presencial realizada no dia 19 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

¹⁸ Entrevista ocorrida presencialmente em 17 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

¹⁹ Entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

²⁰ Entrevista ocorrida presencialmente em 24 de abril de 2021, na cidade de Maputo.

uma perda irreversível das antigas tradições e conhecimentos das populações do país. Ele dizia que os velhos estavam a morrer, sendo um perigo à manutenção da cultura, pois “cada velho que morre é uma biblioteca que se arde”²¹. Foi nesse espírito de urgência que a campanha foi idealizada, mesmo que houvesse no país apenas poucos moçambicanos graduados em História, ou mesmo com formação superior. Graça Machel faz reuniões com historiadores e especialistas da cultura disponíveis, sobre a possibilidade de realizarem um levantamento do patrimônio cultural do país, frisando a importância da conservação de relatos, contos, lendas e etno-histórias. Nessa ocasião, Ricardo Duarte relata que os participantes começam a se perguntar como seria o trabalho de recolha cultural, isto é, como os investigadores dariam conta de realizá-lo. Decide-se que os especialistas participariam como catalisadores, mas que o levantamento do patrimônio precisaria sobretudo da participação popular. Para alguns, na reunião, um obstáculo dessa resolução era o fato de os informantes serem, na grande maioria, analfabetos. Chegam a refletir, no entanto, que as populações tinham uma literatura tradicional e conheciam os sítios arqueológicos das regiões onde habitavam, como monumentos e pinturas rupestres. Assim, como a Cultura estava vinculada à Educação no mesmo ministério, as escolas se tornam os centros de dinamização das recolhas, junto às pessoas.

Maria da Luz explica que a campanha foi uma iniciativa completamente endógena, afinal, os idealizadores não se inspiraram ou buscaram modelos em nenhum outro local. Como não havia nada feito fora do país, o maior desafio foi a ausência de parâmetros para realizá-la, tendo à disposição somente algumas recolhas concedidas por padres das missões. Assim se idealizou a campanha, que tinha o objetivo de envolver o máximo de pessoas do vasto país africano, sabendo que não se poderia contar apenas com investigadores para a tarefa, treinando funcionários em todas as províncias, para dar início aos trabalhos.

Angariando recursos com a UNESCO e deparando-se com um trabalho hercúleo, pouco tempo depois os idealizadores decidem dividir a recolha da campanha em quatro fases, uma por ano, segundo constam nos relatórios oficiais da época: 1ª fase (1979) – coleta de História Oral, reconhecendo locais, personagens, objetos e acontecimentos sociais marcantes, desde a Idade da Pedra até a Revolução; 2ª fase (1980) – compilação de manifestações artísticas, relacionadas à música, dança, escultura e artesanato; 3ª fase (1981) – registro de educação tradicional, magia, religião e literatura oral; e 4ª fase (1982)

²¹ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

– recolha de produção tradicional e instrumentos técnicos. A cada fase, criou-se um modelo específico de inquérito que orientava a recolha, com espaços em branco para que os coletores e informantes pudessem acrescentar o que mais desejassem.

Organização

A Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural foi um amplo projeto da nação moçambicana, constituído em duas metas principais. Uma delas era preservar o patrimônio cultural, formando depósitos museológicos em todas as províncias do país. A outra consistia na plena participação popular na cultura, sendo uma campanha que exaltava o valor das instituições endógenas das sociedades, em cada localidade. Concernente à segunda meta, durante esse período, foram inauguradas a Escola Nacional de Dança, a Escola Nacional de Artes Visuais, a Escola Nacional de Música, bem como a Companhia Nacional de Canto e Dança, que se dedicou em fazer recolha de quase todas as danças pelo país. Além disso, espalharam-se por todas as províncias as Casas de Cultura, que estiveram em plena atividade até os anos 2000.

Antes de iniciarem os recolhas da campanha, foi preciso ministrar um curso de formação sobre a metodologia do trabalho aos primeiros doze Agentes de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural, provenientes de todas as províncias nacionais. Ao curso teórico de uma semana sobre o processo de compilação e o preenchimento dos inquéritos, aliou-se um treinamento prático, realizado em algumas comunidades próximas a Maputo, como Magude, onde o grupo desenvolveu um estágio de coleta, segundo Maria Tomás, de dois meses. Quando os Agentes retornavam às suas regiões, replicavam o mesmo curso aos técnicos de cultura de todos os distritos da província. Sendo o trabalho de formação bastante importante, Maria Tomás²² chega a afirmar: “em cada uma das províncias fizemos vários desses seminários para formar as pessoas sobre como recolher o material”. Nos seminários provinciais, eram envolvidos principalmente os professores das escolas de ensino secundário e, às vezes, do ensino primário. De acordo com Maria da Luz, havia duas vantagens nesse processo de trabalho:

Por um lado, nós estávamos a levantar informações que iam se perder, porque muitos velhos e pessoas que viveram alguns acontecimentos iam desaparecer. Por outro lado, estávamos a criar nas pessoas a preocupação da importância da sua identidade cultural e dos valores próprios e dos seus antepassados. Isso foi para não se perder com a modernização e a ocidentalização e etcétera, mas claro

²² Depoimento de Maria Tomás Sefane em entrevista ocorrida presencialmente em 24 de abril de 2021, na cidade de Maputo.

que não queríamos que as coisas ficassem paradas no tempo, afinal as coisas evoluem.²³

Ao redor do país, formam-se os círculos de interesse, sobretudo nas escolas, que geralmente procuravam os mais velhos da comunidade para transmitirem os conhecimentos a serem registrados nos inquéritos, enquanto os educadores atuavam como mediadores e tradutores. Os agentes e professores faziam uma cópia duplicada do material, geralmente à mão, sendo uma delas enviada à sede do distrito. Por sua vez, os responsáveis pelo distrito enviavam uma cópia à província que, por último, enviava outra cópia para Maputo, sede da campanha. Tais duplicações manuscritas iam formando depósitos documentais, que estabelecia uma cadeia de Arquivos: o Escolar, o Distrital, o Provincial e o Nacional. No término de cada fase havia um seminário, no qual os representantes das províncias apresentavam os resultados de recolha e se planejava a fase seguinte, concluindo com mais um mês de preparação, para a próxima campanha, numa zona do campo.

Com a chegada dos materiais da primeira campanha, em 1979, criou-se o serviço Nacional de Museus e Antiguidades. O que agora é a Direção do Patrimônio Cultural era, na época, a Direção Nacional de Cultura, que funcionava dentro do Ministério de Educação e Cultura. Na direção mencionada, encontravam-se os Serviços Nacionais, entre os quais o Serviço Nacional de Museus e Antiguidades. Maria da Luz afirma: “Tivemos de começar tudo do zero: estruturação e legislação. Este é o nascimento do ARPAC”.²⁴

Envolvimento popular

Embora a recolha usasse métodos científicos, não se pretendia que fosse uma investigação científica, priorizando a participação das pessoas no processo de atribuição do que seria inerente às suas identidades culturais. Segundo Maria da Luz, os inquéritos eram os mesmos de norte a sul e funcionavam como um guião muito simples e aberto, com os quais os agentes tinham a liberdade de realizar as coletas, conforme as pertinências e circunstâncias de cada cultura.

Na campanha, não houve trocas financeiras com as populações, que nada cobravam e amiúde se mostravam muito dispostas a colaborar. Maria Tomás afirma que

²³ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

²⁴ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

na época, “a FRELIMO tinha muita força; bastava saber que era uma pessoa do governo, todos queriam colaborar, então era muito fácil a recolha”²⁵. Ela também comenta que a maior parte dos pesquisadores não recebiam ajuda de custo e muitos se mantinham com o auxílio das populações locais, quanto à alimentação e à hospedagem. O trabalho, sobretudo, exigia o engajamento com as comunidades, pois as recolhas eram feitas na língua local, havendo sempre um tradutor, já que os velhos, muitas vezes, não falavam português. Como não havia gravadores na época, tudo era transcrito, os que recolhiam eram da região e falavam a língua local. E como a campanha foi feita por etapas, havia tempo hábil para os agentes encontrarem os especialistas de cada fase, curandeiros, músicos, artesãos e tantos outros, auxiliados pelos chefes locais amiúde. Assim, a campanha foi, em primeiro plano, uma ferramenta de integração comunitária e “mais de 90% das recolhas foram feitas por pessoas que moravam no local”²⁶.

Sobre a abordagem dos coletores, Maria da Luz explica que chegavam à casa das pessoas e seguiam-se os protocolos. Primeiramente, cumprimentavam-se, sentavam-se e explicavam a razão da visita, alegando que se estava fazendo um registro para que a geração dos filhos conhecesse o conteúdo, dizendo: “se a gente não recolher não vão saber o que os nossos avós faziam”²⁷. Maria Tomás se recorda de participar de recolhas em comunidades muito recônditas, com escassa infraestrutura, nas quais se ouviam os rugidos dos leões, na parte da noite. Mesmo assim, ela afirma que as pessoas sempre queriam cooperar e geralmente compartilhavam alimentos e o que mais os agentes de cultura necessitassem. Para a investigadora, “era um tempo muito bonito, de fato era uma coisa bonita fazer pesquisas”²⁸.

Desafios

Na perspectiva de Silva Dunduro²⁹, a cultura no socialismo mostrou-se paradoxal, expondo uma contradição entre aceitação e negação. Diz que a aculturação capitalista introduzida no seio das comunidades, de forma progressiva e lenta durante o

²⁵ Depoimento de Maria Tomás Sefane em entrevista ocorrida presencialmente em 24 de abril de 2021, na cidade de Maputo.

²⁶ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

²⁷ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

²⁸ Depoimento de Maria Tomás Sefane em entrevista ocorrida presencialmente em 24 de abril de 2021, na cidade de Maputo.

²⁹ Depoimento de Silva Armando Dunduro, em entrevista presencial realizada no dia 19 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

colonialismo, acelerou o dismantelamento das autoridades locais. Em seguida, a aculturação sob o regime socialista negou a subjetividade cultural em prol de um homem novo. Houve agressões a muitas identidades e muitos associam isso aos avanços da RENAMO na guerra de desestabilização. Maria da Luz alega, por exemplo, que, na terceira fase da campanha, em que se recolhiam rituais de cura e tratamentos medicinais, os curandeiros tinham receio de se apresentar aos técnicos e agentes de recolha, tanta era a perseguição política que sofriam. As pessoas evitavam apontar onde eles moravam por suspeitarem que os *nyangas* ou *nhamussoros* fossem repreendidos. Essa postura rígida contra práticas e costumes clânicos, considerados como superstições, é perceptível nos relatórios dos seminários anuais da Campanha. Por essa razão, Silva Dunduro sustenta a ideia de uma ação de estado contraditória, pois Samora Machel era promotor da cultura e incentivou os Festivais de Canto e Dança, substituídos hoje pelos Festivais da Cultura, que ocorrem de dois em dois anos. Por fim, um ponto que chama atenção sobre o período de recolha é que o trabalho aconteceu em meio ao agravamento da guerra, o que não impediu o envolvimento popular, mas que exigiu uma grande organização, segundo Ricardo Duarte³⁰.

Arquivo do Patrimônio Cultural (ARPAC)

Os inquéritos que foram armazenados nas província e distritos se avolumavam nos arquivos do Museu Nacional, porém, após quatro anos, o Ministério da Cultura encerra a campanha. Luís Bernardo Honwana fica no cargo de um ministério reformulado, dissociado da Educação. Assim, em 1983, inaugura-se o Arquivo do Patrimônio Cultural (ARPAC) para, entre outros fins, assegurar o destino dos documentos recolhidos durante a Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural. O material é transferido para a Casa de Ferro, a poucos metros da Praça da Independência, situada em Maputo. Ricardo Duarte narra que a campanha é descontinuada, embora houvesse um financiamento estrangeiro para o seu prosseguimento. Pretendia-se, na época, realizar uma nova fase dedicada especialmente à música tradicional, mas os recursos financeiros foram destinados a outros fins, para um possível reforço do Arquivo. Por seu turno, sobre o fim da campanha, Maria da Luz é mais sucinta:

³⁰ Depoimento de Ricardo Teixeira Duarte em entrevista ocorrida presencialmente em 17 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

As fases da campanha terminaram, mas a próxima fase era pegar no material recolhido e peneirar aquilo, aprofundar com mais instrumentos e aperfeiçoar certas áreas. Entretanto, saímos da cultura e foi criado um novo ministério, um novo ministro, e pronto; eu fui fazer licenciatura e o Ricardo foi dar aulas na universidade, nós dois saímos da cultura em 1983³¹.

Já Ricardo Duarte fornece mais subsídios a respeito dos eventos desse período. Narra que Luís Bernardo Honwana interrompe a campanha, alegando que muitos investigadores assinalavam a ausência ou insuficiência de qualidade dos arquivos e decide descontinuar o projeto. Por isso, na ocasião, há um desentendimento entre o chefe das campanhas e o novo ministro. Este acreditava que a recolha havia de ser feita por investigadores, ao passo que Duarte continuava a defender que o objetivo do projeto cultural era envolver as pessoas na valorização de suas tradições e na recolha de seu patrimônio. Como não houvesse entendimento nesse aspecto, o historiador deixa o serviço nacional e retorna para a universidade.

A conservação do material recolhido no ARPAC fica a cargo de alguns antigos agentes da campanha, como Maria Tomás Sefane, até 1990, quando os documentos são transferidos para a baixa da cidade de Maputo, na Rua do Bagamoyo, nº 201, onde permanece até hoje. Uma nova diretriz entra em vigor em 1993 e o ARPAC passa a ocupar a função prioritária de centro de investigação social, cultural e antropológica e não de um centro de recolha de arquivos do patrimônio cultural. Começa a fazer um trabalho de consultoria social e se empenha na formação de um quadro de técnicos da cultura, por meio de seminários, conferências e simpósios, apoiando pesquisas acadêmicas, por meio de financiamentos.

Em 1999, o ARPAC torna-se um Instituto de Investigação Sociocultural a partir da criação de departamentos e setores específicos e diversificados de investigação e admissão de pessoal técnico. Na altura, a instituição é separada em Direção, Departamento de Investigação e Departamento de Documentação, promovendo diversas iniciativas de pesquisa cultural no país. Na área de investigação, encontram-se os setores de línguas moçambicanas, de gênero, de musicologia étnica, de biodiversidade e de conhecimentos locais, entre outros. Quanto ao Departamento de documentação, permanecem os setores do arquivo, da biblioteca, de fotografia e de edição. Nos planos

³¹ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

de principais ações do Instituto, atualmente, pode-se destacar a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial e o resgate da história oral e da memória coletiva³².

Resultados da Campanha

Para o antigo chefe do projeto, Ricardo Teixeira Duarte, a campanha nunca poderá ser esquecida, por conta de tantas pessoas que contribuíram. Ademais, foi um trabalho muito importante e apreciado por inúmeros países e instituições internacionais, como a Unesco. Ele comenta que a iniciativa surge de circunstâncias únicas que a viabilizaram: havia uma revolução, de ampla participação das massas. Ainda que isso trouxesse muitos desafios na parte econômica, situada no campo de batalha da guerra fria, significou resultados fantásticos no âmbito da riqueza cultural e na valorização da história popular de Moçambique. Duarte pondera que, atualmente, não seria possível realizar um trabalho desse tipo, pois não há mais a mesma organização nacional, aos moldes do partido único.

Passados quarenta anos do projeto, percebe-se que ele não teve continuidade nas políticas nacionais. Na época, a campanha teve grande impacto porque as populações participavam, estimuladas pelo envolvimento das escolas. Maria Tomás recorda que as pessoas passaram a valorizar mais os sítios arqueológicos e os lugares históricos, por exemplo, zelando e limpando os locais. Havia o estímulo para que os pais continuassem a contar as histórias aos seus filhos, a fim de não perderem tamanho conhecimento. Quando insistimos sobre a pretensão de continuidade do projeto, Maria da Luz reconhece o valor da compilação das campanhas para a memória das gerações posteriores:

Igor: Aí as campanhas não mais continuaram?

Maria da Luz: Eu sempre tive muita pena, pensava o que seria feito com esse material, porque pensava que aquele material era de um valor inestimável. Não sei se se perdeu, se faltam fichas, se levaram. E era necessário pegar naquele material, começar a trabalhar e publicar.

Igor: No caso, vocês fizeram a parte de vocês em recolher.

Maria da Luz: O que era urgente na altura, era toda a concentração nossa: colher o máximo de informações, principalmente junto dos

³² Na atual gestão, entre os projetos em vigor, que visam a preservação cultural, estão a sistematização da Enciclopédia da Cultura de Moçambique, bem como um estudo de educação, sexualidade e casamentos em Moçambique, a fim de combater os matrimônios prematuros. Prosseguem também estudos da cultura dos grupos etno-linguísticos, estudos etnomusicológicos e os estudos urbanos. Quanto à conservação da memória coletiva, há um projeto de memória das Luta de Libertação Nacional, da Guerra dos 16 anos e do patrimônio cultural e documental.

velhos e das tradições que estavam a desaparecer. Não sei o que está sendo feito com aquele material, mas a nossa ideia era publicar.³³

Ainda assim, os realizadores das campanhas apontam algumas contribuições concretas do trabalho feito em todo o território nacional. Maria da Luz menciona que as pessoas ficaram sensibilizadas, mudando sua opinião de que o que é velho deve ser descartado. Elas começam a reconhecer que há práticas muito interessantes na tradição, que não podem ser esquecidas e que deveriam ser implementadas no cotidiano, como a agricultura tradicional. Também, no que concerne às manifestações culturais, reconheceu-se a importância da preservação de danças, canções e instrumentos musicais dos tempos antigos. Nesse contexto, surgem grupos musicais e se introduzem instrumentos tradicionais em novas orquestras. Quanto à visão de Maria Tomás sobre os resultados do projeto, ela afirma: “só foi contar e deixar assim, não houve uma evolução nisso, esqueceu-se. Não conheço uma publicação sobre a campanha, ela foi muito esquecida”³⁴. A fala de Silva Dunduro vai ao encontro da antiga agente de preservação, que acrescenta: “fizeram tudo, depois deitaram tudo; ficou aí arquivado e perdeu-se esse calor da relação humana”³⁵.

Ricardo Duarte salienta que algo dos conteúdos das campanhas ficou nos manuais escolares, no que tange aos monumentos e sítios históricos, bem como a música e dança tradicionais. No entanto, revela frustração, por ter sido um grande esforço nacional que ficou esquecido: “desprezaram a capacidade das pessoas contribuírem com o levantamento da sua história, da sua cultura. Queriam um resultado de qualidade científica”³⁶. Ainda assim, o historiador destaca que, embora a recolha tenha sido bastante criticada por académicos, passados 20 anos, alguns intelectuais começam a ver algum valor científico no material, como Lourenço do Rosário, na altura, presidente do Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa, que se empenha em resguardar uma cópia do acervo na instituição, preocupado com as ações do tempo nos documentos e os estragos ocasionados numa inundação, que acometeu o depósito do ARPAC na época.

³³ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

³⁴ Depoimento de Maria Tomás Sefane em entrevista ocorrida presencialmente em 24 de abril de 2021, na cidade de Maputo.

³⁵ Depoimento de Silva Armando Dunduro, em entrevista presencial realizada no dia 19 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

³⁶ Depoimento de Ricardo Teixeira Duarte em entrevista ocorrida presencialmente em 17 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

Sobre as perspectivas de nova recolha

De acordo com Silva Dunduro, no cenário das nações africanas, Moçambique é uma referência na área da cultura, que criou uma política cultural em 1998, destacando-se na área da literatura, da pintura e escultura. Os seus produtos artísticos exprimem a criatividade resultante da miscigenação cosmopolita no seu território e da presença marcante dos povos bantos. O diretor geral do ARPAC sustenta a ideia de que é necessário recriar as fontes primárias como base, isto é, usar a literatura oral na política cultural em prol do desenvolvimento futuro. Usando as universidades para um novo trabalho de coleta hoje, a Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural poderia servir de ponto de partida para novas compilações, visando à proteção dos conhecimentos.

Diante de todas as mudanças no campo do fomento cultural, Ricardo Teixeira Duarte observa, com reservas, o fato da cultura se associar ao turismo no ministério contemporâneo, como se a cultura estivesse atrelada ao ganho de dinheiro, através dos turistas que ingressam no belo país africano. Para o professor, a cultura é para as pessoas e a consciência nacional. Ele acredita que se um trabalho de recolha, como o realizado há 40 anos, fosse novamente feito, no contexto atual, deveria ser feito pelo Ministério da Educação, a partir de círculos de interesse dinamizados por universitários. Por fim, Maria da Luz conclui: “A campanha deixou marcas na sociedade, mas o material foi pouco usado pelo governo, cuja publicação seria interessante. Um dia pode ser publicado. Nada impede que alguém pegue e publique”³⁷.

1.2.2 Acervo comparativo: obras publicadas

Um dos pontos de interesse da pesquisa foi observar se as narrativas que foram compiladas na Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural também fizeram parte de outras antologias publicadas em Moçambique, durante as décadas de sua recolha, bem como nos anos posteriores. Nosso foco era perceber e comparar o trato que os autores das compilações dedicavam às estórias da tradição, também recolhidas pelos agentes do projeto. Assim, escolhemos algumas edições para integrar o *corpus* de nossa análise, que descrevemos de forma breve a seguir. De modo geral, os contos publicados apresentam uma linguagem mais apurada, fruto do processo editorial com as narrativas

³⁷ Depoimento de Maria da Luz Prata Dias em entrevista ocorrida presencialmente em 07 de maio de 2021, na cidade de Maputo.

de origem popular. Ainda assim, os textos preservam a estrutura simples e direta, acompanhados de ilustrações, que contribuem com a fruição estética do leitor.

a) *Contos Macuas*, de Elisa Fuchs

Uma de tais obras é intitulada *Contos Macuas*, impressa na Minerva Central, em Maputo, e publicada em 1992. A edição da Associação dos Amigos da Ilha de Moçambique foi organizada pela intelectual suíça Elisa Fuchs e ilustrada pelo célebre artista plástico Malangatana Valente Ngwenya, que confere à publicação uma beleza ilustrativa extraordinária. A introdução explica que os contos do livro não têm autor, mas sim “têm contadores, que nem por isto se podem considerar anónimos. O seu autor é um autor colectivo que, noite após noite, passa dos mais velhos aos mais novos a sua visão do mundo, a sua experiência de vida, numa versão sempre renovada da realidade” (FUCHS, 1992, p. 5).

As narrativas foram recolhidas nas zonas do Monapo e Ilha de Moçambique, mas é importante lembrar, segundo as considerações de Luís Filipe Pereira³⁸, que as histórias são enriquecidas pela originalidade do narrador, contrapondo valores e intenções dos intervenientes. O drama, o ritmo, o cotidiano são a matéria-prima da linguagem dos contos, nos quais se consolida, por um lado, uma visão tradicional do mundo e da vida, mas por outro lado, neles “aparecem soluções inovadoras, que põem em causa preconceitos existentes. Pelo seu carácter simbólico, o conto não ofende, mas sua mensagem crítica é entendida e apreciada” (FUCHS, 1992, p. 6). Portanto, ao mesmo tempo que as histórias populares podem justificar a tradição e a manutenção de certos costumes, também têm a capacidade de questionar, assim como de abrir fendas e precedentes aos hábitos instituídos pela comunidade. De fato, as narrativas tradicionais apresentam uma ampla variabilidade, concernente às suas funções sociais.

Na referida introdução do livro organizado por Elisa Fuchs, afirma-se que os contos registrados na obra foram coletados em língua macua e passados à língua portuguesa, o que acarreta vantagens e desvantagens estéticas e semânticas. Nesse sentido, a obra agradece o precioso trabalho de transcrição e tradução de José António Ramos³⁹. Quanto ao produto editorial, o livro tem 62 páginas, onde se encontram 20

³⁸ Autor do texto de introdução da obra.

³⁹ Sobre os financiadores, o texto de introdução faz os agradecimentos: “A ASSOCIAÇÃO DOS AMIGOS DA ILHA DE MOÇAMBIQUE, consciente da importância da publicação deste livro de contos, no âmbito da colaboração com a Fundação Bernard Van Leer, associa-se a OEuvre Suisse d’Entraide Ouvrière no patrocínio desta obra” (FUCHS, 1992, p 7).

narrativas, cada uma com a indicação do contador, assim como do local e data de recolha. Os colaboradores da obra são, em geral, alfabetizadores ou alfabetizados, o que sugere um trabalho de compilação realizado no âmbito das instituições educacionais do Estado Moçambicano. Sobre os contadores participantes, uma diferença significativa entre a recolha de contos do livro em questão e da Campanha de Valorização e Preservação é que, em *Contos Macuas*, a maior parte das narrativas foram contadas por mulheres, num total de 15, isto é, $\frac{3}{4}$ dos textos, o que confere maior protagonismo feminino nas narrativas⁴⁰.

As narrativas do livro em que figuram personagens humanas indicam maior protagonismo das mulheres do que as narrativas do ARPAC, de origem macua, talvez, como já dito, porque a maioria dos contadores sejam mulheres ou, quiçá, pelo próprio campo de interesse da organizadora da obra. É fato que as narrativas abordam as mulheres com maior profundidade, o que difere, de modo geral, das narrativas do acervo, que situam as mulheres como potencializadoras da ação masculina. As mulheres figuradas na obra *Contos Macuas* são mais complexas e estão, por vezes, no centro da ação, como aquelas que exercem atividades inerentes ao papel social masculino, como a emigração. Também há temas relacionados à relação com os filhos, ora valorizando a maternidade, ora repudiando o casamento e incentivando o divórcio. Ao mesmo tempo, há narrativas que sancionam o comportamento dos homens, censurando vícios masculinos como o ciúme e a vaidade excessivos.

b) *O Que Nos Dizem Certos Animais*, de Alberto Viegas

O primeiro livro da coleção de Alberto Viegas *O Que Nos Dizem Certos Animais (Contos e Fábulas)* foi publicado no ano de 1995, através da Associação dos Escritores Moçambicanos, na coleção “A Palavra Ao Lado n. 2”. A edição é prefaciada por Lilia Momplé, que faz referência a suas memórias de infância, quando ouvia de sua avó tantas histórias à luz do candeeiro, “tendo como música de fundo o africano rumor dos animais

⁴⁰ Entre as narrativas da obra de Fuchs, sete também compõem o acervo do ARPAC. Segue uma lista com as correspondências: 1. O coelho e o gato bravo (1) [LUIZA ERNESTO, alfabetizanda, Naherenque, Monapo, 20/09/83] (corresponde ao doc. 136, de Tete); 2. O macaco e o cágado [LUIZA ERNESTO, alfabetizanda, Naherenque, Monapo, 20/09/83], (corresponde aos docs.132,133 de Tete, e 92 de Manica); 3.O coelho e o leão [ANGELINA MASSANE, Nachicuva, Monapo, 2/4/83] (corresponde aos docs. 186 e 196 de Nampula); 4.O coelho e o cágado (1) [ANGELINA MASSANE, Nachicuva, Monapo 2/4/83] (c corresponde ao doc.193 de Nampula); 5.O coelho e o cágado (2) [MIGUEL BUAIMO, alfabetizador, Mutawanha, 1/2/83], (corresponde ao doc. 193 de Nampula); 6.O coelho e o gato bravo (2) [ANCHÁ, Naherenque, Monapo, 20/09/83], (corresponde ao doc.193 de Nampula); 7.A menina que não falava [CRISTINA AMISSE, alfabetizanda, Nachivuca, Monapo, 22/9/83], (corresponde ao doc. 162 de Tete).

nocturnos” (VIEGAS, 1993, p. 5). A escritora afirma que tais histórias contribuíam para moldar a zona menos turva do seu caráter, que lhe “impõe à solidariedade, à tolerância e ao respeito pelo outro” (VIEGAS, 1993, p. 5). O autor abre a obra alegando a missão de narrar o patrimônio do povo para um leitor do povo, chegando a dizer que “talvez algum dos contos e fábulas que aqui apresento tenha eu escutado da tua própria boca” (VIEGAS, 1993, p. 7). Viegas estende ao destinatário, em seguida, um franco convite para se assomar na missão de enriquecer a “nossa” literatura, independentemente da capacidade ou possibilidade de cada um. O convite se realiza nas seguintes palavras: “Quero-me atrever a pedir-te, caro amigo, que também tu escrevas algo sobre a nossa oratura, para que as nossas futuras gerações venham a conhecer e a dar o devido valor à cultura dos seus ancestrais” (VIEGAS, 1995, P. 7).

Além do primeiro volume, publicado em 1995 e constituído de 22 narrativas e 103 páginas, há o segundo volume, publicado em 2008, pela editora moçambicana Ndjira, contendo 32 narrativas. O livro possui ilustrações digitais realizadas por Moisés Utuji e prefácio de Daniel da Costa. Este alega que, por meio das histórias de animais, “afloresce a natureza humana, discutem-se os costumes, restaura-se a moral, reabilitam-se comportamentos” (VIEGAS, 2008, p. 8). Quanto ao maior interesse na leitura, o prefaciador afirma que “pode ficar-se com a sensação de que o livro se destina a um leitor em fase de formação de caráter” (VIEGAS, 2008, p. 8).

Nesse sentido, os aspectos das narrativas do segundo volume se assemelham aos do primeiro, salvo certas diferenças quanto à procedência de alguns ditos morais, que encerram as narrativas. No segundo, há provérbios retirados da Bíblia Sagrada, o que mostra uma proximidade à religiosidade cristã, que se deve ao fator biográfico de Alberto Viegas, outrora seminarista católico e, portanto, com contato significativo com essa cultura religiosa. De certo modo, é possível afirmar que a inclusão de máximas bíblicas no contexto das narrativas oriundas da tradição banta sugere, por um lado, a universalidade das narrativas populares africanas e, por outro, a assimilação e a integração de culturas exógenas no campo da tradição. Vale também ressaltar que os contos do segundo volume apresentam riqueza de recursos narrativos. Como no primeiro livro, é possível identificar narrativas descritivas, de caráter valorativo e pedagógico, bem como narrativas ficcionais de feitiço etiológico e de costumes.

c) *Ngano – Contos Populares da Província de Manica*, de Domingos do Rosário Artur

No ano de 2013, é publicado em Maputo, pela Khaiya Editores, a obra do investigador zambeziiano, mestre em Desenvolvimento Rural, Domingos do Rosário Artur, que foi revisada por Lília Momplé, com tiragem de mil exemplares. Na obra, constam 31 contos populares, compilados na região de Manica. A nota introdutória explica que,

ao longo das deslocações às diferentes comunidades, fomos recolhendo e reelaborando os contos aqui apresentados, estando disponíveis desde o longínquo ano de 2000. Desde então, permaneceram em gavetas, devido a desventuras de natureza financeira, que fizeram com que a sua edição em livro, fosse constantemente adiada. (ARTUR, 2013, p. 15).

A nota introdutória faz um apanhado sobre o conceito de “popular”, literatura oral e a função social dos contos, mencionando Chabal, que afirma que ‘a moderna literatura é melhor entendida historicamente como uma das mais importantes formas de produção cultural através das quais um Estado-Nação pode ser identificado’ (ARTUR, 2013, p. 10). O texto do autor apresenta a função do livro da seguinte maneira: “O livro que temos em mão, constitui uma modesta contribuição para a valorização do vasto património literário moçambicano, fator crucial para o ensino, educação moral e cívica e o conhecimento da concepção filosófica dos povos de Moçambique” (ARTUR, 2013, p. 12). Também, na mesma página, afirma que os contos compilados “podem constituir um bosquejo que contribua para a valorização das múltiplas fontes de conhecimento e a astúcia para a formação de cidadãos íntegros”. (ARTUR, 2013, p. 12).

Das 31 narrativas integrantes no livro de Artur, pelo menos metade consta no acervo da campanha⁴¹. Também houve a feliz presença na obra de uma narrativa que não foi encontrada no conjunto do acervo no Fundo Bibliográfico de Língua Portuguesa – FBLP, embora esteja elencada na lista de narrativas na apresentação da pasta do arquivo “L.Oral – Contos 4, 16”: a narrativa intitulada “O Gafanhoto e o Galo”, contada, segundo o livro, por Ernesto Nota. A obra é semelhante à narrativa do livro “O Coelho e o Galo” (ARTUR, 2013, pp. 33 e 34), na qual o Gafanhoto entra numa panela ao fogo durante a recepção do amigo Galo. Na visita inversa, o Galo entra na panela para se exhibir ao amigo e morre. Após uma leitura atenta da obra, parece que as suas versões passam por um crivo ético maior, para que as narrativas sejam apresentadas ao grande público, de acordo com

⁴¹ Somente no acervo da província de Manica, podemos elencar as seguintes correspondências entre a obra de Artur/e os documentos do ARPAC: 1/87, 4/94, 7/88, 8/87, 9/95, 15/93, 16/97, 18/90, 31/89.

uma lógica moral vigente, de função pedagógica. É inegável o fato de as narrativas passarem por um tratamento literário antes da sua publicação.

d) *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*, de Lourenço do Rosário

Lourenço do Rosário é autor de diversas antologias de ficção e teoria sobre a literatura oral africana, sendo um especialista fundamental sobre o tema, no campo da pesquisa de língua portuguesa. Organiza, por exemplo, a edição lusitana da *Antologia do Conto Africano de Transmissão Oral*⁴² (2009), constituída de 136 narrativas, com textos procedentes de Moçambique, Angola e de outros estados atuais do continente africano. O pesquisador é autor ainda de um estudo filológico de um *corpus* de narrativas da Tradição Oral de origem sena do Baixo Zambeze. O resultado do trabalho de investigação, produzido durante a década de 1980, ganha uma publicação luso-angolana em 1989, *A Narrativa Africana de Expressão Oral*, em que também constam trinta e seis narrativas, com suas respectivas análises e críticas. Posteriormente, esse grupo de estórias integra uma obra exclusiva em 2001, intitulada *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*, no qual nosso interesse mais se concentra. Além das edições mencionadas, Rosário publica no Brasil, em 1994, juntamente a Maria Luísa Godinho, a coletânea com trinta e quatro narrativas, *O Conto Moçambicano – Da Oralidade à Escrita*. Essa obra tem uma segunda edição revisada e atualizada, com trinta e dois contos, publicada em Moçambique em 2008.

Lourenço do Rosário lança mão de categorias mais objetivas para organizar as antologias de sua autoria. Levando em consideração os aspectos canônicos da narrativa literária, a classificação dos textos se procede por conta (1) da sua estrutura morfológica e (2) de sua temática antropológica. As características morfológicas são identificadas a partir das ações das personagens e dos acontecimentos do enredo, dividindo-se em narrativas ascendentes, quando o protagonista vence, ou descendentes, quando o herói é derrotado. Tal divisão simples da estrutura morfológica pode resultar em outros tipos de enredo mais elaborados, como, por exemplo: narrativas *cíclicas*, em que a situação final repõe a inicial; narrativas *em espiral*, nas quais a situação é reposta num plano

⁴² Os contos são extraídos de obras como: de Manuel Viegas Guerreiro, *Contos e Costumes Maconde*, Lisboa, Junta e Investigação do Ultramar, 1965, Separata das Actas do Congresso Internacional de Etnografia, vol. IV; de Marie Ferraud, *Contos Africanos*; de Héli Chatelain em *Contos Populares de Angola*; do compilado pelo PROJECTO EKOTI; de Eduardo Medeiros, em *Contos Populares Moçambicanos*, Ndjira; *Contos, Provérbios e Adivinhas*, da Assembleia Provincial de Inhambane; de Lourenço do Rosário, em *Histórias Portuguesas e Moçambicanas para as Crianças*, Instituto Piaget, Lisboa, 2005.

qualitativamente diferente; narrativas *em espelho*, cujas personagens tem as mesmas oportunidades de obterem prêmio ou castigo consoante aos seus atos; narrativas *em cruzamento*, na qual o herói se defronta com um falso herói e o prêmio de um resulta do castigo do outro e vice-versa e; as narrativas *complexas*, quando diversos tipos de estruturas são articulados (ROSÁRIO, 2001, p. 5). Quanto ao conjunto de narrativas classificadas segundo os aspectos temático-antropológicos, as antologias se apresentam divididas em quatro categorias: 1. animais pequenos antropomorfizados que vencem os grandes; 2. pessoas de aparência fraca que ultrapassam situações perigosas; 3. monstros aterrorizantes que acabam derrotados e; 4. personagens que servem como padrão de costumes, hábitos morais ou culturais da comunidade.

Considerando que as coletâneas do autor são organizadas pelas características morfológicas e temáticas dos contos que as integram, vejamos as divisões do livro seminal *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*. A primeira parte, constituída de 15 narrativas, é dedicada a “Histórias do Coelho”, subdivida em três tipos de enredo, a saber, ascendente, descendente e cíclico. O destaque concedido à figura do Coelho converge com a considerável incidência de sua representação na ficção dos povos da Zambézia, já que quase 60% das narrativas de animais são figuradas pelo Coelho⁴³, no acervo da província. A segunda parte é composta de narrativas de cunho épico, intitulada “Heróis Desprezados – Raparigas Casadoiras”, nas quais se expressam as aventuras de protagonistas jovens, que enfrentam momentos de tribulação e até desafios de vida ou morte, mas que conseguem ter êxito no desfecho. Na terceira divisão da obra, a ação epopeica se destaca ainda mais nas histórias de “Monstros Comedores de Homens”, pois ilustram a jornada do herói. A quarta parte é dedicada às “Narrativas de Costumes”, que abordam as relações no ambiente comunitário e/ou doméstico. Os seus oito contos salientam o casamento, a poligamia e o comportamento entre os cônjuges. A quinta e última categoria tem o título de “Outras Narrativas”, nas quais se coloca em questão o adultério da mulher, a prudência e a lealdade.

A maioria dos contos de origem sena adquiriram enunciados simples e diretos em língua portuguesa, cujas descrições se limitam ao essencial para que os episódios retratados sejam compreendidos e fruídos pelos leitores. Os agentes das primeiras narrativas são basicamente animais, que disputam ou se ajudam entre si, tendo o Coelho como o herói central. Já a segunda parte da obra ilumina as peripécias da vida social e os

⁴³ 37 de 62 histórias. O Leão, que é o segundo mais recorrente, aparece em 15 histórias.

impasses históricos a partir de protagonistas humanos. De qualquer maneira, podemos notar uma quantidade considerável de narrativas ou de motivos literários que tem correspondência direta com o acervo do ARPAC⁴⁴. Entre os animais representados, encontramos a Hiena, o Cágado, o Leão, o Sapo, o Canguru, o Gato-Bravo, os Macacos e os Cães Selvagens, que interagem com o esperto Coelho.

e) *Lendas e Provérbios dos Aenas*

Lendas e Provérbios dos Aenas é um pequeno livro de 32 páginas, datado de 1972, cuja edição esteve a cargo de “um grupo de jovens sob o patrocínio do Lions Clube da Beira” (AIL, 1972, p. 32). O livro é composto de 11 narrativas, contendo também cinco gravuras que dialogam com as histórias integrantes. Infelizmente, no corpo da edição analisada não há indícios sobre a época específica, o método de coleta ou os autores que participaram na recolha das narrativas tradicionais. A única pista que o livro oferece sobre a genética do seu produto final é uma nota que consta na última página do livro, na qual se inseriu um comentário de quatro parágrafos sobre a importância e a singularidade da literatura oral.

Praticamente todas as narrativas que integram o livro *Lendas e Provérbios dos Aenas* são análogas a versões presentes no acervo recolhido no ARPAC ou nas

⁴⁴ Algumas correspondências evidentes entre os contos da obra de Rosário e o acervo da campanha são:

1. O Coelho e a Hiena (ARPAC TETE/177).
2. O Coelho e o Cágado (ARPAC/TETE 136, ARPAC/ZAMBÉZIA 215).
3. O Coelho e o Leão (ARPAC/TETE 141).
4. O Coelho e o Leão (ARPAC/ZAMBÉZIA 265).
5. O Coelho e o Sapo (ARPAC/SOFALA 52).
6. O Coelho e o Macaco (ARPAC/ZAMBÉZIA 247).
7. O Coelho e a Hiena (ARPAC NAMPULA 193, ZAMBÉZIA 216, 217, 222, 223, 238, 250).
8. O Coelho e o Gato Bravo (ARPAC/ZAMBÉZIA 216).
9. O Coelho e o Canguru (ARPAC/ ZAMBÉZIA 223).
10. Ano de Sol (21 GAZA, 63 SOFALA, 214 SOFALA, 245 ZAMBÉZIA).
12. O Coelho e os Macacos (Sem. ARPAC ZAMBÉZIA 253; TETE 154; NAMPULA 186).
17. A Menina Bonita (ARPAC 90, 120, 163, 177).
19. O Rapaz do Conho (ZAMBEZIA 231).
20. Os dois órfãos (ARPAC/ZAMBÉZIA 224).
22. Os três irmãos (ARPAC/CABO DELGADO 350).
23. O Rapaz que raptou uma rapariga (ARPAC / ZAMBÉZIA 260).
24. O Rapaz da Fotografia (ARPAC / TETE 121).
25. A Rapariga Que Era Curiosa (ARPAC / TETE 144).
27. O Castigo (ARPAC / ZAMBÉZIA 248).
28. As Duas Mulheres (ARPAC TETE 119).
29. Os Desejos da Mulher Grávida (Aenas 6; Pampalk 41).
30. No tempo de fome (ARPAC/SOFALA 68).
31. Os Dois Amantes (ARPAC / ZAMBÉZIA 226).
32. A Mulher esperta (ARPAC / ZAMBÉZIA 226).
36. “Nkázi Wa Ré” (A Mulher do Rei) (ZAMBÉZIA 261).

antologias publicadas sobre a literatura oral da região⁴⁵. Tais correspondências do material cultural do ARPAC com as narrativas da obra ocorrem não apenas com o acervo da província da Zambézia, mas também com o das províncias de Manica, Sofala, Tete e Nampula. Há outras narrativas que não correspondem totalmente aos inquéritos da campanha, mas que apresentam componentes que aparecem em livros de narrativas populares da região, como as publicações de Lourenço do Rosário, José Pampalk e Domingos Artur, como as histórias “O Marido e a Mulher em Tempo de Fome” e “A Mulher exigente”.

f) *Mphyanga? Contos Sena*, de José Pampalk

Uma bela obra de literatura popular da Zambézia foi organizada pelo austríaco José (Josef) Pampalk, cientista social que atuou em Moçambique como missionário católico nos tempos do regime colonial, da ordem religiosa dos “Padres Brancos” (hoje, Missionários da África), que foram obrigados a deixar Moçambique em 1971. Na altura, os seus integrantes decidem realizar um protesto público e conjunto contra o conluio explícito entre o Vaticano e o fascismo português⁴⁶. É mister destacar, no percurso

⁴⁵ Correspondências com as narrativas do ARPAC, das narrativas do livro *Lendas e Provérbios dos Asenas*:

NARRATIVA 1 “A Menina do Colar e o Homem do Batuque”.

Semelhança: ARPAC/MANICA 95; ARTUR 9 (pp. 51-60); PAMPALK 52 (p. 309-317).

NARRATIVA 2 “Leão e o Coelho”.

Semelhança: ARPAC/TETE 140.

NARRATIVA 3 “O Marido e a Mulher em Tempo de Fome”.

Semelhança: ARPAC/SOFALA 68; ROSÁRIO 1/30 (pp. 79-81); PAMPALK 15 (pp. 81-86).

NARRATIVA 4 “O Camaleão e o Galo”.

Semelhança: ARPAC/MANICA 94 e 99.

NARRATIVA 5 “O Chefe de Bom Coração” (*Mfumu Wa Kukoma Ntima*).

Semelhança: ARPAC/NAMPULA 181.

NARRATIVA 6 “A Mulher Exigente” (*Nkazi wa Kutopa*).

Semelhança: ROSÁRIO 29 (2001 pp. 77-79); PAMPALK 41(2008, pp. 232-244).

NARRATIVA 7 “O Passeio na Floresta” (*Atsikana a Kumaranje*).

Semelhança: ROSÁRIO 16 (2001 pp. 35-37).

NARRATIVA 8 “A Menina que Casou com uma Jiboia” (*Atiskana Adasembwa na Ntasato*).

Semelhança: ARPAC/ZAMBÉZIA 224.

NARRATIVA 9 “Os Dois Irmãos”.

Semelhança: ROSÁRIO 18 (2001, p. 39).

NARRATIVA 10 “O Caçador e os Cães” (*Nyakusodza na Anambua*).

Semelhança: ARPAC/CABO DELGADO 324.

NARRATIVA 11 “O Leão e o Cuco” (*Nkalamo na Nkuta*).

Semelhança: ARPAC/ZAMBÉZIA 221.

⁴⁶ A presença de religiosos é extensiva durante o período de invasão europeia na África, havendo mais missionários do que funcionários coloniais nos dois terços meridionais do continente, durante o XIX (OLIVER, 1991, p. 231). Como se dá em outros regimes coloniais na África, aos sacerdotes foi delegada a tarefa de se aterem à educação formal dos africanos, “inspirada pelos modelos cristãos ocidentais de nação – Estado” (OLIVER, 1991, p. 237). Especificamente em Moçambique, entre as décadas de 1940 e 1960, “a igreja católica encarregou-se de elaborar os programas (de educação), e os exames e diplomas eram da sua

histórico, que a Igreja Católica em Moçambique, a partir do ato colonial, incumbiu-se da suposta missão de “cristianizar e educar para nacionalizar e civilizar as populações nativas” (MONDLANE, p. 81). Apesar dos efeitos daninhos causados na estrutura social e cultural dos povos locais, há um contributo inegável de diversos membros da igreja ao registro e sistematização das línguas e conhecimentos oriundos dos africanos, no campo epistemológico do ocidente. O mote imperialista “conhecer para dominar” teve bom êxito através do esteio das instituições religiosas, já que poucas sociedades não dispuseram de, pelo menos, “um grupo de missionários vivendo em seu meio, aprendendo sua língua, reduzindo-a à escrita, padronizando os dialetos e produzindo traduções das escrituras e de material catequético para as escolas” (OLIVER, 1994, p. 232). Por outro lado, as missões abrigaram diversos representantes eclesiais dissidentes do sistema colonial na África e que foram ativistas na luta contra o colonialismo, tanto dentro do continente africano, como nas plagas europeias.

José Pampalk, mesmo tendo de deixar o país na década de 1970, permanece ativamente envolvido com os ocorridos em Moçambique ao longo dos anos, até o dia de hoje. Seu compromisso contínuo o levou a estudos significativos sobre o folclore banto, que resultaram na publicação de duas obras que integram a coleção Sabedoria do Povo, Hoje, editada pela Paulinas. Em 2003, publica o primeiro volume, intitulado *Nzerumbawiri – Provérbios Sena: Dinamizar o desenvolvimento comunitário valorizando a literatura oral*. Como indica o título, o livro se dedica à apresentação de provérbios que exprimem os saberes práticos e teóricos dos sena, nascido graças a cooperação altamente participativa de diversos co-autores.

O segundo volume, que interessa à nossa análise, foi publicado em 2008, sob o título *Mphyanga? – Contos Sena: Lideranças, desenvolvimento participativo e empoderamento das mulheres*. A expressão empregada em língua sena é destacada de um provérbio, *Mphyanga? Peno mphy mwanachinthu!*, o qual se traduz: “É meu? Pertence a um dono, à comunidade!” (PAMPALK, 2008, p. 3). Esse ditado, emprestado ao título do livro, elucida que, embora haja um autor que maneje os recursos da contação, sua procedência é anônima, já que os contos pertencem à comunidade, sendo eles um patrimônio coletivo. A edição analisada, de 395 páginas, conserva cinquenta e cinco

responsabilidade”. (MONDLANE, 1975, p. 72). De modo geral, para os africanos, as missões católicas destinavam uma educação rudimentar, na qual o dogmatismo religioso era fundamental para a formação de uma classe “pouco numerosa, que olha com desprezo a sua própria língua e cultura tradicional, mas não é suficientemente instruída para falar e escrever português eficientemente” (MONDLANE, 1975, p. 70).

narrativas advindas da tradição popular, registradas, cada uma delas, tanto em língua portuguesa, como em língua sena. Na apresentação inicial, Pampalk explica que a maioria dos contos, embora já fosse de seu conhecimento no tempo de seu ministério como missionário (1963-1971), foram registrados com um gravador profissional⁴⁷ apenas em 1983-84, quase uma década após a independência, “cantados⁴⁸” pelo professor Miguel Passo Ndapassoa⁴⁹ (PAMPALK, 2008, p. 23).

Quanto aos textos introdutórios, o prefácio fica sob responsabilidade de Carlos da Conceição Augusto Roque, que salienta as narrativas da tradição oral como catalisadoras do desenvolvimento de Moçambique. No texto “Orgulho de Ser Moçambicano”, Roque considera a literatura popular uma via genuína para a recuperação de valores que contribuem para a dignidade moçambicana, que são de proveito “para a educação da sociedade num todo” (PAMPALK, 2008, p. 3). Esse ponto de vista coaduna com a perspectiva defendida na dedicatória inicial de José Pampalk, na qual afirma que é sumamente necessário descobrir o que está realmente por trás dos contos, já que são “uma radiografia das estruturas não transparentes e mentalidades escondidas das sociedades, tanto de ontem como de hoje” (PAMPALK, 2008, p. 6). Assim, admite-se que a materialidade do livro tem dois ideais auxiliares, concernentes à função de se registrar contos tradicionais: 1º “os contos são sinais e instrumentos de libertação das forças criativas das comunidades locais”; 2º “os contos são meios para reconquistar um orgulho saudável da sua identidade cultural” (PAMPALK, 2008, p. 6). Nesse sentido, apela-se para a urgência da recolha, compilação e estudo dos contos, não para fechá-los em arquivos, mas para aceitar o desafio de ir a fundo nas questões da sociedade.

Na apresentação dos contos, Pampalk afirma que o conceito de responsabilidade, nas culturas bantas, corresponde mais ao sentido de “perguntabilidade” (PAMPALK, 2008, p. 17), colocando em questão o que se impõe como absoluto, por meio de uma atitude altamente investigativa. Desse modo, personagens das narrativas tradicionais, amiúde representadas pelos animais, simbolizam duas possíveis tomadas de posição, denunciando a escolha mais destrutiva e “deixando aos ouvintes pensarem noutra escolha mais construtiva” (PAMPALK, 2008, pp. 17-18). É por isso que as interpretações das

⁴⁷ Aparelho cedido pelo Arquivo Fonográfico da Universidade e Academia de Ciências de Viena, onde foram depositadas as bobinas gravadas.

⁴⁸ Nesse trecho, Pampalk ressalta o efeito de sentido do verbo sena *kuimba*, que pode ser traduzido como “cantar” e é usualmente empregado pelos participantes das narrações.

⁴⁹ O autor menciona outros contos individuais de Lucas Bizeque, Pedro Cambule, Moisés Feio e Florinda Gambuleni (PAMPALK, 2008, p. 23).

narrativas não se estagnam num passado primordial, mas são sempre renovadas ou transformadas, segundo as circunstâncias da atualidade, também em constante evolução.

Suscintamente, o que se pode notar, no campo da arte literária, é que se trata de uma coletânea de histórias ricas em sumários e descrições, nas quais há preocupação em estabelecer uma coerência entre a sequência de ações das personagens no enredo. Ademais, as narrativas descortinam, com certa frequência, os pensamentos e motivações dos protagonistas, conferindo uma reflexão de cunho ético para suas decisões e atitudes, que, em regra geral, parece suplantar a crueldade e o egoísmo. Esse compromisso moral dos contos pode contrapor o desfecho, que se observa neles, com o de diversas narrativas do ARPAC, que nem sempre se comprometem com a virtude e a ética vigentes no fim das contas. Desse modo, os contos do livro são direcionados à reflexão sobre o comportamento individual e social que possam auxiliar ou atrapalhar o desenvolvimento do país, numa lógica de causa e efeito.

No campo das impressões, parece que as versões das narrativas populares que integram o livro congregam diversas outras versões, iluminando hiatos e justificando certas ações inexplicáveis das personagens. Outro aspecto que confere vivacidade às narrativas do volume de contos senas é a quantidade considerável de falas diretas dos agentes ficcionais. Assim, participam da escrita inúmeras interjeições, canções e onomatopeias, frequentes nos discursos das línguas bantas, simulando uma performance própria da oralidade⁵⁰. Em geral, os contos do livro também apresentam tramas de maior complexidade e profundidade do que as do acervo da Campanha, talvez por conta do processo consciente de elaboração literária do autor e seus coautores.

Entre as narrativas dos anos 1980, registradas no livro, podemos identificar dezenas de enredos que correspondem com versões contidas no acervo do ARPAC⁵¹.

⁵⁰ Alguns dos diversos exemplos de **onomatopeias**: “E o Coelho fugiu: *cho, cho, cho, cho*” (p. 79); “À tardinha, quando o sol *phe, phe, phe*, então, dizia à mãe...”(p. 94) “Andaram, *kubvu, kubvu ...* A água já lhe chegava à cintura” (p. 124); “subiu de novo para aquela árvore inclinada sobre o rio, *kata kata kata*” (p. 155); “Andou, *kiti, kiti, kiti*, o Sol também avançou”(p. 253); “Dormiu lá, *thi thi thi e*, de manhã muito cedo...” (p. 256); “O homem começou a bater o seu batuque, *di di di*” (p. 310). Alguns exemplos de **interjeições**: “*Xii-i-i-i*, estás a fazer troça de nós (p. 115); *Aya*, ela voltará?” (p. 155); “*Waa*, deixei escapar uma gazela” (p. 154); “*Xaa*, porque recusa ela abrir a porta?” (p.270); “*Ehe-hee!* Olha comadre, nós somos adultas” (p. 305); *Ii-i, ii-i*, avó, já venho; *ii-i*, ainda estou procurando legumes” (p. 300). Também seguem exemplos de **canções** de personagens: “*Mbuya, mbuya, mbuya, não é por meu capricho, / Mas fui mandado por minha mulher, não por meu capricho, / Desejo ovos de ndala, não é por meu capricho, / Ovos da fera ndala, não é por meu capricho/ Kwayi-wayi (fórmula final dum êxtase, sinal de transição para o estado normal)*” (p. 233); “*Escuridão ee, escuridão ee, escuridão ee, / Oo está muito escuro, Chico dormes tu oo... / Oo está muito escuro, Maria-Lena dormes tu oo...* (p. 272).

⁵¹ Algumas correspondências evidentes entre o acervo e a obra de Pampalk são: Narrativa 2 “A Perdiz e a Cobra: há justiça neste mundo?” (TETE 212); Narrativa 13 “Pássaro Toto e o Galo” (MANICA 94 e 99); Narrativa 17 “A Hiena e o Coelho no Tempo da Fome decidem matar as suas

Além delas, na apreciação da obra de Pampalk também se destaca o método de organização dos textos, segundo o conteúdo temático das histórias. Salienta-se, na divisão das partes, as relações entre os atores da sociedade, valorizando sobretudo a necessidade de ética e altruísmo entre seus integrantes. Os tópicos inseridos no livro fazem um apelo pela igualdade de direitos sociais e primam pela distribuição do bem coletivo. Eles advertem contra as más intenções de oportunistas que queiram tirar vantagens às custas alheias, fazendo intrigas e enganando os mais incautos da comunidade. Um tema proeminente nos contos do livro é o *valor da família ou grupo familiar*, descortinando as relações com os mais velhos e os melhores meios de se educar as crianças, visando ao desenvolvimento intelectual e técnico das novas gerações⁵².

Enfim, o livro é um registro muito rico da literatura popular banta, mais especificamente, do povo sena, oriundo do Vale do Zambeze. O trato estético dos textos do livro destaca a potência dos recursos da linguagem presentes na oralidade dos atores artísticos locais, que resguarda uma riqueza imensurável. Além disso, importou-se ressaltar a capacidade da literatura oral fomentar a autorreflexão, conforme as circunstâncias. A divisão da obra em partes temáticas, que provocam a consciência das decisões e atitudes dos atores sociais mostram que, em primeira instância, as narrativas populares visam à solidariedade, na vida coletiva. Por isso, a tradição oral serve como

mães” (NAMPULA193, ZAMBÉZIA 216, 217, 222, 223, 238, 250, 264); Narrativa 18 “O Coelho que desvia a comida dos macacos” (SOFALA 67, TETE 138); Narrativa 21 “Mamuloa e Muloakwentse” (TETE 170); Narrativa 23 “Deus e o Morcego: os sinais dos tempos” (TETE 159, ZAMBÉZIA 277); Narrativa 27 “Sussurros de uma velha dividem dois amigos” (TETE 160, ZAMBÉZIA 229); Narrativa 28 “A Gazela que quis fazer experiência da boa e da má sorte” (SOFALA 70, MANICA 89, TETE 166); Narrativa 30 “Cobiça de tudo o que cai nas vistas” (MANICA 90, TETE 120, 163, 177); Narrativa 33 “Uma noiva que não falava” (TETE 165, 174, ZAMBÉZIA 236, 280, 287); Narrativa 37 “O Malefício vira-se contra os malfeitores” (ZAMBÉZIA 266); Narrativa 39 “Se prestares ouvido a avarentos vão-te fazer o sacrifício dos defuntos estando ainda vivo” (NAMPULA 192); Narrativa 52 “A menina deixada na praia e captada num batuque” (MANICA 95); Narrativa 53 “Rir-se de um aleijado” (TETE 168); Narrativa 54 “A Ntsai bem-aconselhada” (ZAMBÉZIA 272).

⁵² Os oito tópicos levantados no volume de contos senas *Mphyanga?* são: 1. “Por que continua a injustiça e o sofrimento dos pequenos?”, cuja pauta é a injustiça perpetuada pelos humanos; 2. “Como exercer uma função pública?”, que discute a forma de se exercer o poder e sua legitimação; 3. “Como aceitar outras pessoas como iguais, mesmo com caracteres diferentes?”, que explicita a importância da igualdade, da alteridade, convivendo com as diferenças e reconhecendo o valor das próprias virtudes; 4. “Como pode a fome prejudicar nossa dignidade e nossa maneira de ver?” cujo problema do desespero e da luta pela sobrevivência pode conduzir ao egoísmo, ao roubo e ao homicídio; 5. “Como nos enganamos a nós próprios e como ficamos apanhados por outros?” onde se descortina a necessidade de cuidado em não enganar, nem ser enganado através de intrigas, mentiras, feitiçaria e desejo de infortúnio; 6. “Como podem noivas e noivos encantar e valorizar-se mutuamente, sem usar meios falsos?” cujas narrativas abordam a atenção devida às relações amorosas e aos vínculos familiares, no trato de casamento; 7. “Como se respeitar como homem e mulher e ultrapassar velhos preconceitos?” na qual se destacam as interações no âmbito doméstico, as relações entre cônjuges e suas respectivas famílias, e; 8. “A grande sorte de ter filhos, mas como educá-los?” cujo papel dos pais é considerado como fundamental para a ética dos filhos, ao mesmo tempo que os filhos são corresponsáveis pela bem-aventurança da comunidade.

ferramenta para se propiciar uma educação cívica participativa (PAMPALK, 2008, p. 355).

O autor salienta os problemas econômicos que a sociedade moçambicana herdou do regime colonialista e da ação cultural destruidora das igrejas ocidentais que “em vez de ser um reflexo consciente da vida humana numa sociedade, tornou-se uma alienação e mistificação daquela vida” (PAMPALK, 2008, p. 376). Ainda assim, ele acredita que certas comunidades religiosas têm se prestado como um canal de vanguarda no desenvolvimento social, que depende de um processo integrador e contínuo. Assim como fazem muitos compiladores de literatura oral, o autor lança o incentivo de que o país africano continue dando a devida importância ao seu conhecimento como uma via segura para o progresso nas condições contemporâneas. O autor acentua: “Precisa-se sobretudo de muitos actores e redes de pioneiros, que acreditem no papel que a dimensão cultural possa jogar no desenvolvimento nacional e regional” (PAMPALK, 2008, p. 377).

1.3 Metodologia de pesquisa

O principal objetivo do presente trabalho consiste em compilar e apresentar as estruturas e os temas das narrativas do *corpus* de investigação. O método de pesquisa foi a realização da leitura dos materiais com o intuito de identificar os aspectos recursivos dos inquéritos, a identidade social dos contadores e coletores e os elementos da narração. As atividades econômicas e culturais suscitadas da trama também teve a nossa atenção, bem como as funções que os textos literários atribuem aos temas suscitados, ao observar a moral que os sustenta. Em menor grau, tivemos-nos na classificação dos gêneros auxiliares que compuseram o fio narrativo e nos tipos de discursos das personagens. Em última instância, foi do nosso interesse observar a representação social, sobretudo, das protagonistas, quanto a sua fase vital, ocupação e gênero.

Os aspectos constatados na leitura de cada inquérito serviram para compor uma base de dados, na qual se elencou 40 células de classificação, a serem preenchidas com as informações dos materiais. Na análise, igualmente, realizou-se um resumo dos enredos e se acrescentou notas sobre suas peculiaridades ou curiosidades, assim como possíveis correspondências com outros textos já investigados. Dessa forma, durante a pesquisa do *corpus* principal, foram preenchidas mais de 15 mil células de dados; só não se apontaram dados quando estavam faltantes nos registros das fichas.

Após as investigações das narrativas de cada província, era realizada uma verificação dos resultados da sua base de dados, analisada meticulosamente com o

objetivo de se assinalar temas, recursos, espaços e atividades mais evidentes naquele *corpus*, resultando na escrita das considerações. A análise qualitativa dos textos foi realizada pelo método da literatura comparada, ora estabelecendo cruzamento entre enredos diferentes, ora apontando as divergências entre contos com padrões semelhantes. O trabalho também exigiu pesquisa, leitura e análise de um *corpus* complementar, constituído de antologias do gênero em questão, publicadas em Moçambique. Os textos das obras foram fichados e incorporados na análise de materiais em perspectiva com dados e impressões dos textos do *corpus* principal.

Embora a finalidade central da tese seja apresentar os relatos da Tradição Oral, o material suscitou a tarefa indispensável de atrelar seus conteúdos a pesquisas acadêmicas publicadas, envolvendo o campo da História, Antropologia, Filosofia, Crítica Literária e outras áreas do conhecimento que se fizeram necessárias. Por fim, as análises foram organizadas em cinco eixos temáticos, que congregaram fatores não só do âmbito artístico como do socioeconômico dos agentes literários do acervo: o imaginário mitológico, os recursos da linguagem, os arquétipos dos animais, a história recente e as experiências sociais.

1.3.1 Locais de investigação do corpus principal

A investigação dos materiais do acervo principal foi realizada em duas instituições nacionais de Moçambique, a saber, o ARPAC – Instituto de Investigação Sócio-Cultural, situado na Rua do Bagamoyo, nº 201 e o Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa, localizado na Avenida 25 de Setembro, 1230 – 7º andar, ambas na cidade de Maputo.

O período de investigação e seleção de documentos decorreu entre fevereiro de 2020 e maio de 2021. Por conta da restrição imposta pelo estado moçambicano de acesso às instituições públicas durante a pandemia de Covid-19, uma grande parte dos materiais foi investigada e selecionada no FBLP⁵³, onde nos foi permitida a consulta. Ali foram selecionados os acervos das províncias de Maputo, Gaza, Inhambane, Manica, Sofala, Tete e Nampula. Os acervos volumosos da Zambézia, do Niassa e de Cabo Delgado, não obstante, foram obtidos junto ao ARPAC, apenas no último mês em estágio de pesquisa no país⁵⁴.

No FBLP, reservou-se um espaço com estantes para o depósito dos materiais da campanha, onde se investigaram 42 caixas com inquéritos de todas as fases dela. Na área

⁵³ Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa

⁵⁴ Estágio de pesquisa realizado na Universidade Politécnica, sob supervisão de Lourenço do Rosário.

da literatura, há compilações de poemas, provérbios, adivinhas, contos, pequenos contos e lendas. Nas artes plásticas, estão objetos de prestígio, adornos, utensílios domésticos, cerâmicas, arte rupestre, tatuagens, tambores, artefatos e artesãos. Nas artes também constam as canções, os instrumentos musicais, o canto e a dança.

No campo da história, o arquivo conserva os inquéritos sobre monumentos, arqueologia, topônimos, episódios extraordinários, grandes personalidades, origens, patrimônio material, locais, notícias e imagens, fotos, biografias, guerras, greves, massacres e fomes. Os costumes populares estão registrados por meio dos ritos de passagem masculino e feminino, ritos de gravidez e nascimento, rituais da agricultura, caça e pesca, cerimônias fúnebres e de agradecimento, culto a antepassados, medicina tradicional, preces e curandeirismo.

No que tange à produção econômica, estão no acervo fichas sobre mineração, agricultura, pecuária, coleta vegetal, metalurgia e pesca. Na área de arquitetura e urbanismo, há um acervo de habitação e organização de aldeias e cidades. No campo jurídico, há um *corpus* sobre costumes, conselhos, chefaturas e tribuna criminal e civil. Por fim, há relatórios de manutenção e restauração de obras, bem como descrição de festivais e relatórios de setores culturais.

Constavam nas caixas sinalizadas com o numeral romano VIII o material dos inquéritos de Literatura Oral, das quais foram selecionadas apenas as fichas que foram classificadas como lendas, contos, fábulas e narrativas⁵⁵. Investigamos também as outras caixas, onde encontramos, numa com o numeral XIV, um conjunto de relatos mitológicos de Manica, que será apresentado na tese. Os inquéritos do FBLP são cópias dos originais, estando alguns documentos com cortes ou com folhas faltantes, além de haver problemas na legibilidade de outros materiais. Ainda assim, foi possível encontrar mais de uma cópia dos mesmos inquéritos, o que nos possibilitou fazer um cotejo dos documentos, para auxiliar na compreensão dos textos. Há de se salientar que mais da metade dos materiais é composto por inquéritos manuscritos, que exige um trabalho filológico mais cuidadoso, requerendo mais de uma leitura.

Quanto ao acervo faltante no FBLP, foi possível ter acesso por intermédio do diretor geral, bem como os funcionários e pesquisadores do ARPAC, sem os quais a presente tese não teria êxito. O instituto de pesquisa nos viabilizou exemplares originais desses acervos de literatura, permitindo que fizéssemos pessoalmente a cópia dos

⁵⁵ Entre os inquéritos em análise, também há um documento no *corpus* classificado como tabu.

documentos, sob a supervisão de um técnico. Portanto, a apreciação de seus documentos foi menos árdua, já que a legibilidade era melhor e se evitou os cortes nas bordas dos inquéritos⁵⁶. Além disso, após o término das restrições sanitárias e com a abertura ao público, o instituto permitiu a investigação das fichas nas suas dependências. Forneceu arquivos digitais com textos literários de diversas etnias, além de obras publicadas pela instituição, como memórias de combatentes, análises antropológicas, planos e políticas culturais, entre outros textos. Por último, tivemos acesso a relatórios dos seminários da campanha, de mutirões de recolha e dos trabalhos realizados nas delegações provinciais e distritais.

1.3.2 Locais de investigação do corpus complementar e da bibliografia teórica

O *corpus* complementar da tese é composto por obras publicadas em Moçambique com textos advindos da tradição oral de populações locais. Além das livrarias, como Mabuko, Minerva, Kapicua e Paulinas, pesquisamos o acervo referente ao nosso tema nas bibliotecas públicas e universitárias de Maputo: a Biblioteca Nacional de Moçambique, a Biblioteca Central da Universidade Politécnica, a Biblioteca Central Brazão Mazula, da Universidade Eduardo Mondlane e a Biblioteca do Centro de Estudos Africanos. Há de se mencionar os diversos alfarrabistas espalhados pela cidade, com quem consegui obras fundamentais para a nossa questão de pesquisa.

Embora não forme a base material da pesquisa, também é relevante citar o Instituto Nacional das Indústrias Culturais e Criativas, onde me foi permitido assistir a diversos filmes do período revolucionário⁵⁷. Também a Associação Moçambicana de Cineastas, onde pudemos apreciar uma série de filmes realizados no país⁵⁸. Quanto às bibliotecas no Brasil, temos de enfatizar o material teórico recolhido sobre literatura oral, conto popular e estudos africanos na Biblioteca Florestan Fernandes e na Biblioteca do Museu de Arqueologia e Etnologia, ambas da USP, onde obtivemos acesso também às publicações de Manuel Viegas Guerreiro. Na fase de estudos teóricos, é mister ressaltar os materiais das bibliotecas pessoais dos professores Lourenço do Rosário e Rita Chaves.

⁵⁶ O trabalho de tirar cópias deve ser minucioso, pois o tamanho da folha usada nos inquéritos é maior do que da folha padrão A4, usada nas impressões e fotocópias.

⁵⁷ Seriam os filmes: *Venceremos (We shall win)*, *O povo organizado*, *Moçambique independente*, *Continuadores do 25*, *Estas são as armas*, *O povo nunca morre*, *10 dias nas zonas libertadas*, *Samora vive*, *Ofensiva*, *Acordos de Lusaka*, *Do Rovuma ao Maputo*.

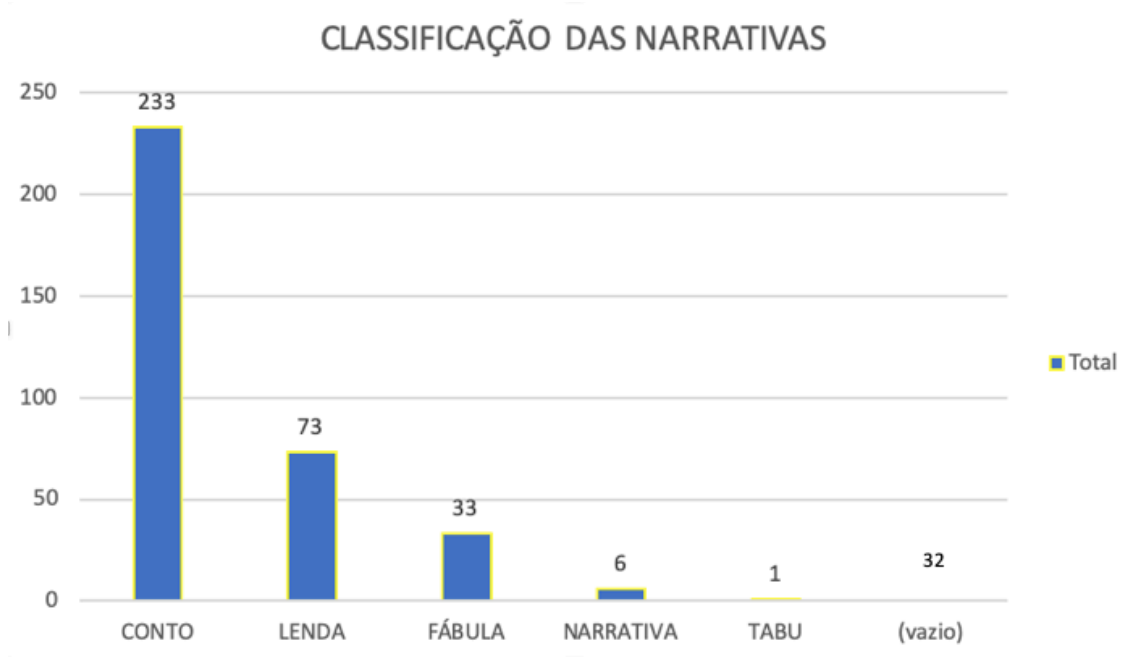
⁵⁸ Assistimos a uma série de filmes de cineastas como Lucílio Azevedo, Gabriel Modlane, Chico Carneiro, Catarina Simão, Manuel Abreu, Pedro Pimenta, José Nhamtumbo.

1.4 A base de dados

Os resultados gerais da análise quantitativa das narrativas são apresentados a seguir de forma objetiva e concisa. No entanto, é possível relacionar as informações da base de dados de forma dinâmica, afinando e expandindo os seus conteúdos, de acordo com a informação que se pretenda obter dela. Por sua vez, os gráficos e tabelas aqui registrados se referem exclusivamente à totalidade do *corpus*, integrando 376 documentos, das dez províncias de Moçambique. Existem aspectos classificatórios mais objetivos e outros mais interpretativos, que comentaremos de acordo com a apresentação das informações. Como dito, há dados incompletos em muitas fichas, que impede a obtenção de resultados mais precisos. Mas é possível ainda fazer uma investigação mais apurada dos inquéritos, relatórios e outros documentos a fim de obter alguns dados objetivos porventura ausentes, como datas e locais de recolha, através do método de analogia e suposição. Exigiria, no entanto, um trabalho de cotejo mais apurado, demandando um tempo muito maior de investigação e possível estada maior em Maputo. Desse modo, quando há falta de informações, preferimos indicar o número de narrativas que omitem o dado e incluir nos resultados apenas o grupo de documentos com dados.

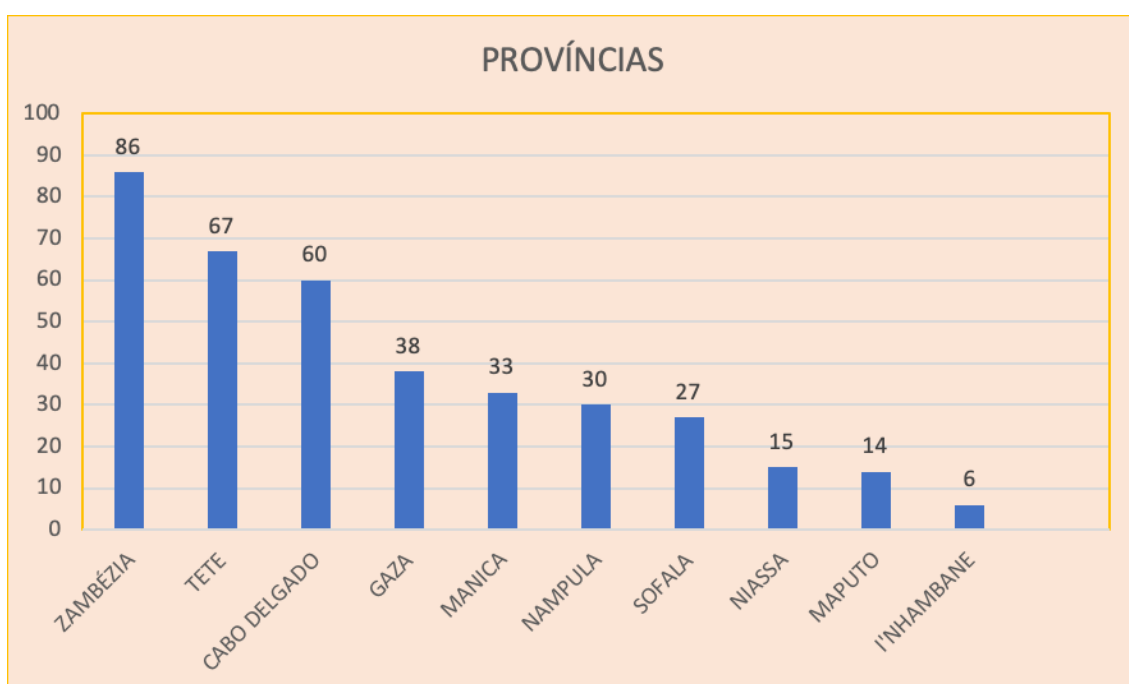
1.4.1 Classificação das narrativas

Nos inquéritos de literatura oral, o primeiro campo a ser preenchido pelos compiladores era a classificação das narrativas. Não se pode contar com esse resultado como um dado científico, pois é comum a classificação não condizer com as categorias da crítica literária mais especializada. Nota-se, no entanto, a tendência de os compiladores registrarem diversas modalidades de narrativas como contos, chegando a mais de 61% das fichas.



1.4.2 Província de procedência

Todos os documentos indicam a província de origem. Três províncias mais ao norte, Zambézia, Tete e Cabo Delgado, representam mais de 56% do total de narrativas compiladas. Percebe-se também poucas recolhas do gênero na província de Inhambane, quase todas de origem chope.



1.4.3 Distrito de procedência

As compilações de narrativas englobaram 80 distritos de todo o país, elencados na lista abaixo. Destacaram-se como os maiores centros de recolha de estórias: o distrito de Chibuto, em Gaza; o distrito de Manica, em Manica; os distritos do Guruè, Mocuba, Mopeia e Maganja da Costa, na Zambézia; e os distritos de Changara e Moatize, em Tete.

CABO DELGADO	16	NAMPULA	30
MACOMIA	1	ANGOCHE	1
MECÚFI	4	IILHA DE MOÇAMBIQUE	1
MOCÍMBOA DA PRAIA	1	MALEMA	4
MONTEPUEZ	2	MECUBÚRI	2
MUEDA	3	MOGINCUJAL	3
NANGADE	1	MOGOVOLAS	3
PEMBA	3	MONAPO	1
QUISSANGA	1	MOSSURIL	3
(vazio)		MUECATE	2
GAZA	38	NACALA-VELHA	5
BILENE	3	NAMPULA	2
CHIBUTO	14	NÃO TEM	3
CHOKWE	1	NIASSA	15
GUIJA	4	LAGO	5
LIMPOPO	1	MAJUNE	1
MANDLAKAJE	4	MANDIMBA	3
MASSINGIR	3	MAÚA	1
XAI -XAI	8	SANGA	5
I'NHAMBANE	6	SOFALA	27
HOMOINE	1	BEIRA	4
INHARRIME	4	CHIRINGOMA	2
MASSINGA	1	GORONGOSA	8
MANICA	33	MARROMEU	2
BÁRUE	5	MUANZA	2
CHIMOIO	8	NÃO TEM	9
GURO	2	TETE	67
MANICA	17	ANGÔNIA	1
SUSSUNDENGA	1	CAHORA-BASSA	3
MAPUTO	14	CHANGARA	22
MAGUDE	1	CHIÚTA	8
MANHIÇA	4	MACANGA	6
MATUTUINE	1	MARÁVIA	1
MOAMBA	4	MOATIZE	20
NAMAACHA	4	MUTARARA	2
ZAMBÉZIA	86	NÃO TEM	1
CHINDE	2	ZUMBO	3
GURUÈ	17		
ILE	1		
MAGANJA DA COSTA	10		
MILANGE	1		
MOCUBA	16		
MOPEIA	17		
MORRUMBALA	8		
NAMACURRA	7		
NAMARROI	6		
NÃO TEM	1		

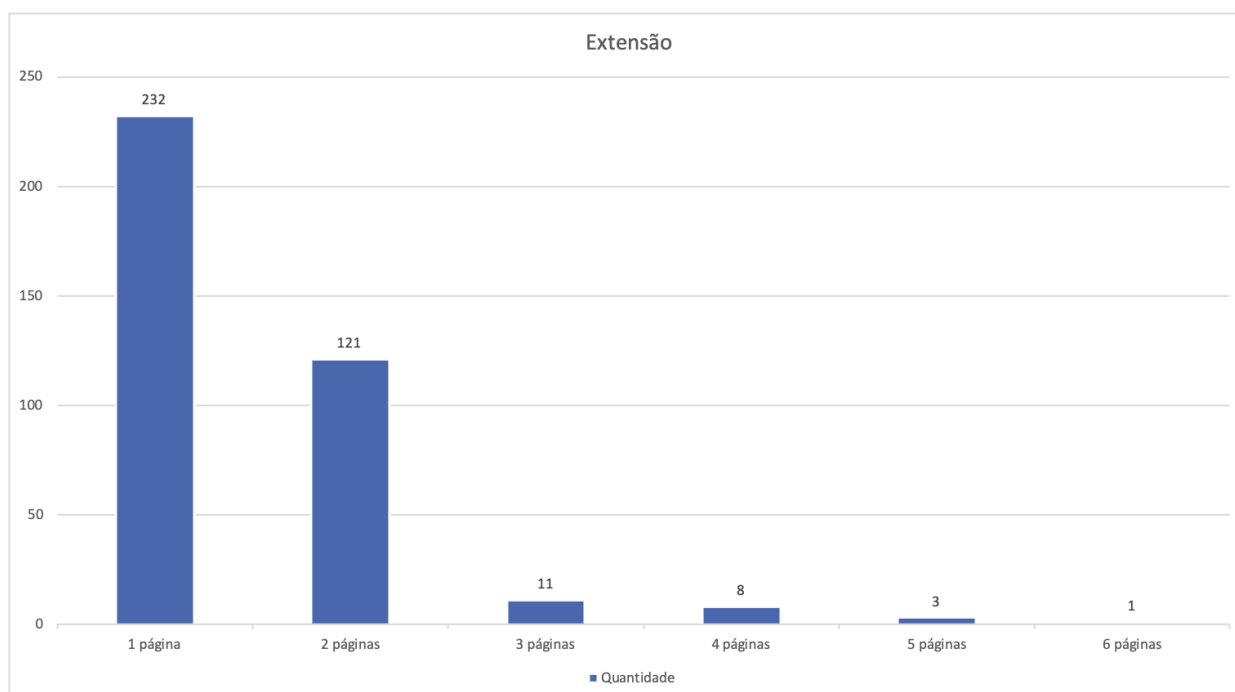
1.4.4 Ano de recolha do inquérito

34% das fichas, somando 128 delas, não indicam a data de recolha. Entre os documentos que indicam data, 62% deles foram recolhidos em 1981, ano destinado para a fase das coletas de Literatura Oral. Esse dado atesta, porém, que houve recolhas de textos literários em outros anos. Segundo os dados dos documentos, elas ocorreram entre 1971, antes mesmo da independência, até 1993, dez anos após o término do projeto. As duas mais antigas, de 1971, procedem de Bilene e Guija, nas províncias de Gaza e as duas mais novas, de 1993, foram coletadas em Namaacha, na província de Maputo. Isso sugere que o acervo do ARPAC também incorporou trabalhos de recolha que não foram compilados, propriamente, durante os quatro anos destinados à campanha cultural (1978: 2 docs. /1979: 9 docs. /1980: 13 docs. /1981: 151 docs. /1982: 49 docs. /1983: 18 docs.).



1.4.5 Extensão do texto

A extensão do documento foi medida em páginas que se ocupa para o registro textual. É importante frisar que existem narrativas manuscritas e datilografadas. Há caligrafias que abrangem mais ou menos espaço do suporte, assim, também é necessário modalizar este dado. Entretanto, percebe-se que as narrativas compiladas na campanha são, na maioria, de natureza breve. De todo modo, 61,7% dos inquéritos apresentam a narrativa transmitida em apenas uma página.



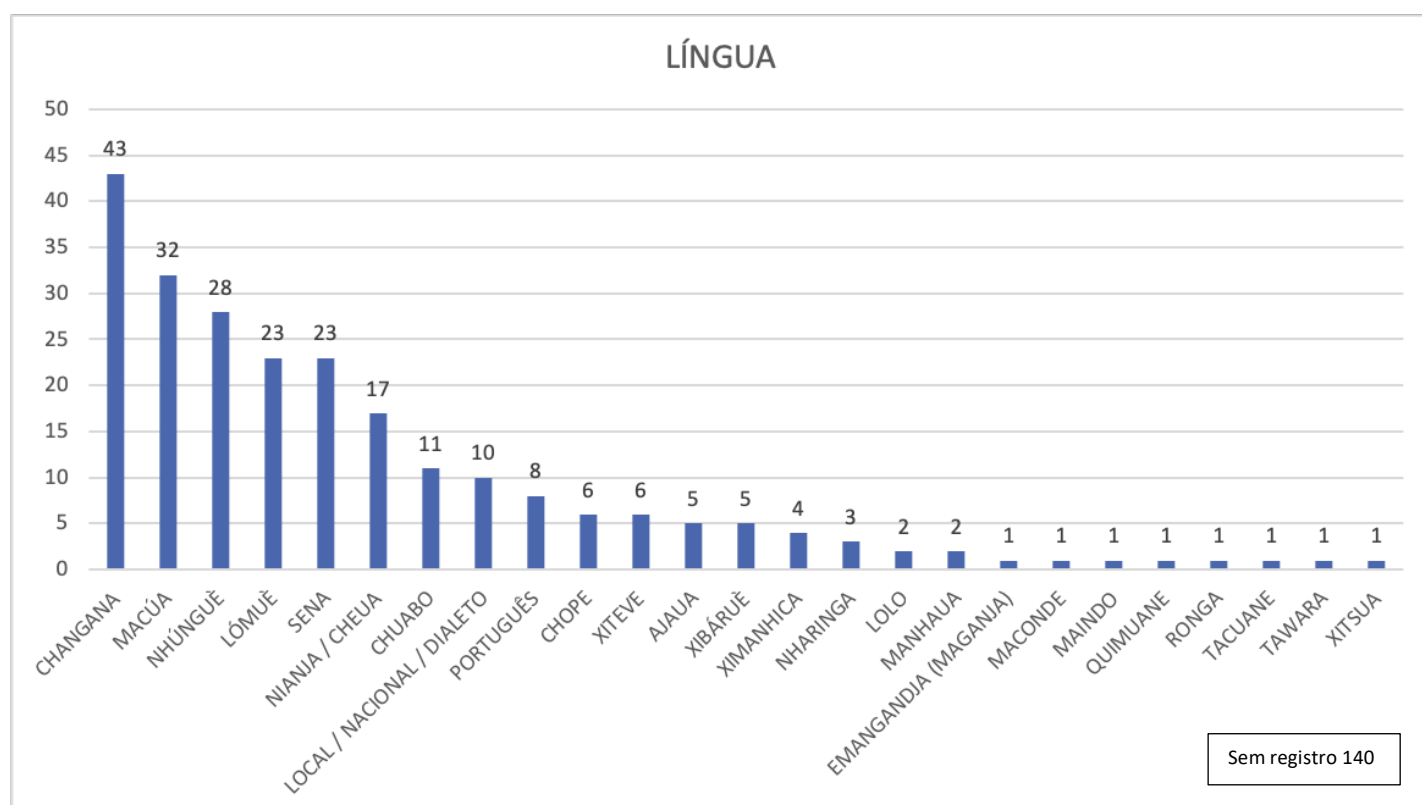
1.4.6 Recurso de registro

Mais da metade dos materiais do acervo de narrativas das campanhas está na forma manuscrita, o que representa certa dificuldade de investigação, principalmente na compreensão de termos em línguas nacionais ou de expressões locais. De qualquer maneira, o interessante é que as escritas apresentam as peculiaridades dos coletores envolvidos no momento de recolha, introduzindo desenhos, ou mudando o tamanho e forma das letras. Há inquéritos que apresentam duas versões da mesma narrativa, sendo uma manuscrita e a outra datilografada, somando-se a 2%.



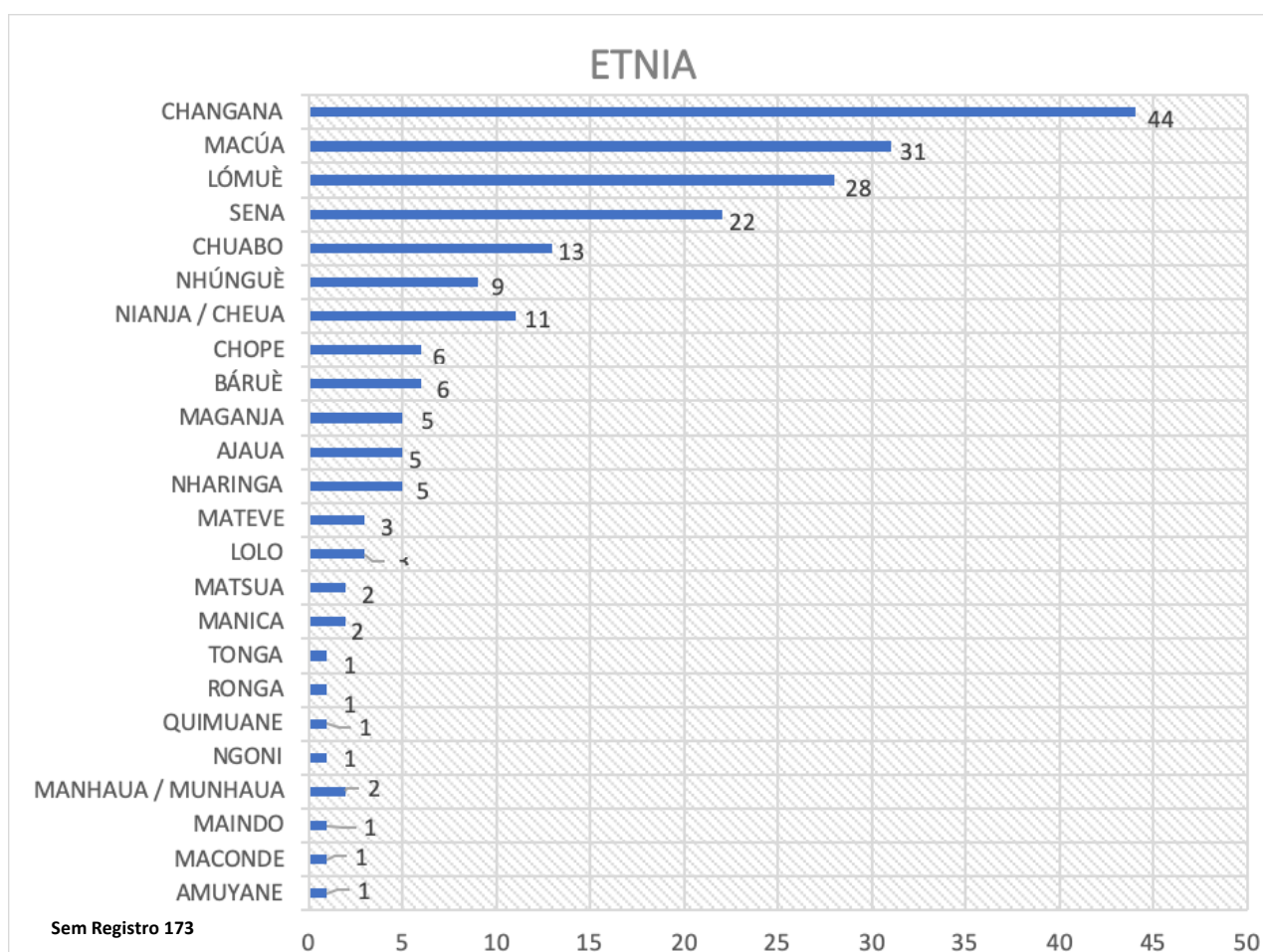
1.4.7 Língua de origem da narrativa

Ainda que as narrativas dos inquiridos foram registradas, no geral, em língua portuguesa, elas são procedentes das línguas bantas presentes em Moçambique. Há vários contos no arquivo que permaneceram nos idiomas originais e não estão traduzidos ao português, que resolvemos não incluir nesta pesquisa. Alguns documentos apresentam uma versão na língua local, em seguida, traduzida ao português. Outras apresentam nome de animais, objetos, produtos agrícolas, frutos, vegetais, provérbios, discursos diretos e canções nas suas línguas originais. Ainda assim, percebe-se que houve a preocupação dos técnicos e agentes de preservação que o texto fosse traduzido à língua portuguesa, mesmo que contenha problemas de redação no idioma oficial. Entre as 19 línguas nacionais que aparecem nos registros, aquelas de mais incidência no acervo é: o changana, registrado em Gaza e Maputo; o macua, inventariado em Nampula, Cabo Delgado, Zambézia e Niassa, e o nhúnguê, identificado na província de Tete. Sem registro, somam-se 140 narrativas.



1.4.8 Etnia de origem da narrativa

Nas culturas moçambicanas, há uma associação estreita entre as línguas e as etnias, porém, notamos algumas diferenças nos resultados da base de dados, que identificou mais etnias do que línguas, somando 24 identidades. A diferença mais sensível entre os dois gráficos é que, embora o nhúnguè esteja em terceiro lugar na classificação das línguas, está em quinto, na lista de etnias. Isso ocorre porque 20 narrativas que apontaram o nhúnguè como língua de procedência, não apontaram nenhuma etnia nas suas fichas, somando-se às 173 narrativas que não registram qualquer etnia de origem a narrativa correspondente.



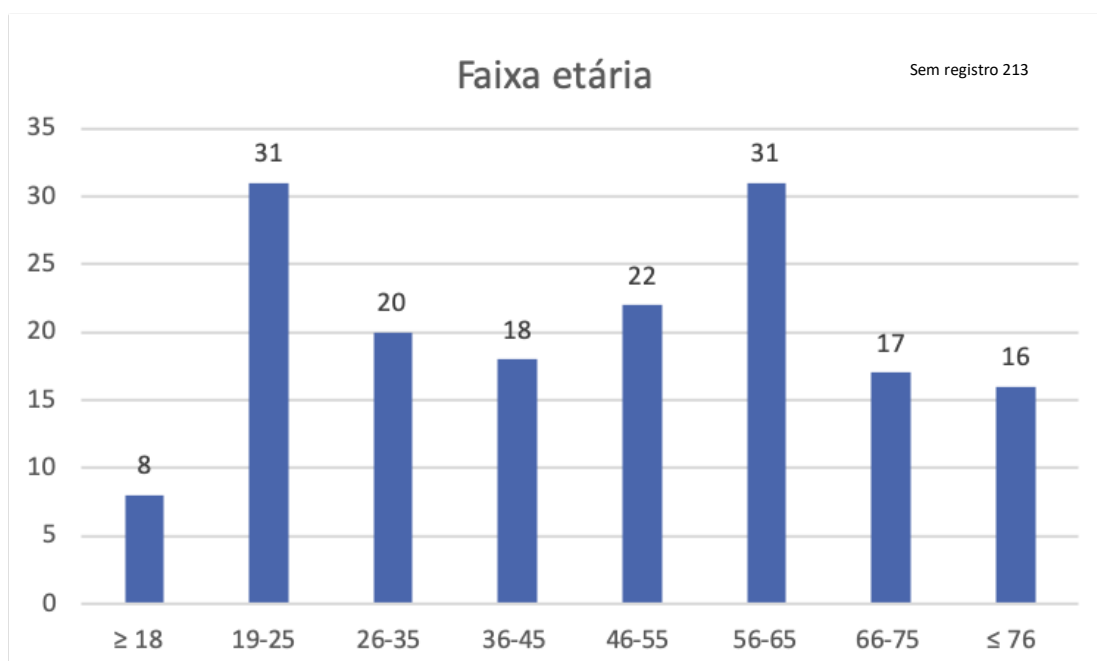
1.4.9 Gênero dos contadores

Não se pode alcançar conclusões assertivas com os dados apresentados aqui, pois 41% dos inqueritos não registram o gênero do contador. Ainda assim, ao se notar a diferença entre contadores femininos (16%) e masculinos (43%), presume-se que, dificilmente o número de mulheres ultrapassaria ou, pelo menos, equivaleria ao número de homens contadores. Em suma, nota-se uma participação bem menor das mulheres no acervo.



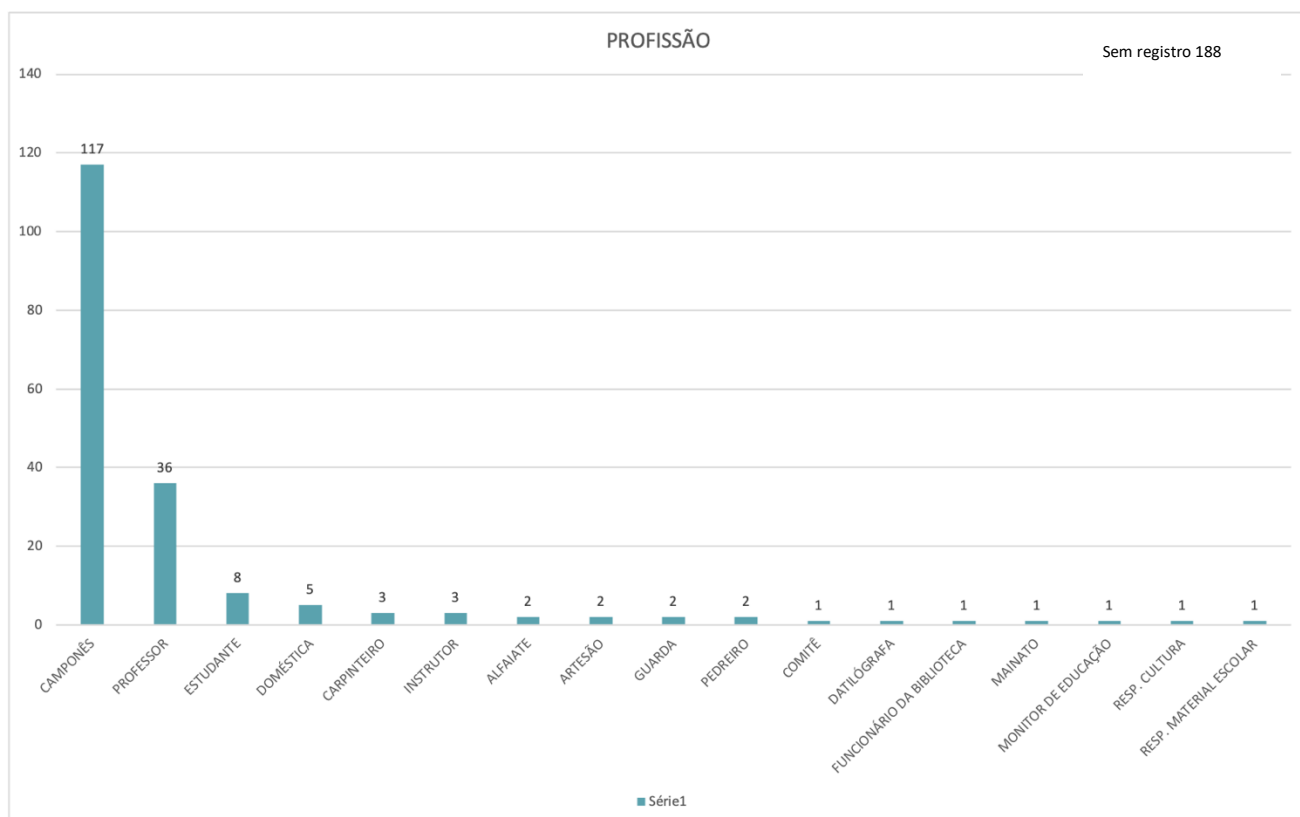
1.4.10 Faixa etária dos contadores

Este seria um dos dados menos precisos nos registros dos inquiridos, pois 56 % dos documentos não elencam a idade dos transmissores dos textos. Mesmo assim, registram-se colaboração de contadores de 12 a 91 anos de idade, sendo as faixas etárias de maior participação entre os 19 e 25 anos e entre 56 e 65 anos.



1.4.11 Profissão dos contadores

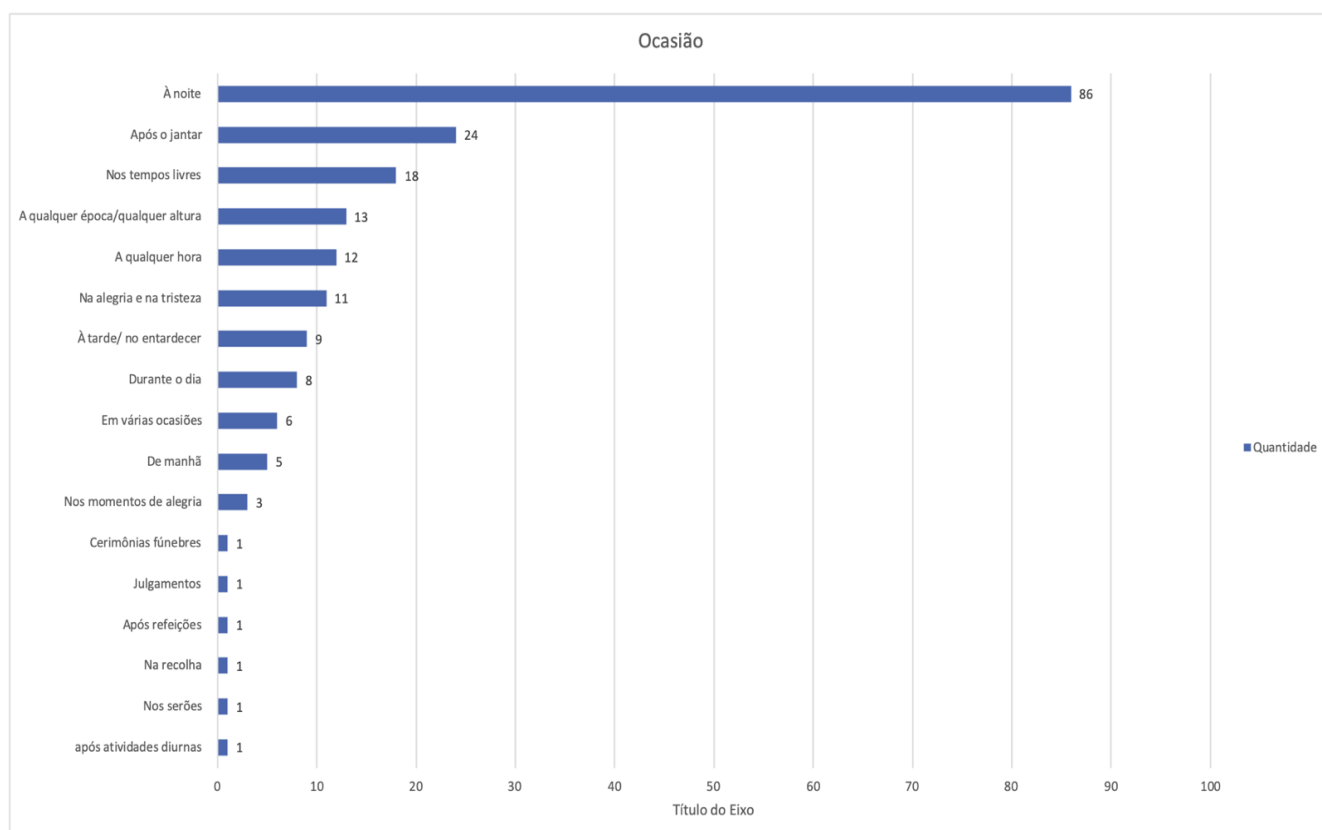
Nem sempre a ideia de profissão adotada na cultura urbana se aplica ao contexto rural, pois os aldeões quase necessariamente se dedicam aos trabalhos nos campos, embora possam conhecer diversas técnicas especializadas, além da agricultura. De todo modo, metade das fichas tem o campo da profissão preenchida, sendo que 62% delas indica a profissão de camponês ou camponesa atribuída aos contadores.



1.4.12 Ocasão de transmissão

Um dos campos inqueridos na coleta é a ocasião do conto, mas esse quesito não foi preenchido em metade dos materiais. Entre os que tiveram registro, há respostas mais genéricas, afirmando que a narrativa era contada nos tempos livres, a qualquer altura ou época, somando-se 26%. Houve também alusão a celebrações extraordinárias como julgamentos e cerimônias fúnebres. Em menor quantidade, há narrativas que indicam as horas diurnas para a contação, mas 64% dos registros salientam que os contos são transmitidos durante a noite, que coaduna com a ideia de que esse é o período mais frequente das contações de estória.

Ocasão do conto:	Quantidade
À noite	86
Após o jantar	24
À tarde/ no entardecer	9
Nos serões	1
Na recolha	1
Após refeições	1
Total	122
Nos tempos livres	18
A qualquer época/qualquer altura	13
A qualquer hora	12
Em várias ocasiões	6
Total	49
Na alegria e na tristeza	11
Nos momentos de alegria	3
Julgamentos	1
Cerimônias fúnebres	1
Total	16
Durante o dia	8
De manhã	5
após atividades diurnas	1
Total	14
Sem registro	188



1.4.13 O Foco narrativo

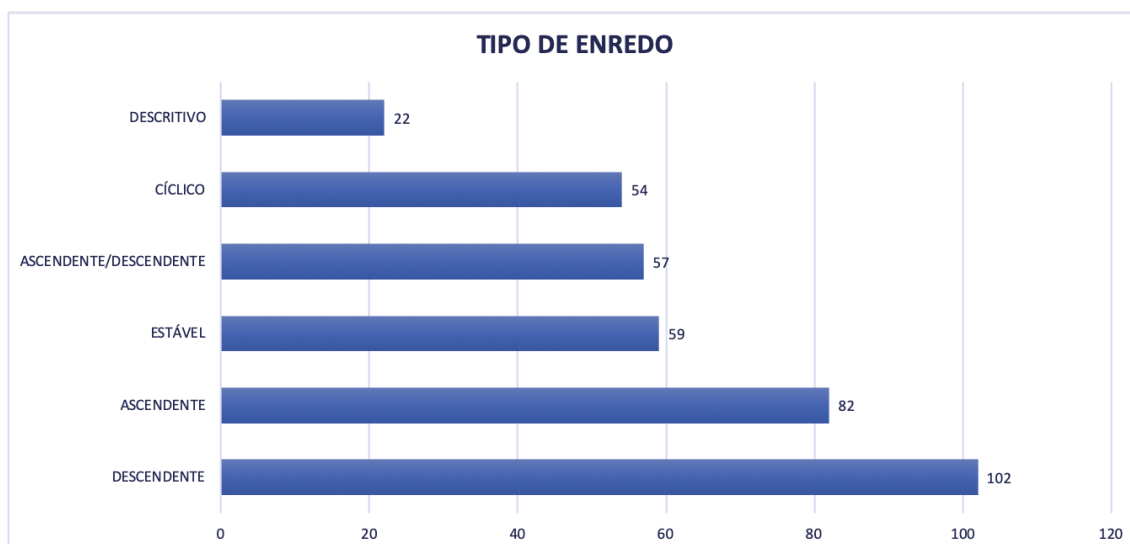
Os enredos das narrativas são constituídos majoritariamente por narradores observadores ou oniscientes. Registram-se cinco narrativas com narradores testemunhas seja de causos na aldeia (docs. 44 e 45), seja de episódios da história (doc. 176, 110, 374). Há apenas um narrativa com monólogo interior e fluxo de consciência, do escritor Marcelo Panguana, recolhida em Chimoio (doc. 86). Em dois documentos, classifica-se como ausente o foco narrativo: num há apenas diálogos (357) e, noutro, uma descrição antropológica (5).



1.4.14 Tipo de Enredo

A pesquisa observou a situação inicial e a final da(s) personagem(ns) principal(is) nos enredos. 27% delas têm um término descendente, ou seja, sofrem um final infeliz e 21% têm um desfecho ascendente, isto é, feliz. Há narrativas que, no fim das contas, a personagem não perde, nem ganha, classificadas como estáveis. Também constam as narrativas cíclicas, que envolvem repetições da estrutura ou a continuidade de gerações e as situações em ampulheta, em que uma personagem tem a ascensão enquanto a outra, a

queda. O enredo descritivo foi atribuído aos relatos que descrevem lugares, costumes, rituais e seres ou que narram ocorridos simultâneos num determinado tempo e espaço.



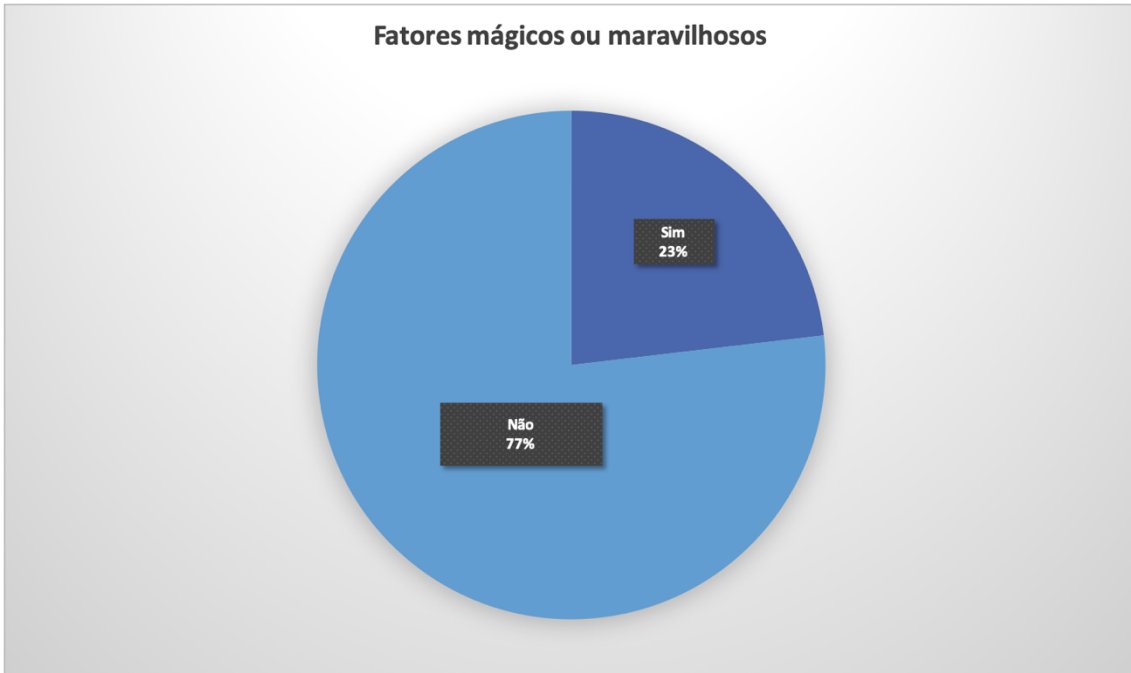
1.4.15 O motivo ou tema específico

O motivo é aquilo que se conta, o tema ou o acontecimento da história. Entre os 55 motivos, nota-se uma grande quantidade de narrativas sobre as relações sociais de amizade ou disputa. Outro tema muito presente no acervo é o casamento ou as provas para se casar, na qual interagem genros, noras e sogros.

Motivos ou temas específicos	Quantidade	Motivos ou temas específicos	Quantidade
Acidente	6	Jornada	5
Aconselhamento	3	Linguagem	3
Adivinhação	1	Lugar sagrado / Toponímia	11
Ambição	6	Maltrato	2
Antropofagia	2	Metamorfose / Zoomorfose / Antropomorfismo	12
Antropogonia	1	Migração	1
Assassinato	14	Normas	3
Biografia	1	Perigo	10
Caça / Caça – migração	2	Pesca	1
Casamento	21	Poder político	10
Comércio de alimentos	1	Poligamia	8
Cura da família / Relações familiares	14	Praga	1
Descoberta do fogo	1	Provas / Provas para casamento	27
Disputa	33	Queimada	1
Distração	1	Relação com animais	9
Doença	4	Relação entre amigos / Reciprocidade	40
Enterro / Falecimento	6	Relação entre animais	9
Escolha	1	Ressurreição	2
Espíritos	3	Roubo	25
Esterilidade	2	Segredo	4
Extrativismo	2	Sequestro	5
Falta d'água	4	Sexo	2
Feitiçaria	3	Suicídio	2
Fome	13	Traição / Traição e vingança / Vingança	15
Fuga - retorno	2	Universo infantil	2
Gestação	1	Valentia	10
Guerra	4	Velhice	1
Inteligência / Conhecimento	3		

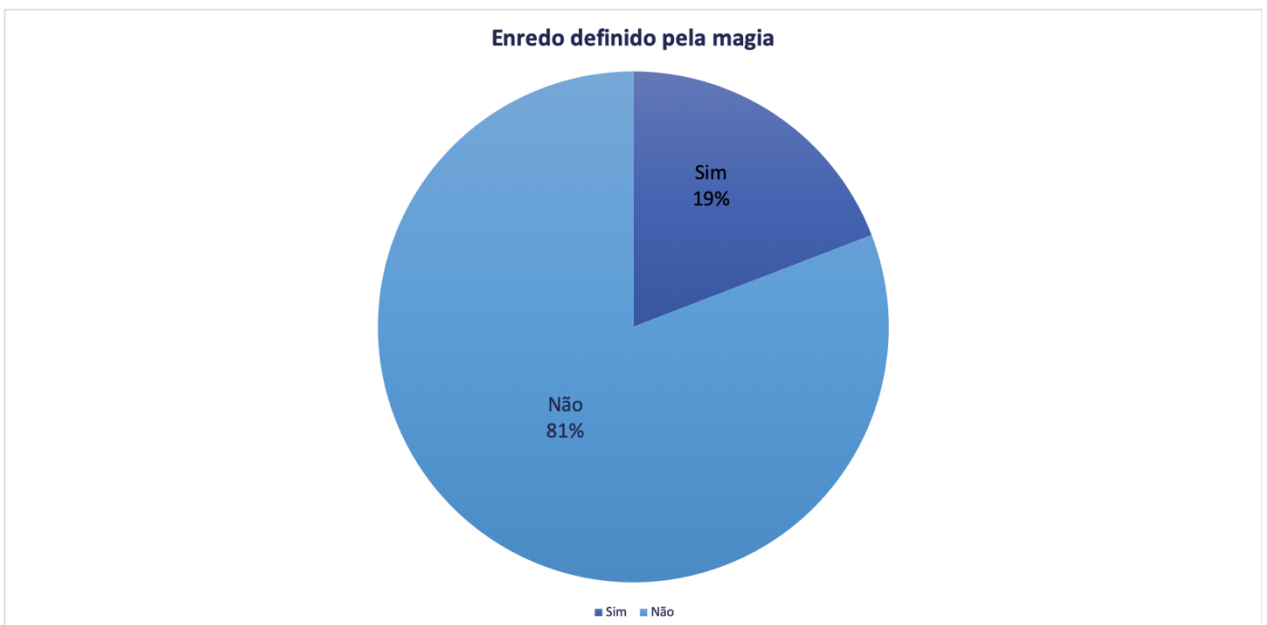
1.4.16 Fatores mágicos ou maravilhosos

O fator mágico se constitui num elemento extraordinário na lógica da realidade da narrativa. Animais falarem, por exemplo, não é um fator mágico na ficção banta, pois isso ocorre na maior parte das estórias. A magia seria a realização de uma proeza impossível como voar, achar um objeto no fundo mar ou encantar outros seres. O acervo mostrou-se um conjunto de narrativas mais factuais, que expressam um imaginário mais afeito à verossimilhança do que ao maravilhoso.



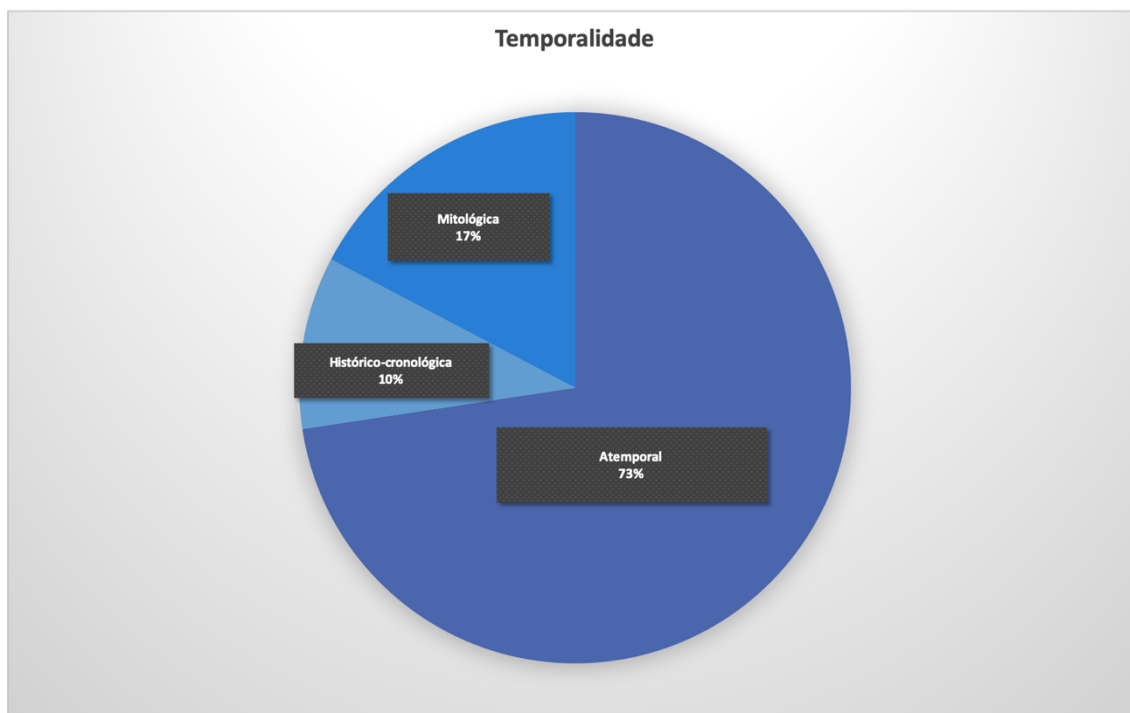
1.4.17 Enredo definido pela magia

Esse quesito complementa o anterior, mas se atrela ao desenvolvimento do enredo, a saber, se fatores mágicos determinaram a situação final da narrativa. Essa categoria também se encaixa positivamente se o herói vence o(s) arqui-inimigo(s) ou se livra dele(s) por meio de um acontecimento insólito.



1.4.18 Temporalidade

A classificação da temporalidade levou em conta três espécies de relatos literários: o conto atemporal, sem indicativos de tempo, podendo ocorrer em qualquer época. Já a temporalidade mitológica, atribui-se às narrativas ambientadas em tempos remotos ou às de cunho etiológico. As histórico-cronológicas são os textos nos quais se evidenciam datas e conjuntos de fatos que apontam a um tempo e um espaço concreto.



1.4.19 Espaço

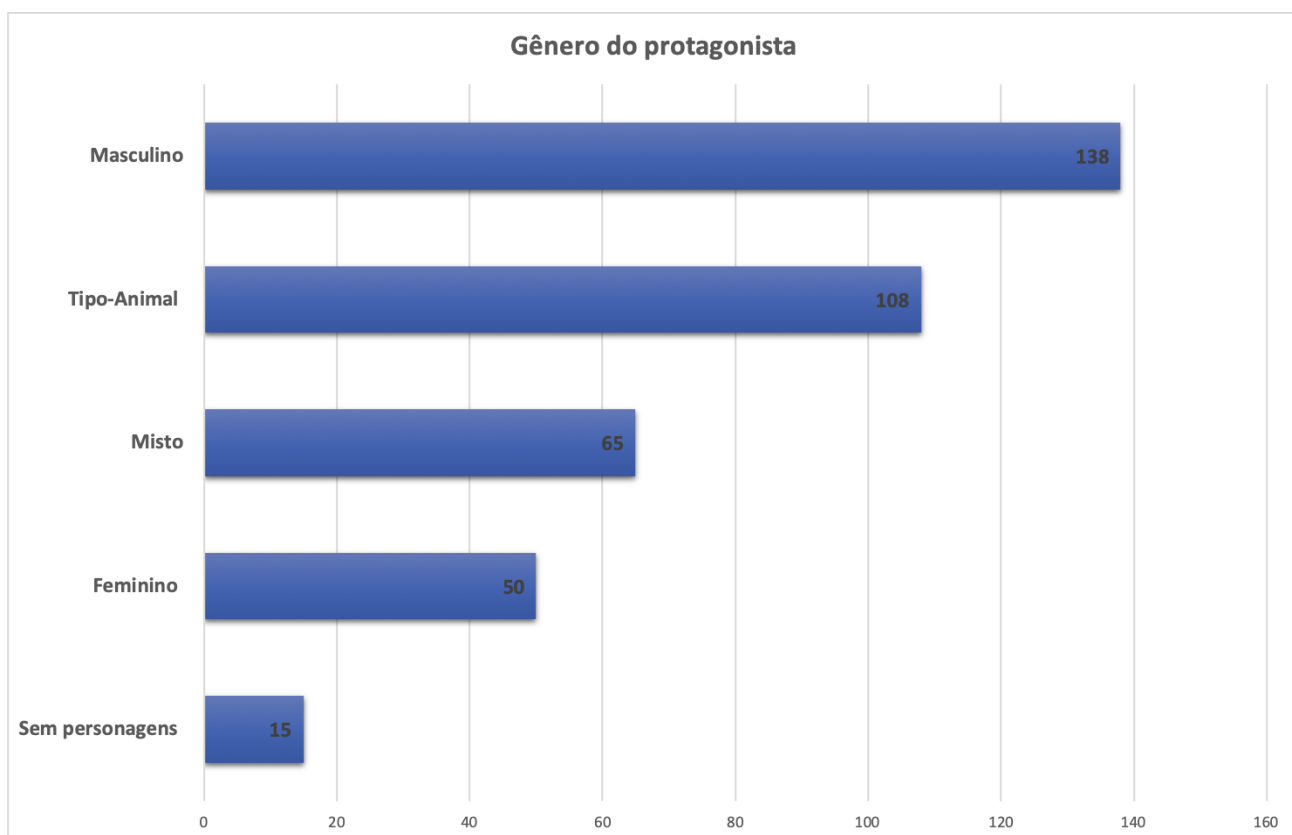
Durante a investigação dos documentos, pôde-se contabilizar 40 espaços principais. A maior ocorrência locativa é a casa ou a palhota, que está em 41% das narrativas. Entre os ambientes comunitários, lideram também a aldeia (23%), a machamba (16%) e a estrada (16%). Quanto aos espaços agrestes, o mato ou a floresta é o mais recorrente (34%) nos enredos, sequenciado pelo rio (10%).

Espaços civis	Quantidade
Casa / Palhota	155
Aldeia	89
Machamba	63
Estrada	61
Vários Sítios	14
Poço	11
Família Real	9
Não tem	7
Cidade	6
Administração	4
Celeiro	3
Cemitério	3
Curral	3
Loja	3
Tribunal	3
Escola	2
Oficina	2
Farmácia	1
Pensão	1
Mina	1
Rua	1
Cadeia	1
Bar	1
Total	444

Espaços naturais	Quantidade
Mato / Floresta	129
Rio	38
Árvores	10
Mar	8
Caverna	8
Montanha	7
Lagoa	5
Pasto	5
Pedra	2
Lago	2
Continente africano	1
Planície	1
Gruta	1
Rochedo	1
Campo	1
Riacho	1
Água	1
Total	221

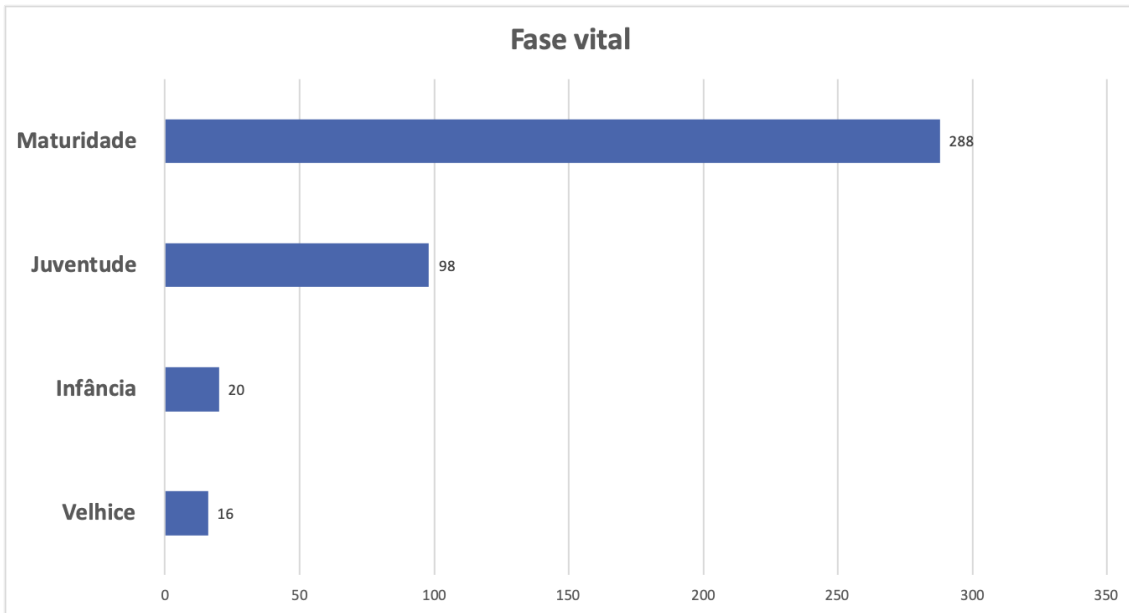
1.4.20 Gênero da personagem protagonista

A maior parcela das personagens protagonistas do *corpus* principal é masculina ou afeita a um tipo-animal masculinizado, atingindo tal categoria 36%. As personagens que não se atrelam a nenhum gênero, somente a uma representação animal, alcançam 28%. As narrativas que apresentam mais de uma protagonista, de ambos os gêneros, somam 17%. Já as heroínas femininas ou os tipos-animais feminizados integram 13%. Também há narrativas que não situam ações de protagonista, como os mitos cosmológicos e os contos toponímicos, somados a 4%.



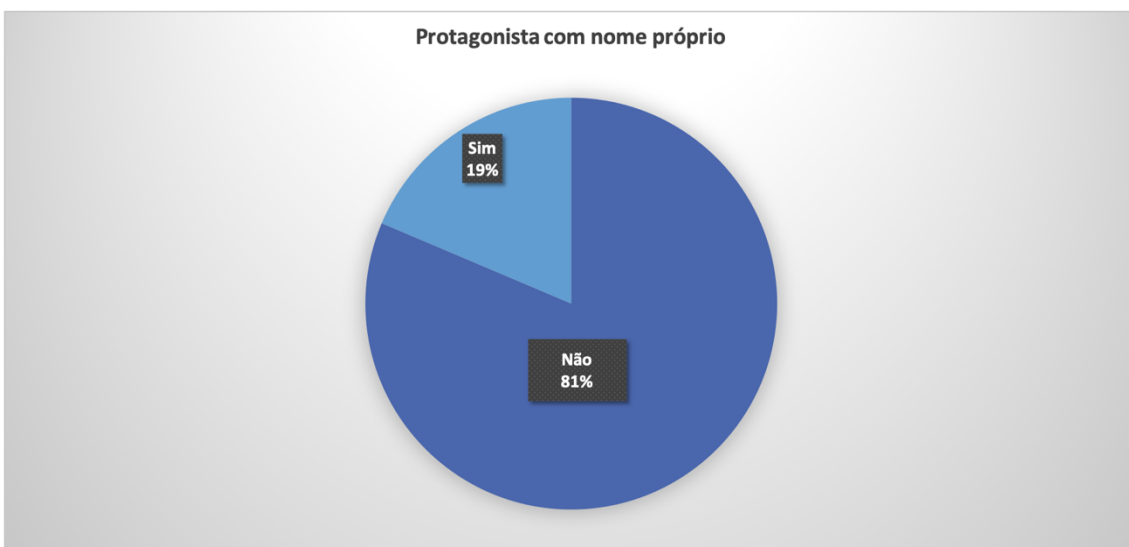
1.4.21 Fase vital das protagonistas

A maior parcela das protagonistas são adultas ou em fase de maturidade, exercendo atividades econômicas, cuidando dos filhos ou do espaço doméstico, lidando com conflitos na comunidade ou desafios no mato. A juventude também é bastante recorrente e as peripécias geralmente resultam no casamento. As personagens principais também podem ser crianças ou velhas, realizando também grandes feitos, mas em números bem menores.



1.4.22 Protagonistas com nome próprio

A maioria dos enredos do acervo não atribui um nome próprio para as personagens, mesmo que sejam protagonistas, somando a 306 narrativas. Quando tipos-animais, elas são identificadas pela espécie; quando tipos-humanos, pelo lugar social, pela fase vital ou pelo gênero da personagem.



1.4.23 Ocupação das personagens protagonistas

Na base de dados se registrou 55 ocupações diferentes às personagens protagonistas. A representação de um ser-animal em seu *habitat* está em mais de 16% das narrativas do *corpus*. Entre os heróis e heroínas, prevalecem os caçadores (13%), os agricultores (9,3%) e os pretendentes ao casamento (8,7%).

Ocupação do protagonista permanente	Quantidade
Animal	62
Caçador	51
Agricultor	35
Pretendente ao Casamento	33
Aldeão	27
Chefe de Família	15
Governante	14
Coletor	13
Ladrão	10
Pescador	8
Migrante	8
Cuidado de Filhos	8
Pescador	8
Viajante	7
Guerreiro	6
Jogador	6
Criado	4
Noiva	4
Refugiado	3
Minerador	3
Faminto	3
Ferreiro	3
Hóspede	3
Anfitrião	3
Patrão	3
Curandeiro	2
Pastor	2
Feiticeira	2
Instrumentista	2
Estudante	2
Professor	2
Servente	2

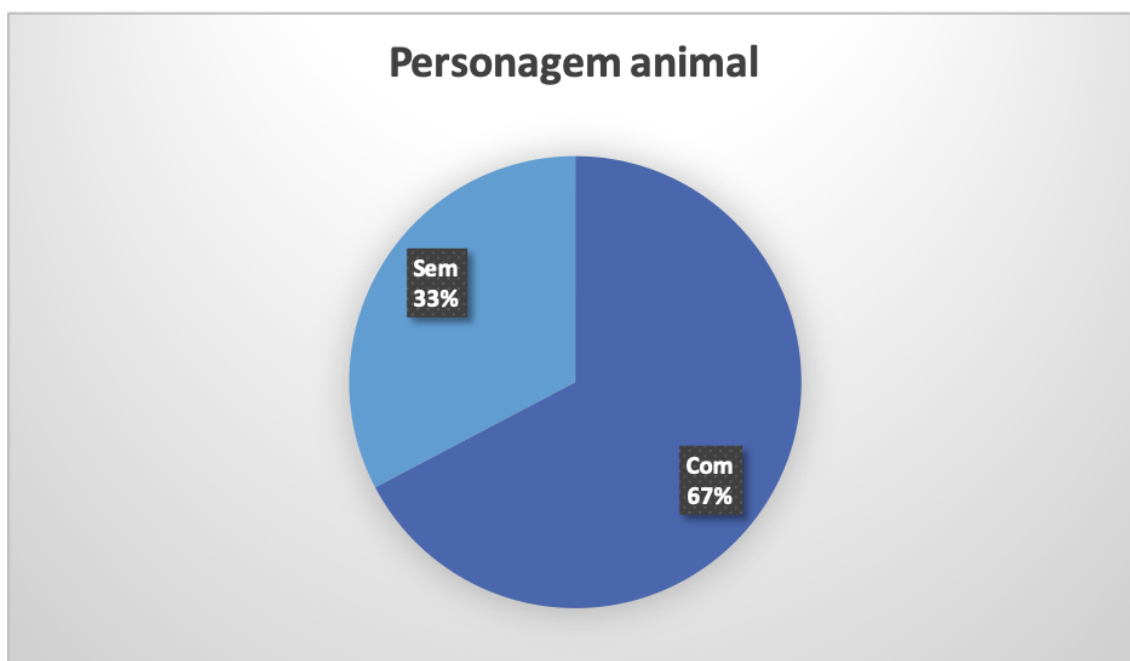
Ocupação do protagonista permanente	Quantidade
Barqueiro	2
Religioso	2
Mestre	1
Guardadora de Pássaros	1
Artesão	1
Capitalista	1
Inventor	1
Costureiro	1
Dançarino	1
Policia	1
Galinheiro	1
Fantasma	1
Falecido	1
Adivinho	1
Juiz	1
Elemento Da Natureza	1
Gestante	1

Ocupação doméstica	Quantidade
Trabalhos Domésticos	8
Corta Lenha	7
Busca Água	5
Pila	1
Lava Pratos	1
Toma Banho	1

Não Tem	20
----------------	----

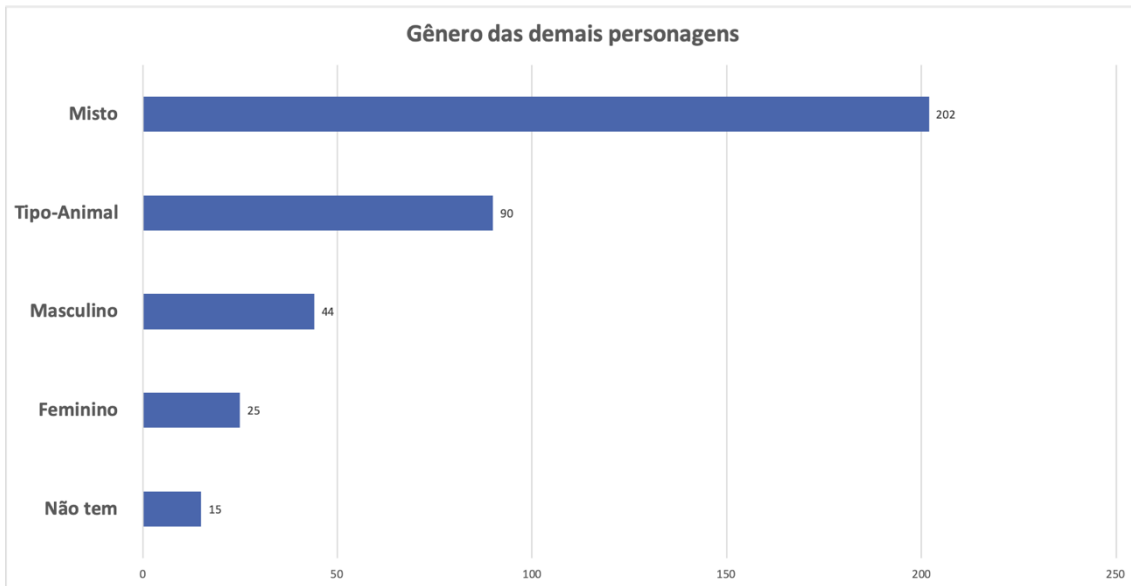
1.4.24 *As personagens animais*

A maioria das narrativas populares compiladas na campanha apresenta tipos-animais personificados, que falam, tomam decisões e demonstram sentimentos. Podem representar tipos da sociedade humana ou indicar bichos no seu *habitat* natural, ambos são personagens dotadas de consciência, alcançando 253 enredos.



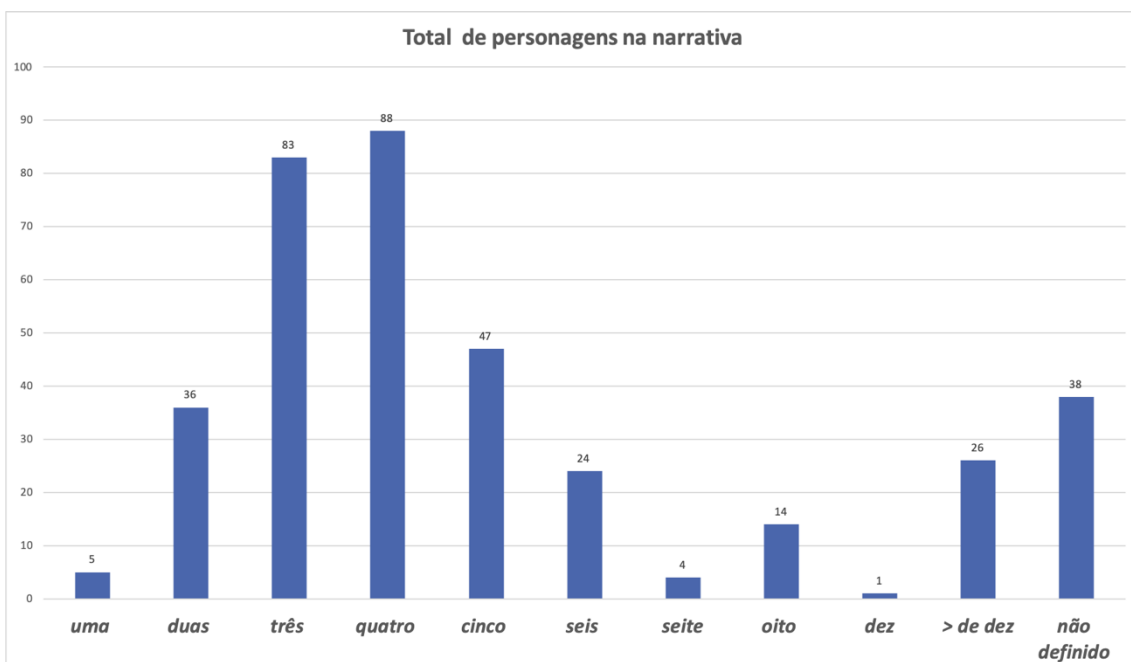
1.4.25 *Gênero das demais personagens*

Entre as personagens secundárias, prevalecem ambos os gêneros (53%), aparecendo simultaneamente tanto personagens masculinas, como femininas. Há também de se considerar que é bastante frequente humanos e animais atuarem nas narrativas em pé de igualdade. Os tipos-animais aparecem em 23% como participantes, só homens, em 11%, e só mulheres, em 6,6%.



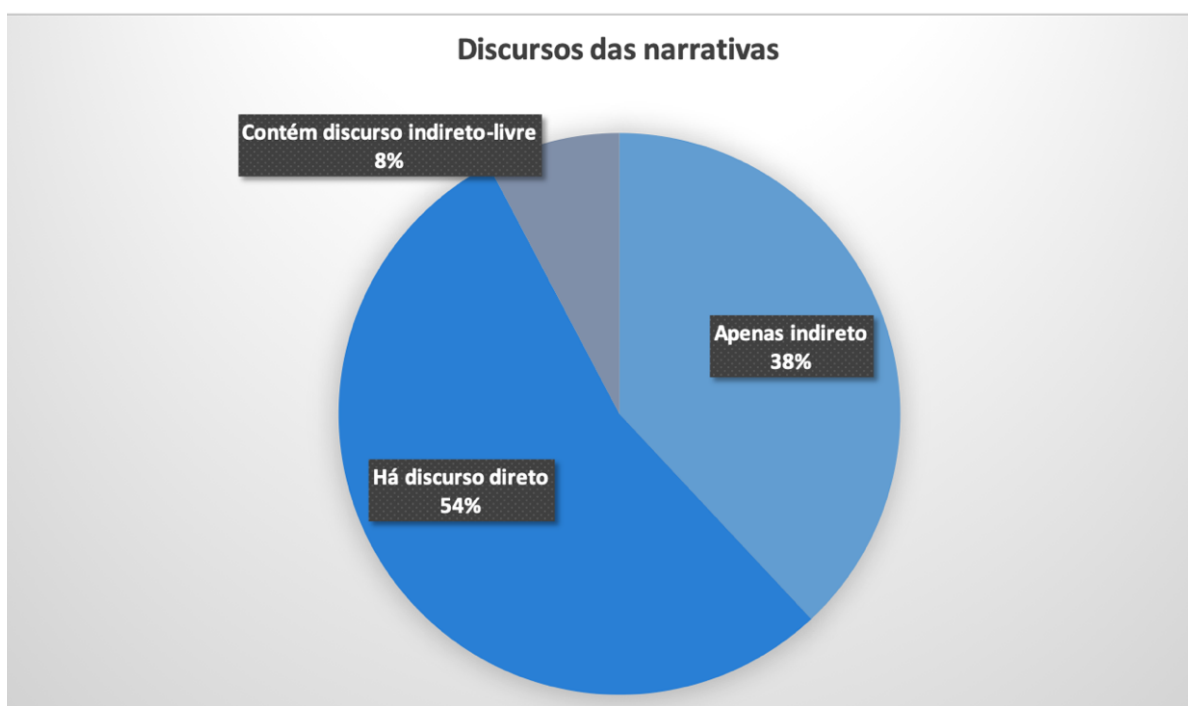
1.4.26 Número total de personagens

Essa classificação indica a somatória geral das personagens. No *corpus* principal, a maior parcela das narrativas apresenta um número total de três (22%) ou quatro (23%) agentes na trama.



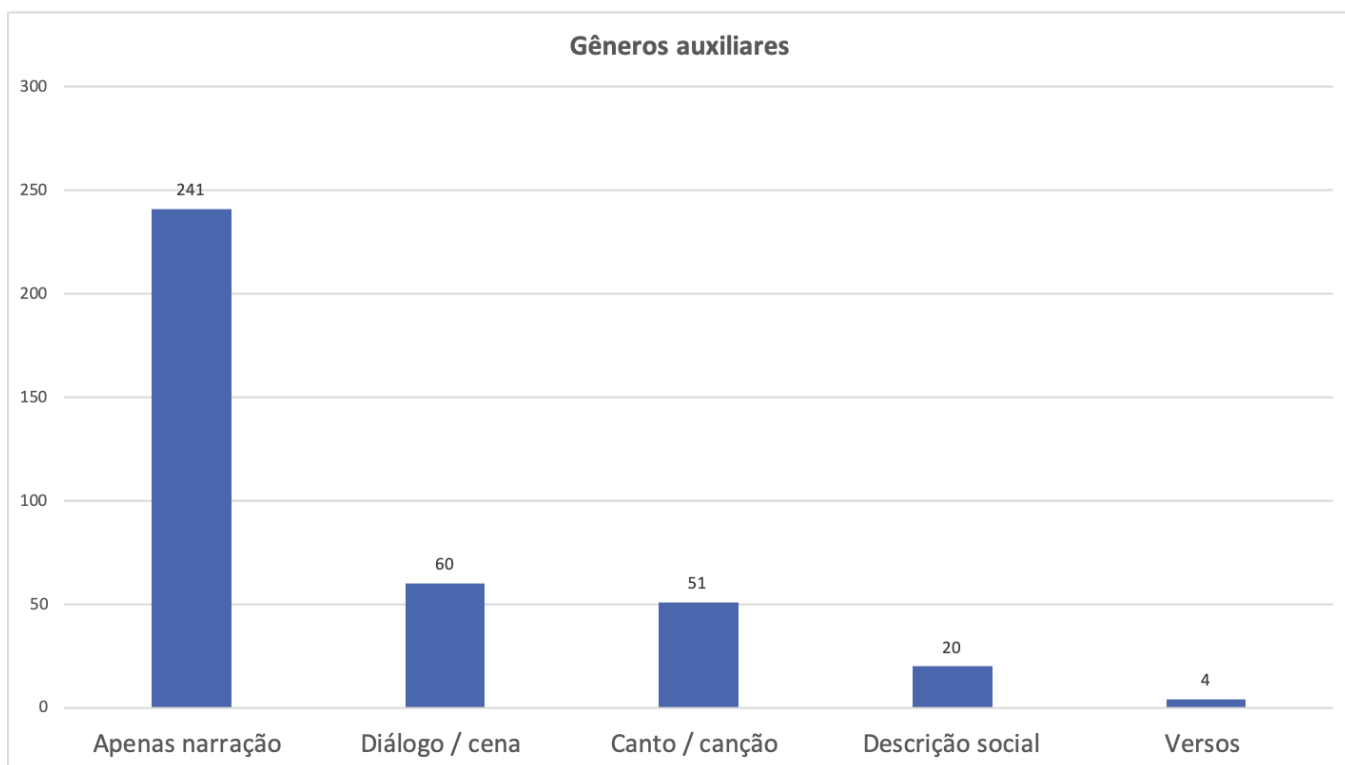
1.4.27 Discurso das narrativas

Os contadores do acervo frequentemente concedem voz às personagens das histórias. A maioria das narrativas apresentam algum discurso direto em seu texto, somando 204 documentos. No conjunto, 143 apresentam apenas discurso indireto e, em muito menor quantidade está o discurso indireto-livre, com 29 relatos.



1.4.28 Gêneros auxiliares

64% dos enredos do *corpus* principal contêm somente narração, 13% integram canções, 16% apresentam uma sequência de diálogos e 5% apresenta descrições de lugares, hábitos ou costumes. 1% incorpora textos em forma de versos.



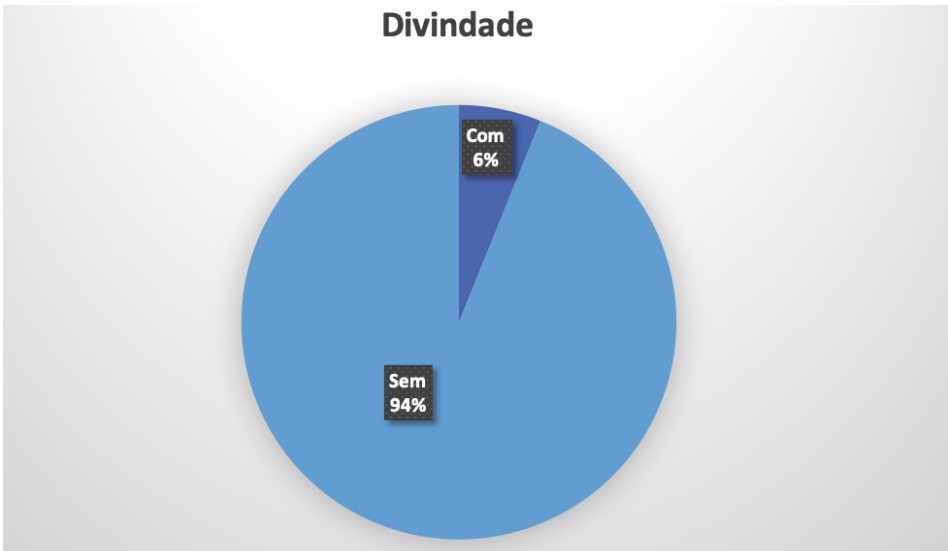
1.4.29 Atividades econômica e sociais

O banco de dados também registrou as atividades econômicas e sociais mais recorrentes nas narrativas populares do *corpus* principal, somando 57 atividades. No que tange aos aspectos sociais, as experiências das personagens se relacionam, principalmente, à preparação de refeições (5,3%), à visita a amigos (4,5%), bem como aos rituais (3,4%) e ao curandeirismo (3,1%). No que concerne às atividades econômicas, são mais recorrentes a agricultura (20%), a caça (17%) e a coleta (7,7%), do que qualquer outra.

Atividades sociais	Quantidade	Atividades econômicas	Quantidade
Cozinha / Culinária	20	Agricultura / Machamba	75
Visita a Alguém	17	Caça	66
Ritual	13	Coleta Vegetal / Extrativismo	29
Curanderismo / Medicina	12	Pesca	12
Poder / Administração Local	11	Compra / Comércio	11
Viagem	11	Buscar Lenha / Cortar Lenha	10
Festa	9	Buscar Água	10
Jogo	8	Pecuária / Pastoreio	8
Teste Pré-Nupcial	7	Trabalhos Domésticos	8
Passeio / Passeio Noturno	7	Roubo	6
Namoro	7	Mineração	5
Cantar / Música / Dança	6	Pilar	5
Escola / Educação	6	Metalurgia	5
Enterro	6	Buscar Comida	5
Migração	5	Navegação	4
Guerreiro / Guerra	5	Trabalho para Patrão	4
Casamento	5	Viagem de Trabalho	3
Tomar Banho / Banho Coletivo	4	Servilismo	2
Assembleia	4	Armazenagem de Comida	2
Comunicação	4	Trabalho Forçado	1
Fuga	4	Artesanato	1
Corrida	3	Costura	1
Sexo	3	Esmola	1
Truque	2	Total	274
Contar Histórias	2		
Construir Casa	2		
Escrever	1		
Cortar Cabelo	1		
Parto	1		
Andarilho	1		
Lavar Roupa	1		
Cuidar dos Filhos	1		
Matemática	1		
Total	190		

1.4.30 Divindade

Poucas narrativas do *corpus* principal apresentam seres organicamente mais poderosos do que as personagens, isto é, algum tipo de divindade, como deuses, gênios, fantasmas, espíritos guardiões ou ancestrais e etc., somando 23 estórias com tais representações.



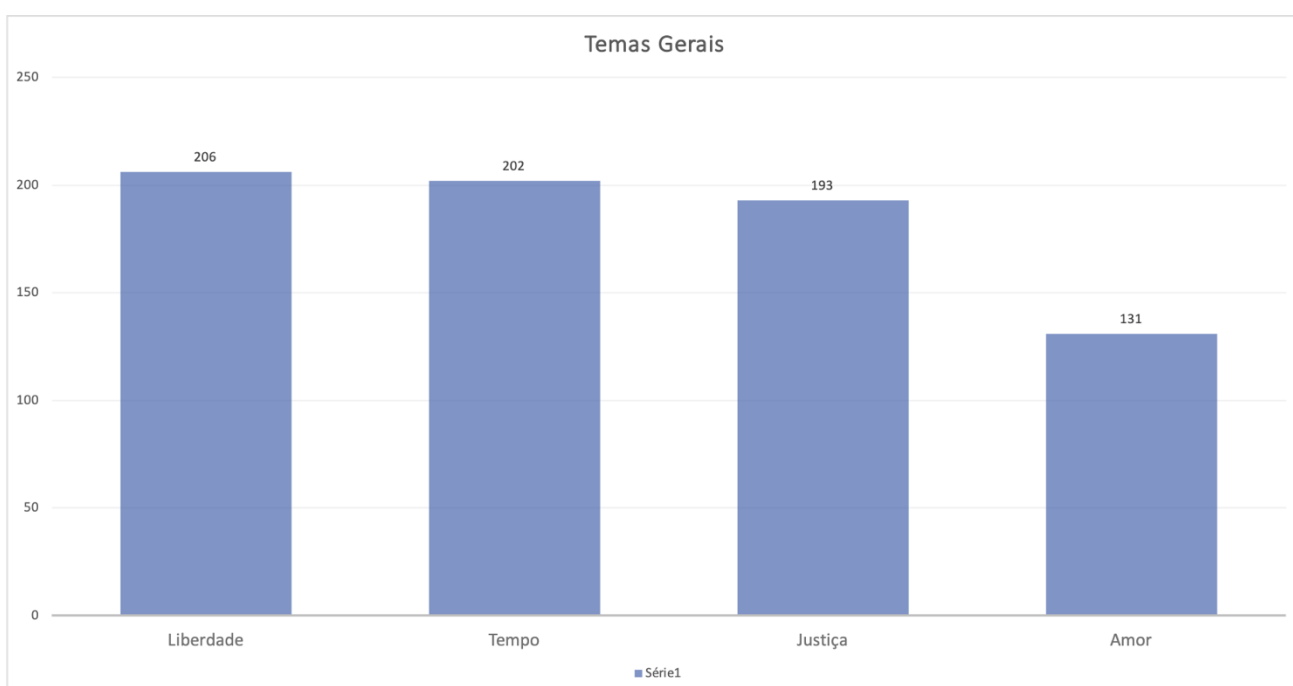
1.4.31 Divisão em hierarquia

Um dos pontos que nos interessou perceber é o quanto que as divisões de tarefa na sociedade se refletem no plano da ficção. Observamos se há alguma instituição no conto que delimita uma hierarquia, seja pelo costume social ou pela diferença de forças entre as personagens.



1.4.32 Temas Gerais

A classificação de temas foi dividida em quatro grandes temáticas sociais: liberdade, tempo, justiça e amor. Muitas vezes, as narrativas evocavam mais de um dos temas. De modo geral, há uma certa equivalência entre eles. Esse aspecto levou em consideração os desejos das personagens centrais.



1.4.33 Amostragem dos inquéritos de Literatura Oral

As imagens 1 e 2 apresentam modelos das fichas de Literatura Oral, preenchidas durante a 3ª fase da campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural. Na imagem 3, há um exemplo de uma pasta de inquéritos.

P. 6 (41)

SOCIEDADE DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL SERVIDO
SOCIEDADE DE USUOS E ANTIGUIDADES

LITERATURA ORAL CONTO

CLASSIFICAÇÃO (conto, lenda, folclore, provérbio, poema, etc) SEXO Masculino

INFORMAÇÃO DO AUTOR (nome, idade) Paulo CHATURWIN idade 52 ANOS

GRUPO ÉTNICO CHURWA PROFISSÃO TECNICIANO

LOCAL DE REGISTRO PROVÍNCIA Sete DISTRITO MARACÁ

LOCALIDADE (bairro, cidade) CHURWA

EM QUE OCASIÃO EM SITIO DO CONTADO? Em encontro em diversos locais de recreação, sobretudo (Atobara), e em reuniões familiares (Tulobá)

POR QUE? Por interesse próprio que incentivamos em cada ocasião e que se dá para a mão em idioma CHURWA

EM QUE LÍNGUA? CHURWA DATA DE REGISTRO 28 / 8 / 81

NOME DO LECTOR (apenas) NUNCA

CARGO QUE EXERCE Professor de ensino Primário

DESCRITAÇÃO (em língua local e portuguesa)

Havia numa aldeia um homem com muitos filhos. Até a idade de na idade de quatro ou cinco anos, quando começaram a sair, tinham de seguir para a cidade. Qualquer dia tinha de ir para a cidade para trabalhar. Quando não trabalhava, estava em casa com a família a fazer o que lhe dava a vontade. Em casa, quando não trabalhava, estava a fazer o que lhe dava a vontade. Quando não trabalhava, estava a fazer o que lhe dava a vontade. Quando não trabalhava, estava a fazer o que lhe dava a vontade.

Imagem 1

P. 6 (41)

SOCIEDADE DE PRESERVAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL SERVIDO
SOCIEDADE DE USUOS E ANTIGUIDADES

LITERATURA ORAL Conto

CLASSIFICAÇÃO (conto, lenda, folclore, provérbio, poema, etc) SEXO masculino

INFORMAÇÃO DO AUTOR (nome, idade) Agostinho NUNCA idade 52 ANOS

GRUPO ÉTNICO CHURWA PROFISSÃO TECNICIANO

LOCAL DE REGISTRO PROVÍNCIA Sete DISTRITO MARACÁ

LOCALIDADE (bairro, cidade) CHURWA

EM QUE OCASIÃO EM SITIO DO CONTADO? em casa de qualquer um

POR QUE? Por interesse próprio de ambos os lados

EM QUE LÍNGUA? CHURWA DATA DE REGISTRO 19 / 6 / 81

NOME DO LECTOR (apenas) NUNCA

CARGO QUE EXERCE Professor

DESCRITAÇÃO (em língua local e portuguesa)

O caçador e o leão se morcego.

Um dia havia um homem que tinha uma moça. Ela era muito bonita e ele era muito rico. Um dia ele foi caçar e encontrou um leão. O leão estava muito doente e ele levou-o para casa. A moça ficou muito triste e ele ficou muito triste também. Um dia ele foi caçar e encontrou um morcego. O morcego estava muito doente e ele levou-o para casa. A moça ficou muito triste e ele ficou muito triste também.

Imagem 2



ARQUIVO MUSEOLÓGICO

- 31. o passaro que sujou o água
- 32. o cogafdo e a salamandra
- 33. o rato e o cereal
- 34. o homem e os seus cães
- 35. os macacos e um macaquinho
- 36. quanto viajantes
- 37. o leat e o coelho
- 38. o nhonimbwe e a timba (Anpanintos)
- 39. o homem e o Polívia
- 40. o carto e a apaluma
- 41. o pai que tinha 10000 ladrões
- 42. o moncho e o céu
- 43. o porco e o javali
- 44. o coelho e a hiena
- 45. o coelho e a menina sua noiva
- 46. a menina e o hiena I, II

TATV

CÓDIGO

L.ORAL - CONTOS 8 III

TATV

Imagem 3

Capítulo 2 - Mitologia

Os mitos são integrantes da realidade e exercem influência no imaginário de todas as pessoas nas diversas comunidades ao redor do planeta, sejam urbanas ou rurais. Não há como estar completamente livre do seu domínio. Os mitos estão inseridos na vida prática de três modos inter-relacionados: nas histórias, que podem ser religiosas ou não; nos ritos, que podem se apresentar nos hábitos mais cotidianos; e nos símbolos, que materializam o imaginário social. (BRUNEL, 2005, XVI). Os mitos são histórias verdadeiras, ou são assim consideradas. Querem contar, explicar e revelar o mundo. Contam as origens, o passado remoto, explicam o porquê de as coisas serem como são. Os mitos revelam também coisas invisíveis e preveem os acontecimentos do futuro. É por isso que os rituais são importantes para a manutenção do mito vigente de uma comunidade. A vida do mito depende intrinsecamente da prática do rito. É a forma de serem reatualizados periodicamente os valores e os conhecimentos intrínsecos do mito, observados nas festas, nos hábitos cotidianos, nas celebrações e nos memoriais. Já como condutor entre mito e realidade se presta o símbolo, que sintetiza os valores mitológicos.

Nos valores míticos de um povo, pode-se encontrar muitas chaves para compreender o seu comportamento, pois o mito tem o poder de controlar o grande contingente das pessoas, que estão submetidas à sua observância de forma voluntária ou não. É a partir de um mito primordial que muitas das regras e interdições são estabelecidas para o grupo social. O mito pode revelar os traumas de uma comunidade, bem como os seus anseios. Pode orientar até os sonhos mais subjetivos, os desejos mais íntimos. Em maior ou menor grau, ele funciona como uma imagem criada para a sociedade de si mesma, portanto, ele reflete, de forma fragmentária, a cosmovisão de uma população, como uma identidade espelhada.

O mito, no oposto do senso comum, não é um conhecimento estático, impenetrável. A sua estrutura temática, por exemplo, sempre representa um movimento, uma narrativa que está ainda em curso, que pode ser considerado um fator crucial do mito. Por isso, Northrop Frye, que se preocupa em observar os padrões temáticos e funcionais da literatura, chega a afirmar que “é parte do ofício do crítico mostrar como todos os gêneros literários derivam do mito da busca, (...) [e que] o mito da busca constituirá o primeiro capítulo de quaisquer futuros manuais de crítica (...) (FRYE, 1999, p. 23). Northrop Frye prioriza a observação da obra literária através do desenho global presente nela, ilustrado como um padrão temático ou imagético. Para o autor, esse procedimento seria uma forma de

interpretação e crítica literária mais potente do que a ênfase na análise dos elementos constitutivos da linguagem. Os heróis do mito são os agentes literários na religião, na própria literatura ou nos movimentos sociais, e se integram ao padrão da busca, pois representam o movimento, ou seja, uma transformação que está em curso. Essa representação na narrativa literária deriva do próprio pensamento mítico encontrado nas sociedades antigas e contemporâneas. Frye explica que

se olharmos para o mito da busca como um padrão imagético, vemos a busca do herói primeiramente em termos de efetivação. Isso nos dá nossa configuração central de imagens arquetípicas, a visão de inocência que vê o mundo em termos de inteligibilidade humana total. Também corresponde à, e geralmente encontra-se na forma da, visão do mundo sem pecado ou céu na religião. (FRYE, 1999, p. 25)

Se os heróis e as heroínas da literatura e do mito estão em movimento, para que direção aponta o seu deslocamento? Mesmo que morra no desfecho de forma trágica, o sonho aspirante do herói é atingir uma condição favorável, na qual seja possível encontrar a plenitude e a realização dos desejos coletivos ou individuais. É “a visão do fim do esforço social, o mundo inocente de desejos satisfeitos, a sociedade humana livre”. (FRYE, 1999, p.25). Aqui estaria outro padrão mítico, também relacionado ao motivo da busca, a saber, o mito do retorno à Idade de Ouro. O historiador francês Jacques Le Goff explica que essa estrutura de pensamento é recorrente entre diversos povos. Por exemplo, ele explica que, no hinduísmo, a Idade de Ouro está inserida nos ciclos do Eterno Retorno⁵⁹. “O Krtayuga é uma Idade de Ouro em que os homens são felizes, virtuosos, vigorosos e vivem muito tempo. [Com o passar das eras], vão se tornando cada vez mais infelizes, maus, doentes e tem uma vida cada vez mais curta” (LE GOFF, 2003, p. 289). No pensamento medieval do ocidente, nasce a versão do mito de uma terra abundante na qual “mais do que um mundo primitivo, é um mundo invertido e, mais do que um mito, é uma utopia” (LE GOFF, 2003, p. 311). Em suma, ele afirma que essa seria uma era feliz, muitas vezes perfeita, na qual os símbolos religiosos e culturais projetam o retorno de “outra idade feliz, no fim dos tempos, quer como o tempo da eternidade, quer como a última época antes do fim dos tempos”. (LE GOFF, 2003, p. 283, 284).

Já as epopeias, narrativas sobre feitos de heróis coletivos, transmitem um forte sentimento de identidade comunitária, além do movimento da busca. A figura heroica serve de modelo para os valores sociais e torna-se mais nítido o tema da busca. O esquema clássico

⁵⁹ Este é outro tema mítico muito caro às narrativas orientais e africanas.

discutido por Joseph Campbell em *O Herói de Mil Faces* (1949), de partida-iniciação-retorno, é recorrente nas tradições culturais de muitos povos. Moisés, Aquiles, Buda, Gilgamesh, Mwindo⁶⁰, Simbad, Eneias, e tantos outros, são personagens [masculinas] centrais de narrativas da tradição clássica que estabelecem o imaginário por meio da construção do *ethos*, isto é, um caráter admirável no qual se nota o dom divino e a fraqueza humana. Na tradição congoleza, o herói Mwindo é portador do *ethos* “o pequeno-recém-nascido-que-andou”, expressão que representa à sociedade e aos deuses a superação de suas limitações pela sua bravura e esperteza. O herói da epopeia percorre uma jornada cheia de obstáculos que apenas ele, e ninguém mais, poderia realizar, então, o epíteto que acompanha o seu nome é uma lição para toda a comunidade onde o mito está em vigor.

Não são apenas os heróis epopeicos que representam a busca através da limitação humana e do dom divino simultâneos. É recorrente observar que, em diversos contos populares, os animais que são de uma condição mais frágil fazem uso de sua esperteza para se valer no conflito de interesses, seja na natureza selvagem ou na sociedade, caso representem tipos humanos. É o caso da Lebre, nas histórias da tradição quimbunda, ou do Coelho, entre os senas, de Moçambique. Na tradição Ashanti, de Gana, é o caso da esperta Aranha, ou da Tartaruga, entre os Ioruba, da costa ocidental. A busca por superar as limitações, pela manutenção de valores, pelo resgate de um tempo melhor ou mesmo pela satisfação unicamente individual, norteiam as estruturas narrativas da tradição oral. Como já assinalado por Le Goff, o mito da busca visa ao destino futuro, em última instância: o ponto final da busca da maioria das estruturas míticas é o retorno da Idade de Ouro, onde as carências do presente serão superadas.

Abordando as narrativas orais, Lourenço do Rosário também salienta este fato da superação das limitações. As adversidades como falta de alimentos, de esposa para gerar filhos ou de atributos físicos são justamente os motivos para a luta pela vida. Ele esclarece que, “no fundo, essas carências iniciais das narrativas orais consubstanciam a ideia de que sua origem se situa na concepção mágica da recuperação da Idade de Ouro” (ROSÁRIO, 1989, p. 63). Associado ao plano imaginário da humanidade, o mito representa o *status quo* da metamorfose do mundo, por isso tende a dilatar-se num sistema complexo que abarca a origem e o fim (ou o eterno ciclo) da vida; imaginário refletido nas artes, nas religiões, na filosofia e nas ciências dos povos ao redor do globo. Já no universo da tradição oral, onde a palavra é venerada como um elemento poderoso de transformação, o mundo pode ser reorganizado através do ato de

⁶⁰ A epopeia de Mwindo, narrada pelos niangas, oriundos do território da República Democrática do Congo, está integralmente contada no quinto capítulo (“O coração do guerreiro sagrado” pp.111-144) da obra *O Herói com rosto africano: Mitos da África* de Clyde W. Ford.

narrar, “como um modelo para regularização e equilíbrio dos elementos na Natureza”. (ROSÁRIO, 1989, p. 63).

Por outro lado, a dificuldade do mito é que, embora norteie as ações e as ideias humanas, por ser simbólico, tange ao pensamento abstrato e parece não dialogar com a realidade concreta. De fato, o mito nem sempre corresponde diretamente com as condições materiais de um povo. Esta é a questão da natureza ambígua do mito. Embora ele represente a expressão de maior identidade psicológica de um povo, é também extremamente permeável, assim como os componentes de uma língua o são. A história demonstra este fato nos frequentes contatos entre os diferentes sistemas imaginários. Conforme Nicolau Sevcenko, os mitos “deslizam uns sobre os outros, contaminando-se e se transformando o tempo todo em algo que é sempre mais e mais do que quer que haja no aqui-e-agora.” (SEVCENKO, 2005, XXV). Esse fato infere que, num dado espaço geográfico, se a sociedade está em constante mudança, os seus mitos também estarão se transformando, contaminando e se deixando contaminar por outras estruturas de pensamento. Sobre tal fenômeno, pode-se presumir que tenha relação também com as circunstâncias internas do grupo, isto é, que se processe mutações análogas na vida das pessoas e nas suas histórias.

2.1 Os mitos

O conjunto de textos datilografados e identificados como “Lendas e Histórias Tradicionais” do Distrito de Manica é uma documentação relevante para o estudo das narrativas mitológicas. O único registro de autoria e data de recolha nessa coletânea ocorre no inquérito “Bádua-Lugares Sagrados”⁶¹, no qual se indica o local e data – “Manica, aos 19 de setembro de 1978” -, bem como o Responsável Distrital da Cultura – Eduardo Suoraze Sadózua. É muito provável que seja dele a responsabilidade dos demais textos de cunho mitológico, por conta da reincidência de certas expressões e temas. Há uma menção que sugere pistas sobre o contador dos mitos⁶², onde se lê: “Eu aqui, Seluntre, já assisti a esta cerimônia”⁶³. A língua comum, a abundância de alimentos e as cerimônias dedicadas aos mortos são assuntos recorrentes no conjunto narrativo.

⁶¹ Documento 114.

⁶² Documento 111.

⁶³ “Eu aqui seluntre já assisti esta cerimonia, ate sair água”(sic).

Como é próprio do discurso mitológico, as narrativas pretendem resgatar tempos antigos e imemoriais: “o princípio”⁶⁴, “tempo muito antigo”⁶⁵, “no princípio da era”⁶⁶, “logo nos princípios”⁶⁷, “houve muito tempo”⁶⁸, “há certos tempos”⁶⁹, “dantes”⁷⁰, “na velha tradição regional”⁷¹. A narrativa “Manica-Macequece”⁷² chega a mencionar fatos da “era terciária” que, pelo cálculo da arqueologia acadêmica, seria datada de um período remoto de mais 1,6 milhões de anos! Essas fórmulas para se alcançar acontecimentos e procedimentos anteriores aos modos da atualidade, quando não havia historiografia, apontam a um passado mais harmonioso e próspero do que o presente, quando a natureza se encarregava de cuidar das necessidades dos seres que nela habitavam. A desobediência de preceitos fundamentais, (*Mukho*⁷³), desencadeou os problemas de agora, surgindo a necessidade de se prestar homenagem aos antepassados, a fim de equilibrar o ecossistema. As histórias também explicam o porquê das coisas serem como são: a origem da humanidade e das suas línguas e dialetos, o cuidado que os grandes contingentes de água exigem, as descobertas tecnológicas importantes, etc. Os indícios desse passado, em suma, estão contidos nas narrativas, nos contos, nas canções, nas danças e, sobretudo, nos rituais.

Segundo a coletânea, o homem e a mulher foram os últimos entes a aparecer na Terra. Como os outros seres vegetais e animais (exceto os minerais), ambos foram germinados da terra como sementes⁷⁴. Esta é a trama etiológica das populações do continente *Cafire-Mberi*⁷⁵, sucedida na costa oriental africana, formando dois grupos humanos⁷⁶: um mais alto, que atingia mais de dois metros de altura e, outro, mais baixo, alcançando apenas meio metro e, particularmente, de índole mais guerreira. Nos tempos remotos, havia apenas uma língua oficial, chamada *Njame*⁷⁷, sem haver marcas étnicas ou raciais, apenas distinções de regras e normas constituídas como leis tradicionais. Com o passar do tempo, palavras e expressões específicas foram adotadas entre os diferentes

⁶⁴ Documento 105.

⁶⁵ Documento 102.

⁶⁶ Documento 106.

⁶⁷ Documento 108.

⁶⁸ Documento 109.

⁶⁹ Documento 110.

⁷⁰ Documento 113.

⁷¹ Documento 116.

⁷² Documento 102.

⁷³ São definidas como *mukho*, a saber: restrições, proibições, tabus.

⁷⁴ Documento 104.

⁷⁵ Documentos 104, 105 e 112.

⁷⁶ Documento 104.

⁷⁷ Documentos 105, 106 e 107.

grupos, formando as *chissana*, espécie de gírias e/ou dialetos localizados, que auxiliaram a manter certo secretismo na comunicação dos seus integrantes. O resultado é a variedade existente entre as línguas em atividade, embora tenham a mesma base comum: o idioma *Njame*.

No imaginário ilustrado nos documentos, o ritual tem uma importância singular para se aceder a conhecimentos e regular a vida humana. Nos princípios⁷⁸, houve uma “grande chuvarada” que matou muita gente e os espíritos das pessoas - *Nzuzu* - continuaram a habitar a água dos rios, lagos e mares. Assim, devota-se uma reverência cerimoniosa na travessia das águas⁷⁹, já que seus espíritos podem se manifestar pelas forças climáticas, bem como através de animais e até de pessoas⁸⁰. As águas também têm uma relação particular com o plano dos sonhos, meio em que foram revelados à humanidade o domínio do fogo e a arte da metalurgia, dando origem à invenção de toda sorte de artefatos de ferro⁸¹. Não há, nesse sentido, um inventor de tais técnicas, já que a descoberta delas ocorreu em diversas partes de *Cafire-Mberi*, simultaneamente, por via dos sonhos. Ademais, o ritual também é fundamental para se ter acesso a passagens secretas embaixo da terra⁸², atravessar rios em segurança⁸³, espantar pragas⁸⁴ e provocar chuvas⁸⁵. As dificuldades enfrentadas pela humanidade decorrem de seu desrespeito às normas e restrições espirituais, murmurando durante as chuvas⁸⁶, bochechando nas águas⁸⁷ e comendo certas partes ilícitas de animais⁸⁸, o que gera consequências nefastas, como pragas ou secas.

No passado, não havia fome pois “não era preciso cultivar muitos hectares, todos respeitavam a lei de terra”⁸⁹. Caso alguém faminto estivesse em viagem, bastava pedir e agradecer cerimoniosamente, que se deparava com comida, a ser consumida no local onde fora encontrada, porém, sem levar consigo qualquer sobra⁹⁰. Mesmo as machambas⁹¹

⁷⁸ Documento 108.

⁷⁹ Documento 103.

⁸⁰ Documento 108.

⁸¹ Documento 112.

⁸² Documento 104.

⁸³ Documento 103.

⁸⁴ Documento 110.

⁸⁵ Documentos 111 e 113.

⁸⁶ Documento 102.

⁸⁷ Documento 113.

⁸⁸ Documento 105.

⁸⁹ Documento 102.

⁹⁰ Documento 109.

⁹¹ Machamba é um terreno cultivado por produtos agrícolas, equivalente à horta ou à plantação.

eram regadas sem haver a constante intervenção humana⁹², diferentemente dos nossos tempos, em que se necessita de sacrifício animal para se obter o favor dos recursos da natureza, como a chuva. Mesmo assim havia o *Rucato*, uma oferta dedicada aos ancestrais com parte do que foi produzido⁹³. O sagrado não está apenas no fenômeno e na memória, mas também em lugares especiais como as águas, as montanhas e os bosques. Além de santuários, eles servem de refúgios em épocas de guerra, são fontes para curas físicas e mentais e para obtenção de favores individuais e coletivos. Em hipótese alguma tais lugares podem ser desrespeitados ou profanados. É o caso da Montanha de Mariza⁹⁴, onde não é permitido zombar de animais e plantas, nem admirar a paisagem, além do necessário. Há também territórios venerados por várias populações, como a zona de Nzombe até Chissamba, onde não seria permitido guerrear⁹⁵.

O singular registro mitológico, advindo da província de Manica, permite perscrutar o imaginário popular de possível influência cultural shona, que edificou o centenário Império de Monomotapa. Nele, a relação com as divindades é mediada pela natureza, através de tabus e rituais que interferem na ordem do tempo. Há, sobretudo, a ideia de um passado mais próspero do que o presente. As narrativas dialogam com mitos das crenças de origem mesopotâmica, como o mito do dilúvio: impossível situar o período de interação do motivo da “grande chuvarada” com povos exógenos, se mais recente ou mais remotamente. Interessa notar a perspectiva adotada do motivo mítico na narração manica, de que o episódio da grande chuva intervém na realidade do nosso tempo. As águas tornaram-se, desde então, a morada dos mortos no dilúvio. Portanto, tais pessoas do passado participam do presente, em certa medida, já que devem ser lembrados e levados em consideração nas atividades diárias. Um aspecto do imaginário mítico de tal coletânea, que diverge dos anseios modernos pela acumulação e lucro, é a percepção de subsistência. O plantio não precisa ser muito extensivo, ultrapassando muitos hectares, e os ciclos observados no amaino da terra exigem certos dias sem qualquer labor. Há a crença também de que a natureza é a provedora das necessidades, a quem se pede e de onde se retira apenas o que é preciso para a manutenção da vida. Em nenhuma hipótese, tal ciclo narrativo de mitos concede aval cultural ou econômico à exploração de recursos naturais. Também não se demonstra apreço por certas técnicas empregadas na

⁹² Documento 111.

⁹³ Documento 110.

⁹⁴ Documento 116.

⁹⁵ Documento 114.

monocultura, como o uso de pesticidas – já que as cerimônias tradicionais apresentam maior eficácia do que tais métodos químicos, para o combate de pragas. Outro dado que diverge das religiões vindas do oceano é a concepção da Mulher não ser originada do Homem (como da sua costela), mas de que mulheres e homens, igualmente, germinaram diretamente da terra, como as sementes.

Quanto ao imaginário macua, a obra de Alberto Viegas registra uma narrativa de alegoria mitológica, chamada “Guerra no País dos Animais”, que também integra o *corpus* da província de Nampula⁹⁶ no ARPAC. A versão de Viegas conta que no princípio dos tempos eram todos vegetarianos, na ordem natural. No afã de exercerem poder sobre outros e com a escassez de alimentos, alguns animais maiores se tornam carnívoros, restringindo os herbívoros a um lugar protegido à margem de um rio. Quando começa a faltar ervas para o alimento, sob o comando do Coelho, os herbívoros fazem um ataque unido contra os carnívoros, expulsando-os da margem oposta do rio, onde havia crescido muita relva. No desfecho, não se acusa ninguém de falta de cooperação, pois todos são considerados como membros de um corpo. Esta história evoca os princípios dos tempos, nos quais havia maior harmonia entre os animais, já que eram todos vegetarianos. Situa-se nela uma guerra na qual o direito dos animais vegetarianos de terem uma dieta alimentar baseada nas ervas é reivindicado, como foi desde os primórdios. Enfim, a etiologia da história indica o comportamento dos animais de se alimentar tanto de carne como de vegetais.

2.2 Os espíritos

2.2.1 Na floresta

De acordo com Medeiros (2007, p.19), o mato é o mundo da natureza, cujas leis constituem a organização dos seres que habitam nela. Desse modo, as narrativas populares se pautam nas regras de interação com o mundo natural, de par com a vida social e doméstica. A floresta é “o domínio dos espíritos e dos caçadores” (MEDEIROS, 2007, p. 291) e seus habitantes, os animais, são mensageiros espirituais, ou mesmo espíritos encarnados, continua o antropólogo. Aos macuas, é apreciável ampliar os saberes sobre o mato, viabilizando a comunicação com os animais e conhecendo suas

⁹⁶ Documento 187.

ações e feitos. Na narrativa “Os Dois Irmãos”⁹⁷, o mais novo demonstra compaixão por peixes e aves numa jornada e que acabam por auxiliá-lo em provas de casamento impossíveis. Os animais logram resolver todas as exigências impostas pelo irmão de sua noiva⁹⁸, pertencente a uma classe “aristocrática”. Assim, o jovem obtém os direitos de marido da moça, cujo irmão afirma que a natureza pertencia ao rapaz protagonista. Seus feitos indicam o valor de se comunicar com a natureza, harmonizando os rumos da jornada humana.

Pouco comum no acervo de Nampula, uma narrativa descreve de forma vívida uma entidade da floresta, classificada pelos coletores como lenda. É a história de *Nacuru*⁹⁹, isto é, o Senhor das Forças, que habita um mato¹⁰⁰, chamado de Corovera. Os guardiões, filhos e criados do eminente espírito são os macacos, que protegem o local dos zombadores às bofetadas, fatais aos intrusos. As pessoas vão até o Corovera para rezar e pagar promessas, oferecendo galinhas vivas ou mortas. Os caçadores, em particular, ofertam farinha, pedindo licença para conseguir alimento para sua comunidade. A morada do *Nacuru* é um lugar sagrado, onde não se deve banhar, nem buscar água ou mesmo lenha. A garantia é que o “Senhor das Forças” sabe das coisas que acontecem no mundo, bem como dos pensamentos íntimos. A cultura oferece os instrumentos para a iniciação de seus membros, fornecendo antigos conhecimentos, porém, a natureza será a maior transmissora de saberes ao neófito. Ela instrui aqueles preparados para adentrar nas sendas da floresta e aprender com os seres poderosos que nela residem, bem como todas as classes de animais. Essa lenda coaduna com o que o antropólogo Eduardo Medeiros descreve sobre o imaginário dos seres fantásticos da cultura macua:

Dentro da floresta (*mutakhwani*) encontram-se bosques e matagais cerrados, onde não entra o sol, ditos *nikhotce* ou *nikhotte*, povoados por seres fantásticos e tenebrosos como a *nikhurrayela*, cobra lendária que devora os nadadores nos lagos escondidos, o *nikhushausa*, “homem-leão”, o *makhuru*, fantasma que tem uma única perna, um só dedo e uma só orelha, seres que povoam os sonhos dos homens e, em particular, aterrorizam as crianças. (MEDEIROS, 2007, p. 209)

⁹⁷ Documento 210.

⁹⁸ Segundo Christian Geffray, o casamento na sociedade macua é uma aliança social e o valor da mulher é o seu próprio estatuto matrimonial, assim, a hierarquia masculina depende diretamente da feminina. Segundo o autor, elas são as “depositárias de um estatuto, de uma posição particular na hierarquia das mulheres, a qual é usada pelos “senhores” do casamento para socializar o mundo dos homens e materializar a sua própria hierarquia” (GEFFRAY, 2000, pp. 129-130).

⁹⁹ Documento 208.

¹⁰⁰ “Mato” é o termo na literatura moçambicana que equivale ao termo “mata” na literatura brasileira.

A cultura macua direciona a vida masculina para o exterior da comunidade, sendo a floresta o palco de aventuras e lições, onde os homens caçam os animais, mas também convivem com eles, observando biomas e organismos da selva. Assim, os seus incursionistas representam a sabedoria e tem o prestígio, dominando saberes das plantas e dos animais úteis à cultura econômica dos agentes. Um exemplo é “Namanchuriya”¹⁰¹, um grande caçador oriundo do oeste moçambicano, que migra em direção à costa em busca de sal e acampa na região de Meconta. Lá, o viajante pede autorização e ajuda de auxiliares ao régulo da zona para realizar uma caçada conjunta. O herói, que conhece muitos segredos da floresta, é acompanhado na jornada por auxiliares sem instrumentos de caça e faz uso de armas que carrega no próprio ânus.

Além da sociedade macua, muitas culturas moçambicanas têm um forte vínculo imaginário com o espaço físico. A terra representa o lugar onde jazem os antepassados, onde os feitos dos ancestrais foram realizados e, por isso, onde se atualiza a força que advém da memória do passado. Na província de Maputo, há um documento que se debruça sobre a relação de uma floresta com uma linhagem familiar. A narrativa “O Cemitério da Família Tembe”¹⁰² aborda o vínculo de um cemitério com a ancestralidade dos Tembe, explicitando a obrigatoriedade de se enterrar apenas membros de tal árvore genealógica no lugar. O espaço concreto assume uma aura mítica, que justifica a interdição da floresta sagrada para o enterro de indivíduos de outras linhagens. A propriedade, neste caso, não é um território de posse de algum agente social e econômico, mas um espaço sob a guarda de uma realidade invisível, regida por diretrizes poderosas, que não se subordinam ao cotidiano urbano da cidade de Maputo, do século XX.

2.2.2 Na comunidade

O conto “Os Dois Irmãos” estende-se por mais páginas de *Lendas e Provérbios dos Azenas* do que outros enredos do livro, encadeando sumário e cenas que descortinam o heroísmo do irmão. A narrativa tem um tom novelesco, já que o herói sofre desafios resignadamente até ser reconhecido pela irmã. O conto trata de dois órfãos, um rapaz e uma garota, muito amigos, até que a rapariga¹⁰³ se casa, continuando o jovem solteiro.

¹⁰¹ Documento 183.

¹⁰² Documento 75.

¹⁰³ Termo utilizado recorrentemente na literatura moçambicana para designar personagens jovens do sexo feminino.

Consciente da sua miséria, o irmão confessa à irmã que queria ir embora da aldeia para ganhar dinheiro. Depois de pensar sobre o assunto, ela o aconselha a partir à procura de trabalho em terras longínquas. O irmão encara a empreitada com a companhia de um amigo, voltando à aldeia da irmã, após dois duros e pesados anos de serviços. Logo que retornam, ela confunde o irmão com o amigo e insiste no equívoco por muito tempo, fazendo do irmão consanguíneo o criado da casa. Enquanto a irmã esquentava água para o falso irmão banhar-se, o verdadeiro toma banho frio na beira do poço, com qualquer sabão que encontre. Além disso, come apenas farelo com quiabo, toma água turva e trabalha na machamba de mapira¹⁰⁴ desde muito cedo. O espírito da sua mãe, transformado em pássaro, canta a desgraça do filho: “Dizia-te meu filho, sabes? Sabes? Que conhecerias o sofrimento. Onde está a tua manta? Onde está a tua mala? Onde está a tua almofada? Onde está tudo?” (AIL, 1972, p. 24). Por dias a fio, os vizinhos escutam o canto daquela ave e comentam com a moça que o irmão verdadeiro estava sendo desprezado e castigado, mas ela continua insistindo em se filiar com o usurpador e tratar o irmão como um criado fétido. Mesmo o impostor escuta o canto do pássaro, observando o sofrimento do antigo companheiro. A irmã decide informar-se pessoalmente sobre o que se passa na machamba e escuta o canto do pássaro, reconhecendo o erro cometido. Ela convida o irmão para regressarem à casa, demonstrando tristeza e pedindo perdão ao irmão que, após muitas súplicas, acede às desculpas e passa a residir na casa da irmã num bom quarto, com uma boa esteira.

A narrativa também consta no livro *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze* (2001), de Lourenço do Rosário, sob o título “Os Dois Órfãos”. Alguns pormenores significativos ficam mais explícitos na versão do crítico literário. O conto revela que a irmã é mais velha do que o irmão, que vai para a Beira ganhar a vida na companhia do amigo, e quem fica com a responsabilidade de guardar os ganhos que ambos recebiam pelos trabalhos longe de casa. Na hora de retornar, o amigo do irmão compra vários presentes para a irmã do herói, apresentando-se como o irmão legítimo dela. Já o verdadeiro se apresenta diante da moça sem nada para oferecer, pois tudo o que ganhara estava no saco sob os cuidados do amigo. Como a irmã acha que o amigo – o irmão verdadeiro – havia gastado o dinheiro de seu irmão – o amigo usurpador – começa a maltratar o verdadeiro e ter em conta o falso, oferecendo-lhe manjares e bons banhos. O irmão-criado é colocado na machamba para espantar os passarinhos perto do tempo da

¹⁰⁴ A mapira consiste num cereal conhecido também como sorgo, que é base alimentar de diversos povos em Moçambique, geralmente pilado e usado na culinária local como farinha para massa cozida.

colheita da mapira, mas um deles começa a cantar a triste sina do rapaz. Os vizinhos avisam a irmã, mas ela continua intransigente, até o dia em que a moça escuta o canto do pássaro, que era do espírito da sua mãe, e reconhece finalmente o irmão, pedindo desculpas pelo que havia feito. Assim, ele recebe o seu lugar na casa da família, enquanto o outro rapaz é expulso.

Os contos “Os Dois Irmãos” e “Os Dois Órfãos” colocam em debate a relação de lealdade e reconhecimento entre irmãos de sangue. A composição do conto atrela aspectos estruturais e superestruturais da realidade moçambicana, respectivamente: o trabalho migrante nas companhias colonialistas e a comunicação de ancestrais através de seres animais. A estrutura relata a partida do protagonista da sua comunidade por dois anos, com intuito de conseguir algum dinheiro, que viabilizasse o arranjo de um casamento. A superestrutura destaca o canto do pássaro que denuncia o materialismo obstinado e cego da irmã e põe em dúvida se os esforços e privações do herói na Beira valeram a pena, submetido a tantas carências após o retorno. A usurpação sofrida pelo personagem é insólita, pois só haviam transcorrido dois anos, mas suficientes para que seu aspecto não fosse reconhecível pela irmã, considerado repulsivo. Ademais, os presentes do usurpador, entregues à moça de forma calculista, levam-na ao esquecimento do que vivera com o irmão junto à família. Em última instância, a narrativa também é uma crítica aos maus-tratos destinados ao criado doméstico, visto que a irmã inflige uma situação de penúria a alguém de seu próprio sangue.

A minoria dos enredos nas narrativas populares de Moçambique lança mão de eventos maravilhosos para solucionar conflitos ao longo da trama. Mas, nessa narrativa dos dois órfãos, há o canto persistente do pássaro, e seu significado é magicamente entendido por toda a comunidade. Apenas por um fenômeno miraculoso a irmã reconhece o criado maltratado como o seu irmão legítimo. Pode-se relacionar tal episódio com outras passagens do imaginário moçambicano, em que o canto do pássaro resolve um mal insolúvel ou um mistério indecifrável. As aves prenunciam mau agouro àqueles que tem ouvidos atentos¹⁰⁵, quando o desejo de se conhecer um infortúnio fica evidente. Além disso, elas são capazes de prevenir o herói de vindouras desgraças na sua jornada¹⁰⁶. A ave também é a responsável pela descoberta e deliberação de um crime hediondo, gorjeado aos anciãos de uma aldeia. Eles descobrem que a morte de um jovem mercador

¹⁰⁵ Documento 204, “A Teimosia do Papa-Formiga” (ARPAC/NAMPULA).

¹⁰⁶ Conto “O Rapaz do Conho” (ROSÁRIO, 2001, pp. 44-47).

decorre de um assassinato pela mão de seus companheiros de viagem¹⁰⁷. Nesses casos da ficção banta, o pássaro assume a função simbólica do *mensageiro*, que pode prenunciar ou alertar sobre acontecimentos do futuro, recordar de fatos que não se pode esquecer do passado, bem como desvelar o que está oculto no meio social.

De um viés simbólico, pode-se atribuir aos pássaros a função de mantenedores da justiça, cuja balança é espiritualmente ordenada pela própria natureza¹⁰⁸. Essa ideia vai ao encontro da afirmação de Rasta Pita de que “muitos dos espíritos que não querem encarnar preferem estar junto dos animais, porque ali encontram paz. Os animais sofrem as dores do ser humano e dão a sua vida para a solução do problema das pessoas” (CHIZIANE&PITA, 2013, p. 222). A concepção dos animais como mediadores e *guardiões* dos humanos se nota na representação literária dos pássaros, que podem ser protetores de pessoas, lugares e árvores¹⁰⁹. Como acontece em “Os Dois Irmãos”, membros ausentes de uma família podem assumir o corpo de uma ave para se comunicar com seus familiares. O pássaro também é capaz de transformar-se em ser humano completamente e relacionar-se com um grupo social, tendo filhos e amigos¹¹⁰. Assim, a figura da ave voadora ilustra a intermediação do espírito e da matéria, sendo emissária da sabedoria metafísica. No conto, a função do pássaro se vincula à orientação dos ancestrais, já que seu canto emite uma mensagem da mãe dos irmãos. Os versos da canção do pássaro são ditos oraculares que afagam o estado emocional do jovem humilhado, que não se deve esquecer da sua identidade espiritual e genealógica¹¹¹. Ainda que seus membros estejam mortos, o fenômeno mítico indica um pacto familiar de resistência à dessubjetivação, vantajosa aos interesses de dominação e assimilação, que atende aos propósitos das forças imperialistas. Não seria a lógica colonial da cilada consumista que afasta os dois irmãos, que deixam de se reconhecer como tal, explorando um ao outro?

¹⁰⁷ Conto “O Passarinho e os Mercadores” (VIEGAS, 2008, pp. 86-91).

¹⁰⁸ Em diversas culturas primitivas, o pássaro simboliza o *xamã*, que intermedia o mundo natural e o espiritual. Sobre esta relação simbólica, entre a ave e o xamã, Mircea Eliade (2000, p. 116) explica em *Mitos, sonhos e mistérios*: “É provável que o tema mítico-ritual ‘pássaro-alma-voo extático’ fosse já significativo na época paleolítica; com efeito, podem ser interpretados nesse sentido certos desenhos de Altamira (homem com máscara de pássaro) e o célebre relevo de Lascaux (homem com cabeça de pássaro), no qual Horst Kirchner viu a representação de um transe xamanístico [...] Todo um conjunto de símbolos e de significados, refletido na vida espiritual e, sobretudo, nos poderes da inteligência, é solidário com a imagem do ‘voo’ e das ‘asas’”.

¹⁰⁹ Conto “A Rapariga e a Baleia” (ROSÁRIO, 2008, pp. 36-39).

¹¹⁰ Conto “A Irmã Desconhecida” (FUCHS, 1992, pp. 46-48).

¹¹¹ Segundo afirma Janheinz Jahn, “los difuntos son fuerzas espirituales capaces de influir en sus descendientes vivos y cuya única meta consiste en afirmar las fuerzas vitales de estos. Si un ser humano es bendecido, alaba a sus antepasados, a cuya auxiliadora influencia debe el hijo”. (JAHN, 1963, p. 152).

2.2.3 Nas águas

Adentremos, a seguir, em duas narrativas com figuras de personagens pescadores. A narrativa ajaua, compilada em Sanga, “O Segredo”¹¹² conta que, certo dia, um carro, carregado de bagagens e pessoas, cai de uma ponte para dentro de um rio. Ali, dias depois, o anzol de um Pescador fisga uma mala, de onde se retiram roupas e outras coisas “boas”. No dia seguinte, o anzol encrava outra mala, mais pesada do que a anterior. Ao abrir a mala, há outra tampa, e o Pescador desata sucessivamente seis tampões até chegar ao sétimo. Surge, de dentro da última mala, uma grande Serpente perigosa, que se ergue à altura do homem. A cobra decide devorá-lo e começa a discutir como o faria, quando aparece uma Lebre, que percebe o que se passa e diz ter a Serpente toda a razão sobre seu direito de devorar o Pescador. A Lebre, ao mesmo tempo, começa a se dizer intrigada com a maneira daquela cobra tão grande caber num espaço tão pequeno, levantando suspeitas da fidedignidade do feito. Assim, a cobra decide provar que cabia dentro da mala e que os fechos dos tampões não lhe machucavam, entrando e acomodando-se novamente nela, onde a encerram, jogando a mala de volta ao fundo do rio. O Pescador e a Lebre tomam direções opostas e o homem retorna à aldeia.

Depois do episódio, há uma segunda parte na qual se representa um enigma: aparece um dedo indicador emergido no meio do rio. Um grupo de pessoas acampa no lugar durante sete dias, até aparecer novamente a Lebre. Ao ver a mão com o indicador levantado, ela imita o mesmo sinal, mas levantando os dois dedos indicadores. Como respondesse, o dedo indicador submerge na água e o Coelho se despede dos que estão na beira do rio. As pessoas, porém, impedem-no de partir sem antes dar uma explicação sobre o ocorrido. Assim, o animalzinho esclarece que o dedo indicador nas águas sinalizava uma pergunta às pessoas: queria saber se havia algum segredo guardado. O sinal feito pela Lebre era a resposta de que existia um segredo entre duas pessoas, por isso, o dedo mergulha, concordando com a resposta do Coelho. Finalmente, a esperta Lebre comenta que a Serpente pretendia devorar o Pescador, havia poucos dias, como se fosse apenas o segredo desta.

Outra narrativa que enfoca a atividade da pesca é de procedência nianja, compilada no distrito de Lago. A apresentação inicial da lenda que se intitula “O Homem e o Monstro”¹¹³ descreve tanto o uso de redes na atividade de pescaria, como a técnica do mergulho, realizado com o propósito de se pescar um tipo de peixe chamado *utaca*. O

¹¹² Documento 358.

¹¹³ Documento 359.

texto narra que certo pescador mergulha e encontra uma situação inusitada no fundo da água. Então, ele decide voltar à aldeia e despertar os companheiros do descanso em suas camas, a fim de também apreciarem a situação que vira. Um dos pescadores mergulha e se encontra, embaixo d'água, com um monstro, descrito como uma pessoa muito grande, de barba crescida e vestido de roupas brancas, que leva o pescador para um passeio pelas profundezas até alcançarem a praia. Os amigos ficam preocupados e voltam para casa angustiados pelo desaparecimento do homem, porém, os aldeões o encontram deitado na praia, levando-o para casa, onde cai num sono profundo. No dia seguinte, ele revela aos companheiros tudo o que havia ocorrido debaixo d'água. A moral da história é que “não devemos apreciar as coisas desconhecidas ou perigosas de perto, porque além de as apreciar pode nos fazer mal” (sic).

As narrativas do Niassa, descritas acima, indicam fatos insólitos que ocorrem com pescadores durante as suas jornadas de trabalho. No conto *ajaua*¹¹⁴, o protagonista pesca uma mala do rio com diversos objetos úteis e valiosos. Sabendo haver outras malas como aquela, parece despertar no protagonista o desejo de encontrar outras bagagens imersas no rio. A complicação da estória se inicia por conta de uma segunda mala, da qual surge uma Serpente ameaçadora. Assim, a curiosidade do homem e o seu anseio de encontrar pertences naufragados resultaram-lhe numa cilada inesperada e aterradora. A narrativa abre lugar a uma personagem auxiliadora, a Lebre, que, contando com certa ingenuidade do Pescador, não afronta, nem discorda da Serpente, mas a ilude. O terceiro agente da trama coloca a cobra no papel de suspeita, sendo convencida a entrar na mala e se deixar fechar ali, mais uma vez. Enfim, a Lebre intercede a favor do pescador que buscava alguma vantagem com o acidente ocorrido na ponte.

Como sugerido no título, “O Segredo”, o cerne da narrativa está na cena que vem na sequência, na qual o dedo indicador emerge da água e aponta para cima. O texto relata que um grupo de pessoas espreita e investiga o significado do gesto durante sete dias, ressurgindo a Lebre, que aponta dois indicadores para cima diante do rio e resolve o enigma. Como insistem, o Coelho revela que a mão no rio sinalizava um gesto de comunicação com as pessoas, sendo uma pergunta cuja resposta ele possuía. O animal revela o significado da linguagem dos sinais: a questão era se um segredo era apenas de uma pessoa no mundo; e a resposta da Lebre era que existia segredo de duas pessoas. Desse modo, na primeira parte do conto, o animal que advoga no conflito entre o Homem

¹¹⁴ Documento 358.

e a Serpente é um agente isento de vantagens ou interesses, capaz de avaliar eticamente o impasse que presencia. O Coelho concorda com a Serpente, mas a persuade a entrar na mala mais uma vez, dando ao Homem a oportunidade de trancá-la e escapar da morte. Já na segunda parte, a narrativa adverte contra o sigilo absoluto de uma situação arriscada, sem que um terceiro possa debruçar a sua perspectiva sobre os fatores envolvidos. Os sete tampões abertos pelo Pescador metaforizam o segredo guardado a “sete chaves”. O número sete está também no número de dias esperados pelo grupo na margem do rio, até decifrarem o sentido do enigma suscitado pelo dedo indicador apontado para cima.

Essa história também compõe o livro *Novos Contos Macondes* (1974), cujos textos foram compilados por Manuel Viegas Guerreiro. A narrativa “O Bom Pescador” (pp. 46-53), transmitida pelo Mestre Alicududa, apresenta um pescador habilidoso, convidado a pescar para os brancos. Como no conto do ARPAC, o seu anzol retira uma mala do mar, de onde sai uma cobra tão grande como uma mangueira, declarando que queria devorar o homem. Para ganhar tempo, ele diz à Cobra que fossem antes até a sua aldeia, para que os familiares o vissem ser devorado. Quando os parentes observam a cobra, sentem medo e dizem ao homem: “que te engula”. O Pescador repete a mesma estratégia, de pedir para ser engolido em outro sítio, diante do régulo, dos monhés, dos brancos, ouvindo sempre a mesma resposta que recebera de seus familiares. Esgotadas as alternativas, a Cobra e o Homem retornam à beira-mar, onde a mala tinha sido pescada. Porém, por onde passaram, as pessoas seguiram ambos, a fim de observarem o protagonista ser devorado no lugar derradeiro. Ali na praia estava um rato, num pedaço de tronco dentro do mar, que pergunta o que estava havendo. O grupo de pessoas que se formou explica que o homem seria devorado pela cobra. O rato exclama, intrigado, sobre o modo de uma Cobra tão grande caber numa mala tão pequena. Assim, a Cobra entra na mala para demonstrar que era possível, mas quando ela põe a cabeça para dentro dela, fecham a mala, passam um cadeado e a lançam de volta ao mar. Como pagamento, por ser o único que conseguiu salvar aquele pescador, o rato se permite andar por entre as casas de todos, a fim de obter alimentos, de brancos, pretos ou indianos.

O enredo incorpora uma série de objetos exógenos às técnicas africanas tradicionais, como a mala e o carro. Na versão registrada pelo etnólogo, o Pescador trabalha para os estrangeiros brancos e pede socorro aos indianos, quando está sob ameaça da grande Cobra. Esses fatores indicam que os povos tradicionais de Moçambique convivem com uma visão cosmopolita de mundo. Guerreiro (1974, p. 42) comenta a similaridade, em linhas mestras, de tal enredo popular com uma narrativa constante no

clássico *Mil e Uma Noites*, chamado “O Pescador e o Gênio¹¹⁵”. No conto árabe, um pescador muito pobre, após lançar sua rede ao mar muitas vezes, acaba por pescar um vaso de cobre. Ao abrir a sua tampa de chumbo, o homem liberta um Gênio, preso por Salomão, como punição por sua arrogância e insubordinação. Encarcerado por séculos a fio, o Gênio infeliz promete matar aquele que acaso lhe libertasse do pequeno vaso, permitindo, por sua vez, que a pessoa escolhesse como desejaria morrer. O homem se esforça tenazmente em convencer o Gênio de preservá-lo vivo, já que fora o seu libertador. Como era impossível persuadi-lo, o Pescador finge duvidar da história narrada pelo Gênio que saíra do vaso. O poderoso ente entra no recipiente e o protagonista coloca a tampa de chumbo de novo. Sob a ameaça do vaso ser lançado para o fundo do mar, o Gênio dá a palavra de que recompensaria o homem, retirando-o da pobreza, caso o libertasse. Assim feito, o Gênio arremessa o vaso ao mar e leva o Pescador a um lugar de águas límpidas, onde captura quatro peixes coloridos em suas redes, posteriormente levados e vendidos ao Sultão. A partir de então, a família do pescador deixa de ser miserável.

Embora as versões africanas desse motivo tenham uma influência exógena, quase inegável, ao representar um pescador que retira um ente poderoso e ameaçador das águas, deve-se destacar aspectos específicos dos contos moçambicanos, que não participam da narrativa árabe. É possível salientar dois pontos significativos. Um deles é a presença de um terceiro personagem que faz o papel de arguidor sagaz, salvando o pescador da morte iminente. Outro aspecto crucial é o fato de a Serpente ser presa e arremessada novamente às águas, enquanto que, na versão estrangeira, o gênio termina liberto e atende o desejo de prosperidade do homem. Enfim, em paralelo com o conto árabe, os contos maconde e ajaua em questão não abrem espaço para se manifestar o realismo maravilhoso, ilustrado num ser onipotente, como o Gênio. Em contrapartida, os textos exaltam o papel do Coelho e do Rato, os amigos pequeninos que ajudaram o Pescador a salvar-se de uma circunstância aparentemente sem solução.

¹¹⁵ Há possibilidade de tais seres extraordinários, na literatura banta da costa oriental, terem alguma relação com narrativas de origem árabe, em que se traduz, geralmente, como “gênio”. Este termo, porém, não tem a mesma procedência latina da palavra *genius*, mas do vocábulo originado no folclore árabe, *jinn*. Entre os romanos, o “gênio” advém da ideia de um espírito guardião ou tutelar, diferentemente da palavra árabe, que se refere a um espírito mitológico inferior a um deus. O *jinn* se associa a algum elemento da natureza, arte ou vício, capaz de ocupar lugares e objetos, bem como atuar benéfica ou maleficamente. Na visão do Profeta Mohamed, os “gênios” também estão sujeitos a um Julgamento Final, fazendo parte de espíritos inferiores à força angélica. (“O Mundo dos Gênios”, 11 de janeiro de 2010. IN: <https://www.islamreligion.com/pt/articles/669/o-mundo-dos-genios-parte-1-de-2/>, consultado em 20.02.2023)

Quanto à lenda nianja¹¹⁶, revela-se um ser fabuloso, um enorme habitante das águas, de barbas compridas e vestes brancas, identificado como *monstro*. O Pescador, que acompanha o Gênio numa jornada pela profundidade das águas, volta às areias da praia, desacordado. Embora a personagem não perca a vida, o texto suscita um evidente alerta de atenção e cuidado com as águas do lago, já que elas são habitadas por seres mais poderosos do que os humanos. O curandeiro Rasta Samuel Pita, oriundo de Mavago, afirma que existe vida espiritual e humana no meio do mar, dos rios e dos lagos, dizendo conhecer, por exemplo, possessos que correm para as águas, ficam até por anos nelas e regressam depois. Ele afirma que “o mar ou o rio é apenas o caminho e não o destino. O espírito vive na água, mas as pessoas vivem em ilhas onde a vida decorre normalmente” (PITA & CHIZIANE, 2013, p. 216). Coaduna, com tal crença, uma série de narrativas recolhidas no ARPAC em que personagens eminentes residem embaixo das águas¹¹⁷; figuras que também coincidem com os seres registrados anteriormente, nos comentários sobre o ciclo de mitos coletados na província de Manica. A narrativa “Existência dos Espíritos na Água”¹¹⁸ destaca, por exemplo, o espírito Nzuzu, que pode se manifestar nos ventos, nas ondas e através dos animais, como galos e bois, sinalizando a necessidade de se pedir permissão espiritual ao navegar pelos grandes contingentes de água¹¹⁹.

É a partir de tal perspectiva que o conto “O Segredo”¹²⁰ destaca a consciência dos habitantes do rio, que se comunicam com as personagens em terra por meio de sinais, como o dedo indicador dirigido para o alto. Por um lado, a mão humana que desponta do rio mostra que ali vidas foram ceifadas, como se evidencia no acidente descrito logo no início do conto; por outro, os espíritos que moram nas águas interagem com as pessoas, com o intuito de mediar conhecimentos e regras de convívio com os mortos. A narrativa trata do recorrente motivo do *tabu*. Retirar os pertences dos mortos do rio, ou do lago¹²¹, poderia trazer problemas, como ocorre com o Pescador, que acaba por retirar uma enorme Serpente do fundo das águas. No que tange às suas marcas sociais e econômicas, os contos dos pescadores do Niassa fazem alusão às técnicas e objetos de seu tempo – o carro, a ponte e a mala –, ainda que o imaginário ficcional evoque valores tradicionais. O cenário

¹¹⁶ Documento 359.

¹¹⁷ Documentos 191, 197, 201.

¹¹⁸ Documento 107.

¹¹⁹ No livro *Entre Margens*, de Sara Jona Laisse (2020, p.86), há uma descrição de uma figura mitológica do rio Zambeze, que pode ter uma ligação ao mito do documento de Manica: “Zuzu é uma criatura lendária, também demônio, que habita o Zambeze. Zuzu pode ser vista como contraponto da serpente bíblica”.

¹²⁰ Documento 358.

¹²¹ Embora na versão datilografada esteja indicado o “rio” como espaço narrativo da trama, na versão manuscrita há momentos em que se menciona o “lago”.

suscita um contexto moderno aos antigos pescadores, heróis de aventuras e perigos nas suas atividades junto às águas, símbolo de mistérios profundos e morada dos espíritos.

2.3 As origens

O mito na literatura geralmente remete a acontecimentos de tempos muito remotos, que exercem influência na atualidade e nos eventos vindouros. O mais comum é encontrar essa temporalidade nos contos etiológicos, isto é, narrativas orientadas ao começo ou à causa dos fatos e das coisas. Na província de Sofala, foram coletadas diversas narrativas com tais marcas¹²² que, em geral, abordam a causa da inimizade entre animais ou de algum aspecto da vida social. A menção etiológica está no final dos contos, sendo uma fórmula literária ordinária nas narrativas senas de Sofala. Na realidade, essa seria uma fórmula universal, pois diversas culturas compuseram narrativas com esse caráter. O conto sena, na mesma medida, apresenta o recurso literário do “é por isso que hoje as coisas são assim”, de forma bastante recorrente. A maior parte delas justifica ou naturaliza a inimizade entre agentes que podem figurar personalidades sociais.

A inimizade pode ser, por exemplo, entre o gato e o rato. O Gato, antes professor de corrida e de habilidades do Rato, passa a devorar alguns de seus alunos às escondidas, o que gerou a discórdia entre as duas espécies animais até os tempos presentes¹²³. A Galinha¹²⁴ cisca o tempo todo porque perdeu a tesoura emprestada do Milhafre para cortar “os cabelos” dos seus pintinhos. Já o Milhafre captura os pintinhos pretendendo vingar-se pela perda da tesoura. Também está lançada a inimizade entre o humano e o crocodilo¹²⁵, por conta de um problema ocorrido na relação de um Crocodilo e de uma Menina. Ela deixa o amigo sozinho no celeiro e, antes que voltasse, chegam os seus pais, espancam-no e o expulsam, despertando a raiva no réptil contra a moça e todos os humanos. Um episódio etiológico tradicional é o da construção do poço dos animais, da qual o Coelho se nega a participar. Esse motivo é contado, no acervo de Sofala, nas narrativas “A Esperteza do Coelho” e [Sem Título]¹²⁶. A mesma narrativa compõe a

¹²² Documentos 54, 56, 58, 59, 63, 64, 68 e 217.

¹²³ Documentos 54 e 64.

¹²⁴ Documento 59.

¹²⁵ Documento 58.

¹²⁶ Documentos 63 e 214.

coletânea da Zambézia,¹²⁷ e de Gaza¹²⁸, na qual o Coelho é um manhoso que ludibria os demais. Na história sem título, ele é o algoz da morte da Elefanta, razão de inimizade dos animais contra os coelhos, até hoje.

Agora apontemos duas narrativas que não relatam origem de discórdias, mas que explicam a razão de características biológicas fixas ou particulares de humanos e animais. No primeiro caso, o conto “A Distribuição de Rabos”¹²⁹, a fantasia se destaca, indicando alto grau de ficcionalidade para transmitir um axioma. Quando é anunciado um conselho de animais para lhes ofertar seus rabos, o Hipopótamo decide poupar-se do longo trajeto e pede para o amigo Macaco lhe trazer um rabo. Lógico que o símio fica com o maior e deixa o rabo pequeno para o companheiro, mesmo que o paquiderme tenha um corpo muito maior do que o seu. Embora a inspiração seja o porquê do tamanho do rabo dos animais, a função do texto é alertar sobre o perigo de deixar nossas tarefas em mãos alheias, motivando em cada um a defesa de seus interesses. A outra narrativa, “Um Homem e uma Mulher”¹³⁰, tem como pano de fundo um problema histórico, uma preocupação presente nas sociedades humanas: a fome. Mas a narrativa contada em Sofala, por Diolinda Marques¹³¹, diferencia a atitude de homens e mulheres diante de tal calamidade. A Mulher vai à machamba trabalhar e o marido permanece em casa, supostamente cozinhando para alimentar os filhos. Não é uma troca de papéis, mas uma forma da trama chamar a atenção ao comportamento masculino no trato dos filhos. Na história, quando a mulher chega em casa, os filhos estão em volta de uma árvore, enquanto o marido está sozinho na cozinha. Ao ver a mulher aproximar-se, ele coloca a comida que está sendo cozida na cabeça e a cobre com o chapéu. O enunciado etiológico, que vem em seguida, é um escárnio aos homens calvos, pois afirma que essa seria a origem da careca masculina. Embora o humor da narrativa conceda certa “leveza” ao tema grave da fome, a mensagem pressupõe que as atitudes dos homens são mais egoístas do que as das mulheres, principalmente quando são afligidos por uma situação extrema. Ainda que não seja a norma, veremos repetidas tramas em que os homens dão maior atenção às suas próprias necessidades do que às de seus filhos. Em última instância, o motivo tem a força de justificar o predomínio feminino nas lides de preparação do alimento para família, presumindo um instinto materno mais generoso. A etiologia nos contos incorre da

¹²⁷ Documento 245: “O Coelho e os Outros Animais”.

¹²⁸ Documento 21: “O Coelho e o Cágado”.

¹²⁹ Documento 56.

¹³⁰ Documento 68.

¹³¹ Documento 68.

observação do mundo, que independe se a explicação é factível ou não. É um jogo no qual a vitória é sempre de um princípio ético ou de uma norma cultural.

Também na obra de Alberto Viegas, nota-se que um dos recursos que mais se repete nas narrativas ficcionais é a explicação etiológica, que busca conceder uma razão originária para determinado dado estético ou comportamental, dos seres da natureza. O Javali mora na toca do Texugo, porque tem saudades do amigo. A Hiena tem o corpo manchado por conta da surra que leva dos leões. A Gazela Naahe tem tranças na cabeça porque o Leão as fez outrora. O Gato gosta da Mulher porque a considera sua guardiã e ama, e assim por diante. As narrativas populares parecem ter o desejo, também ficcional, de provar a sua veracidade por meio de algum sinal na ordem das coisas. Em última instância, o comportamento dos agentes do presente é herança de narrativas do passado, perpetuando marcas no corpo e na alma dos seres da realidade. Um paradigma está no conto “Hirax e a Cauda”¹³², que se assemelha à narrativa sena¹³³ comentada acima, do acervo do ARPAC. Relata-se que, no princípio, os animais não tinham cauda, o que não passou despercebido por Deus, que os reúne e anuncia que, brevemente, nascer-lhes-ia uma saliência atrás. O Hirax chega em casa muito contente anunciando a novidade para todos, saltitando e demonstrando, com vaidade, a sua cauda imaginária. No dia seguinte, nasce-lhe uma pequena protuberância, exibida com orgulho. Mas os dias passam e o rabo do Hirax não se desenvolve, enquanto que, aqueles que se tinham mantido calmos, num certo alvorecer, acham-se munidos da cauda prometida. Como ensinamento, o texto afirma que “O hirax alegrou-se pela cauda, que nunca chegou a nascer”, e que “Não se deve cantar vitória antes da batalha”.

2.4 A magia

2.4.1 No cotidiano

Com exceção da narrativa de testemunho sobre Domia Nkavava¹³⁴, as histórias chopos do acervo de Inhambane naturalizam a magia como uma forma legítima de equilibrar o mundo e solucionar os problemas. A magia se processa por meio da linguagem falada ou cantada, sobretudo por esta, mas só funciona se estiver atrelada à

¹³² VIEGAS 1995, pp. 52 e 53

¹³³ Documento 56.

¹³⁴ Documento 45.

matéria de objetos, plantas, animais ou outros seres que canalizam o efetivo milagre: fenômeno comum nas poucas histórias coletadas na província. Provedora dos milagres, a natureza resguarda meios para contemplar aquele que tem domínio sobre a dinâmica de seus conhecimentos. Por meio dela, o humano tem livramentos¹³⁵, descobre a verdade de fatos ocultos¹³⁶ e aprende mediante evidências dispostas no percurso de um caminho¹³⁷. O milagre se faz para ordenar a lógica do mundo e estabelecer a justiça que rege toda a vida inteligente. Desse modo, a magia é um conhecimento sobre os mistérios da linguagem processados na natureza.

Na única narrativa matsua do corpus de Inhambane, “O Coelho e o Elefante”¹³⁸, uma personagem pode exercer influência sobre a trama, mesmo depois da sua morte. Os tempos e os fatos se unem de forma indelével, assim, a verdade pode irromper a qualquer momento. Nesse conto, o Coelho convida o Elefante para acompanhar-lhe numa viagem, que também é feita por outros animais, amigos do paquiderme. No caminho, encontram uma árvore com muitos frutos, que são colhidos e levados para serem comidos no pequeno almoço¹³⁹ do dia seguinte. Mas, durante a noite, o Coelho come sozinho todos os frutos e coloca as cascas ao redor do rabo do Elefante, a fim de incriminar o amigo. Diante do problema posto, o Coelho trama uma prova para identificar o culpado, na qual todos os animais deveriam saltar uma fogueira, saindo ilesos, caso fossem inocentes. O Elefante fica por último. Ele salta, cai na fogueira e morre, tendo a sua carne comida por todos os animais. O elemento mágico da narrativa ocorre depois que o grupo segue viagem, pois o Coelho tira para si o fígado do Elefante, que vai comendo aos poucos durante o trajeto, sendo motivado a cantar. Quanto mais ele come o fígado do amigo, mais canta confessando-se: “mataram o rei deles, mas quem comeu a merenda sou eu”¹⁴⁰. A ingestão do fígado, cujo símbolo para muitas civilizações antigas, provavelmente desde os semitas, representava “a sede da alma e o centro da vitalidade” (TEIXEIRA, 2001, p. 48) compele o farsante a revelar a verdade, confessando sua culpa¹⁴¹. Os outros animais, ao escutarem o canto do Coelho, tentam capturá-lo, mas ele escapa.

¹³⁵ Documento 45.

¹³⁶ Documento 42.

¹³⁷ Documento 47.

¹³⁸ Documento 42.

¹³⁹ Termo comum no português lusitano e também no registro moçambicano para se referir ao “café da manhã” ou ao “desjejum”.

¹⁴⁰ Documento 42.

¹⁴¹ João Marques Teixeira (2001) relata que a medicina babilônica praticava a “hepatoscopia” em animais, na qual um doente soprava as narinas de uma ovelha antes dela ser sacrificada. Depois, retiraram o fígado do animal morto e o comparavam com um protótipo feito em argila, com o qual se fazia o diagnóstico da enfermidade.

Tal conto do camponês matsua Domavange Rafael, de 80 anos, coloca em pauta uma reflexão sobre as relações de poder e justiça numa coletividade. O Coelho manipula todo o grupo de amigos do Elefante, que amiúde representa o lugar da realeza nas narrativas do acervo. Porém, nesse caso, ele demonstra ingenuidade ao empreender uma viagem com seus companheiros a convite do Coelho. De condição pequenina e frágil, seria para ele uma vantagem significativa contar com a proteção do grupo, mas, mesmo assim, trama a morte do Elefante, que o obriga à confissão da injustiça que recebera, ainda que já falecido, por meio do seu fígado. No fim do conto, os animais não conseguem capturar o Coelho, livrando-se de pagar com a morte pelo seu delito. Quiçá a punição seja prosseguir a jornada sozinho na floresta, sem o auxílio e proteção dos demais. Mesmo assim, o Coelho representa o *ethos* da esperteza e não lhe seria difícil elaborar novos planos para lograr seus objetivos. A maior lição moral da narrativa caberia à comunidade e ao comportamento dos seus membros, pois o chefe – o Elefante – é julgado e morto injustamente pela intervenção de um terceiro mal-intencionado – o Coelho. Assim, o texto ensina a ter cuidado com o julgamento precipitado e a agir com lealdade nos relacionamentos, afinal, depois de morto o líder, seus amigos não poderiam reparar a injustiça feita, nem mesmo com a punição do Coelho trapaceiro. Nesse contexto, a magia do milagre limitou-se a expor os atos injustos praticados pelo grupo; no entanto, nenhum evento maravilhoso interferiu nas consequências de os amigos comerem a carne de seu representante.

No caso de haver um confronto mágico de forças entre indivíduos, outros seres podem auxiliar no processo da magia. Na narrativa chope “A Velha Feiticeira”¹⁴², contada à Ana Magaia por Maria Taímo Ncanda, um homem sai da sua palhota para colher cocos. Ao subir no coqueiro, aparece uma velha estranha, com ares de feiticeira, que profere “palavras mágicas” que traduzem “o desejo de ver a árvore caída para poder matá-lo”. O pequeno homem, por seu turno, começa também a cantar, chamando os seus cães para virem ao seu encalço, que se aproximam e matam a velha “às mordidelas”. O texto, de modo geral, demonstra uma disputa de forças mágicas, usando o canto como arma. Deve-se destacar, porém, que o coletor de cocos só vence a demanda da velha porque se comunica com outros animais, que intervêm e executam a sua vontade. A primeira linha da narrativa já anuncia: “Certa vez um homem com sua matilha de cães saiu de sua

¹⁴² Documento 46.

palhota¹⁴³ para apanhar cocos”. Essa seria a indicação de que a magia se processou porque o homem tem um convívio sólido e afetuoso com tais animais. A velha feiticeira, por mais que profira palavras que exercem influência energética para derrubar o protagonista, é incapaz de intervir nos seres que acompanham o seu oponente. Por outro lado, por meio do canto, o homem se comunica com a matilha, que se torna intercessora da vontade do coletor de cocos, atacando a velha, que não tinha as mesmas condições de subir nas árvores como ele, ficando à mercê e ao alcance dos cães. Assim, o poder das palavras depende da capacidade do indivíduo operar sua influência nos seres em seu entorno.

De forma similar, a contadora de origem changana, Melita Jossefa Chilaule¹⁴⁴, narra uma trama que ilumina a relação entre o homem e os cães, que também ouvem uma canção entoada pelo herói em perigo e devoram uma velha feiticeira que busca formas de matar tal jovem ao cortar lenha no mato. A figura da antagonista parece representar uma força em oposição a um trabalho prático, que está sendo executado pelo protagonista. A vitória contra a feiticeira significa o cumprimento da função que o herói desempenha, seja buscar cocos em cima dos palmares¹⁴⁵ ou cortar lenha na floresta¹⁴⁶. Em suma, a necessidade do milagre mágico atende à observância das lides cotidianas, e não de uma missão insólita e extraordinária. Por sua vez, a representação da antagonista se restringe ao tipo de uma velha feiticeira, passível de ser aniquilada sem prejuízos às lógicas vitais e sociais imbricadas, já que magia funciona contra os opositores do protagonista e com o auxílio de seus aliados.

A magia pode também ser utilizada para provar um jovem em fase de casamento e descobrir a sua índole, testando os seus valores diante das dificuldades. O conto chope, “O Casamento”¹⁴⁷, situa um rapaz que encontra uma família que não lhe pede dinheiro para se obter um consórcio com a sua filha. Exige apenas uma prova simples, na qual o pretendente deve cortar uma árvore. Durante a tarefa, pouco antes de concluí-la, a mãe da moça pretendida convida o rapaz para se alimentar, porém, ele se recusa a comer na hora em que lhe é oferecida a comida e continua entoando uma canção, com a qual termina a prova estabelecida pelos pais. A história relata que dois pretendentes anteriores aceitaram o convite e quando retornaram para finalizar o corte da árvore, encontraram-na

¹⁴³ Termo utilizado para uma construção que serve de residência ou moradia, assim como o verbete “casa”

¹⁴⁴ Documento 15, cujo o título designado no acervo é “Conto de Melita Jossefa Chilaule”.

¹⁴⁵ Documento 46.

¹⁴⁶ Documento 15.

¹⁴⁷ Documento 47.

intacta, novamente no seu estado inicial. Já o herói, que canta enquanto trabalha e não aceita o alimento na hora que lhe é oferecido, termina a missão proposta pelos pais da moça, obtendo o casamento ansiado. Aqui a magia se naturaliza como um ensinamento sobre a perseverança no trabalho. O texto encerra-se com a seguinte advertência: “para alcançarmos nossos objetivos, temos que sacrificarmo-nos”¹⁴⁸.

Nota-se, portanto, que o fator mágico participa do imaginário chope, atrelado a uma concepção de ética e justiça. Isto é, a magia não advém de um ente dominante que se sobrepõe às vontades humanas, porque as decisões e atitudes das personagens têm suas consequências a despeito do plano espiritual. A magia, então, é uma ferramenta usada voluntariamente pelas personagens a fim de ter êxito num serviço que devem desempenhar, com segurança, até seu desfecho. Ela pode ser interpretada como uma técnica psicológica, intencional, para proteger os propósitos que os protagonistas têm a incumbência de levar a cabo. Por isso, o canto seria a melhor técnica de assim fazê-lo, conjugando a palavra e a magia. A fim de potencializar o campo das forças, a palavra cantada ultrapassa o ordinário, o cotidiano, e alcança o artifício estético, quer dizer, o encontro com a vida dos milagres, da sapiência e da beleza, que geralmente são atreladas ao sagrado, nas tradições bantas e noutras ao redor do globo.

2.4.2 *No canto*

O canto é o elemento estético de maior recorrência nos contos orais da tradição changana. Nota-se que é uma expressão tanto de alegria como de tristeza, das culturas presentes no sul do país, como também observa Henri Junod:

Alguém sente certa mágoa, ou sofre um acidente, ou passa por alguma experiência feliz e celebra com umas linhas da sua invenção a sua dita ou desdita. Se a música é agradável, será repetida por uma pessoa após outra até se tornar num verdadeiro canto popular que será cantado durante uma ou duas estações. (JUNOD, 1975, p. 20)

Nas narrativas compiladas nas campanhas, o canto serve de alerta aos perigos iminentes, confere força aos objetos mágicos e é capaz de produzir mudanças necessárias ao bem-estar da comunidade. Um jovem pastor¹⁴⁹ convoca seu gado por meio de uma

¹⁴⁸ Documento 47.

¹⁴⁹ Documentos 9 e 33. Respectivamente, “O Rapaz que Abandonou os Pais” e “O Pai, o Filho e Muitas Cabeças de Gado”.

canção¹⁵⁰ e reúne todo o rebanho¹⁵¹. Surge, então, um velho astuto que o convida para fumarem suruma¹⁵² e se aproveita dos efeitos causados pela planta para roubar o gado do menino, junto com o *Mulungo-Palo*, seu touro predileto. Ao contar o sucedido em casa, o pastorzinho é morto pelo próprio pai, sobrando apenas seus restos mortais. Por sua vez, o velho ladrão dirige-se a um poço de água, retira uma cabaça e toma, sem querer, um dos olhos do menino. O olho principia a cantar no estômago do velho e o jovem pastor ressuscita dentro do homem, que se vê obrigado a abrir a sua própria barriga com uma zagaia para que o rapaz possa partir com o gado restituído. Em outro conto do sul, uma jovem¹⁵³ tem uma tatuagem tão bonita, que as suas companheiras sentem inveja. A moça mais velha, com anuência das demais, decide deixá-la na outra margem do rio. Como ela não sabe nadar, resolve ficar ali e cantar¹⁵⁴ durante dois dias, até ser ouvida por sua irmã mais velha, que chama o pai para irem salvar a irmã. Noutra história, um bravo guerreiro¹⁵⁵ consegue matar uma alcateia de leões com apenas um pau e um potente canto mágico¹⁵⁶. Conta-se também sobre uma ladra de machambas¹⁵⁷, colocada na panela pelos seus vizinhos. O filho da assassinada deve entoar uma canção¹⁵⁸ à beira da panela para

¹⁵⁰ As canções traduzidas muito livremente da língua changana, bem como de seus dialetos e variações, tiveram o auxílio do professor e poeta de línguas bantas Tchaka (António) Cuambe.

Eis o canto do rapaz para chamar o touro:

Ati homu tamulungo-palo ta lunga-lunga doé!

[os bois do Patrão-Palo estão bem gordos, cheio de vida]

Ta lunga lunga doé!

Doé ti ya hala talunga-lunga doé!

[vão daqui para acolá, de um lado para o outro]

¹⁵¹ Nas regiões de planície ao sul do rio Save, sobretudo em Gaza, é costume que as manadas bovinas das famílias fiquem aos cuidados dos rapazes, organizados em grupos, sob a tutela de um líder, conhecido, em língua changana, como *mukhulhwani*.

¹⁵² Termo corrente em Moçambique para canábis, maconha.

¹⁵³ Documento 10: “A Menina Maltratada Devido a Inveja e Ódio das Amigas”.

¹⁵⁴ Eis a canção da menina:

wena makwenhu {teu irmão}

tcha tcha tcha! {som da enxada}

dehawela swikomo. {desenhe a enxada}

hinkwavo va tekaelile [tenaelile/tenanelile] {todos foram desenhados no peito}

chifuveni

¹⁵⁵ Documento 12: “O Homem Valente”.

¹⁵⁶ O homem valente canta ao desferir golpes nos leões com um pau:

isakupepula guithi! sê nawenaku {o cajado é para ferir – diófono / e do seu lado?}

¹⁵⁷ Documento 13: “A Mulher que Vivia Roubando”.

¹⁵⁸ O filho canta para mãe cozinhar-se:

mamane humou! mamane humou {saia mãe}

mutaname va mbambe godi {mutaname/mbambe: nomes de família - godi- imperativo de chamar}

mutaname va veka yingwe. {e venha com o leopardo}

mutaname mamane wufofou {wupfou}. {Mãe da família Mutaname, cozinhe-se}

mamane wufofou

mutaname va mbambe godi mutaname

va teka yingwe mutaname

que sua carne pudesse cozer. O canto, nesse sentido, é um elemento potente de transformação no desenvolvimento das narrativas.

Na arte literária changana, o canto não é apenas um detalhe persistente, mas um aspecto fundamental do enredo e, portanto, não surpreende a magia de todos os seres, animados e não animados, poderem entoar as suas canções. Há o caso de uma rã¹⁵⁹, por exemplo, que entrega para a heroína Aquina um anel-cantor, cujas canções salvam a mulher de um animal monstruoso, o “*Nghondlo*”, enfeitiçado pela sogra da protagonista. Em certo episódio, enquanto Aquina lava os pratos à beira de um poço, o anel canta ao bicho feroz, que começa a dançar entretido, preservando a vida da mulher. O canto, desse modo, defende os heróis e heroínas de uma circunstância de perigo, salvando-os de uma morte prematura. Assim, o canto hipnotiza humanos, monstros e animais, sendo uma ferramenta de encantamento. Os macacos e os cães¹⁶⁰ ficam entretidos com os tambores rufados nas machambas e nas aldeias e começam a dançar alegremente, deixando de comer o milho das plantações. Esta é, na realidade, a estratégia do protagonista para se resolver o problema da perda da plantação, geralmente devastada por tais animais e, principalmente, ter o direito de se casar com a filha do soberano. Enfim, notamos que uma parte do corpo humano, como o olho, um objeto, como o anel, um animal, como o macaco, também podem entoar um canto poderoso, assim como os humanos, consagrando o instrumento mágico mais imbatível das tramas narrativas do sul moçambicano, a saber, a palavra cantada.

2.4.3 *No Insólito*

A canção e a magia são dois componentes que diferenciam as narrativas compiladas na província de Sofala de outras mais ao sul, como Inhambane e Gaza, apresentadas há pouco. Nos documentos de Sofala, somente há canção no conto “Ngano (O Caçador)”¹⁶¹ que, por sinal, aborda um motivo muito usual nas narrativas changanas. Esse conto é sobre a relação conflituosa entre duas mulheres de um marido. Por conta de ciúmes, a mais velha enterra a mais nova, que começa a cantar de dentro da cova - “*Utambirani {Z}Lamuyayi*” -, até ser escutada e libertada. Mas, de modo geral, observando o *corpus*, não podemos alegar que o imaginário sena recorra à magia constantemente para a resolução de problemas, como ocorre nos registros mais ao sul.

¹⁵⁹ Documentos 40: A Senhora Aquina e o Senhor Militana.

¹⁶⁰ Documentos 31 e 36: “A Filha do Rei” e “O Homem Desprezado Que Acabou Vencendo”.

¹⁶¹ Documento 57. Em sena, a palavra *ngano* corresponde a “conto”.

Entre as narrativas de Sofala, apenas quatro apresentam episódios ou elementos mágicos. Ainda assim, tais histórias destacam-se por um aspecto que lhes contrapõe à regra da magia como domínio exclusivo dos mais velhos ou dos mais poderosos. A narrativa de Sábado Felisberto, de 29 anos, começa afirmando que certo rapaz em idade escolar¹⁶² tinha mais estudo do que o professor, já que tinha o poder de transformar seus colegas em pombos. O menino também se transforma em diversos animais, como galo e cavalo, a fim de enganar o professor da escola e sair para o mundo.

Há também em Sofala o tema da disputa entre o mancebo valente e a velha feiticeira, embora sem o artifício do canto para se dominar os cães, como ocorre em Gaza. O rapaz¹⁶³ vai a uma aldeia onde vive uma velha feiticeira, que tenta envenená-lo com uma massa de farinha. Porém, o herói percebe que Salvador, o seu cão, não come a massa oferecida e ele, então, segue o exemplo do cão. No segundo episódio, o rapaz vai à floresta, obedecendo ao pedido da feiticeira de colher frutos silvestres de árvores envenenadas. Em casa, os cães percebem que o rapaz estava em perigo, através de um aparelho mágico, e se dirigem até a aldeia da velha para matá-la. Depois de sua morte, o rapaz fica livre para namorar as moças bonitas da aldeia. De fato, não é raro animais derrotarem humanos eminentes, mesmo alguns considerados inofensivos ao homem. “O Homem Caçador”¹⁶⁴, Naparanga, reconhecido como muito habilidoso, acaba sendo morto numa disputa com as galinhas do mato: um resultado bastante imprevisível, já que o galináceo não representaria perigo a um caçador.

Outro derrotado pelos animais é “Nhatsine”¹⁶⁵, um homem famoso com muitas mulheres e filhos. Ele condiciona a sua matilha a atacar e matar os macacos que invadem a sua machamba, restando um macaquinho que pede ajuda aos demais animais da floresta para se vingar. Eles se acercam da propriedade da família e simulam realizar atividades de curandeirismo, até terem a oportunidade de desapropriar as mulheres, sequestrar os filhos e assassinar Nhatsine com água quente. Nas narrativas acima, os cães atacam para derrotar ou salvar humanos. Já na narrativa de Nhatsine, a magia dos ofendidos fica em segundo plano, pois o grupo de animais investe violentamente contra todos os humanos da família da personalidade poderosa. O ganhador – neste caso, o macaquinho – é aquele

¹⁶² Documento 51: “O Filho Que Se Transformava em Animais”.

¹⁶³ Documento 69: “Um Rapaz e uma Velhinha”.

¹⁶⁴ Documento 53.

¹⁶⁵ Documento 62.

que consegue estabelecer alianças e unir forças para vencer o oponente, um antagonista que pode ser um professor, um caçador, uma feiticeira ou um proprietário de terra.

2.4.4 No Sagrado

Outro acervo nos quais constam muitos episódios maravilhosos e milagrosos que conotam a intervenção espiritual na realidade é o de Manica. Fatos ou rituais mágicos aparecem em 15 documentos¹⁶⁶, isto é, mais de 44% das narrativas de Manica – o índice mais alto de toda a campanha cultural. A maior parte dos contos tem seus conflitos resolvidos por meio de entes invisíveis, enfatizando a vontade dos antepassados na observância de ritos e no uso de objetos mágicos. Embora em menor intensidade do que entre os povos tsongas¹⁶⁷, também o canto mágico possui um papel relevante na transmutação dos episódios. A narrativa “Os Macacos”¹⁶⁸ mostra que o grupo de símios entoava uma canção para que Alfândega, um membro antropomorfizado, volte a se transformar em macaco. A jovem Ntsai¹⁶⁹ é salva das hienas por seu irmão, que usa a magia para controlar um pilão, voando nele de volta para casa. Rosa Mtali¹⁷⁰ é sequestrada e encarcerada dentro de um tambor enfeitado de um músico, que obriga Rosa a cantar o seu pobre destino de aldeia em aldeia, sem poder sair do instrumento.

Há de se salientar o conjunto de lendas míticas, oriundas de Manica, no qual se focaliza a mediação do sagrado, ilustrada por diversos rituais e objetos mágicos. Registra-se, por exemplo, o ritual de pedido de permissão espiritual para se atravessar rios e lagos, usando uma bengala¹⁷¹. Na lista de liturgias, pode-se incluir a cerimônia de pedido e agradecimento¹⁷² na obtenção de alimentos no mato, os rituais para se afastar e exterminar as pragas da machamba¹⁷³, bem como as cerimônias para se trazer as chuvas¹⁷⁴ às plantações. Tais práticas são indicativos das regras estabelecidas nas culturas tradicionais bantas de interação com o tempo mítico, de onde emanam os desígnios das divindades¹⁷⁵.

¹⁶⁶ Documentos 84, 87, 90, 95, 103, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114 e 115.

¹⁶⁷ Nesta terminologia incluímos etnias como os rongas, changanas, tsuas e chopes.

¹⁶⁸ Documento 87.

¹⁶⁹ Documento 90.

¹⁷⁰ Documento 95.

¹⁷¹ Documento 103.

¹⁷² Documento 109.

¹⁷³ Documento 110.

¹⁷⁴ Documentos 111 e 113.

¹⁷⁵ A fim de estabelecer um paralelo sobre a interatividade humana com o plano divino, ressaltamos que o filósofo Giorgio Agamben (2007, p.66) comenta sobre a origem do termo “religião” da seguinte forma: “O termo *religio*, segundo uma etimologia ao mesmo tempo insípida e inexata, não deriva de *religare* (o que liga e une o humano e o divino), mas de *relegere*, que indica a atitude de escrupulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses, a inquietação (o “reler”) perante as formas - e as fórmulas - que se

Essas auxiliam os humanos não só na abundância de alimentos, mas também no desenvolvimento tecnológico, como da descoberta do fogo e da metalurgia, reveladas geralmente por meio de sonhos¹⁷⁶. Assim, há um sistema que ordena a natureza material e espiritual, no qual os antepassados são agentes fundamentais, portanto, periodicamente memorados por meio de cultos de agradecimento¹⁷⁷. Os lugares sagrados, as montanhas e santuários são as moradas dos espíritos que podem interceder pela humanidade e conferir-lhe proteção dos infortúnios do mundo¹⁷⁸.

Em suma, nas narrativas sagradas e profanas de Manica, verifica-se a presença de objetos mágicos, como a bengala, o pilão voador e o tambor¹⁷⁹; também os cantos e os conjuros para encantar tais objetos ou pessoas. O sonho é uma ferramenta de comunicação entre seres humanos e espirituais, a fim de viabilizar saberes práticos, sejam sociais ou econômicos. A cerimônia ou o ritual é uma forma de alcançar os espíritos capazes de modificar o curso dos fatos naturais, afugentando pragas e trazendo chuvas. Nesse sentido, os seres da natureza e os ancestrais parecem convergir no mesmo propósito de regular a vida na Terra, a provedora de alimento, mesmo aos que não tenham trabalhado na lavoura ou outras atividades para obtê-lo. A coleta vegetal e animal intermedia o cuidado divino com os humanos, que também devem zelar pelas regras e interditos e realizar cerimônias com intuito de demonstrar gratidão e dar condições para que a vontade dos espíritos regule o tempo presente.

2.5 A metamorfose e o voo mágico

Nas narrativas em que animais interagem com humanos, presume-se uma maneira de se conceber alteridade, já que os bichos são descritos como dotados de inteligência, tal qual os seres humanos. Há certamente diferenças entre humanos e animais, mas elas se equiparam às variações comportamentais existentes entre as tantas culturas da África e do mundo. Isso não significa que as diferenças entre tais identidades dispares inviabilizam a capacidade de interação entre eles, mesmo que haja conflitos e disputas brutais entre as

devem observar a fim de respeitar a separação entre o sagrado e o profano. *Religio* não é o que une homens e deuses, mas aquilo que cuida para que se mantenham distintos”.

¹⁷⁶ Documento 112.

¹⁷⁷ Documento 115.

¹⁷⁸ Documentos 114 e 116.

¹⁷⁹ Respectivamente, documentos 103, 90, 87, 95.

personagens. De modo geral, o imaginário banto aponta para a possibilidade de que todo o conjunto de seres vivos participem e comunguem da mesma realidade como agentes ativos. É o que se nota nas narrativas da província de Manica¹⁸⁰, como no conto “Os Macacos”¹⁸¹, em que o protagonista Alfândega se encontra na fronteira entre dois grupos identitários: o de sua origem, dos macacos coletores, que furtam alimentos para a sobrevivência; e o de aldeão casado, entre os humanos agricultores. O nome Alfândega já indica a posição híbrida da personagem, já que ele é considerado pelos macacos como o seu representante infiltrado entre os humanos. O problema, porém, é que, na condição humana, a personagem ataca os seus antigos companheiros que invadem as machambas, levando os macacos à indignação. Por isso, eles cantam e tocam tambores com o intuito de reavivar no Alfândega a sua antiga identidade, que se sente compelido a retornar às suas origens, sendo abandonado por sua esposa humana. O conto indica que não é possível sustentar o pertencimento aos dois grupos, dos homens e dos macacos, tendo de retornar à sua comunidade de nascimento de forma compulsória, que também sustenta a concepção de pertencimento familiar e de compromisso comunitário.

Mas pode ocorrer que a transformação do símio em humano proceda com uma personagem feminina. Na obra de Alberto Viegas (2008, pp. 201 e 203), o conto “Os Macacos e a Devolução da Cauda” narra que o bando come os produtos da machamba de um homem solitário, que teme que não lhe sobre nada para a alimentação do ano vindouro, decidindo perseguir tenazmente os macacos. Eles resolvem, então, transformar uma macaca em humana, retirando o seu rabo para se casar com aquele homem, com o intuito de que ela desse cobertura para continuar os saques. A macaca se casa com o homem como planejado, porém, ela se esquece dos seus companheiros macacos e acaba até por enxotá-los da machamba. Assim, certo dia, eles devolvem o antigo rabo da personagem, que volta, assim, a ser uma macaca. O conto se encerra com o seguinte conselho ético: “Quando estiveres numa posição social vantajosa, ou tiveres riquezas, não te esqueças dos teus familiares”. (VIEGAS, 2008, p. 203)

Em contrapartida, ao invés de ocorrer a antropomorfização, certas narrativas ilustram a zoomorfização. O enredo bárué de “Ntsai”¹⁸² apresenta um motivo universal, a saber, o pertencimento a um clã de identidade animal. O noivo da jovem Ntsai pertence

¹⁸⁰ Esse motivo também integra o livro de Domingos do Rosário Artur, *Ngano - Contos Populares da Província de Manica*, sob o título “Os Macacos” (ARTUR, 2013, pp. 19-23).

¹⁸¹ Documento 87.

¹⁸² Documento 90.

ao Clã das Hienas e se transforma no animal juntamente a outros homens do grupo, sem a jovem esposa ter a ciência disso. A casa do marido se encontra rodeada de covas de hienas, indicando a cumplicidade e a parceria entre os grupos humanos e animais na localidade em que mora. A condição de humano-hiena pressupõe a obtenção de poderes excepcionais, relativos aos conhecimentos das hienas, potencializando a força vital das personagens meio humanas, meio animais. Entretanto, a representação da hiena geralmente se vincula à feitiçaria, deslealdade e carnicaria, assim, no viés da trama, o consórcio entre ambos é considerado perigoso ao bem-estar da ordem comunitária. Por essa razão, por meio de magia, o irmão da protagonista faz um pilão voar, fugindo dos homens-hienas com a irmã. Isso significa que não é aceitável fazer tratos com animais que sustentam sua força vital na carnificina.

Similarmente, a zoomorfização é um processo bastante comum nas narrativas de Gaza, associado também à ideia de perigo; portanto, o transformado é uma figura bestial temida pelo meio social. O antagonista geralmente se transforma num Leão, como ocorre no conto changana “O Homem que se Transformava em Leão”¹⁸³, submetendo as mulheres de uma aldeia a serem suas esposas. O Homem-Leão é derrotado, no entanto, por um corajoso caçador, que livra as mulheres do jugo tirânico. Outra narrativa de motivo análogo, “Como Morreu o Homem que Matava Outros”¹⁸⁴ não declara que o inimigo tem capacidade de se metamorfosear, mas descreve que o opressor era um homem peludo e forte, igualmente vencido por um caçador. Somada à ação avassaladora do Homem-Leão da primeira história, a segunda confere aspectos históricos ao homem peludo, comparando-o ao regime colonialista português e, por sua vez, relacionando o caçador a um combatente da FRELIMO.

A figura animalesca não precisa ser estrangeira, mas pode se encontrar no seio familiar, como se dá no conto “O Homem Que se Transformava em Ngonde”¹⁸⁵. O antagonista é recém-casado com uma moça, cuja irmã descobre e delata a identidade do cunhado para um dos seus irmãos, que mata o Ngonde. Esse feito é celebrado pelos familiares e o executor se torna o chefe local. O termo designado ao personagem do conto changana parece referir-se ao arquétipo de uma fera perigosa, em geral indicada como “monstro” na língua portuguesa. A narrativa de Carolina Navinga “A Senhora Aquina e

¹⁸³ Documento 2.

¹⁸⁴ Documento 3.

¹⁸⁵ Documento 7.

o Senhor Militana”¹⁸⁶ introduz a figura de um animal assassino nomeado “Nghondlo”¹⁸⁷. A temível criatura está sob controle da sogra feiticeira da Senhora Aquina, matando as moças que se casam com o seu filho, o Senhor Militana. Na trama, a besta é derrotada por meio do canto de um anel mágico¹⁸⁸. A representação do monstro não é a de um espírito invisível como a de um fantasma, mas de uma personagem concreta, portadora de um corpo material, já que o seu cadáver é deixado na cama da mãe do Senhor Militana, para que ela contemplates o término dos seus feitiços contra a sua nora.

A representação do monstro também participa da narrativa de Halina Cossa Mupissa, intitulada “A menina e o Monstro”¹⁸⁹, recolhida em Moamba, na província de Maputo. No início da história, duas meninas saem à procura de *nhakana* e uma delas é sequestrada por um “monstro desconhecido”. Ela é colocada dentro de um saco, de onde é obrigada a cantar periodicamente. Quem vai ao socorro da menina é sua mãe, que a resgata no celeiro do monstro, num momento em que ele se ausenta. Assim, várias narrativas da tradição changana evocam o arquétipo de um antagonista que sintetiza uma ameaça irracional, que geralmente oprime as personagens do gênero feminino. Por vezes, esse ser-abjeto é um homem que se transforma numa fera monstruosa, que pode agir de forma autônoma ou sob ordens de terceiros. Surpreende que o monstro possa interagir com outras pessoas na sociedade, sem receber necessariamente uma condenação de toda a comunidade.

Além das narrativas acima mencionadas, vejamos contos com traços mais épicos, como a narrativa chuabo “Os Dois Órfãos”¹⁹⁰, de Namacurra, transmitida pelo carpinteiro José Alexandre, de 59 anos. A história começa por apresentar dois irmãos, João e Maria. Essa se casa com um homem estranho, que a leva para viver consigo e mesmo sendo bem recebida na nova aldeia, Maria estranha que seu esposo e ela durmam separados. Até que João aparece e lhe avisa que seu marido se transforma num animal durante a noite. Os irmãos decidem amarrar-se com um fio no dedo do pé para que, caso necessário, ela fosse acordada no meio da madrugada. Enquanto a irmã dorme, o marido se aproxima e a engole, mas João puxa o fio e acorda Maria, que é vomitada pelo marido. Ela aproveita que os sogros saem para a machamba logo cedo, para fugir com o irmão, usando uma

¹⁸⁶ Documento 40.

¹⁸⁷ Embora ainda não possamos afirmar com segurança, a palavra *ngonde* ou *nghondlo* que aparecem nas narrativas para designar o “monstro” pode derivar, possivelmente, do termo *nghonyama*, uma das formas para se referir ao “leão” (SITOE, 2011, p. 212).

¹⁸⁸ Narrativa comentada brevemente acima, no tópico sobre a magia.

¹⁸⁹ Documento 74.

¹⁹⁰ Documento 224.

gaiola que se transforma em avião, onde eles cantam: "nós já vamos, já vamos para a nossa terra onde nascemos"¹⁹¹.

Esta bela versão do recorrente motivo banto do “casamento com um homem-besta perigoso”¹⁹² expressa a função de moralizar o público feminino, condicionando-o à obediência ao representante familiar masculino mais velho, nesse caso, o irmão. A partida e o retorno à terra natal, que representa a segurança dos protagonistas¹⁹³, desenham a estrutura de *partida-iniciação-retorno*, valorizando o clã de nascença. Em contrapartida, existem narrativas chuabos, que apresentaremos a *posteriori*, cuja estrutura indica aventuras heroicas fora do grupo de pertença: a saber, os documentos “Como apareceu o imposto – mussoko”¹⁹⁴ e “Como apareceu o mancangueiro (advinhador)”¹⁹⁵. Consta nelas uma série de peripécias de protagonistas populares, que ocupam postos de trabalho no sistema colonialista, buscando meios para proteger-se e obter sucesso na realidade histórica do país. Assim, por um lado, os contos relatam as agruras e as lutas coletivas

¹⁹¹ Entre o acervo da Zambézia, podemos encontrar semelhanças entre a narrativa “Os Dois Órfãos”, na qual a irmã se casa com um homem que se transforma em animal durante a noite, engolindo-a, com o conto “A Menina que Casou com uma Jiboia”, do livro *Lendas e Provérbios dos Azenas*. Mesmo assim, não podemos afirmar de que se trate exatamente da mesma história porque, no livro, a mãe da menina é pivô na descoberta da zoomorfose do genro, enquanto que, no conto do arquivo, a menina é órfã e é ajudada pelo irmão, que a salva da morte, conseguindo ambos retornar para sua terra familiar. Acrescenta-se a isso o fato da menina conseguir se desvencilhar do marido-bicho na narrativa do ARPAC, enquanto que a menina da outra história é retirada do estômago da jiboia, provavelmente já morta, como se entende no desfecho: “Desesperados com a dor de perderem a filha, abriram a cobra e retiraram o corpo da menina” (AIL, 1972, p. 22). Assim, é possível alegar que estamos diante de outra narrativa, em que as funções atribuídas a ela são distintas, ainda que apresente certas constantes verificáveis da tradição. A moral da narrativa “A Menina que Casou com uma Jiboia” parece aplicar-se principalmente aos pais da moça, enquanto que, na narrativa do ARPAC, a protagonista é órfã, adquirindo outras imbricações morais nas suas variáveis, já que se coloca mais em destaque as decisões da jovem. Para clarificar esse aspecto, vejamos a moral das duas narrativas. O livro registra a seguinte moralidade: “É por isso que os madalas [anciãos] aconselham às raparigas a não recusarem os primeiros pedidos dos rapazes, desde que dele possuam boas informações, pois pode a escolha demorada ser pior do que a primeira escolha”. Já o documento da campanha (224) encerra o texto com o seguinte dito: “com este conto conclui-se que todas as pessoas que desobedecem aos pais ou irmãos sofrem várias consequências”. Há uma certa relação nas duas moralidades por se explicitar a necessidade de uma obediência hierárquica por parte das meninas - aos madalas, aos pais, aos irmãos -, entretanto, fica evidente que os dados determinados pelo enredo se vinculam com o propósito de cada narrador em relatar a história. Assim, o que conduz o encadeamento da narração, em última análise, é a circunstância e as experiências dos agentes narrativos.

¹⁹² Semelhança com às narrativas do marido-hiena, encontradas nos documentos 90, 120, 163, 177.

¹⁹³ Esta narrativa também integra a obra *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*, de Lourenço do Rosário (2001, pp. 47-49). Nessa versão, não há o peso moralista da obediência ao irmão mais velho, porque é mais novo do que a moça, que resolve se casar com o pretendente estranho. O irmão promete cuidar de um arbusto e, caso ele começasse a secar, seria um sinal de que ela estaria em perigo. Ao ver algumas folhas murchas, o irmão vai à aldeia do cunhado e descobre que ele não dorme e nem se despe com sua irmã. Como fica atento, acaba por descobrir que o homem a engole de noite e depois a devolve, pois pertencia a uma família, na realidade, de leões. O irmão conta para a irmã, que confirma tal ocorrência na noite seguinte. Como na versão chuabo, os irmãos fogem numa gaiola, entoando uma canção que anunciava seu retorno para a terra da mãe, passando os irmãos órfãos a viver felizes.

¹⁹⁴ Documento 261.

¹⁹⁵ Documento 227.

dos moçambicanos, mas, por outro, também esboçam o tradicional herói coletivo, recorrente nas narrativas bantas.

O objeto voador, que salvou os irmãos órfãos, também está no livro *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*, de Lourenço do Rosário, abrangendo campos do imaginário literário sena, concernente às instituições e fases vitais da sua população. Vale salientar que o voo mágico é um motivo-chave, isto é, um dado recorrente em diversas histórias bantas, repetindo-se em outras culturas do globo. Entretanto, as narrativas também indicam que há particularidades de uma determinada cultura, como a sena, que são colocadas em relevo na ficção local. É o caso da narrativa “As Donzelas do Marranche”¹⁹⁶ que faz alusão ao objeto voador¹⁹⁷, capaz de salvar um grupo isolado de meninas, ameaçado por feras na floresta¹⁹⁸. Lourenço do Rosário explica que a presença de um auxiliar mágico voador no folclore africano tem uma origem universal, que pode até ser proveniente das permutas com narrativas oriundas da Ásia (ROSÁRIO, 1989, p. 205). De todas as formas, o conto realça o funcionamento de uma instituição peculiar da cultura sena, indicada na palavra “marranche”, que se refere a uma reunião de raparigas *muali*, isto é, moças em idade de casamento. Essa reunião é uma alusão à tradição sena, em processo de extinção, dos “goeiros ou nomi”, que visa à formação cívica e sexual dos mais jovens¹⁹⁹. O autor explica que “é provável que remontem às práticas das hordas primitivas do matriarcado nómada, com atividade recolectora, que em vagas sucessivas, demandaram o Vale do Zambeze” (ROSÁRIO, 1989, p. 207). Na trama, um menino de seis anos, chamado de Nhama, acompanha, de longe, um grupo de meninas que vão a um *marranche*, contrariando a vontade da irmã Nsai. Elas encontram na floresta uma casa bonita e limpa, onde decidem permanecer. Enquanto dormem, vários animais selvagens

¹⁹⁶ ROSÁRIO, 2001, pp. 35-37.

¹⁹⁷ O objeto voador aparece também nos documentos 90, 120 e 224 do ARPAC, correspondentes às províncias de Manica, Tete e Zambézia.

¹⁹⁸ Também há uma versão correspondente de tal narrativa em *Lendas e Provérbios dos Asenas: o conto “Passeio na Floresta”*, em que vinte e duas meninas preparam tudo quanto consideram necessário para se realizar uma festa no mato. Então, elas descobrem uma palhota limpa e rodeada de um belo quintal. À noite, enquanto dormem na casa, os donos da palhota, certos animais selvagens, retornam e resolvem engordar as meninas para depois as devorar, deixando no quintal caças para que sempre comessem. Depois do período de três meses, elas encontram um rapaz, a quem tinha sido proibida a entrada como norma. Entendendo o perigo, porém, o rapaz constrói um avião de caniço para salvá-las. Ele convida as meninas para experimentar o avião, que aguenta o peso e voa. Depois de um mês as meninas estão bem gordinhas e as hienas marcam a data para devorá-las, mas o menino chama as amigas para o avião e conseguem escapar da morte. O rapaz acaba ficando na aldeia das meninas, onde passa a viver muito honrado. O dito moral adverte: “Nunca devemos desprezar os rapazes pois eles são o remédio do mato” (AIL, 1972, p. 19).

¹⁹⁹ Os “goeiros” ou “nomi” são habitações pré-nupciais coabitadas, muitas vezes compartilhadas pelos dois sexos. Vale mencionar que no período colonial, as companhias capitalistas foram capazes de aproveitar tais instituições não-capitalistas, como a dos goeiros, a fim de adaptá-las às necessidades das plantações entre as associações de adolescentes asena (UEM, 1983, p. 171).

aparecem à noite e decidem engordá-las para as devorar após três semanas. O juvenzinho descobre o plano dos animais ferozes e cria uma arca voadora, com a qual salva todas as meninas, incluindo a irmã e outra moça, chamada Chanaze, que se casa em seguida com o menino. Portanto, as narrativas populares podem evocar, simultaneamente, tanto aspectos mitológicos universais como também particularidades históricas e culturais dos narradores e demais participantes da tradição oral.

2.6 O segredo

Os livros de Alberto Viegas, *O Que Nos Dizem Certos Animais*, contêm uma série de narrativas que apresentam interação entre humanos e animais, nas quais destacamos, a seguir, aquelas em que prevalece a necessidade de se guardar um segredo ou de não se revelar um dom. Esse índice se contrapõe à narrativa do ARPAC “O Segredo”²⁰⁰, recolhida no Niassa, na qual se relativiza esse tema, apontando que nem tudo é prudente que se mantenha numa condição de sigilo. Notaremos uma sequência de três casos distintos de relacionamento humano com animais: o primeiro, do humano dominado pela vontade do animal; o segundo, do animal que se submete ao domínio do humano; e um terceiro conto, no qual humano e animal estabelecem uma relação de cumplicidade e igualdade. O primeiro caso, do animal representado com maior força vital do que a do humano, seria do conto “O Segredo do Cão” (VIEGAS, 1995, pp 23-25), que tem uma versão correspondente na obra de narrativas quimbundas de Héli Chatelain²⁰¹. A história discorre sobre o motivo popular e recorrente do Cão que salva um Homem. Esse não consegue descer de um embondeiro, onde sobe para coletar mel e fica preso lá em cima. O Cão adverte o Homem a guardar segredo sobre o acontecido e o Homem jura não contar a ninguém. À noite, o aldeão passa a dar risada sozinho e a mulher insiste em saber a razão, sob pena de deixar a casa onde vivem. Depois de muito insistir, o homem conta o que sucedera, morrendo subitamente após revelar o episódio. A mulher também morre, pois conta a narração do marido falecido à sua mãe, que, por sua vez, falece ao contar ao marido, assim consequentemente, até a morte se espalhar pelos povoados da região. Só quem guarda segredo é o rato *Retthé*, que se limita a dizer que aquele era um caso sério, ficando com o seu focinho esticado. Essa história coaduna com diversas outras do acervo moçambicano em que se confirma um *tabu de silêncio* inerente à maioria das tradições

²⁰⁰ Documento 358.

²⁰¹ Conto 39: “Nianga Dia Ngenga e os seus cães” (CHATELAIN, 1964, p. 420-423)

bantas, que cerceia de forma taxativa a disseminação de fofocas e falatórios sobre outros membros da comunidade. Somente se um desvio de conduta prejudica outro indivíduo, são convocadas as autoridades judicativas locais para se resolver o caso de ofensa, sob princípios justos²⁰².

A narrativa acima de valor etiológico, que explica a causa do focinho esticado do rato, corresponde ao conto “O Funesto Riso do Cão”²⁰³ (VIEGAS, 2008, pp. 72- 80), presente no segundo volume de *O Que Nos Dizem Certos Animais*. Essa versão evidencia um teor mais moralista concernente ao ato de se revelar um segredo sobre um dom intelectual ou espiritual. O outro enredo a se destacar, no qual o animal é delineado em subordinação ao humano, chama-se “O Gato e a Mulher” (VIEGAS, 1995, pp 26-28). O pequeno felino se sente indefeso na floresta e busca um protetor a quem possa servir como criado. Primeiro se admira com o tamanho do Búfalo e lhe pede a proteção, que aceita a companhia do Gato, mas depois é atacado e morto pelo Leão. Em consequência, o Gato pede proteção ao Leão, que também aprecia a história do Gato e concorda com o seu pedido. Mais tarde, porém, aparece o Elefante, que pisoteia e mata o Leão. O Gato, temeroso, conta a sua trajetória para o Elefante e, igualmente, fica como o seu criado. Logo à frente, o Homem aparece com uma espingarda e mata o Elefante, cobiçando o marfim de seus chifres. O gato vai para a casa do Homem e, junto dele, observa que a Mulher fica com a sua espingarda e com as galinhas abatidas que o Homem trouxera, além de alimentá-lo e hidratá-lo. Assim, o Gato conclui, consigo mesmo, que a Mulher seria o ser mais poderoso para se obter a proteção que tanto desejava. Por isso, desde então, o Gato não permanece na casa de homens solteiros, pois o felino procura uma casa onde haja uma Mulher, com quem tem maior cumplicidade e respeito. A lição proverbial abstraída de tal história é de que “o poder não significa agressão” e a mulher silente seria a ama, ou a guardiã mais apreciada pelo gato.

²⁰² Filme *Sonho de Criança* (43’), de Manuel Abreu.

²⁰³ O conto começa com uma interdição, transmitida pelo pai do protagonista, que proibia retirar os frutos de determinada árvore, colhendo somente os que caíssem no chão. No outro dia, o menino vai acompanhado do Cão até a árvore, mas não encontra nenhum fruto caído e decide subir nela, a fim de comer seus frutos. Depois não consegue descer, então o Cão fica com pena e decide ajudá-lo, pronunciando palavras mágicas que libertam o menino dos galhos. Assim, dali por diante, ele passa a compreender tudo o que dizem os bichos. O Cão alerta que o rapazinho não deve contar para ninguém sobre a sua capacidade, sob pena de morte. Ele segue rigorosamente as instruções, mas quando faz uma visita ao irmão mais velho, sua esposa observa o menino dando uma gargalhada por conta da conversa das formigas. No entanto, ela pensa que tal riso seria uma chacota, ao reparar nos seus olhos com catarata e pede divórcio ao irmão do rapaz, chamando o conselho de anciãos para solucionar o caso. O rapaz hesita, a todo custo, informar a verdadeira razão do riso, mas, sob muita pressão dos anciãos e familiares, vê-se obrigado a dizer que tinha a capacidade de compreender a conversa dos animais. O jovem morre no mesmo momento da confissão. Já o Cão vai conversar com o menino na tumba, após seu enterro, sobre a pequenez humana.

Ilustremos agora o caso de uma terceira narrativa do livro de Alberto Viegas, que busca estabelecer igualdade e cumplicidade entre humanos e animais. A narrativa intitulada “Pessoa Não É Sinônimo de Personalidade”²⁰⁴ (VIEGAS, 1995, pp 26-28) tem como protagonista um Homem solitário que constrói uma palhota no meio de uma densa floresta para ali residir. À sua subsistência, ele prepara armadilhas para caça, cujos animais capturados lhe servem de alimento. Certa vez, encontra um Homem, um Macaco, um Leão e uma Cobra presos dentro de uma das armadilhas. Os cativos imploram, cada um, pela sua vida e prometem que lhe demonstrarão gratidão por libertá-los, menos o Homem, que apenas faz um gesto de agradecimento após ser libertado. Desde então, o Macaco começa a trazer-lhe alimentos, cujos produtos ele rouba das machambas. O Leão sequestra uma mulher de uma festa de batuques e entrega ao amigo caçador como esposa. Numa certa ocasião, no entanto, aparece, na casa do Caçador, o Homem que fora libertado, sendo bem recebido com uma refeição de exima²⁰⁵ com carne. Na volta, o visitante identifica que a mulher do Caçador fora a moça raptada pelo Leão em tempos anteriores. Ao chegar na aldeia, o Homem denuncia o caçador aos outros homens como um ladrão e sequestrador. Forma-se uma turba que decide perseguir e condenar o Caçador à morte, embaixo de uma frondosa árvore. Na hora da execução do caçador, aparece a Cobra, que afugenta os executores, dando ao amigo, que outrora a libertara, a oportunidade de fugir para outra floresta, onde seus verdadeiros amigos, os animais, reafirmam o dito popular de que “pessoa não é sinônimo de personalidade”.

No conto, os animais são detentores de personalidade, nesse caso, a capacidade de mostrar lealdade nas amizades e cooperação mútua nos momentos difíceis. Em contrapartida, os humanos são capazes de trair um amigo, fazendo uso de instituições coletivas para obter sentenças, como a execução da pena de morte, contra um companheiro. No enredo, o roubo parece ser um delito menos nocivo do que a delação, que se torna o sinônimo de falta de ética e de valores morais, já que o homem libertara o companheiro de uma emboscada e o recebe depois como amigo, sendo lógico seu compromisso de amizade e gratidão. O fato de esconderem e auxiliarem o homem prova que os animais estão mais aptos para guardar segredos, pois não se atrelam às regras sociais humanas, enquanto os humanos se utilizam das regras sociais para prejudicar outros ou para defender seus próprios interesses. No desfecho da história, o Homem, a Cobra, o Macaco e o Leão compartilham uma roda de amigos e conversam sobre os

²⁰⁴ O título em macua parece exprimir um jogo linguístico: *Mutthu kahi omutthu*.

²⁰⁵ Massa cozida, feita de farinha de milho, mapira, mandioca etc.

acontecimentos na condição de iguais, indicando a horizontalidade nas relações das personagens.

Já no segundo livro do autor, há uma narrativa que discute a ocultação de um interdito social, chamada “O mundo não tem segredo”²⁰⁶ (VIEGAS, 2008, pp. 68-71). A história é representada por um casal de irmãos que acabara de perder os pais e a tia²⁰⁷. O irmão demonstra interesse em se casar com a irmã e, por isso, decide partir com ela para outro povoado. Depois de um tempo, ele propõe casamento e ela decide fazer um teste: entra na mata, à noite, com o irmão e enterra uma panela de arroz. Se ninguém descobrisse, após um mês, o paradeiro da panela, então ela aceitaria se casar-se com ele. Porém, caçadores descobrem a panela e a notícia espalha por toda a aldeia, portanto, eles decidem não se casar mais entre si. A pauta dessa narrativa é uma regra instituída na sociedade macua de interdição de casamentos entre irmãos ou entre pais e filhos. Como estão conscientes da norma de seu clã, eles concluem que a descoberta quase impossível de uma panela enterrada na floresta por estranhos mostra-se um fato surreal e milagroso, assim, os irmãos têm a confirmação metafísica de que o casamento entre eles pode ser descoberto e lhes causar problemas perante à sociedade.

Uma narrativa da segunda obra que se atém à ideia de se guardar segredo é “O Cadáver Fatífero”²⁰⁸ (VIEGAS, 2008, pp. 60-62). Nela, um Homem que procura frutas no tempo de fome, encontra um cadáver de lagarto no caminho que lhe fala: “morri pela minha boca; também tu morrerás pela tua boca”. Ele fica surpreso, voltando para casa às pressas e contando o sucedido para a sua mulher. O boato prossegue até chegar à autoridade local, a quem o homem jura, pela sua vida, que o cadáver do lagarto realmente fala. Uma comitiva vai até o local e o lagarto não emite qualquer som, apesar de muita insistência do Homem, que acaba sendo morto a pauladas pelos outros. Quando o protagonista já está morto, o lagarto começa a falar, lembrando a advertência que havia sido dada ao moço. No ARPAC, essa história está registrada no acervo da província de Cabo Delgado, sob o título “História dos Homens”²⁰⁹, cujo resumo dessa versão é a seguinte: Certo homem encontra uma cabeça sem o corpo durante um passeio no mato e pergunta, em voz alta, por que estava ela ali, sozinha. A cabeça responde, dizendo "eu

²⁰⁶ Há uma versão análoga desse motivo no livro *Nem Pai, Nem Pai – Crítica do Parentesco: O caso macua*, de Christian Geffray, na página 137.

²⁰⁷ Na versão de Geffray, a história é protagonizada por um Pai e uma Filha.

²⁰⁸ Em *Contos Populares de Angola*, a narrativa também tem uma versão muito semelhante, chamada “O Rapaz e o Crânio” (CHATELAIN, 1964, p. 455).

²⁰⁹ Documento 335.

morri por causa da minha boca, essa também espera de morrer por causa da sua boca" (sic). O homem fica assombrado com o acontecimento e vai à aldeia comunal para contar às pessoas sobre o ocorrido, mas elas não dão crédito à sua narração. O homem lhes convida para se dirigirem até a cabeça com catanas para matá-lo, caso ele estivesse mentindo. Chegando lá, perguntam à cabeça e ela não responde. Os aldeões resolvem matar o homem e a cabeça, enfim, diz-lhe: " – Agora tu não morreste por causa da sua boca?"²¹⁰. O protagonista acredita que pode tirar vantagens do fato extraordinário que presencia, mas seu privilégio de testemunhar um evento maravilhoso acaba sendo uma arapuca para si mesmo. Assim, esse enredo enfatiza a prudência e a responsabilidade com o que é dito por cada agente social.

Quanto à relação entre o que é dito e o que é escondido, pode-se ainda destacar a narrativa changana, "O Homem Que Ficou Louco"²¹¹, na qual se explicita o uso de remédios fornecidos por um curandeiro que ajudava um pescador a ter bom resultado nas suas atividades. O sacerdote alerta, contudo, para se manter sigilo sobre a procedência do seu êxito na pescaria, porém, certo dia o homem desobedece a instrução e comenta com outros sobre os meios que usava para ter sucesso. O curandeiro, portanto, retira os poderes dos remédios fornecidos ao homem, que termina ficando louco. Como nos motivos narrativos recém-apresentados, as histórias, cujos temas do segredo e do silêncio se destacam abrem frestas para se reconhecer o eminente valor dedicado à expressão verbal. Podemos recorrer ao conceito de *nommo*²¹², interpretado por Janheinz Jahn como o princípio vital da palavra, a força mágica mais autêntica da realidade natural. Sem ela, todos os empreendimentos humanos, seus engenhos e remédios, carecem completamente de eficácia. Por essa razão, o uso da palavra exige a moderação e o equilíbrio de um bem sagrado ao se comunicar, sendo também, o segredo, uma instância importante para o equilíbrio das forças vitais e sociais. É nesse sentido que o erudito austríaco chega à conclusão de que "el poder, la responsabilidad, la obligatoriedad de la palabra y la conciencia de que solo la palabra altera el mundo son rasgos característicos de la cultura africana" (JAHN, 1963, p. 184).

2.7 A épica

²¹⁰ Documento 335.

²¹¹ Documento 1.

²¹² Em várias línguas bantas, como o changana, *nommo* corresponde à "boca".

A literatura é filha do sagrado. Os símbolos das religiões provêm de narrativas literárias. Mesmo fora do âmbito mitológico, os temas importantes são transportados para a linguagem estética. As divindades e os heróis, nas épicas e nos encômios, sempre ocuparam o centro imaginário das civilizações antigas e modernas. Os resquícios escritos do Egito, da Índia, da Mesopotâmia, do Mediterrâneo, da Eurásia, da América e do Pacífico são de narrativas que norteavam o modo de viver e de pensar de seus povos. Na verdade, as histórias desenvolvem a capacidade cognitiva dos sujeitos e os iniciam nos valores éticos da sociedade. Os povos da África negra, especificamente os bantos, devotaram ao dom humano da palavra o significado da nossa própria existência. Através dela, criaram mitologias que floresceram sistemas de pensamento de alta complexidade. No entanto, o patrimônio imaterial africano sofre sério risco de diluição por, entre outras, três razões: primeiro, pela sua rara difusão fora do seu núcleo, temendo-se a banalização do sagrado; segundo, pelo desincentivo das línguas africanas nas políticas internas e externas do continente; e terceiro, pelo processo avançado de assimilação cultural imperialista, sustentado pela economia hegemônica.

Os documentos das narrativas orais do ARPAC de Moçambique é um excelente instrumento de preservação do rico patrimônio ficcional banto. Por sua vez, os textos compilados durante as Campanhas são geralmente curtos, desenvolvendo o enredo apenas com o esqueleto primário das ações das personagens, em uma ou duas páginas. Isso pode se dar porque os inquéritos tinham uma limitação do suporte e dos meios para se recolher as histórias. Deve-se levar em conta que grande parte das narrativas foram registradas segundo o processo de tradução simultânea da língua original e que, por questões materiais, a maioria dos aspectos da performance são omitidos ou perdidos durante a compilação desse acervo. Isso indica que uma narrativa que está registrada em apenas uma página no arquivo, no seu contexto original de atividade – com os participantes e seus signos linguístico-culturais –, poderia ter uma duração de horas ou dias, percorrida em até várias sessões. Principalmente, é o caso de narrativas que compõem o acervo que se atêm à trajetória e às peripécias de uma determinada personagem, assomadas numa série de fatos que culminam na conquista de uma condição superior ou de algo valioso. Tais narrativas são geralmente mais longas, sendo registradas em três, quatro ou mais páginas nos inquéritos do *corpus*. Como os protagonistas de tais contos partem de sua terra natal em busca de algo perdido ou desejado, passando por inúmeros desafios na jornada, é possível aproximar esse modelo narrativo à tradição clássica da épica.

O ocidente enquadró o gênero épico, que apresenta definições primárias em *A Poética* de Aristóteles, num conjunto de padrões formais e temáticos, no século IV A. C. Entre os componentes da épica, elencava-se a metrficação dos fonemas, pioneira da poesia, registrada em versos nas obras de Homero, Hesíodo e outros rapsodos da antiguidade. Quando a épica se debruça nas figuras heroicas da história e das lendas de um povo, a tradição grega denomina este produto artístico de *epopeia*. Era uma forma de se manter, na memória popular, as narrativas consideradas fundamentais para a identidade de um grupo social, fixadas nas artes da linguagem – a rima, o canto, o ritmo – recursos mnemônicos pelos quais se transmitiam as histórias dos seres exemplares. Já a respeito do gênero épico nas tradições literárias africanas, a obra *A Modalização Épica nas Literaturas Africanas*, de Ana Mafalda Leite, aponta “o fato curioso de haver tradição de épica heroica entre grupos que não tiveram um passado de conquistas guerreiras, ou um sistema político centralizado” (LEITE, 1995, p. 44). É o caso que se verifica na produção ficcional de povos centro-africanos, como os Lega, Bambara, Fang, Mongo e Nianga, cujas narrativas são repletas de prodígios e de natureza animizada. Semelhante às narrativas homéricas, conserva-se na épica africana uma aura sagrada às ações dos protagonistas, um cenário onde os deuses e humanos interatuam constantemente.

Também com certa correspondência aos registros que se têm sobre a representação dos aedos²¹³, no apogeu da civilização grega, Leite relata que na declamação das epopeias bantas, que pode durar várias noites consecutivas, “o artista é infatigável, alterna os cantos, passos de dança, recitativos e diálogos com a música, ou com o público que não deixa de se manter ativo ou em suspenso. É um espetáculo muito vivo e exuberante”. (LEITE, 1995, p. 61). Além da performance musical, a epopeia africana, segundo a autora, lança mão da repetição no interior das sequências. Soma-se também os indicadores temporais imprecisos e o emprego da justaposição, em vez da coordenação, a fim de isolar as ações vividas pelos heróis do tempo real. Por essa razão, a narração das epopeias confere uma função semelhante à ideia de catarse, nos participantes da obra. Vale também ressaltar que tais narrativas, de feitio épico, ultrapassam o aspecto meramente pedagógico e exemplar dos contos da tradição oral, pois se revelam vocacionadas “para o despertar das vontades coletivas, tanto pelo que diz

²¹³ De acordo com Nicolau Sevcenko no texto “Com quantos mitos se faz a realidade”, a figura do aedo (na imagem de Homero) não é precisamente a figura do contador, mas sim do cantador. A transmissão das narrativas míticas se dava não apenas pelo canto, mas também pela dança e pela incorporação dos movimentos e ações das personagens. Segundo Sevcenko, nesse sentido, “ouvir era também participar, e viver os mitos se tornou a mais excitante experiência cultural humana”. (SEVCENKO, 2005, XXIII).

o texto, como também pelas modalidades desse dizer” (LEITE, 1995, p. 66)²¹⁴. Assim, existem estruturas formais de narração, canto e dramatização que são operados por um mestre, que tenha boa reputação, iniciado nas técnicas e segredos²¹⁵ da cultura.

De qualquer forma, o que mais se destaca nas narrativas épicas é a presença de um herói, ou seja, um ser humano especial ou poderoso. Nesse caso, ele pode solicitar ajuda de divindades ou até ter poderes como uma divindade, mas, em geral, a própria natureza colabora com o herói, que conta com a sua proteção e com o seu inverso, quando se demandam forças contra o protagonista. Ele amiúde possui uma arma, um amuleto ou outro objeto com poderes mágicos que o auxilia a se safar dos perigos, o que é possível apenas por conta de sua inteligência, senso de dignidade e justiça. Por essa razão, o herói ilustra um modelo comunitário, reavivado periodicamente pela performance artística, cujo caráter oficial se aproveita de, no caso da costa ocidental²¹⁶, “um fato histórico como catalizador de uma transposição ideológica”. Já que a epopeia africana participa dos universos fundamentais do mito e da história, “a projeção da sociedade e da cultura é realizada miticamente” (LEITE, 1995, p. 76). Portanto, no caso mais específico das tradições da África negra, a sociedade humana representada na ficção desenvolve-se como duplo da sociedade dos imortais.

Após tais considerações teóricas suscitadas por Ana Mafalda Leite, voltemos nossa atenção ao acervo das narrativas populares moçambicanas, compiladas pela campanha de valorização do patrimônio cultural. No *corpus* zambeziano, por exemplo, não é possível identificar as correspondências das estruturas formais das instituições que resguardam as epopeias em outras regiões do continente africano, pelas razões que já mencionamos. Podemos, no entanto, identificar enredos cujas peripécias dos heróis, e os

²¹⁴ A autora explica que os niangas chamam o gênero epopeia de *Kárisi*. O bardo declamador chama-se *Shérárisi*, não tem um *status* social especial, mas resguarda uma reputação pela sua mestria. A declamação da obra é dividida em canto, narração e dramatização. Canta-se todos os episódios de caráter enciclopédico, integrando dados culturais e históricos, com a ajuda de uma matraca e de tambores, tocados por alguns neófitos. Depois narra-se e encena-se. Conta-se, por diversos dias, e o plano da obra segue divisões cosmológicas dos nyangas como terra (*oto*), subterrâneo (*kwirunga*), atmosfera (*mwanya*), céu longínquo (*butu*), floresta (*mundura*), água (*risi*) e mundo habitado (*mbuka*). Pode-se dar o exemplo da famosa epopeia de Mwindo do Congo, que consta na obra de Ana Mafalda Leite e de Clyde W. Ford. Na dissertação de mestrado do autor do presente trabalho, resume-se o enredo da fábula épica- Vide CARMO, 2015, pp. 46 e 47.

²¹⁵ Entre os Mandigas e Peules, os *griots* compõem uma classe “distintiva de especialistas”, entre os bambaras, pertencem à casta dos artesãos: são músicos, conselheiros dos chefes, negociantes, historiadores e passam por uma iniciação de 5 a 10 anos. De acordo com Leite (1995, p. 71), “o mesmo bardo, em ocasiões distintas, introduz modificações significativas, o que implica que de bardo para bardo essas alterações sejam ainda maiores”.

²¹⁶ Ana Mafalda Leite está descrevendo tradições de povos situados em Camarões, Gabão e Guiné Equatorial.

obstáculos que transpõem, conferem um valor importante para toda a comunidade. Ainda assim, não se pode encaixar tais narrativas na categoria de epopeia sem as devidas ressalvas, pois os contadores de Moçambique encenam personagens oriundas das classes populares, destacando o fabuloso através de figuras retiradas do anonimato. Ademais, as narrativas do acervo situam a vitória dos heróis após longas jornadas, nas quais nada evidencia um valor divino ou sagrado para o coletivo social, quer dizer, embora representem vencedores, eles são, sobretudo, seres humanos comuns. Consideremos a seguir, com mais detalhes, três histórias populares com aspectos heroicos, protagonizadas por uma mulher estéril, um homem pobre e duas crianças deficientes, respectivamente.

2.7.1 A heroína vence a esterilidade

A primeira narrativa trata-se, na verdade, de um enredo tipológico considerado, pela terminologia de Lourenço do Rosário, como de *espelhamento*. À frente do enredo, estão duas irmãs que percorrem os mesmos desafios, mas apenas uma delas obtém sucesso na empreitada. Quase toda trama, porém, é desenvolvida pela heroína da narrativa lómuè “Duas Moças Estéreis”²¹⁷, transmitida pelo contador Nahipa Miropo, 75 anos, no

²¹⁷ Documento 272. Na trama, a irmã mais velha declara que havia de sair de casa à procura de um remédio contra a esterilidade. Partindo a passos largos, ela encontra uma estrela – *Ethenéri* –, que lhe pergunta para onde vai. A moça responde que está a caminho da Casa de Deus, pois pretende ter um filho. Então, a estrela pede para levá-la consigo e a menina aceita carregá-la na sua capulana. Mais adiante, o mesmo pedido é feito pelas formigas – *Arurwi* [No dicionário Macua-Português, encontra-se o verbete *arrurwi* para as formigas (PRATA, 1990, p. 7)]. O terceiro encontro é com os bichos-da-seda pequenos – *Muxupo-awere txurupwiha* –, que também se assomam na viagem. Passados muitos quilômetros, chegam à Casa de Deus, onde a moça é alimentada e lhe é dada a palavra, a fim de explicar o que se passava. *Anamuluku* [A expressão é traduzível por Senhor Deus ou Senhor de Deus, no qual o afixo [ana] faz referência ao exercício de um trabalho.] percebe o desejo da menina e diz que tratariam do tema no dia seguinte. Nesse ínterim, durante a noite, *Ethenéri* diz à *Muali* [Termo que se refere a uma moça casadoira, que também pode significar neófito/neófita] que a colocasse nos olhos da jovem antes de dormir. Enquanto isso, *Anamuluku* pede autorização da esposa para ter relações sexuais com a menina, mas quando ele se depara com o brilho dos olhos da viajante, pensa que eles estão abertos e volta a dormir. Como estava cheio de *khóvè* (amor, desejo) pela *Muali*, o homem quer impedir o seu regresso e ordena à sua esposa que lhe entregue diversos grãos misturados num mesmo cesto para que pilasse no rio. A exigência era que cada tipo de grão fosse pilado separadamente, então as *Arurwi* – as formigas – que estavam num lenço, pedem à menina que as deixe numa pedra na margem da água e elas realizam a separação dos grãos por espécies. A *Muali* pila tudo separadamente e apresenta as farinhas à cônjuge (*wara*) do *Anamuluku*. Ainda não convencido da capacidade da moça, o *Anamuluku* lhe dá um machado (*ephito*) para cortar lenha. Nessa tarefa, entram em ação os bichos-da-seda que, sob suas ordens, a moça deixa em cima das madeiras. Os insetos despedaçam os troncos e fazem um feixe que a moça leva até à cônjuge do *Anamuluku*. Notando que, realmente, a moça tinha uma cabeça formidável, o homem diz à sua esposa que deveriam despachá-la no dia seguinte. À noite, a estrela novamente brilhou nos olhos da moça até o amanhecer, impedindo que o *Anamuluku* se aproximasse com intuito de ter relações com a jovem. Pela manhã, ele chama a menina para entornarem uma panela de barro que estava com a boca virada para baixo. Lá dentro encontram uma criança, que a *Muali* leva consigo para a casa da sua família.

Guruè, zona onde se predomina a matrilinearidade. A jornada das jovens da narrativa lómuè tem como prêmio uma criança, mostrando o alto valor da maternidade no contexto cultural de onde emerge tal texto ficcional. Não se menciona a presença de qualquer marido ou companheiro das protagonistas, mas se salienta a figura da mãe das moças, como a intermediadora da sina das filhas estéreis. Portanto, a jornada transcorrida pela filha mais velha não estima o estado de gravidez da heroína, mas sim o fato de se ter uma criança entre os braços. A necessidade de ter filhos²¹⁸ para a manutenção da comunidade parece ser importante para o coletivo, que condiciona também a ascensão social da jovem mãe, obtendo maior prestígio no seu meio familiar. A *Muali* caminha até a Casa de Deus, onde deve estar atenta para resguardar seu corpo do assédio sexual do sacerdote e mostrar diligência em trabalhos físicos de cunho doméstico, principalmente aos relativos à atividade culinária, como pilar e cortar lenha.

Nesse sentido, a narrativa reafirma os valores do papel da mulher como progenitora e cuidadora do lar, o que exige da heroína sacrifícios e inteligência. Margarida Mariano afirma que, em grande parte das comunidades bantas, “enquanto a mulher não tiver filhos/descendência, ela é vista como uma pessoa incompleta porque ainda não passou as várias fases do ciclo da vida, desde a infância até a maternidade” (MARIANO, 2009, p. 20). Ao citar Cristiano Matsinhe, a autora explica que “o papel social da mulher é percebido como fundamentalmente associado à procriação e às lides domésticas” (MARIANO, 2009, p. 43). Como acontece nas epopeias, a jovem neófitá recebe ajuda de não-humanos para superar os obstáculos, sendo insetos, como as formigas e os bichos-da-seda, os ajudantes da moça²¹⁹. Deixam para a protagonista apenas a missão

Ao ver a moça de regresso com uma criança nos braços, sua irmã mais nova se prepara para partir, tal qual a irmã mais velha. Porém, ela se põe a caminho da viagem sem querer obter maiores explicações da mãe ou da irmã. Durante o trajeto, ela também encontra a Ethinéri, as Arurwi e os Mutxupo, mas não aceita levá-los consigo. Chegada à Casa de Deus, ela se vê impelida a ter relações sexuais com o Anamuluku; pila todos os grãos [méle, kuákwè e namurovo] do cesto juntos, sem separar as espécies. Quando volta do rio, o Anamuluku zanga-se com ela, ordenando-lhe que vire a boca de uma panela para cima, no entanto, não havia nada lá dentro e a moça acaba ficando cega. Ao regressar novamente à casa da família, a mãe, muito tristonha, afirma que a segunda filha recebera aquele castigo porque não quisera aceitar os conselhos da irmã mais velha.

²¹⁸ As crianças, principalmente as filhas, são de grande valor social nas sociedades matrilineares, como a dos lómuès e dos macuas, pois permanecem no clã e, juntamente ao marido, apoiam a subsistência familiar durante sua juventude. Geffray comenta o desejo de que nasçam filhas nas comunidades matrilineares dos macuas (GEFFRAY, 2000, p. 110), em especial quando há déficits demográficos na adelfia.

²¹⁹ A figura da formiga que auxilia nos trabalhos da heroína suscita o conto clássico de *Eros e Psiquê*. A narrativa foi registrada no século II d. C, dentro da obra *Asno de Ouro* de Apuleu, porém, é uma provável reestruturação de várias lendas antigas compiladas. Vênus (Afrodite) é representada como mãe de Eros, o amado de Psiquê. A primeira prova ou trabalho que a sogra impõe à heroína “consiste em separar, numa

de pilar os grãos, já separados, e carregar a lenha, já cortada e organizada. Ademais, uma estrela vigia seu sono para que o sacerdote não se aproxime dela durante a noite. Logo, a natureza auxilia e coaduna com o desejo da menina de ter uma criança, sendo um anseio legítimo da moça, que também é alimentado por sua irmã mais nova, que, por sua vez, não escuta os familiares, isto é, a irmã mais velha e a própria mãe, e despreza a companhia dos seres com quem se encontra pelo caminho, fracassando nos trabalhos que lhe são exigidos na casa do Anamuluku. Ao final, a irmã mais nova acaba cega, o que indica a sua falta de atenção aos sinais que recebera durante sua jornada, deixando de observar o conselho e as lições dos mais experientes.

Há uma narrativa de estrutura equivalente nas compilações de Lourenço do Rosário, que foi classificada pelo crítico literário como uma narrativa de costume. O Conto a “Estrada do Céu”²²⁰ apresenta uma versão com uma introdução interessante e aparentemente simbólica. A versão da obra não se inicia mencionando qualquer problema de esterilidade da moça, mas a quebra do cântaro de água parece ser uma marca de transição de condição social de menina para mulher²²¹. A condição de *muali* da protagonista, na narrativa do ARPAC, sugere-nos que a moça é uma neófita e, portanto, aprendiz das tarefas que seu lugar social lhe incumbe, exigindo atenção dela para

única noite, um monte de grãos que enchem toda uma peça no interior do templo de Vênus; mas Psiquê terá a ajuda das formigas que lhe separam os grãos” (GRAZIANE, 2005, p. 796).

²²⁰ O texto extraído de *O Conto Moçambicano – da Oralidade à Escrita* (Té Corá, Rio de Janeiro, 1994, pp 80-83 e Maputo, Texto Editores, 2008, p. 40-42) também integra a obra de Henri Junod, *Cantos e Contos dos Rongas* (Maputo: Tipografia acadêmica, 1975, pp. 139-141). O texto narra que uma menina bonita quebra o cântaro no caminho para buscar água e fica receosa de que a sua mãe ralhe consigo, indo embora para o céu, por meio de um fio que a conduz para uma aldeia celeste. Ela cruza com uma velha que aconselha permitir que uma formiga entrasse em seu ouvido, pois ela lhe daria as instruções de como proceder no país para onde ia. A menina não entra na aldeia, de primeira, mas fica esperando até lhe perguntarem sobre a sua identidade. Ela responde que procura uma criança e, então, enviam-na para buscar milho do novo ano. A formiga, que estava ao pé de sua orelha, recomenda que a jovem arranque uma planta de cada vez, enchendo o cesto aos poucos. A formiga continua dizendo que a menina moa uma parte do milho e deixe a outra inteira. No fim, sob instrução da formiga, ela junta um pouco do milho cru para melhorar a farinha. Mais tarde, os aldeões daquele país lhe mostram uma bela casa com muitas crianças, onde havia uma árvore vermelha e outra branca. A formiga lhe aconselha que vá ao lado da árvore branca e a moça retira uma linda criança, voltando para casa acompanhada de muitos pertences para o bebê. A irmã mais nova não se alegra com a volta ilustre da irmã mais velha e alimenta o desejo de também ir embora. Ela segue o mesmo trajeto que a primeira, mas se nega a escutar os conselhos da irmã, e não faz caso da velha, nem das recomendações da formiga. No país de destino, quando levada para tirar o milho da machamba, não procede como fizera a irmã mais velha, devastando a machamba e moendo todo o milho junto. Na hora de retirar a criança da árvore, ela escolhe justamente o lado vermelho e ocorre uma explosão no céu. A irmã mais nova morre e seus ossos são mandados à terra novamente, à sua família, segundo a história, por conta do seu mau coração.

²²¹ Margarida Mariano fala sobre o simbolismo da panela de barro: “As mulheres geralmente fabricam panelas de barro e o útero é simbolizado por uma panela na qual se forma e transforma a criança, tornando-se assim expressão análoga do seu papel em relação à maternidade” (MARIANO, 2009, p. 42).

assimilar as orientações das vozes amigas. O término do período de provas é celebrado com sua volta em companhia de uma criança nos braços, que marca sua passagem ao *status* de adulta, já que a maternidade goza de maior prestígio no meio social. Como afirma Mariano, para muitas culturas moçambicanas, “não ter filhos cria enorme problema não somente para o casal, como também para a família alargada e para a comunidade” (MARINO, 2009, p. 20). Por outro lado, esse modelo narrativo adverte contra a obstinação da irmã mais nova, que falha nas provas por não dar atenção às mulheres mais experientes, nem aos sinais da natureza, por exemplo, por meio da formiga que presta ajuda às meninas nas duas versões. Dessa maneira, por ser obtusa às instruções, em vez de receber um bebê, à segunda *muali* resta uma tragédia²²² - a cegueira, num caso, e a própria morte, no outro - que vai ao encontro do alerta presente na versão do ARPAC, de que “uma pessoa vive com base nos conselhos dos pais”.

2.7.2 *O herói vence a pobreza*

A segunda narrativa analisada, e que evoca o gênero épico, foi intitulada no inquérito como “Vou contar a História do António²²³”, transmitida, desta vez, em

²²² Vale acrescentar que a infertilidade pode até se associar a uma falta de apreço dos antepassados, sendo explicada “como um destino ou uma punição por parte de um espírito, pelo facto dos implicados terem cometido uma infracção, devido a um comportamento desviante” (MARIANO, 2009, p. 39).

²²³ Documento 292. Embora o nome dado ao conto seja “Vou contar a história de António”, este morre nas primeiras linhas, sendo o seu filho o real protagonista da narrativa. Essa outra narrativa Lómuè conta que João, o herói, é filho de Teresa e António, que fica doente e deixa 25 meticais ao filho, prevendo sua morte. Passados dez dias do enterro do pai, João pega o dinheiro e parte ao encontro das pessoas mais velhas da região, a fim de receber conselhos, pela ausência do seu progenitor. O herói é aconselhado, primeiro, a preparar-se com instrumentos de trabalho, como catana, machado, enxada, faca e, depois, abrir uma grande machamba, pois já poderia, assim, preparar-se para seu casamento. Após receber tais recomendações dos quatro primeiros velhos que conhece na sua busca, João encontra um ancião de 80 anos nas trilhas do mato, por quem é bem acolhido e cuja esposa, de madrugada, prepara comida embaixo da cama, nua. Quando a comida fica pronta, ela acorda o herói para comer, que se entristece por vê-la nua. Ela percebe e diz que ele não ficasse admirado porque ela era a sua mãe e que o jovem não se esquecesse do que trazia no seu próprio coração. Assim, João pede para voltar à sua terra natal e parte para a viagem de regresso. Durante o percurso, ele encontra um rei em cima de um cavalo, carregando uma mala. De repente, o rei é assaltado e morto por um leão, que cruza o caminho. João leva para a casa dos seus pais o cavalo e a mala, que fora deixada pelo finado, cheia de dinheiro. Ao chegar de volta à sua terra, recebe a notícia de que a Teresa, sua mãe, tinha morrido. Então, ele decide ser prudente e enterrar o dinheiro que encontrara na mala e convoca uma reunião com os familiares para saber a razão da morte de sua mãe. Depois de um par de dias, a mulher do regedor local se diz apaixonada por João, com quem ele acaba por se casar. Ela pede 20 meticais a João, que alega não ter o valor e ter de pedir emprestado. Ao conseguir o valor, a mulher vai até a casa da sua tia, onde entrega o dinheiro para o ex-marido, o regedor, que lhe pede três garrafas e lhe pergunta como João conseguira o cavalo com o qual chegara. Em seguida, quando João se aconchega entre os peitos da mulher, para terem momentos de prazer, ela lhe questiona sobre a procedência do cavalo e ele inventa que mergulhara no rio grande com um lenço tapando o rosto cheio de piri-piri (pimenta) e que agarrara, assim, um cavalo que vinha beber água. O ex-marido da mulher ouve a conversa de ambos pela janela e segue as recomendações ditas pelo herói à mulher, mas, como consequência, o regedor perde a visão.

Mocuba, por Pedro Mário Napiriti, de 42 anos. A narrativa do filho do António, o João, não tem valor normativo, isto é, não se atrela a um imaginário de herói cujas ações se situam num modelo de caráter histórico e lendário. Mesmo assim, a história lómuè demarca valores importantes à cultura local, como a reverência atribuída aos genitores pelo protagonista, evidente na ocasião da morte do pai e da mãe, cujas razões do falecimento faz questão de investigar. Sendo João um jovem solteiro numa sociedade matrilinear, a morte da mãe o leva à prudência de enterrar o dinheiro que encontrara, ocultando da aldeia os bens que portava. Mas embora a riqueza de João provenha do fato extraordinário de achá-la dentro de uma mala, seus esforços e seus ideais são a garantia de que ele está apto para usar o dinheiro com sabedoria. Afinal, antes, quando João ganha apenas 25 meticais do pai, faz uso dele para obter conselhos dos mais velhos, isto é, empreende-o numa jornada em busca do conhecimento dos anciãos tradicionais. Isto prova o apreço do herói pelos saberes vindos de sua cultura, mesmo que já tivesse “habilitações literárias a 4ª classe” no sistema oficial do Estado, empenhando-se no esforço de uma jornada em prol da sua formação moral e intelectual²²⁴.

Os anciãos que o aconselham na sua longa jornada instruem-no sobre os processos para a conquista da prosperidade, dando valor ao trabalho com a terra, a qual significa a subsistência no meio rural, indicando as etapas e os instrumentos de plantio. Um dos conselhos, por exemplo, é de que João começasse a plantar, no terreno da machamba, um mamoeiro, árvore que começa a dar frutos, geralmente, em menos de um ano²²⁵. O João,

²²⁴ Como já comentado, as sociedades macuas e lómuès concedem alto valor à transmissão de conhecimento, que procede da própria linhagem (*Wahala*) e dos conselhos pagos (*Ilemas*), recebidos de mestres consagrados através de instruções, ensinamentos e normas comportamentais (MEDEIROS, 2007, p. 256, 257).

²²⁵ A jornada pelo conhecimento parece uma tópica importante da ficção banta. Além das diversas narrativas em que incorrem o sucesso dos protagonistas, por prestarem atenção aos conselhos recebidos por anciãos durante uma viagem incerta e desafiadora, como se narra nos documentos 182 e 205, vemos alguns exemplos sobre isto em outras obras moçambicanas, que registram viagens epopeicas, como *O Casamento de Gorongosa com Feitiço ou Identidade*, de Carlos Roque, na qual um velho recebe a visita de jovens que percorrem uma longa distância apenas para receber seus conselhos sobre a vida. O texto relata que “os jovens queriam coisas boas da vida e saber como era possível alguém ser honesto, paciente e respeitoso e, acima de tudo, ter dignidade e ser alguém de referência na comunidade” (ROQUE, 2008, p. 69). Uma das jovens, que procura os ensinamentos do velho, afirma que “queriam aprender mais porque o homem sem a moral, sem o conhecimento de si, as suas raízes, o seu passado, nada vale. Eles sentiram e sentiam que neles faltava esta parte do conhecimento, o homem na comunidade, e consideravam ser o ouro da vida”. (ROQUE, 2008, p. 70). Também nas epopeias nhúngue de António Urbano Ricardo José – *Nhangume, A lenda e Kalimbe, Filho dos Espíritos* – o herói Kalimbe deve trilhar uma dura e fantástica odisseia a fim de obter saberes espirituais, práticos e filosóficos, tanto através das instituições iniciáticas de seu clã, como por si mesmo, ao empreender aventuras nas florestas, rios, montanhas e planícies do continente africano, na companhia de alguns companheiros. Os debates sobre a existência e sobre os porquês do mundo permeiam toda a jornada heroica das obras.

de todos os modos, é laureado com uma sorte incomum, para azar do rei morto pelo leão, e fica como guardião de uma mala repleta de dinheiro. No retorno à sua aldeia, a esposa do regedor se mostra apaixonada por João, que aceita o consórcio com ela, ainda que se comporte de forma cautelosa, sem deixar cegar a razão. Vale ressaltar que, nas sociedades matrilineares, as mulheres são “depositárias de um estatuto, de uma posição particular na hierarquia das mulheres, a qual é usada pelos “senhores” do casamento para socializar o mundo dos homens, e materializar a sua própria hierarquia” (GEFFRAY, 2000, p. 129).

Dessa forma, o fato da mulher, que supostamente se apaixona por João, ser esposa do regedor, indica que ela ocupa um lugar de destaque na hierarquia local e seria uma honra tê-la como esposa para o jovem recém-chegado. Porém, os sucessos da trama mostram que ela estava desempenhando um papel de espiã da situação econômica do herói, sendo o seu ex-marido o beneficiário das informações obtidas pela mulher. Por essa razão, a história é encerrada com o seguinte ditado: “não podemos contar à toa o que temos no mais íntimo do coração”. Assim, João se mostra prudente e astuto ao inventar uma história que acaba por cegar o regedor mal-intencionado, que escuta a conversa às escondidas. De qualquer forma, o enredo justifica a infelicidade final do regedor por, além de tramar um plano de espionagem junto à esposa, preferir ter garrafas de bebidas com o dinheiro emprestado de João a ter conhecimento, como foi o caso do herói.

2.7.3 *Os heróis superam a deficiência*

Uma narrativa chuabo, de função epopeica, focaliza as ações em duas crianças, registrada pelo professor José Guilherme Mualei, em Mocuba, embora seja nomeada como “Homem e Mulher”²²⁶. A história dos dois irmãos discorre sobre o abandono dos

²²⁶ Documento 289. O conto começa a narrar sobre um casal que tem dois filhos, nascendo um cego e o outro com a coluna torta. Passado um tempo, os pais se sentem desgostosos e resolvem fugir para outra terra que fosse longe de casa, deixando as crianças em casa com água e farinha suficientes para uma temporada. Ao acabar tais mantimentos, os irmãos decidem também partir na busca dos seus pais foragidos, apoiando-se mutuamente. No caminho, no qual o cego carrega o de coluna torta, os irmãos encontram um cágado, um porco-espinho e uma arma, levando todos os achados consigo. Durante certa noite, quando começa a chover, os meninos vão procurar abrigo para acender uma fogueira e acabam entrando numa caverna, sem saber que nela morava um Leão. Quando o animal selvagem regressa, todo molhado, depara-se com a caverna ocupada e questiona sobre a identidade dos ocupantes, que respondem serem chamados de Cego e Coluna Torta, devolvendo a pergunta ao felino.

Usando de astúcia, as crianças pedem uma amostra do pelo do Leão, que concorda, e lança na direção dos infantes, mas não os alcança. Em seu turno, os dois atiram-lhe o porco-espinho e pedem que o Leão lhes atire uma carraça (carrapato), que também não chega até eles. Em resposta, os meninos atiram o cágado para o lado do Leão, que passa a ter bastante medo dos intrusos, desse modo hesitando em atacar as crianças. Ao parar a chuva, os meninos abandonam a caverna e o Cego pergunta onde estava o material desaparecido que haviam encontrado no caminho e o irmão responde que estavam na toca do Leão. O Cego, então, bate na vértebra de Coluna Torta e acaba por deixá-lo bom. Este revida, batendo no Cego,

filhos por conta de deficiências físicas, a cegueira e a paralisia (coluna torta), que os tornam dependentes, sem condições para realizar o trabalho físico, essencial para a sobrevivência. A visão e a mobilidade sendo fundamentais, pressupõem que as crianças ficam impedidas de trabalhar, contemplar suas necessidades e garantir seu sustento. No entanto, os meninos, a despeito de suas deficiências, superam o abandono com união e cooperação, o que lhes possibilita realizar uma grande viagem, na qual derrotam o Leão, símbolo famigerado de perigo nas narrativas bantas. O objetivo da empreitada seria justamente encontrar os pais que os deixaram, ilustrando o forte vínculo das relações familiares, no imaginário da cultura chuabo. Os meninos triunfam nas adversidades da jornada, driblam as deficiências congênicas e acabam por se curar, um ao outro, numa cena de violento embate mútuo. Daí o Cego se torna Regedor, aquele que tem de ver para julgar, e o Coluna Torta se torna Chefe, aquele que se mobiliza para resolver as demandas, na localidade. As suas antigas debilidades são, no fim das contas, o atributo reconhecido dos heróis no novo clã, onde não conhecem o seu passado e no qual os pais impiedosos são julgados pelos próprios filhos, que receberam postos de autoridade. Mas diferentemente dos genitores, que os condenaram à morte, abandonando-os por causa de suas debilidades, os jovens lhes concedem o seu perdão. A moral da história reza: “O conto ensina-nos que por mais que nasçamos filhos tortos, cegos ou {diminuídos} fisicamente, temos que recebê-los e não abandoná-los”.

Como nas narrativas de caráter épico, os heróis superam grandes provas ou obstáculos, sendo agraciados com a inesperada boa sorte no desfecho. Para lograr êxito, eles contam com o auxílio de seres animais e de insetos, que acompanham a viagem e os socorrem durante uma circunstância de perigo. Intriga o fato dos meninos terem encontrado uma arma no caminho, que não é mais mencionada até o fim do enredo, nem mesmo para investi-la contra o leão, quando encurralados na sua caverna. Talvez a arma lhes tenha servido como objeto de respeito no novo clã, onde os dois irmãos se tornam chefe e regedor. De qualquer maneira, uma ética muito explícita guia as ações das personagens bem-aventuradas durante as suas respectivas viagens, quanto ao respeito ao próximo, à observação dos conselhos recebidos, à diplomacia, perseverança e prudência nos conflitos. Especialmente os heróis sabem otimizar os poucos recursos que têm ao seu

que termina também por se curar e passa a ver. Assim, libertos das suas deficiências, saem à procura do local onde seus pais estão residindo e o ex-cego e o ex-coluna torta recebem, respectivamente, responsabilidades de Regedor e Chefe de posto. Quando começa a época de fome, o Chefe descobre o paradeiro dos seus pais e os dois irmãos decidem chamá-los para o julgamento e à prisão. Entretanto, eles libertam os seus genitores, que recebem o perdão dos filhos, no fim das contas.

dispor: alguns meticais (o pobre), o afinco no trabalho (a estéril) e a cooperação (os deficientes). Portanto, os heróis populares, através da ética, vigilância e diligência, superam obstáculos e conquistam, como maior prêmio, o respeito na coletividade em que estão inseridos.

2.7.4 O herói derrota monstros

Vejam as duas aventuras epopeicas da literatura sena, registradas por Lourenço do Rosário sob o título *Monstros Comedores de Homens*²²⁷: “Os Filhos da Cobra Bona”²²⁸ e “Os Três Irmãos”²²⁹. As narrativas apresentam a estrutura da jornada do herói, em que

²²⁷ O acervo geral do ARPAC, a despeito de outras tradições literárias, registra poucas ocasiões cujos antagonistas são ditos como “monstros” propriamente, como acontece, por exemplo, na narrativa de Maputo, “A Menina e o Monstro” (74). Os algozes ferozes são geralmente associados a um grupo de animais perigosos como os leões, hienas e cobras, nos quais um determinado personagem pode se metamorfosear.

²²⁸ ROSÁRIO, 2001, pp. 53-58. Essa primeira estória conta que uma mulher de idade avançada é fecundada por uma cobra chamada Bona, gerando dois filhos, Donza e Chicote. Mais tarde, certo curandeiro adverte os jovens para escolherem sempre o pior que lhes fosse oferecido, pois assim receberiam seu prêmio, no momento derradeiro. Donza parte de casa e deixa um arbusto para o irmão tomar conta. Na sua jornada, ele encontra três velhas que lhe prescrevem ações que são desobedecidas pelo moço. Quando chega em certa aldeia, descobre que todas as donzelas são devoradas por um gigante de sete cabeças. Ele se oferece para matar o temido animal e se casar com a filha do rei, que seria a próxima vítima do gigante. O irmão, Chicote, ao perceber que o arbusto deixado pelo irmão tinha secado, segue viagem ao seu encalço. Cruza no caminho com as três velhas, obedece a tudo o que elas prescrevem, sempre escolhendo o pior, como havia orientado o curandeiro. Chega no destino e mata o gigante, salvando a moça, metendo as cabeças do gigante num saco e indo embora. O rei acredita ter sido Donza que matara o gigante e lhe dá a filha em casamento. A menina sabe, porém, que não fora ele o herói e conta a uma velha, que convence o rei a apresentar as cabeças do gigante na festa de casamento. Diante de tal condição, Donza foge e o rei proclama que a moça se casaria com quem lhe aparecesse com os restos mortais do gigante. Após muitos se apresentarem com cabeças forjadas de variados animais, Chicote aparece com as sete cabeças do gigante e se casa com a filha do rei, levando para sua mãe uma nora e muita riqueza. Já Donza, come peixe *nsomba*, proibido desde a infância para si e seu irmão, e se transforma num peixe sem escamas.

²²⁹ ROSÁRIO, 2001, pp. 58-62. A narrativa “Os Três Irmãos” relata que no campo de uma mãe de idade avançada havia seres estranhos, devastando a machamba. O filho mais velho vai resolver o problema e encontra uma velha faminta no caminho, mas ele a maltrata quando ela lhe pede alimento. Ao chegar na machamba, o rapaz fica com medo de uns cavalos alados e promete nunca mais voltar àquele campo. Depois, o segundo filho procede igualmente. Já o mais novo, presta ajuda à velha, que é uma feiticeira, e ela o aconselha a não temer nada. Chegado ao destino, ele toca uma corneta, expulsa os animais e leva à mãe o que resta do campo de milho. Os irmãos ficam rancorosos e decidem ir embora de casa, mas o caçula os acompanha, a contragosto dos outros dois. Chegam à terra de um gigante, de muitas cabeças, devorador de gente. Como os irmãos não sabiam sua identidade “real”, pedem-lhe emprego. O mais novo percebe que eles corriam perigo e mantém o candeeiro aceso toda a noite, falando sozinho. Por várias madrugadas, o Gigante pergunta por que não dormiam e o mais novo sempre inventava uma razão diferente. Quando o Gigante se dá conta do plano do rapaz, resolve matar e comer os três jovens, mesmo que estivessem acordados. Porém, enquanto dormiam, o mais novo decide trocar os seus dois irmãos de lugar com os filhos do Gigante. Este e a sua mulher, por sua vez, devoram seus próprios filhos e os três irmãos fogem para casa de outro patrão. Os irmãos mais velhos, ainda querendo prejudicar o mais novo, desafiam o novo patrão a mandar o caçula até a casa do Gigante, a fim de buscar objetos de sua pertença: carneiro, cama, papagaio e, por fim, o próprio Gigante. No desfecho, o irmão mais novo é feito rei daquela povoação e seus irmãos, escravos e servidores.

uma personagem, considerado menor, parte de seu meio de origem e vence obstáculos que nenhum outro consegue, recebendo um prêmio, que pode beneficiar a si e ao seu grupo social. O herói possui marcas de que tem uma essência nobre e, portanto, é eleito para ganhar uma batalha mítica, com o auxílio mágico de objetos especiais ou mesmo de sua própria condição peculiar. Rosário chama atenção para o caráter de espelhamento proposto no desenvolvimento da trama. Assim, o teste do verdadeiro herói se dá em contraste com a derrota do falso herói, que é vencido, não por ser fraco fisicamente, mas por conta da sua falta de observância a preceitos como obediência, atenção e humildade. Em ambas as narrativas, os heróis dão ouvidos a mulheres idosas desconhecidas que lhes aparecem durante o percurso e prepara-os para combater e derrotar o temível monstro, ilustrado pela representação do Gigante. De fato, os heróis são auxiliados por forças mágicas, sinalizadas nos conselhos das feiticeiras e curandeiros. Entretanto, eles têm a liberdade de escolher obedecer, ou não, às instruções dos anciãos, salientando a responsabilidade subjetiva de cada agente narrativo. Outro aspecto é a motivação da jornada epopeica dos heróis, que não abandonam o seu lar familiar porque desejam grandeza ou riquezas, mas sim para socorrer ou proteger seus irmãos, que estão na iminência de um perigo mortal. Desse modo, fica evidente o caráter de elevação moral do verdadeiro herói das narrativas populares, através dos quais eventos maravilhosos se manifestam, logrando um casamento de prestígio ou uma posição comunitária de chefia.

Por outro lado, a falha dos irmãos reflete as suas debilidades morais, seja o medo, a apatia, a inveja, a mentira, a desobediência. Como o herói transcende essas limitações psíquicas dos irmãos, ele não retribui as ofensas com nenhuma investida, mas se preocupa com a saúde e segurança deles. Tampouco os heróis falsos experimentam uma punição mortal, mas eles sofrem rebaixamento ou restrição de liberdade, numa situação final estruturalmente “em ampulheta”, como esclarece Rosário (1989, p. 259). Donza se transforma em peixe como punição por desobedecer aos preceitos, enquanto seu irmão, Chicote, retorna para seu lar familiar, casado e enriquecido; os dois irmãos são forçados a servir, como escravos, ao irmão mais novo, entronizado como rei. Descortina-se, assim, a função das narrativas de defender a tradição imbricada nas instruções dos anciãos das sociedades locais, mesmo quando não se compreende, de primeira, a razão dos conselhos dos velhos. Na primeira narrativa, por exemplo, o verdadeiro herói vence o monstro gigante, de sete cabeças, com os aparatos disponíveis na vida rural, como a zagaia e o

ção, abrindo mão dos objetos externos, como a espingarda, e valorizando os modos da cultura africana. Já na segunda, a representação do gigante se relaciona com o perfil do “patrão”, proprietário de bens de consumo e chefe de família, que acolhe e emprega os três irmãos com o intuito de devorá-los, simbolicamente comparável à exploração dos colonialistas europeus. Tais narrativas de cunho épico, no fim das contas, demonstram a porosidade da ficção banta, que incorpora signos literários estrangeiros, como o do gigante devorador de gente, com o objetivo de enfatizar os benefícios de se observar os preceitos da tradição local. Assim, ainda que a literatura oral seja permeada por motivos e signos advindos de múltiplos contextos culturais, ela os recolhe e os canaliza para as necessidades do público presente, defendendo a conservação dos valores endógenos.

Capítulo 3 – Linguagens

A coroação do saber como o cerne da linguagem humana é muito antiga. O conhecimento está em mitos fundacionais como, por exemplo, no conto de Moisés do livro de *Gênesis* (450AEC²³⁰). A árvore “do conhecimento do bem e do mal” representa a tentação pela sabedoria autônoma. A promessa da Serpente de um fruto que daria o “abrir dos olhos” e o “saber julgar como Deus”, pareceu, para a Mulher, mais animadora do que a própria imortalidade. Ela abriu mão de sua imortalidade para incorporar a razão, isto é, a capacidade de saber o bem e o mal, símbolo dialético do conhecimento. Esta narrativa, considerada sagrada pelas doutrinas abraâmicas, simboliza o mito da queda da humanidade, pelo seu desejo de conhecimento²³¹. Dois séculos depois do registro hebraico da Torá, Platão registra, em grego, *A República*, na qual o conhecimento não pode ser tocado, como uma fruta, mas inteligível por conta dos seus efeitos, como o sol. A razão socrática se divide em sombra e luz, na qual a luz é a fonte eterna da realidade e a sombra, a sua simulação. *O filósofo*, amigo da sabedoria, deverá raciocinar por si mesmo sobre o mundo a fim de encontrar a verdade material e espiritual. Em ambas as escrituras citadas, a vida humana se vincula a uma dimensão inteligível mais positiva do que a vida cotidiana e, portanto, a ciência se expande para além do mundo material.

3.1 Epistemologias

Na Europa, a Epistemologia, a filosofia da ciência, é herdeira da Gnoseologia, a filosofia do conhecimento, estudo centrado na ontologia e absorção de saberes. O Círculo de Viena, fundado em 1927, foi um grupo de intelectuais que colocou em desenvolvimento, segundo Mario Bunge (1980), o programa do filósofo e matemático britânico Bertrand Russel (1872-1970), de fazer uma filosofia mais geométrica e lógica. A Epistemologia é o campo da filosofia que defende que sua produção deva ser compatível com a ciência. Obviamente, pode haver dados e fatos impossíveis de conciliar na investigação, formando uma hipótese defeituosa. O que parece impossível causa

²³⁰ Data aproximada mais recorrente.

²³¹ Gênesis 3:5 e 6: “Deus sabe que, no dia em que dele comerem, seus olhos se abrirão, e vocês serão como Deus, conhecedores do Bem e do Mal. Quando a Mulher viu que a árvore parecia agradável ao paladar, era atraente aos olhos e, além disso, desejável para dela se obterem o discernimento, tomou do seu fruto, comeu-o e o deu a seu marido, que comeu também” (Bíblia Online).

métodos de resolução defeituosos. Porém, de acordo com Gaston Bachelard, “a impossibilidade sugere que o problema está mal posto” (BACHELARD, 2006, p. 24) e há sempre o direito de se aperfeiçoar o método científico por meio de experimentos transcendentais.

Pelo viés epistemológico, a ciência não limita o mundo a doutrinas e alarga sempre sua zona de alcance e interesse. Mas para Bachelard (2006, p. 171), nas ciências sociais, há poucas teorias e muitas doutrinas e opiniões, pois existe uma notória resistência à teorização, devido à antiquada defesa que confunde teoria científica com especulação desenfreada. Nesse sentido, o filósofo defende que é possível construir novas teorias ou, ao menos, organizar melhor as já existentes. Bachelard acredita que a ideia é não esconder a sociedade da ciência, pois “a fronteira científica é menos um limite que uma zona de pensamentos particularmente activos, um domínio de assimilação” (BACHELARD, 2006, p. 25). Nesse caldeirão de culturas assimiladas, o cientista que estuda a sociedade pode buscar as potências políticas e linguísticas para enxergar e remediar as necessidades do conjunto social. Administrada de forma ética, a ciência sociolinguística tem condições de desenvolver, no campo da ideologia, um caminho epistemológico que parte da linguagem, passa pela filosofia e sociologia e termina na ideologia. Sobre esse aspecto, Bunge esclarece que a ideologia pode se adequar à ciência e à realidade de determinada área, se garantir a sua evolução por meio da participação e democracia integral de seus indivíduos.²³²

A linguagem artística é ideológica, porque transporta para o seu objeto uma série de símbolos escolhidos de um conjunto cultural específico, através de uma técnica empregada pelo artista ou por sua comunidade. A escolha das imagens constrói uma perspectiva de mundo fragmentária ou artificial, que pode ser conservadora ou progressista, conferindo-lhe aspectos tanto científicos como doutrinários. A longa tradição da intelectualidade banta africana, analogamente, faz uso de uma série de técnicas de linguagem para produzir conhecimento filosófico e, por sua vez, ideológico, como podemos notar no acervo de nossa pesquisa. De forma similar à ciência ocidental,

²³² Texto do autor: “una ideología no es necesariamente ajena a la ciencia. En principio es concebible una ideología adecuada a las ciencias sociales y a la realidad social de una determinada área. Por ejemplo, una ideología que preconice medios viables para incrementar la participación popular en la producción económica y cultural, así como en la conducción política de una comunidad - o sea, que propicie la democracia integral - puede considerarse científica porque la sociología nos enseña que la participación múltiple (no sólo política) y constante (no esporádica) es la única garantía de cohesión social y, por lo tanto, de estabilidad tanto como de evolución” (BUNGE, 1890, p. 155).

deparamo-nos com vários signos nas narrativas populares moçambicanas cujos significantes do tecido cultural são organizados com o intuito de se processar significados sobre os fatos da realidade. Nota-se que o prisma de ideologias na arte banta é deveras múltiplo, já que a organização dos motivos ficcionais interfere no sentido e na aplicabilidade prática da narrativa. Esse é aspecto caro ao estudo das literaturas populares africanas pois, como defende Janheinz Jahn, a perspectiva dos seus produtores é de que a arte jamais seja um objeto, mas sempre uma atitude, pois “lo que no tiene eficacia ni significado no puede ser hermoso, sino meramente vacío” (JAHN, 1963, p. 242). Nesse quesito, o conjunto das narrativas tradicionais implicam uma gama ampla de funções aos seus motivos, que podem naturalmente evidenciar contradições, a depender da intenção do contador.

É possível, no entanto, apontar breves tendências das narrativas orais moçambicanas, que já foram destacadas por outros especialistas da literatura oral africana. Embora as culturas bantas se consolidem, geralmente, em estruturas sociais bastante hierarquizadas, a sua tradição filosófica exalta constantemente o sucesso e a perspicácia dos menores, dos pobres, dos desvalidos e anônimos. Entre os rongas, no extremo sul de Moçambique, Henri Junod (1975, p. 47) percebe que a característica mais marcante dos seus contos “é a do triunfo da sabedoria sobre a força. Para ilustrar esta tese deveras interessante, os contistas põem em cena animais e escolhem-nos dos mais pequenos, dos mais fracos, para heróis das suas fábulas”. Nesse caso, a filosofia que precede os contos assegura que o espírito dos menores supera a força bruta dos maiores, sendo os episódios que ilustram esse conceito, interpretado pelo narrador de forma pitoresca, humorística e emocionante, a fim de encantar os ouvintes. Já no extremo norte, ao compilar e analisar a literatura oral dos macondes, Mario Viegas Guerreiro frisa a recorrente “supremacia da inteligência sobre a força” (GUERREIRO, 1966, p. 43), prestando verdadeiro culto à manha, isto é, à astúcia – não necessariamente à fraude – como uma aptidão peculiar dos pequenos para se defender dos maiores.

Os comentários introdutórios das publicações de literatura oral analisadas durante a presente pesquisa também apontam para a mesma direção de engajamento filosófico e social da tradição. Vejamos os excertos de dois livros paradigmáticos da nossa investigação sobre povos da região central de Moçambique, publicados antes e depois da independência. Na publicação *Lendas e Provérbios Asenas* (1972), realizada por um “Grupo de Jovens Patrocinado pelo Lions Clube”, a única pista que se oferece sobre a genética do seu produto final é uma nota que consta na última página do livro. Ali se

inseriu um comentário de quatro parágrafos sobre a importância e a singularidade da oralidade artística. O texto de autoria de Lilyan Kesteloot²³³ afirma que a literatura que se faz em línguas africanas é de longe mais antiga do que a escrita em línguas europeias, abordando todos os gêneros e assuntos. Acrescenta também que é uma literatura que nunca cessou, apesar de todas as vicissitudes da história dos povos africanos, guardando toda a sua eficácia do verbo, onde a palavra tem força de lei, de dogma, de encanto. Por fim, a autora alega a vitalidade da literatura oral “porque não rígida e transmitida diretamente do cérebro que a inventa para o coração que a acolhe; mais ardente, porque recriada de cada vez, no fogo da inspiração; mais flexível, porque adaptada, exactamente, ao dia, ao lugar, ao público e às circunstâncias” (AIL, 1972, p. 31). A pesquisadora toca num aspecto muito importante da oralidade, isto é, a sua intrínseca relação potencial com a vida e o imaginário de cada pessoa envolvida na sua performance. Embora Kesteloot tenha razão sobre a ampla gama de temas e gêneros das literaturas orais africanas, bem como a sua eficácia em atingir o público, adaptando-se às circunstâncias, as narrativas tradicionais não se pautam apenas na criatividade de quem as conta. Elas participam de um cabedal social de temas, ações e valores, que pode ser reconhecido entre contadores de povos diversos²³⁴. Por essa razão, praticamente todas as narrativas que integram o livro *Lendas e Provérbios Asenas* são análogas a versões presentes no acervo recolhido no ARPAC ou nas antologias publicadas sobre a literatura oral da região.

Já a nota introdutória de Domingos do Rosário Artur, no livro *Ngano – Contos Populares da Província de Manica (2013)*, faz um apanhado sobre o conceito de literatura oral e “popular”, bem como a função social dos contos, mencionando Patrick Chabal, que afirma que ‘a moderna literatura é melhor entendida historicamente como uma das mais importantes formas de produção cultural através das quais um Estado-Nação pode ser

²³³ O texto indica que, na altura, Lilyan Kesteloot era licenciada pela Universidade de Lovaine, Bélgica. “Lilyan Kesteloot nasceu na Bélgica, mas faz análise da evolução dos autores africanos e respectivas obras, focando a literatura francófona, mas também estudando as suas ligações com o mundo afro-americano e com a literatura negro-africana, noutras línguas... Filha do capitão de um barco a vapor que navegava pelo Rio Congo, Kesteloot deu os seus primeiros passos nessa área. Fez o ensino primário e secundário no Congo Belga e, mais tarde, uma tese de doutoramento sobre a literatura africana. Trabalhou como professora em Camarões, Mali, na Costa do Marfim, França, no Canadá e Senegal, tendo lecionado durante muitos anos na Universidade de Dakar, e chegou a ser Diretora de Investigações no IFAN (Instituto Fundamental de África Negra)”. (<https://www.casaffrica.es/pt/pessoa/lilyan-kesteloot>. Acessado em 12.10.22).

²³⁴ Sobre esse aspecto, Henri Junod (1975, p. 44) destaca que “os narradores procedem também constantemente a novas combinações e agrupamentos dos dados fornecidos pela tradição (...) Mas estas deformações, tão fáceis de compreender numa tradição puramente oral, não fazem senão sobressair a unidade, a própria antiguidade de fundo da narrativa”.

identificado' (ARTUR, 2013, p. 10). O texto do autor salienta a função do livro como uma modesta contribuição para “a valorização do vasto patrimônio literário moçambicano, fator crucial para o ensino, educação moral e cívica e o conhecimento da concepção filosófica dos povos de Moçambique” (ARTUR, 2013, p. 12). Também, na mesma página, ele exprime o caráter pedagógico dos contos, afirmando que os textos compilados “podem constituir um bosquejo que contribua para a valorização das múltiplas fontes de conhecimento e a astúcia para a formação de cidadãos íntegros”.

3.1.1 A transmissão de saberes

A transmissão de conhecimento na sociedade macua, que ocupa vastos territórios ao norte de Moçambique, orienta-se ao campo do imaginário, que descortina o sentido e a ordenação do mundo. Também aponta para o conjunto de hábitos sociais e a manutenção de tais costumes, resguardados e transformados ao longo das gerações. Esse conhecimento estabelece, simultaneamente, uma aliança entre a prática do cotidiano e os cultos herdados pela tradição, perpetuada por meios estéticos, isto é, pelas artes que participam da ampla gama cultural macua. Ensinar e aprender tem importância de primeira ordem entre suas populações, que fazem das instituições comunitárias o veículo de educação do indivíduo desde o nascimento até a morte, designando-lhe um papel determinado em cada etapa de sua vida. O ritual é um instrumento poderoso para a coesão comunitária, pois funde o mitológico e o político no tempo, servindo-se para recordar e instruir os princípios que visam à manutenção da ordem coletiva.

Os ritos de passagem delimitam os papéis sociais ocupados pelos integrantes do grupo nas mudanças: (1) vitais como o nascimento, a puberdade e morte; e (2) sociais, como casamento, primeiro(a) descendente e demais filhos(as), viuvez etc. Para Medeiros (2007), nas iniciações em técnicas como metalurgia, artesanato e curandeirismo, havia uma série de preceitos mitológicos, cuja assunção do indivíduo se dá por meio de jejuns, abstinências e privações. Entre as diversas passagens da vida macua, a iniciação que tem, provavelmente, maior prestígio e valor comunitário é a realizada na entrada da puberdade, seja do rapaz ou da moça. O autor sustenta que a “iniciação da puberdade era o verdadeiro nascimento do ser humano social, significado por uma morte simbólica e por um novo nascimento” (MEDEIROS, 2007, p. 29). Durante esse período, espera-se que o(a) jovem modele a sua personalidade por meio de uma rigorosa mediação comunitária, portanto, o conhecimento macua prioriza a formação do indivíduo na ordem da coletividade. Mas há um adendo, nesse caso. Embora seja até possível afirmar que “os ritos de iniciação

constituíam o sistema educacional da sociedade tradicional” (MEDEIROS, 2007, p. 35), eles não seriam equivalências diretas ao sistema de educação ocidental, que foi importado ao contexto africano pela burguesia. Medeiros afirma:

Ora, sabe-se de há muito que a problemática das iniciações remete para a questão mais vasta da estrutura social e do seu funcionamento, não se limitando, por conseguinte, a simples questões educacionais; ela abrange a compreensão da organização familiar, produtiva, política e a própria consciência comunitária. (MEDEIROS, 2007, p. 22)

É nesse sentido que o conjunto do folclore macua se associa a uma série de meios didáticos para integrar o sujeito social, ideológica e praticamente. A título de exemplo, a obra de Eduardo Medeiros, que se dedica ao estudo das iniciações da puberdade masculinas dos macuas e lómuès, descreve o segundo momento do período de reclusão dos rapazes. Depois de circuncidados e cicatrizados, os jovens recebem lições sobre diversas esferas da vida intelectual, familiar e laboral, cujas normas e instruções são chamadas de *Ilemas*. Aos iniciandos, tais regras são transmitidas por meio de *Ikanos*, ou seja, um “conjunto de fórmulas simbólicas transmitidas com o auxílio de adivinhas, provérbios, fábulas e contos que se gravavam melhor na memória e serviam para ilustrar múltiplas situações sociais” (MEDEIROS, 2007, p. 258). Tal arcabouço literário, ainda segundo o autor, tem um caráter instrutivo e pragmático e não recreativo, como se poderia imaginar. Nesse ínterim, transmitiam-se saberes sobre caçadas, sobrevivência no mato, cestaria, cordoaria e ensinamentos relativos aos cadáveres e aos enterros. No que tange ao ensino da norma moral, isto é, do comportamento, os *Ilemas* eram instruídos por meio de cantos e enigmas por mestres habitualmente remunerados, que revelavam aos neófitos o nome secreto e autêntico dos animais. Durante as sessões, frequentemente esses mestres interpretavam a tradição cantando, dançando, correndo e saltando, para dar ênfase às explicações dos significados das histórias de animais. Assim, ao se observar os métodos utilizados na pedagogia macua, percebe-se a relevância que a linguagem e a ficção artística exercem a favor da conduta moral. No acervo de Nampula, onde se registrou apenas a origem étnica e linguística dos macuas, por exemplo, 37%²³⁵ das narrativas são iniciadas ou finalizadas com algum dito que exprime uma regra moral.

²³⁵ 11 de 30 documentos.

As narrativas ficcionais têm a capacidade de apresentar os valores dominantes de forma vívida, nas quais os êxitos e os falhanços dos animais, e de outros seres, são absorvidos e gravados na memória mais facilmente. É um instrumento de educação sutil, pois não são apenas uma série de regulamentos frios e descontextualizados, mas veículos muito eficientes de persuasão, pois os destinatários das histórias são levados a se identificar com heróis que atuam em contextos semelhantes ao seu cotidiano. A rapsódia instrutiva dos macuas destaca, sobretudo, o bem-estar, a amizade, o dever de comunhão do coletivo e a obediência aos mais velhos. Há de se salientar, nessa altura, a diferença existente entre os conselhos institucionais acima comentados, os *Ilemas*, dos conselhos que recebem o nome de *wahala*, que não devem ser cobrados e são transmitidos aos parentes da mesma linhagem. São instruções comportamentais que se dirigem mais à ordem axiológica, concernente ao trabalho na machamba, à postura diante dos sogros e à diligência no trabalho, geralmente advertindo contra a preguiça (MEDEIROS, 2007, p. 254). Portanto, as narrativas da tradição oral também colocam em pauta as normas familiares e domésticas, que interferem na dinâmica da intimidade do indivíduo.

A seguir, consideremos algumas narrativas da província de Nampula que expressam princípios morais, de valor filosófico, que se relacionam com a natureza da vida e da morte. Nesse caso, a *moralidade* se baseia na lei da justiça, do equilíbrio e da sabedoria cósmica. A história “A Sorte e a Desgraça”²³⁶ salienta, no desfecho, o seguinte enunciado: “Quem tem sorte desde [o] nascimento terá sempre na vida, embora com algumas interrupções”. Essa narrativa encoraja o destinatário a ter confiança de que sempre haverá sorte para quem passa por adversidades, pois alguém, ou algo, intervém em socorro às necessidades. Por isso, a sorte continua com a pessoa até o fim da sua jornada, mesmo que experimente desgraças na vida²³⁷. Por outro lado, o sujeito pode

²³⁶ Documento 181.

²³⁷ Dadas as diferenças, a narrativa macua apresenta aspectos semelhantes à narrativa “O Chefe de Bom Coração” (AIL, 1972, p.14), constante no livro *Lendas e Provérbios Asenas*, que ilumina as interações sociais a partir da reflexão sobre a *lealdade* e a *cumplicidade* entre os membros de um coletivo. O protagonista, de bom coração, acolhe todos que chegam em sua casa e em sua aldeia com amizade e gentileza, sendo conhecido e estimado por todos, mas vem a sua velhice e sua morte e todos se esquecem de tudo que receberam de bom daquele homem. Apenas aqueles que nada lhe deviam, e que não tinham se servido de seus bens, resolvem enterrar o seu corpo, por não suportar o seu mal cheiro. Sepultam-no numa cova pouco profunda, dizendo que grande era o número dos que comiam da sua mesa, mas eram os que nada lhe deviam que o enterraram. A narrativa acrescenta um ditado final que reza: “O rabo da galinha só se vê em dia de vento”. O provérbio desta segunda versão indica que é no tempo das adversidades que se pode notar a verdadeira índole dos sujeitos e a sua lealdade nas amizades. Sendo a morte o fim das relações, seria um momento oportuno para que aqueles que receberam tantos préstimos do bom chefe pudessem demonstrar sua gratidão e recompensar, nessa ocasião derradeira, a generosidade do falecido. Em certa medida, a narrativa e o ditado advertem contra o oportunismo dos

buscar o infortúnio e, nesse caso, ele alcança efetivamente, como acontece com o Papa-Formigas, no conto “A Teimosia do Papa-Formiga”²³⁸. O animal convida seus amigos para uma festa com o intuito de lhes apresentar o Mau-Agouro e acaba sendo queimado pelos companheiros, com a dianteira do Cágado. Por fim, todos comem e bebem às custas do teimoso tamanduá. Noutro conto da tradição, adverte-se contra viver isolado da comunidade, apartado do conhecimento dos mais velhos, o que acarretaria prejuízo e morte, destacando “a ignorância que apresentam quando vivem individualmente”²³⁹. A moral de outra história mostra que é possível a pessoa pagar por suas más intenções contra alguém, antes mesmo que as ofensas se concretizem: “Se fores um assassino, podes morrer antes do assassinado [assassinato]”²⁴⁰.

Além dos conselhos axiológicos, as narrativas podem transmitir normas sociais referentes à obediência aos mais velhos, à lealdade e atenção com as amizades, bem como à perseverança e paciência para se conquistar algo que se pretenda ou deseje. A história “Uma Coisa do Dono não se Nega”²⁴¹ é protagonizada pelo filho rebelde do Régulo, o Galinheiro, que, depois do falecimento do pai, sofre um atentado de morte imposto pelo novo chefe. Ele sai ileso e o texto conclui que é “Por isso [que] se diz, quando mandam-lhe esperar debes ter muita paciência porque o que querem-lhe dizer [é que] não [se] sabe pelo que debes esperar”. Por obedecer à ordem de um estranho e aceitar almoçar em companhia de uma família forasteira, o jovem salvou-se. No que tange às amizades, o conselho é ser atencioso com os amigos e ter cuidado na precipitação em julgar sem antes ter todos os dados de uma situação, que se resume na admoestação de que “devemos ser leais e observadores das nossas [amizad]es”²⁴². Há também o conselho oposto²⁴³ ou complementar, de se tomar cuidado com as más intenções de alguns do nosso convívio que nos chamam de amigos, mas que, na realidade, representam um perigo. Agora, o

que se dizem amigos em busca apenas de benesses, abandonando aqueles que lhes demonstraram bondade em momentos mais críticos, como a velhice, a doença e a morte, simbolizado no ditado pelo “dia de vento”.

²³⁸ Documento 204.

²³⁹ Documento 195: “O Homem Ignorante” cujo protagonista enterra vivos os filhos e a esposa, confundindo o odor do peido dos familiares com o cheiro de um corpo em putrefação.

²⁴⁰ Documento 201: “O Coelho e o Crocodilo”, em que o Coelho queima sua própria casa com o Crocodilo dentro, que fora buscar o coração do amigo para curar uma doença de sua esposa.

²⁴¹ Documento 182.

²⁴² Documento 194: “O Leão, a Hiena e o Coelho”, em que o felino mata a Hiena, achando que fora ela que matara seus três filhos, enquanto, na realidade, o assassino fora o Coelho, que colocara as três cabecinhas no saco da Hiena.

²⁴³ Documento 185: “O Ardiloso Coelho e a Tola Hiena”, conto no qual o Coelho coloca a Hiena numa cilada de morte, por dar-lhe um chapéu com as penas de uma galinha que pertencia ao Homem.

aviso seria: “Não recebas em tua casa hóspedes que não conheças, nem aceite presentes de cuja proveniência honesta não tenhas a certeza”.

Outro conselho moral que vale destacar é o alerta contra o preconceito. A cautela de se fixar nas aparências é ponderada, uma vez que um livramento pode advir de onde menos se espera; portanto, “Nunca desprezes os mais fracos, pois que eles por vezes, são capazes [de] grandes feitos. Assim o fraco Coelho salvou os fortes Homens, venceu a astuciosa Serpente”²⁴⁴. O respeito pela diversidade e o incentivo à união coletiva também aparece no conto “A Unidade”²⁴⁵, na qual os animais herbívoros se organizam para expulsar os carnívoros de uma zona com relva abundante, enfrentando com destemor os perigos da batalha. A conclusão estabelece uma alegoria com fatos históricos recentes do país: “É o que aconteceu em Moçambique que, com a unidade do Povo Moçambicano conseguiu derrubar o colonialismo português apesar de ser bem armado e forte”. Tal conclusão revela o espírito da recente revolução política que experimentou o povo moçambicano na década de 1970, suscitada pela luta popular contra um sistema econômico colonialista internacional, metaforizado pelos animais carnívoros. De modo geral, os ditos de cunho moral colocam em primeiro plano a consciência da vida, refletida nas relações comunitárias e resume-se no enunciado que se segue: “a falta de consciência no homem reflecte num ato de retrocesso no seu espírito pela vida humana”²⁴⁶. Segundo o comentário no documento do contador Namhola, a cultura é fundamental para se combater a ignorância que impede a emancipação das pessoas, valorizando, sobretudo, o conhecimento endógeno das gerações antepassadas.

3.1.2 O transmissor de conhecimento

Nos séculos XIX e XX, as discussões sobre o conhecimento tiveram diversos precursores na África e entre seus descendentes na diáspora, consolidando os movimentos

²⁴⁴ Documento 189: “O Homem, o Coelho e a Serpente”, no qual o Coelho salva o Caçador e seus cães de serem devorados por uma Serpente no meio da noite.

²⁴⁵ Documento 187.

²⁴⁶ Documento 205: “O Avamutakaliwa (Homem de Sorte) e o Avamureriwa (Homem de Não Sorte)”, cuja conclusão disserta, mais ou menos, o seguinte: “A Caracterologia Moral: Fomos chegados a compreendidos num sentido agudo do termo de (?fato), a falta de consciência no homem reflecte num ato de retrocesso no seu espírito pela vida humana. Ela pois responde pela calamidade da emancipação no homem. A educação com deliberação aos nossos actos (?) nos dirige para o nosso campo cultural. Como se trate de um poderoso instrumento do nosso (?polo), via ao progresso.

Pisar nas dificuldades para atingir o sucesso. Isto como nossa pista.

A unidade da (?) ignorância com a inconsciência dando a sua flor, o prejuízo vivo e a desumanidade.

Semear a (???)pesguisia}[perspicácia} nos conselho para salvar da destruição da vida humana.”

do *Panafricanismo* e da *Negritude*, que procuraram fortalecer o elo intelectual com a ancestralidade negra, sobretudo, no plano cultural e ontológico. Não escaparam do paradigma do civilizado ocidental, mas constituíram discursos de afirmação capazes de contribuir para emancipar politicamente os Estados sob o regime colonial, por meio de uma filosofia escrita, que diagnosticava os problemas e buscava as soluções sociais para os países africanos. Nessa seara, missionários e etnólogos ocidentais também participaram do debate ideológico a favor da libertação negra. Eles denunciaram a exploração do Imperialismo e germinaram a ideia, entre os eruditos da Europa, de que havia um entendimento africano sobre a percepção da realidade. O belga Placide Tempels conceitua, no seu livro *A Filosofia Bantu* (1945), o complexo sistema imaginário e social dos congolenses Baluba, com quem convivia na função de padre cristão. Na perspectiva banta, segundo a obra, a sociedade humana é compreendida como um campo de forças vitais, cujos integrantes vivos e mortos fazem parte e se interdependem.

Em seguida, surge uma crítica africana que restringe os conceitos de Tempels à *etnofilosofia*, alegando que o fazer filosófico não seria a descrição do pensamento religioso de um povo, mas a urgência de se refletir sobre as suas condições reais, de se pensar uma prática, do interior da comunidade, para resolver seus impasses²⁴⁷. Porém, outra corrente de pensamento africana utiliza a hermenêutica a fim de defender a sabedoria ancestral sem descartar, necessariamente, o mito e a religiosidade da tradição no exercício filosófico²⁴⁸. O percurso desses pensadores da África contemporânea, embora também apresente uma pluralidade de pontos de vista, como é natural, tem um objetivo comum, como afirma Severino Ngoenha (2018, p. 139):

Todas as correntes e linhas de pensamento que prepararam o nascimento de uma consciência africana, que se quer especificamente filosófica, têm isto em comum: reabilitar o homem negro e a sua história. O objetivo era, por assim dizer, libertar o homem negro do papel de objeto da história.

O conhecimento como ferramenta de evolução humana, visando à saúde e bem-estar, está em todos os povos do mundo, mas a costa oriental da África é o lugar onde a arqueologia descobriu os indícios das primeiras atividades humanas. A datação dos

²⁴⁷ Esse é o caso dos camaroneses Macien Towa (1931-2014) e Eboussi Boulaga (1934-2018) e do beninense Paulin Hountondji (1942 -), que expõem uma crítica ao modelo filosófico de Placide Tempels e, em certa medida, ao do ruandense Paul Kagame (1957 -).

²⁴⁸ Integram este ponto de vista os congolenses Tshiamalenga Ntumba (1932 – 2020) e Phambu Ngoma-Binda (1951-).

achados de australopithecíneos pode chegar até há quatro milhões de anos, segundo o método de radiocarbono (OLIVER, 1994, p. 18). Mesmo que, de fato, a filosofia moderna tenha o dever ético de se preocupar com as condições da vida atual, o aspecto de antiguidade da ocupação do território africano aponta para a necessidade de que seus conhecimentos não sejam ainda mais dizimados. A filosofia moderna, portanto, pode fazer das narrativas africanas e das práticas de seus velhos sábios, a preciosa chave de uma revolução social autêntica.

Alberto Viegas, autor de dois volumes antológicos de contos populares macuas, é uma personalidade paradigmática para se tecer reflexões sobre o conhecimento e a literatura moçambicana. Viegas nasce em Kharau, no distrito de Cuamba, localizado no Niassa, em 10 de junho de 1927. Aos 21 anos, durante o sistema colonial, ingressa na Escola Normal para Professores Indígenas, em Nampula, após o término da terceira classe rudimentar. A partir de 1950, ele leciona nos distritos de Mossuril e Lunga, até a independência, em 1975, quando se torna docente no Curso de Formação de Professores Primários, em Nampula. Em 1987, com 60 anos feitos, Alberto Viegas completa o curso de História e Geografia no Instituto Médio Pedagógico. Mais recentemente, o autor concedeu uma série de entrevistas ao filósofo José Paulino Castiano, que gerou o livro *Filosofia Africana: Da sagacidade à Intersubjetivação – com Viegas*, publicado pela Editora Educar, da Universidade Pedagógica, em 2015. Os três encontros de entrevistas ocorreram na cidade de Nampula durante os meses de abril e maio de 2014, porém o último encontro programado não pôde ser realizado, já que Alberto Viegas faleceu no dia 30 de maio daquele ano. Nos seus discursos, mediados pelas provocações de José Castiano durante as entrevistas, o autor macua discorre, entre outros temas, sobre questões relevantes à atualidade moçambicana como a utilidade do conhecimento tradicional e religioso, a participação na política e os caminhos do estado democrático, o colonialismo e a luta pela libertação nacional, e a busca contínua pela paz e pela igualdade entre os concidadãos.

José Castiano situa Alberto Viegas entre os filósofos bantos que partilham a tradição intelectual do *sage*, isto é, aquele que exercita a “arte de se tornar um sábio universal sem deixar de ser fiel a uma cultura particular de origem” (CASTIANO, 2015, p. 29). Nesse sentido, o sábio encontra nas categorias de sua própria cultura uma retórica metodológica e reflexiva. Sobre o papel filosófico desse expoente social, o livro de

Castiano compartilha da perspectiva de Henry Odera Oruka²⁴⁹, de que o *sage* é uma espécie de guardião dos segredos da comunidade à qual ele pertence, por isso mostra-se preocupado “pelos problemas éticos e empíricos fundamentais, que sejam relevantes para a continuidade da respectiva comunidade e que, por via disso, demonstrem capacidade de oferecer soluções alternativas aos problemas fundamentais dela mesma” (CASTIANO, 2015, p. 43). Ainda que a etimologia da palavra e do conceito ocidental de *filosofia* seja de origem grega, há de se convir de que a capacidade de se pensar racionalmente também é inerente às culturas africanas. O pensamento filosófico se faz notar principalmente, segundo Dismas A. Masolo²⁵⁰, na literatura e na oratura, como “fontes de extracção da filosofia no contexto específico africano” (CASTIANO, 2015, p. 37). Afirmção semelhante a de W. Lajul²⁵¹, de que a investigação da fonte filosófica em tal conjuntura “deveria ser procurada nas ditas tradições africanas, isto é, nos seus provérbios, cantos, mitos, dizeres, etc. que as animam” (CASTIANO, 2015, p. 37).

O conhecimento humanizado e aplicado ao bem coletivo adequa-se, na conjuntura africana, ao conceito do *ubuntu*, que tem como princípio o provérbio “eu sou porque tu és e nós somos porque vós sois” (CASTIANO, 2015, p. 178). Segundo Castiano, na perspectiva ubuntuísta, a base filosófica não é nem a racionalidade e nem o divino, mas sim a ética, exercida de forma generosa e altruísta. O filósofo explica que “a noção do próprio saber se dilui perante os valores: ninguém é considerado ‘inteligente’ se não se comporta bem e com justiça para com os outros na perspectiva da comunidade imediata deste homem” (CASTIANO, 2015, p. 194)²⁵². Nesse sentido, a obra literária de Viegas exprime os valores éticos herdados pela trajetória intelectual dos sábios macuas que, em certa medida, pode ser classificada como uma *etno-filosofia*, ora esmiuçada na narrativa mítica ou ficcional, ora sintetizada em provérbios e cânticos. As duas obras de Alberto Viegas colecionam 53 narrativas – 22 textos no primeiro volume e 31, no segundo – acompanhadas, cada uma, de provérbios populares locais²⁵³ ou oriundos de outras fontes, como de trechos da “Bíblia Sagrada²⁵⁴”. O imaginário expresso nos enredos dos livros,

²⁴⁹ *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, (1991).

²⁵⁰ Dismas A. Masolo caracteriza o debate sobre a filosofia africana como uma reação às dúvidas do Ocidente dos africanos produzirem conhecimento racional, em pauta na obra *African Philosophy: In Search of Identity* (1995). East African Educational Publishers. Nairóbi.

²⁵¹ *African Philosophy, Critical Dimensions* (2013). Fountain Publishers. Oxford, UK.

²⁵² Castiano acrescenta que “as exigências éticas de cariz ubuntuísta como amabilidade, franqueza, condescendência e sobretudo afabilidade no trato com o Outro são perceptíveis como sendo boas e justas num contexto comunitário” (CASTIANO, 2015, p. 195).

²⁵³ Os provérbios são transcritos em macua, constando a tradução equivalente ao português.

²⁵⁴ Versos e versículos bíblicos estão incluídos apenas no segundo volume da coleção, de 2008.

ilustrado como literatura do povo macua, evoca a moralidade e a ética com base em parâmetros locais, que devem ser transmitidos de forma simples e lógica, deixando, ao mesmo tempo, espaço para a auto-reflexão. Esse pressuposto sugere uma atitude filosófica que ultrapassa as fronteiras da cultura endógena, atingindo uma reflexão que ambiciona a *globalocalidade*. Viegas, no artigo “O Ensino de Valores Culturais: Exemplo da Cultura Makuwa” exorta que

há toda necessidade de existir uma estreita aliança entre os saberes literários e os saberes socioculturais, um casamento entre o moderno e o tradicional, tomando o ensino ou a educação num sentido de *globalocalidade*, isto é, ter em consideração o aspecto global e local, não apenas num contexto (VIEGAS, IN: CASTIANO, 2015, p. 218).

A função das narrativas populares busca ponderar sobre a substância das relações entre os membros de uma coletividade, seja ela africana ou não²⁵⁵. Alberto Viegas esclarece, no artigo “Reflexão sobre Filosofia Social”, que a organização clânica macua se atrela ao consuetudinário, isto é, ao costumeiro, transmitido oralmente de geração em geração por provérbios, adivinhas, contos e fábulas, recorridos constantemente para se resolver litígios e demais demandas na sociedade. A herança simbólica do conhecimento, transmitido pelo folclore tradicional, construiu um *Código Penal e de Conduta*, que media a relação no coletivo. Esse código normativo não é um conjunto de regras rígidas e inflexíveis, por excelência. Muito pelo contrário, “a filosofia africana está aliada à prudência, virtude que nos ensina a ter cautela nas afirmações e nos actos” (VIEGAS, IN: CASTIANO, 2015, p. 232). Antes, é necessário que se investigue diligente e constantemente os fenômenos acometidos ao meio social, colocando em funcionamento não apenas o campo da racionalidade ou da legislação, mas também, e sobretudo, a esfera dos *instintos*. Como em “ciência não existem teorias acabadas” (VIEGAS, IN: CASTIANO, 2015, p. 233-234), o instinto é a maior herança que compartilhamos com os demais animais da natureza terrestre e que pode representar outra forma de consciência, em constante descoberta pelo sujeito. Viegas destrincha tal problemática por outra perspectiva:

²⁵⁵ “Um sábio universitário pode ser analfabeto da vida, visto que no ambiente rural nada saberá fazer para a sua sobrevivência e para o seu bom relacionamento com os membros da comunidade onde for viver” (VIEGAS, IN: CASTIANO, 2015, p. 217).

Quando não conseguimos definir a causa causadora do modo de agir de outros seres da Natureza, não nos fica bem dizermos categoricamente que isto ou aquilo não existe, ou que isso é “instinto”; porque pode acontecer que na realidade o mesmo seja outra forma de consciência, muito diferente da de nós outros (VIEGAS, IN: CASTIANO, 2015, p. 235).

À base de tais considerações, pode-se aproximá-las ao conceito que subjaz ao título da coletânea de Viegas, *O Que Nos Dizem Certos Animais*, que pressupõe a capacidade de eles se comunicarem e transmitirem informações a outrem, como um canal legítimo de conhecimento. Nesse viés, se os animais são grandes mestres do instinto, os humanos também compartilham da mesma condição. Viegas (2015, p. 233) diz que “o Homem é também animal e quem define o instinto e a irracionalidade dos outros animais é ele mesmo, o homem-animal ou animal-homem”. Dessa forma, aquilo que chamamos de “apenas” instinto animal pode ser uma forma de se pensar e agir, que o Homem ainda não conseguiu identificar com a devida consciência e que, quiçá, um dia, possa desvendar o mistério que envolve os fenômenos que até então ignora. De acordo com o vetor da maioria das narrativas tradicionais de Moçambique, a obra de Viegas situa os animais no lugar de protagonistas de uma série de aventuras e dilemas a serem superados, através de uma análise comportamental. A comunicação entre humanos e animais de variadas espécies e famílias simula a interatividade entre as diversas instâncias da natureza, alegorizada também pelos membros de um corpo: embora cada parte e órgão de um ser humano ou animal desempenhe uma função particular, todos devem atuar em cooperação mútua.

Essa alegoria da vida social fica mais evidente no conjunto de narrativas incluídas no segundo volume de contos de Alberto Viegas, cujos personagens são divididos na categoria de *insetos, animais e membros de um corpo*²⁵⁶. Vejamos brevemente a maneira da ficção macua tornar os órgãos do corpo em personagens. O conto “O Olho, Símbolo de Egoísmo” (VIEGAS, 2008, pp. 42 e 43) considera tal órgão como ávido em perscrutar a tudo e a todos, mas sem permitir que nada nem ninguém se aproxime dele. Mesmo assim, a história “A Boca e a Língua, Intriguistas” (VIEGAS, 2008, pp. 44-45), mostra

²⁵⁶ Os insetos que aparecem são as aranhas, as formigas (misooso), as térmitas (agúdias, ou formigas de asas) e os mosquitos. No caso dos animais, propriamente ditos, destacam-se a serpente, o coelho, o corvo, o morcego, o cão, o macaco, o peixe (siluro), o elefante, a hiena, a perdiz, o rato-gigante (nawíli/okhuve), a águia, a galinha, o gato, a salamandra, o cágado e o macaco. Concernente aos membros do corpo, as narrativas do livro personificam o olho, a boca, a língua, a cabeça, as orelhas e a mão, constituindo um grupo de cinco narrativas que tecem reflexões sobre a atividade e a função de partes do corpo, como se fossem agentes autônomos.

que ainda o olho sai ganhando da língua e da boca, porque é egoísta, mas não faz mal a ninguém. Já a língua e a boca, por sua vez, falam de tudo e de todos, ainda que aparentem ser educadas e asseadas, sendo “como o carvão: quando não queima, suja” (VIEGAS, 2008, p. 45). Também há um texto que avalia o comportamento do membro que, em tese, mais trabalha no corpo humano, “A mão, Símbolo de Altruísmo” (VIEGAS, 2008, pp. 54 e 55). Assim como o olho quer ver tudo, a mão quer tocar em tudo, mas, ao contrário da língua intriguista, a mão é caridosa, pois alimenta, limpa e exerce os demais serviços de abnegado altruísmo para o restante do corpo. O livro de Alberto Viegas também contém um conto que analisa a sincronia da constituição física de uma pessoa. O texto “A Harmonia dos Membros do Corpo” (VIEGAS, 2008, p. 57) tece a seguinte observação filosófica:

Se os homens imitassem o que se passa no seu próprio corpo, quanta paz, quanta harmonia, quanta felicidade não existiriam entre eles, em vez das guerras fratricidas que surgem todos os dias e em todos os quadrantes deste planeta, que se chama Terra?! – rematam neste conto os atentos observadores dos fenômenos da vida e amantes da paz.

Nas narrativas de Viegas, desse modo, os órgãos do corpo exercem papéis fundamentais para o funcionamento físico da pessoa, tornando-se uma metáfora da interatividade social. Cada parte do corpo é detentora de vontade própria, como se possuísse uma personalidade singular, tal qual cada indivíduo que participa de uma comunidade, em que uns são mais altruístas com o seu meio, outros menos, mas onde todos têm uma função a desempenhar. O uso de metáforas para ilustrar a aproximação entre partes do corpo e a identidade comunitária fica mais explícito na narrativa “A Separação de Duas Irmãs” (VIEGAS, 2008, pp. 92 e 93). Nesse conto, gêmeas inseparáveis são visitadas pela Senhora Curiosidade, que começa a conceder-lhes certas satisfações, convencendo-as a atravessar uma montanha, cada uma por um lado. Mas durante o percurso solitário, elas acabam ficando presas de forma vitalícia, cada uma num dos lados da montanha. As irmãs representam as orelhas, a montanha seria a cabeça, e a curiosidade seria ela mesma, afinal, a curiosidade nem sempre é a melhor conselheira. Como podemos notar, a *alegoria* é uma figura de linguagem que participa substancialmente dos recursos das narrativas moçambicanas. Diante disso, seria proveitoso se debruçar, em poucas linhas, nas estratégias estilísticas e retóricas da

literatura do autor-sage Alberto Viegas, para se vislumbrar recursos recorrentes das narrativas populares bantas.

3.2 Técnicas de narração

3.2.1 A Contaço

Henri Junod afirma que o “narrador africano procura acima de tudo encantar os seus ouvintes com relatos pitorescos, humorísticos ou emocionantes. Mas sem o saber, produziu uma obra cujo alcance filosófico é inegável” (JUNOD, 1975, p. 47). Ao se observar o conjunto de narrativas advindo da tradição oral, há uma rica variedade de formas de se narrar. Manuel Viegas Guerreiro, que conviveu com macondes, acredita que os narradores não se preocupam em obedecer a muitas formas cristalizadas durante a narração dos contos, já que “conta cada um a seu modo, com as palavras que lhe vêm à boca” (GUERREIRO, 1966, p. 59). Certamente não é o foco desta pesquisa perscrutar os recursos retóricos empregados nos registros dos narradores das tradições orais moçambicanas. Neste momento, tivemos a prudência de não sistematizar tendências discursivas nos enunciados dos contos compilados durante a Campanha de Valorização e Preservação do Patrimônio Histórico e Cultural. A grande variedade de línguas, etnias e identidades traduzidas a língua portuguesa, nos inquiridos, nos impossibilita construir um estudo que requeira o domínio da fruição de estilo e sentido das línguas originais. Os manuscritos do acervo registram narrativas do universo cultural de um idioma banto, com procedimentos de tradução bastante irregulares. Por isso, convém observar as narrativas através dos símbolos suscitados no desenho global de cada trama, na presente pesquisa de literatura comparada de língua portuguesa. Ainda assim, fica incabível não apresentar algumas marcas retóricas de linguagem literária popular de Moçambique, por conta do alto grau de sua criatividade.

É possível tecer alguns comentários, por sua vez, das narrativas tradicionais macuas contadas por Alberto Viegas, que são acompanhadas por provérbios sentenciosos que elucidam a ética de sua história. Abaixo vamos dirigir nossa atenção aos contos que priorizam *a descrição e a reflexão* a partir da observação analítica da singularidade da natureza e da dinâmica dos animais, cujas características destes oferecem uma lição para a humanidade e seus coletivos. Mas também há aqueles com *narrações ficcionais*, de enredo mais complexo, em que a fábula abre possibilidade de interpretação e reflexão

sobre os feitos de seres humanos, animais ou ambos. A terceira categoria de contos presente nos volumes de Viegas são as histórias que representam fatos e contextos causais diante das características de um animal, isto é, as *narrativas etiológicas*. O habilidoso narrador, por vezes, descreve minuciosamente a anatomia e o comportamento de certo animal, evidenciando seus hábitos em meio ao seu *habitat*. A lista de animais-personagens que compõem os contos dos dois volumes são: a mosca, o sapo, o pato, o boi, a cabra, o cão, o gato, o leopardo, a impala, o milhafre, o camaleão, a quizumba (hiena), a gazela, o leão, o niphípi (ave), o elefante, o texugo, o javali, o hiras e, certamente, o coelho.

Para se descortinar o procedimento de *descrição e reflexão*, observemos primeiro uns exemplos descritivos de animais. Sobre o sapo, o narrador afirma categoricamente que “a utilidade do sapo é apenas conhecida e apreciada por alguns agricultores, particularmente os machambeiros, em cujas hortas ele circula procurando lagartas” (VIEGAS, 1995, p. 12). O enunciado acima salienta o benefício do sapo às atividades humanas, garantindo seu bem-estar, ao preservar os produtos agrícolas, das lagartixas. Sobre o Vespão, o narrador faz o seguinte escrutínio: “tem o corpo constituído por três partes distintas: cabeça, tórax e abdómen. O tórax está munido de patas e asas, ao passo que o abdómen é completamente desprovido de qualquer membro. Entre o tórax e o abdómen encontra-se uma delgadíssima cintura, que os une, tornando-os um todo” (VIEGAS, 1995, p. 14). Esses fragmentos indicam uma descrição mais objetiva, na qual se destrincha pormenores físicos e biológicos, semelhante ao modo de um cientista registrar uma descoberta recente.

Porém, a maioria das descrições registradas por Viegas foram feitas à guisa da tradição oral, como se o narrador e o receptor – nesse caso, leitor – estivessem corporalmente presentes, partilhando do mesmo espaço-tempo e, mais além, em condições culturais e geográficas análogas. Sobre a mosca, o narrador anuncia, por exemplo: “observemos com atenção a mosca que acaba de pousar na nossa mesa ou em qualquer outro objeto à nossa frente” (VIEGAS, 1995, p. 11). Próprio da oralidade, o texto compactua com o leitor num elo de cumplicidade na via de comunicação sobre a realidade. A estratégia de um mestre-narrador da tradição oral é flutuar sobre o fio narrativo, às vezes, com onisciência, mas outras, apenas observando. A voz narrativa ora se aproxima dos personagens, ora se confia com os leitores, sempre através de uma perspectiva particular dos acontecimentos. Por último, vejamos dois exemplos descritivos

mistos, em que a objetividade e a ludicidade se combinam na imagem ficcional de dois pássaros: o pato e o *naphípi*. Sobre a primeira ave, a descrição ocorre da seguinte maneira:

De andar desajeitado, com voz de flauta quebrada coaxando como as rãs, chafurdando de poça em poça sem se importar se a água é limpa ou suja, e defecando como um doente com diarreia, sem escrúpulos pelo lugar e pelos que o circundam, eis o pato! Quem não o conhece? Olhem para aquele ali!... Está mordiscando tudo, engolindo aqui, cuspidando algo acolá, experimentando com a boca todos os objetos ao seu alcance....” (VIEGAS, 1995, p. 13).

O retrato do pato, no trecho acima, não se concentra estritamente nos atributos físicos do animal, como ocorre com o vespão, mas enfatiza o seu comportamento por meio de adjetivos – *desajeitado; sem escrúpulos* –, metáforas – *voz de flauta quebrada* – e comparações – *como um doente com diarreia*. O pato se torna uma viva personagem típica, aquele que não se importa com regras e modos de higiene, descumprindo-os sem escrúpulos. Em seguida, o narrador simula dividir a cena com o leitor: *Quem não o conhece? Olhem para aquele ali!*. Nesse enunciado dêitico, fica subentendido um leitor virtual que convive com o pato no cotidiano e que está integrado num modo de vida semelhante ao do narrador. O pressuposto é de que a ave esteja no quintal tanto do narrador como do leitor, o que permite ao contador adotar verbos no gerúndio: *Está mordiscando tudo, engolindo aqui, cuspidando algo acolá, experimentando com a boca*. Esse recurso estilístico mimetiza um presente simultâneo, simbolizando a comunhão da experiência literária entre os participantes da obra.

A função filosófica dessa narrativa, “O Pato e o Carvão”, situa-se na personalidade ousada do animal, que não desiste apressadamente da descoberta de comestíveis num terreiro. Ele é um bom exemplo porque não confia apenas no sentido primário da visão para fazer conjecturas e tomar decisões. Mesmo que tenha ciência de que o material preto espalhado no quintal sejam pedaços de carvão, o pato os ingere e depois os cospe, pois há uma diminuta possibilidade daquele pedaço de carvão ser, na realidade, um pouco de comida preta. A lição abstraída do comportamento da ave coaduna com três provérbios populares, registrados junto ao conto singelo: 1. “Os homens, os animais e as coisas não valem por aquilo que têm, mas por aquilo que são”; 2. “O fato de... nem sempre implica que ...” 3. “Os olhos enganam (*meétho othepya* ou *maitho qwqka*)”. Logo, a simples observação do comportamento dos patos é um meio alegórico para refinar o espírito humano com respeito à prudência ao emitir julgamentos, pois adverte a não se aferrar às aparências, mas procurar a essência das coisas. O mais

sensato, para isso, é vivenciar as experiências do mundo com o ímpeto da surpresa e da novidade, sem presumir apressadamente que já se conhece de tudo. O interessante é que, mesmo que o esboço do pato seja de um ser desajeitado e inescrupuloso, seus hábitos são, igualmente, fontes de inspiração para que os seres humanos aperfeiçoem sua maneira de viver e de estar na sociedade.

Vejamos, agora, o exemplo de outra ave conhecida da cultura macua, embora não conviva no cotidiano e no meio doméstico das pessoas, o *naphípi*:

Quando, por qualquer circunstância, somos levados a passar em locais pantanosos, geralmente encontramos neles uma ave de cor parda e lodosa, de que é uniformemente revestida do alto aos joelhos.

Por vezes, ela levanta as penas da cabeça, o que lhe empresta a aparência de um ser com dois bicos, à semelhança de um pequeno martelo...

Não tem aspecto de uma ave de constituição robusta e o seu voo é, de certo modo, curto e cambaleante. Em suma: é uma ave frágil. (VIEGAS, 1995, p. 34)

Em “A Razão da Grandeza do Ninho de ‘Naphípi’”²⁵⁷, a ave em destaque é delineada como frágil, sem grandes atrativos de beleza ou pomposidade. Ela passa seus dias com as patas mergulhadas nos pântanos, cheios de sujidade e mosquitos. Tais atributos aparentemente negativos, como no caso do pato, são pouco importantes para a sabedoria popular, que anseia retirar do arquétipo do pássaro o proveito “à vida real da sociedade dos homens”. O texto classifica o ninho da ave como uma obra majestosa, o de maior extensão entre todas as aves da zona, construído na bifurcação de grandes árvores na margem dos rios. O lar do pássaro é “coberto com ramos secos e capim grosso e, por dentro, revestido de palha fina e fofa plumagem” (VIEGAS, 1995, p. 34). Segundo o conto, os macuas acreditam que o Naphípi tem um ninho de tão grande dimensão porque é o bondoso e estimado rei de todos os pássaros e aves. Assim, seu casarão é construído graças à contribuição dos seus súditos, que auxiliam na empreitada de edificar e manter o ninho da ave soberana durante a noite. Acrescenta-se ao interessante relato ficcional três provérbios populares: 1. “A brandura do dirigente atrai espontâneo respeito e apoio dos dirigidos”; 2. “Ser autoridade não é ser autoritário”; 3. “Ser respeitado não é ser temido (Ottittimihiwa kahí woóviwa)”. O imaginário suscitado em torno da ave dos pântanos evoca o papel do dirigente ou do governante ideal, quer dizer, uma vida singela

²⁵⁷ VIEGAS, 1995, pp. 34 e 35

próxima à realidade de seus subordinados, sem ares de prepotente grandeza. Tal atitude empática, solidária e benevolente suscita o seu respeito por toda a comunidade que o assiste e que se propõe voluntariamente a contribuir na manutenção do seu poder, cujo símbolo é o seu ninho majestoso.

Outra ave que ganha destaque na obra de Alberto Viegas é o “Milhafre” (VIEGAS, 1995, p. 36). De forma genérica, o conto discorre que a ave de rapina se empoleira nas árvores e se esconde entre as ramagens, caindo como um relâmpago sobre as suas presas, como lagartixas, serpentes e ratos, embora seus manjares mais apreciados sejam os pintinhos das aves domésticas. Porém, quando o milhafre erra o alvo, não volta sem nada: seja um objeto qualquer, ele carregará algo nas suas afiadas garras. Essa atitude do pássaro ensina, portanto, a contar com os imprevistos, que vai ao encontro do ditado popular “Faz qualquer coisa, quando falhares na outra” (VIEGAS, 1995, p. 36). Como se elucida nas representações descritivas dos animais acima, do Pato, do Naphípi e do Milhafre, as histórias de Viegas incluem provérbios que tanto concentram como ampliam o sentido dos elementos linguísticos e narrativos dos textos. É abstraído, em cada um dos textos, um ensinamento de cunho ético e prático, como: não zombar do próximo, respeitar as autoridades e os mais velhos, não julgar precipitadamente, contar sempre com os imprevistos, tomar cuidado com os invejosos das boas amizades, não anunciar uma conquista antes de obtê-la, ter ciência de que a mentira é sempre descoberta, evitar polêmica para se ter bons resultados, etc. Há também conceitos mais abstratos destacados pelas narrativas como, por exemplo, o verdadeiro poder não é agressivo, as aparências enganam, sempre se paga o mal que se faz, nem toda pessoa é de plena confiança, entre outras lições.

3.2.2 A metáfora

Certamente, ao longo deste trabalho, recorreremos outras vezes às narrativas macuas de Alberto Viegas. De momento, comentemos o alcance linguístico das narrativas populares da província de Gaza, na construção de um campo de omissões, insinuações e ironias através de *símbolos*. Os inquéritos compilados ainda na primeira década do governo revolucionário alegorizam o contexto político da luta de libertação por meio do desenho das personagens. “A Menina Maltratada Devido a Inveja e Ódio das Amigas”²⁵⁸ passou dias fora de casa, sozinha na mata. Segundo a contadora changana, o isolamento

²⁵⁸ Documento 10.

da protagonista é uma metáfora do xibalo e da deportação, ou seja, o desterro de muitos apartados da sua vida clânica, que lhe é a mais cara. A menina abandonada pelas amigas representa os tantos moçambicanos que suportaram longos e duros anos exilados de seus familiares, vivendo ainda em condições extremamente insalubres. Outro caso de alegoria direta está no conto “O Homem Valente”²⁵⁹, cuja seguinte interpretação é conferida ao papel do herói retratado: “A FRELIMO (Homem Valente) lutou até derrotar o colonialismo português (Leões) que se julgava muito forte, com o material bélico sofisticado [e] foi expulso do território moçambicano”.

Assim, a metáfora dos contos pode estar também ilustrada na representação de personagens animais, como a do Leão, cuja figura corresponde a um signo de ameaça vinda de fora, que se instala no seio da comunidade. Nesse ciclo narrativo changana, ele representa o terror violento acometido a um grupo social, investindo principalmente contra os homens em muitas histórias da província, ficando as mulheres como vítimas indiretas dos seus ataques violentos. Portanto, os contadores de Gaza amiúde aproximaram o seu caráter ao colonialismo, que ameaçava a segurança das aldeias e submetia as mulheres ao trabalho forçado e ao pagamento de impostos. Já os homens eram deportados para uma labuta degradante nas monoculturas ou nas minas de carvão, principalmente na África do Sul, passando até décadas sem retornar às suas famílias em Moçambique. Além do Leão, esse antagonista social pode ser simbolizado por mulheres como a Velha Feiticeira²⁶⁰, com apenas um dente, derrotada por um caçador forasteiro do clã. O heroísmo desse “estrangeiro” salvador, que arranca o único dente da velha com a ajuda de seus cães, também pode representar a imagem do combatente revolucionário.

Nesse sentido, no desfecho da narrativa, o herói pode ser eleito como um líder político de uma comunidade. Um exemplo é o do Cágado²⁶¹, que consegue impedir o Coelho de prejudicar os demais animais da floresta, sendo escolhido por todos como o Chefe. A contadora, Teasse Muchaneia, ilustra o ciclo narrativo do Cágado atribuindo-lhe o papel de chefe de estado-nação, concluindo: “Esta história ensina que os portugueses diziam que o preto não pode ser presidente”. Há de se destacar também a famosa história “O Filho que Salvou o Pai”²⁶², recolhida em Manjacaze, terra onde nasceram diversos heróis nacionais, incluindo Eduardo Mondlane. O Arquiteto da Nação, em diversas

²⁵⁹ Documento 12.

²⁶⁰ Documento 15: Conto de Melita Jossefa Chilaule.

²⁶¹ Documento 21: “O Coelho e o Cágado”.

²⁶² Documento 28

ocasiões, recontou a narrativa dos filhos que buscavam a cura da enfermidade de seu pai. Na versão relatada no inquérito do ARPAC, o único que conhece um recurso para recuperar a saúde do pai doente é um Enfermeiro²⁶³, que utiliza uma Cobra no tratamento. Porém, todos os filhos que vão atrás do remédio para sanar os males do pai fogem ao se deparar com a serpente perigosa, menos o mais novo, que a leva enrolada no pescoço em companhia do Enfermeiro, acabando por obter a cura. Além de narrar esse conto em diversas oportunidades, essa história consta vividamente na bela obra *Chitlango, Filho de Chefe (1950)*, de Eduardo Mondlane, alegorizando a necessidade de se sanar as mazelas sociais causadas pelo colonialismo nas terras moçambicanas. Nenhum filho moçambicano se atreveu a desafiar os males seculares da colonização capitalista como esse herói²⁶⁴. O enredo do pai doente tem a sua função de estimular a coragem nos mais

²⁶³ Presumimos que a representação do “Enfermeiro”, nesse conto, seja uma adequação cultural da voz narrativa da figura do Curandeiro.

²⁶⁴ A figura de Eduardo Mondlane (1920 – 1969) seria uma representação do herói universal clássico, discutida por tantos críticos e teóricos do ocidente. O herói possui origem divina e nobre: é herdeiro do trono de Khambane e Ndozo, antigas chefaturas que reinaram na região mais ao sul de Moçambique antes da invasão e domínio de dissidentes zulus, conhecidos como Ngunis. Mondlane é também a reencarnação de um importante ancestral de sua linhagem, conforme se enuncia na obra aqui mencionada. Na ocasião de seu nascimento, pela boca de um sacerdote, o texto reza: “Os deuses regozijam-se com a vinda ao mundo deste menino. Eles desejam que se lhe dê um dos nomes dos deuses. A sua vontade é que ele seja chamado pelo nome de Chitlango, porque é Chitlango-o-Velho que recomeça a vida na carne desta criança” (CHITLANGO, 1990, p.16).

Em contraste à sua origem nobre, a decadência e a pobreza são latentes no seu clã, oprimido num cativo sem saída, isto é, o sistema colonial português, que à altura do nascimento do herói já havia subjogado praticamente todo o território moçambicano, inclusive o grande Império de Gaza, dos Ngunis. Nessas condições, Mondlane anseia conhecer a fonte do poderio misterioso dos colonizadores. Persiste em aprender o português, embora seja testemunha e vítima de humilhações, maus-tratos e violência física nas escolas coloniais. Ingressa na escola da missão protestante suíça (Maússe), onde passa a desempenhar atividades religiosas, cada vez mais intensamente. Também na sua juventude, organiza reuniões em prol da emancipação do negro em Lourenço Marques, a capital colonial do período, onde estudou e foi catequista. Depois de trabalhar com um grupo de jovens protestantes em Inhambane, por meio de uma bolsa de estudos da igreja metodista, vai para a África do Sul, mas é deportado pela política do *Apartheid*, em 1949 (não pode renovar permanência). Embarca, então, para a metrópole portuguesa, onde obtém uma bolsa de estudos nos Estados Unidos. Forma-se em antropologia e sociologia, cursa mestrado e doutorado, exerce um cargo na curadoria da ONU e ministra aulas na universidade.

A carreira trilhada por Mondlane, dentro da estrutura social das potências “ocidentais”, indica dois fatores heroicos ambivalentes: 1) a sua aguda capacidade intelectual e inter-relacional e 2) o desejo de ampliar os seus conhecimentos e sua liberdade. Mesmo ocupando uma posição eminente na lógica da chamada civilização, próprio do arquétipo heroico, que retorna depois de iniciar-se, ele abandona seus postos nos EUA, volta para a sua terra africana com sua mulher, Janet Mondlane, mais os filhos, e reúne-se com diversos movimentos dispersos em prol da emancipação dos sujeitos em Moçambique. Estabelece, assim, uma aliança única entre movimentos, arquitetando a ideologia de um novo Estado Nacional, formado a partir da luta, forçosamente armada pela libertação dos povos africanos. Cria-se a FRELIMO. Não menos heroica é a sua sina final. Por traição, vingança, ou outra razão talvez ainda obscura, Mondlane é assassinado através de uma bomba, armadilha posta em um livro que recebe de presente. Morre, enfim, como mártir, o herói em plena missão.

jovens a fim de incentivar o cuidado com a família, representado pelo chefe dela, o seu pai.

3.2.3 *O Testemunho*

Mesmo raras, há histórias com o foco narrativo em primeira pessoa, na qual a voz narrativa se debruça sobre o conhecimento de causa de um determinado episódio. Em Inhambane, há dois exemplos de contos com narradoras-testemunhas, compilados por Ana Magas. O conto chope “A Mulher Feiticeira”²⁶⁵ abre com o seguinte introito: “Eu tive uma vizinha muito preguiçosa. Não queria mexer numa palha, com o agravante de ser feiticeira”. O conto relata o costume da vizinha de retirar um batuque de seu joelho e entoar uma canção na qual ela se revela feiticeira. Certa vez, outra vizinha, que não vai à machamba por estar doente, escuta a canção e denuncia a mulher, que é expulsa da aldeia. De acordo com o texto, prestando atenção, até hoje é possível escutar o canto que ecoa da sombra de uma árvore, onde tocava a vizinha nas noites de luar. Essa história emite um evidente juízo sobre o papel que a vizinha desempenha na comunidade, afinal, ela não vai à machamba, nem pila o milho, isto é, não participa da vida social e econômica da comunidade a qual integra. Este fato lhe condiciona uma identidade de estrangeira, de não-pertença e, portanto, ela pode ser descartada do grupo. Na canção ouvida pela comunidade, a mulher versa: “Todos na terra me conhecem/ já dei volta ao mundo da gente sã / hei de ir hospedar para lá / porque sou feiticeira”²⁶⁶. A assumida falta de raízes da mulher na comunidade e a ausência da menção de familiares a colocam numa condição vulnerável, o que possibilita que seja expulsa do povoado. A feiticeira, neste caso, não participa da vida comunitária e nem exerce funções importantes nela. Na canção, a mulher já assume o seu destino andarilho e errante.

Entretanto, a ficção chope precisa do imaginário mítico para justificar a ação de expulsar a mulher, cujo único fato de se revelar feiticeira já é um motivo plausível para considerá-la uma pessoa execrável. Diferentemente do lugar que ocupa a imagem do curandeiro, o feiticeiro seria uma subjetividade perigosa para a harmonia e a saúde da coletividade. Por meio dele, espíritos causadores de infortúnios podem atormentar o meio social e provocar o desequilíbrio da comunidade. A partida da mulher, nesse caso, representaria a preservação da ordem social e espiritual. O texto frisa: “Com isto, minha

²⁶⁵ Documento 44.

²⁶⁶ Documento 44.

filha, quero te mostrar como é que as pessoas antigamente encarnavam os espíritos *valoi*". O termo *tsonga valoyi* se refere ao feiticeiro ou espírito feiticeiro. No desfecho, alega-se que é possível ouvir o canto da feiticeira na noite de luar, cenário próprio ao feitiço, que indica duas funções: a primeira, mítica, ao afirmar que o feitiço prescinde da presença física; e a segunda função é social, pois regula os passeios noturnos nas noites de lua cheia.

A outra narrativa de testemunho apresenta o nome e sobrenome da protagonista, Domeia Nkavava²⁶⁷. O texto de origem chope inicia-se assim: "nós éramos forçadas para irmos à escola... quando lá chegávamos, durante as aulas, batiam-nos, pois nada entendíamos do que nos ensinavam". Por conta de tantos maus tratos, os alunos fugiam de casa para regiões longínquas, como foi o caso da heroína, que emigra da aldeia até atingir determinada idade, regressando à casa, por fim. Porém prestes a chegar à aldeia natal, passando por uma pastagem de gado, rapazes se aproximam para conquistar a jovem e ela entoava uma canção, se identificando. Um dos irmãos de Domeia a reconhece e vai avisar sobre a sua chegada ao irmão mais velho, que vai ao encontro da moça e a leva para casa. A fuga da jovem de sua comunidade tem motivação própria e não foi uma imposição direta do coletivo, como no outro relato. O conto resgata a memória do passado recente, mostrando que a causa de Domeia Nkavava deixar a sua terra de origem era a opressão exercida na escola colonialista para indígenas: assim, ela se esquivava de um suplício derivado de fatores externos à dinâmica tradicional da sua sociedade. No viés da história, sua fuga é justificada pela necessidade da integridade ontológica da jovem não ser violada. De fato, a narradora afirma que os jovens não entendiam as coisas ensinadas na escola, apontando para a distância entre o universo da educação colonial e os valores das comunidades chopes. Assim, o retorno da heroína ao seio comunitário é aceito e sua emigração não desonra sua imagem social, sendo conduzida sob a proteção do irmão mais velho até o seu lar.

As duas narradoras-testemunhas relatam casos excepcionais de mulheres que deixam a comunidade por haver um conflito entre a subjetividade delas e o entorno em que estão inseridas. Vale ressaltar que o foco narrativo revela a perspectiva da contadora sedentária, isto é, de quem permanecera na aldeia, mas as protagonistas dos enredos ocupam o lugar de viajante, a saber, a experiência de quem parte da localidade. O exílio decorre de problemas de lógica social e ambas são mulheres que devem enfrentar tais

²⁶⁷ Documento 45.

conflitos por si mesmas, vencendo obstáculos de diversas ordens, como sua própria subsistência. Os desafios existenciais são acrescentados, na amargura e na doçura da solidão, e na liberdade das desterradas, cujas diferenças fundamentais das protagonistas estão em suas raízes. A mulher feiticeira é expulsa da aldeia por fatores culturais endógenos, enquanto que Domia Nkavava se refugia em terras distantes por fatores sociais advindos da política imperialista. A feiticeira solitária deve partir, enquanto a menina retorna ao seu meio comunitário.

3.2.4 *Os motivos*

As narrativas da Província da Zambézia, como já dito, compõem o acervo mais vasto do ARPAC, totalizadas em 86 enredos pluriétnicos. Tais narrativas oriundas da oralidade apresentam motivos recorrentes não só na Zambézia, mas nas tradições literárias de todo o país, atrelados à conjuntura política e econômica de cada cultura e língua²⁶⁸. Parte significativa delas focaliza o conflito nas relações entre pares sociais, derivado (ou não) de uma situação de poder desigual, seja no porte físico, no desempenho do trabalho ou no papel familiar e comunitário dos protagonistas. Os principais temas baseados na relação entre dois ou mais personagens se referem ao casamento e às provas de casamento, bem como ao convívio entre animais, amigos e familiares. Repetem-se também, de forma contundente, as narrativas que estabelecem um tipo de disputa ou aposta entre as personagens que representam amiúde parte de um coletivo, cuja interação

²⁶⁸ **Motivos literários mais recorrentes na província da Zambézia:**

Acidente (3): 218, 219, 275.

Ambição (2): 276, 279.

Assassinato (6): 216, 217, 222, 223, 238, 250.

Casamento (5): 224, 232, 236, 255, 284.

Disputa (5): 221, 266, 273, 283, 288.

Enterro (2): 258, 260.

Falecimento (2): 259, 263.

Fome (2): 234, 264.

Perigo (2): 233, 257.

Poder político (3): 225, 261, 269.

Poligamia (3): 226, 240, 290.

Provas para casamento (7): 271, 280, 285, 287, 291, 297, 298.

Relação com animais (3): 254, 274, 296.

Relação entre animais (2): 243, 300.

Relação entre amigos (8): 229, 247, 249, 251, 262, 265, 277, 299.

Relação familiar (4): 228, 235, 242, 252.

Sequestro (2): 241, 248.

Traição (7): 215, 244, 253, 267, 278, 286, 293.

Valentia (3): 270, 281, 294.

expõe alguma violência nas relações: através de vícios, como a ambição, a traição, bem como de crimes, como o sequestro e o assassinato.

O alto valor da integração e harmonia da vida comunitária dá vazão a tais narrativas que explicitam comportamentos contrários aos preconizados pelas instituições sociais das populações zambesianas. Assim, se a partilha e o auxílio mútuo são importantes para a ordem social, a literatura é um veículo de divulgação dos perigos de não se cooperar com o grupo de pertencimento. A ambição, por exemplo, pode se personificar num indivíduo que tem o hábito de se apossar dos objetos esquecidos por hóspedes na sua casa, localizada numa estrada em direção ao Malauí²⁶⁹. Ou mesmo num jovem que, durante uma caçada com amigos, encontra um elefante morto e se autodetermina dono da carne do paquiderme²⁷⁰. A paga do proceder mesquinho, em tais narrativas, não é a morte, mas a incapacidade de a personagem dar conta sozinho do próprio objeto desejado, quer dizer, a vara de pesca roubada pelo anfitrião e o enorme elefante monopolizado pelo jovem. A usurpação e a avareza dos protagonistas impossibilitaram-nos de desfrutar dos bens que tanto ambicionaram. Outro valor importante para a vida coletiva seria a lealdade, por isso, há variados exemplos de narrativas que coíbem a traição, que pode acarretar o fim dos laços de amizade ou de cumplicidade no casamento. O Coelho²⁷¹ é um exemplo de quem tem o desejo de comer sozinho o feijão da lavoura que cuidou com o Gato Bravo, jogando pedras no amigo para o afugentar, enquanto cozinha os grãos para o almoço. Essa amizade é desfeita até hoje. Já o amigo de um agente colonial coloca a fidelidade de sua mulher à prova²⁷², matando um cabrito e dizendo a ela que tinha matado uma criança. Embora a mulher promettesse fidelidade, acaba revelando o fato diante do sipaio, que amarra o homem numa laranjeira e o espanca com seus comparsas²⁷³.

Há outras formas de traição, cujo aprendizado fica para a abstração do público, já que a personagem traída sucumbe diante da ofensiva. A Cobra Curta²⁷⁴, desejando a mulher da Cobra Comprida, convence o amigo a cortar um pedaço do seu corpo, para serem iguais em tamanho, feito que acaba matando a Cobra Comprida. Um Zangão²⁷⁵,

²⁶⁹ Documento 276: "O Homem Ambicioso".

²⁷⁰ Documento 279: "O Ambicioso".

²⁷¹ Documento 215: "O Coelho e o Gato Bravo I".

²⁷² Documento 293: "Um Pai, Filho e Cipaio".

²⁷³ A cena que serve como mote para a narrativa é o conselho do pai do protagonista de que não tivesse laranjeiras no quintal e nem fosse amigo de cipaio.

²⁷⁴ Documento 244: "A Cobra Comprida e a Cobra Curta".

²⁷⁵ Documento 286: "A Traição no Enxame".

para obter novos bens, é capaz de trair sua colmeia, aliando-se com os Macacos, que passam a subjugar as colmeias, para explorar o mel das abelhas²⁷⁶. O Coelho, um dos seres mais altruístas da rapsódia banta também pode figurar um exímio traidor. Quando lhe é confiado ser o mestre²⁷⁷ dos filhos do Leão, o Coelho mata os pequenos felinos, um a um, afogando-os no rio e incriminando os Macacos de os terem devorado, ainda por cima. O texto fabula que, desde então, o Leão raivoso se vinga de todo e qualquer animal. Quando o Elefante²⁷⁸ chama os animais para ajudá-lo na machamba em troca de bebida, ordena que os trabalhadores deveriam tirar a enxada do cabo no seu chifre de marfim. Por volta do meio dia, já cansado, o Coelho vai até o Elefante e lhe dá uma pancada com tanta força para tirar o cabo da enxada, que o dono da machamba cai desmaiado. Em seguida, o Coelho bebe as cabaças prometidas, escondido na bolsa da Impala, que termina morta pelos capatazes, culpada de ter sido cúmplice do Coelho, enquanto o espertalhão foge. Esse herói²⁷⁹ também coordena um complô, arquitetando uma emboscada para assassinar, em série, os Leões recém-chegados na região, com intuito de preservar a segurança das famílias da Gazela e da Impala.

A narrativa Lómuè “O Homem Caçador”²⁸⁰, coletada no Gurue, trata de um aspecto interessante sobre o sequestro, relacionado ao fato de que, nas sociedades matrilineares, os genros têm um período de trabalho abnegado e subserviente para a família dos sogros. O protagonista tem um desfecho nada feliz ao intervir nos conflitos em ebulição na família da consorte, condenado a penar 20 anos na prisão por um crime que não cometera. Depois de capturar um porco do mato, o caçador se depara com um Leão levando consigo uma menina de uns 14 anos, que o adverte: “Não deixe o que é seu e ir falar do outro. Deixa cada um ir ao seu lado”. No regresso à casa, porém, o caçador acompanha uma expedição dos cunhados para recuperar a menina, mas, enquanto isso, o Leão mata a jovem e se dirige à varanda da família, a fim de trocar o porco do mato pelo corpo da cunhada sequestrada. Segundo Eduardo Medeiros, a cultura do rapto de mulheres no norte de Moçambique tornou-se não só a “pedra angular da reprodução social e a garantia da independência das linhagens” (MEDEIROS, 2007, p. 118), como também

²⁷⁶ O mais surpreende é o desfecho do texto, no qual as abelhas acabam reconhecendo a opressão dos macacos e readquirem sua antiga dignidade, restabelecendo a liberdade e a paz, [mesmo sob protesto dos conservadores].

²⁷⁷ Documento 253: “Porque é que o Leão Come Animais”.

²⁷⁸ Documento 253: “O Elefante (Thembo) e o Coelho (Sulo)”.

²⁷⁹ Documento 278: “O Coelho, a Gazela e a Impala”.

²⁸⁰ Documento 241.

serviu à “conservação e aumento da linhagem, reserva de subordinados e dependentes diretos” (MEDEIROS, 2007, p. 119). Vale ressaltar que o longo período do sistema econômico internacional da escravização negra fomentou hábitos de sequestro de centenas de milhares de pessoas entre povoações, sendo o território do país “uma das áreas de África sobre a qual se abateu, com maior violência, a captura de homens e mulheres que eram depois exportados como escravos” (MEDEIROS, 2007, p. 129). O desfecho penoso do protagonista parece um alerta para não se intrometer demais nos problemas da família da esposa, cumprindo estritamente as demandas e funções que lhe compete na condição de jovem marido.

Sobre os motivos da ficção do acervo, nota-se que um mesmo motivo pode aparecer em narrativas cujas funções são claramente distintas ou até opostas. É o caso da representação imaginária atribuída ao Crocodilo ou ao Jacaré, nas narrativas changanas. Não é incomum haver relatos sobre pessoas que mantêm relações de proximidade com esses répteis, exercitando a habilidade de se comunicar com eles, como ocorre na história “A Mulher que Assumiu Compromisso com o Jacaré”²⁸¹. Na trama, uma Mulher casada, que vai até o poço retirar água, recebe frequentemente do Jacaré o balde d’água e alguns peixes. Motivo muito semelhante aparece na história “A Mulher que Foi ao Poço Buscar Água”²⁸², na qual certa Mulher casada, à beira do poço, canta ao Crocodilo, que sempre lhe oferece água e peixe. Entretanto, no primeiro caso, a Mulher estabelece uma relação de permuta com o Jacaré: troca-se peixe por “água que rã não nada”. Quando o marido da mulher descobre o acordo com o personagem-animal, consente tal relação entre a mulher e o Jacaré. Já no segundo caso²⁸³, ao descobrir sobre o acordo entre a Mulher e o Crocodilo, o marido convoca os caçadores para ajudá-lo na execução do personagem-animal, impedindo que a mulher continuasse a se relacionar com o Crocodilo. Assim, ambas as narrativas ilustram o mesmo fato de a mulher cultivar uma relação de amizade com o Jacaré (ou Crocodilo) nas suas idas até o poço. Mas, quando tem a ciência sobre esse relacionamento, a reação do marido é diferente em cada narrativa. A figura do réptil talvez simbolize uma relação extraconjugal da personagem, uma espécie de amante, já que ela diariamente deixa o lar para encontrá-lo a fim de conseguir peixe e água, com os quais, pode sustentar sua própria família.

²⁸¹ Documento 6.

²⁸² Documento 18.

²⁸³ A versão investigada do documento contém alguns cortes, porém é possível vislumbrar a sequência da trama.

3.2.5 O espaço

O espaço é um elemento fundamental para se compreender o imaginário imbricado nas narrativas populares de Moçambique. O *corpus* eleito para se discutir, a seguir, sobre esse importante aspecto dos enredos é o acervo da província de Tete, região geográfica mais afastada da influência das zonas costeiras. De modo geral, a área litorânea esteve em maior contato com culturas estrangeiras de outros continentes e os intercâmbios simbólicos foram teoricamente mais intensos durante os últimos séculos. Como se nota na análise quantitativa das histórias de Tete, o espaço mais privilegiado da província é o Mato²⁸⁴. Este dado coaduna diretamente com o fato dos animais terem um papel de relevo no imaginário artístico local, sendo o *habitat* ou o lugar interativo de tais personagens. Ao mesmo tempo, o mato é o espaço das experiências humanas onde se manifestam o inusitado, a aventura e o mistério. Do ponto de vista econômico, é onde se realiza a caça, a coleta de plantas, de mel e frutos e, no aspecto social, é por onde se empreende viagens, passeios e relacionamentos com os animais e outros seres.

Nesse sentido, a floresta²⁸⁵ e as árvores²⁸⁶ são espaços bastante recorrentes nas narrativas ficcionais onde personagens masculinos – caçadores e lenhadores – e animais – o leão, o elefante, a hiena, o morcego, o leopardo e o coelho – interatuam de forma horizontal. A floresta é um território de diálogo entre os que disputam pela sobrevivência, mediados pelo tempo e pela natureza de cada animal ou vegetal. As árvores também se destacam nas narrativas moçambicanas como um *ser-espaço* ideal para se esconder e agir sem ser visto²⁸⁷, para limitar o acesso de seres diferentes²⁸⁸, para proteger-se²⁸⁹, alimentar-se e desfrutar das ramagens em companhia de amigos²⁹⁰. A árvore também pode ser a morada de seres perigosos ou sagazes, como a Salamandra ou a Serpente²⁹¹ que desafiam o brio das personagens heroicas. Ao todo, 45%²⁹² dos enredos privilegiam o espaço do mato, das árvores e da floresta, indicando que o agreste participa ativamente do imaginário nhungue e nianja. Embora preliminares, tais considerações sugerem que a

²⁸⁴ Destacam-se 17 documentos: 125, 130, 134, 135, 143, 147, 152, 154, 155, 157, 158, 160, 162, 165, 170, 171, 173.

²⁸⁵ Identificam-se 6 documentos: 126, 127, 140, 161, 169, 370.

²⁸⁶ Elencam-se 9 documentos: 122, 130, 132, 133, 143, 164, 165, 168, 174.

²⁸⁷ Documentos 122 e 164.

²⁸⁸ Documentos 132 e 133.

²⁸⁹ Documento 130.

²⁹⁰ Documentos 132, 133 e 168.

²⁹¹ Documentos 143, 174 e 165.

²⁹² 30 narrativas.

mata é o espaço próprio das experiências bantas, onde os homens se iniciam nos conhecimentos do mundo natural.

Em contrapartida, os espaços comunitários e domésticos também são bastante recorrentes nas narrativas de Moçambique, e especialmente de Tete, mesmo nas narrativas protagonizadas por animais²⁹³. A aldeia²⁹⁴; a casa ou a palhota²⁹⁵ são lugares narrativos primordiais da ficção popular²⁹⁶. As narrativas encenadas no ambiente coletivo se valem das hierarquias existentes entre os membros de uma família, enfocando, sobretudo, os acordos de noivado e casamento, bem como da divisão de atividades domésticas. Destacam-se, igualmente, narrativas que retratam o convívio entre amigos e seus familiares, sejam eles casados ou solteiros. Se há consórcio, a trama pode destrinchar as advertências mútuas dirigidas a um casal, visando ao bem-estar pessoal e familiar²⁹⁷. É em casa onde se estabelecem as regras mais rígidas de convivência, concretamente mais práticas do que aquelas que envolvem a mata. Entre as normas e princípios do meio doméstico, ficam evidentes: o respeito ao bem alheio; a valorização da divisão de alimentos; a comunhão e a ajuda mútua entre amigos; e a responsabilidade individual no seio familiar. Na disputa de interesses subjetivos e familiares na comunidade, nota-se em maior relevo o papel das atividades e da figura feminina nesse cenário.

Diferentemente do que ocorre no acervo de províncias como Cabo Delgado, Nampula e Maputo, não há menção ao mar ou ao oceano nas narrativas populares de Tete constantes no ARPAC, o que coaduna à localização geográfica desse território. Mesmo assim, os contingentes de água têm alta importância para a ficção nianja e nhúnguè no aspecto do rio²⁹⁸, da lagoa²⁹⁹ e do poço³⁰⁰. O rio pode indicar o local de travessia a barco ou a nado³⁰¹, lugar onde se reflete a imagem e a ilusão³⁰², local de comunicação entre marido e mulher³⁰³, suposta vivenda dos antepassados³⁰⁴, fonte de pesca através de

²⁹³ Somam-se em 32 narrativas na Província de Tete.

²⁹⁴ Aparece em 16 narrativas de Tete, a saber, nos documentos 117, 120, 121, 130, 131, 138, 142, 143, 145, 146, 149, 152, 158, 162, 172, 177.

²⁹⁵ Casa e Palhota, na presente pesquisa, são termos utilizados como espaços análogos de referência à moradia, sem distinguir os métodos para edificá-la de acordo com as culturas locais.

²⁹⁶ A casa e palhota constam em 19 documentos de Tete: 119, 121, 123, 124, 133, 135, 138, 144, 145, 151, 156, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 170, 174.

²⁹⁷ Documento 130.

²⁹⁸ Documentos 118, 129, 131, 136, 149, 162, 169, 178.

²⁹⁹ Documentos 166 e 167.

³⁰⁰ Documento 148.

³⁰¹ Documentos 118, 149.

³⁰² Documento 129.

³⁰³ Documento 131.

³⁰⁴ Documento 136.

redes³⁰⁵, local onde brincam crianças e animais³⁰⁶ e a inspiração de um topônimo regional³⁰⁷. Também a lagoa aparece como espaço privilegiado para se espelhar a imagem³⁰⁸, bem como lugar de lides cotidianas, como a lavagem de roupa³⁰⁹. O poço³¹⁰ é fonte de água potável e, portanto, aparece como espaço de disputa coletiva, salientando a necessidade da preservação de sua higiene.

O plantio, atividade econômica-cultural mais importante das populações rurais de Moçambique, destaca-se pela sistemática presença da machamba³¹¹. Os personagens-animais, como o Cágado e o Coelho, semeiam suas plantações de feijão³¹² e o caçador as protege da invasão de animais, como os macacos³¹³. As mulheres delegam atividades domésticas às noras mais jovens, com o fim de cuidar das suas machambas³¹⁴. O homem também vai à machamba diariamente e seus cães começam a realizar as atividades domésticas, junto aos celeiros da casa³¹⁵. Até o morcego teria de sustentar sua família com as machambas, se não fosse seu desentendimento com o céu³¹⁶. É também um lugar propício aos roubos de alimentos plantados, mesmo por parte de animais poderosos como o Elefante³¹⁷. Até durante o noivado, heróis populares consagrados, como o Elefante e o Coelho, já esperam que os sogros o convidem a cuidar de suas machambas³¹⁸.

Dois espaços naturais que fazem parte das narrativas de Tete e que podem se relacionar com a geografia da região são a caverna e a montanha, aparecendo como lugares de auxílio ou de perigo. A caverna pode ser um abrigo para o caçador na noite, salvo pela compaixão do Morcego³¹⁹, mas também pode ser a residência subterrânea da Hiena, devoradora de gente³²⁰. Já a montanha, nas narrativas históricas, como noutras partes do país, representa, primeiramente, um santuário, um refúgio em tempos de guerra

³⁰⁵ Documento 162.

³⁰⁶ Documento 169.

³⁰⁷ Documento 178.

³⁰⁸ Documento 166.

³⁰⁹ Documento 167.

³¹⁰ Documento 148.

³¹¹ Em Tete, a machamba compõe o espaço de sete narrativas, a saber, os documentos 136, 142, 144, 151, 159, 164, 172.

³¹² Documento 136.

³¹³ Documento 142.

³¹⁴ Documento 144.

³¹⁵ Documento 151.

³¹⁶ Documento 159.

³¹⁷ Documento 164.

³¹⁸ Documento 172.

³¹⁹ Documentos 126 e 370.

³²⁰ Documentos 163 e 177.

à população local³²¹, bem como um ponto de referência que acaba por atribuir o nome de toda região no seu entorno³²². Por outro lado, a montanha é um espaço propício para se arquitetar ciladas, onde o Coelho trai a confiança do opressivo Leão, matando-o com uma grande pedra³²³. De modo geral, os espaços que aparecem nas narrativas da província de Tete indicam um imaginário pautado na geografia física natural, como rios, montanhas, árvores, florestas, lagoas, cavernas e etc. No âmbito das tecnologias humanas, a casa, a aldeia, o curral³²⁴, o celeiro e a machamba participam abundantemente da ficção nianja e nhúnguè.

3.2.6 A estrada

A casa, o mato e a machamba são os espaços prediletos da ficção literária dos povos de Moçambique. Mas também são notáveis, na pesquisa do acervo de muitas províncias, a estrada ou o caminho, como espaço ficcional recorrente, chegando a 16% dos enredos³²⁵. A província de Tete, da qual apresentamos os motivos e temas no tópico anterior, também apresenta a estrada como companheira de seus contadores³²⁶. Geralmente é alguma necessidade que leva as personagens a deixar suas aldeias, ou as suas casas, em busca de alimento ou a fim de solucionar outras emergências: o Cão faminto, por exemplo, segue um longo caminho e atravessa uma ponte para encontrar um osso³²⁷; o Coelho e o Cágado usam a estrada para competir uma corrida³²⁸; os Macacos vão à aldeia comprar comida em tempos de fome e é na estrada que o Coelho lhes prega uma peça para roubá-los³²⁹; é onde o Coelho aproveita para formar discórdia entre o Javali e o Porco³³⁰; é na estrada que o jovem ladrão encontra a casa do branco, com o qual terá uma relação amorosa oportunista³³¹; por ela o Cágado faz uma excursão a longínqua aldeia das formigas a fim de conseguir um saco de milho, roubado na estrada pela

³²¹ Documento 175.

³²² Documento 178.

³²³ Documento 141.

³²⁴ Documentos 135 e 156.

³²⁵ São os documentos 11, 17, 25, 35, 42, 50, 61, 65, 70, 79, 84, 85, 97, 108, 129, 137, 138, 145, 149, 153, 157, 160, 170, 183, 184, 192, 205, 221, 228, 229, 231, 234, 237, 239, 248, 252, 256, 262, 265, 268, 269, 270, 272, 279, 289, 292, 293, 299, 303, 304, 306, 308, 317, 327, 347, 349, 353, 356, 360, 363, 364.

³²⁶ A estrada é fonte ficcional das narrativas de Tete, como indicam os documentos 129, 137, 138, 145, 149, 153, 157, 160, 170.

³²⁷ Documento 129.

³²⁸ Documento 137.

³²⁹ Documento 138.

³³⁰ Documento 160.

³³¹ Documento 145.

Salamandra³³²; é espaço também em que quatro homens emigrantes, a caminho da ex-Rodésia do Sul, brigam, fazem as pazes e se curam de suas limitações físicas³³³; é nela onde o homem encontra um fantasma, na forma de mulher, que desestrutura seu casamento³³⁴. A estrada é um lugar que sinaliza a necessidade de atenção nas narrativas, pois é um espaço de instabilidade, propício ao roubo, ao conflito, ao engano e à deslealdade, exigindo, portanto, atenção durante as longas caminhadas entre aldeias, nas migrações, nas viagens e incursões pelo mato.

Algumas histórias recolhidas na província de Sofala também se destacam pela recorrência da estrada nas cenas narrativas, indicando um lugar de continuidade, ação e movimento. A segunda esposa³³⁵, menos querida pela família do marido, parte por caminhos cheios de perigo, chegando até uma lagoa de sangue. Na narrativa da Beira, “O Coelho e o Cágado”³³⁶, ambos apostam uma corrida de Caia a Murraca, percurso realizado, hoje em dia, por 18 quilômetros pelas margens meridionais do rio Zambeze. O Coelho decide dormir, por acreditar que o Cágado é muito vagaroso, mas acaba perdendo a disputa ao se atrasar demais. Na narrativa “O Continuador”³³⁷, o jovem estudante encontra uma nota de quinhentos meticais³³⁸ a caminho da escola, que resulta num monólogo interno da personagem sobre o que fazer, até decidir comprar uma manta, com o dinheiro. Na história “O Coelho e o Cabrito”³³⁹, o caprino que se aventura com a ajuda do Coelho, é perseguido por uma matilha de cães, jurando nunca mais procurar o perigo. Assim, o deslocamento e o caminho são marcados por encontros, fatos insólitos e perigos, por isso exigem cuidados, mas também dão lugar à manifestação do fantástico, caso a personagem persista em alcançar sua meta.

Especialmente a região da atual província da Zambézia assistiu, nos últimos cinco séculos, a uma profunda transformação nas culturas locais por conta de uma franca interação entre diversos povos, tradições e impérios, a saber: as ramificações do Estado Mutapa, ao sul do Rio Zambeze, do Império Marave, ao norte do rio, conjuntamente a povos secularmente integrados à região, como cheuas (nianjas), macuas, lolos, yaos, manganjas, lomues, entre outros. Tais populações sempre se inter-relacionaram

³³² Documento 149.

³³³ Documento 153.

³³⁴ Documento 170.

³³⁵ Documento 50.

³³⁶ Documento 61.

³³⁷ Documento 65.

³³⁸ Moeda corrente em Moçambique, após a Independência.

³³⁹ Documento 70.

intensamente nas práticas religiosas, no apoio alimentar e no amplo comércio. Com a chegada de forças mercantis externas ao continente, o comércio de marfim, de ouro e de pessoas para escravização se intensificou cada vez mais a partir do século XVI, formando vias e zonas de mercado, com os vetores direcionados à costa índica. O Vale do Zambeze se torna, desde o século XVII, um espaço africano de efervescente transação comercial internacional e certos colonos estrangeiros, como árabes, goeses e portugueses estabelecem uma rota de comércio a fim de explorar os recursos da próspera região regada pelos afluentes do Rio Zambeze.

Desse modo, as trocas mútuas, as caravanas comerciais e as interações folclóricas e religiosas auxiliaram na veiculação de um sincretismo cultural bastante notável na Zambézia, onde a migração e a viagem em busca de melhores condições econômicas e comerciais se registram na história de suas populações. No acervo do ARPAC, coincide encontrarmos muitas narrativas nas quais a estrada se apresenta como um espaço narrativo privilegiado. O fato indica, mais uma vez, o caráter dinâmico das sociedades bantas, habituadas a muitas mudanças ao longo de sua história. Dessa forma, a estrada se torna um lugar em que a personagem sofre não apenas surpresas, mas transformações na sua sina. Amiúde, a jornada é um pressuposto para que a personagem possa alcançar uma situação ou uma condição superior à inicial. Por essa razão, a estrada demanda muita atenção dos heróis e heroínas, pois está fora do alcance da proteção do clã, portanto, as regras de convivência estabelecidas pela sua sociedade têm menor efeito. Assim que é um espaço de vulnerabilidade, onde o inusitado se manifesta de forma inexorável, simbolizando uma passagem de evolução ou deterioração dos agentes narrativos.

Mais de 1/3 das ocorrências na estrada, segundo a documentação do ARPAC aparece no *corpus* da Zambézia, somando vinte e um documentos em que estrada, caminho ou via despontam como cenário fundamental aos enredos. Um dos motivos encenados na estrada é o da **disputa** entre duas forças. Na história sena, compilada em Mopeia, “O Leão e o Cuco”³⁴⁰, o pássaro desafia o felino a competirem, com intuito de comprovar quem tem a voz mais forte. Servindo como história que ressalta o valor das amizades, o Cuco pede apoio aos seus amigos para vencer a disputa, e eles se colocam na estrada a caminho de Maputo, de onde se julgaria o vencedor. A vitória é dada ao Cuco, já que os amigos cantaram todos juntos, a fim de que se escutasse até em Maputo, a 1389

³⁴⁰ Documento 221. Tal narrativa, com elementos muito semelhantes, também consta no livro *Lendas e Provérbios dos Aseas* (AIL, 1972, p. 25, 26)

km de Mopeia pelas vias convencionais. A moral final da narrativa: “a união faz a força; a grandeza não é sinônimo da força”. Como um paralelo aos episódios da guerra de independência tão recentes na época, o conto recorda que nem sempre o que possui mais recursos bélicos ganha uma batalha, mas, como na luta de libertação, a união popular de localidades diversas vence grandes adversários, como os invasores colonialistas.

A união é possível, no entanto, apenas quando há ação individual e coletiva em prol da fraternidade. Na narrativa “O Ambicioso”³⁴¹, por exemplo, um homem vê, no caminho, um elefante morto e monopoliza a carne do enorme paquiderme, sem querer dividi-lo com os seus amigos, durante o retorno para a aldeia³⁴². Então, os companheiros abandonam o homem com o elefante sozinho, cuja carne acaba apodrecendo no mato, já que o ambicioso não poderia carregá-lo sem a ajuda dos outros. O fecho do texto reza: “Esta lenda demonstra-nos que sendo dois ou mais companheiros que seguem o mesmo caminho ou mais companheiros que seguem o caminho, tudo que lhes aparecer durante o percurso, seja de bem ou mau é para todos” (sic). O descuido do homem ambicioso também se pode comparar ao do homem que foi roubado na estrada, caindo na artimanha de um ladrão contratado por um “burguês”, no conto lómuè “O Ladrão Profissional”³⁴³, coletado no Guruè. Para obter o cabrito recém-comprado pela sua vítima, o ladrão pede ao patrão que lhe dê um par de sapatos, que são deixados ao longo de uma estrada com uma certa distância entre os dois sapatos. O roubado vê o segundo pé mais à frente, amarra o cabrito e vai em busca do primeiro sapato que tinha visto. O documento conclui que “O conto ensina-nos que não podemos deixar a nossa trouxa e voltar atrás para acharmos outra coisa; porque o ladrão aproveita o tempo da nossa ausência”. O inusitado da moral é que se aplica à vítima, que cai na cilada, e não ao ladrão. O atrativo para enganar é um sapato, em tese, um produto “burguês”. O enganado vai atrás do sapato, perdendo-o e também o cabrito, esse muito mais “útil” ao aldeão, por ser fundamental ao sustento familiar na vida rural³⁴⁴. Muita atenção para não ser enganado, por sua vez, teve o Coelho, ao ser convidado pelo Leão para visitar seus sogros, como conta o documento sena “O

³⁴¹ Documento 279.

³⁴² O mais interessante desta narrativa são as canções, funcionando, ao mesmo tempo, declarações (negociações) sobre a posse do animal (pronomes nosso e meu).

³⁴³ Documento 239.

³⁴⁴ O conto se assemelha, em certa medida, a uma alegoria da história dos povos do Vale do Zambeze: impressionaram-se com os produtos dos ocidentais e os trocaram por seus valiosos recursos, o ferro, o ouro, o marfim e as pessoas. Perderam, assim, a liberdade e a segurança econômica, sem obter reais vantagens oriundas do mundo ocidental.

Coelho e o Leão”³⁴⁵, compilado em Morrumbala. Na estrada, o Leão aponta para uma árvore e exorta ao amigo que, quando fosse ordenado, o pequeno buscase as suas folhas para a preparação de um remédio. Prevendo a partida do Leão, o Coelho deixa cair uma faca embaixo da árvore; ao chegar na casa dos sogros, ele diz ter perdido sua faca e volta para coletar as folhas da árvore antes do almoço. No momento em que o Leão exige que seja feita a extração das ervas, o Coelho lhe entrega as folhas e participa da refeição³⁴⁶. É um belo exemplo de atenção ao caminho, numa situação de disputa.

A estrada é um lugar de atenção aos viajantes e migrantes. É necessário que as regras sociais sejam observadas durante a jornada, como na narrativa sena “História de um casal”³⁴⁷, coletada em Mopeia. Na trama, uma família, em estado crítico, busca uma zona mais populosa para viver e se depara, no caminho, com uma comunidade, onde os homens e as mulheres inverteram seus papéis e tarefas, tanto quanto os animais aquáticos e terrestres, que ocupavam *habitats* opostos. Quando o menino mais novo toma a dianteira para colocar ordem na divisão de afazeres daquela comunidade, é fornecido o fogo, que é compartilhado com a sua família, significando a autonomia para preparar as refeições e até para se instalar por ali³⁴⁸. Outra narrativa compilada em Mopeia também faz referência a uma família viajando numa estrada, o conto “O Genro e sua Sogra”³⁴⁹. O texto relata que, por conta do sol forte, certo homem adormece debaixo de uma árvore, em companhia de sua esposa e de sua sogra. Quando desperta, o homem percebe que sua sogra dorme de pernas abertas e ele decide lançar um pedaço de pau para a copa da árvore, que na queda despertaria a todos, com a intenção da sogra não se sentir envergonhada diante do genro, sendo levada a pensar que todos acordavam juntos.

Na ficção zambeziana, mesmo as crianças podem empreender viagens mais longas sozinhas, como na narrativa de Maganja da Costa, “O Nico e o Necuta”³⁵⁰, na qual um pai, Nico, impossibilitado de cumprir a promessa de visitar seu amigo Necuta, manda seus dois filhos pequenos à casa do amigo, no romper da madrugada. As crianças levam

³⁴⁵ Documento 265.

³⁴⁶ Possivelmente, o Leão não quer que o Coelho participe do almoço, porque tem medo de que o Coelho roube a sua namorada, o que acontece, de fato, no final.

³⁴⁷ Documento 231.

³⁴⁸ Embora a narrativa tenha uma toada conservadora de divisão de trabalho por gênero, a advertência final desloca uma história moralista, que essencializa costumes, para uma alegoria de consciência histórica e política. O texto acrescenta o seguinte ensinamento: “Os colonialistas portugueses que estavam em cima já encontram-se embaixo. E o povo moçambicano que estava oprimido e que estava embaixo agora encontra-se no alto degrau”.

³⁴⁹ Documento 252.

³⁵⁰ Documento 256.

cinco litros de vinho de caju e uma caixa grande de arroz em casca, chegando no seu destino às 15 horas. Essa seria uma jornada curta em comparação a dos dois irmãos do conto chuabo “Homem e Mulher”³⁵¹, recolhido em Mocuba. Como as crianças da história nasceram deficientes, um cego e outro com a coluna torta, acabam sendo abandonadas pelos pais, que decidem fugir de casa, indo viver longe. Assim, os infantes partem em busca dos seus genitores, mas precisam estar atentos e auxiliar um ao outro para transpor grandes obstáculos pelo longo caminho, inclusive um leão feroz e faminto.

Encontrar leões pela estrada também é um mote muito recorrente nas jornadas e aventuras do Coelho, como no conto lómuè, do Guruè, “O Coelho e os Três Leões”³⁵². O Coelho vai buscar sal e fósforos, num lugar identificado como Oluca³⁵³, na Zambézia, na volta encontra-se com uma família de leões, que carregam um antílope morto. Temeroso, o Coelho tira o sal da cabeça, pede licença para passar e os leões lhe ofertam um pedaço de carne, que o Coelho salga e lhes oferece de volta. Em troca de pedaços de carne temperados com sal, o Leão permite que o Coelho cegasse a si, à sua mulher e ao seu filho. O pequeno herói lhes golpeia com um pedaço de pau e toma o resto da carne que estava com os leões, continuando depois a sua viagem com a carne seca. Assim, “o texto ensina-nos que nada é difícil ao homem”. O Coelho pode também salvar outros de perigos durante uma viagem, como na história de Maganja da Costa, “O Cágado e o Coelho”³⁵⁴, em que o herói se casa com um Cágado e vão a caminho da aldeia de sua mãe. Na narrativa, o Coelho livra a esposa dos perigos que se mete por admirar as atividades de trabalho exercidas pelos demais animais, como as formigas, as galinhas e os pintinhos. Ao se admirar acaba sendo engolida por algum deles, mas o marido Coelho a resgata, seguidamente, através do seu canto. Mesmo assim, fica a advertência do marido para sua esposa: “aquele que não quer ouvir conselhos dos outros sempre sofre³⁵⁵”.

Como dito, a estrada é um espaço aberto ao imprevisto e ao inusitado, que pode trazer benefícios aos protagonistas como João, do documento lómuè, intitulado “Vou Contar a História de António”³⁵⁶, que partiu em viagem de sua terra natal para obter conselhos de pessoas mais velhas em diferentes distritos. No caminho de volta, João sobe

³⁵¹ Documento 289.

³⁵² Documento 270.

³⁵³ Provavelmente, o personagem Coelho tenha ido até Olinga, de onde bifurcam várias estradas e que se encontra a 28 quilômetros de Paiva, que está na costa zambeziana, região mais propícia à produção de sal marinho.

³⁵⁴ Documento 228.

³⁵⁵ O Coelho havia advertido o Cágado que não se admirasse com nada que visse no caminho.

³⁵⁶ Documento 292

nos galhos de uma árvore para descansar, de onde vê um rei, portando uma mala, em cima de um cavalo. De repente, o rei é assaltado e morto por um Leão, abandonando a bagagem embaixo do lugar onde se abrigava o protagonista. Quando este abre a mala, descobre-a repleta de dinheiro. Na narrativa lómuè “Duas Moças Estéreis”³⁵⁷, uma jovem empreende uma viagem para se curar da esterilidade e retorna à sua terra com uma bela criança no colo, pois obedeceu as orientações dadas por uma estrela, pelas formigas e por bichos da seda, que acompanham a moça na jornada até à “casa de Deus”, cuidada por um casal de sacerdotes. Mas nem sempre os problemas encontrados pelo caminho seriam interpretados como problemas, de fato. Na história chuabo, na qual dois jovens realizam uma jornada juntos, compilada em Mopeia, “Os Dois Irmãos António e João”³⁵⁸, António fica preso numa armadilha em volta de uma machamba. Como na aldeia só havia mulheres, que aparecem com azagaias na mão, mas preferem, no fim das contas, deixá-lo vivo e condená-lo a passar três anos com elas, tendo relações sexuais com cada uma a fim de terem filhos. A viagem parece ter bons resultados, similarmente, para os três genros do Coelho, no conto Lómuè “O Coelho e os Seus Quatro Filhos”³⁵⁹, que partem para conseguir comida para a família das mulheres em tempos de fome, enfrentando a chuva, a correnteza do rio Malema e a escuridão, para lograr o seu objetivo de trazer alimento para casa. De volta ao lar, como recompensa pelo esforço dos seus genros, o Coelho lhes premia com parcelas de terra, para que eles tenham suas próprias machambas.

Por outro lado, há narrativas em que a estrada pode ser o espaço propício para a derrocada dos heróis. É o caso dos três personagens da história lómuè “O Analfabetismo é uma Doença Grave”³⁶⁰, na qual um policial interpela-os a respeito da autoria da morte de certo homem encontrado na berma de uma estrada. Como não sabiam falar português, cada um deles responde com uma frase aprendida no trabalho realizado numa repartição administrativa. Sobre o culpado do crime, o primeiro responde “somos nós”; sobre o motivo, o segundo replica “porque não temos dinheiro”. Quando questionados pelo oficial se as pessoas matam outras quando não têm dinheiro, o terceiro exclama: “pois claro”. Dessa forma, os homens foram presos pelo representante do Estado, por não saberem o que estava sendo dito em português. Assim, o domínio da língua colonial e do

³⁵⁷ Documento 272

³⁵⁸ Documento 248. Há uma versão parecida de tal história na obra *Contos do Vale do Zambeze*, de Lourenço do Rosário, cujo o título é “O Castigo” (narr. 27).

³⁵⁹ Documento 234.

³⁶⁰ Documento 237.

subsequente estado nacional independente é considerado como imprescindível para não se ter problemas de comunicação, evitando mal-entendidos e auxiliando na autodefesa.

Duas narrativas da Zambézia também servem de alerta para se defender e cuidar das boas amizades. Não é incomum o Coelho querer desfazer os laços de companheirismo entre dois amigos que se querem bem e passam bons momentos juntos. A depender da prudência e da solidez dos vínculos entre os amigos, a amizade pode terminar ou não. A narrativa chuabo “O Hipopótamo e o Rinoceronte”³⁶¹ conta que os dois animais costumam realizar todas as suas atividades em conjunto. Durante um passeio, o Senhor Coelho lhes pergunta a razão de não terem passado na sua casa e eles prometem passar por ali na volta da caminhada. O Coelho serve um almoço farto aos dois amigos, porém começa chorar na partida deles, alegando que sua faca tinha sumido. O Hipopótamo e o Rinoceronte discutem, até lutam, e a amizade termina completamente. A conclusão da história se enviesa a uma lição de cunho sócio-político, na qual se sustenta que o “objetivo do Coelho era de destruir a amizade dos outros. É como o nosso tempo actual [em que] o xiconhoca tenta destruir a nossa sociedade socialista.”

Há também o caso da narrativa lómuè, de Namarrói, “O Cágado e a Salamandra”³⁶², na qual o plano do Coelho, de destruir a amizade dos amigos, fracassa. Conforme narra o documento, no caminho de uma visita à sua amiga Salamandra, o Cágado encontra o Coelho, que inventa um mexerico. Este diz que a Salamandra estivera em sua casa para almoçar e havia dito para avisar ao Cágado que não lhe levasse cogumelos, pois lhe dava dores de barriga e poderiam levar suas filhas à morte. O Cágado regressa para casa aborrecido, mas o Coelho lhe dá dinheiro por arranjar cogumelos. Passados dois dias, a Salamandra vai pelo caminho em direção à casa do Cágado, levando peixes consigo. Quando passa pela casa do Coelho, este diz que o Cágado lhe havia queixado a respeito dos peixes que a Salamandra oferecera. Já que tinham ossos que feriram os seus filhos ao comer. Assim, a Salamandra vende todo o peixe que trazia ao Coelho e volta para casa. Porém, ao contrário da história do Hipopótamo e do Rinoceronte, a amizade não se desfaz, pois a Salamandra, nada satisfeita, prepara uma *otheka* (bebida tradicional) e convida o Cágado para apreciá-la, que toma o cuidado de não fazer um trajeto que passasse pela casa do Coelho. Ao descobrirem a artimanha do desmancha-amizades, eles vão à sua casa, mas o Coelho foge. No caso dessa narrativa de

³⁶¹ Documento 229.

³⁶² Documento 262.

Namarrói, os amigos discutiram e aclararam as maledicências produzidas pelo Coelho, mantendo o vínculo de amizade entre eles, diferentemente dos paquidermes.

As narrativas aqui apresentadas explicitam a necessidade de se manter a união e o diálogo entre seres de famílias semelhantes – répteis e grandes mamíferos – embora de espécies diferentes. Para tal, é necessário não dar ouvidos aos opositores, que procuram um meio de desestabilizar os laços fraternos, comprando a traição às custas de dinheiro e comida. É possível fazer um paralelo com a história de Moçambique, cuja reunião pluriétnica gerada durante a luta de libertação, enfrentou oposição interna e externa. Mesmo diante das sequelas deixadas pelo Imperialismo, tais opositores – estados vizinhos racistas, empresários e investidores capitalistas, a Resistência Nacional Moçambicana e outros setores descontentes com o seu *status* na sociedade local – consideravam o governo nacional um mal a ser combatido. A união de dois ou mais povos diferentes de Moçambique na causa socialista se apresentava como uma ameaça aos interesses econômicos ou políticos de setores locais e internacionais e, portanto, foram atacados sistematicamente após a libertação. O comentário moralista sobre o “xiconhoca”³⁶³, a figura da propaganda fremilista que representa o inimigo do “homem novo” moçambicano, situa a narrativa como uma espécie de alegoria sócio-política.

Os exemplos que comentamos acima, sobre as narrativas retratadas em estradas, situa-as como um espaço de possibilidades e de risco, exigindo atenção das personagens, já que não abriga a proteção material da comunidade. Ainda assim, os encontros, as descobertas e as aventuras nas estradas refletem a efervescente troca entre as populações que compõem o mosaico moçambicano. Principalmente na região do Vale do Rio Zambeze e de seus afluentes, esse espaço viabilizou uma dinâmica centenária, quiçá milenar, de interatividade entre diferentes povos. Nesse sentido, o diálogo é uma estratégia muito empregada pelos personagens nas encruzilhadas, mesmo, e principalmente, em situações extremas de ameaça, perigo ou pavor. Em suma, a estrada é a via para o crescimento espiritual e econômico ou para se suprir uma carência particular e coletiva, abrindo campo ao novo e ao inusitado. Como dito, estar alerta é de extrema importância para não ser vítima de infortúnios, pois há quem perca a vida, quem seja roubado, preso, traído, tapeado e abandonado, conforme se registram nos documentos acima mencionados. Por outro lado, simboliza um lugar de destemor, que consagra os seus desbravadores com recompensas, às vezes melhores do que eram esperadas por eles.

³⁶³ Documento 229.

3.3 O Jogo

A humanidade concorre entre si há muito tempo. As adivinhas, os jogos motores e as competições físicas são estratégias civilizacionais para provar e superar o valor de seus integrantes. Muitas narrativas universais defendem o triunfo como valor moral de sumo direito, mas a vitória do competidor escapa à vontade humana, já que a vitória do herói mitológico significa a vitória divina e a partida pode durar mais do que a famigerado futebol: há, por exemplo, um jogo de bola muito praticado nas antigas nações americanas³⁶⁴, no qual um aro elevado a certa altura, chegando até seis metros do solo³⁶⁵, deve ser trespassado por uma bola de borracha. Em determinados grupos das culturas pré-colombianas, este jogo podia se estender por muitos dias e era tão venerado que, onde se fazia um templo criava-se ao lado um espaço dedicado ao esporte, com arquibancada para o público. Os historiadores interpretam que o fim do jogo resultava no sacrifício do(s) perdedor(es) ou ganhador(es) da partida. A bem dizer, vida e morte são os fatos universais do espírito humano que determinam a relação entre sociedade e natureza. No jogo, os astros celestes regem os seres humanos e estes regem o universo como metáfora da ordem cósmica, a expressão da verdade mais contundente para o meio social.

A sorte nos jogos já foi tarefa das divindades e sua prática restrita ao Sagrado, no tempo do espírito e não da matéria. Na ancestral cultura helênica, havia uma trégua dos conflitos políticos e bélicos durante os Jogos Olímpicos. Nesse ínterim, os atletas dedicavam seus corpos para as artes divinas, retornando às suas terras com coroas de louro e folhas de palmeira, sobre suas cabeças, símbolos da benção dos imortais. Era o período de evocar a memória dos antigos heróis e renovar a fé na habilidade física e psíquica dos cidadãos. Esse princípio das competições, no percurso histórico, ultrapassou seu caráter místico e transformou o jogo no modo operatório dos poderes civilizados. Johan Huizinga defende que o jogo é um dos componentes mais decisivos da experiência humana, guiando a maioria dos campos da sociedade, dos mais profanos aos mais

³⁶⁴ Provavelmente de origem Olmeca, civilização americana cuja produção cultural é encontrada nos territórios do México e El Salvador, o esporte teve seu desenvolvimento do 1500 AC a 400 AC. Sua prática esteve nos ritos religiosos de outras grandes civilizações do continente, como a dos Maias e dos Astecas.

³⁶⁵ É o caso da cidade de cultura maia Chichén Itzá, arqueologicamente datada de 600 a 1200 DC.

sagrados. A evidência está no fato de que o jogo sempre participou da realidade das diversas civilizações conhecidas hoje pelas ciências ao redor do globo.

Para a espécie humana, a definição de *homo ludens* é mais precisa do que a de *homo sapiens*, já que as premissas lúdicas estão presentes em toda e qualquer atividade social, antes mesmo que a racionalidade. Assim, reconhecer o jogo é reconhecer o espírito das coisas, sem tanger necessariamente um sentido místico. O que o autor de *Homo Ludens* (1938) pretende destacar é que as grandes atividades arquetípicas são marcadas pelos mecanismos do jogo em códigos, na mitologia e na linguagem. A propósito, não são apenas os humanos que se entregam ao imaginário lúdico, sendo um fator determinante observado no comportamento de outros seres:

Bastará que observemos os cachorrinhos para constatar que, em suas alegres evoluções, encontram-se presentes todos os elementos essenciais do jogo humano. Convidam-se uns aos outros para brincar mediante um certo ritual de atitudes e gestos. Respeitam a regra que os proíbe morderem, ou pelo menos com violência, a orelha do próximo. Fingem ficar zangados e, o que é mais importante, eles, em tudo isso, experimentam evidentemente imenso prazer e divertimento (HUIZINGA, 2001, p. 3).

Tais brincadeiras constituem-se apenas uma das formas mais simples de jogos entre animais, que são também encontrados na natureza de forma mais complexa, representando verdadeiras competições. A arte de jogar, portanto, é um ponto em comum entre humanos e animais, similitude que é explorada na ficção banta, com toda a potência imaginária. De fato, a própria literatura, ao aproveitar os limites do “faz de conta”, é composta por matéria análoga ao jogo. Na tradição banta, o tempo e o espaço da contação de histórias evidencia o fenômeno de uma cultura que recorre ao lúdico a todo instante, afinal, ela integra a brincadeira e a seriedade na mesma linha discursiva. A alegria provocada por episódios cômicos, a farsa protagonizada pelos animais e a liberdade inusitada de escolher o destino dos heróis oferecem uma “experiência de arrebatamento” (HUIZINGA, 2001, p. 20) aos participantes do conto oral. Por outro lado, assim como no jogo, as narrativas tradicionais estabelecem um cenário de tensão, em que a ética, a coragem e a capacidade das personagens são colocadas à prova, como aponta o autor. Dessa maneira, apesar da vivacidade e da beleza estética que atraem a audiência para o mundo das narrativas, as lições de vida imbricadas nesse “faz de conta” evocam afinal mais seriedade do que comicidade. As narrativas populares de Moçambique encantam a realidade dura jogando com os motivos da tradição para criar um compromisso ético, isto é, a narrativa não é em vão, pois desempenha um propósito para o bem individual ou

coletivo. Por isso, metaforicamente, o narrador da tradição oral é o jogador da vez, senhor da estética da linguagem, num turno determinado pelo tempo da enunciação.

3.3.1 A Proeza

A narrativa e o jogo compartilham o mesmo aspecto de fuga da concretude para uma experiência temporal catártica. A narrativa popular, no caso, embora sob o manto da fantasia, desdobra a realidade nas máscaras dos animais e de outros seres da natureza. Na maioria das vezes, ela é uma imitação dos fatos da própria sociedade dos contadores e do público, a fim de estarem ambos atentos ao mundo que os cerca. O jogo, principalmente aquele praticado pelas crianças, também imita os simbolismos da realidade direta, mesmo que seja aterradora. Vejamos alguns exemplos de brincadeiras juvenis praticadas em Moçambique.

No norte do país, na província do Niassa, encontra-se um jogo chamado *Axitiquinha*, em que meninas desenham um círculo para duas jogadoras, com duas linhas cruzadas no meio, e saltam entre os espaços demarcados, sem pisar na linha, nem perder o ritmo da canção que o acompanha. Entretanto, “as rotações de corpo inteiro, coordenadas no tempo e no espaço entre as duas jogadoras pretendem imitar uma ventoinha de helicóptero” (PRISTA, 2001, p. 18). Já no sul do país, em Maputo, o jogo de rapazes *Ntchovela* significa “Petisco” ou “Caril”, já que a disputa dos jogadores com paus nas mãos assemelha-se “a um grupo de pessoas que, à volta de uma panela, petiscam o seu conteúdo” (PRISTA, 2001, p. 50). Outra metáfora lúdica da *Ntchovela* é o caráter cerimonial particular na eliminação de um participante, já que “os jogadores vão buscar folhas de plantas que colocam em cima da cova já tapada, deitam o jogador eliminado e gritam: “morto, morto”, simulando um funeral” (PRISTA, 2001, p. 50). O universo lúdico, que funde a realidade e o “faz de conta”, penetra também nas mazelas sociais, como ilustra a brincadeira *Negação de Imposto*, recolhida no Niassa, no qual um dos participantes fica num círculo traçado no chão, enquanto o restante dos jogadores fica noutro. O jogo se desenvolve da seguinte forma:

O jogador que está sozinho simboliza o “sipai” e os restantes a “população”. Entre o “sipai” e a “população” estabelece-se o seguinte diálogo:

Sipai – Meus amigos, venham cá!

População – Temos medo.

Sipai – Medo de quê?

População – Do Imposto.

Sipaio – Podem vir, não há problema.

Após esta última frase os jogadores saem do círculo e o “sipaio” vai agarrar um qualquer à sua escolha que procura fugir. A “população” refugia-se no círculo onde estava o “sipaio” e este por sua vez leva o elemento que foi agarrado para o círculo contrário.

A partir daqui o processo repete-se, mas os elementos que forem agarrados passam a fazer de “sipaios”, aumentando assim o número de elementos a agarrar e diminuindo os que estão a fugir”. (PRISTA, 2001, p. 44).

Embora o jogo expresse o campo do divertimento voluntário, ele também alegoriza as atividades e os impasses da vida real, adequando o imaginário ativo dos participantes à sua conjuntura histórica. Como nota António Prisca, os jogos não se prestam apenas ao relaxamento e ao prazer, pois também “repercutem-se, incutem-se e solidificam-se normas sociais e valores morais, do mesmo modo em que se experimentam, desenvolvem e exprimem hábitos e habilidades psico-motoras” (PRISTA, 2001, p. 11). Ainda que a presença do jogo no cotidiano seja um dado cultural universal, há certas peculiaridades da ludicidade moçambicana, que nos interessa ressaltar. Uma delas é a quase totalidade dos sucessores dos jogos moçambicanos dependerem “das suas capacidades e quase nunca do acaso” (PRISTA, 2001, p. 9), mostrando que raramente os participantes se interessam por ganhar pontos, mas por “manter-se em jogo o maior tempo possível, ou seja, não ser eliminado” (PRISTA, 2001, p.10). A maioria das recolhas do livro *Jogos de Moçambique* mostra que a competição para as populações bantas locais se atrela à realização de proezas, bem como à luta por ocupar determinado papel, no qual se concede destaque à performance dos corpos por meio de uma motricidade permeada de significados.

O indicativo de que a competição e o jogo participam ativamente das culturas moçambicanas está na recorrência da disputa lúdica em dezenas de histórias do acervo do ARPAC³⁶⁶. Na província de Cabo Delgado, o motivo do jogo e da aposta está presente nas competições entre animais de naturezas distintas. É o caso da narrativa “O Caracol e o Cudo³⁶⁷”³⁶⁸, na qual os dois amigos discutem quem seria melhor na disputa de se esconder e se encontrar. O Cudo, que iniciou a aposta, é o primeiro a se esconder, mas é logo descoberto pelo amigo atrás de uns arbustos. Já o Caracol se esconde debaixo da terra e ninguém, mesmo outros amigos do Cudo, conseguem encontrá-lo. Enfim, aparece

³⁶⁶ Alguns exemplos a mencionar podem ser encontrados nas narrativas 25, 352, 336, 288, 283, 273, 221, 249, 365, 61, 150, 137 e 128.

³⁶⁷ O Cudo é um antílope de grande porte, de longos chifres espiralados.

³⁶⁸ Documento 305.

o Cágado que decide ajudar: desenterra o Caracol e o apresenta aos demais personagens, ficando o quelônio com o título do “melhor espertalhão da zona”. Na história, o Cágado se reafirma como portador de uma sagacidade excepcional que, nesse caso, coaduna-se com a própria condição física do animal, que pode se esconder dentro de sua carapaça protetora, tal qual o Caracol, salientando suas peculiaridades afins. O ganhador do jogo não espera receber um prêmio material por descobrir o esconderijo do Caracol, contentando-se com o galardão do epíteto de “melhor espertalhão”. Isto indica que a competição nem sempre anseia um bem material como aposta, mas a vitória celebra o reconhecimento e o prestígio do vitorioso no coletivo. É o caso da aposta ocorrida, certa vez, entre dois grandes amigos, “O Fogo e o Leão”³⁶⁹, que disputam qual deles seria o mais poderoso. Após fazer uma visita ao Fogo, o Leão o convida para a sua casa. Assim, o Fogo tem de percorrer vinte quilômetros pela floresta até a casa do felino, enquanto os demais habitantes do mato se refugiam nas cavernas a fim de fugir do alastro da queimada. Finalmente, o Leão se dá por vencido e assume que o Fogo era o Maior (“Mais grande”) entre ambos. Similar ao contentamento do Cágado na narrativa do Cudo e o Caracol, vale ao Fogo o triunfo de que sua potência seja reconhecida, já que suas habilidades são superiores ao do feroz Leão, um dos animais mais temidos do fabulário banto.

Como já mencionado, é necessário ser cauteloso em compreender os fatos e as figuras da literatura da tradição oral por meio de um sentido literal e primário, pois, por muitas vezes, os símbolos suscitados têm uma função de enigma, aguçando a inteligência criativa da assistência. A relevância da capacidade de interpretar histórias nas culturas bantas fica bem explícita na narrativa nianja “O Rapaz e o Rei”³⁷⁰, compilada em Lago, na província do Niassa.

Conta-se que um Rei, muito experiente e afamado na oralidade literária tradicional, convoca à corte real aqueles que soubessem expor sua arte da palavra: um conto, uma lenda, uma adivinha, uma história, um provérbio. No entanto, havia uma regra: se o Rei compreendesse o significado do texto apresentado, o expositor seria consumido no fogo, caso contrário, o Rei seria queimado no seu lugar. Após muitos terem perdido suas vidas, um Rapaz, que tinha apenas a sua Mãe como família, desobedece aos conselhos da sua genitora e decide se apresentar ao Rei a fim de lhe narrar um conto. O

³⁶⁹ Documento 336.

³⁷⁰ Documento 368.

jovem é bem recebido e, a fim de expor a sua lenda ao soberano no dia seguinte, convidam-no para pernoitar numa das casas da corte real, sendo guiado até o local pela filha do Rei. Durante a conversa entre os jovens, a princesa investiga o conteúdo e a natureza do conto que o Rapaz apresentaria e, quando ele revela tudo o que a moça precisava saber, despede-se, alegando necessidades maiores, e conta tudo para o pai. A moça, porém, esquece a sua capulana na cama do Rapaz que, no dia seguinte, comparece diante de muita gente animada para assistir à exposição daquela manhã. O jovem apresenta seu conto e o Rei acerta a sua interpretação, bem como a de uma adivinha proferida na sequência. Porém, antes de sua derradeira derrota, o Rapaz lança a última adivinha: "Sr. Rei, por que é que a sua filha esqueceu sua capulana na cama?" Mas como o Rei não consegue interpretar tal enigma, o público presente decide queimá-lo.

A trama coloca em relevo o apreço social pelas narrativas tradicionais, como sendo um índice de inteligência e de força vital: assim, a apresentação e interpretação de textos literários se tornam motivo de competição, de vida ou morte. No reino fictício, o Rei demonstra a sua supremacia por meio das habilidades com a arte das palavras, por sinal, bastante popular entre seus súditos, que acompanham os jogos literários com entusiasmo. O fato do Rapaz que vence o Rei ter apenas a Mãe é uma quebra de paradigma nos valores das tramas heroicas, pois o pertencimento a um clã ou uma família é de extrema relevância, mesmo nas culturas africanas. Não ter familiares, principalmente de referência masculina, pode indicar que o herói experimente a condição de pária, já que o prestígio social, no norte do país, perpassa o lugar que se ocupa na linhagem ancestral. Mario Viegas Guerreiro (1974, p.11) afirma que entre os macondes, por exemplo, “o homem sente-se perdido sem o amparo da família, da linhagem”. A ruptura de paradigma se atrela, na mesma medida, ao fato da fama e da experiência do Rei não descartar a sua artimanha de usar a filha como espiã, com intuito de conhecer de antemão a narrativa a ser apresentada. Ainda que tenha um aspecto metalinguístico – uma narrativa que fala sobre narrativas –, o conto não se preocupa em apresentar a história contada pelo Rapaz perante o Rei, focalizando apenas os eventos ocorridos em torno da sua contação. O enigma que questiona a razão de a filha do Rei haver deixado a capulana na cama do jovem é o único texto literário dito pelo Rapaz. O Rei pode não ter respondido por duas razões: uma delas porque não conhecia a resposta; outra possibilidade é que o Rei sabe que sua imagem de exímio intérprete de enigmas seria destruída, caso revelasse que a sua filha exercia o papel de informante, transparecendo seu método de trapaça. A resposta não fica registrada no conto, mas o que fica mais evidente é a sugestão de um encontro

de cunho sexual entre os dois jovens, explicitando uma relação de intimidade da nobre moça com o rapaz órfão.

3.3.2 A batota do coletivo

Porém, quando há um desequilíbrio entre as capacidades orgânicas dos competidores, as narrativas tradicionais abrem o precedente da batota, em prol da vitória do mais fraco. O *personagem-batoteiro* é aquele que finge jogar seriamente, mas trapaceia, burlando as regras para vencer, livrando-se de um suposto castigo, inerente à derrota³⁷¹.

É o caso da aposta entre o “Leão e o Cuco³⁷²”, que começam a discutir sobre quem teria a voz mais forte. Marcaram então uma aposta na qual ambos competidores alçariam as suas vozes, o mais possante possível. Sabendo que o Leão, de fato, possuía a voz mais estrondosa entre eles, o Cuco se reúne com os seus irmãos e lhes pede para se colocarem em fila, ao longo da estrada. Na data marcada, o Leão ruge - *rrrrrrrooom* - e o Cuco segue - *cu-cu, cu-cu, cu-cu*. Mais tarde, chega um emissário do fim da estrada, dizendo que lá de longe apenas se havia escutado a voz do Cuco. Espantado e furioso, o Leão resolve repetir o desafio, mas o vitorioso é novamente o Cuco.

O objeto de disputa é a potência da voz, que pode ser medida por meio de seu alcance e tanto o Cuco como o Leão sabem que o rugido do felino é mais forte do que o cucular do pássaro. Assim, a aposta foi o meio do Cuco “encantar” o Leão, isto é, o jogo foi a via que possibilitou ao mais fraco iludir o mais forte³⁷³. Contudo, vencer a disputa contra o Leão foi somente viável com a ajuda de vários amigos Cucos, que aceitaram ser cúmplices da trama, possibilitando a vitória, episódio que destaca a força coletiva. A história termina afirmando que “ensina-nos o Cuco que a união dos fracos pode vencer adversários mais fortes”. A situação final ascendente do Cuco se confirma quando, por uma segunda vez, o veredito da vitória é concedido ao pássaro. A repetição do resultado

³⁷¹ Huizinga comenta que os jogadores são muito mais indulgentes com os desonestos do que com aqueles que ignoram terminantemente as regras, identificados como *desmancha-prazeres*. O autor afirma que “o desmancha-prazeres destrói o mundo mágico, portanto, é um covarde e precisa ser expulso” (HUIZINGA, 2001, p. 15). Pode se comparar a sua representação, socialmente, aos apóstatas, hereges, reformadores, profetas e objetores de consciência.

³⁷² Documento 353: Narrativa de Cabo Delgado que encontra motivo similar de disputa na narrativa changana “O Passarinho que Casou com a Filha do Elefante” (37) e no conto sena “O Leão e o Cuco” (221). Em tais contos, há uma aposta na qual se concorre a voz mais possante, na qual os pássaros saem vencedores.

³⁷³ Quanto ao vocábulo *ilusão*, Huizinga o define: “palavra cheia de sentido que significa literalmente “em jogo” (de *inlusio, illudere* ou *inludere*)” (HUIZINGA, 2001, p. 14).

favorável indica a cooperação das demais aves com a causa do Cuco que, por sua vez, não anseia uma compensação material. O texto não menciona prêmio algum, apenas o reconhecimento do Leão concernente à potente superioridade do belo canto do Cuco. Nota-se, assim, um aspecto relevante que confere maior gravidade ao jogo, a saber, o vínculo recorrente do jogador com uma representação coletiva, já que a habilidade do participante da partida pode simbolizar a habilidade do seu grupo de pertença.

Huizinga assegura que “via de regra, contudo, está ligada à vitória alguma coisa mais do que a honra: uma coisa que está em jogo, um prêmio, o qual pode ser um valor simbólico ou material, ou então puramente abstrato” (HUIZINGA, 2001, p. 58). Nas três narrativas acima apresentadas, bastaram aos ganhadores das disputas o prestígio no seu meio coletivo, logrado por suas façanhas e competências físicas e/ou intelectuais. Isso não significa a ausência de prêmios materiais em jogo nas narrativas populares de Moçambique. Há casos de competições entre personagens-animais no ARPAC nas quais a disputa em jogo determina a posse dos produtos de uma machamba na época de colheita³⁷⁴.

No acervo de Cabo Delgado, o conto “O Manguço e o Elefante”³⁷⁵, o paquiderme simboliza poder e autoridade, já que é responsável por atribuir um prêmio material à aposta, fomentando o senso de competição ao desafio de comer toda a massa colocada no grande cesto. Já o Manguço, embora assinala a representação da personagem mais fraca na disputa, na mesma medida, representa a força dos vínculos sócio-comunitários. Ao que tudo indica, o conto tem como pano de fundo o problema da fome, diante da desigualdade econômica, somado ao desejo do Elefante de humilhar, ao submeter o pequeno animal faminto a uma prova aparentemente vexatória. O paquiderme permanece apenas como observador da aposta, que seria uma espécie de espetáculo de entretenimento. Sem participar do desafio, ele ordena às mulheres prepararem a massa para o Manguço comer, dispondo um objeto valioso como prêmio, isto é, o anel de

³⁷⁴ Documentos 273, 283, 288.

³⁷⁵ Documento 332. O conto começa com a afirmação do pequeno suricate dizendo ao paquiderme que poderia acabar com toda a comida de um cântaro. Pretendendo se divertir, o Elefante topa provar a capacidade do Manguço, apostando o seu anel de casamento com o adversário. O Elefante solicita que suas mulheres encham duas panelas de massa, deitando tudo dentro de um cesto muito grande. Mais tarde, o Manguço chega com um fole, onde estão escondidos outros manguços. Eles usam do seguinte método: cada um deles come até se saciar, afirmando ter de sair para fazer necessidades em seguida. Daí o saciado troca de lugar com outro manguço faminto, que aguarda dentro do fole. Eles fazem tal revezamento até acabar com toda a massa do cesto. O Elefante, por sua vez, fica muito surpreso com o ocorrido e diz ter de pensar um pouco antes de entregar o anel de casamento ao suricato. Após duas semanas, aparece novamente o Manguço na casa do Elefante, mas a resposta continua a mesma, pois o Elefante, envergonhado, não queria dar o anel ao pequeno animal.

casamento do mandatário. Dessa forma, a vitória do pequeno personagem se atrela sobretudo à astúcia, união e cumplicidade do seu grupo social. Na conclusão, o documento contextualiza o relato ficcional:

Foi isso mesmo que aconteceu com o inimigo o colonialismo Português. Ele é muito grande em relação a nós. Desprezava-nos muito e até dizia que nós não podíamos fazer sofrer um branco. Considerava ainda que nós não éramos capazes de levantar uma insurreição armada contra ele e muito mais de dirigir essa guerra por um longo tempo.

Em que posição estamos hoje em relação ao inimigo?

Nós já acabamos a massa que tinha no cesto pelas nossas atividades unidas e pela experiência dos nossos antepassados. Só com a unidade venceremos as forças inimigas. Não é grandeza que pode amedrontar os guerrilheiros da Frelimo. É certo que esta guerra traz muitas dificuldades: além disso o inimigo é mais forte que nós e está bem equipado com material de guerra mais moderno, mas com a nossa unidade ele ficará vencido. Estamos gastar as suas forças e as suas armas. Pouco a pouco.

E por isso ousamos dizer: UNIDOS SEM NENHUMA RESERVA VENCEREMOS!

O texto de autoria de Henrique Geraldo estabelece uma alegoria direta do enredo tradicional aos impasses da luta anti-colonial e à construção da unidade nacional. O Elefante se torna uma alegoria do colonialismo português e os Manguços são relacionados aos combatentes da FRELIMO, que se uniram na insurreição para libertar o território do país do regime europeu. A função conativa do texto exprime uma necessidade de continuar a suscitar a consciência política do público, mesmo após a independência. Afinal, na altura, Moçambique estava perante os ataques da RENAMO³⁷⁶, grupo de resistência que se formava no país desde a libertação e que tinha o intuito de desestabilizar o novo governo independente. Na alegoria ficcional, o Elefante ainda se nega a dar ao Manguço o anel de casamento que lhe fora prometido como prêmio em caso de vitória. O Elefante procrastina em cumprir sua promessa e, de fato, a narrativa termina sem que a personagem a cumpra devidamente, sabotando a regra do jogo que ele mesmo criou. O que sobra de lição da história é a ênfase na distribuição de provisões entre personagens, valorizando a integração comunitária. Os mais fracos jogam o jogo imposto pelo mais forte, mas os que estão numa condição de inferioridade burlam as regras na surdina, colocando em xeque o poder autocrático, nesse caso, diante da unidade do coletivo.

³⁷⁶ Resistência Nacional Moçambicana.

3.3.3 Jogo de Gênero

Outro aspecto do jogo que devemos ressaltar é a sua relação com o fator da identidade de gênero. A esperteza que prescindida da ética nem sempre conduz a personagem feminina a um final feliz no âmbito doméstico, como a manha de uma jovem³⁷⁷ que pila o milho para a bebida da sua festa de casamento com o auxílio de fantasmas. Eles a procuram no dia da festa, buscando por mais bebida e acabam revelando a todos os presentes que não fora a menina quem produzira a bebida com o seu próprio esforço, resultando no desenlace do casamento. Nos enredos changanas, há mulheres que manipulam a vida conjugal maliciosamente e terminam atraindo uma sina de infortúnios. A esposa mais velha³⁷⁸, que se aproveita da noite para roubar o milho da machamba da segunda esposa, cai numa cova armada pelo marido e tem suas pernas quebradas. A mulher³⁷⁹ que come escondida a carne de coelho reservada ao chefe da família é levada pelas águas do rio numa espécie de *prova da verdade*, na qual o marido estende uma corda para as suas cinco esposas atravessarem. A estéril³⁸⁰ desobedece a ordem do esposo minerador de não comer os alimentos que ele envia apenas ao seu cão e não a ela, o que a leva a ser expulsa de casa pela família. A esposa³⁸¹ mais velha que empurra a irmã, mulher do mesmo marido, para dentro de uma cova é punida com repreensão e perda de direitos, como *Nkosikazi*³⁸². Portanto, é comum as narrativas ilustrarem um desfecho de desolação à mulher que desafia os preceitos institucionais da família. A dinâmica das ações representa o marido como árbitro das atitudes ou comportamentos da mulher, sendo também um executor de sentenças e punições, caso descubra hábitos ilícitos. No caso de um de chefe da família³⁸³ agir em desacordo com as regras sociais que visam ao bem-estar da família, a intercessão para se julgar o delito é geralmente externa ao núcleo familiar, sendo necessárias sessões com o régulo ou outra autoridade do clã.

Já na narrativa de Cabo Delgado “Os Três Irmãos”³⁸⁴, sugere-se haver jogos apenas praticados por homens ou somente a eles aceita a sua prática. Sobre tais regulações

³⁷⁷ Documento 29: “A Nora Com Fantasmas”.

³⁷⁸ Documento 38: “Sem Identificação”.

³⁷⁹ Documento 22: “O Homem que Tinha Cinco Mulheres”.

³⁸⁰ Documento 20: “O Homem Casado com uma Estéril”.

³⁸¹ Documento 14: “Conto de Rebeca Machacule”.

³⁸² Mulher Mais Velha.

³⁸³ Documento 16: “Conto de Joao Uamesse”.

³⁸⁴ Documento 350. O conto narra que um homem tinha três filhos, sendo a última, do sexo feminino. O pai havia plantado três árvores para sinalizar o estado de cada filho. Se uma árvore murchasse, era sinal de que o respectivo filho estava em sofrimento. Certo dia, os filhos mais velhos pedem para partir a uma terra só de homens e o pai consente, dando-lhes uma lancha para chegarem naquela terra de *magini* (diabos). Com os irmãos, os habitantes do lugar jogam *batota* e preparam a pimenta para comer, mas os

do campo lúdico nas culturas moçambicanas, António Prista aponta que os jogos praticados por homens geralmente se baseiam na conquista e na posse de objetos do espaço individual. Ademais, o autor afirma que os jogos do público adulto e masculino são “quase sempre executados “frente a frente”, numa provável simbologia da confrontação, enquanto que a “roda” e a “coluna”, figuras de cooperação, são usadas exclusivamente em jogos de mulheres e de crianças.” (PRISTA, 2001, p. 11).

A epopeia de “Os três irmãos” destaca a irmã mais nova como uma clássica heroína, já que ela empreende atividades que são realizadas exclusivamente por homens, saindo-se, porém, melhor do que eles nos jogos de batota³⁸⁵, por exemplo. Como acontece nas representações heroicas ascendentes, sua partida não visa ao sucesso pessoal, mas o resgate dos irmãos mais velhos dos perigos que corriam nas terras estrangeiras. A jornada

diabos perdem a partida para os forasteiros, que tiram uma fruta, comem-na e plantam as suas sementes, as quais germinam e frutificam. Os irmãos colhem os frutos, dividem as sementes e partem para outra terra, só de homens. Lá, um gato sentinela antevê que os irmãos chegariam ao meio-dia e, ao chegarem, os rapazes também vencem o jogo e comem a pimenta, porém, ao colocarem as sementes na terra, elas não germinam e os dois irmãos são feitos cativos na terra e trabalham como pastores de cabras. A irmã percebe a longa ausência dos dois, vai até as árvores dos irmãos e as encontra murchando, assim, pede ao pai para também partir, indo atrás deles. O pai hesita no início, mas acaba por conceder uma lancha para a moça, que parte em direção à mesma terra dos *magini*. No percurso, um gato, um milhafre e um rato aparecem e pedem para acompanhar a viagem da menina, que lhes permite. Entre os *magini*, ela também vence o jogo de batota, germinando as sementes e colhendo os frutos. A jovem pede para comprar areia dos nativos da terra no valor de 6000\$00 e parte para onde havia ido os irmãos. À distância, o gato sentinela anuncia a aproximação de um barco com uma mulher. Então, a moça volta com a lancha para o meio do mar onde mulheres apanham peixes *quimini*, que são comprados por ela a 6000\$00. Em seguida, a protagonista devolve os peixes para o mar e segue em direção à terra onde vivem só homens; lá, come pimenta com seus habitantes e os vence no jogo de batota. No dia seguinte, antes de plantar as sementes, a jovem espalha a areia que havia comprado na terra dos *magini*, tira uma fruta, come e semeia o caroço, que germina, em seguida. Então os nativos a convidam para tomar banho e ela aceita prontamente, mas compra, antes, palmeiras de *macuthi* por 7000\$00. Ela solicita aos cativos, seus irmãos, que carreguem as palmeiras e que não as queimasse, enquanto tomava banho, pedindo, nesse ínterim, para o milhafre buscar suas roupas, depois que ela as tirasse. A rapariga chega até a praia, tira a calça e a camisa, olha para o mar e vê fumo (fumaça) na sua lancha, correndo para apagar o lume. Depois, manda o milhafre buscar novamente as roupas que usava, partindo em seguida de lancha com os dois irmãos a bordo. Os homens do lugar começam a persegui-los, mas os ratos tinham furado a lancha dos nativos e nenhum deles conseguiu alcançá-los. Porém, durante a viagem de retorno, os irmãos empurram a irmã mais nova ao mar, com o intuito de matá-la. O peixe *quimini* a salva e a leva de volta à casa de sua família. Diante do pai, diz não saber do paradeiro dos irmãos, que lhe meteram n'água. Ao chegarem os dois irmãos, o pai os recebe com uma refeição, perguntando pela irmã deles. Os jovens disseram que para onde foram não chegavam mulheres definitivamente, portanto, eles suspeitavam que a irmã deveria ter morrido no caminho para lá. Nesse instante, ao ser chamada pelo pai deles, a irmã Suna aparece no recinto.

³⁸⁵ Segundo informações concedidas oralmente pelo antropólogo Momade Saíde Aiúba, nas regiões de Cabo Delgado, o *jogo de batota* se refere aos jogos de azar, nos quais normalmente se apostam dinheiro e outros bens. São jogos que podem ser clandestinos ou ilegais cujas regras vigoram nos limites de determinada zona ou distrito. De acordo com o informante, os competidores de tais jogos tradicionais costumam usar ferramentas e técnicas inescrupulosas para ganhar a jogada. Vale acrescentar que há diversas formas de jogos, que podem ocorrer por meio de ludos, cartas, copos, dados e outros objetos.

altruísta de Suna teve êxito não por mero acaso, mas por suas competências evidenciadas durante as suas aventuras: ela interpreta os sinais das plantas, relaciona-se com os animais, sabe negociar e jogar, é diligente e precavida. Ela demonstra ter habilidades desejáveis a uma boa jogadora, já que prevê os riscos, manobra com antecedência e age no momento oportuno. Vale mencionar a existência, nesse sentido, de uma correlação do bom jogador à competência em estratégia e argumentação. Sobre a *Ntchuva*, por exemplo, um dos jogos mais difundidos em Moçambique³⁸⁶, António Prista explica que se propaga a ideia de que “o bom jogador pode vir a ser socialmente reconhecido como um potencial advogado para as contendas jurídicas” (PRISTA, 2001, p. 10).

O sucesso nos jogos que exigem raciocínio lógico e estratégia concede direito à palavra, presumindo o bom uso dos argumentos publicamente. Outra metáfora da masculinidade transgredida pela heroína é a ingestão de pimenta. Na versão desse conto, compilada na obra de Elisa Fuchs³⁸⁷, o consumo de pimenta, sem manifestar qualquer sobressalto, seria uma prova de masculinidade na terra de homens. É possível somar aos atributos de Suna o fato dela realizar negócios comerciais nas zonas por onde transita, já que o uso do dinheiro é também um índice masculino entre as populações do norte, principalmente entre os macuas³⁸⁸.

Dessa forma, o desenho global da protagonista é dinâmico, pois sua excursão é repleta de peripécias. A imagem da mulher viajando de lancha, fazendo amizades, negociando, jogando, resgatando presos e realizando outras atividades opõe-se à ideia da feminilidade sedentária, vinculada à adelfia, tão difundida na tradição macua. Em certa medida, a audaciosa Suna seria uma representação diametralmente oposta ao etos da *muali* muda, que se dedica às lides domésticas e agrícolas, evitando comunicar-se com os demais. A figura de tal heroína deve cumprir um papel tão transgressor no imaginário

³⁸⁶ “Em várias regiões se jogam jogos muito idênticos ao Ntxuva, variando apenas as regras e o tamanho do tabuleiro. Esses jogos dão pelo nome de: N’tsolo (Tete), Pale (Nampula), Ntchadyo (Cabo Delgado) e BAU (Niassa)” (PRISTA, 2001, p. 52).

³⁸⁷ Embora o documento em questão do ARPAC não registre a data de recollecção, se se levar em conta que o registro de literatura oral mais recente na campanha de Cabo Delgado se deu em 1981, parece ser de data anterior à recolha de Elisa Fuchs, transmitido por César Intupa, em Monapo, em 21/9/83. Esta versão da obra *Contos Macuas* foi incluída na antologia *Contos Populares Moçambicanos* (1997), de Eduardo Medeiros, e, posteriormente, na obra *O Conto Moçambicano: Da Oralidade à Escrita* (2008), de Lourenço do Rosário.

³⁸⁸ Christian Geffray afirma que o dinheiro é um objeto de posse majoritariamente dos homens, sendo vedado, nas comunidades tradicionais macuas, desde cedo, o controle e uso do dinheiro pelas mulheres. Acrescenta também que há um esforço de afastar as mulheres do acesso direto ao mercado, já que “os homens erigiram assim eles próprios uma barreira, social mas imponente e, aparentemente, intransponível, entre as mulheres e o mercado” (GEFFRAY, 2000, p. 169).

social atribuído ao papel feminino, que os seus próprios irmãos atentam contra vida de Suna, mesmo após ela os ter salvo da escravidão e do sofrimento. A traição dos irmãos abre espaço para o maravilhoso na trama, pois aparece o peixe *quimini*, a quem ela ajudara, dando-lhe uma carona de volta para casa.

Na narrativa da obra *Contos Macuas*, de Elisa Fuchs, fica mais evidente que os rapazes se sentiam envergonhados por terem de declarar publicamente que as riquezas que traziam de volta para casa foram todas conquistadas pela irmã mais nova, preferindo assassiná-la. Em tal versão, o pai se dirige aos dois que tentaram matar a irmã, dizendo: “A partir de hoje vocês já não são meus filhos, serão desgraçados durante toda a vida” (FUCHS, 1992, p. 56). Já na versão do ARPAC, não há essa sentença paterna, porém, o pai aguarda que os filhos mintam sobre o paradeiro da irmã, para chamá-la, por fim, quando o seu nome é revelado no conto. A protagonista aparece e o conto acaba com a seguinte explicação: “Por isso as mulheres quando dão a luz uma criança do sexo masculino não se manifestam muito”.

Salvo engano, a aplicação derradeira do texto ressalta a mágoa feminina com os indivíduos do universo masculino, já que é possível que um irmão retribua o cuidado e preocupação da irmã com ingratidão e traição, por questões de machismo. Esse documento demonstra, assim, que a narrativa popular é um campo aberto para se repensar os limites dos papéis sociais estabelecidos pela tradição, possibilitando a contestação de padrões e normas relativas à identidade de gênero.

3.3.4 O Blefe

Na natureza, com uma variedade sem fim de talentos, tamanhos e forças, uma competição a dois pode parecer desleal a um dos lados, como numa corrida disputada entre “O Coelho e o Cágado”³⁸⁹. O público da história sabe que o Coelho é mais habilitado para ganhar um duelo de rapidez com o Cágado, por isso, não surpreende a zombaria do Coelho, gabando-se de sua capacidade, em contraste à do Cágado. Mas com a ajuda dos amigos espalhados pelo caminho, o quelônio vence a corrida, deixando o Coelho veloz em exaustão. Ao atingir a meta, o Coelho se depara com o Cágado sentado, rindo para o amigo, após receber a ajuda de seus aliados³⁹⁰.

³⁸⁹ Documento 137.

³⁹⁰A trapaça conveniente do Cágado tem um paralelo interessante num conto amazônico, coletado por Câmara Cascudo, intitulado “O Jabuti e o Veado”, como salienta o Aporte Teórico deste trabalho.

A sagacidade numa disputa de forças, no entanto, pode se dar pela peleja entre duas personagens tidas inicialmente como cúmplices, como é o caso de “O Rato e o Cereal”³⁹¹, no qual o Rato incita o Cereal para um confronto, pedindo um intervalo no meio do combate, o que lhe dá vantagem. No fim do conto etiológico, legitima-se a vitória do Rato, como consumidor, que passa a comer o Cereal, o alimento personificado. Nos ambientes rurais, como o rato selvagem costuma esconder-se nas machambas, ambas personagens são cúmplices. Mas o Cereal faz parte da cadeia alimentar do Rato, sendo comum aos roedores invadirem os celeiros com o fim de se alimentar dos grãos ali armazenados.

A farsa é uma forma igualmente esperta para se proteger, como exemplifica a narrativa de Tete, “O Esquilo e a Hiena”³⁹², na qual o “faz de conta” salva a vida do Esquilo, que se deparava com a Hiena, que pretende devorá-lo. Embora apropriar-se de coisas encontradas num passeio possa ser perigoso ou imprudente, em certos casos, como acontece com a Salamandra³⁹³, o Esquilo se salva utilizando uma pele de animal que recolhe no caminho. Ele simula à Hiena que matara e comera todo o bicho, sobrando somente a pele a qual roía, e a predadora foge temerosa, acreditando na cena que vê; por isso, nesse caso de vida e morte, o Esquilo finge uma mentira com êxito. Porém, com intenções menos nobres, o protagonista pode dissimular, não para garantir a vida, mas para obter algo em prejuízo de outrem.

A história “O Coelho e a Hiena”³⁹⁴ é uma narrativa com diversas variantes nas tradições orais africanas em que se salienta a relação entre dominador e subordinado. No conto, a menina Chipha Dzuwa aceita se casar com a Hiena, mas nada contente, o Coelho bola um plano para desfazer o namoro dos dois, dizendo à moça que a Hiena era o seu cavalo e que, portanto, deveria se casar com ele. Certo dia, indo em direção à casa da namorada do amigo, o Coelho alega ter pisado num espinho e pede para subir nas costas da Hiena, passando uma corda pela a sua boca. Ao avistarem a garota, o Coelho demonstra a cena como prova de que a Hiena era mesmo o seu subordinado, terminando o namoro da Hiena com Chipa Dzuwa.

A estratégia da simulação também é empreendida por personagens humanas, sem a máscara alegórica dos animais. O conto “O Namoro dum Leproso”³⁹⁵ narra sobre

³⁹¹ Documento 150.

³⁹² Documento 147.

³⁹³ Documento 149.

³⁹⁴ Documento 117.

³⁹⁵ Documento 121.

Bengala, um jovem leproso sempre rejeitado pelas pretendentes. A sua família elabora um plano para casar o jovem, isto é, estabelecer um acordo de casamento por meio de uma foto do rapaz tirada quando ainda não tinha a doença. A jovem Nsai aceita casar-se, pensando que o marido estivesse trabalhando na Rodésia, como lhe fora dito. Porém, perto do celeiro da casa dos sogros, ao pilar mapira, cantando suas tristezas, escuta Bengala, respondendo a sua cantiga. A jovem entra no celeiro, descobre a verdade e agride Bengala, chamando a sogra da machamba e anunciando o seu regresso à casa de sua família. O plano da família do rapaz leproso não funciona nesse caso e evidência de que os combinados devem ser fidedignos no contrato de casamento, estando a jovem Nsai no direito de não aceitar o noivo leproso, já que lhe foi encenada uma inverdade.

A farsa com a menina Nsai teve um final infeliz ao homem enfermo, por outro lado, a narrativa “A Esperteza de um Polígamo”³⁹⁶, apresenta um marido que trama um meio para que suas duas esposas se sintam amadas. O conto diz que as duas esposas do homem ficam doentes e pedem papas ao marido, que se vê num dilema, pois a segunda esposa pedira antes a papa e a primeira esposa acredita ter preferência pelo tempo maior vivido ao lado do esposo. Ele reflete sobre o tema e bola o plano de aparecer a cada uma das mulheres com dois pratos na mão, para que pensasse ser a primeira servida pelo homem, dizendo que era a mais amada, mas que não contasse nada para a outra esposa. A atitude fingida da personagem foi uma maneira de viabilizar e manter a paz do lar, já que ambas as mulheres se sentiriam apreciadas no matrimônio. A farsa chega ao ponto de o marido forjar um diálogo da esposa com um estranho à caminho do rio, com o intuito de mudar antigas diretrizes de seus hábitos alimentares. Em “Tempo de Fome”³⁹⁷, o Marido, que alega apenas comer massa fina, simula a voz de um amigo informando à mulher, no caminho ao rio, que deve dar massa de farelo ao marido, pois só a farinha fina não garantia a sua alimentação.

Por outro lado, nem sempre a relação entre o esposo e as suas mulheres, num arranjo poligâmico, tem o mesmo aspecto harmonioso das narrativas anteriores. O conto nhúnguè, “O Homem e a Polícia”³⁹⁸, coloca em cena dois amigos, um deles, policial. Um dia, o civil inventa que estava a caminho de Cahora-Bassa para visitar familiares, mas, em vez disso, mata uma ovelha do curral e se suja com o sangue dela, alegando às

³⁹⁶ Documento 119. É um motivo narrativo da poligamia recorrente nas culturas orientais.

³⁹⁷ Documento 131.

³⁹⁸ Documento 156. É uma versão semelhante ao conto lómuè “Um Pai, Filho e Cipaio”, compilado na Zambézia, em que a imagem do policial, mais moderna, equivale à representação do sipaio, mais colonial.

mulheres, em casa, que matara um homem. Após elas insistirem sobre a veracidade do relato, contam tudo ao policial, que ordena a sua prisão imediata. Na delegacia, descobre-se toda a verdade e o protagonista tem a prova da relação das suas esposas com o seu amigo policial. A simulação, nesse caso, tem a função de materializar o relacionamento oculto entre as mulheres e o amigo do marido, sendo a farsa um meio para se revelar publicamente o vínculo.

As mulheres também protagonizam farsa como um meio para provar suas intuições no conto do distrito de Moatize, “Os Dois Amigos”³⁹⁹, que seriam Chalimba e Chaphata. Este último sempre afirma a total confiança em seu amigo, mas a sua esposa decide enrolar o marido Chaphata num lençol sobre a esteira, enquanto ele está muito bêbado. A mulher vê Chalimba e lhe pede que enterrasse o marido, ele se nega, alegando que não era irmão de Chaphata, apenas seu amigo, assim, vai embora para trabalhar em sua machamba. A mulher forja a morte do marido para provar a índole de Chalimba na amizade por seu esposo, a quem conta sobre o acontecido. Mas a mulher também pode armar um plano para repreender o seu marido indiretamente, como se dá no conto do mesmo distrito, “O Ano das Secas”⁴⁰⁰, na qual o homem pega nas panelas e vai comer sozinho em cima de uma árvore Ntsanza. A esposa decide cortar as fibras das escadas da árvore de forma imperceptível, o que leva o homem à queda com papas quentes sobre a cabeça, resolvendo abandonar o mau proceder. Tais enredos sugerem que a esposa interfere ora para proteger o marido de amizades enganosas, ora para proteger a própria família do egoísmo do marido.

3.3.5 A astúcia

A astúcia e a esperteza perpassam muitas narrativas changanas, cujas personagens realizam os seus desejos por meio de uma estratégia, como a do beija-flor⁴⁰¹, que trapaceia, com a ajuda dos pássaros, outros concorrentes para conseguir se casar com a filha do Elefante. Ou como o plano do mancebo⁴⁰² que toca tambores para fazer os Macacos e os Cães cantarem e dançarem até morrer, fazendo da alegria de viver um

³⁹⁹ Documento 123

⁴⁰⁰ Documento 122

⁴⁰¹ Documento 37: “O Passarinho que Casou com a Filha do Elefante”. *Nhamatsetse*, o Beija-Flor, vai a uma festa a convite do Elefante, que oferece sua filha em casamento ao que “falar tão alto que se pode ouvir de longe”. O *Nhamatsetse* não ruge como o leão e nem tem o zurro estridente como o burro. Entretanto, comunica-se com outros pássaros a fim de seu canto poder atingir os ouvidos daqueles que estão muito distantes. A filha do Elefante ficará com o pequeno pássaro.

⁴⁰² Documentos 31 e 36: “A Filha do Rei” e “O Homem Desprezado que Acabou Vencendo”.

perigo de morte aos animais fanfarrões, enganados pelo jovem desejante em desposar uma moça com o feito.

A esperteza e a malandrice são inerentes a personagens em qualquer etapa da vida, catalisando o imaginário dos contos, como o de origem changana “Os Dois Irmãos Órfãos”⁴⁰³, que se utilizam da esperteza para obter comida durante sua jornada em busca de uma nova terra. Eles recebem constantes agressões das pessoas, mas acabam sendo indenizados pelas sovas que sofrem, devido ao julgamento que solicitam dos régulos das aldeias por onde passam. É fato que os rapazes vencem as demandas por meio da manipulação dos discursos que proferem, justificando ações de ética suspeita.

De forma análoga a Nwavutlare⁴⁰⁴, um cego changana que arranja um plano para lograr um casamento, mancomunado com o régulo local. Nessa história, compilada no Limpopo, o homem deixa uma panela com muita brasa na encruzilhada dos caminhos, por onde passam duas meninas, que lhe perguntam o que cozinha; mas elas não obtêm qualquer resposta e partem. Aproxima-se uma terceira moça que faz a mesma pergunta e o cego responde que a sua experiência está dentro da panela, pedindo que não a abra. Desobedecendo, ela abre a panela, que está vazia, e o protagonista a acusa, levando-a até o régulo, que a obriga a se casar com o cego.

Também a emboscada pode ser tramada por um velho, em prejuízo de um jovem, como acontece no conto changana do jovem pastor⁴⁰⁵, em que um velho lhe oferece suruma⁴⁰⁶ para roubar seu gado. Sob os efeitos da planta, o rapaz é enganado pelo velho e recebe, por isso, uma punição paterna demasiadamente severa, sendo morto pelo genitor. Entretanto, o rapaz ressuscita na barriga do velho ladrão, apresenta-se ao seu pai com todo o gado restituído e abandona a casa familiar definitivamente, indicando que nem sempre o comando dos mais velhos é ético. O rapaz respeita seu lugar de hierarquia diante do velho e do pai; porém, face ao assassinato que ele experimenta, o protagonista decide deixar o lar de origem em busca de liberdade e justiça. O jovem segue cantando para interagir e se comunicar com sua manada e demonstra uma força interior suficiente para determinar os caminhos do seu próprio destino.

Há casos, por outro lado, em que a função dos protagonistas é se livrar de uma cilada, exigindo paciência e resiliência, que pressupõe não reagir de forma violenta ou

⁴⁰³ Documento 4.

⁴⁰⁴ Documento 11: “Como o Cego Conseguiu Casar-se”.

⁴⁰⁵ Documentos 9 e 33 “O Rapaz que Abandonou os Pais” e “O Pai, o Filho e Muitas Cabeças de Gado”.

⁴⁰⁶ Canábis, Maconha.

adversa às injustiças provocadas por terceiros. Num conto de Manjacaze, o casal de humanos⁴⁰⁷ tem como vizinhos um casal de leões, mas os humanos resolvem se mudar e os felinos não só os acompanham na mudança, como também constroem sua palhota no terreno do casal de humanos. Num triste episódio, os bebês leões devoram os bebês humanos, numa mostra clara de que os leões são uma ameaça à segurança da família humana. Inexplicavelmente, o pai não reage diante do ocorrido, o que deixa os felinos intrigados e até temerosos. O plano dos humanos é sutil, pois, a caminho da machamba, a leoa pergunta à mulher se o seu marido-homem é mau. Como resposta, a mulher mostra uma ferida provocada pelo marido, que diz não se fechar nunca, desde que eram crianças. Assim, a leoa passa a acreditar que o homem tinha a capacidade de provocar feridas que não cicatrizavam nunca e convence o seu marido-leão a partirem da casa o mais rápido possível. Embora seja irremediável a perda dos seus filhos, a fuga dos leões é considerada pelo casal humano como uma vitória, sem a necessidade de um embate direto com o casal de leões, mas obtida por meio da discrição e da ilusão.

Sem dúvida, a personagem mais integrada na rapsódia moçambicana é o Coelho e, por isso, é surpreendente observar a elasticidade de sua representação sagaz, ora astuta, ora manhosa. Em Tete, uma mulher intermedia o casamento de sua bonita filha com um pretendente, por meio de uma prova, na história nhúnguè, “A Mãe e a sua Filha”⁴⁰⁸. A aspirante a sogra pede que o suposto genro coma um prato de Piri-piri em apenas quinze minutos. Após a tentativa frustrada do Senhor Antílope, o Senhor Coelho consegue o desejado consórcio, porque, enquanto come, “entretém o tempo” em conversas com a mãe da rapariga e acaba se casando com a moça. A narrativa sugere a necessidade de se ter boas relações com a sogra, a quem o genro Coelho distrai nas suas conversas, como também faz na narrativa nhúnguè “O Coelho e a Menina Sua Noiva”⁴⁰⁹, para conquistar a companhia e a amizade de sua noiva. A menina aceita se casar com o Coelho, mas não conversa, nem fala com ele, assim que o noivo procura a ajuda da mãe da jovem, que recomenda ao Coelho que converse com as amigas de sua filha. Em seguida, ele se põe a estudar um plano para solucionar sua relação com a noiva. Decide colocar uma rede no rio e uma pedra na floresta, pedindo que a noiva fosse até as armadilhas para vê-las. A menina volta dizendo ao noivo que nunca antes vira ratos dentro de uma rede no rio e peixes capturados sob uma pedra no mato. O Coelho, então, aproveita a ocasião para

⁴⁰⁷ Documento 32: Narrativa “Sem Identificação” de Título.

⁴⁰⁸ Documento 146.

⁴⁰⁹ Documento 162.

responder que nunca tinha visto uma moça que não ficasse próxima ao noivo com quem aceitara se casar.

Outra tática comum do Coelho é fingir ser nêscio para vencer uma prova de casamento, como ocorre na história nianja “Elefante que Quer Casar a Filha”⁴¹⁰, coletada em Macanga. Como nenhum animal consegue caçar a inteligente Salamandra, que reside numa árvore, a sua caça se torna a condição para se casar com a filha do Elefante. O Coelho, amigo do Humano, busca um cão e um cabrito e os amarra embaixo da árvore onde mora a Salamandra, simulando alimentar o cão com capim e o cabrito com massa de farinha. Os animais não aceitam o que lhes é oferecido e a Salamandra, de cima dos ramos, começa a alertar o Coelho sobre o erro que cometia, acercando-se, cada vez mais, em direção ao Coelho, que aproveita o momento de proximidade para caçar a Salamandra. Assim, fazendo-se de ignorante, o Coelho se serve da suposta esperteza do anfíbio para enganá-lo e matá-lo, logrando o casamento com a filha do Elefante que tanto ansiava. O mesmo motivo participa na narrativa nhúnguè “Um Pai que tinha Uma Filha”⁴¹¹, compilada em Changara, na qual elementos análogos são protagonizados por humanos. Um rapaz mata à paulada a Salamandra, usando a mesma farsa do Coelho aos pés da árvore Ngale (Mungale) com o cabrito e o cão, conseguindo, no fim, namorar a moça pretendida.

No fabulário nhúnguè, há ocasiões em que o Coelho usa de artimanha para prejudicar “amigos” ou “amizades alheias”, como na narrativa “O Leão e o Coelho”⁴¹² em que ambos se consideram amigos, desde que o Coelho indicasse ao Leão lugares onde abundassem animais para caça. Assim, o Coelho pede ao Leão que o espere numa cova, ao pé de uma montanha, mas com os olhos fechados, para que os animais não o percebessem. O Coelho, então, empurra uma pedra muito grande de cima da montanha e no mesmo instante ordena ao Leão que dê um salto sobre os supostos animais, o que faz com que o Leão seja esmagado pela pedra.

Já na narrativa “O Porco e o Javali”⁴¹³, o Coelho resolve acabar com a boa amizade entre os suínos que caminham numa estrada, fingindo segredar coisas ao Porco e depois ao Javali e alertando, em voz alta, a cada um, que não contasse ao outro os segredos sussurrados. Os amigos se desentendem, indo viver longe um do outro: o Javali no mato

⁴¹⁰ Documento 165

⁴¹¹ Documento 174

⁴¹² Documento 141

⁴¹³ Documento 160

e o Porco numa casa, validando a estratégia do Coelho para se livrar de amígoes que podem lhe trazer prejuízo. No caso do Leão, provavelmente, a amizade fazia do Coelho um refém do carnívoro, que não devorava o pequeno por saber que o esperto poderia lhe conseguir outras caças com maior facilidade. Quanto à amizade do Porco e do Javali, o Coelho separa os dois animais, enfraquecendo o perigo em potencial dos companheiros.

O Coelho geralmente costuma enganar e tirar proveito do Macaco, colocando-o num perigo fatal, como em “Os Macacos e o Coelho”⁴¹⁴, no qual a fome leva os Macacos a comprarem comida na aldeia. No regresso para casa, escutam uma agradável música saída de um tronco de árvore atravessado no caminho. Resolvem deixar os sacos cheios de milho no local e ir buscar os instrumentos para acompanhar a canção. Quando retornam, não escutam mais a música, pois o rápido Coelho já havia ido embora. Ao abrirem os sacos de milho, acham apenas areia e decidem ir à casa do Coelho para reclamar do furto. O espertalhão arma outra trapaça, sujando as nádegas dos Macacos com feijão-nyemba durante a noite para expulsá-los a chicotadas, como se tivessem todos defecado indevidamente no terreiro, impedindo-os de reclamar o milho extraviado.

Já na história cheua “O Coelho e o Macaco”⁴¹⁵, o Coelho convida o Macaco para longas caminhadas, nas quais aconselha o símio que colha e coma frutas verdes, deixando as maduras para ele. Em certa ocasião, durante uma jornada ainda mais longa, o Coelho recomenda que o amigo se aproxime dos leões, caso os encontre pelo caminho. O Macaco o faz e é devorado, enquanto que o Coelho foge, deixando o companheiro ser morto.

Nem sempre, porém, o astuto Coelho pretende a morte de seus amigos ao tramar situações de perigo, como no conto nhúnguè “O Coelho, a Gazela e o Leopardo”⁴¹⁶. Nele, a personagem faz um plano para a Gazela conhecer o azar, mas a pedido dela. O Coelho pergunta ao Leopardo se quer carne, levando o carnívoro até uma lagoa, onde uma casa é construída numa árvore, à sua margem. A Gazela fica na casa da árvore enquanto o Leopardo vê a imagem da presa refletida na lagoa. Ele tenta atacá-la durante toda a noite, em vão. O Coelho pergunta aos animais se gostaram de ver “o azar” e ambos afirmam que sim. No entanto, a Gazela pede para ver o azar novamente ao Coelho, que alerta para o perigo de tal desejo, já que o azar nunca é visto duas vezes numa árvore. Na segunda vez, o Leopardo entende que a imagem que vê na lagoa é o reflexo da presa que está sobre a árvore, devorando-a finalmente. Embora o Coelho, a princípio, quisesse colocar a

⁴¹⁴ Documento 138.

⁴¹⁵ Documento 173.

⁴¹⁶ Documento 166.

Gazela numa situação relativamente segura, ela insiste em repetir a cena, se arriscando: o Coelho consente, dizendo, no final, que o trágico desfecho da Gazela seria o término de seu azar⁴¹⁷.

3.3.6 *A revanche*

Conforme mencionado anteriormente, o Cágado é um grande representante da sagacidade, como se nota, por exemplo, na famosa narrativa banta “O Macaco e o Cágado”⁴¹⁸. Aqui, ele lança o desafio aos Macacos de só poderem comer o que lhes é servido num banquete, estando com as mãos limpas. Eles, porém, não conseguem cumprir o desafio dado pelo Cágado e acabam indo embora sem aproveitar a festa. Para revidar, os Macacos convidam o Cágado a uma festa celebrada na copa das árvores. O quelônio não se dá por vencido: esconde-se dentro de um saco de amendoim, sendo carregado para o lugar da confraternização, onde pode gozar do banquete patrocinado pelos símios. No fim da festa, a tartaruga arranja uma maneira de descer da árvore, seja brincando com os filhos dos Macacos, que a lançam para baixo, seja se escondendo num cesto de vime, com farinha dentro.

Mesmo sendo tão sagaz, o Cágado pode sofrer prejuízo por conta de outras personagens, o que só confirma seu caráter vingativo, como se nota na narrativa nianja “O Cágado e a Salamandra”⁴¹⁹, situada durante uma grande fome, que assola a aldeia dos gafanhotos. Nela, mora o Cágado, que decide empreender uma viagem de três dias até a aldeia das formigas, a fim de procurar mantimentos para a sua família. Retorna pelo rio, com um saco de milho amarrado no pescoço, preso a uma corda de oito metros de comprimento. Na travessia a nado, se depara com a Salamandra, que corta a corda, alega ter encontrado sozinha o saco de milho e zomba do Cágado, ainda por cima, que está com um pedaço de corda no pescoço, como se fosse um ladrão. Em outra ocasião, enquanto a Salamandra caça numa toca, o Cágado corta o rabo dela, que está para fora do buraco, com uma catana, dizendo que havia encontrado uma bengala.

⁴¹⁷ Esse conto dialoga com narrativas compiladas em outras províncias, como as narrativas “O Coelho e o Cabrito” (70) de Sofala, e “O Coelho e a Gazela” (89) de Manica, nas quais o Coelho aceita apresentar o perigo ao Cabrito do Mato e o sofrimento à Gazela, respectivamente, sem que os personagens incautos morressem no fim, já que animais decidem, afinal, nunca mais passar por tais situações de ameaça extrema.

⁴¹⁸ Documentos 132 e 133.

⁴¹⁹ Documento 149.

Uma narrativa com um forte apelo ao revide e à estratégia mal-intencionada é nomeada “O Rapaz Ladrão”⁴²⁰, na qual um jovem ladrão, António Calcula, é enganado por um grande Ladrão-Branco, que rouba suas galinhas, sem o protagonista se aperceber. António Calcula, então, elabora um plano: faz a barba, traveste-se com as roupas de sua irmã e vai de bicicleta até o quintal do Ladrão-Branco. Como ele mostrasse interesse amoroso, Calcula passa a noite aos beijos com o Ladrão-Branco, porém, no suposto momento de terem relações sexuais, o protagonista espanca Ladrão-Branco e rouba seu cofre. António Calcula retorna depois de dois dias à casa de Branco com um chofer de ambulância, roubando os bens restantes da vítima, que é morta pelo jovem e abandonada por seus empregados. Ainda que a narrativa pressuponha uma situação de violência homofóbica, o peso concedido ao crime de António Calcula é amenizado pelo fato de o assassinado também ser identificado como um grande ladrão. Além do mais, a cor de pele explícita no nome do personagem morto também parece indicar certa distância afetiva da voz narrativa ao desfecho trágico do homem assassinado.

Ainda assim, a vingança nem sempre significa a morte ou a mutilação do primeiro ofensor, mas a perda de sua liberdade, como se nota no conto nhúnguè “Um Grupo de Meninas e um Menino de Umbigo Grande”⁴²¹, que discorre sobre certas jovens que decidem ir ao mato colher frutos silvestres. No caminho, elas encontram um rapaz que tem o umbigo grande e uma das meninas começa a troçar dele, dizendo que nunca o deixaria namorá-la. Quando o grupo está em cima da grande árvore *neuiu*, uma jiboia se aproxima e permite que todas as moças desçam, menos aquela que zombou do rapaz de umbigo grande. Ao retornar à aldeia, o grupo relata o acontecido aos pais da menina, que vão até o tronco conversar com a jiboia, que apenas permite que a menina desça sob a condição de se casar com ela. A menina, convencida de que, caso contrário, ficaria na árvore para sempre, aceita o casamento com a jiboia, que se afasta e se transforma no rapaz de umbigo grande novamente. Nesse sentido, a vingança da jiboia ofendida é o casamento com a moça que lançou a afirmação trocista de que nunca namoraria a sua forma humana.

Enfim, as narrativas compiladas em Tete demonstram uma forte tendência a apresentar personagens em dilemas, que as levam a planejar soluções para conseguir ultrapassar um problema ou realizar algum desejo. Os protagonistas podem ser éticos ou

⁴²⁰ Documento 145.

⁴²¹ Documento 168.

não, “bons” ou “maus”, no entanto, usam a estratégia ou a sagacidade como um meio válido, premeditando suas ações com inteligência. Isto significa que as narrativas da tradição oral – especialmente as de origem nhúngue e nianja, nesse caso – responsabilizam o destino dos agentes como consequência de suas próprias ações, não da vontade de agentes metafísicos ou abstratos.

3.3.7 O Resultado

Ao jogador, cabe-lhe ganhar, ou no mínimo não perder, e continuar a todo custo. Da mesma maneira que as personagens dos contos populares prezam, sobretudo, a continuidade da vida, os heróis anseiam pela existência. A sabedoria e a memorização são de grande valor nas tradições orais, mas as narrativas populares superestimam a inteligência prática na solução de problemas e no alcance de objetivos, a despeito da finalidade da trama. As narrativas nhúngue e nianja do acervo conferem um lugar de destaque à sagacidade, cuja força física pode ser empreendida, quando necessário, embora a vitória realmente seja alcançada por meio de um plano, posto em prática com argúcia. O planejamento das inter-relações, como num jogo estratégico, é um meio amoral utilizado, ora para o bem-estar, defesa e harmonia no grupo, ora para a desestabilidade, o conflito e a morte. Assim, as narrativas enaltecem o estratagema do herói ou advertem contra as emboscadas alheias. De qualquer forma, a arquitetura de planos, no convívio social, é um meio recorrente à disposição dos protagonistas dos enredos, não apenas de Tete, mas de todo o acervo moçambicano.

Podemos observar as narrativas em que o jogo se faz presente, nas quais a personagem deve solucionar um problema através de uma operação lógica, como se percebe em “O Leão, o Cabrito e a Farinha”⁴²².

Num sábado à tarde, coloca-se diante do Pescador uma espécie de charada, quando vê se aproximar do seu barco o Leão, o Cabrito e a Farinha, pedindo que os ajudasse na travessia do rio Zambeze. Como o homem teme de que um dos três seja devorado, ele leva primeiro o cabrito, depois leva o leão e traz de volta o cabrito; em seguida, deixa o cabrito e leva a farinha e, por último, leva o cabrito para a outra margem. No desfecho, o narrador questiona o público (ou leitor): “Encontraria, você, uma outra solução para que o Leão não comesse o cabrito e este a farinha?”

⁴²² Documento 118.

Esse tipo de enigma da oralidade induz os destinatários a cogitar soluções, exercitando o raciocínio de forma divertida, como se nota na literatura nhúnguè e de outros povos bantos. Como dito, os jogos, como a *Ntchuva*, em que um perde e outro ganha, transmite a ideia de disputa de forças, que na ficção “O Coelho e a Cobra”⁴²³ é representada por meio desses animais. O desafio em jogo é permanecerem de olhos abertos, reparando um ao outro, mas a cobra deixa a sua pele com os olhos arregalados e vai embora, enquanto o Coelho permanece de olhos arregalados até dormindo. A história encena uma competição que instiga a se refletir sobre dois fatores. O primeiro é a relação de presa e predadora entre Coelho e Cobra, o que leva a um estado de tensão e atenção durante o encontro, ilustrado pelos olhos abertos dos animais. Outro fator tácito é a biologia dos seres: já que a cobra sempre troca de pele, deixando a carcaça antiga, incluindo a dos olhos e o coelho tem a habilidade de dormir com olhos abertos, ao não se sentir completamente seguro. Na instância das metáforas, a narrativa salienta a vigilância perene do Coelho, que leva a Cobra a se fatigar e partir, sem antes deixar um embuste ao adversário, que vive alerta a qualquer suposto bote da predadora.

Foram apresentados apenas alguns exemplos de narrativas acima que situam o jogo como uma atividade determinante do enredo. Entretanto, o imaginário lúdico, a competição e a aposta permeiam inúmeros documentos do acervo de contos tradicionais do ARPAC. Seja pelo desafio ou pela disputa, as narrativas explicitam um mundo ficcional, no qual seus agentes encenam dilemas e conflitos. Os vencedores e os perdedores são definidos pela habilidade de como agenciar a “partida” em disputa, segundo as regras do jogo das relações humanas. As narrativas bantas não excluem a sorte como um fator importante para o sucesso e a boa aventura, mas amiúde alertam para o perigo de se depositar toda a confiança numa situação arriscada.

O conto “História dos Homens”⁴²⁴, aponta para esse risco ao focalizar um homem que se depara com uma cabeça no mato, que se põe a conversar com o passante, dizendo “eu morri por causa da minha boca, essa também espera de morrer por causa da sua boca”. Pensando em obter vantagens com esse acontecimento insólito, a personagem vai à aldeia comunal e convence as pessoas de lhe acompanharem até a cabeça falante, apostando sua própria vida na veracidade de tal fato. Porém, a cabeça nada responde perante os aldeões e o homem também tem a sua cabeça cortada. Dessa forma, esse enredo adverte contra o

⁴²³ Documento 128.

⁴²⁴ Documento 355.

risco demasiado de deixar fatores externos ao nosso próprio domínio decidir o nosso destino. A “História dos Homens” é uma narrativa tradicional que já deve ter percorrido diversos povos de língua banta, uma vez que ela também participa de compilações realizadas entre várias etnias, como os sena, de Moçambique e os quimbundo, de Angola⁴²⁵.

Apesar de sinalizar o cuidado em ousar de forma desmedida nos compromissos assumidos com a palavra, moderando o desejo e a ganância, o imaginário banto também ressalta o equilíbrio inter-relacional e a defesa de opiniões pessoais, interagindo diferentes pontos de vista. Um exemplo, em Cabo Delgado, está na discussão entre “João e Pedro Macário”⁴²⁶, dois prováveis estudantes que disputam sobre o número oito. João diz que metade de oito é quatro, mas Pedro Macário afirma que a metade do oito é três. A narrativa destaca que ambos têm razão, pois o primeiro se refere à metade dos valores aritméticos e o segundo se refere ao desenho do numeral (8 – 3). O episódio é uma metáfora das variadas perspectivas sobre os fenômenos da realidade que cada um adquire, de acordo com suas próprias experiências e conhecimentos ao longo da vida. Considerando que os bantos constituem um grupo sociolinguístico que integra inúmeras línguas, culturas e sistemas epistemológicos, o enfoque suscitado nessa anedota coaduna com uma temática recorrente nas narrativas populares africanas, a saber, o convívio respeitoso com os valores alheios.

⁴²⁵ O tema também está destrinchado no subtítulo “Segredo”, do capítulo anterior. A história com o motivo do crânio ou da caveira falante está registrada no livro *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*, sob o título “O Rapaz e a Caveira” (ROSÁRIO, 2001, p. 87-88) e na antologia *Contos Populares de Angola*, com o título “O Rapaz e o Crânio” (CHATELAIN, 1964, p. 455). Vale acrescentar a adaptação do escritor Pedro Pereira Lopes, *Kanova e o Segredo da Caveira* (2013), a qual destina um final ascendente ao protagonista que encontra a caveira, imprimindo outra função à história.

⁴²⁶ Documento 375.

Capítulo 4 - Tipos-Animais

Os animais protagonizam mais de 67% do acervo de narrativas da literatura oral do ARPAC, evidenciando que os principais heróis do imaginário banto são os bichos, que compartilham com os seres humanos a vida no planeta. Especialmente entre as etnias mais ao norte do país, as figuras animais são desenhadas de forma complexa e surpreendente, ainda que o seu *ethos* resguarde amiúde uma coerência notável no seu conjunto. Elas representam tipos de conduta diversos, que se ajustam a uma tendência de atitudes sob uma mesma figura animal, funcionando como um arquétipo, em que o desfecho da personagem pode ser ascendente ou descendente. Isto é, em outras palavras, ora o Sr. Coelho se dá bem, ora o Sr. Coelho se dá mal, mas o seu comportamento astuto e até malicioso perpassa praticamente todas as suas ocorrências. Esse aspecto demonstra a forma dos contadores participarem do cânone tradicional, do qual se acessa os paradigmas consagrados para se tecer diálogos com a axiologia do contador.

Há muitos casos das personagens serem representadas por tipos-animais que exercem papéis sociais em atividades culturais humanas, o que se verifica em quase metade das narrativas zambesianas⁴²⁷ do acervo, por exemplo. Tal relevância corresponde a toda a ficção popular de Moçambique, principalmente à oriunda do centro e norte do seu território, tangendo ao interior do continente. O mais interessante é a ênfase que se concede à interatividade entre diferentes espécies de seres da natureza, que por meio de conflitos, negociações e parcerias, podem obter bons resultados ou lições dolorosas. Esse dado da imaginação local parece também pressupor que as culturas banto-africanas são altamente permeáveis e abertas para interagir e integrar modos e sistemas diferentes de ser e de estar. Em miúdos literários, embora o estilo de vida do Sr. Cágado seja muito diverso ao do Sr. Coelho, nada impede que sejam amigos e partilhem projetos afins.

A personificação dos animais, dando-lhes voz e ação conscientes, tão comum nas narrativas populares, reflete o alcance do imaginário de um grupo social diante de seu universo geográfico. Num contexto de tantos recursos naturais e diversidade biológica, os agentes narrativos encontram na natureza alegorias adequadas para refletir sobre as questões da comunidade. O conflito entre sujeitos-animais ilustra as disputas entre

⁴²⁷ São 42 documentos.

arquétipos humanos que, por sua vez, apresentam valores éticos dos agentes comunitários, que observam, nos animais, pares conscientes, com quem se pode dividir a vida social. Entre os changanas, por exemplo, quase a metade das narrativas registradas no ARPAC posicionam os animais como agentes dos enredos⁴²⁸, interpretados por leões, macacos, jacarés, cães e cágados que pensam e agem. De fato, os seres da natureza são índices que determinam o destino dos heróis no acervo de Maputo, Gaza e Inhambane, embora se perceba, na consulta dos inquiridos, que as populações tsongas, do Sul moçambicano, utilizem menos o recurso da alegoria animal, que os povos do Norte.

Já nos territórios que abrangem as províncias do Centro para cima, acentua-se ainda mais a importância dos animais na tessitura dos enredos, dando mais destaque aos bichos do que aos homens, como agentes narrativos. Mais de 77%⁴²⁹ das tramas de Sofala contêm animais como personagens, sugerindo o forte caráter metafórico do folclore sena, que costuma representar dilemas psicológicos e sociais por meio de tipos da natureza⁴³⁰. Esse recurso confere certa abstração aos padrões de comportamento, ao mesmo tempo que concede liberdade ao contador de denunciar os vícios sociais ou salientar as virtudes almeçadas, sem apontar a personalidades reais. Os protagonistas mais recorrentes são o Coelho e o Macaco, que podem ser amigos que se ajudam mutuamente, ou companheiros de uma relação ardilosa, na qual o Macaco se prejudica por depositar confiança no Coelho⁴³¹. Também entre os agentes do *corpus* da província de Manica, a personagem mais significativa é o Coelho⁴³², figura que, em regra geral, alcança seus objetivos, seja para o proveito próprio, seja para punir um malfeitor, seja em prol do bem alheio. Os contos compilados nessa região dão ao Coelho uma simbologia de efetivo protagonismo corajoso, ilustrando a possibilidade de se fazer justiça por conta própria.

O Coelho igualmente é a personagem-animal mais recorrente nos documentos da Zambézia, que aparece em 43%⁴³³ do total das histórias da província, seguido pelo Leão,

⁴²⁸ A saber, os documentos 2, 6, 7, 11, 12, 15, 18, 20, 21, 22, 24, 25, 27, 30, 31, 32, 33, 36, 37 e 40.

⁴²⁹ São 21 documentos.

⁴³⁰ Podemos também elencar o aparecimento no *corpus* de Sofala dos seguintes animais: o Elefante (62, 63, 217), o Leão (66), o Porco (66), o Sapo (52), o Hipopótamo (56), o Milhafre (59), o Cágado (61 e 217), o Búfalo (63, 217), a Hiena (63), o Cabrito (70, 217), a Abelha (49), os Pombos (51), o Galo (51) e o Cavalo (51).

⁴³¹ Nos documentos 67, 71, 216, há uma relação ardilosa entre os dois animais-personagens. No documento 67, durante um tempo de fome, os Coelhos embriagam os Macacos e roubam sua comida; no documento 71, o Sobrinho Coelho engana o Tio Macaco, dizendo conhecer uma forma de ficar com a pele branca. No fim, o Tio Macaco morre carbonizado dentro de uma palhota. Já no documento 216, também num tempo de fome, o Coelho convence o Macaco a comer as sementes de feijão em vez de plantá-las. Mais tarde, a machamba do Coelho germina e o Macaco fica arrependido.

⁴³² A personagem aparece nos documentos 85, 89, 93, 94 e 116.

⁴³³ O Coelho aparece em 37 documentos.

que faz parte de 17%⁴³⁴ delas. Também encontramos, em maior quantidade, contos com o Cágado, o Macaco, a Hiena, o Elefante, o Gato, o Cão, a Cobra, a Impala, o Morcego, a Salamandra e o Rato⁴³⁵. No conjunto das 86 narrativas da província, podemos somar 40⁴³⁶ animais diferentes mencionados ao longo dos enredos, sendo 33⁴³⁷ deles, animais-personagens, efetivamente. Também os bichos assumem o papel de personagens de destaque na ficção literária de Nampula, somando 22 narrativas com a representação de animais. Mas o que é mais singular na província em questão é a variedade de animais integrados no seu *corpus*, afinal, são 33 tipos diferentes, mencionados, num acervo geral de 30 narrativas analisadas⁴³⁸. Também em Tete os animais predominam, participando em quase 78%⁴³⁹ das histórias compiladas na província, representados por uma gama de 31 animais-personagens⁴⁴⁰. Entre todas as figuras, o maior protagonista da ficção

⁴³⁴ O Leão aparece em 15 documentos.

⁴³⁵ O Cágado aparece em nove documentos; o Macaco aparece em sete documentos; a Hiena aparece em seis documentos; o Elefante aparece em cinco documentos; o Gato aparece em cinco documentos; o Cão aparece em quatro documentos; a Cobra aparece em três documentos; a Impala aparece em três documentos; o Morcego aparece em dois documentos; a Salamandra aparece em dois documentos; o Rato aparece em dois documentos.

⁴³⁶ Também integram o grupo de personagens-animais na província da Zambézia o Canguru, aves (Cuco, o Corvo e a Andorinha), Formigas, galináceos (Galinha, Galo e Pintinhos), Hipopótamo, Rinoceronte, Antílope, Leopardo, Onça, Raposa, Búfalo, Veado, Tigre, Peixes (amassador[mukori] e casete), Pato, Tamanduá, Gazela, Abelhas, Girafa e Crocodilo. No fabulário do acervo da província, há igualmente a menção de animais que não cumprem a função de agentes, pois não tem qualquer fala ou ação voluntária na trama, sendo geralmente considerados como presas, pertenças ou alimentos. Fazem parte deste grupo o cabrito (239,256, 293, 296), a gazela (248, 257), o porco do mato (241), o peixe (242), a mosca (256), a galinha (256), o burro (256) o antílope palave (270), o elefante (279) a vaca (284), o mosquito (285), o cágado (289), o porco-espinho (289) e o cão (296).

⁴³⁷ Protagonizam as narrativas da província da Zambézia os seguintes animais: Coelho (37): 215, 216, 217, 222, 223, 228, 229, 232, 233, 236, 238, 245, 247, 249, 250, 253, 258, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 269, 270, 273, 278, 281, 285, 287, 288, 291, 294, 295, 297, 298, 299; Leão (15): 221, 241, 245, 246, 253, 257, 265, 266, 270, 278, 281, 289, 292, 294, 299; Cágado (9): 228, 245, 251, 255, 262, 264, 273, 288, 300; Macaco (7): 243, 247, 251, 253, 286, 296, 300; Hiena (6): 222, 250, 258, 268, 282, 291; Gato (5): 215, 216, 217, 238, 270; Elefante (5): 244 (só menção), 262(rei), 264, 267 (dono da machamba), 295 (ladrão de machamba); Cão(4): 243, 257, 259, 274; Aves (3): Cuco (221); Corvo (283); Andorinha (283); Cobras (3): Jiboia (225), 244, 290 (zoomorfização); Impala(3): 245, 267, 278; Peixes(3): Peixinhos 249, (amassador - mukori) 276; (casete) 276 ; Morcego(2): 257, 277; Salamandra(2): 259, 262; Rato(2): 274, 275; Galinha (2): (Galinha e Pintainho 228), (Galo 243); Hipopótamo (2): 229, 244 (só menção); Canguru: 223; Formigas: 228; Rinoceronte: 229; Antílope: 233; Leopardo: 233; Onça: 243; Raposa: 243; Búfalo: 245; Veado: 249; Tigre: 249; Pato: 249; Tamanduá: 254; Gazela: 278; Abelha e zangão: 286; Girafa: 298; Crocodilo: 299.

⁴³⁸ Segue a lista de animais presentes no acervo de Nampula: cobra (184, 189), sapo (184), formiga (184), coelho (185,186, 188, 189, 190, 192, 194, 196, 197, 201, 206, 207, 211), hiena (185, 193, 194, 197, 207), galinha (185, 190, 208), leão (186, 190, 192, 194, 196, 202), leopardo (188, 193, 196, 202), impala (186), gazela (186), cão (189, 202, 211), grilo (190), pavão (187), rã (187), raposa (187, 206), pato (187), pombo (187), peixe 191 (cangro 210 e barba 201), macaco (191, 196, 208), búfalo (192), tartaruga (197, 207), cágado (204), crocodilo (201), caranguejo (201), camarão (201), porco (203, 211), rato (203), corvo (203), papa-formiga (204, 210), coruja (204), pássaro (nanami 204 e sicuncuni 204), milhafre (210) e cabrito (211).

⁴³⁹ São 51 documentos com animais.

⁴⁴⁰ A lista de animais que compõem os personagens das narrativas de Tete são: Galo (139, 157) Leão, Javali (125,160), Coelho, Hiena, Cão (124, 370, 129, 142, 151, 157, 165), Cabrito (118, 370), Morcego (370, 126,

nhúngue, nianja e de outras etnias da região é, sem dúvidas, o Coelho, que aparece em 21 contos⁴⁴¹.

O *corpus* de Cabo Delgado apresenta 39 espécies de animais que atuam como personagens nas narrativas. O Coelho, principal personagem das histórias da província, protagoniza 15 histórias e geralmente lhe é conferida uma função heroica⁴⁴². Além de tais personagens, as narrativas incluem outras 26 espécies que não desempenham a função de agentes, mas estão mencionados nas histórias como comida, caça, presente, enxame ou animal de guarda: 72, 8 %⁴⁴³ das narrativas possuem animais-personagens e, embora não seja a província com o maior número de narrativas em seu acervo, é a que apresenta a maior variedade de animais-personagens de todo o arquivo. As ações heroicas não são apenas destinadas ao Coelho, compartilhando o protagonismo com animais de naturezas distintas, o que dá ideia de um folclore tradicional dedicado à observação do mundo que os cerca e dos seres que habitam nele. O maior grupo de protagonistas das narrativas do Niassa é composto por animais, sem corresponder diretamente a nenhuma identidade de gênero social⁴⁴⁴. Numa das histórias, o Cágado pinta os corpos da Hiena e da Zebra⁴⁴⁵; noutra, os Ratos de uma residência empenham-se em convencer outros animais da casa a desarmarem as ratoeiras espalhadas no celeiro⁴⁴⁶; o Senhor Coelho trama uma disputa às cegas de “cabo de guerra” entre o Elefante e o Hipopótamo. Também há duas narrativas que explicitam a relação de amizade entre duas personagens-animais, a saber, o Macaco e o Cágado⁴⁴⁷ e o Leão e o Porco⁴⁴⁸.

159), Porco (160), Rato (150, 162), Cágado [Tartaruga], Leopardo (127, 166), Cobra (128, 143, 168, 175, 212), Macaco, Cabra (135, 165), Milhafre (139), Gato (157), Esquilo (147), Elefante (164, 165, 169, 172) Antilope [Goma] (146), Pala-Pala Gazela (166, 171), Salamandra (149, 165, 174, 212) Timba e Nanthambwe (pássaros) (156), Perdiz (212), Gafanhoto (149), Formiga (149), Tigre (162), Peixe (162), Abelha (161), Raposa (171).

⁴⁴¹ O Coelho participa dos documentos 117, 125, 128, 134, 135, 136, 137, 138, 140, 141, 146, 154, 160, 161, 162, 164, 165, 166, 171 {caça apenas}, 172, 173.

⁴⁴² Outras personagens-animais bastante recorrentes na literatura local são o Leão (10 documentos), o Cágado (7 documentos), o Elefante (7 documentos), o Cão (6 documentos), a Hiena (6 documentos), o Macaco (5 documentos), o Milhafre (3 documentos), o Leopardo (3 documentos) e o Boi (3 documentos), o Lagarto (2 documentos) e a Gazela (2 documentos) e o Rato (2 documentos). Os outros animais são: o Cudo (305); o Caracol (305), o Antilope (305), a Fuinha (306), o Pardal (307), a Toupeira (309), o Cabrito (316), a galinha (317), o galo (342), a serpente (320, 323), o hipopótamo (326), o rinoceronte (326), o Manguço (332), o Peru(a) (334), o Porco (338), o Napiri [ave] (342), a Rã (345), o Milpés [centopeia] (345), as Formigas (347), o Peixe [347 cilirus/sílorus/siluro e 350 quimini], o Gato (350), o Cuco (353), o Búfalo (355), a Cabra (357), o Morcego (376), a Borboleta (377) e o Passarinho [salule] (377).

⁴⁴³ 43 documentos.

⁴⁴⁴ Somam-se 5 documentos.

⁴⁴⁵ Documento 360.

⁴⁴⁶ Documento 362.

⁴⁴⁷ Documento 366.

⁴⁴⁸ Documento 371.

A presença de uma alta diversidade de espécies animais nas narrativas bantas nos leva a duas compreensões rudimentares sobre os sistemas epistemológicos e criativos das populações locais de Moçambique. A *primeira* é a consciência de que os animais são seres capazes de emitir julgamentos e de possuir identidade, ou personalidade. Como suscita a obra *Por quem Vibram os Tambores do Além*, os animais são filhos de Deus tal qual os humanos e, portanto, compartilham, ambos, de muitas semelhanças. Rasta Pita alega que “os animais são nossos irmãos: como nós, nascem de um parto doloroso. Vivem alegrias e tristezas e lutam para ganhar o alimento de cada dia. Conhecem o amor, o ódio e o choro na hora da morte” (CHIZIANE&PITA, 2013, p. 222). A afinidade entre homens e animais no imaginário banto vai além, o que sustenta a *segunda* compreensão sobre a figura animal na ficção tradicional, de que os animais também podem ocupar a posição de mestres e curadores dos seres humanos.

Na obra literária de Carlos Roque, *Casamento de Gorongosa com Feitiço ou Identidade*, o filho de Gorongosa, o herói Bisavô, escuta histórias sobre os segredos da vida transmitidos por um casal de velhos. Nelas, feiticeiros conhecidos como “homens-animais” estavam habilitados a transformar os desejos humanos, cozinhando “pessoas que queriam ter sorte na vida e fazer coisas para além do normal. (...) Eram homens-animais que podiam dar tudo e nada. Eram homens-animais que desafiavam o homem poderoso” (ROQUE, 2008, p. 33). Em parâmetros análogos, Eduardo Medeiros, em *Os Senhores da Floresta*, explica que nos ritos de iniciação à vida adulta, entre lómuês e macuas, as histórias de animais ilustram grandes explicações cosmogônicas, evocando e revelando os ciclos da vida⁴⁴⁹. Segundo a obra antropológica, os animais são, muitas vezes, considerados espíritos mensageiros e, por isso, seus nomes verdadeiros só são revelados dentro dos rituais de iniciação, sendo um tabu mencioná-los fora do contexto de transmissão de conhecimento tradicional⁴⁵⁰. As narrativas ficcionais com animais são, assim, tanto uma fonte de instrução e de aquisição de força vital, como também um

⁴⁴⁹ No sétimo capítulo de sua obra, Medeiros (2007, p. 353) afirma que “muitos animais servem como símbolo em imagens que evocam e revelam visivelmente e de uma maneira concisa o ciclo da vida ou um aspecto de uma situação vital”. Segundo o autor, nos ritos de passagem para a puberdade “eram evocados animais, por vezes míticos, que serviam para ilustrar as grandes explicações cosmogônicas”, sendo os animais portadores de nomes secretos, que deveriam ser reservados aos homens adultos iniciados, “não podendo ser revelados fora dos ritos por ser um grande tabu” (MEDEIROS, 2007, p. 354). Eles podem ser considerados espíritos, “mensageiros silenciosos entre os antepassados já falecidos e vivos”. Nas ocasiões de formação dos iniciandos, a representação dos animais também se prestava a “explicar preceitos de ordem social e moral, para indicar tabus a cumprir e para ilustrar uma situação particular” (Ibidem).

⁴⁵⁰ A relação próxima do imaginário ficcional macua com o mundo dos animais parece se reafirmar na obra de contos populares, compilada em dois volumes, de autoria de Alberto Viegas, sob o título *O Que Nos Dizem Certos Animais*.

instrumento de reflexão sobre a conduta social dos indivíduos que compõem a realidade, abstraindo atributos “quer pelo seu modo de vida ou pelo seu habitat” (MEDEIROS, 2007, p. 354).

4.1 As personagens animais

As figuras animais, que participam da maioria das narrativas bantas, delineiam uma tipologia de ações ao conjunto da tradição, concedendo a cada símbolo animal uma linha coesa de significados. Sem dúvida, certas narrativas apresentam perfis animais que destoam do padrão característico mais difundido, ou seja, nem sempre é possível prever as atitudes e reações de uma personagem apenas pelo seu etos mais comum, no fabulário cultural. Ainda assim, os elementos constituintes das narrativas exercem complementariedade uns com os outros, edificando uma possível tendência imaginária sobre as personalidades suscitadas nos contos. Em analogia aos cabedais de culturas milenares, há um grupo de heróis nas narrativas populares africanas, sob identidades animais, que se integra a uma espécie de rapsódia, cujos eventos compõem uma rede de fatos e feitos, em constante diálogo. Por isso, é comum e constante vislumbrar permutas entre as estruturas e motivos da ficção tradicional, como se vários recortes pudessem ser encaixados num grande mosaico construído ao longo da história.

Em certas ocasiões, os animais participam da trama interagindo com a vida humana; em outras, alegorizam sujeitos da vida social, cujos comportamentos e decisões são, geralmente, lições comunitárias, abstraídas tanto das virtudes como dos vícios das personagens. A sua representação através de um ser vivo, não humano, retira as atitudes do contingente social, dilatando a eficácia de sua mensagem, cujo destinatário presta atenção às escolhas e peripécias de seres pertencentes a outros sistemas orgânicos. A seguir, é mister elencar as características mais recorrentes de algumas personagens animais, que, em absoluto, não esgotam a riqueza de suas representações, mas que auxiliam na percepção da fonte imaginária projetada pelos agentes culturais a tais figuras literárias. Neste momento, esboçamos apenas os tipos animais mais recorrentes ou atrelados a uma particularidade, refletindo sobre suas imbricações sociais, o que não significa uma determinação categórica e fechada a esses grandes heróis bantos.

4.1.1 O Coelho

A principal marca do Coelho é a inteligência e a sua capacidade de planejar, improvisar e antever perigos, sendo um tipo literário que pouco se submete às imposições alheias. Ele representa, por certas vezes, a ética do trabalho esforçado e atencioso, atributo que faz do Coelho o arquétipo mais bem quisto na ficção banta, embora ele possa agir de forma maliciosa e manipuladora em diversas ocasiões. Um dos aspectos mais invariáveis de suas narrativas, com raras exceções, é o êxito em alcançar seus propósitos e se safar de situações de perigo ou de problemas que ele mesmo arranja. Um aspecto comum de seu comportamento é a precaução, como no conto macua “A Fome”⁴⁵¹. Enquanto as outras personagens, o Leão, o Grilo, o Galo e o Caçador estão famintos, o Coelho possui uma pequena machamba de mandioca. Ele promete ajudar os companheiros quando voltasse o tempo das chuvas e, ao cair o primeiro aguaceiro, aparecem todos eles esperando a ajuda do Coelho, que lhes pede que aguardem embaixo de um cajueiro. Ali as personagens acabam se matando para saciar a fome que os corroía e o Coelho sentencia que “é melhor trabalhar do que morrer em casa de alguém por fome”. O dito sentencioso dessa narrativa de costume destaca o valor do trabalho, sugerindo que, se tivessem os outros cultivado machambas, é provável que também usufruiriam de seus produtos após o tempo de chuva. De fato, a fome pode ocasionar conflitos violentos e o Coelho mostrou-se o mais sábio, por conta de sua diligência e precaução.

Observando o acervo de Tete, em que o Coelho é um agente importante, vemos algumas narrativas cujo herói supera emboscadas de adversários. Quando ele vai caçar em companhia do Javali⁴⁵², este tenta se apossar das suas caças, dizendo ter avistado primeiro a presa caçada pelo Coelho, que aproveita o aparecimento do Leão para colocar o Javali numa cilada mortal. Noutra ocasião, o Elefante rouba produtos da machamba do Coelho⁴⁵³, que se coloca dentro de uma melancia, posteriormente comida pelo ladrão. Lá dentro, o Coelho toca um tambor, enlouquecendo o paquiderme, que se mata ao se lançar contra uma árvore.

O Coelho também encena essa revanche magistral no conto teve “O Elefante e o Coelho”⁴⁵⁴, que descreve a lebre como um modelo de trabalhador, que cuida muito bem da sua próspera machamba, mas que sofre constantes furtos do Elefante. O protagonista

⁴⁵¹ Documento 190.

⁴⁵² Documento 125: “O Coelho e o Javali”.

⁴⁵³ Documento 164: “O Coelho e o Elefante”.

⁴⁵⁴ Documento 93.

injustiçado procura meios legais para revolver o caso, alertando o conselho de animais sobre o roubo, mas acaba por montar um plano para resolver o problema. De forma arguta, ele decide fazer justiça por seus próprios meios, colocando-se dentro de uma abóbora, que será abocanhada pelo Elefante. O paquiderme morre e humanos capturam seu corpo com o Coelho dentro do seu estômago. Nesse impasse, o herói finge ser o bebê da casa, dormindo no seu lugar, enquanto que a criança humana termina por ser comida pelos outros membros da família, sem o saber.

Outras qualidades do pequeno são a persistência e a astúcia, principalmente na hora de conseguir um namoro, como na ocasião em que se casa com uma bela moça, ao vencer uma prova que consistia em comer um prato cheio de *piri-piri* em 15 minutos, entretendo a mãe da jovem num bate-papo animado⁴⁵⁵. Como a sua namorada não lhe dá a atenção que acha ser devida⁴⁵⁶, o Coelho conversa com a mãe e as amigas da moça para elaborar um plano que surpreenda a amada e abra uma brecha de aproximação entre ambos. Assim, decide colocar ratos selvagens nas redes do rio e peixes embaixo de uma armadilha de pedras, no mato. Numa certa zona, se há uma prova de casamento muito difícil de se realizar, geralmente é o Coelho que consegue superá-la, como ocorre no teste para conquistar a mão da filha do Elefante⁴⁵⁷. Obteria o consórcio aquele que caçasse a Salamandra, que vivia em cima de uma árvore. O herói comete um erro calculado embaixo da árvore onde se encontra a presa, dando capim para o cão e massa para o cabrito. A Salamandra desce da árvore com o intuito de corrigir o noivo, mas acaba sendo caçada por ele.

O Coelho é o pretendente a casamento que consegue vencer as provas, conquistar a família da moça, ou a própria noiva, com hábil convencimento e intrepidez como também ocorre na versão de Nampula do conto anterior, “A Filha Que Não Podia Casar”⁴⁵⁸. O Coelho costuma representar o potencial de masculinidade e é pertinente recordar que ele raramente perde uma disputa amorosa. Na narrativa sena “O Coelho e a Menina que Não Queria Casar”⁴⁵⁹, o Coelho persuade a moça que não quer se relacionar

⁴⁵⁵ Documento 146: “A Mãe e a Sua Filha”.

⁴⁵⁶ Documento 162: “O Coelho e a Menina Sua Noiva”.

⁴⁵⁷ Documento 165: “O Elefante Que Queria Casar a Filha”.

⁴⁵⁸ Documento 211, que também apresenta um enredo presente no arquivo de Tete, nas narrativas 165 e 174. O conto discorre sobre uma prova de casamento que consiste na caça de um grande lagarto, que vive numa árvore enorme, que ninguém consegue subir. Só depois de muitos tentarem cumprir o desafio, o Coelho, numa noite, vai ao pé da árvore com um cabrito e um cão. Para este, o herói oferece capim e para aquele, ele oferta massa de milho. Intrigado com o que vê, o Lagarto avisa o Coelho de seu equívoco, chegando cada vez mais perto do futuro noivo, que não perde tempo: mata o Lagarto e consegue a mão da moça em casamento.

⁴⁵⁹ Documento 85.

com um homem, a terem relações sexuais, usando um doce de amendoim como chamariz para enganá-la, supostamente, para o seu “bem”. Outra história macua com um final feliz para o herói namorador é “O Coelho e a Raposa”⁴⁶⁰, cuja personagem acaba conquistando a mulher de seu grande amigo, a Raposa, que, na realidade, nega que o Coelho tenha relações físicas com sua consorte. Ofendido com a recusa, o Coelho parte da casa do amigo, mas a mulher resolve acompanhá-lo e acaba por se casar com ele, deixando a Raposa⁴⁶¹.

Por outro lado, o Coelho pode muito bem desmanchar relacionamentos de propósito, a exemplo da relação de amizade⁴⁶² desfeita entre Javali e o Porco, fomentando intriga entre eles quando finge sussurrar segredos de um sobre o outro. Também é o caso do noivado entre a Hiena e a menina Chipha Dzuwa⁴⁶³, em que o Coelho inventa à jovem que a Hiena era o seu “cavalo” e que não deveria casar-se com o amigo, incitando o término da relação dos noivos. De fato, a Hiena sofre invariáveis derrotas quando se relaciona com o Coelho, como nas duas narrativas nhúnguês em que a ela⁴⁶⁴ se dana ao acompanhar o pequeno numa coleta de mel na floresta, recebendo, em vez de mel de cima da árvore, uma pedrada, perdendo os dentes. Noutro episódio, o Coelho lança para a Hiena um saco cheio de abelhas e, achando que é mel, a gulosa corre para casa a fim de comer sozinha o delicioso alimento, mas, ao abrir o saco, acaba morrendo das picadas do enxame. Outra derrota da Hiena para o Coelho ocorre quando ambos vão namorar as meninas da casa⁴⁶⁵ de certa família e o Coelho se nega a roubar cabritos no curral do sogro, enquanto a Hiena morre numa prova arquitetada para agarrar o culpado pelo roubo.

Também é importante estar atento ao Coelho nas relações de amizade, porque é possível que esse vínculo signifique perigo ao amigo ou a terceiros. Mesmo sendo o arquétipo do Coelho considerado o principal herói das narrativas moçambicanas, não significa que sua conduta sempre represente valores éticos louváveis, que deveriam ser imitados pelos receptores ou destinatários das histórias. Às vezes, as atitudes do Coelho indicam a precaução necessária diante da esperteza mal-intencionada, como no conto macua “O Ardiloso Coelho e a Tola Hiena”⁴⁶⁶, cujas primeiras palavras exaltam o Coelho

⁴⁶⁰ Documento 206.

⁴⁶¹ Entre certos clãs dos macuas e de outros povos do norte, é bem-vinda a prática de troca de esposas entre amigos próximos (*ontamuene*), como se nota também no documento 205.

⁴⁶² Documento 160: “O Porco e o Javali”.

⁴⁶³ Documento 117: “O Coelho e a Hiena”.

⁴⁶⁴ Documento 134 e 161: “O Coelho e a Hiena”.

⁴⁶⁵ Documento 135: “A Hiena e o Coelho”.

⁴⁶⁶ Documento 185.

como o mais esperto do universo, mas termina com a advertência de se precaver com armadilhas prejudiciais tramadas, que significaram prejuízo à vida da Hiena. O desfecho aconselha: “Não recebas em tua casa hóspedes que não conheças nem aceite presentes de cuja proveniência honesta não tenhas a certeza”.

No enredo do conto, o Coelho chega numa festa na casa da Hiena e lhe presenteia com um chapéu de penas, que ela prontamente põe para se exibir às visitas. O problema é que as penas foram reconhecidas pelo Homem, que sofrera, pouco tempo antes, a perda de uma galinha. Na realidade, o Coelho furtara a galinha da capoeira do Homem e com suas penas fizera o chapéu. Assim, o Homem mata a Hiena, concluindo que ela fosse a ladra da galinha furtada.

Já o Macaco fazia longos passeios ao lado do Coelho⁴⁶⁷ e obedecia até orientações que não lhe traziam nenhuma vantagem, como comer os frutos ainda verdes, das árvores. Até o dia em que o Coelho lhe recomenda que se aproximasse dos Leões, caso os visse, levando o símio à morte. Enfim, o Coelho pode utilizar de seus dons sedutores para enganar animais festeiros, como os Macacos⁴⁶⁸. O Coelho amiúde pode representar um perigo aos desatentos, como na narrativa de origem “O Elefante e o Coelho”⁴⁶⁹, em que coloca uma criança pequena na panela, para ser comida pela sua própria família. Da mesma forma que a comunidade humana não apresenta qualquer pudor na morte dos animais, o protagonista da história não hesita em provocar a morte do bebê humano. Na trama, os homens não se preocuparam em saber a razão da morte do Elefante encontrado na floresta e nem se deram conta da presença do Coelho nos intestinos do paquiderme. Nesse caso, o animal provocou um trauma na comunidade humana, dando uma lição dolorosa sobre a precaução.

No entanto, o Coelho não significa só o perigo e a morte, pois, em alguns casos, ele pode assegurar a salvação dos humanos de uma situação arriscada, como da Menina⁴⁷⁰ que faz amizade com um Crocodilo e que está prestes a ser devorada pelo réptil, quando o herói intervém. No “Conto sobre Caçador”⁴⁷¹, um Homem está sob a ameaça de um Leão faminto e torturador, que quer dizimar, de forma cruel, todos os animais que acompanham o Caçador: a gazela caçada teria de ser comida pelos cães, depois o Caçador deveria comer os cães, e por último, o Leão comeria o Caçador. Nesse impasse, surge o

⁴⁶⁷ Documento 173: “O Coelho e o Macaco”.

⁴⁶⁸ Documento 138: “Os Macacos e o Coelho”.

⁴⁶⁹ Documento 93.

⁴⁷⁰ Documento 58: “A Menina e o Crocodilo”.

⁴⁷¹ Documento 116.

Coelho⁴⁷², que provoca o Leão alegando possuir mais poder do que ele, salientando que a fera afinal seria também devorada. Assim, o Leão persegue o Coelho que foge, mas retorna rapidamente diante do Caçador, com o fim de incitá-lo a escapar com os seus cães, indicando o altruísmo do herói, que coloca sua própria vida em risco para salvar a do próximo.

De todas as formas, o Coelho representa um potente catalizador da vida ou morte nas tramas, como juiz, ou veículo da justiça. Na narrativa de origem teve “O Coelho e a Gazela”⁴⁷³, ele viabiliza novas experiências à Gazela, que deseja conhecer o sofrimento. Novamente, ele aparece como um articulador de universos, aquele que pode proporcionar a abertura de novos caminhos e ampliar as experiências e os saberes das demais personagens. No caso da Gazela, mesmo que o Coelho tenha colocado a sua vida em risco, por meio de uma matilha de cães que acompanhava os caçadores, ela não deixa de ter amizade pelo Coelho, que lhe proporcionou a sensação de sofrimento, sem lhe tramar uma cilada definitiva. Já em “O Coelho e o Cabrito”⁴⁷⁴, o pequenino também pode sinalizar um alerta contra se arriscar, o que o faz ao ajudar o Cabrito do Mato que está à procura de perigos. Então, similar ao caso da Gazela⁴⁷⁵, o Coelho se aproxima de um caçador acompanhado de seus cães, tomando a direção do Cabrito em seguida. Diante do susto que experimenta, o personagem também consegue escapar, mas promete a si mesmo nunca mais desejar ver o perigo.

Nem sempre o arquétipo mais recorrente nas narrativas moçambicanas é o vencedor. O Cágado também é um tipo que ilustra a argúcia e o Coelho não consegue ludibriá-lo por muito tempo, como no episódio em que o orelhudo apedreja o cascudo enquanto este prepara a refeição a fim de comer toda a comida sozinho⁴⁷⁶. O Cágado descobre logo a trama e resolve pregar também uma peça no amigo Coelho, imitando, no rio, a voz de seu bisavô, que supostamente deveria ser regularmente alimentado. O plano acaba quando o Coelho fiska o Cágado com um anzol, desvelando a falcatrua. Assim

⁴⁷² A maioria das versões coletadas com esse motivo representa o benfeitor com a figura do Morcego.

⁴⁷³ Documento 89.

⁴⁷⁴ Documento 70.

⁴⁷⁵ Sobre o símbolo da Gazela, percebe-se uma certa relação com o Coelho. No documento 89, “O Coelho e a Gazela”, esta confessa ao Coelho que deseja conhecer o Sofrimento e o Coelho procura uma forma da Gazela passar por uma situação perigosa a fim da Gazela obter tal experiência traumática, com o intuito de não mais desejar o sofrimento. No documento 84, “Aponte o Que Vi Matei o Que Não Vi... Com a Palavra de Deus Assei e Comi” um jovem parte de casa em viagem e mata uma Gazela para se alimentar. Quando se aproxima desta, havia se transformado em um Coelho. Há uma transformação de um animal em outro, sem passar para o plano humano, isto é, o Coelho vira o sacrificado. Ao herói da jornada, aumenta o desafio de sobrevivência, já que o Coelho é bem menor do que uma Gazela.

⁴⁷⁶ Documento 136: “O Coelho e o Cágado”

termina a amizade na qual ambos tentam tirar uma vantagem egoísta da relação, em prejuízo do outro. Vale acrescentar que a representação do Coelho simboliza a esperteza, o desvio de padrões morais e a astúcia perante situações perigosas, mas não significa que ele nunca perca ou se engane. Na história de Marromeu, “O Coelho e o Sapo”⁴⁷⁷, o Coelho rouba chifres do Administrador local junto com o Sapo, mas, suspeitando que o companheiro estivesse confessando o crime à autoridade, o Coelho se adianta em confessar o crime, acabando por condenar-se.

Também acontece de o Coelho até perder para o Cágado⁴⁷⁸ numa corrida, quando o mamífero zomba do réptil, de forma cruel, por se achar muito mais veloz. Em resposta, o Cágado elabora um esquema com amigos, que deveriam, durante a prova, incentivar o Coelho para aumentar sua velocidade até chegar na meta final, onde o Cágado o aguardaria sentado, rindo do oponente. Noutra corrida,⁴⁷⁹ ele também menospreza o oponente Cágado, resolvendo dormir depois da largada, por considerar o adversário lento demais, e acaba perdendo a disputa. Como acontece em outras narrativas senas, o Coelho esperto⁴⁸⁰, rouba água do poço aberto pelos outros animais, e é capturado pelo Cágado, que elabora uma emboscada com uma espécie de cola, o que tampouco indica que o Coelho se dá mal: é levado a julgamento e, por sua malandrice, provoca a morte da mulher do Elefante, mas ainda assim consegue fugir ileso da sentença fatal.

Na narrativa de Gorongosa “A Esperteza do Coelho”⁴⁸¹ nem há antagonismo ou uma força de resistência maior à ação do Coelho, que rouba a água do poço construído pelos outros animais. Nesse caso, o Coelho embriaga o Macaco com *sura*⁴⁸² e o amarra numa árvore, deixando o caminho ao poço livre para a sua família. Outra competição em que o Coelho envolve-se é com a Cobra⁴⁸³ e na qual o desafio é ficar se encarando, sem poder piscar, nem fechar os olhos. A Cobra, cansada da acirrada disputa, deixa a pele e vai embora enquanto o Coelho consegue permanecer com os olhos abertos, mesmo quando está dormindo.

O Coelho também pode abrir mão de recompensas almejadas se o desafio não lhe convier, como no episódio em que está trabalhando com o amigo Elefante⁴⁸⁴ na

⁴⁷⁷ Documento 52.

⁴⁷⁸ Documento 137: “O Coelho e o Cágado”.

⁴⁷⁹ Documento 61: O Coelho e o Cágado.

⁴⁸⁰ Documento 214.

⁴⁸¹ Documento 63.

⁴⁸² Sumo extraído dos coqueiros, que se fermenta rapidamente, consumido como bebida tradicional nas regiões costeiras, sobretudo nos territórios de Inhambane.

⁴⁸³ Documento 128: “O Coelho e a Cobra”.

⁴⁸⁴ Documento 172: “O Elefante e o Coelho”.

machamba do aspirante a sogro e resolve fugir para não receber uma enxadada na cabeça. Como eles tinham combinado que consertariam suas enxadas na cabeça um do outro, para que não se quebrassem nas pedras, o mais provável é que o Coelho não quis experimentar a força do Elefante em sua frágil cabeça, desistindo do casamento.

Por outro lado, a despeito da representação do Coelho como esperto e competente, a narrativa “O Coelho e o Galo”⁴⁸⁵ apresenta a rara figura do Coelho néscio.⁴⁸⁶ Seu amigo Galo o convida para um almoço num final de semana, mas esconde a cabeça embaixo das asas e diz que ela havia saído para passear. Pensando em retribuir a hospitalidade do amigo Galo, no final de semana seguinte, o Coelho, pede à sua esposa que lhe corte a cabeça, falecendo e sendo comido pelos visitantes. É óbvio que o conto alegoriza as relações de amizade humana no que tange ao desejo de se exibir e de impressionar, alertando aos riscos de querer copiar dons alheios, que resultam em danos irreparáveis. O admirável desse conto popular é que geralmente o Coelho simboliza a personificação da esperteza e é difícil ver sua figura associada a uma atitude de ignorância ao se matar acidentalmente. Já o galináceo, que é uma grande vítima da cadeia alimentar nos contos e, muitas vezes, representa um agente que sofre constante prejuízo de outras personagens, acaba enganando o amigo e o comendo. Desse modo, os padrões da tradição oral nem sempre estão estagnados numa representação plana e, portanto, tem a potência de surpreender o público a todo tempo.

4.1.2 O Macaco

O Macaco é muito recorrente nas artes culturais bantas e, no acervo do ARPAC, está presente sobretudo nas compilações de Maputo, Gaza, Sofala, Manica, Tete e Cabo Delgado⁴⁸⁷. Ele amiúde aparece associado a um bando, o que atrela o seu arquétipo a um forte senso de pertencimento a uma coletividade com vocação ao divertimento, dança, música e algazarra. Talvez seja a razão de outras personagens terem o hábito de lançar a culpa injustamente nos Macacos pelos crimes sucedidos na floresta, principalmente o Coelho, que abusa da ingenuidade dos símios. Próximo aos homens, eles interagem com as personagens humanas, chegando a lhes transmitir ensinamentos sobre truques

⁴⁸⁵ Documento 94.

⁴⁸⁶ Esta narrativa tem certa semelhança com a estória que integra a obra *Lendas e Provérbios Azenas* (1972, pp. 12 e 13), representada pelo “Camaleão e o Galo”.

⁴⁸⁷ Em Cabo Delgado, o Macaco age, muitas vezes, como um trocista, pregando peças nos amigos, impedindo eles que comam em sua casa (docs. 301 e 313) ou comendo toda a refeição escondido (doc.302). Ele também faz intrigas, delatando aqueles que lhe consideram como amigos (doc. 352). Porém, há nele a sua imagem que soma a esperteza e o altruísmo, ajudando a Gazela injustiçada no tribunal (doc. 308).

lúdicos⁴⁸⁸, como o de introduzir uma bola pela boca e retirá-la pelo ânus. Mas a ligação dos primatas com os humanos – na literatura changana, por exemplo – delega ao Macaco a representação de um baderneiro, que rouba produtos da machamba. Nesse caso, a estratégia dos heróis para impedir o furto é tocar tambor, já que a música seduz os animais, que passam a cantar e a dançar até esgotar suas forças⁴⁸⁹. De modo geral, esses assaltantes de machamba são delineados como festeiros, amantes da boa vida e partícipes de uma comunidade que exige lealdade de seus integrantes, compartilhando suas derrotas e conquistas.

Parece que o Cágado sabe que os Macacos gostam de festa, vivem em bando e são ávidos por comida e bebida inebriante e, para impedir que se esbaldem numa festa em sua casa⁴⁹⁰, ele emite uma ordem de só poderem comer e beber do que é servido de mãos limpas, ciente de que tal decreto impediria os Macacos de acederem à mesa. Essa perspectiva discriminatória do Cágado para com os Macacos também aparece num episódio em que o Cágado⁴⁹¹ é atacado com pedras, enquanto prepara sua refeição, julgando serem os Macacos os autores, já que amiúde são eles considerados ladrões de comida⁴⁹². Caso mais sério será o da narrativa nianja⁴⁹³, na qual o Coelho acusa os símios de terem matado os três filhos do Leão, sendo o próprio Coelho o autor das mortes dos filhotes. O desfecho dos Macacos é a morte, atacados pelo Leão com a ajuda do dissimulado Coelho, que tem o hábito de enganar os primatas⁴⁹⁴.

Seu perfil parece preocupar-se em viver o instante presente, aceitando o conselho do amigo orelhudo de comer toda a provisão de feijões que serviria para plantar no futuro⁴⁹⁵. Desse modo, ele se guia pela satisfação de desejos e necessidades imediatas, sem pensar nas consequências, por isso, rara vez arquiteta plano para se dar bem à custa de prejuízo alheio, embora sempre busque tirar proveito das oportunidades. O Hipopótamo⁴⁹⁶, certa vez, pede ao Macaco que lhe busque um rabo a uma distância de 50

⁴⁸⁸ Documento 27: “O Pai que Tinha uma Filha Bonita”.

⁴⁸⁹ Documentos 31 e 36: “A Filha do Rei” e “O Homem Desprezado que Acabou Vencendo”.

⁴⁹⁰ Documento 132 e 133, compilados em Tete.

⁴⁹¹ Documento 136: “O Coelho e o Cágado”.

⁴⁹² Na realidade, não eram os Macacos os ladrões, mas o Coelho, grande amigo do Cágado.

⁴⁹³ Documento 154: “O Leão e o Coelho”. Também há uma versão muito semelhante no acervo da Zambézia, intitulada “Por Que É Que o Leão Come Animais” (doc. 253).

⁴⁹⁴ Documento 173: “O Coelho e o Macaco”. Certa vez, o Coelho pede ao Macaco que lhe acompanhe numa longa caminhada pela floresta, na qual ele aconselha o amigo que comesse as frutas verdes, que segundo ele seriam as melhores, deixando as maduras para si. O infortúnio fatal acontece quando o Coelho recomenda que o Macaco se aproxime dos Leões, caso os encontre, sendo morto pelos felinos, enquanto o Coelho vai embora.

⁴⁹⁵ Documento 213: “O Coelho e o Macaco”.

⁴⁹⁶ Documento 56: “Distribuição de Rabos”.

quilômetros, onde se distribuíam as caudas; e o símio, como não tem preguiça, vai, mas escolhe o maior rabo para si, deixando o menor para o grandalhão.

Ele também pode se dedicar frequentemente ao furto⁴⁹⁷, como no episódio em que espera, diante de uma casa com uma mangueira carregada de frutos, os moradores saírem à machamba para apanhar uma galinha do terreiro. Porém, o dono da casa surpreende o Macaco antes que ele conseguisse capturar a galinha, ficando sem a galinha e também sem as mangas, que poderiam ter-lhe matado a fome, mas acaba faminto por ser ambicioso.

Há outro engano que o Coelho⁴⁹⁸ forja contra o Macaco, o de se tornar branco. A lebre alega conhecer uma forma de transformar a cor da pele em branca, que consiste em entrar numa palhota e colocar fogo nela. Assim fazem ambos, mas o Coelho cava um túnel lá dentro, escapando com vida do incêndio, enquanto que o Macaco acaba morrendo queimado. Assim, a personagem distraída se torna vítima quando resolve dar muito crédito ao Coelho, metendo-se em enrascadas⁴⁹⁹. Na narrativa contada em Moamba por Francisco J. Mupissa⁵⁰⁰, ambos vão roubar amendoim numa machamba e, ao perceber o amigo desatento, o Coelho enterra o rabo do Macaco, dizendo, em seguida, que o dono da machamba se aproximava. Apavorado, o símio deixa o rabo para trás e o Coelho aproveita para cozinhá-lo e servir ao amigo a sua própria cauda como comida. Por fim, o Coelho astuto conta para o Macaco o que fizera e foge, mostrando que a lebre nem sempre se mostra confiável ao primata, metendo-o em perigos fatais e ardilosos.

O Macaco, como já salientado, é um arquétipo geralmente representado como impulsivo, ambicioso e irreverente, dado à bebida e à música. Assim, é promovendo festas que os Coelhos enganam os Macacos e roubam seus alimentos⁵⁰¹. Eles são facilmente seduzidos pela música, como se constata em várias narrativas mais ao sul de Moçambique, deixando suas obrigações para se entregar ao entretenimento, agindo com inconstância durante as tarefas, por desistência ou distração como, por exemplo, quando os Macacos fazem uma jornada para comprar espigas de milho e, no caminho de volta, escutam uma música agradável⁵⁰² que os fazem perder toda a comida, roubada pelo astuto Coelho.

⁴⁹⁷ Documento 55: “O Macaco que ia Apanhar Galinha”.

⁴⁹⁸ Documento 71: “O Coelho e o Macaco”.

⁴⁹⁹ Documento 67 e 71: “O Coelho e os Macacos” e “O Coelho e o Macaco”.

⁵⁰⁰ Documento 73: “O Coelho e o Macaco”.

⁵⁰¹ Documento 67: “O Coelho e os Macacos”.

⁵⁰² Documento 138: “Os Macacos e o Coelho”.

Outro conto nhúnguè que representa o gosto artístico do Macaco⁵⁰³ relata que, nos tempos antigos, um grupo de símios vai a uma aldeia apresentar uma performance de dança, chamada *Chiwere*, e decidem deixar os seus rabos para um Macaquinho tomar conta. Porém, durante a apresentação, o pequenino não aguenta o peso e, cansado, atira os rabos ao espaço, justamente onde os companheiros dançavam, deixando os Macacos envergonhados diante das moças.

Os símios aparecem de forma preponderante nas narrativas compiladas na província de Maputo, como no caso “Cemitério dos Tembe”⁵⁰⁴, no qual os Macacos habitam a região como protetores do lugar, atrelando-os a um papel mais complexo do que o de baderneiros, tão frequente em outras narrativas changanas de Gaza⁵⁰⁵. No conto transmitido por Inês Matola⁵⁰⁶, os chimpanzés realizam secretamente os trabalhos agrícolas e domésticos do casal Zavanhane e Nhacule, mas, instigados pelo uso de bebida, revelam-se aos outros habitantes da aldeia e acabam por reivindicar a sua liberdade.

Já na narrativas manica “Os Macacos”⁵⁰⁷, eles formam um grupo de ladrões de gêneros nas plantações dos humanos, até que um deles, o Alfândega, torna-se um homem e se casa com uma mulher. Como não cumpre o acordo feito com os outros Macacos de lhes permitir que invadissem periodicamente as machambas para se alimentarem, os primatas decidem expor a verdadeira identidade de Alfândega diante de todos. A mulher de Alfândega o abandona e ele retorna ao grupo de símios que, novamente, aparecem próximos à vida social humana, capazes de se integrar na sua lógica, embora de maneira bastante irreverente⁵⁰⁸. De fato, embora a sua subserviência ao mundo humano tenha um limite, um dos simbolismos que poderíamos atribuir aos Macacos é a sua condição alegre.

Assim, um problema frequente ligado a esse arquétipo é o furto dos produtos das machambas durante a noite ou quando as pessoas se distraem, por isso, a prova de casamento⁵⁰⁹ em muitas histórias seria a de afastar ou exterminar os Macacos das plantações da família da noiva. A solução recorrente é entreter os símios com o toque de batusques, levando-os a cantar e dançar até se cansarem, ou mesmo até morrerem.

⁵⁰³ Documento 152: “Os Macacos e um Macaquinho”.

⁵⁰⁴ Documento 75.

⁵⁰⁵ Documentos 27, 31 e 36.

⁵⁰⁶ Documento 81.

⁵⁰⁷ Documento 87.

⁵⁰⁸ Outra narrativa na qual o Macaco não é protagonista, mas uma personagem determinante da trama é “O Gato” (64), compilada em Sofala. No fim do conto, ele surge num restaurante em que o Gato é servente, com um Rato no bolso. O Gato, com desejo de comer o Rato, avança em direção ao roedor, perdendo o seu emprego no restaurante. Nesse caso, o Macaco aparece como uma figura matreira, que faz despontar os desejos submersos no Gato.

⁵⁰⁹ Ou o pagamento do *lobolo*, no caso da literatura do sul do país.

Entretanto, na narrativa de “Nhatsine”⁵¹⁰, um grupo de Macacos é morto numa plantação sob ataque de cães, restando apenas um Macaquinho, que organiza, depois, uma aliança com outros animais para vingar sua família, matando o dono da machamba e seus familiares.

A narrativa surpreende por apresentar a força e a inteligência da união dos animais quando são desafiados ou ofendidos por personagens mais poderosas. Mas é recorrente o motivo de um protagonista que liquida os Macacos como se fossem uma espécie de “praga” das plantações. Certo dia, um homem⁵¹¹ entra numa enrascada, pois aparece um macaco muito grande junto a uma choça, que luta com ele bravamente, retirando as suas armas. No fim, o Caçador é salvo por conta do aparecimento de um amigo, que o ajuda a matar o Macaco, restando a lição de nunca sair sozinho a uma caçada e de sempre preferir a parceria de amigos.

4.1.3 A Hiena

A Hiena é uma tipologia que varia pouco entre os acervos das províncias moçambicanas. Em Cabo Delgado, ela pode ser comerciante sequestradora⁵¹², usurpadora de caças⁵¹³, ladra de cabritos⁵¹⁴, vítima de “amigos”⁵¹⁵. Comete o erro de emprestar algo que não lhe pertence⁵¹⁶, e se dá mal, como da vez que empresta ao cão a pele do Leão e do Elefante, destinadas a cobrir o tambor do rito de circuncisão dos seus filhos; no final o cachorro acaba por comê-la. Entre os Teve, de Manica, a Hiena⁵¹⁷ interpreta uma pessoa esganada, restando-lhe um final trágico. Num conto baruè, o Homem-Hiena⁵¹⁸ é largado pela mulher, por ser aquela figura assombrosa, que devora impiedosamente vivos e mortos, figurando más intenções e propósitos esquivos. Ela também é uma figura bastante popular no imaginário artístico nianja e nhúngue⁵¹⁹, resguardando, em geral, características negativas. A não ser que a história tenha uma forte mensagem coerciva, a Hiena é sempre derrotada, já que suas intenções perniciosas são descobertas e neutralizadas.

⁵¹⁰ Documento 62.

⁵¹¹ Documento 142: “O Caçador e Macaco”.

⁵¹² Documento 303: “A Hiena e o Coelho”.

⁵¹³ Documento 337: “A Hiena e o Coelho”.

⁵¹⁴ Documento 316: “A Hiena e o Cabrito”.

⁵¹⁵ Documento 319: “O Elefante, o Coelho e a Hiena”.

⁵¹⁶ Documento 346: “O Leão e o Elefante”.

⁵¹⁷ Documento 97: “A Hiena Ambiciosa”.

⁵¹⁸ Documento 90: “Ntsai”.

⁵¹⁹ No acervo de Tete, há 12 documentos em que se apresentam tal personagem simbólica, a saber, os inquéritos 117, 120, 127, 134, 135, 144, 147, 161, 162[secundária], 163, 171, 177.

De início, ela surge de forma desconhecida e se apresenta como algo que, na realidade, não é; aparenta ser respeitável, trabalhadora, bem-sucedida, mas esconde uma face tenebrosa. Por sua vez, é comum associar a figura da Hiena à feitiçaria, ou seja, uma prática espiritual com o fim de prejudicar alguém, como se nota em algumas narrativas do acervo, nas quais ela é uma comedora impiedosa de gente. Além de um caráter ambicioso, assassino e oportunista, a personagem também pode atuar usando de mentira, malícia e preguiça, esperando ser servida e deixando trabalhos mais difíceis para outros. As exceções são as narrativas em que tais atributos condenáveis são omitidos e a Hiena representa o lugar de vítima de personagens-animais mais fortes ou inteligentes, ou tem a função de guardião de um certo lugar, aparecendo repentinamente para protegê-lo.

De um ciclo de histórias tradicionais bem conhecido em Moçambique, destacaremos três versões de Tete⁵²⁰, as quais abordam o motivo da menina que se casa inadvertidamente com a Hiena. Esta se apresenta à pretensa noiva e à sua família como um homem de bela feição, bem vestido e comportado, mas que tem pressa em concluir o trato de casamento com a moça, que aceita o consórcio sem delongas. No caso da narrativa “A Menina Bonita”⁵²¹, o irmão mais novo da jovem acompanha o casal e salva a irmã de ser devorada pela Hiena e seus amigos, usando uma pele mágica voadora.

Já as outras duas histórias apresentam um desfecho infeliz para a moça, pois em uma⁵²² delas, a menina é devorada pela Hiena e seus companheiros e, na outra⁵²³, o enredo se encerra quando a menina descobre que se casara com uma fera. Nesse ciclo, a Hiena, que representa o perigo, tem êxito nos seus propósitos, posto que engana a família da moça e contrai o matrimônio com a jovem inocente.

Outra narrativa em que a Hiena aparece com uma função decisiva para o desenvolvimento da trama é o conto nhúnguè “Um Noivo Com Sua Noiva”⁵²⁴. Nele, uma Hiena aparece à moça recém-casada que vai à bilha de mantimentos da sogra buscar mais feijão, sem ter permissão. A Hiena desempenha um sinal de interdição à jovem assustando a moça que parte do lugar e nunca mais retorna a tal aposento. Depois de afastar a garota, a carnívora vai embora, enquanto a Sogra da moça retorna da sua machamba. Nesse motivo, a Hiena cumpre um papel de moderadora do universo jovem e feminino, como um alerta aos perigos derivados pelo casamento, no meio social do marido.

⁵²⁰ Documentos 12, 163 e 177.

⁵²¹ Documento 120.

⁵²² Documento 163: “A Menina e a Hiena I, II”.

⁵²³ Documento 177: “O Namoro da Menina Mundiiienhi”.

⁵²⁴ Documento 144.

Em outras ocorrências da Hiena em Tete, ela sofre invariáveis derrotas como, por exemplo, quando perde o trato de namoro com a moça Chipha Dzuwa⁵²⁵ para o Coelho, que finge um plano para parecer que a amiga fosse a sua subalterna. Há uma cena em que ela é convidada pelo Coelho para irem buscar mel⁵²⁶, mas a Hiena fica embaixo das árvores, esperando o Coelho executar todo o trabalho. A recompensa pelo comportamento preguiçoso da Hiena é uma pedrada, no lugar de mel, por parte do Coelho, que lhe quebra os dentes. Noutro inquérito, ela recebe uma punição ainda maior, proporcional ao seu vício comportamental. Além de ficar na espera enquanto o Coelho faz o trabalho de recolha dos favos na colmeia⁵²⁷, ao lhe ser lançado o saco com o suposto mel, a Hiena corre até sua casa para comer sozinha o desejado alimento, mas quando abre a bolsa, sai um enxame de abelhas, que mata a anti-heroína.

A imprudência da Hiena pode até comprometer seu amigo Coelho em situações adversas, mas o final trágico será imputado à carniceira, como na vez em que ambos⁵²⁸ vão namorar moças na casa de um “Sogro”, que tem um curral. Ela propõe ao Coelho que, escondidos, matem um dos cabritos do homem, sendo a ideia prontamente recusada pelo Coelho. Então, a Hiena executa seu plano sozinha e mente, no dia seguinte, que não sabe de nada sobre o sumiço do cabrito. Enfim, a mentirosa morre numa prova elaborada pelo Sogro: pular uma cova de dez metros com uma fogueira dentro. Como nesse caso, a Hiena costuma ser vítima de uma situação em que deixa de avaliar adequadamente todos os aspectos envolvidos numa circunstância que lhe exigiria mais atenção. Quando vai à caça, num final de semana, com o autoritário Leão⁵²⁹, também em companhia do Esquilo, decide dividir os três animais caçados entre os três amigos que participaram da caça. Como o Leão fosse mais forte e veloz e tivesse matado os três animais da caçada, o felino rejeita a divisão de presas proposta pela a Hiena e a mata.

Assim, à personagem falta perspicácia, como também se observa no episódio do conto nianja “O Esquilo e a Hiena”⁵³⁰ em que a personagem pequenina encontra uma pele de animal no caminho e, depois, a carnívora faminta. O Esquilo começa a exclamar em alta voz que matara aquele animal cuja pele roía e que mataria também a Hiena, que se

⁵²⁵ Documento 117: O Coelho e a Hiena.

⁵²⁶ Documento 134: O Coelho e a Hiena.

⁵²⁷ Documento 161.

⁵²⁸ Documento 135: “A Hiena e o Coelho”.

⁵²⁹ Documento 171: “O Leão, a Hiena e a Raposa”.

⁵³⁰ Documento 147.

aproximava. Mesmo o Esquilo sendo um animal menor do que a Hiena, que, temerosa, foge, dando a entender que é possível enganá-la e afastá-la por meio da farsa.

O pouco discernimento da Hiena também se nota nas relações de amizade⁵³¹, como no conto em que a personagem se nega a ajudar a Tartaruga durante uma grande queimada na floresta, alegando que a réptil era muito pesada, sendo ela salva, por fim, pelo Leopardo. Mas ao ver as belas manchas desenhadas pela Tartaruga no corpo do Leopardo, feitas como agradecimento, a carnívora resolve ir até o quelônio para pedir que igualmente desenhe manchas pelo seu corpo. A Tartaruga atende o pedido, mas faz manchas feias no corpo da Hiena.

4.1.4 O Leão

A representação do Leão é mais complexa do que a de outros personagens-animais, como a Hiena, adequando-se aos valores imbuídos à ideia de poder, em cada contexto cultural. Sua imagem pode adquirir uma forte concepção negativa nos contos da província de Gaza, onde o Leão é o animal mais representado por agir com violência e autoritarismo. A sua figura feroz pode conduzir uma comunidade⁵³² ao terror, matando ou expulsando os homens e subjugando as mulheres. Para o herói, diante de tal situação, vencer o leão que assola o grupo social significa a obtenção de respeito, prestígio e poder, seja quem for aquele que realize tal proeza⁵³³, demandando inteligência, coragem, valentia e dotes extraordinários⁵³⁴. Há vezes que o Leão pode ser logrado pela sutil esperteza dos passarinhos⁵³⁵, como o beija-flor, ou por vizinhos, a quem a família do felino indica perigo ao bem-estar dos personagens humanos⁵³⁶. De qualquer maneira, o Leão geralmente representa uma ameaça poderosa nos contos do sul do país, que deve ser combatida e vencida, seja pela força ou pela sutileza e astúcia.

Também entre as populações do norte de Moçambique, como em Cabo Delgado, o Leão é uma das personagens mais importantes da ficção popular, difundido, num senso comum, como o rei dos animais. Mas importa ressaltar que nem sempre lhe é conferida a autoridade de chefe, que pode ser designada também ao Elefante, um líder frequentemente respeitado. O que mais se destaca na sua figura é novamente a força

⁵³¹ Documento 127: “A Tartaruga, o Leopardo e a Hiena”.

⁵³² Documento 2: “O Homem que se Transformava em Leão”.

⁵³³ Documento 11: “Como o Cego Conseguiu Casar-se”.

⁵³⁴ Documento 12: “O Homem Valente”.

⁵³⁵ Documento 37: “O Passarinho que Casou com a Filha do Elefante”.

⁵³⁶ Documento 32: [Sem Identificação].

física, por isso, ele pode ser um auxílio quando é urgente fazer justiça em prol de outros oprimidos⁵³⁷. Aliada a tal imagem de poder, o Leão pode ser dono da machamba⁵³⁸ e amigo de elementos da natureza, como o fogo⁵³⁹. Mas também é uma personagem por vezes traiçoeira⁵⁴⁰, chegando a representar um ladrão ardiloso⁵⁴¹, um incauto imprudente⁵⁴² e um perdedor⁵⁴³, em competições contra animais muito menores.

Numa narrativa de Moatize⁵⁴⁴, o Leão é chamado de rei da selva, mas sua figura transmite mais temor por conta da sua ferocidade, do que respeito e reverência. O Leão interpreta o devorador de animais e de pessoas, de quem as personagens geralmente têm medo ou com quem têm problemas para se relacionar; assim, o símbolo do Leão não suscita respeito coletivo, mas sinaliza uma ameaça para protagonistas e secundários. Ademais, o Leão sustenta relações de amizade e cujo comportamento evidencia um caráter autoritário e um gosto em ser servido, nutrindo, nos seus convivas, um anseio de vingança ou de fuga, em hora oportuna.

Diante da escassez nos tempos de fome, por exemplo, o Leão e o Leopardo⁵⁴⁵ elaboram um plano: promover um evento social e convidam os cães, que aceitam o convite com algum receio. Os cães se ambientam aos poucos na festa das feras, resolvendo tirar o rabo na segunda música para dançar, mas, na terceira canção, são atacados subitamente pelos felinos. Os cachorros fogem às pressas, sem tempo hábil para recolherem os respectivos rabos corretamente, por isso, quando se cumprimentam, os cães conferem se o rabo do companheiro seria originalmente o seu. A narrativa parece suscitar a cautela quando figuras que representam perigo, tal qual o Leão e o Leopardo, convidam a ingressar no seu convívio, com aparente boa vontade.

O Leão é uma identidade feroz tanto aos humanos como a outros animais, que devem ter cuidado e atenção em tratar com sua figura. Transmite um sentimento de tensão, pois raramente o felino representa harmonia, mas sim um conflito de forças, isto é, retrata uma imagem belicosa, que deve ser vencida pelos heróis. O lugar de caçador autocrático nas relações com outras personagens se faz presente numa caçada de fim de

⁵³⁷ Documento 326: “Como Começou a Exploração”.

⁵³⁸ Documentos 304 e 309: “O Leão e o Coelho” e “O Coelho e a Toupeira”.

⁵³⁹ Documento 336: “O Fogo e o Leão”.

⁵⁴⁰ Documentos 306, 318, 338: “O Leão e a Fuinha”, “O Leão e o Homem” e “O Leão e o Porco”.

⁵⁴¹ Documento 331: “A Esperteza do Leão e o Cágado”.

⁵⁴² Documento 346: “O Leão e o Elefante”.

⁵⁴³ Documento 353: “O Leão e o Cuco”.

⁵⁴⁴ Documento 125.

⁵⁴⁵ Documento 202: “Porquê que os Cães quando se encontram cheiram-se os rabos”.

semana, cujo Leão é acompanhado pela Hiena e o Esquilo⁵⁴⁶, caçando o felino três animais na empreitada. O Leão manda que a Hiena divida as caças, ela o faz igualmente entre os três animais, o que não agrada ao exímio caçador, que a mata. Diante dessa reação, o Esquilo alega que todos os animais caçados eram destinados para as refeições do Leão naquele dia. O Esquilo, cuja colocação é elogiada pelo Leão, admite que a morte da Hiena foi a sua professora do saber servir. Enfim, o conto cristaliza na personagem um arquétipo de força, que dá ordens em benefício próprio e que exerce autoridade através do temor, submetendo os animais menores aos seus interesses.

Em certos episódios, o Leão exerce a função de representar o perigo de morte, principalmente, aos animais conduzidos como presas pelo amigo Coelho, que servem de alimento ao felino⁵⁴⁷. Quando o Javali começa a trapacear o Coelho durante a caçada⁵⁴⁸, o aparecimento do Leão é o meio usado pelo Coelho para dar cabo do Javali, alegando que o suíno desrespeitava o felino.

Outra vítima ingênua é o Macaco⁵⁴⁹, que acompanha o Coelho nas suas caminhadas e é incentivado a chegas perto dos Leões, sendo devorado, por fim. O Coelho, no entanto, não fica submetido aos caprichos do Leão por muito tempo. Quando um Leão sequestra seu filho para levar ao Sogro como dote⁵⁵⁰, o Coelho trata de trocar o filho metido no saco pelo Leão por um enxame de abelhas, matando o grupo de felinos. Esse enredo dá a ideia de que o Leão não sente compaixão pelo Coelho, pedindo para que ele carregue o seu próprio filho para a morte, o que desperta o desejo por vingança do Coelho.

Certa vez, o Coelho assassina o Leão, quando já tem a confiança conquistada do grande felino, que lhe considera amigo sob a condição de que o pequeno mostre onde abundam animais para que ele possa devorá-los⁵⁵¹. Ao Coelho, ser amigo do Leão pode ser vantajoso por conta da proteção que essa amizade talvez signifique, mas também pode representar uma relação opressora, que o priva de liberdade. O Leão, que confia no Coelho, vai até uma cova ao pé de uma montanha e obedece ao pedido do orelhudo de fechar os olhos, para que seu brilho não espantasse os animais atraídos para o lugar. Mas, na realidade, o Leão cai numa emboscada, sendo esmagado ao seguir as ordens do “amigo” e pular de encontro a uma grande pedra que rola em sua direção. Esse modelo

⁵⁴⁶ Documento 171: “O Leão, a Hiena e a Raposa”.

⁵⁴⁷ Tais narrativas apresentam o hábito do Coelho de se safar de situações de ameaça do Leão, colocando outras personagens em perigo de morte.

⁵⁴⁸ Documento 125.

⁵⁴⁹ Documento 173: “O Coelho e o Macaco”.

⁵⁵⁰ Documento 140: “O Leão e o Coelho”.

⁵⁵¹ Documento 141: “O Leão e o Coelho”.

de vínculo de *confiança x opressão* está na narrativa nianja em que o Coelho⁵⁵² mata os três filhos do Leão e ainda dá fé de que as mortes foram ocasionadas pelos Macacos, que acabam assassinados também. Nesse conto, o Leão permite ao criado Coelho comer apenas os ossos dos animais, deixando a carne para os Leõezinhos; porém a lebre os mata e os come, sem que o Leão se desse conta de que os seus filhos morriam, um a um.

Esse aspecto autoritário pode se somar à crueldade e à tortura dos que sofrem suas ameaças, como do caçador e seus cães, que pernoitam na floresta⁵⁵³. O Leão encontra um Homem que se abriga numa caverna, esperando amanhecer para retornar à sua aldeia, e a fera anuncia que o devoraria. O carnívoro usa de tortura psicológica para ameaçar o caçador, obrigando-o a dar as gazelas caçadas naquele dia aos Cães, que acompanham a jornada, ato que desconsidera o sacrifício daquele que enfrenta os perigos da floresta para sustentar a sua família. O segundo ditame da fera obrigava o humano a comer seus Cães, os companheiros leais dos caçadores e, por fim, o Leão terminaria devorando o Homem. Não é por menos que o Caçador se sente muito aflito com as ordens do Leão, que parece apreciar o seu estado de perturbação, até se surpreender com o aparecimento do Morcego, que, à parte, observa toda a cena e se compadece da aflição do Caçador. Ele apregoa ao Homem⁵⁵⁴ que obedeça a ordem do Leão, pois, quando o felino terminasse de devorar o caçador, ele próprio devoraria a fera que, ao escutar as palavras do Morcego, sente medo e foge, deixando que o caçador retorne à sua aldeia, em paz, com a caça e os cães.

Por fim, o Leão é uma figura altamente temida à noite e pode ser uma ameaça ao homem que aprecia caminhar sozinho sob o céu de estrelas. Um dos que mantém esse hábito é advertido do perigo pela sua esposa, mas ele não faz caso, alegando que assim sempre fez, desde o período em que começou a namorar a mulher⁵⁵⁵. Certa noite, ele se depara com um Leão, que caminha lentamente em seu sentido, mas se salva ao subir numa árvore, enquanto a fera fica esperando embaixo. Na copa, o Homem adormece e cai em cima do Leão, que se assusta e foge, restando ao protagonista a lição de não mais andar sozinho à noite.

4.1.5 O Cágado

⁵⁵² Documento 154: “O Leão e o Coelho”.

⁵⁵³ Documentos 126 e 373 “O Caçador, o Leão e o Morcego”.

⁵⁵⁴ Documento 373.

⁵⁵⁵ Documento 130: “O Casal”.

O Cágado também é um grande protagonista de narrativas populares nas terras moçambicanas, dotado de astúcia semelhante, em certa medida, à do Coelho. Ele demonstra a diligência necessária à sobrevivência de sua família⁵⁵⁶, é generoso com quem o ajuda⁵⁵⁷, aprecia a alegria e a festa⁵⁵⁸, mas também é rancoroso, já que não se esquece das ofensas passadas e espera o momento oportuno para retribuir o mal recebido.

Nas narrativas macuas, o Cágado é um símbolo de inteligência, sendo capaz de realizar coisas que os outros animais não são, como, por exemplo, encontrar um caracol escondido⁵⁵⁹. A atenção, o rigor e a esperteza da personagem fazem dele o cunhado mais confiado de Deus⁵⁶⁰, de quem recebe sua carapaça. Ainda assim, é vingativo com desaforos recebidos de amigos⁵⁶¹ e conhecidos⁵⁶² e pode também ser ilustrado como um algoz perigoso para o filhote rebelde da Perua Brava⁵⁶³.

Como sucede nas culturas setentrionais, na tradição changana, o Cágado raramente possui um perfil ofensivo ou malicioso, simbolizando a inteligência e o senso prático diante dos perigos que afrontam a sua vida ou a dos demais. A sua sabedoria já o elegeu como chefe dos animais⁵⁶⁴, por ter vencido a astúcia do quase indomável Coelho, que, mesmo derrotado, admite ser o Cágado o mais preparado para exercer a chefia.

O herói também é um grande parceiro de amizades, nas quais geralmente age com prudência, a fim de não sofrer prejuízos. Uma relação estreita de cumplicidade aparece mais vezes com o Coelho, com quem trabalha na lavoura de feijão, lado a lado⁵⁶⁵. Depois da colheita, como o Coelho começa a enganá-lo, arremessando-lhe pedras durante o preparo da refeição, o quelônio retribui o malogro simulando a voz de um antepassado do Coelho que deveria ser alimentado no rio.

Outra vez, o Coelho tenta se aproveitar da fragilidade do Cágado em vão⁵⁶⁶, desafiando jocosamente o amigo para uma corrida, sem contar que a tartaruga teria a ajuda de outras no percurso da disputa. Incitado pelos quelônios a correr cada vez mais rápido, até chegar na meta, o Coelho se depara com o Cágado sentado, rindo do oponente,

⁵⁵⁶ Documento 149: “O Cágado e a Salamandra”.

⁵⁵⁷ Documento 127: “A Tartaruga, o Leopardo e a Hiena”.

⁵⁵⁸ Documentos 132 e 133: “O Macaco e o Cágado”.

⁵⁵⁹ Documento 305: “O Caracol e o Cudo”.

⁵⁶⁰ Documento 347: “O Hukula e o Khapa”.

⁵⁶¹ Documentos 301 e 313: “O Macaco e o Cágado”.

⁵⁶² Documento 356: “O Cágado e o Lagarto”.

⁵⁶³ Documento 334: “A Perua Brava”.

⁵⁶⁴ Documento 21: “O Coelho e o Cágado”. Narrativa transmitida pela camponesa Teasse Muchaneia, de 90 anos.

⁵⁶⁵ Documento 136: “O Coelho e o Cágado”.

⁵⁶⁶ Documento 137: O Coelho e o Cágado.

no fim do caminho. Já que sua constituição não lhe permite atingir a mesma velocidade do amigo, o Cágado trapaceia com conivência de seus companheiros da mesma espécie, obtendo a vitória como o pretensamente mais veloz.

Outra amizade do Cágado é com o Macaco ou com o seu bando⁵⁶⁷, encenada em narrativas com dois momentos que se invertem: num deles, o Cágado convida os Macacos para uma festa, em que só podem consumir os alimentos e bebidas de mãos limpas, o que os exclui; noutro, os Macacos convidam o Cágado a uma festa na copa das árvores, onde parecia impossível o quelônio alcançar. Mas o Cágado é astuto e consegue chegar à festa, desfrutá-la e, depois, retornar ao chão, a fim de voltar para sua casa, mantendo a relação de amizade com os Macacos, mesmo que ela não seja muito confiável⁵⁶⁸.

Certa ocasião, na época da fome, o Cágado é passado para trás pela Salamandra⁵⁶⁹, que rouba um saco de milho. Não satisfeita em cortar a corda que o Cágado usara para atravessar o rio com o mantimento, ela zomba da tartaruga, dizendo que aquela corda no pescoço fazia com que se parecesse com um ladrão. Esperando a oportunidade de retribuir esse mal, certa vez, o Cágado se depara com o rabo da Salamandra para fora de uma toca onde procura alimento e o herói corta o seu rabo, alegando ter encontrado uma bengala.

Noutra versão changana, encontramos certas similaridades, mas o foco é a capacidade de maior resiliência do Cágado em comparação a outros animais maiores, como o Jacaré⁵⁷⁰. Por conta das privações que enfrenta, o quelônio suporta a violência humana para conseguir dinheiro e comprar comida, da qual o Jacaré se apodera enquanto o quelônio se ausenta por instantes. O sofrimento para obter alimento, que o Jacaré recusou sentir na pele, pode ter levado o Cágado a se vingar, cortando o rabo do amigo, que resolve se esconder numa cova.

⁵⁶⁷ Documento 132 e 133: “O Macaco e o Cágado”.

⁵⁶⁸ Além de alguns dados variantes entre as duas versões, a diferença entre ambas é que no documento 132, primeiro o Cágado convida o Macaco para a festa na sua casa e, como não consegue aceder aos bens do evento, resolve se vingar, convidando o Cágado para a festa nas árvores. Já na narrativa 133, pelo contrário, a mulher do Cágado convida os Macacos para uma festa na sua casa depois da festa dos Macacos nas árvores, como resposta pela ofensa de terem deixado o Cágado sozinho em cima das árvores no fim da festa, conseguindo o Cágado se safar escondido num açafate, que é esquecido nas árvores pelos Macacos e posteriormente resgatado por um Macaquinho. Entre os Teve, há uma versão análoga, “O Cágado e os Macacos” (doc. 92), no qual o Cágado surge como uma figura matreira, que prega uma peça nos Macacos por terem um comportamento muito esbanjador, oportunista e festeiro. Mas embora a personagem arrume uma forma de tirar vantagens dos símios, parece apreciar estar na companhia deles. Assim o espertalhão não faz nenhum mal fatal aos Macacos, estando na sua companhia, sem ser prejudicado, graças à sua astúcia.

⁵⁶⁹ Documento 149: “O Cágado e a Salamandra”.

⁵⁷⁰ Documento 25: “O Jacaré e o Cágado”.

Desse modo, pode-se inferir que, em geral, o Cágado não realiza trambiques ou tramoias para alcançar seus objetivos, no entanto, é implacável em reivindicar seus direitos. Já noutra história, quando o Cágado passa por um risco de morte numa grande queimada e o Leopardo salva o amigo, ele desenha belas manchas no felino para agradecer, mostrando a sua generosidade com quem lhe salvou a vida. Dessa forma, o Cágado pode ser bastante altruísta e ajudar os amigos no que for necessário ao seu bem-estar, mas também é rancoroso, esperando o momento oportuno para retribuir um mal recebido.

4.1.6 O Cão

Outra personagem comum nas narrativas populares do sul de Moçambique é o Cão, que exerce o papel de auxiliador da vida humana, reforçando o seu epíteto chavão de “melhor amigo do homem”.

Na narrativa changana⁵⁷¹ de Leopoldina Mogue, dois cães acompanham o herói, colaborando com a sua vitória contra um Leão, que subjuga a comunidade, similar ao conto de Melita Jossefa Chilaule⁵⁷², mas na qual a antagonista é uma feiticeira, que possui apenas um dente. O protagonista, acuado em cima de uma árvore pela velha, chama, com uma canção, os seus amigos cães, que vêm ao encalço do rapaz e matam a feiticeira, arrancando-lhe o dente.

No acervo de Sofala, o Cão também está associado à coletividade – na grande maioria das vezes, apresentado como parte de uma matilha – com o intuito de proteção e companhia aos humanos. Ainda que sob perspectiva de outros animais menores, ele possa representar uma grande ameaça.⁵⁷³

Nos contos do norte, em Cabo Delgado, a representação do Cão é mais esférica, sendo uma personagem que expressa, por vezes, certa ingenuidade e que sofre o infortúnio por ser ambicioso, chorão⁵⁷⁴ e esfomeado⁵⁷⁵, por vezes, incapaz de controlar seu apetite. Por outro lado, o Cão pode representar um exímio caçador, um servidor e guardião das mulheres, nos tempos mais antigos. Quando seu trabalho não é recompensado devidamente pelos humanos, a matilha pode fazer greve ou sabotagem⁵⁷⁶.

⁵⁷¹ Documento 2: “O Homem que se Transformava em Leão”.

⁵⁷² Documento 15.

⁵⁷³ Documento 310 “O Cão e o Osso”.

⁵⁷⁴ Documento 315 “O Cão Que Costumava Chorar”.

⁵⁷⁵ Documento 346 “O Leão e o Elefante”.

⁵⁷⁶ Documento 324 “O Caçador Que Tinha os Seus Cães”.

A amizade do homem pelo Cão⁵⁷⁷ chega ao ponto de o marido emigrado à África do Sul mandar comida a Moçambique apenas para alimentar o animal, proibindo a esposa de se alimentar da comida, já que era estéril. Quando a mulher não obedece à ordem, dando ao Cão as sobras dos alimentos, ele parte numa viagem até o encontro do marido para lhe relatar o ocorrido, o que resulta na expulsão da mulher de casa.

Na narrativa de Sofala sobre o Cabrito do Mato⁵⁷⁸, que está à procura de perigo, o ataque dos Cães de caça ensina o inexperiente caprino a não desejar estar em situações de risco. Já no grupo de narrativas changanas, os cães podem assumir um aspecto mais sombrio como num episódio⁵⁷⁹, em que se alimentam furtivamente dos milhos das machambas em parceria com os desordeiros Macacos, terminando hipnotizados por toques de tambor, que os leva a cantar e a dançar.

O Cão também é constante nas narrativas senas, geralmente atrelado à função do caçador que, nesse caso, constitui-o numa alegoria de dependente do comando dos homens, imbuída de ofensividade, como os cães de “Nhatsine”⁵⁸⁰, que guardam a sua machamba e matam os macacos, cujo filhote resolve se vingar depois. Portanto, as ocorrências do Cão, nesse contexto, situam-no como um aliado dos humanos, capazes de se comunicar com eles, representados sempre nas comunidades de homens e mulheres e não entre os animais da floresta.

4.1.7 O Crocodilo

Uma personagem-animal que interage diversas vezes com o meio humano é o Crocodilo ou o Jacaré, como se ilustra nos contos do sul, em que uma mulher casada vai ao poço buscar água⁵⁸¹ e encontra um Jacaré que lhe oferece peixe. A mesma figura pode desempenhar funções diferentes a esse motivo⁵⁸², mas a comunicação e troca de favores atenciosos entre uma mulher casada e o réptil sugere a alegoria de uma relação amorosa

⁵⁷⁷ Documento 20: “O Homem Casado Com Uma Estéril”.

⁵⁷⁸ Documento 70: “O Coelho e o Cabrito”.

⁵⁷⁹ Documento 36: “O Homem Desprezado Que Acabou Vencendo”.

⁵⁸⁰ Documento 62.

⁵⁸¹ Documentos 6 e 18: “A Mulher Que Assumiu Compromisso com o Jacaré” e “A Mulher Que Foi ao Poço Buscar Água”.

⁵⁸² Na primeira história (doc. 6), há uma sistemática troca diária de peixe por “água que não vivesse rã”, chegando a servir a bebida a um grupo de jacarés, que começa a cantar de felicidade. Nessa narrativa, contada pelo camponês Antônio Mbalate 66, o marido não inflige qualquer punição à mulher e não interfere nas suas transações com os répteis. Quanto à função da segunda narrativa de mesmo motivo (doc. 18), da camponesa Jamina Mazivela 71, o marido, ao ter ciência de que a mulher canta diante do poço para chamar o crocodilo, observa a mulher para aprender a reproduzir o canto dela e, depois, convida os caçadores para matar o crocodilo.

extraconjugal ou, pelo menos, de um espaço de intimidade das mulheres fora do âmbito familiar.

Essa proximidade com a vida humana também se nota no conto changana “O Jacaré e Cágado”⁵⁸³, em que ambos estão famintos e vão ao encontro de dois homens a fim de pedir-lhes comida. Por sua vez, os humanos aceitam dar dinheiro aos dois se tivessem o aval de agredir as personagens-animais, o que sinaliza a relação de violência que os homens exercem sobre os seus dependentes ou subordinados. O Jacaré não aguenta a virulência das agressões e deixa o amigo sozinho, mas se aproveita da comida do Cágado posteriormente, roubando-a. Assim, embora não se destaque nenhum vínculo de lealdade na amizade entre ambos, como ocorre com o Cão, o Jacaré parece representar uma figura altamente interativa com homens e mulheres, contanto que seus desejos ou interesses sejam supridos.

Há padrões que se repetem em muitos contos: a ligação do Crocodilo com bebida alcoólica e a transação comercial envolvendo peixes, supostamente secreta, com uma personagem do sexo feminino. Esse arquétipo se atrela a uma relação de segredo, que o núcleo familiar sabe ou não deveria saber. É o caso de uma narrativa sena em que o Crocodilo se relaciona com uma menina⁵⁸⁴, apontando à tendência da personagem de se aliar a certos indivíduos exclusivos de maneira velada, isto é, sem o conhecimento de outros da comunidade. A moça troca o lenço da mãe por um cardume de peixe, servindo também bebida alcoólica ao Crocodilo que, a pedido da jovem, fica no celeiro, aguardando-a. Porém, os pais dela aparecem e agridem o Crocodilo e este só não mata a menina, mais tarde, porque o Coelho a salva. Noutro episódio, o Chefe de uma família com dez esposas obriga que os filhos nascidos varões sejam enterrados após o nascimento, mas a última esposa não enterra um menino. Ela sai com a criança pelos caminhos e a entrega, em troca de um piolho e uma mosca, aos cuidados de um Crocodilo.

4.1.8 *A Salamandra*

A Salamandra, por sua vez, é uma personagem que não se faz presente no acervo do ARPAC nas províncias do sul, mas que tem uma recorrência considerável no âmbito geral das narrativas recolhidas no centro e no norte do país. Na ficção nhúngue e nianja, não se pode afirmar que ela é um arquétipo positivo, já que as suas aparições lhe atribuem ora aspectos nocivos, ora a necessidade de ela seja morta, feito comemorado com a

⁵⁸³ Documento 25.

⁵⁸⁴ Documentos 58 e 72: “A Menina e o Crocodilo” e “O Homem”.

recompensa de um casamento. Há um ciclo de contos em que se estabelece uma prova para se casar com uma moça, sob determinação do Rei Elefante⁵⁸⁵ ou de um chefe humano⁵⁸⁶, que consiste em matar uma Salamandra que habita uma árvore localizada no terreiro da família. No entanto, nenhum pretendente consegue aniquilá-la, sugerindo que a Salamandra não é uma figura bem quista, mas é esperta, vencida e morta apenas pelo herói da trama.

No caso da versão nianja⁵⁸⁷, o Coelho mata a Salamandra, atraindo-a com um “faz de conta”, levando um cão e um cabrito para baixo da árvore, oferecendo capim ao cão e massa para o cabrito. Ao ver tal desarranjo, a Salamandra se aproxima do Coelho para alertá-lo sobre o seu equívoco, sendo capturada e morta por ele. Fato similar acontece na narrativa nhúnguè, na qual o jovem utiliza a mesma artimanha para capturar e matar a Salamandra. O fato de o lagarto se alimentar de ovos dos pássaros ou mesmo das frutas das árvores pode legitimar a sua morte como prêmio de casamento, já que os pássaros são geralmente animais bem quistos, representando mensageiros e emissários. Ademais, a Salamandra pode se camuflar entre as folhas e troncos, sendo difícil realizar sua caçada.

A representação da Salamandra também exemplifica falta de bom senso ou desvio de caráter, já que ela corta uma corda que está atada ao Cágado⁵⁸⁸ e a um saco de milho, que serviria à alimentação de sua família num período de fome. Além de roubar os cereais da família do Cágado, ela zomba dele, dizendo que ele está parecendo a um ladrão com uma corda amarrada no pescoço. Assim, ela rouba e acusa o Cágado de ser ladrão que, na realidade, havia efetuado uma viagem de três dias para conseguir comida aos seus familiares, abrindo precedente da camufladora ter o seu rabo cortado pelo quelônio, que alega ter arrancado um cajado da terra.

Dessa forma, a Salamandra compõe esse ciclo de histórias como um animal que pode cometer injustiças e que é passível de morte pelos protagonistas, porém, ela pode provocar a morte de outras personagens, como se nota na narrativa de origem ngoni⁵⁸⁹, que enuncia, na abertura, a não ter pena daquilo que representaria um perigo. No conto, a Salamandra traiçoeira convence o Homem a ser engolida por ele com o intuito de se esconder de um inimigo que se aproximava. No entanto, estando dentro do estômago da

⁵⁸⁵ Documento 165: “O (Elefante) Que Queria Casar a Fillha”.

⁵⁸⁶ Documento 174: “[O Pai Que Tinha Uma Filha]”.

⁵⁸⁷ O Documento 165, de origem nianja, também tem evidente correspondência à narrativa macua, compilada em Nampula, “A Filha que Não Podia Casar” (doc. 211).

⁵⁸⁸ Documento 149: “O Cágado e a Salamandra”.

⁵⁸⁹ Documento 212: “A Perdiz Que Morreu Por Causa da Pena”.

personagem, ela resolve permanecer ali mesmo, já que teria abrigo e comida ao seu dispor, o que indica uma atitude ingrata dela e ingênua do Homem, que acaba morrendo no fim⁵⁹⁰. Assim, adverte-se à necessidade de se ter cuidado em prestar auxílio à Salamandra, que não tem pudor de causar prejuízos ao próximo, preocupando-se estritamente com os seus próprios interesses.

4.1.9 Outros animais: Elefante, Rã, Gato, Cobra, Galinha e Morcego

Em Cabo Delgado, o Elefante tem uma representação bastante fluida. Ele pode ilustrar uma posição social de autoridade, como um régulo ou um rei que resolve conflitos⁵⁹¹ e organiza ritos de iniciação⁵⁹², mas também é possível que ele exerça um papel menos nobre, como, por exemplo, trabalhar como capataz do Rei Leão⁵⁹³. Ele também perde disputas de casamento⁵⁹⁴ ou apostas⁵⁹⁵ com animais menores, como o Coelho e o Manguço e, nas suas representações mais negativas, o Elefante pode ser até ingênuo e raivoso⁵⁹⁶, ou sua manada formar um bando de ladrões e malfeitores⁵⁹⁷.

No *corpus* changana, uma pequena ave, como o beija-flor (*nhamatsetse*) se casa com a filha de um Elefante⁵⁹⁸ por meio de um plano com os outros pássaros, com intuito de emitir um canto mais estridente do que dos demais animais da floresta, cuja autoridade é o paquiderme.

O Elefante, que geralmente é um paradigma de nobreza, na narrativa “O Elefante e o Coelho”⁵⁹⁹ é um símbolo de desonra, pois interpreta um ladrão mentiroso, que rouba as abóboras do amigo, mas esconde o crime dos outros. Ao ser denunciado pelo seu próprio estômago, com o Coelho cantando e tocando lá dentro, ele golpeia seu estômago tão forte contra uma árvore, que acaba morrendo.

Numa narrativa changana, a Rã (*xinana*) aparece associada ao poder mágico, que viabiliza salvar a vida da protagonista⁶⁰⁰, a Senhora Aquina, e do seu filho, de um monstro

⁵⁹⁰ A narrativa também faz uma analogia com a perdiz, que salva uma cobra das chamas, sendo posteriormente devorada por ela.

⁵⁹¹ Documento 262 e 307: “O Cágado e a Salamandra” e “O Pardal e o Lagarto”.

⁵⁹² Documento 346: “O Leão e o Elefante”.

⁵⁹³ Documento 326: “Como Começou a Exploração”.

⁵⁹⁴ Documento 330: “O Homem e o Coelho”.

⁵⁹⁵ Documento 332: “O Manguço e o Elefante”.

⁵⁹⁶ Documento 319: “O Elefante, o Coelho e a Hiena”.

⁵⁹⁷ Documento 311: “O Coelho e os Elefantes”.

⁵⁹⁸ Documento 37: “O Passarinho que Casou com a Filha do Elefante”.

⁵⁹⁹ Documento 93: “O Elefante e o Coelho”.

⁶⁰⁰ Documento 40: “A Senhora Aquina e o Senhor Militana”.

gigante. O anfíbio se comunica com a mulher no intuito generoso de salvá-la por meio de um anel que canta, para distrair o animal assassino, que passa a dançar.

Já o Gato pode representar a capacidade de persuasão⁶⁰¹, convencendo uma menina a lhe entregar suas roupas, com o intuito de usurpar seu lugar na casa da irmã da jovem que, por sua vez, passa a realizar o trabalho de guardadora de pássaros, tarefa outrora do felino.

Quanto à Cobra, numa narrativa changana famosa, aparece como curandeira⁶⁰², que auxilia na recuperação de um pai de família muito doente, embora a sua figura, por vezes, saliente o seu potencial mortífero, sendo um símbolo temido pelas demais personagens. Ela pode significar uma ameaça cruel para os heróis que só conseguem se salvar dela através do intermédio de terceiros, como demonstram alguns enredos compilados entre os macuas e os ajauas⁶⁰³.

A Galinha também aparece ligada à magia⁶⁰⁴, pois auxilia uma menina a executar tarefas domésticas na casa da família de seu noivo no meio da noite, ao ouvir o canto da jovem, a quem tinham sido delegadas as obrigações. Entretanto, o trabalho não é considerado pela família do noivo como perfeito que, ao descobrir a artimanha da moça, flecha a Galinha e devolve a noiva à sua família. Pode ser que a personagem-animal represente uma acompanhante mais nova do que a moça, que pertence ao seu clã ou ao seu seio familiar, mas vale ressaltar que é uma figura suscetível ao controle encantatório dos humanos.

A personagem é frequente também nas tramas de Sofala como “A Galinha e o Milhafre”⁶⁰⁵, uma fábula que discorre sobre a origem da inimizade entre as aves, decorrente da perda de uma tesoura que o Milhafre empresta para a Galinha. Quando ela é do Mato⁶⁰⁶, pode assumir um etos heroico, derrotando um grande caçador ou, quando no terreiro, pode ser objeto da tentativa de furto do Macaco⁶⁰⁷. A Galinha pode se submeter a ordens ou cumprir o papel de vítima de uma figura esperta, como também é capaz de quebrar as expectativas, como na narrativa em que ela trama a morte do amigo Gato ou em que ela mesma mata um Caçador.

⁶⁰¹ Documento 30: “O Homem que Tinha Leopardo”.

⁶⁰² Documento 82: “O Mais Novo Salva o Pai”.

⁶⁰³ Documento 189 e 358: “O Homem, o Coelho e a Serpente” e “O Segredo”.

⁶⁰⁴ Documento 80: A Mulher Preguiçosa”.

⁶⁰⁵ Documento 59.

⁶⁰⁶ Documento 53: “O Homem Caçador”.

⁶⁰⁷ Documento 55: “O Macaco que Ia Apanhar Galinha”.

O Morcego é uma personagem que consta nas narrativas das províncias mais ao norte do país, como Zambézia, Tete e Cabo Delgado. Numa das estruturas⁶⁰⁸ com tal personagem, um Caçador entra numa caverna para se abrigar no cair da noite, quando aparece um Leão sádico que começa a ameaçar o homem e seus cães, assim, um Morcego diz, em voz alta, ao Caçador que, no final, também mataria e comeria o Leão. No fim, a fera foge amedrontada e o caçador escapa ileso, agradecendo ao Morcego por seu auxílio, que, embora menor do que o Leão, provocou a ilusão no felino de que era mais feroz do que ele. Quem sabe, pelo fato do Morcego viver na escuridão das cavernas ou por haver espécies que se alimentam de sangue de seres vivos, o Leão foge temeroso do animal notívago, o que demonstra o altruísmo do voador com o homem e os cães.

Outra narrativa cujo Morcego protagoniza⁶⁰⁹ é de origem nhúnguè, na qual ele é um grande amigo do Céu⁶¹⁰ e dono de uma grande machamba. Ele pede ao Céu para receber o aviso de quando chegaria o tempo de chuva para começar a sementeira, mas quando começam os relâmpagos e todos começam a plantar, o Morcego fica à espera do comunicado do seu amigo. O Morcego reclama com o Céu ao se dar conta de que a sua machamba está repleta de mato e que perdera o tempo do plantio, deixando de produzir alimento para a sua família. Eles terminam a amizade e como o Céu chama o amigo de preguiçoso, este decide apenas voar durante as noites, justificando os hábitos noturnos do Morcego, como se se negasse a ver a beleza do Céu azul⁶¹¹.

4.2 Ações de animais com humanos

Uma história maganja⁶¹² de Mocuba⁶¹³ inicia o enredo apresentando o seguinte enunciado: “No tempo em que os animais falavam, houve uma família de girafas que teve uma filha muito bonita a qual não falava desde a sua infância”. A fábula garante não só a capacidade das girafas atribuírem senso estético, mas também de formarem instituições sociais como a família, exercendo a habilidade de “falar”. De momento, atesta-se muitas narrativas populares em Moçambique nas quais os animais concedem a permissão a

⁶⁰⁸ Documentos 126 e 373: “O Caçador, o Leão e o Morcego” e “O Caçador, Leão e Morcego I”.

⁶⁰⁹ Documento 159: “O Morcego e o Céu”.

⁶¹⁰ Na Zambézia, há o documento 277, “Deus e o Morcego”, uma versão lómuè do mesmo modelo narrativo, mas, em vez do “Céu” interagir como amigo do Morcego, aparece a representação de “Deus”.

⁶¹¹ O Morcego é de grande contributo na disseminação de sementes nas florestas.

⁶¹² No documento a etnia está identificada como “manganja”.

⁶¹³ Documento 298.

humanos de se comunicar com eles, compreendendo a sua linguagem, como ocorria nos tempos de antanho, segundo a ficção maganja.

Como vimos no segundo capítulo, é frequente o motivo do juramento de não se revelar o dom de entender os animais, que também está nas compilações realizadas no século XIX por Héli Chatelain⁶¹⁴, entre os quimbundos de Angola.

Na história angolana, o caçador que conversa com seus cães dá risada de uma discussão entre uma cabra e as galinhas, mas a esposa cogita que o riso era de zombaria à sua mãe que, nesse ínterim, chegava em casa andrajosa. O marido acaba revelando a razão da graça e morre instantaneamente. No acervo do ARPAC, consta um enredo em que o Caçador se comunica com seus cães como a narrativa oriunda de Sofala “O Rapaz e a Velhinha”⁶¹⁵, na qual um grupo de cães se contata à distância com o herói, por meio de um aparelho mágico.

Nos dois volumes da obra de Alberto Viegas⁶¹⁶, igualmente, integram-se narrativas macuas que discorrem sobre o motivo de se guardar segredo a respeito da habilidade de se comunicar com os animais, a saber, os contos “O Segredo do Cão” (VIEGAS, 1995, pp. 23-25) e “O Funesto Riso do Cão” (VIEGAS, 2008, pp.72-80).

Na Zambézia, a narrativa lolo, de Morrumbala, “O Homem e os seus Cães”⁶¹⁷ coloca em relevo um caçador na companhia de cães à beira de uma lagoa, o qual sonha com a possibilidade dos seus animais, como se fossem pessoas, coletarem o mel de uma colmeia situada em cima de uma grande árvore. Os cães se comprometem a realizar sua vontade, caso o homem não demonstre espanto e nem diga a ninguém que poderia compreender os animais. No amanhecer, o Caçador entende a conversa dos bichos do quintal de sua casa e dá risadas, mas, como o cunhado estava doente, a mulher supõe que o homem está alegre com a doença do seu irmão e o obriga, depois, a esclarecer o motivo do riso perante toda a família. Enfim, o Caçador confessa toda a sua experiência e morre em seguida⁶¹⁸, reforçando a necessidade de sigilo sobre a capacidade comunicativa existente entre os animais, caso um humano possa entender a sua linguagem. Na narrativa “O Segredo do Cão” da obra de Viegas, acrescenta-se a seguinte moral à história: “Os

⁶¹⁴ Narrativa 39: “Nianga Dia Ngenga e os seus cães”.

⁶¹⁵ Documento 95.

⁶¹⁶ *O Que Nos Dizem Certos Animais* (1995, 2008).

⁶¹⁷ Documento 274.

⁶¹⁸ Pode-se estabelecer uma comparação com a narrativa nhúngue de Tete, “O Homem com os seus cães” (doc. 151), homônimo ao documento 274, no qual certo lavrador insulta seus cães como preguiçosos e sem serventia, até eles passarem a realizar as tarefas domésticas na ausência do homem. Quando este descobre as atividades laboriosas realizadas pelos cães, acaba expirando subitamente.

segredos de dois devem ser guardados pelos dois neles envolvidos, para evitar complicações perigosas” (VIEGAS, 1995, p. 25).

Outra narrativa, de origem maganja, em que é naturalizada a comunicação com os animais é “A Viúva”⁶¹⁹. Nela, se adverte contra a ajuda ao próximo, o que poderia prejudicar a si próprio, na figura de uma Viúva piedosa com as crianças órfãs e que encontra, num dia de verão, uma Salamandra sendo perseguida por Cães. Com pena do réptil, a velha abre a boca e engole a Salamandra, despistando os perseguidores, mas, após uma semana, o lagarto começa a fazer barulho dentro dela e, gritando de dor, a mulher morre nos dias que se seguem. Enquanto a família chora o luto, a Salamandra sai da barriga da mulher e entra na água, deixando a família ciente sobre a causa da morte: sua caridade à preservação da vida da Salamandra lhe ofereceu um destino trágico.

Já a narrativa lolo “A mulher e o rato”⁶²⁰ dá um destino mais feliz à sua protagonista que vai colher cogumelos, pela manhã, numa densa floresta, quando cai numa cova e fica, por um dia e meio, presa na cilada. Passa um Rato e a Mulher lhe pede ajuda, mas o roedor diz que era muito pequeno para ajudar. Como a mulher lhe promete bens alimentares e alojamento em sua casa caso a salve, ele começa a cavar um buraco até a Mulher conseguir se libertar da cova. Ela, então, garante o cumprimento da sua promessa, porém alerta ao Rato que fingisse ter medo dela no coletivo e tivesse cuidado com o seu marido. O acordo realizado entre o Rato e a humana é uma explicação etiológica do comportamento dos roedores entrarem nos ambientes domésticos dos humanos, principalmente nos espaços onde os alimentos são preparados geralmente, pelas mulheres.

Há uma narrativa na qual o humano também é salvo por um animal que está bastante presente no acervo de vários povos de Moçambique, abrangendo manicas⁶²¹, nhúngues,⁶²² niajas⁶²³ e macuas⁶²⁴. Nesse enredo paradigmático, a personagem salvadora, nas províncias de Manica⁶²⁵ e de Nampula⁶²⁶, é o Coelho. Já na província de Tete⁶²⁷, o

⁶¹⁹ Documento 259.

⁶²⁰ Documento 275.

⁶²¹ Documento 166: “O Coelho, a Gazela e o Leopardo”.

⁶²² Documento 126: “O Caçador, o Leão e o Morcego”.

⁶²³ Documento 373: “O Caçador, Leão e Morcego I”.

⁶²⁴ Documento 189: “O Homem, o Coelho e a Serpente”.

⁶²⁵ Documento 116: “Conto sobre Caçador”.

⁶²⁶ Documento 189.

⁶²⁷ Documentos 126 e 373.

herói é o Morcego, como também acontece na narrativa nharinga “Um caçador e seus dois cães”⁶²⁸, coletada na Zambézia, em Maganja da Costa.

Nessa última versão, num certo dia de caça, um Caçador e seus dois cães capturam uma gazela, mas começa a chover e a anoitecer e ele decide entrar e assar a carne da gazela num buraco, onde mora um velho Leão, que está ausente. O morador retorna faminto, por causa da chuva que não lhe permitiu caçar, e começa a salivar, dizendo ao Caçador que desse a carne da gazela aos dois cães, que depois comesse a carne dos cães e que, por fim, o homem seria devorado pelo Leão. Após repetir tal ordem por três vezes, ouve-se na cena somente a voz do Morcego, que se encontra numa árvore próxima, dizendo que, na sequência da refeição do Leão, o qual comeria o humano, o próprio voador devoraria o Leão. Assim, o felino emudece e foge de medo. Nesse caso, o Morcego não exige nada em troca do Caçador por lhe salvar da morte iminente, demonstrando uma atitude altruísta para com o homem, ao observar a situação de risco em que se encontrava.

Nas três histórias comentadas logo acima, a interação entre as personagens humanas e as personagens animais – a Salamandra, o Rato e o Morcego – foram negociações prejudiciais ou benéficas para o bem-estar das mulheres ou homens. No entanto, podem-se destacar narrativas nas quais a vontade do animal vigora sobre a vontade humana, como na narrativa maganja “O tamandoa⁶²⁹ velho e o novo”⁶³⁰, que narra a vingança do tamanduá contra um povoado. O animal se coloca no caminho do único acesso da população à água, porque se sente ofendido pela censura que recebe dos caçadores locais que o convidam à caça, sem o porte de um material apropriado para a tarefa. Ele pede emprestado aos companheiros da expedição seus instrumentos para coletar mel de uma colmeia com a qual se deparara. Como ele se sente aborrecido com a resposta negativa dos caçadores, passa a obrigar a todos que querem acessar o poço d’água a dançarem nus diante de um tronco que fechava o caminho. Fossem homens ou mulheres, até mesmo a esposa do régulo, não podiam contrariar a exigência vaidosa do animal que se instalou na encruzilhada.⁶³¹

⁶²⁸ Documento 257.

⁶²⁹ Tamanduá.

⁶³⁰ Documento 254. A cópia do inquérito que foi investigada apresenta um corte no final e não foi possível, infelizmente, ter acesso ao desfecho da história.

⁶³¹ A narrativa dá a entender que, por alguma razão, o tamanduá tem mais poder do que os humanos, já que os submete à sua vontade. Pode ser que ele represente uma classe de homens, por exemplo, que porte armas de fogo e que possa interagir com a comunidade, mas que não pertença originalmente a ela.

O conto lómuè “O Coelho (Namarogolo) e o Leão (Padozoma)”⁶³² é um bom exemplo, entre muitos, dos animais que estabelecem casamentos com os humanos, com bastante naturalidade, o que explicita o caráter alegórico de tais representações. Nele, os humanos se situam como árbitros, não de genros com fenótipos de homens, mas de seres animais, com porte, mobilidade, instintos e força diferentes. Por sua vez, a perspectiva da história focaliza o sentimento de ofensa nutrido pelo Coelho, por conta tanto do rechaço como namorado, como também da investida do Leão para obter a moça e ser aceite para o casamento. Como o Coelho geralmente representa a argúcia e a esperteza, ele tem condições de planejar um meio para destruir a relação, o que simplesmente não significa que ele teria de novo a menina sonhada. A todo tempo está em voga a necessidade de se conquistar o favor da família humana da moça, que acaba em completo desagrado, preferindo o divórcio à manutenção de tal relação conflituosa, talvez por conta da violência empregada, um contra o outro, pelos pretendentes animais⁶³³.

O Leão e o Coelho protagonizam outra disputa de noiva no acervo da Zambézia, registrada na narrativa “O Coelho (Sulo) e o Leão (Nghalamo)”⁶³⁴, igualmente compilada em Morrumbala, mas, desta vez, identificada como de origem sena. Por sinal, tal enredo

⁶³² Documento 266. O conto relata que, certa vez, o Coelho é recusado como namorado de uma moça, mas, passados alguns dias, o Leão é aceito por ela e se casam. Ressentido por não realizar seu sonho de se casar com a menina, o Coelho decide dar o troco e pregar uma peça no felino, aparecendo na casa dos sogros como sobrinho do Leão, enquanto este está na machamba dos pais da mulher. Ele entrega aos sogros um cabo de enxada para que fosse entregue ao genro, a fim dele realizar um determinado trabalho para o dia seguinte, obrigando o Leão a faltar na lavoura, mas o Coelho não comparece. Depois, noutra ocasião, o Coelho se apresenta e exaspera o Leão, quando, então, recebe pancada do felino e foge, começando uma perseguição na floresta. O Coelho, no entanto, já havia preparado uma armadilha e o Leão fica preso nela, possibilitando ao Coelho esbofeteá-lo, deixando-o semimorto. Quando a família da mulher percebe a confusão e vê que o Leão apanhava de um animal com a quinta parte de sua estatura, decidem divorciar a filha do Leão. No fim das contas, tanto o Leão como o Coelho ficam sem a moça desejada.

⁶³³ Vale ressaltar que as comunidades dos Lómuè são, em geral, de estrutura matrilinear e uxirilocal, portanto, os rapazes vão viver no clã da moça e participam de uma espécie de período probatório, que pode durar anos, no qual o genro é impelido a apresentar suas habilidades concernentes ao sustento da família como, por exemplo, cuidar da machamba da sogra ou caçar para os familiares da mulher.

⁶³⁴ Documento 265. Narrativa brevemente comentada no subcapítulo “A Estrada”. Nessa versão do ARPAC, o Leão convida o seu amigo Coelho para lhe acompanhar na visita aos sogros, que aceita o convite, respondendo que os sogros também eram dele próprio. Considerando tal resposta uma afronta, o Leão decide pregar uma partida no amigo, ao dizer que o Coelho deveria buscar folhas de uma determinada árvore para preparar um remédio aos viajantes. O Coelho, sem demonstrar surpresa, deixa cair uma faca no local discretamente e ambos prosseguem com a jornada. Chegando à casa dos sogros, o Coelho alega ter perdido sua faca, que precisaria buscar, e aproveita para colher as folhas, metendo-as no bolso. À mesa do almoço, quando o Leão pede que o Coelho vá até a árvore buscar as folhas, as retira do bolso e as entrega ao amigo, participando da refeição e deixando o Leão ofendido por tanta esperteza.

Na hora de dormir, o genro Leão recebe uma esteira para se deitar, enquanto que o Coelho, uma casca de árvore, o qual afirma ao companheiro que o lugar que ocupava era superior à esteira. Assim, o pequenino convence o Leão a dormir na casca de árvore a qual, durante a noite, encolhe e embrulha o felino, que acaba morrendo dentro do envoltório, deixando a menina livre para se casar com o Coelho.

também integra, com poucas variações, a obra *Contos do Vale do Zambeze*, compilados por Lourenço do Rosário⁶³⁵.

O convite do Leão para que o Coelho lhe acompanhe na visita a seus sogros pode ter algumas possibilidades de interpretação, entre as quais, a do Leão não considerar o amigo uma ameaça ao seu noivado, já que é um animal pequenino. Mas, como o conto chama as personagens de “amigos da onça”, que indica falsidade ou mágoa nos afetos, outra leitura possível é de que o Leão esteja aproveitando a ocasião do seu noivado para humilhar ou zombar do Coelho. Ainda que haja muitas interpretações pertinentes, a moral que encerra o texto coaduna com a perspectiva de se tomar cuidado com amigos ardilosos: “Esta lenda ensina-nos que não devemos ir acompanhados pelos falsos amigos quando vamos namorar”.

A partir de tais histórias, nas quais humanos e animais compartilham experiências, entende-se a vida humana como integrante da natureza, onde todos os seres podem ser considerados agentes. A tendência da ficção africana em conceder aos animais uma identidade e uma personalidade confere a tais seres uma posição de igualdade em relação aos humanos, na ordem natural. Esse conceito se opõe aos padrões culturais da ciência ocidental que costuma distinguir o animal irracional do racional, atribuído ao ser humano. O maior índice da tendência epistemológica africana à equidade entre os seres está nas narrativas ficcionais em que se viabiliza a compreensão mútua da linguagem e a possibilidade de se manter comunicação entre os animais e os humanos. O aspecto metafórico da figura animal explicita atores sociais em situações específicas, como atribuição ao Leão e ao Coelho como pretendentes de uma moça, destacando o processo do noivado. Também o Tamanduá é metáfora do indivíduo que se aproveita do trabalho alheio para tirar vantagem, mas que reage mal quando lhe comunicam sobre o abuso, encontrando um meio de prejudicar a comunidade e se sentir vingado da suposta ofensa. Entretanto, as narrativas acima apresentadas, com protagonistas sendo ajudados ou ajudando os animais, apontam para a possibilidade de se estabelecer parcerias, acordos e auxílio altruísta que resultam em benefícios aos humanos.

⁶³⁵ ROSÁRIO, 2001, pp. 12 e 13. O aspecto que mais diferencia a versão do documento 265 da obra de Rosário é que, nesta, o Leão prefere dormir na esteira, cujas fibras acabam amarrando o Leão, terminando envergonhado e sem a noiva. Outro detalhe a ressaltar é que o Leão não pede ao Coelho que busque apenas as folhas da árvore, mas também o caule, as raízes e as cinzas da mesma, a fim de preparar um remédio para queimadura.

4.3 Ações de animais sem humanos

4.3.1 Fidelidade e traição

As personagens-animais também podem surpreender o expectador diante de uma multiplicidade de formas interativas. A amizade, o casamento e o trabalho entre os diferentes animais expõem, mais uma vez, um ecletismo de filosofias e pontos de vista, na arte ficcional dos povos de Moçambique.

O primeiro ponto a nos atermos refere-se ao casamento entre espécies diferentes, como aparece em muitas histórias em que animais disputam a filha do Elefante ou de um ser humano. Os enredos geralmente encerram com o Coelho tendo o destino mais exitoso, como, por exemplo, na narrativa nianja, “O (Elefante) que Queria Casar a Filha”⁶³⁶, compilada em Tete. Já na Zambézia, em Maganja da Costa, compilou-se o documento de origem nharinga “O Cágado e o Coelho”⁶³⁷, no qual o consórcio é estabelecido entre os dois animais. O marido Coelho resolve levar a sua esposa Cágado à casa da mãe do peludo, mas, antes de partirem, adverte a esposa que não deveria se admirar com nada que visse durante o caminho. Entretanto, ela se admira com os trabalhos efetuados pelas formigas, pela galinha – que busca água – e pelos pintinhos – que fazem almoço. Cada vez que a tartaruga demonstra admiração, ela é engolida pelos trabalhadores e, conseqüentemente, o Coelho se vê obrigado a entoar uma canção para salvar a esposa, que não seguia seu conselho.

Essa história estabelece um acordo harmonioso entre dois indivíduos de espécies muito diferentes, o que indica certa abertura cultural, presente no texto de ficção, para a alteridade e a diversidade, o que não sugere falta de divergências e problemas, principalmente na interação com as famílias de origem. O conselho do Coelho para a esposa tem o intuito de privá-la do sofrimento na comunidade de sua mãe, porém ela deixa de observar as advertências que lhe foram dadas e começa a ser engolida pelos bichos no caminho. O marido aparenta paciência, pois sempre salva a esposa, ainda que não possa poupá-la do sofrimento, por sua displicência em não seguir suas orientações e sistematicamente a protege, por meio da sua canção.

Entre os contos senas do ARPAC, duas narrativas correlatas mediam uma disputa entre o Gato e o Rato. Amigos no princípio, o Gato era mestre do Rato, oferecendo lições sobre corrida e demais habilidades ao roedor, até, num certo dia, sentir fome e decidir

⁶³⁶ Documento 165.

⁶³⁷ Documento 228.

devorar um dos seus discípulos: prática que se repete sucessivamente, até ele ser descoberto. Na narrativa “O Rato e o Gato”⁶³⁸, os menores fogem ao mato e ao celeiro, inaugurando a inimizade entre as duas espécies, enquanto que no conto “O Gato”⁶³⁹, este perde o seu trabalho como professor dos ratos e arranja emprego como servente num restaurante, onde aparece um roedor, levando-o a derrubar a bandeja de garçom para caçá-lo. Enfim, o Gato termina a trama como caçador de Ratos na casa de um certo senhor. O interessante dessa segunda versão, em perspectiva com a primeira, é que o motivo da disputa entre as duas espécies de mamíferos se adequa a um contexto cultural colonial mais evidente do que a primeira, incluindo instituições como a escola, estabelecimentos como o restaurante e um edifício identificado como a casa do senhor.

Mesmo que as culturas africanas priorizem a vida comunitária, as narrativas populares bantas não preconizam a padronização de comportamentos, nem o nivelamento das diferenças. No seu viés, pode-se interatuar, no coletivo, muitas espécies distintas de animais, cada uma delas com suas características e modos particulares, que devem ser preservados na ordem das relações.

Para começar esse debate, vejamos um conto recolhido em Mopeia, sob o título “A Cobra Comprida e a Cobra Curta”⁶⁴⁰, em que os dois répteis são amigos, nomeados respectivamente de Mililialaio e Navili. Os dois convivem muito tempo juntos, conversando e passeando, até Navili conhecer a mulher do amigo, a quem lhe propõe namoro. Como a esposa de Mililialaio tivesse medo do marido, a cobra curta decide pedir ao amigo, durante um passeio, que cortasse um pedaço do seu corpo, para que pudessem ficar do mesmo tamanho. A cobra comprida aceita e Navili corta um pedaço do corpo do companheiro, em prol da dita igualdade, porém Mililialaio sente muita dor e, depois de alguns dias, morre, entendendo que fora enganado por quem ele considerava como um irmão. Portanto, o pretense discurso da igualdade da Cobra Curta era um modo de tirar a vida da Cobra Comprida, a fim de ficar com sua mulher.

Ainda que a Cobra Mililialaio tenha sido traída por um amigo de sua própria espécie, há narrativas que podem nos surpreender por apresentar relações de amizade, cordialidade e respeito entre animais de espécies diferentes, mesmo que participem da cadeia alimentar como predador e presa. Em Mopeia, também se coletou a história de um lindo Veado, que morava numa floresta e era amigo de todos os outros animais. O conto

⁶³⁸ Documento 54.

⁶³⁹ Documento 64.

⁶⁴⁰ Documento 244.

“O Tigre e o Veado”⁶⁴¹ salienta que o amistoso animal só não seguia a trilha do rio até o fim da floresta onde vivia, porque lá morava um Tigre, de quem tinha medo. Um dia, porém, o Veado estava brincando de esconde-esconde com os Peixinhos, os Patos, os Coelhos e um Mocho. Na sua vez de tapar os olhos e procurar, o protagonista não consegue encontrar os amigos e anda um longo percurso pela floresta, perdendo o caminho de volta, até se deparar com uma casa feita no tronco de uma árvore, onde pensa em passar a noite. Como estava cansado, ele adormece nas folhas do chão, mas acorda com o barulho do Tigre entrando na moradia, que se mostra surpreso ao ver o Veado ali deitado. O herbívoro pede perdão, anunciando ir embora naquele instante, mas o carnívoro, por sua vez, responde ao Veado que descanse tranquilamente, pois não lhe faria nenhum mal, afinal, ele não fazia mal nem a uma mosca, embora houvesse outros tigres que assim fizessem. O Tigre se compromete que, no dia seguinte, levaria o Veado para casa em segurança e ambos se tornam grandes amigos. Isto indica que o temor do cervo perante a figura do felino era uma ilusão, da mesma forma que a confiança que a Cobra Comprida deposita na Cobra Curta era demasiadamente inocente.

Esses contos surpreendentes realçam as causas das motivações das personagens, que independe de suas naturezas, já que amigos íntimos, da mesma espécie, podem agir como nocivos traidores, enquanto que usuais predadores podem proceder como companheiros dóceis e fiéis.

Há também narrativas de animais em que os conflitos e as parcerias entre as personagens são mediadas por terceiros. Comentemos uma narrativa em que é necessário ser resolvido um litígio entre duas personagens-animais, com a intervenção de uma autoridade local, a narrativa lómuè “O Cágado e a Salamandra”⁶⁴². Ela desnuda a face cruel do Coelho, que usa meios de calúnia, estelionato, omissão e traição para lograr seus objetivos e se safar das consequências. A representação do Coelho adverte sobre os que não temem em prejudicar membros da comunidade, seja qual for o *status* social que ocupem. No fim, quando descobertos os seus crimes, só resta ao anti-herói fugir e

⁶⁴¹ Documento 249.

⁶⁴² Documento 262. Também brevemente analisado no subcapítulo sobre “A Estrada”. Quando o Cágado e a Salamandra descobrem que o Coelho estava procurando fazer discórdia entre os dois amigos, inventando fofocas de um para o outro, ambos vão ter com o pequeno mamífero para tirarem satisfação, no entanto, o intriguista foge deles. Por isso, os répteis apelam ao Rei Elefante, que solicita a presença do acusado para realizarem um julgamento sobre sua palavra. Porém, no dia marcado para a audiência, o Coelho coloca uma armadilha no caminho que leva ao banco usado pelo Elefante para se resolver pleitos judicativos. O rei acaba caindo na armadilha e o Coelho considera o caso resolvido, dizendo “permanecerás aí até morrer e apodrecer”, para desaparecer na sequência.

desaparecer, visto que até o chefe caíra no seu ardil por lhe dar um voto de confiança, colocando uma venda nos seus próprios olhos.

Em contrapartida, o conto etiológico de Mocuba “O Leão e o Crocodilo”⁶⁴³, de origem chuabo, narra que o réptil e o felino se consideram compadres, provavelmente, por ambos serem considerados grandes predadores de seus *habitats*. Quando o Crocodilo decide deixar de viver na água a fim de ser vizinho do Leão, a sua família fica vulnerável aos ataques do amigo traiçoeiro, pois este sabe que o Crocodilo não estará lá para defendê-la. O Coelho aparece como uma personagem que representa a consciência do Crocodilo de proteger a sua espécie, habitante do rio, racionalizando a empolgação do réptil, já que o leva a prestar atenção e observar a situação em que se metia, ao querer viver em terra. Ao mesmo tempo, pode ser que o Leão se sentisse ameaçado com a companhia do um novo vizinho tão feroz como ele, anunciando os ataques à sua família, o que pressupõe certo distanciamento nas relações de amizade entre as feras, preservando a segurança e bem-estar de seus grupos de pertença.

É recorrente nas narrativas populares moçambicanas a ideia de que não se pode ser precipitado para agir, sem ter informações suficientes para se tomar a atitude mais adequada. Assim, a narrativa estimula a análise criteriosa e a prudência: analisar, dialogar, convencer é uma estratégia mais assertiva do que travar uma ofensiva direta, que pode levar à derrocada do protagonista, via de regra, o menor fisicamente. Ademais, o animal mais fraco também pode defender outros animais do mais forte, através de um plano meticuloso, no qual uma conspiração pode ser a estratégia decisiva para o grupo oprimido. No fim das contas, as peripécias do Coelho prezam a vida social, lembrando que a conjuntura do período de recolha dos textos refletia uma etapa de grande desafio às populações oriundas de Moçambique.

4.3.2 *Anfitriões e machambeiros*

⁶⁴³ Documento 299. No conto, o Leão e o Crocodilo se consideravam compadres. Embora o Crocodilo fosse criado para viver na água, queria viver na terra e resolve fazer a sua casa ao lado da residência do Leão, informando o amigo sobre o seu projeto. Noutro dia, o Coelho, como um intermediário de tal amizade, caminha ao lado do Crocodilo em direção à casa do Leão e aconselha ao réptil que estivesse bem atento e ouvisse bem as palavras que fossem faladas pelo felino. Ao chegarem no destino, o Leão diz aos amigos que, naquela semana, provariam carne do rio, o que leva os outros dois a se entreolharem e concluírem que a carne que os leões planejavam comer seria de membros da família do Crocodilo, que retorna ao rio, jurando nunca mais sair da água, onde está até hoje. Percebendo que o compadre réptil fora alertado pelo Coelho, o Leão decide persegui-lo, desde então, e é por isso que o pequeno corre sempre reparando para os lados, a fim de não ser pego pela fera.

Amizades entre duas forças representadas por animais podem resultar em frutos amargos, como é o caso da história “O Macaco e o Cágado”, com duas versões na província da Zambézia, uma compilada em Namarrói⁶⁴⁴, de origem lómuè, e outra compilada em Mopeia⁶⁴⁵, sem registro de origem étnica. Esse seria o motivo dos maus anfitriões, num esquema narrativo dividido em duas partes, em que cada cena se passa na casa de um dos anfitriões.

Na narrativa de Namarrói, a primeira parte acontece na casa do Cágado, enquanto que a segunda parte é encenada na casa do Macaco. O Cágado exige que o Macaco esteja de mãos limpas para se tomar a refeição e lhe sugere que lave as mãos no rio. Como ele não consegue, o símio vai embora sem participar do almoço, mas, para se vingar, também convida o amigo para uma refeição em sua casa noutro dia, onde o Cágado não alcança a mesa da festa para se servir da comida, reconhecendo, dessa vez, o mal que fizera ao Macaco.

Quanto à versão de Mopeia, recolhida a mais de 400 quilômetros ao sul de Namarrói, a ordem das cenas é inversa, pois primeiro o Macaco convida o Cágado para ir a um banquete, regado a bebidas, em sua casa localizada em cima das árvores. Porém, como o Cágado não consegue trepar na árvore, acaba indo embora aborrecido, decidindo se vingar do Macaco ao convidá-lo para participar de um banquete com uma mesa “cheia de vida”. O Macaco, entretanto, senta-se numa cadeira sobre a qual está uma enxada aquecida na brasa, deixada pelo Cágado, que lhe fica colada no rabo; assim, o primata dá um salto, indo embora e os dois deixam de ser amigos.

Como já discutido, esse padrão narrativo, do Macaco e do Cágado⁶⁴⁶, também está no acervo de Manica e de Tete, nas quais se nota uma diferença significativa das versões zambezianas. Nas histórias coletadas nas outras províncias, o Cágado consegue desfrutar da festa promovida pelos Macacos, como se nota na narrativa de origem teve, recolhida em Guro, “O Cágado e os Macacos”⁶⁴⁷, na qual a festa dos símios acontece em cima de uma montanha. Nela, o Cágado alcança o lugar da confraternização escondendo-se num saco de amendoim, carregado à festa por um dos macacos. Também nas versões de Moatize e Changara, esta de origem nhúngue, a festa dos Macacos se realiza na copa das árvores e, também nelas, o Cágado encontra uma forma de chegar ao local dos comes e

⁶⁴⁴ Documento 151.

⁶⁴⁵ Documento 300.

⁶⁴⁶ Nesse ciclo de narrativas também se encontra a história “Os Macacos e o Cágado” (ARTUR, 2013, pp. 67-70) do livro *Ngano – Contos Populares da Província de Manica*, de Domingos do Rosário Artur.

⁶⁴⁷ Documento 92.

bebes. Além disso, o Cágado tem de elaborar um plano para descer das árvores, já que os Macacos o deixam lá em cima ao término da diversão. Assim, embora o modelo das histórias seja equivalente, com elementos muito semelhantes, há uma diferença crucial na função dos contos das outras províncias e daquelas advindas na Zambézia, agora comentadas. Nas outras narrativas, o Cágado tem a esperteza de não cair na cilada dos Macacos e convive com eles, mantendo relações amistosas, enquanto que nas de Namarrói e Mopeia, ambas as personagens se frustram ao serem impedidas de desfrutar dos banquetes, restando uma lição amarga e encerrando os laços de amizade de outrora.

Há também relações, nas histórias de animais, em que o protagonista não pode confiar nas autoridades locais para resolver uma contenda, tendo que recorrer aos seus próprios amigos e às suas próprias faculdades intelectuais e físicas, para não ser prejudicado por outrem. O enredo sena, de Morrumbala, “O Coelho e o Cágado”⁶⁴⁸, trata de dois amigos que se consideram de confiança e que resolvem fazer uma machamba de amendoim juntos. Fizeram a sementeira no tempo apropriado, mas o Coelho não chama o Cágado na hora da colheita e convida outros animais para realizar tal serviço. Quando o Cágado fica sabendo, vai à machamba, vê o Coelho colhendo as leguminosas da plantação que haviam semeado e decide levar o caso ao chefe local, que propõe entre ambos uma corrida, cujo primeiro lugar ficaria com os produtos da lavoura. O Cágado, muito experiente, arranja uma forma de vencer o Coelho, posicionando o seu irmão no meio do campo de amendoim, assim, mal o chefe anuncia a largada, a tartaruga já estava no meio da machamba, declarando a sua vantagem. No fim, o Coelho perde a competição e o amendoim fica todo para o Cágado.

O conto destaca relações sociais baseadas na realização de um trabalho em conjunto na agricultura, em que a sementeira, que exige o amanho da terra, é mais trabalhosa do que a colheita, que, por sua vez, é realizada sem o conhecimento do amigo, apenas com a ajuda de outros animais. Talvez o Coelho tivesse a intenção de não dividir de forma justa os produtos da machamba com o Cágado, pagando apenas a lida do trabalho da colheita aos ajudantes. A história sugere que o Coelho mantenha boas relações com os demais animais, o que lhe traz vantagens diante de um litígio. Por isso, quando o Cágado procura o chefe para resolver o problema, a autoridade resolve o impasse colocando a tartaruga numa competição claramente desvantajosa para ela. Sendo o cascudo mais vagaroso do que a lebre para se mobilizar, o chefe submete os protagonistas

⁶⁴⁸ Documento 288.

a uma corrida. Se o Coelho lança mão de terceiros para colher amendoim da machamba, o Cágado recorre, na disputa, ao seu irmão para ludibriar o chefe e o adversário, que não reconhecem o irmão do Cágado, tratando-o como a mesma pessoa. Assim, o Cágado reivindica a justiça de seu próprio trabalho por meio da trapaça, já que o Coelho e o Chefe o estavam privando de seus esforços.

Outra narrativa da Zambézia, que compartilha o motivo da disputa pelos produtos da machamba, é de Namarrói e de origem lómuè, intitulada “O Coelho e o Cágado”⁶⁴⁹. Depois de se iniciar com três provérbios⁶⁵⁰, o texto narra que o Coelho selvagem e o Cágado tinham uma grande machamba de feijão nhemba e jugo, mas depois começam a disputar a posse dela a apenas um dos dois amigos. Diferentemente da história de Morrumbala, o pleito não é resolvido por um Chefe, mas pelo Partido, que os coloca para competir numa corrida, ficando o ganhador com os produtos da colheita. Para poder vencer, os familiares do Cágado ficam nos cantos da machamba, iludindo o Coelho pelo caminho, como fossem o seu adversário, assim o quelônio vence e fica com a plantação de grãos.

No conto popular nharinga, “O Corvo e a Andorinha”⁶⁵¹, igualmente, o foco da trama está na disputa pela posse de uma machamba. A narrativa coletada em Mocuba é bastante plástica, com onomatopeias e descrições dos produtos agrícolas, que fazem parte das culturas locais. Como em outras histórias com o mesmo tema, a Andorinha e o Corvo abrem uma machamba em parceria, no entanto, esta versão descreve a variada semeadura dos pássaros, fazendo parte o amendoim, a abóbora, o milho, a mandioca, o feijão manteiga e etc. Quando se atinge o tempo da colheita, eles se reúnem com suas respectivas famílias na machamba, a fim de realizar um banquete; ocasião em que o Corvo diz à amiga Andorinha para fazerem uma aposta, valendo como prêmio a propriedade de toda a machamba. Ela acaba concordando e o Corvo complementa que poderiam comer à vontade, mas que, depois da refeição, não bebessem água doce e sim água do mar, de onde o primeiro que trouxesse a espuma das ondas nas penas seria o vencedor.

Distando mais de cem quilômetros de Mocuba até a costa zambeziana, o Corvo foi o primeiro a levantar alto voo, ressoando o seu canto *taaa-taaa-taaa*. Já a Andorinha

⁶⁴⁹ Documento 273.

⁶⁵⁰ O documento é introduzido com três provérbios populares, que rezam o seguinte “1. o preocupante não põe ovo na porta; 2. a pessoa a entrar na porta está sempre inclinada; 3. dentro da casa de mamã há uma mulher velha [germinação da] mapira para bebida” (sic).

⁶⁵¹ Documento 285.

sobrevoa a terra à baixa altura, respondendo *dedééé - dédédé - dééé*, aproveitando, nos zigue-zagues, para beber da água que ia encontrando. Na terceira vez que o Corvo emite seu Canto, este cai e morre no mar, enquanto que a Andorinha retorna e visita toda a machamba de onde partira com o Corvo, dessa vez, como sua legítima dona. A narrativa dos pássaros não inclui um terceiro agente que sirva de juiz para resolver o litígio entre ambas as aves. Sendo o Corvo de maior porte do que a Andorinha e acreditando-se mais sagaz do que ela, lança-lhe o desafio de voarem muitos quilômetros para beber a água do mar e retornar com as espumas das ondas. Entretanto, o Corvo não dá conta do próprio desafio que estabelece e acaba morto, deixando toda a machamba para a pequena Andorinha.

Tais narrativas da disputa sinalizam o valor da partilha com os amigos e da lealdade aos combinados de trabalho. Nesse ciclo temático, os primeiros que descumprem o acordo de parceria firmado na sementeira, como foi o caso do Coelho⁶⁵² e do Corvo⁶⁵³, acabam por perder sua parte na machamba ou a própria vida. Vale ressaltar que as personagens têm uma coletividade de pertença e a disputa pela machamba traria, em certa medida, consequências às suas famílias, pois elas também são beneficiárias dos produtos agrícolas. O Cágado é auxiliado por seus parentes para vencer a corrida desigual contra o Coelho e os pássaros trazem seus familiares para banquetear na plantação. Como veremos mais adiante, o trabalho e o cuidado com a terra se aliam à ideia de propriedade, isto é, o dono efetivo da machamba é aquele que a preparou, semeou, cultivou e ceifou.

4.3.3 *Entre a terra e o mar*

Um dos espaços naturais que não faz parte do acervo das dez províncias é o mar⁶⁵⁴, que, por outro lado, participa de forma considerável num dos ciclos de estórias de Nampula⁶⁵⁵. Em todas as versões do conto, uma pessoa de alta consideração comunitária está doente e cuja cura apenas pode se dar utilizando o coração do herói, convidado a visitar a personalidade doente, sem saber que seu coração seria o remédio para a enfermidade. Ao descobrir a cilada, o protagonista declara estar sem o coração naquela circunstância, sendo levado de volta ao seu lar, onde fica a salvo. É uma narrativa que traz à baila o tema de conflitos de interesses entre universos distintos, interagindo animais

⁶⁵² Documento 288.

⁶⁵³ Documento 283.

⁶⁵⁴ Nenhuma narrativa de Tete, por exemplo, constou espaços referentes ao mar ou ao oceano.

⁶⁵⁵ Os documentos 191, 197, 201, 207 seguem a estrutura narrativa que será abordada a seguir.

marítimos e terrestres, que buscam manter certa diplomacia nas relações, na qual a mentira é recurso para se safar de perigos, enaltecendo a persuasão.

Em duas narrativas, a representante do reino do fundo do mar, que também pode acessar o mundo terrestre, é a longeva Tartaruga. Ambas as narrativas foram recolhidas em Nacala-Velha e foram intituladas como “O Coelho e a Tartaruga”⁶⁵⁶, sendo uma delas contada por Mutachiri Mucima, estudante de 17 anos, e a outra, transmitida por Júlia Carlos Selemene, datilógrafa de 18 anos.

Nas duas versões, a avó da Tartaruga está doente e só seria curada ao comer o coração do Coelho. Por tal razão, a personagem aparece pela baía à procura do Coelho, a quem convida, quando encontra, para fazer uma visita à sua avó enferma, sendo o convite aceito prontamente pelo protagonista, talvez curioso em conhecer o fundo do mar, fonte de tantos mistérios. Descobrimo que os seres do mar desejavam o seu coração, o que significa a sua morte, o Coelho inventa que o esquecera em terra e, de forma polida e educada, afirma que o entregaria às tartarugas, se estivesse com o órgão ali. Então a lebre pede que o ajudem a regressar à terra para que pudesse buscar o coração, que seria dado à emissária das tartarugas; no entanto, ao chegar à praia, o Coelho convida a Hiena para comerem o quelônio.

No caso das narrativas “O Coelho e a Tartaruga”, nas quais o coração do herói é ambicionado pelas Tartarugas para a cura da anciã das profundezas, o Coelho revida a ameaça por meio do assassinato de uma delas. O Coelho dissimula não ter um coração consigo, quando lhe é pedido o órgão no reino das águas marítimas e, ao ser levado de volta, pede à mensageira que lhe espere na beira-mar. O protagonista aproveita a ocasião e convida a Hiena para matar e devorar a Tartaruga, inaugurando o hábito de se alimentar da carne das tartarugas, como indica as conclusões de ambas as narrativas, conferindo-lhes um caráter etiológico. A versão de Mutachiri Mucima discorre no seu último enunciado: “Até agora as tartarugas [que] saem para fora sempre ficam comidas, e essa avó nunca [se] curou”. De forma muito similar, a narração de Júlia Carlos Selemene também explicita, no desfecho, a origem do hábito de se comer a Tartaruga, desde seu conflito com o Coelho, alegando que “Todas as vezes que as tartarugas saem para fora do mar são comidas pela hiena e pelas pessoas. A avó tartaruga continua doente no fundo do mar”. Nesse sentido, o Coelho, ofendido, sofre a ameaça de morte e responde com uma trama dissimulada para aniquilar as algozes do mar.

⁶⁵⁶ Documentos 197 e 207.

O mesmo motivo é representado por animais distintos na narrativa “O Peixe e o Macaco”⁶⁵⁷, contada por Amade Rachide, de 80 anos, na Ilha de Moçambique. Desta vez, o protagonista curioso e prestativo é o Macaco, a quem se sugere assumir o papel de médico ou curandeiro. O conto reza que na água teria um rei chamado Namkumi, que havia adoecido. Nesse ínterim, aparece na costa um Peixe que convida o Macaco para ser seu amigo e conhecer a sua casa, viajando consigo ao fundo do mar. O primata aceita e parte segurando a cauda e as barbatanas do peixe, mas só quando já estão na casa do rei, onde se anuncia a chegada do curandeiro, pedem ao símio o seu coração. O Macaco diz que certamente o entregaria, se não houvesse deixado o mesmo pendurado em cima das árvores, assim seria necessário retornar à terra para o buscar. O súdito leva de volta para a praia o Macaco, que não entrega seu coração e se despede do Peixe, que recebe uma surra no seu regresso ao reino do mar, enquanto o seu rei morre. De acordo com a estória, até hoje os peixes doentes sobem à superfície para conseguir um coração de macaco.

Este motivo está também noutra narrativa, mas que não situa o mar como o *habitat* da personagem doente. O conto “O Coelho e o Crocodilo”⁶⁵⁸ foi contado no distrito de Mogincual, por Benedito Maulaua Sapite, o qual narra que a Mulher do Crocodilo se encontra doente e precisa do coração do Coelho para a sua cura. Embora o cenário do conto não seja o mar, como nas versões apresentadas acima, os curandeiros que aconselham sobre o tratamento da esposa doente, são figurados por animais provenientes de águas, geralmente salobras, como Camarão, o Peixe-Barba e o Caranguejo. A trama frisa que o Coelho e o Crocodilo são muito amigos, mas quando a mulher do réptil fica doente, os curandeiros dizem que a cura poderia ser obtida com a ingestão do coração de um coelho. Diante do impasse, o Crocodilo opta pela cura da Mulher e vai à casa do Coelho, dizendo que a sua esposa estava doente e que o amigo lhe acompanhasse para visitá-la em sua casa, no rio. Ali, quando o Crocodilo revela ao Coelho que precisa do seu coração para curar a companheira, o espertalhão afirma ter deixado o órgão em casa e que fossem buscá-lo. Chegando no destino, o Coelho pede ao Crocodilo que o espere na sala, sai e incendeia sua própria palhota, onde o Crocodilo morre.

A relação de amizade entre seres de universos diferentes, descortinada nessa estrutura narrativa, atende aos interesses de um grupo que quer salvar a vida de um ente querido. Por essa razão, os emissários não revelam, logo de primeira, a verdadeira intenção em convidar o herói ao seu convívio, apenas revelando o motivo da sua presença

⁶⁵⁷ Documento 191

⁶⁵⁸ Documento 201.

quando ele já está no coletivo alheio. O “jogo de cintura” do protagonista consiste em não negar entregar seu coração em prol da cura do doente, mas em declarar estar sem o órgão naquela circunstância. O herói apresenta uma solução discursiva para se desvencilhar de tal situação delicada e perigosa e consegue convencer o algoz a lhe levar de volta ao seu lugar de segurança. As variações mais substanciais entre os enredos se notam quando o protagonista regressa para o seu lar. Em terra, o Coelho responde à ameaça contra a sua vida, convidando a Hiena para matarem o emissário do reino das águas, ao passo que o Macaco nunca mais volta à beira do mar. No caso do apólogo entre o Coelho e o Crocodilo, como a amizade já vinha de tempos anteriores à doença da esposa do Crocodilo, a solução do Coelho foi queimar a sua própria casa para matar o amigo, que desejava arrancar seu coração.

4.3.4 A força e a inteligência

Uma das interações mais recorrentes nas narrativas populares moçambicanas é entre as figuras personificadas pelo Coelho e o Leão, que estabelecem o embate de duas forças: a física e a mental, isto é, o Leão possui ferocidade e o Coelho, sagacidade. O Leão pode, por exemplo, ter outras competências para além de ser um excelente caçador, como a habilidade prática de construir casas e forjar ferramentas, mas não possui a esperteza do Coelho, que premedita suas atitudes e convence pela palavra. No caso, entre os diversos povos bantos, há uma toada em suas narrativas populares de que o mais frágil vence o mais robusto sendo inteligente, intrépido e corajoso. Essa força psíquica torna o Coelho o animal mais respeitado do imaginário literário moçambicano, pois, mesmo que seja pequenino, dificilmente outra personagem o ataca ou desafia diretamente, preferindo enfrentá-lo por meio de ciladas mais indiretas. Em Nampula, por exemplo, das trinta narrativas compiladas, o Coelho consta em treze delas, sendo o herói mais representado na província.

O apreço literário pelo arquétipo do Coelho se explicita na narrativa “O Ardiloso Coelho e a Tola Hiena”⁶⁵⁹, na qual se reza nas primeiras linhas: “O Senhor Coelho é o mais esperto dos seres vivos criados neste universo”. De forma análoga, na pesquisa de Eduardo Medeiros (2007, pp. 361 e 362), tal figura é tratada como um animal lunar, “protagonista de inúmeras aventuras desencantadas com final alegre”, preservando em si “o protótipo da inteligência e sabedoria”. Nesse sentido, o Coelho denota aquele que

⁶⁵⁹ Documento 185.

consegue por a cabo os seus empreendimentos, seja a caça, o plantio ou a vitória numa disputa, como, por exemplo, a obtenção de casamento com uma mulher apreciada.

A seguir devemos nos ater a quatro narrativas em que o Coelho e o Leão dividem a cena no embate entre a força e a inteligência⁶⁶⁰. Há uma diferença considerável na configuração do Leão nas províncias do Sul, como a de Gaza, e nas províncias mais ao norte, como na de Nampula. No sul do país, o Leão é, geralmente, o símbolo de um antagonista que provoca terror num coletivo humano, enquanto que, nas narrativas macuas, que apresentaremos agora, é uma figura mais redonda, com traços humanizados, capaz de sentir medo, amor, empatia, tristeza, raiva etc.

Assim, é bem possível que o Leão demonstre afeto e amizade a outras personagens, como ao Coelho na história “O Leão e o Coelho”⁶⁶¹, em que o felino convida o amigo para uma caçada. Nessa empreitada, o Coelho, muito satisfeito, leva um saco de pequena dimensão onde cabem animais de todos os tamanhos, capturando um búfalo durante a caça. Admirado, o Leão decide roubar o saco do Coelho e monta uma emboscada no caminho de sua casa, antes do sol nascer. Como também haviam planejado caçar juntos naquele dia, o Coelho carrega consigo o saco mágico, no qual acaba por aprisionar o Leão, que investe contra o amigo na caminhada. Como se não soubesse de nada, o Coelho vai à casa do Leão, conversa com os seus familiares e retorna para a sua própria residência, dizendo à esposa que alimentasse o Leão preso dentro do saco com apenas uma bola de comida diária, com o intuito de que o amigo emagrecesse. Enquanto isso, na casa do felino, sob orientação do Coelho, realizam-se as cerimônias fúnebres pela morte do Leão, junto a seus parentes e amigos. Posteriormente, quando ocorre uma reunião festiva, o Coelho liberta o Leão do saco, condicionando-o a se casar com a Viúva Leoa que, mais tarde, reconhece que o seu noivo era o seu suposto falecido marido, o qual conta tudo o que sucedera para a esposa, decidindo terminar a amizade com o Coelho.

Nessa narrativa, o Coelho arquiteta um plano de vingança meticuloso contra o Leão, privando-o de liberdade, comida, família e identidade. Ele não mata o amigo, mas busca uma forma de não poupar o Leão das consequências de suas escolhas obtusas, movidas pela inveja e prepotência. O Coelho, nesse episódio, mostra-se mais dissimulado do que nunca, indo à casa da família do Leão perguntar pelo amigo, como se não tivesse conhecimento do seu paradeiro, embora o carregasse dentro do saco que portava. Mantendo o felino em sua custódia, o Coelho também auxilia nas solenes e sagradas

⁶⁶⁰ A saber, são os documentos 186, 192, 194 e 196, coletados na província de Nampula.

⁶⁶¹ Documento 192.

cerimônias fúnebres, extirpando o papel social do companheiro traidor. O texto nos leva a ponderar que uma fera caçadora, hábil e poderosa, como o Leão, pode ser tomada pela cobiça e planejar uma emboscada contra um companheiro pequenino, como o Coelho, para lhe retirar a única vantagem que possui sobre a sua natureza frágil, isto é, o saco mágico. Diante de tal atitude, o Coelho faz valer sua própria justiça de forma calculista, condenando o Leão, o melhor dos caçadores, a experimentar privações de todas as espécies - de prestígio, de alimento e de afeto -, ainda assim, prefere mantê-lo vivo.

Outro conflito entre Leão e Coelho que vale a pena nos atermos um pouco está presente nas narrativas intituladas “O Coelho e o Leão”⁶⁶². Uma versão da história foi narrada por Cabo Wero, em Mossuril, e a outra foi contada por Lania Musapuirapui, em Nacala-Velha. No conto de Cabo Wero, desenha-se, na apresentação inicial, um cenário de dicotomia *abastado x desprovido*, a saber, o Leão e sua família vivem numa casa, enquanto o Coelho e os seus vivem no mato, sob todas as intempéries. É justamente num dia de chuva que o Coelho simula uma voz temível e poderosa, escondido em torno da casa do Leão, que acaba por sentir medo das ameaças e foge, levando consigo toda sua família. O Coelho fica com a casa durante meses, até que o Leão resolve passar por perto e descobre o Coelho apossado da sua antiga casa. O Coelho pede, então, clemência ao Leão e se oferece para ser um criado de confiança do felino, que começa a deixar, sempre que ele e a Leoa vão à caça, seus três filhotes aos cuidados do Coelho. No entanto, num período sem caças, o Coelho decide devorar um dos filhotes, sem seus pais darem conta, e depois termina por matar os outros, nos dias posteriores, fugindo, finalmente, sem nunca mais voltar⁶⁶³.

Já no conto narrado por Lania Musapuirapui, o Coelho não sabe sobre construção de casas e sua esposa mostra desagrado por viverem entre os arbustos. Assim, o Coelho espera o Leão terminar de colocar uma porta na casa que estava construindo e aproveita a ausência dele para entrar com toda a sua família na residência do felino. Quando o Leão se acerca da moradia, o Coelho pede aos seus filhos que comecem a chorar e, aos gritos, o orelhudo pragueja que está em busca de um Leão para poder caçá-lo, a fim de alimentar os filhotes famintos. O carnívoro sente medo da situação e foge, mas, certo dia, o seu sobrinho Macaco passa em frente da casa e observa a pequena lebre no alpendre. O

⁶⁶² Documentos 186 e 196.

⁶⁶³ Nesta versão estão combinadas e integradas duas narrativas de Coelho e Leão distintas: a da casa tomada pelo Coelho e a do Coelho cuidador de filhotes dos leões. Esta última estrutura aparece isolada também em alguns contos do acervo do ARPAC, como nos documentos 66 e 154 e no livro publicado de Benjamim Pedro Joambo (2016, pp. 14-16).

Coelho inventa para o símio que o Leão era seu trabalhador e que lhe construíra aquela casa em troca de comida, o que incita o Macaco a ter com o seu tio, incentivando-o a se vingar. O primata amarra uma corda no pescoço do Leão com a ponta oposta atada no seu próprio rabo e ambos se aproximam da casa, onde a mesma cena familiar de choros e gritos se repete. Dessa segunda vez, o Coelho diz aos filhos, em alta voz, que mandara o Macaco lhes trazer um Leão, amarrado pelo pescoço. Escutando tais palavras, o Leão foge novamente e passa a incentivar o Leopardo a perseguir e atacar o Macaco, formando uma inimizade entre os felinos e os símios⁶⁶⁴.

Enquanto na primeira fábula o plano do Leão para se apossar do objeto mágico do Coelho falha, na segunda estória, o plano do Coelho para se apossar da casa do Leão, tem êxito. O Coelho deter um objeto que o torna melhor caçador do que o Leão causa mais surpresa do que o fato do Leão dispor de uma casa, enquanto o Coelho e sua família mora nos arbustos, à mercê da chuva. No início, o enredo de Lania Musapuirapui é marcado por uma relação de desigualdade de posse e de autoridade, porém a esperteza do Coelho apela ao imaginário do Leão, quer dizer, ele mimetiza a voz de um ser horripilante para se apossar da casa do felino. O Leão simboliza uma autoridade local, ao passo que o Coelho e o Macaco exercem duas funções paralelas, na forma que são representados: o Coelho assume o lugar de criado doméstico do Leão, que é traído ao fim das contas; e o Macaco, por qualquer razão presumível, investe na vingança do Leão contra o Coelho. No entanto, ao primata, a tentativa de prejudicar o Coelho acaba tendo maus resultados ao bisbilhoteiro, que começa a viver sob perigo constante dos felinos. Assim, a narrativa parece salientar que (1) os mais fracos usam a subserviência como meio de sobrevivência durante certo tempo e que (2) os mais fracos que se aliam aos mais fortes contra outro mais fraco, acabam também ameaçados pelos mais fortes⁶⁶⁵.

⁶⁶⁴ O conto “O Coelho e o Leão” também consta no livro *Contos Macuas*, compilado por Elisa Fuchs e transmitido por Angelina Massane. Numa versão muito próximo ao enredo do documento 196, o relato diz que o Coelho vai morar com sua família na casa do Leão e finge ser um animal feroz para espantar o Leão, como se fosse uma fera que quer dizimar todos os Leões da área. O Leão conta ao Macaco sobre o episódio assustador e o símio lhe afirma que estivera na casa do felino e encontrara lá o Coelho, aconselhando se atarem pelo rabo e irem até a casa invadida. O Coelho pede que a mulher bata na criança para que ela chorasse e diz, em alta voz, que o filho não se preocupasse, pois logo comeria fígado de Leão. Este foge de temor e conta ao Leopardo que o Macaco o tentara vender na casa que construíra. A partir de então, o Leopardo e Macaco se tornam inimigos.

⁶⁶⁵ Ainda que as relações de poder da história colonial serão tratadas no próximo capítulo, pode-se salientar brevemente, neste ciclo narrativo, que enredos concedem muitas evidências de que as relações entre os personagens Leão, Coelho e Macaco refletem os estamentos sociais criados pelo sistema capitalista em Moçambique.

Outra vítima dos conflitos entre o Leão e o Coelho é a famigerada Hiena, em “O Leão, a Hiena e o Coelho”⁶⁶⁶, narrativa contada em Monapo, por Mateus Ussufo, de 12 anos⁶⁶⁷. No conto, o Leão é um ferreiro que fabrica enxadas, machados e azagaias e sendo amigo da Hiena, aceita o pedido dela de reformar os seus objetos de metal, contanto que buscasse mais carvão. Saindo o Leão e sua esposa para a caça, o Coelho entra na casa dos felinos e degola os três filhos dos Leões, colocando discretamente as cabeças dos leõezinhos no saco de carvão da Hiena, com quem cruza no caminho. Quando a Hiena chega à casa do Leão e abre o saco de carvão, a amiga fica como culpada do crime e o Leão enceta perseguir a antiga companheira, revelando outra face cruel do Coelho, que assassina e transfere a culpa do crime. Ainda assim, as narrativas da tradição oral são episódios fragmentados que refletem conflitos mais complexos, sendo de proveito perceber o significado da amizade entre a feiticeira Hiena e o sanguinário Leão ao pequeno Coelho. Mas não há dúvida de que o assassinato dos filhotes do Leão pelo Coelho é uma tópica muito constante nas narrativas dos povos bantos em Moçambique, integrando também este conto do jovem estudante, que transmite, ao mesmo tempo, a ideia de se dar atenção aos amigos, bem como aos próprios filhos.

Há uma narrativa no acervo da Zambézia em que as relações entre os animais de espécies diferentes estão imbricadas ao tema do parentesco. Os altivos Leões podem nem responder quando um animal pequeno, como o Coelho, os cumprimenta ⁶⁶⁸. Há casos em que a ofensa é justamente estabelecer uma intimidade indevida, como nas narrativas em que o Coelho diz ser parente do Leão. No conto nianja “O Coelho e o Leão”⁶⁶⁹, a lebre encontra no mato uma toca, onde vive a família do Leão. Então, na ausência do pai, o Coelho aparece para os filhotes e lhes entrega um pau reto e outro torto, dizendo que o Leão era seu sobrinho e deveria consertar o pau torto para ele. Quando fica sabendo que o Coelho se considerava seu tio, o Leão se sente ofendido e resolve perseguir o Coelho, quando aparece novamente. Porém, o felino acaba por cair numa rede armada pelo Coelho, que acaba exigindo do Leão que lhe diga em voz alta “desculpa meu tio”, prometendo não lhe comer, caso fosse solto da armadilha. Assim, o Coelho vai embora como tio do Leão, que se compromete em não lhe fazer nenhum mal, tendo êxito a

⁶⁶⁶ Documento 194.

⁶⁶⁷ Dado datilografado no documento, mas, realmente, um pouco suspeito.

⁶⁶⁸ Documento 278. Nesta narrativa nharinga “O Coelho, a Gazela e a Impala”, o Coelho cumprimenta os Leões, mas estes não retribuem a saudação e o Coelho os adverte que é sempre um dever responder quando um ser pequeno cumprimenta e que ele, mesmo sendo menor, tinha muito para ensiná-los.

⁶⁶⁹ Documento 281.

estratégia do pequeno de estabelecer um contrato com a fera, em que a segurança do menor fosse garantida. A evidência de uma toca com filhotes de Leão na região representa um risco de vida aos demais animais da localidade, portanto, o Coelho define um plano astuto em que o Leão, por fim, declara ter respeito pelo Coelho, como se fosse seu parente mais velho. Também na narrativa lómuè “O Coelho (*Namarogolo*) e o Leão (*Padozoma*)⁶⁷⁰” aparece uma situação análoga, na qual o Coelho se considera parente do Leão, dessa vez, sobrinho do felino, com intuito de desmanchar o casamento do carnívoro com uma moça, que desprezara o pequeno mamífero.

Dessa forma, as figuras animais são eficazes à reflexão sobre costumes sociais, à advertência contra embustes e más-intenções na comunidade, por meio de uma vasta diversidade de comportamentos e valores, em constante interação na natureza. Na ficção banta, as possibilidades de convivência entre as personagens-animais são dinâmicas, sendo que o mesmo motivo pode apresentar aspectos e funções bastante heterogêneos, a depender das circunstâncias. Amiúde, os arquétipos animais claramente representam tipos que poderiam ser substituídos por nomes próprios de integrantes da sociedade e que são escamoteados na aparência de bichos personificados. Os contadores de Moçambique, por sua vez, fazem questão de encenar os dilemas da história e da experiência social por meio de um bestiário consagrado pela tradição cultural. As particularidades dos pássaros, dos répteis, das feras, dos mamíferos norteiam os enredos, mas sempre iluminam uma questão prática para vida, orientando os sujeitos sociais a semear a reflexão, por meio de tal recurso simbólico.

⁶⁷⁰ Documento 266.

Capítulo 5 - História

Segundo escavações no sul do país, onde peças de cerâmica do Golfo Pérsico foram encontradas e datadas do século VI, a costa moçambicana possui relações comerciais com mercadores árabes há mais de 1500 anos. Esses negociantes radicaram-se nas ilhas e praias orientais do continente, originando um sincretismo cultural afro-islâmico que se consolida, por exemplo, nas culturas suaílis, que abrangem hoje a Tanzânia e o norte de Moçambique. O intercâmbio de fábricas e tecnologias cruza o Índico às terras do leste, milenarmente, e a própria literatura classicista da Europa o confirma, na epopeia *Os Lusíadas* (1571), que abre seu primeiro canto nas praias moçambicanas. Na narração, após a permissão das divindades para entrarem “na banda do Austro e do Oriente” (CAMÕES, 1999, p. 21), os portugueses deparam-se com um grupo de navegadores islamizados, “estrangeiros na terra, lei e nação” (CAMÕES, 1999, p. 21), que procuram “como próprios da terra, de habitá-la” (CAMÕES, 1999, p. 24), já que os naturais são “sem lei e sem razão” (CAMÕES, 1999, p.24). Rotas nunca antes cruzadas por europeus, o poema descreve as técnicas e as artes encontradas na região:

[est. 46]

As embarcações eram na maneira
Mui velozes, estreitas e compridas;
As velas com que vem eram de esteira,
Dumas folhas de palma, bem tecidas;(...)

[est. 47]

De panos de algodão vinham vestidos,
De várias cores, brancos e listrados,
Uns trazem derredor de si cingidos
Outros em modo airoso sobraçados; (...)

Por armas têm adagas e terçados
Com toucas na cabeça; e, navegando,
Anafis sonorosos vão tocando.

(CAMÕES, 1999, p. 22)

Depois de mostrar seu poderio bélico aos navegadores locais, os portugueses deixam as belas paisagens e o clima agradável da Ilha de Moçambique, habitada por comerciantes, cuja presença se limitava, amiúde, às regiões litorâneas. Da costa, os mercadores orientais partiam para estabelecer as relações de comércio com as populações

do interior continental de “ouro, escravos, marfim, cascas de tartaruga, cera de abelha, conchas preciosas, chifres de rinoceronte e âmbar” (JESUS, 2020, p. 146).

Já nas regiões margeadas pelo rio Zambeze, o intercâmbio de culturas intercontinentais começou a ocorrer, de forma intensa, desde o século XVI. Havia centenas de portugueses, por exemplo, na década de 1530, comercializando ouro e marfim, rio adentro. Embora a coroa do reino europeu proibisse o estabelecimento de seus súditos no interior das terras africanas, muitos buscavam a aventura lucrativa de intermediar o comércio entre os povos do interior africano e as Índias.

A maior evidência nas histórias populares coletadas no ARPAC é que as reivindicações de propriedade mais recorrentes são sobre os produtos da terra cultivada, bem como sobre a caça e a pesca, e não sobre um meio de produção, uma força de trabalho, um edifício ou um território. Na maioria das sociedades de Moçambique, principalmente ao norte, as funções sociais se atrelam à produção econômica por meio do trabalho. As mulheres são as principais administradoras dos celeiros e das plantações, e os homens, os provedores de caça e pesca servidas à manutenção do clã, empenhando-se também às transações comerciais com outros grupos. As hierarquias são estabelecidas pela lógica de parentesco, na qual, quanto mais idade, maior é a autoridade no âmbito comunitário e menos lhe são exigidas labutas para a produção econômica. Os mais velhos, por sua vez, assumem funções de conselheiros, intermediários sociais e religiosos⁶⁷¹.

5.1 Relações de Poder

As narrativas populares expressam divisões de hierarquia bem definidas no desempenho de atividades produtivas, seja na família ou na comunidade. No entanto, fica evidente uma contraposição de classes quando se retratam as interações do Estado Moderno, estruturado pelo colonialismo. No caso do acervo da Zambézia, mais de 80% dos contos exprimem alguma relação de classes distintas e uma subseqüente hierarquia⁶⁷². Há referências de autoridades políticas dos povos locais, como a dos régulos⁶⁷³,

⁶⁷¹ Documento 219.

⁶⁷² O crivo para se identificar uma relação de hierarquia é a presença de uma personagem a quem se deve obediência e/ou satisfações. Com essa função, podemos identificar 70 narrativas, a saber, os documentos 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 229, 230, 231, 232, 234, 235, 236, 237, 239, 240, 241, 242, 243, 245, 246, 248, 252, 253, 254, 256, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 280, 281, 282, 284, 285, 286, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294, 295, 296, 297, 299.

⁶⁷³ Documentos 254, 289, 297.

regedores⁶⁷⁴, reis⁶⁷⁵ e chefes⁶⁷⁶, funções traduzidas a tais categorias da língua portuguesa, que demarcam figuras endógenas de poder, mesmo por meio de personagens-animais ou adaptadas ao ambiente de contato colonial. Como raramente os protagonistas são governantes, mas sim heróis populares oriundos da própria localidade, não se pode realizar uma análise muito profunda da psicologia de figuras eminentes, nas narrativas da tradição oral. Mas o que se nota com mais intensidade é o binômio *dominador x subordinado*, derivado da presença colonialista e estrangeira nas narrativas da província.

De um lado, encontramos a figura dominante do “patrão”⁶⁷⁷, que pode também ser o “dono”. Nesse mesmo sentido, os documentos situam as representações do “administrador”⁶⁷⁸, do “governador”⁶⁷⁹, do “burguês”⁶⁸⁰ e do “colono”⁶⁸¹. Por outro lado, as narrativas demarcam a identidade dos trabalhadores subordinados a superiores, como os mainatos, os moleques⁶⁸², os criados⁶⁸³ e empregados⁶⁸⁴, que buscam formas de interatuar astutamente com a opressão colonial, com o menor dano subjetivo possível.

No contexto da Zambézia, despontam, nas narrativas populares, as instituições, que são os sustentáculos da dominação colonialista, entre os quais, estão os seus agentes ou representantes: o Sipaio⁶⁸⁵, o Cabo-de-terra⁶⁸⁶ e o Policial⁶⁸⁷. Quanto aos espaços que evocam o regime colonial, menciona-se a repartição, a prisão⁶⁸⁸, a administração⁶⁸⁹ e o palácio⁶⁹⁰. No que tange à ação colonial na realidade cotidiana, os contos fazem alusão aos impostos⁶⁹¹ e à violência física⁶⁹², como ferramentas de sujeição. De modo geral, vamos elencar narrativas nas quais se evidenciam alegorias do cenário político e social da época ou de um passado imediato da colonização europeia. É pertinente ressaltar as

⁶⁷⁴ Documentos 289, 292.

⁶⁷⁵ Documentos 225, 262, 292.

⁶⁷⁶ Documentos 288, 296. Há a ideia de chefe de um clã de animais, de família ou comunitário.

⁶⁷⁷ Documentos 222, 253, 261, 274.

⁶⁷⁸ Documentos 269, 293.

⁶⁷⁹ Documento 261.

⁶⁸⁰ Documento 239.

⁶⁸¹ Documento 269. Originalmente, o termo colono se referia aos habitantes dos antigos *prazos*.

⁶⁸² Documentos 227.

⁶⁸³ Documentos 261, 290.

⁶⁸⁴ Documento 237.

⁶⁸⁵ Documentos 269 e 293. Em todas as ocorrências de tal posto administrativo no acervo, aparece grafado “cipaio”.

⁶⁸⁶ Documento 269.

⁶⁸⁷ Documento 237.

⁶⁸⁸ Documento 237.

⁶⁸⁹ Documento 227, que também usa o termo “estruturas superiores”.

⁶⁹⁰ Documento 225.

⁶⁹¹ Documentos 261 e 290.

⁶⁹² Documento 293.

particularidades da região da Zambézia que justificam a forte presença colonial no imaginário de seus povos. Assim como quase toda a África, é fato que todo o território moçambicano experimentou a alienação de sua força de trabalho e de seus recursos aos interesses capitalistas, a partir das últimas décadas do século XIX. Em tempos anteriores, porém, grande parte dos povos africanos pôde gozar de relativa autonomia política e social, mesmo que já estivessem em franca relação comercial com o estrangeiro, na venda de marfim⁶⁹³, minérios, recursos vegetais e pessoas. Estas partiam para servir como escravizadas às monoculturas e outras atividades da economia burguesa florescente ao redor do globo. Dessa forma, os povos localizados em Moçambique, *a priori*, exerciam a auto-gestão de suas populações e de seus territórios, antes da assinatura dos tratados da Conferência de Berlim (1884-1885), na Europa. Aos princípios do século XX, tais povos se viram obrigados a enfrentar o pagamento compulsório de impostos coloniais, o trabalho forçado e a desapropriação territorial e cultural de seus nativos.

5.1.1 Mozungo e chicunda

José Capela (1999A, p. 152) explica dois fatores das invasões sucedidas na região do Zambeze: “As expedições que, em 1571 e 1574, se destinavam a vingar a morte de Gonçalo da Silveira⁶⁹⁴ e a concessão das minas feita pelo Monomotapa aos portugueses em 1604”. Assim, na segunda metade do século XVI, já podemos encontrar os portugueses instalados e organizados na Zambézia, sem quaisquer emissários da Coroa, que não chegavam ao interior e nem dispunham de meios para controlar a região. Os próprios imigrados organizaram a sua estrutura de poder, rejeitando amiúde os meandros da justiça metropolitana. Forma-se, portanto, uma classe senhorial vulgarmente figurada e denominada de *mozungo*, constituída de uma mestiçagem de reinóis, goeses, africanos e asiáticos. A partir de então, tal contato intercultural forma uma sociedade local definidamente estratificada, cujos principais grupos seriam os senhores – os *mozungos* ou *azungo* –, os escravos e os colonos. Aos moldes do sistema adotado na Ásia pela coroa portuguesa, as parcelas de terra administradas pelos senhores e senhoras de terra eram nomeadas de *prazos*, de onde se comandavam, desde os *luanes*⁶⁹⁵, atividades econômicas

⁶⁹³ Chifres dos elefantes.

⁶⁹⁴ Gonçalo da Silveira (1526 –1561) foi um missionário jesuíta português e explorador na África Austral executado na capital do Império Monomotapa.

⁶⁹⁵ Capela explica: “O centro social do prazo é o *luane*, onde se situa a residência do senhor e anexos. É à volta do *luane* que residem os escravos de serviço à casa senhorial” (CAPELA, 1999B, IV).

como a exploração de minas de ouro, a caça de elefantes, o comércio e outras indústrias, por meio de mão de obra escravizada.

Mesmo a escravidão se apresentava bastante estratificada na Zambézia nesse período. O *chicunda* (*achicunda*, no plural), por exemplo, compõe um grupo de escravos armados e militarizados, que servia de guarda pessoal do mozungo e que, ao mesmo tempo, dedicava-se à caça e ao comércio, percorrendo longas distâncias⁶⁹⁶. Provavelmente, por conta do porte de armas, os achicunda tinham certo prestígio e não era raro que também fossem donos de escravos, capitaneados, em geral, na mineração e na agricultura. Sobre outras categorias de escravos, Capela explica que “para o serviço de portas adentro há os escravos ditos da porta ou do quintal, *bandaze*, geralmente designados por *bichos*, escravos menores de idade” (CAPELA, 1999, IV)⁶⁹⁷. Os prazos também eram integrados por colonos, uma classe constituída de população livre, em princípio, mas que estava sujeita ao pagamento de tributos de capitação ao prazeiro, conhecidos como *mussoco*. Como indica a narrativa do ARPAC “Como Apareceu o Mussoko”⁶⁹⁸, tal termo continuou a ser usado na região para se referir aos impostos cobrados durante o período do estado colonial capitalista, após o declínio do senhorio enfiteutico⁶⁹⁹. A concessão das terras pela coroa portuguesa se dava mediante uma determinada renda anual, estendida por três gerações da linhagem feminina. Assim, a herança dos *prazos* era usualmente concedida às filhas, nomeadas de *donas*, que se destinavam a atrair varões portugueses e goeses para se instalarem nas plagas africanas, assim, os descendentes foram se mestiçando, cada vez mais, ao longo dos tempos.

⁶⁹⁶ Capela detalha as funções dos achicunda: “São homens de confiança do senhor, sua guarda pretoriana, machileiros, guerreiros, caçadores, chefes das expedições comerciais pelo interior (*moçambazes*)” (CAPELA, 1999B, IV).

⁶⁹⁷ Introdução histórica presente no livro *Zambeziãna*, de Emílio de San Bruno. A obra foi editada pelo Arquivo Histórico de Moçambique, no ano de 1999, em Maputo. Originalmente, o livro foi editado em 1927, em Lisboa.

⁶⁹⁸ Documento 261.

⁶⁹⁹ Na empreitada de extinguir os prazos, no advento do regime liberal, um decreto de 1854 aboliu os prazos da coroa em Moçambique e substituiu ‘todas e quaisquer obrigações, serviços pessoais ou prestações de qualquer denominação, impostos aos colonos e habitantes livres, por um imposto único de 1\$600 reis por palhota’. Estava criado o que ficaria conhecido como “Imposto de Palhota”. Na Zambézia, manteria sempre a designação de *mussoco* (CAPELA, 1999B, p. 153).

Em meados do século XVIII, a autonomia de tais casas senhoriais era tal que Carlos Serra chega a afirmar que “cada um era *rei* de si próprio, todos eles eram inimigos uns dos outros e todos inimigos dos governantes portugueses” (SERRA, 1983, p.134). Nesses “mini-estados”, os achicunda, embora estivessem subjugados pela escravatura, preferiam essa condição a serem exportados às Américas, ou ficarem à mercê das instabilidades derivadas do crescente mercado de tráfico de pessoas. Ademais, muitos deles gozavam de prosperidade e pertencimento tal que “se não concordavam com o *prazeiro*, revoltavam-se, ou criavam inclusivamente repúblicas independentes” (WIESER, 2015, p. 110). A origem étnica do grupo armado era bastante heterogênea e, como o convívio se dava quase que exclusivamente no âmbito dos *prazos*, desenvolve-se uma certa identidade social típica e peculiar.

Vale mencionar que, mais ao interior do território, especialmente na região de Zumbo, há relatos e registros de diversos assentamentos achicunda, onde também se estabeleceu “um número de diferentes aventureiros e *outlaws*, por exemplo, desertores portugueses da guarnição de Tete e mercadores de ascendência goesa” (WIESER, 2015, 110). Os fatos da história do Vale do Zambeze destacam a antiga porosidade entre diferentes etnias, culturas e modos econômicos, cuja dinâmica interna dos seus agentes favoreceu, ao longo dos séculos, a manifestação de identidades, até então, inéditas. Mas a partir da década de 1830, uma série de invasões ngunis, bem como o sistemático tráfico de escravos, provocou o declínio dos prazos, estando mais da metade dos seus senhores submetidos a pagar tributos aos ngunis do Império de Gaza, situado nas terras meridionais. Nesse contexto, surgem estados africanizados no interior do Vale, que se mantinham primordialmente da caça de escravos. Eram estados militares comandados por “poderosas famílias luso-afro-indianizadas” (SERRA, 1983, p. 137), que reagrupavam os achicunda dispersos, formando controles territoriais mais extensos do que os dos antigos prazos. Sobre as características dessa emergente ordem política, Carlos Serra acrescenta:

A maior parte dos potentados do Vale tinha-se africanizado através de uma rede consecutiva de casamentos mistos, falava as línguas locais e muito mal a língua portuguesa, adregara obter, pelos casamentos, clientelas sempre alargadas de parentes e de aliados (era geralmente polígama), comungava de cultos religiosos locais e muitos deles, tendo morrido, passavam a ser venerados como espíritos ancestrais (SERRA 1983, p. 142).

Nesse ínterim, Portugal se mostrou conivente com a presença de tais poderes cafrealizados no interior de Moçambique. Gouveia⁷⁰⁰, o senhor do Gorongosa, por exemplo, chegou a fazer uma viagem até Lisboa, onde foi recebido como um herói nacional (SERRA, 1983, p. 140). Mas o cenário se altera por completo para os Estados do Vale do Zambeze após as Conferências de Bruxelas (1876) e de Berlim (1884-85), sendo militarmente subjugados pelas forças portuguesas, sob auspícios do capital europeu, até o término do XIX.

Com a chegada dos modelos de produção imperialistas e a efetivação de um Estado Colonial nos territórios da África, inúmeras empresas de capital estrangeiro – europeu ocidental⁷⁰¹ e estadunidense – investem em infraestruturas em Moçambique, com o intuito de implementar um modo de produção massivo, adverso às estruturas socioeconômicas estabelecidas. Deve-se frisar que, até o último quarto do século XIX, como atesta Carlos Serra (1983, pp. 21 e 34) nunca o trabalho escravo ou servil tinha sido empregado em grandes plantações, destinadas a um mercado de exportação pelos senhores dos prazos, como havia ocorrido nas terras americanas e asiáticas nos séculos anteriores. Havia apenas o que é possível chamar de *economia de tráfico*, na qual as comunidades camponesas produziam e colhiam os recursos naturais à disposição no território onde viviam, dispendo os excedentes ao pagamento de tributos e ao comércio. Essa mudança causou uma desestruturação da ordem socioeconômica sem precedentes, provocando grandes emigrações das populações locais a áreas em que o trabalho exigido fosse menor ou menos fatigante

Quanto aos antigos senhores, ainda que fossem concedidos, pelo emergente sistema colonial, privilégios a certos mozungos, mantendo-os em postos de autoridade como arrendatários e administradores nas cobranças de impostos, a perda de autonomia política e a proibição de cobrarem os mussocos para o benefício de seus próprios prazos, desencadeiam uma série de guerras e insurreições de 1878 a 1892⁷⁰². Os principais

⁷⁰⁰ A figura de Manuel António de Sousa está representada em mais de uma narrativa do ARPAC do distrito de Barué, sob o nome de “Gouveia”. Nos documentos ARPAC 96 e 100, Gouveia chega à região como caçador de elefantes e se casa com Maria, a filha do soberano Macombe. A crônica relata que os poderes da região veem as suas aringas completamente derrotadas pelo poder colonial no ano de 1902.

⁷⁰¹ Naquele momento, desembarcam capitais oriundos, principalmente, da França, Inglaterra, Suíça, Holanda, Portugal e Alemanha.

⁷⁰² Capela salienta que “para o período que vai de 1878 a 1900 Allen Isaacman recensou 23 revoltas camponesas, rebeliões, acções de banditismo social e de guerrilha, que designou genericamente como ‘formas de resistência’” (CAPELA, 1999A, p. 143). O estopim dessa série de conflitos é a revolta Macuta de 1978, nome dado em referência a uma personalidade considerada pelos documentos da época como turbulento, como afirma o autor: “Este negro, quando subiu a butaca, puseram-lhe de mocazambo de um

agentes das revoltas eram os próprios achicunda, sob o auspício, muitas vezes, dos mozungos e demais colonos. O fim dos estratos enfitêuticos, com a chegada da economia liberal, situava a maioria do conjunto dos anteriores estratos servis ao estatuto de *indígena*, submetido ao recenseamento e ao pagamento do Imposto de Palhota. Tais procedimentos oficiais do Estado Colonial serviriam à transformação do dito Imposto de Palhota a um imposto de capitação e trabalho compulsório em benefício das emergentes empresas capitalistas.

O desagrado das estruturas sociais da Zambézia e as consequentes insurreições populares são uma mostra de que a chegada de capitais estrangeiros às colônias africanas não se deu de forma amistosa. Na época, o embate teve, de um lado, os interesses da indústria europeia, que ansiava que seus investimentos tivessem uma taxa de lucro superior à obtida na Europa. Do outro lado, os africanos nunca precisaram de um salário para desfrutar de bem-estar econômico e nem haviam criado uma proteção sindical, como a surgida na Europa com a duradoura luta de classe, após a revolução industrial. É nesse sentido que se pode comparar as céleres intervenções do Imperialismo da passagem do século XIX para o XX a uma espécie de regime de Holocausto, haja vista a perseguição, exploração e violência a que os povos bantos foram submetidos no seu território natal.

Estando Portugal nas mãos dos investimentos ingleses desde o século XVIII, em pouco tempo as sociedades que conjugavam capitais oriundos dos principais países industrializados criaram *Companhias*, que ocuparam dois terços do território moçambicano:

Tendo a primeira, a Companhia de Moçambique, sido fundada em 1888 e recebido a carta de concessão em 1891. Seguiram-se a ela a Companhia do Açúcar de Moçambique em 1890 (mais tarde Sena Sugar Factory em 1910 e Sena Sugar Estates em 1920), a Companhia do Niassa em 1891, a Companhia da Zambézia em 1892, a Companhia do Boror em 1898, a Sociedade do Madal em 1904, a Empresa Agrícola do Lugela em 1908, etc (SERRA, 1983, p. 26).

Entre elas, havia as Companhias Majestáticas – “À exemplo, a Companhia de Moçambique e a Companhia do Niassa, nas quais se justapõem as funções do Estado e do Capital” (SERRA, 1983, p. 103, 104), que podiam, inclusive, exercer o papel de administração governamental, no território para onde foram destinadas. Ao destruírem as

dos distritos de Marral e sempre foi turbulento e andou com suas guerrilhas” (CAPELA, 1999A, p. 144 nota 3).

bases de um comércio de *economia natural*⁷⁰³, a população foi coagida, cada vez mais, a se tornar mercadoria-força de trabalho. Entre 1890 e 1926, cinco códigos laborais foram expedidos em Moçambique, nos quais se alegava que os “indígenas” eram indolentes e relapsos no trabalho. O antídoto seria a “obrigação moral e legal” de trabalharem uns tantos meses por ano às Companhias, que, simultaneamente, obrigavam dos nativos “uma compensação periódica em dinheiro e/ou gêneros de exportação” (SERRA, 1983, p. 32).

Esse período de transição, a saber, o fim da era senhorial na Zambézia, que proporcionava relações mais heterogêneas entre locais e forâneos, está metaforizado na imagem do *Choriro* (2009), título dado ao romance de autoria de Ungulani Ba Ka Khosa. O nome da obra de cunho histórico faz referência às cerimônias realizadas no período de luto, por ocasião da morte de um chefe, usualmente conhecido como *mambo*. O protagonista é um branco desertor de origem portuguesa, Luís António Gregório, que consegue reunir grupos errantes de achicunda, foragidos de prazos e de outros poderes cafreais, assentando-se ao norte de Zumbo. O chefe branco ganha o respeito na localidade e recebe o título de *Nhabezi*, termo que equivale a “curandeiro”, almejando se transformar num *Mpondoro* após a morte, isto é, num espírito protetor.

O fato de o período da narração transcorrer durante os três dias do Choriro do herói cafre realizado alegoriza o duradouro lamento das instituições e estados autônomos, ao longo do rio Zambeze, no último quarto do século XIX. Afinal, o período significou, à maioria dos seus habitantes, a perda da liberdade e o aumento generalizado da subjugação e exploração forçadas. Nesse ínterim, ainda que os achicunda tenham desenvolvido uma certa identidade própria, até mesmo linguística, o Estado Colonial procurou incorporá-los ao regime sob a alcunha de “*libertos*”, em 1854, por conta das mudanças ideológicas que preconizavam a extinção do tráfico de escravos. A empresa colonial europeia decide fazer uso, na sua organização sistêmica, de uma classe de homens armados, composta de africanos: os sipaios⁷⁰⁴, que se tornam os representantes locais do regime político do Estado.

⁷⁰³ A economia natural seria aquela em que um produto se torna mercadoria por um acidente, cujos produtores não visam o incremento do seu patrimônio, mas sim adquirir produtos de que precisam em troca de outros que podiam dispensar (SERRA, 1983, p. 15).

⁷⁰⁴ Segue a definição de “sipai” para José Capela: “Soldado índio a serviço dos ingleses; nome atribuído em Moçambique aos antigos achicunda após a abolição da escravatura, depois aos agentes dos corpos policiais das companhias majestáticas e outras e, finalmente, aos auxiliares indígenas da Polícia de Segurança Pública” (CAPELA, 1999A, p. 172).

5.1.2 Os Macombes do Bárue

Segundo os registros dos inqueritos, as narrativas históricas compiladas na província de Manica foram narradas pelos contadores de mais idade. Esse fato indica que os mais velhos consideram importante resgatar a história recente dos poderes sociopolíticos da região, diante das mudanças do século XX⁷⁰⁵. As crônicas focalizam, principalmente, os conflitos sucedidos a partir da última década do século XIX, quando a presença europeia suscita uma série de embates entre os invasores e as autoridades africanas, que vão atingir seu ápice na Revolta de Bárue, iniciada em 1917.

Nesse sentido, duas narrativas da região vão ser intituladas pela figura da eminente dinastia de Macombe⁷⁰⁶, transmitidas pelos contadores Simbi Bandeira, de 83 anos, e Lucas Junior, de 85 anos, no distrito de Bárue. Um compêndio⁷⁰⁷ que celebra os 100 anos da revolta explica que as fontes escritas e orais convergem em afirmar que “as dinastias reinantes em Bárue provieram do Estado de Mutapa, precisamente na região de Mbire, daí a ligação dos Makombe e Mwenemutapa” (DZINDUWA & SAICONDE, 2017, p. 6).

O antigo Estado de Bárue é um símbolo de resistência à invasão imperialista, que teve seu estopim em 1892 na região. Nessa altura, Makombe é uma linhagem dinástica desagregada do Império de Monomotapa, sendo o primeiro representante nascido do “casamento entre Chimupore e Mureche (Muneohe), filha de um dos Mwenemutapa” (VALEGY, 2018, p. 73). De qualquer maneira, tradicionalmente, desde o século XVI, o Estado Bárue desempenhou o papel de vassalagem ao Mwenemutapa.

O filho de Makombe, Chipapata, ascende ao trono no período entre 1830-1846 e, mais adiante, em 1870, o governante se vê obrigado a resignar seu poder a favor do seu genro Manuel António de Sousa, conhecido como Gouveia⁷⁰⁸, que usurpou o governo de seu sogro e exigiu sua submissão, mandando construir um complexo de aringas e fortes

⁷⁰⁵ Em Manica, terra de muitos recursos naturais e palco de constantes e violentas invasões desde o século XIX, as comunidades se organizam para se proteger de ataques repentinos na aldeia. A narrativa de Roque Paulo Mucaio, de 70 anos, “Modos de Viver na Sociedade Tradicional” (doc. 98), descreve a arquitetura das casas com portas de emergência nos fundos, caso a comunidade fosse ocupada por invasores, mostrando que a instabilidade havia gerado uma cultura de prevenção de guerra. O plano era fugir para esconderijos na floresta, onde cereais eram armazenados para a sobrevivência das famílias.

⁷⁰⁶ Documentos 91 e 100.

⁷⁰⁷ Publicado na ocasião da inauguração de um monumento que celebra os 100 Anos da Revolta de Bárue, composto por um Mural, uma Palhota e um Centro de Interpretação, erguidos na Vila Municipal de Catandica, Bairro Sanhatunzi, no distrito de Bárue. O lançamento da pedra fundamental do monumento se deu na comemoração dos 80 anos da Revolta de Bárue, em 27 de Março de 1997, segundo a revista da ARPAC “Celebração dos 100 Anos da Revolta de Bárue”.

⁷⁰⁸ Embora a fonte aqui destacada relate que o nome da esposa de Gouveia seja Adriana (VALEGY, 2018, p. 75), nas narrativas do ARPAC, o nome dela aparece como Maria, a filha mais velha de Chipapata.

militares. A dinastia local é resgatada novamente para Makombe por meio do filho de Chipapata, Hanga ou Canga, entre 1890 e 1893, que estabelece alianças com outras nações locais, como Tauaras e Tongas, com o intuito de resistir contra o colonialismo. Seu poder cede às armas coloniais e Canga morre exilado em 1910, mas seu sucessor, Nongwe-Nongwe, e seu primo Macossa, igualmente, insurgem contra as pretensões portuguesas em Moçambique.

Após o ingresso de Portugal na Primeira Grande Guerra, recrudescem a pilhagem e a violência sistêmica na região, eclodindo a Grande Revolta Bárue em março de 1917. Ela reuniu uma força conjunta de 15 mil homens, atraindo

quase toda população do vale do Zambeze (Tawaras, Nsengas, Cheuas) e aventa-se que a mesma tenha ganhado força mediante a crença de que o recurso aos amuletos possibilitava a transformação das balas dos portugueses em água” (VALEGY, 2018, p. 76).

Talvez os povos do centro-oeste de Moçambique não esperassem que sua rebelião sofresse o contra-ataque de um povo africano de longa tradição bélica, os ngunis: 30.000 de seus soldados serviram como mercenários dos portugueses, segundo Valegy (2018, p 77). Assim, a revolta foi totalmente abafada pelo Estado Colonial até 1920⁷⁰⁹.

Nesse sentido, a crônica histórica de Simbi Bandeira⁷¹⁰ fornece um dado surpreendente sobre a identidade de Chipapata, conferindo-lhe a origem nguni. No relato do acervo, Chipapata convence os Nhangulos de que eram da mesma família e se casa com duas filhas do rei Samanhanga. Contudo, ele é aceito e estimado pela população por conta, principalmente, do seu vasto domínio da metalurgia, cujas ferramentas ajudaram a desbravar as matas nas caçadas e fazer machambas. Mesmo que Samanhanga tenha travado combate contra Chipapata, ao descobrir sua origem nguni, Macombe⁷¹¹ vence o sogro e se torna o rei da localidade. Um dado final interessante nessa biografia de Macombe Chipapata é que ele “nunca admitiu que as mulheres dessem varões, com o medo de ser-lhe confiscado o poder”⁷¹². Essa atitude do rei será melhor retratada na crônica de Lucas Junior⁷¹³, que afirma que o monarca “não criava filhos do sexo

⁷⁰⁹ É provável que a razão seja o desejo dos ngunis de “reforçar a sua posição interna, obterem benefícios materiais e promessas da melhoria da sua situação no quadro da nova ordem colonial” (VALEGY, 2018, 78).

⁷¹⁰ Documento 91: “Macombe”.

⁷¹¹ Embora no compêndio histórico e em outras fontes apareça a grafia “Makombe”, as ocorrências do acervo do ARPAC apresentam grafadas “Macombe”.

⁷¹² Documento 91.

⁷¹³ Documento 100: “Macombe”. Nesta, não se menciona o nome Chipapata.

masculino senão filhas com ideia de evitar ser-lhe confiscado o seu poder”⁷¹⁴. Nessa versão, uma de suas filhas, Maria, casa-se com Gouveia, a quem lhe entregam um “marfim cheio de terra”.

A narrativa expressa o descontentamento dos descendentes Macombe contra Gouveia, iniciando um conflito, que será vencido, na verdade, por um filho de Macombe, chamado Madundauta, secretamente criado pelo avô materno, Sathangwena. O herói se alia ao seu tio Nhaupare e a outros chefes, reivindicando o reino que fora entregue ao casal Maria e Gouveia. Nessa versão, o português foi morto em 20 de janeiro de 1892, em Missonge, enquanto que Macombe foge, desaparecendo para sempre. Também o ancião Lucas Junior narra outro relato histórico, desta vez mais centrado na figura de “Gouveia”⁷¹⁵. Ele é descrito como um caçador de elefantes e “primeiro português que conheceu o Báruè”⁷¹⁶.

Conforme essa crônica, Manuel António de Sousa morre num cerco comandado por Madundauta e Nhaupare contra a aringa de Missonge, “em protesto ao poder entregue a Maria através de um marfim cheio de terra”⁷¹⁷. Segundo o documento, os conflitos entre as forças portuguesas e as de Báruè vão se adensando até 25 de agosto de 1902, quando as forças de Macombe abandonam as aringas de Boroma, que são logo destruídas. No dia 28, as forças de Macombe são derrotadas e, enfim, Candendere, “filho do régulo Canga (antigo Macombe)”⁷¹⁸ é morto, finalizando a expedição sob comando de Azevedo Coutinho no dia 30 de outubro de 1902.

As narrativas históricas dos contadores Simbi Bandeira e Lucas Junior sobre episódios anteriores à Revolta de Báruè, de 1917, reconhecem o protagonismo das autoridades africanas na administração política da região. A história oral narra motivos do passado que auxiliam a entender a dialética histórica por um olhar endógeno. Os dois contadores salientam que Chipapata não aceita que filhos do sexo masculino estejam no reino de Báruè, que, por sua vez, justifica a autoridade concedida a Maria, que recebe terras e poder. A oferta é simbolizada por um presente na ocasião do casamento: um chifre de marfim cheio de terra, fazendo alusão ao seu esposo Gouveia, um caçador de elefantes. O signo marca o consórcio de um estrangeiro branco, representado no marfim, e uma nativa, ilustrada na terra, sinalizando, ao mesmo tempo, uma relação controversa, que

⁷¹⁴ Documento 100.

⁷¹⁵ Documento 96.

⁷¹⁶ Documento 96.

⁷¹⁷ Documento 96.

⁷¹⁸ Documento 96.

custará a vida a Gouveia, morto futuramente pelo filho secreto de Chipapata. A narrativa se justifica por dois fatores, sobre a presença de estrangeiros: o primeiro é a chegada de portugueses durante o século XIX na região, bem como a fluidez nas relações entre os locais e os brancos; o segundo é o fato de Macombe Chipapata, de acordo com a versão de Simbi Bandeira, ter ascendência nguni, povo que abafou a revolta de 1917 a favor dos portugueses. Assim, as histórias dos anciãos locais têm o desejo de captar aspectos intrigantes ou miraculosos da História, suscitando coerências e contradições em seus pontos de vista.

5.1.3 O Imposto de Palhota

Outra narrativa que amplia a perspectiva sobre as relações de poder no estado colonial provém da Zambézia, de origem chuabo, intitulada “Como Apareceu o Imposto – Mussoko”⁷¹⁹, contada por Abílio Figueiredo, um professor de 25 anos. O título é um sarcasmo com aspecto de etiologia, que explica como se origina um fato da realidade. Geralmente, os contos etiológicos têm caráter mítico, explicando a gênese de elementos essenciais do ecossistema como rios, montanhas, animais etc. Porém, o imposto não é inerente à realidade biológica, nem um costume herdado das culturas comunitárias africanas. Por sua vez, a narrativa se aproxima da ideia de *lenda*, pois destaca uma heroína ficcional, cuja trajetória deixa uma marca na História, por meio de uma aventura

⁷¹⁹ Documento 261. O texto começa numa aldeia, no tempo colonial, onde é decretada uma lei para se matar todas as meninas nascidas no território. Porém, num certo lar, um casal esconde uma recém-nascida, comprando-lhe calções, a quem chamam de António. Quando atinge 12 anos, a criança sai para trabalhar na casa do Senhor Administrador do Distrito da Zambézia, situada na cidade de Quelimane. Mais tarde, António se muda para Lourenço Marques, pois o “Patrão” passa a ser o governador de Moçambique e os empregados acompanham a família da autoridade. É nesse contexto que a esposa do Governador começa a apreciar António, sentindo o desejo de ter relações sexuais com o seu suposto criado. Ao convocarem o Governador para uma reunião em Lisboa, por um período de 30 dias, a esposa escolhe António para ser o responsável pela guarda de sua casa. Nesse ínterim, como António recusa os convites sexuais da esposa do Governador, ela quebra os vidros do banheiro para acusar o António de agressão, durante o seu banho. No plano da mulher, ela deixa de receber o marido de volta ao aeroporto moçambicano e, quando ele chega ao seu palácio, a esposa está chorando e diz ter sido agredida por um preto sem consciência. O Governador quer disparar a sua pistola contra António, mas o próprio jovem sugere que sua morte fosse mais espetacular, a fim de dar um exemplo público contra a tendência dos pretos se tornarem agressores: recomenda que seja erguido um mastro, que lhe tirem a roupa antes de dispararem, e depois, caindo lá de cima, também seria esmagado. O Governador concorda prontamente e, no dia marcado, António se despe, revelando o seu verdadeiro sexo biológico, já que ele era Antónia. Diante de tal surpresa, os canos das armas são virados contra a “maldita leviana”, esposa do Governador e, nesse afã, os pais de António reivindicam os direitos da filha desonrada. Por isso, determina-se um imposto anual de 20\$00 para cada lar moçambicano, “por motivos de violação dos direitos da mulher”, imposto que se oficializa globalmente.

epopeica, evocando uma série de temas míticos, com os quais encontramos paralelos na literatura mundial.

Fatos semelhantes constam nos livros de Gênesis e Êxodo, que integram à *Torá* e a consequente *Bíblia Sagrada*. Os fatos da narrativa da vida de Moisés⁷²⁰ – decreto para se matar os recém-nascidos – e a de José⁷²¹ – o interesse sexual da mulher do amo pelo protagonista emboscado – são subvertidos na imagem de António. Na lenda moçambicana, as meninas recém-nascidas são as vítimas do decreto oficial de morte; o contrário do que acontece na história de Moisés, na qual se deveria exterminar os nascidos do sexo masculino. De qualquer maneira, do mito judaico, o conto chuabo coaduna com a perspectiva da opressão genocida contra uma determinada população. A justificativa das mulheres se tornarem o abjeto para a ordem estatal é que, na maioria dos casos, os homens eram destinados pelo colonialismo ao trabalho forçado nas minas, nas construções e nas grandes plantações, muitas vezes sob condição de degredados. As mulheres podiam ser consideradas não só menos úteis à empresa colonial, como também um empecilho subversivo no cenário cultural de Moçambique. Diversas culturas, na vastidão do seu território, contam com a representação materna no forte vínculo clânico, já que ela representa, para muitos, o esteio da família e da ordem comunitária, bem como apoio intelectual e espiritual de diversos povos locais, principalmente na região norte do país. Nesse sentido, todas as meninas são vítimas de um decreto de morte no conto, como principais alvos da coerção do Estado.

Nessa comparação da narrativa com as histórias bíblicas também é possível propor um paralelo entre a mulher do Governador colonial e a esposa de Potifar, general egípcio da lenda de José, o filho de Jacó. Diz o livro de Gênesis que o jovem José é bem quisto por Potifar, sendo encarregado da casa de seu amo, onde passa a sofrer assédio diário da esposa do general. António também é continuamente assediado pela esposa do Governador, mantendo-se resoluto em não ter relações com a mulher, como José, concernente à esposa de Potifar. A grande divergência da narrativa antiga com o conto moderno é que José do Egito era, de fato, do sexo masculino, enquanto António vive disfarçado de homem para continuar a viver.

O fato de António ser uma mulher é um componente mítico do imaginário literário de diversos povos do globo: uma mulher que se mascara de homem, a fim de desempenhar

⁷²⁰ Êxodo 1 e 2.

⁷²¹ Gênesis 39.

funções sociais delegadas exclusivamente ao sexo masculino, na ordem social. No *Dicionário de Mitos Literários*, organizado por Pierre Brunel, no verbete “Mulheres Viris”, a cargo de Regis Boyer, descreve-se as *mulheres-homens*, que sempre participaram da ficção de antigos povos. As Amazonas, entre os gregos, e as Valquírias, entre os germânicos, seriam reminiscências, ao seu ver, do culto arcaico da “Deusa-Mãe”.

O autor salienta dois aspectos em tais figuras míticas: um deles se vincula à ideia de se ilustrar “mulheres-homens, quer dizer, em primeira análise, mulheres ‘anti-homens’, que procuram eliminar o macho ou reduzi-lo a estados inofensivos, se não subalternos” (BOYER, 2005, p. 745). Para o estudioso, haveria o segundo aspecto: “no seu desejo de igualar-se ao homem, a mulher fracassa vez por outra e se reencontra em conformidade com a natureza que lhe é própria, quando exposta ao perigo” (BOYER, 2005, p. 745). Boyer sugere, ainda, que as mulheres retornam a uma condição de sensibilidade aflorada, já que, muitas vezes, são dadas às lágrimas. Mas a protagonista do conto moçambicano, ao contrário do que afirma Boyer, não se empenha em situar o homem biológico como seu arqui-inimigo, mas se dedica em resistir astutamente à opressão dos agentes coloniais, incluindo a mulher do Governador, a fim de preservar sua própria vida, que está sob ameaça no meio colonialista. Ademais, quando António apresenta a sua verdadeira condição sexual, a personagem consegue expor publicamente a violência e o assédio sofridos pelos “pretos”, nas mãos do governo imperialista.

Como apreciamos, ainda que não seja pertinente a definição do verbete “mulher-viril” do mencionado dicionário de mitos referido à figura de António, podemos estabelecer correspondências de sua representação com outras narrativas populares da literatura mundial. O motivo da narrativa parece estar mais próximo da lenda da guerreira *Mulan*, presente no imaginário da ficção chinesa, desde o quarto século da nossa era. Na sua história, a heroína se torna general de exército, obviamente escondendo de todos sua real identidade biológica. Já na literatura moderna, podemos assinalar a personagem *Reinaldo* ou Diadorim, nascida e batizada Maria Deodorina, protagonista do clássico brasileiro *Grande Sertão: Veredas* (1956), de João Guimarães Rosa. A heroína se veste e se comporta como homem, tornando-se um jagunço excepcional, que cativa o respeito e a admiração do narrador, Riobaldo, e dos demais companheiros. A convergência de tais narrativas está na imagem de *excepcionalidade*⁷²² de tais personagens femininas, não

⁷²² Outra narrativa moçambicana bastante popular sobre a excepcionalidade da mulher, em funções eminentemente masculinas, chama-se “Os Três Irmãos” (doc. 350), compilada na província de Cabo Delgado, tratada com mais detalhes no capítulo anterior. Na obra *Contos Macuas*, sob o título “O homem

apenas pelo fato de elas exercerem papéis geralmente atribuídos ao universo masculino, mas por conquistarem admiração e confiança em tais postos. Na realidade, elas se destacam como superiores às demais personagens masculinas, no desempenho de tarefas em que seu gênero é recorrentemente rebaixado, como menos capaz de exercer. A narrativa chuabo tem a função de mostrar a habilidade e destreza de Antónia, que disfarça sua identidade sexual, alcançando um cargo de confiança junto ao governador colonial exclusivamente por sua competência. Quando a heroína tem a sua vida ameaçada, sob a difamação moral de estupro ou abuso, revela-se a sua real identidade feminina, o que desmascara o comportamento tirânico da administração colonial diante da população moçambicana⁷²³.

Diante desse enredo épico que remonta lendas presentes no imaginário universal, nota-se um desfecho nitidamente irônico, concebendo uma perspectiva insólita e adversa à origem do Imposto de Palhota aos reais modos de operação da empresa colonial. O conto alega que os pais da Antónia reivindicam uma indenização à filha que fora desonrada publicamente e, por isso, “determina-se pela primeira vez um pagamento de 20\$00 de cada lar de todos os habitantes da Província de Moçambique. Assim nasceu o imposto pagando-se anualmente por motivos de violação dos direitos da mulher”⁷²⁴. Nesse enunciado, a narrativa afirma que o imposto pago ao Estado Colonial, e às Companhias Majestáticas, é um recurso destinado a atender os direitos das mulheres.

e os Três filhos”. A narrativa, transmitida por César Intipa, notabiliza uma moça que se disfarça de homem com o intuito de participar de um jogo de vida ou morte, numa terra estrangeira. Como ela vence, torna-se “Dono da Terra”, conquistando riquezas e salvando seus irmãos da prisão. Porém, temendo serem rebaixados diante da comunidade como inferiores à irmã, os dois irmãos tentam matá-la, lançando-a para fora do barco, na volta ao lar familiar. Ela sobrevive, entretanto, com a ajuda de um peixe amigo que devolve a protagonista a salvo, para a sua terra. Esta história também compõe a obra *O Conto Moçambicano da Oralidade à Escrita* (ROSÁRIO, 2008, pp. 43-45), de Lourenço do Rosário e o livro *Contos Populares Moçambicanos* (MEDEIROS, 1997, pp.113-118), de Eduardo Medeiros.

⁷²³ O Documento 261, de autoria de Abílio Figueiredo, embora evoque tantos aspectos da situação histórica, é de cunho popular e tem outros paralelos na tradição literária local, como se comprova na narrativa sena “Nkází Wa Ré” (A Mulher do Rei), compilada por Lourenço do Rosário. O texto relata que havia uma lei que não permitia que fossem criadas mulheres em dada região, porém, um casal não mata a filha que lhes nasce e lhes compra roupa masculina, chamando-a de Manico. Quando cresce, Manico vai procurar emprego na casa do Administrador, que se torna Rei de Lisboa e leva Manico para Portugal. Como o rei tinha muitas guerras para dar conta, brincava muito pouco com sua esposa. Esta aproveita a ausência do marido para tentar brincar com Manico, enquanto se banha. No entanto, antes de tirar a roupa o herói foge e a mulher o acusa injustamente de tentativa de violação. Manico vai para a prisão, onde recebe uma pequena caixa de uma velha feiticeira, que ele coloca no bolso do rei, quando este lhe faz uma visita na prisão. De volta ao castelo, a mulher encosta na caixinha, enquanto tem relações com o rei e se transforma em homem. Chegam feiticeiros que contam que o fenômeno se deu por conta do coração venenoso da esposa que fizera a cilada a Manico, que, por sua vez, revela sua verdadeira identidade, escolhe se chamar Maria e acaba casando-se com o rei, enquanto a outra mulher é morta.

⁷²⁴ Documento 261.

Porém, esse desfecho contradiz o problema do feminicídio praticado no tempo colonial, que está presente na complicação inicial do enredo. Aqui também se destaca a estratégia de denunciar ironicamente um problema coletivo por meio de uma alegoria ideal, que escamoteia a realidade para melhor se refletir sobre ela. Com tal arte discursiva, o encerramento do texto atinge dois fins críticos dirigidos ao regime colonial: (1) demonstrar que o colonialismo universalizou a submissão do mussoco a todos os lares moçambicanos sob uma pretensa razão justa; e (2) que os direitos das mulheres moçambicanas não são atendidos, embora reivindicados pela população. O conto idealiza que a heroína ofendida pelos colonialistas, junto com outras mulheres, seria a beneficiária de uma indenização mantida pelo pagamento do Imposto de Palhota, obrigatório a todos os Moçambicanos durante o período colonial.

Essas narrativas, que se debruçam sobre traumas sociais deixados pelo colonialismo, promovem um jogo lúdico com a realidade histórica, sinalizando e subvertendo os fatos de conhecimento geral, tanto pelo narrador, como pelo público. É necessário frisar que o Imposto de Palhota era uma espécie de contribuição predial compulsória, que substituiu o *mussoco* original, um imposto de capitação, prestado aos antigos senhores e *achicunda*⁷²⁵. Como já exposto, o termo mussoco continua a ser corrente na região da Zambézia, mas sua natureza é revertida especificamente à manutenção das empresas lucrativas e às burocracias do Estado Colonial. O mussoco se torna uma ferramenta de terrorismo psicológico para coagir as populações moçambicanas a servirem como mão de obra nas monoculturas das companhias europeias, destinadas ao mercado de exportações. Portanto, a agricultura para a indústria estrangeira está diretamente relacionada ao pagamento do mussoco, que, por sua vez, é a peça motriz do trabalho forçado. Nesse sentido, após diversos relatórios sobre o território de Moçambique, na altura da Conferência de Berlim, fica proposto ao país se tornar uma colônia de plantação, cujo o antigo sistema de prazos poderia servir como base para a empreitada. Desse modo, fica também estabelecido que parte do mussoco fosse cobrado em trabalho, alterando drasticamente a economia e os modos de produção do país e mais especificamente, da Zambézia. Carlos Serra (1983, p.149) relata sobre tal mudança no curso histórico da economia moçambicana: “Enquanto em 1886, pela portaria de Augusto de Castilho, se dava ao camponês a alternativa de pagar em trabalho metade do seu

⁷²⁵ SERRA, 1983, p. 143.

mussoco, quatro anos depois o camponês passava a ser obrigado a pagar em trabalho rural metade do mussoco”.

5.1.4 O Cipaio

As ocorrências do “cipaio⁷²⁶” nas narrativas do ARPAC aparecem como uma figura de repressão, como se nota nos documentos lómues, ambos do Guruè, na Zambézia, “O Coelho e o Administrador”⁷²⁷, de Sousa Uahela, e “Um Pai, Filho e Cipaio”⁷²⁸, narrada por Feliciano Pajuela⁷²⁹. Nesses contos, a representação do cipaio se atrela ao exercício da autoridade por meio da violência, de forma voluntária ou sob os auspícios de ordens superiores. As duas narrativas lómuès, apresentadas acima, atribuem

⁷²⁶ Todas as ocorrências de tal figura no acervo aparecem com a grafia cipaio.

⁷²⁷ Documento 269. Esta história, narrada por Sousa Uahela, de 48 anos, apresenta um tom irônico no introito, no qual se promete contar por que os colonos “batiam dentro”, ou seja, a razão de terem o hábito de violentar ou torturar pessoas entre quatro paredes. O texto contém a seguinte explicação: “Uma vez o Coelho disse a um administrador que tinha uma coisa muito boa para oferecer-lhe. Nessa altura, os administradores ainda eram novos e era possível se tornarem amigos”. Coelho propõe oferecer “uma coisa muito boa” ao Administrador, em troca de roupas velhas, comida e alguns bens. Um “Cabo-Terra” é enviado para receber a encomenda do Coelho, que se mete dentro de um *nipuko* (cesto), o qual a sua esposa amarra com uma corda, ficando o Coelho coberto de farinha, no seu interior. No caminho, o Cabo de Terra tem a curiosidade de abrir o cesto para espiar o que havia ali e o Coelho salta de dentro, deixando a cara do curioso cheio de farinha, o que leva o mensageiro a ser agredido e preso sob a ordem do Administrador. Da segunda vez, são enviados dois homens, um Cabo de Terra e um Cipaio, para buscar a oferta do Coelho, ordenando o Administrador que fosse deixada pelo Cipaio no interior de uma sala, com as portas e janelas fechadas. Quando o Administrador abre o cesto, o Coelho tenta fugir, derrubando farinha no homem, bem como em sua esposa: enfim o pequeno animal é apanhado e recebe uma surra como pagamento pelo seu abuso. Por essa razão, o texto conclui que fica combinado entre os administradores de se bater dentro, com as portas fechadas.

⁷²⁸ Documento 293. O conto centraliza o conflito numa relação conjugal entre um homem e sua esposa. Conta o texto que, antes de falecer, o pai do protagonista recomenda ao seu filho duas interdições, a saber, que nunca fosse amigo de cipaio e nem plantasse laranjeiras em seu quintal. Depois da morte do pai, o filho se casa com uma senhora, com quem leva uma vida bastante alegre, mas, passado algum tempo, eles plantam uma laranjeira no quintal e o esposo estabelece amizade com um Cipaio. Certo dia, porém, regressando de um passeio, o protagonista resolve comprar um cabrito, cujo o destino seria provar a lealdade da mulher. Ele mata o cabrito, coloca-o numa saca fechada e vai até à esposa, dizendo que ali estava uma criança que ele havia atropelado. Ela promete guardar segredo sobre o ocorrido para não prejudicar o marido e o ajuda a enterrar a saca num lugar escondido. Noutra ocasião, aparece para uma visita o Cipaio, que andava a prender quem não pagasse impostos na região. O protagonista abate uma galinha e pede à esposa que prepare um caril com massa para servir ao amigo. No entanto, a comida fica supostamente mal confeccionada e o marido começa a humilhar a mulher que, nervosa, rebate que o esposo também não era perfeito, pois já havia matado uma criança, escondendo seu crime. No calor da cena, o Cipaio promete cumplicidade ao amigo, porém, mais tarde, passa a achar que seria necessário investigar o caso do homicídio cometido pelo homem. Mas, primeiro, com a participação de outros cipaio, ele amarra e espanca o protagonista numa laranjeira, cujos espinhos lhe furam todo o corpo. Durante a cruel tortura, o homem começa a refletir sobre os conselhos deixados pelo pai. No fim das contas, quando desenterram a saca com o cabrito dentro e a abrem, diante da administração, o protagonista explica que simplesmente “queria provar se a esposa era capaz de guardar segredos”.

⁷²⁹ Esta é a única narrativa contada pelo professor Feliciano Pajuela, responsável também pela compilação de sete narrativas no distrito do Gurué (215, 230, 235, 236, 237, 239, 241).

ao cipaio a função de representante do poder das Companhias e do Estado, a quem se incumbem a função, por exemplo, de coletar impostos. Um tema comum nas duas histórias é a violência sistêmica do Estado. Na primeira linha da narrativa “O Coelho e o Administrador”, ela está explícita, já que se pretende contar sobre um dado de senso comum: porque os administradores espancam sempre em privacidade. A opressão era um problema concreto enfrentado pela sociedade moçambicana, porém a explicação sobre a origem de tamanha violência seria uma anedota simbólica, que lança mão da figura do Coelho, escondido num cesto.

Por um lado, persiste um tom melancólico, ao se assumir o sofrimento diante do trato cruel dos colonizadores, cujo culpado só poderia ser o Coelho, o mais espertalhão da ficção banta, que ofendera a família do Administrador. Por outro lado, o texto tem um tom debochado ao mencionar que, no início dos “tempos da Administração”, era possível ter relações de amizade com as autoridades, indicando que, no presente da narração, certamente, não o era. É possível até supor um tempo em que as relações de poder não eram de cunho autoritário e violento e que o estrangeiro, de início, estivesse disposto a estabelecer boas relações com os habitantes locais. Ademais, o aliciamento psicológico era muito recorrente nos modos de operação das Companhias ligadas ao Estado Colonial. Como assinala Carlos Serra (1983, p. 168), havia propagandistas e panfletagens que prometiam melhores condições de consumo e subsistência aos nativos, embora o enunciado da narrativa subentenda que as funções dos administradores já eram genericamente violentas no seu tempo.

Pelo viés da recepção da narrativa, a sua estratégia é jocosa, até absurda, mas, ao mesmo tempo, coloca em foco a discussão sobre as causas de se conviver com tais relações de violência e os métodos usados para a manutenção do regime colonial. Carlos Serra explica que “os pilares da sobrevivência dos regedores como tentáculos negros do Estado-Polícia foram o sipaio, o cabo de terra, o chicote e a espingarda” (SERRA, 1983, p. 102). Assim, deve-se levar em conta que vários chefes locais foram cooptados no recrutamento de mão de obra, recebendo uma determinada porcentagem pelos trabalhadores alistados. A história revela a consciência dessas agruras enfrentadas no tecido social dos povos moçambicanos, e nem mesmo o herói Coelho, tão esperto, escapa dessa realidade opressiva. A agressão aplicada entre quatro paredes sugere manter a violência na surdina, inibindo a fuga da vítima flagelada, e sem que os abusos violentos dos administradores se tornem de conhecimento público, como da Imprensa, que, em

certa medida, já tem consciência dos males do regime capitalista dentro e fora do país no adiantado do século XX.

O engajamento de alguns setores intelectuais poderia se converter num obstáculo inoportuno aos interesses do Estado fascista e das Companhias, portanto, seria menos arriscada a manutenção de uma violência velada contra os trabalhadores e contra a população africana, em geral. Os pressupostos sustentados na retórica do conto são: (1) os administradores torturam as pessoas; (2) costuma-se praticar a tortura na surdina, nos tempos mais atuais; e (3) mesmo os servidores do Estado estão sujeitos a receber violência, como ocorre com o Cabo de Terra⁷³⁰. Aliás, esse último ponto explicita a hierarquia demarcada pela estrutura colonial para os africanos, estabelecendo castas de serviçais sujeitos às deliberações dos administradores. Enfim, nas áreas consideradas como “pacificadas” pelo colonialismo, o intuito do regime era geralmente substituir os conselhos locais pela hierarquia estatal dos sipaios (SERRA, 1983, p.33).

Enquanto a primeira narrativa aborda a relação do protagonista com um administrador, a segunda⁷³¹ destaca uma questão aparentemente mais delicada, a relação de amizade com um nativo sipaio. Aquela já apresenta, na ironia da primeira linha, a impossibilidade de uma relação solidária entre o dominador e o subordinado. Mas, quanto ao segundo conto, o sipaio não seria propriamente o detentor do poder, nem goza das benesses que o colonizador usufrui. Ele é um indivíduo oriundo da localidade, que serve como um agente dos interesses colonialistas. Quando a narrativa explicita, na introdução, o conselho do pai do protagonista de se evitar relações de amizade com “cipaios”⁷³², já se imprime a postura mais sábia a se adotar: manter distância dos meandros e participantes do regime. A história sinaliza o Estado Colonial como uma fonte de ameaças e, como geralmente observam as tradições populares, os tabus proferidos pelos mais velhos são irrevogáveis. Mas a instrução do pai não é observada pelo filho e sua esposa, desobedecendo também a segunda regra, que proibia plantar no quintal uma laranjeira. No desfecho, o “Cipaio”⁷³³ se revela um agente desleal, sugerindo, portanto, que não se pode esperar uma amizade verdadeira de indivíduos que se aliaram à administração colonial ao ponto de representá-la. Embora o conto em questão não diga que a

⁷³⁰ Ainda que no registro do documento esteja “Cabo-Terra”, o termo convencional é “Cabo de Terra”, o qual participava do regime como uma espécie de mensageiro local entre as chefaturas e os administradores das Companhias. (SERRA,1983, 33).

⁷³¹ Documento 293.

⁷³² Documento 293.

⁷³³ Documento 293.

personagem mantenha uma amizade com o Cipaio para ter “vantagens” na conjuntura colonial, o texto salienta que o amigo fazia a cobrança dos impostos, quando aparece para visitar o protagonista. Assim, essa relação poderia significar ao homem um peso menor do Estado sobre os seus ombros, quanto ao pagamento de tributos e à obrigação de trabalhos.

O que fica evidente, no fim do conto, é o abuso de poder do sipaio, que agride o homem em sua própria casa, com auxílio de outros oficiais, antes de levá-lo a qualquer espécie de julgamento perante às autoridades. O sentido da narrativa parece se alargar, um pouco mais, se a aproximamos da narrativa nhúngue “O Homem e o Polícia”⁷³⁴ em que as esposas do protagonista também denunciam um suposto crime do marido ao seu amigo policial. A razão latente ao denunciar o marido seria o interesse afetivo que as mulheres nutriam pelo policial, revelando outro aspecto suscitado em tais relações com o colonialismo. Como agentes de autoridade, a função dos sipaios “não consistia apenas, em cobrar o mussoco, mas, também, em julgar os «milandos», em punir, «moralizar» os costumes, em controlar os chefes locais, etc” (SERRA 1983, p. 145). Tornar-se um sipaio representaria uma ascensão na emergente lógica capitalista e algumas mulheres também tenderiam a desejar a assimilação e a escalada econômica, naquela conjuntura histórica. Com o intuito de esclarecer a relação das mulheres com a ideologia burguesa, podemos tecer, a grosso modo, uma comparação das mulheres de tais contos populares com a personagem Delfina, do romance *O Alegre Canto da Perdiz* (2008), de Paulina Chiziane. Ainda na juventude, Delfina, mãe da andarilha Maria das Dores, no afã de ascender economicamente na sociedade zambeziana, convence o marido, José dos Montes, a se tornar um sipaio, mesmo contra a vontade dele à princípio. José dos Montes é um negro belo e forte, que se assimila e se torna um sipaio de hábitos cruéis, chegando a matar seu grande amigo e mentor, o sábio Moya. Posteriormente, porém, Delfina abandona o marido sipaio para se amasiar com um senhor branco mais velho e de posses, Soares, com quem tem uma filha mestiça, Jacinta⁷³⁵.

⁷³⁴ Documento 156.

⁷³⁵ O arquétipo das mulheres dos contos do ARPAC (156 e 293) e de Delfina, do romance de Paulina Chiziane, podem até expressar o antigo vínculo de apreço das populações da região com as hierarquias militarizadas. Como salienta Carlos Serra, “o aparelho repressivo estava a cargo dos sipaios, uma espécie mais moderna dos antigos A-Chicunda” (SERRA, 1983, p. 145).

Além de aparecer nos contos lómuês acima, a violência também é atribuída à imagem do cipaio numa narrativa popular que consta da obra *Contos Macuas*⁷³⁶. O texto tem um tom satírico, pois, a fim de se vingar de uma desfeita, o Coelho convida a Hiena para dançarem numa festa, mas ele se esconde no caminho, vestindo um cofió⁷³⁷ e portando um chamboco⁷³⁸, com o qual agride o amigo, que pensa ter apanhado de um “cipaio”, sem haver qualquer motivo claro⁷³⁹. Essa narrativa dá ideia de violência aleatória e gratuita do agente do Estado, que se torna uma figura autorizada para exercer tal coerção agressiva. O mesmo motivo consta na obra *O Conto Moçambicano da Oralidade à Escrita*⁷⁴⁰. Nessa história, o Coelho está em disputa com a amiga Hiena e, para sua revanche, ele se esconde e se veste de policial, enquanto a amiga busca as bananas que haviam roubado juntos. A versão indica que a Hiena também é agredida pelo amigo, pensando que estivesse recebendo a punição física de um oficial, pelo seu delito.

Nesses dois contos, o fato de o Coelho se disfarçar de sipaio, ou de policial, dar-lhe-ia o aval de exercer violência física, o que sugere um trato belicoso de tais representantes do Estado com os civis. Converte-se a esse mesmo tema uma narrativa lómue⁷⁴¹ que retrata um grupo de três trabalhadores que são presos injustamente por um policial apenas por não falarem a língua portuguesa. Nesse caso, a função da polícia é, no entanto, distinta das outras, pois o conto dá a entender a importância de se dominar o idioma europeu para se comunicar diante de autoridades e servidores do Estado.

5.1.5 O Despotismo

Outro tópico das narrativas da Zambézia, concernente às relações de poder, é o autoritarismo político. A narrativa chuabo “O Rei Criminoso”⁷⁴² discorre sobre um monarca absolutista de uma cidade, que manda exterminar todos os súditos que tivessem mais de trinta anos. Porém, um jovem integrante do exército real, resolve esconder sua

⁷³⁶ Primeiro conto da obra de Elisa Fuchs, “O Coelho e a Quizumba”, narrado por Rosa Manuel, alfabetizanda de Naherenque, Monapo, em 20/09/83.

⁷³⁷ Um tipo de chapéu que identificava o sipaio.

⁷³⁸ Um porrete.

⁷³⁹ A cena introduz o seguinte diálogo: “- Donde vens? – Venho de casa e vou às danças – respondeu a quizumba. O coelho continuou a perguntar: Às danças a esta hora da noite? – e começou a bater-lhe com o chamboco. A quizumba levou uma grande tarefa sem reconhecer o coelho” (FUCHS, 1992, p.12).

⁷⁴⁰ A narrativa, intitulada “A Hiena e o Coelho”, foi extraída do livro *Contos e Costumes Maconde (1965)*, de Manuel Viegas Guerreiro.

⁷⁴¹ Documento 237: “O analfabetismo é uma doença grave”, contada no Guruè, pelo professor Rui Gastene, de 30 anos.

⁷⁴² Documento 225. Narrativa compilada em Namacurra e transmitida pelo professor Abílio Figueiredo, de 25 anos.

mãe numa toca, com a anuência de outros companheiros. O rei, por sua vez, fica muito doente por conta de uma larva que tinha engolido e que acabou por se transformar, no seu interior, numa jiboia que, de vez em vez, saía dele pela boca, a fim de se alimentar de insetos. O jovem que conservou a vida de sua mãe conta para ela sobre o estado de saúde deplorável do rei, que ficava cada dia mais grave. Então, ela o aconselha a colocar um sapo a uns vinte metros de distância da jiboia e que a matasse quando ela desse o bote em direção ao sapo. O rapaz segue as recomendações de sua genitora e salva o rei da morte que se avizinhava. Ao descobrir que havia sido salvo pelos conselhos da senhora que estava escondida, o rei se arrepende de ter fuzilado todos os velhos e coloca a mãe do jovem “guerrilheiro” no Palácio Real, para que todos pudessem consultá-la nos momentos de dificuldade. O texto se encerra dizendo que a “partir dessa altura o rei conclui que cada velho que morre é uma biblioteca que arde”⁷⁴³.

Essa expressão nos remete a um provérbio bastante corrente nas culturas africanas, que leva em consideração a sabedoria dos mais velhos e a necessidade de se aprender com eles enquanto estejam vivos. O dito famoso surge do contato com as culturas gráficas, que armazenam conhecimento através dos livros (e outros suportes gráficos), já que, nas tradições orais, a manutenção e a transmissão do conhecimento é realizado por meio de recursos mnemônicos. O provérbio incluído no documento enfatiza a função da estória de valorizar o papel dos mais velhos como conselheiros imprescindíveis para a resolução de problemas, bem como à saúde e ao bem-estar social. A narrativa chuabo mescla o universo da fantasia com dados do contexto histórico do país. O decreto hediondo do monarca absolutista no palácio real parece conceber um cenário próprio dos contos maravilhosos, entretanto, há termos que constam no texto que fazem alusão a agentes da história moderna, como a figura do jovem guerrilheiro. A técnica do fuzilamento em massa, que foi empregada pelo exército do rei, é inerente a um Estado de Exceção, no qual o uso da arma de fogo contra a população pode ser possível. Em 1981, ano datado no inquérito, Moçambique ainda enfrenta um cenário de guerra, no qual as mortes são recorrentes e podem ser praticadas à revelia, por autoridades vinculadas à guerra ou ao terrorismo. De acordo com a trama, o déspota alicia o exército, composto basicamente de jovens guerrilheiros, a fim de exterminar todos que tivessem acima de trinta anos, alegando que eles “deturpavam” a sociedade juvenil.

⁷⁴³ Documento 225.

O rei justifica a matança dos mais velhos pelas ideias que eles veiculam entre os mais jovens. Elas podem interferir nos desígnios do rei, que não quer ser contrariado e que prefere usar o homicídio como a melhor estratégia para silenciar as dissidências. Entretanto, ao contrário das narrativas com os leões invasores, os jovens aqui não investem contra o poder do rei tirânico. De fato, com a ajuda de uma senhora foragida da execução oficial, o rei é salvo pelos mancebos do seu exército do domínio da Jiboia que se instalara em seu corpo. A figura real capitula e se arrepende de ter ordenado a morte dos anciãos de sua cidade, dando a entender que é supostamente possível que o opressor mude de comportamento e que os afligidos pela perda de familiares perdoem a crueldade de outrora. Entretanto, o título da história não retira a gravidade da malfeitoria do soberano ao intitulá-lo como “rei criminoso”, já que ela pretende causar espanto pela ação descomunal da autoridade política, que é chamada pelo narrador de “déspota” e “rei absoluto”.

A relação que o texto destaca entre gerações – os jovens guerrilheiros e os anciãos proscritos – abre uma reflexão sobre a necessidade da amnésia social para se poder estabelecer uma autoridade despótica. Os jovens de até 30 anos, com menor conhecimento e experiência, são os portadores das armas de fogo, formando um exército sob uma profunda alienação. A morte dos membros mais velhos da sociedade os impede de proceder segundo o discernimento dos seus antepassados e de outros sábios do clã. Por isso a sobrevivência da mulher idosa é, sobretudo, essencial para o efeito do conto de Namacurra. O lugar de destaque que a mulher recebe no fim da narrativa, como conselheira real, parece conceder à mulher a representação de sábia, que deve ser estimada e zelada pela comunidade. A personagem que vai ganhando destaque surpreendente ao longo da trama, a mãe do guerrilheiro, dialoga, em certa medida, com as famosas narrativas de matricídio dos povos do norte, nas quais o filho esconde a mãe jurada de morte.

Assim, ressaltar o tema do despotismo é uma forma de rechaçar tal tipo de controle político na sociedade democrática. Moçambique caminhava, nos anos 1980, para a implementação e organização de uma política de base, onde as camadas populares eram efusivamente convidadas a participar das reuniões, assembleias e congressos partidários. Nesse sentido, a narrativa é uma condenação ao autoritarismo no poder, assim como uma crítica feroz à falta de valor concedido aos mais velhos, guardiões do conhecimento das gerações passadas. Em última instância, o conto valoriza a figura da mãe e da mulher,

que acaba sendo preservada pelo jovem guerrilheiro e se torna uma referência importante do poder local, terminando a trama como conselheira do reino.

5.2 A economia colonial

5.2.1 *O patrão e o trabalhador*

O patrão é uma figura que se divide, amiúde, em duas facetas nos contos populares: mais tradicionalmente, é o dono de uma plantação e, mais modernamente, é um chefe administrativo. No reino dos animais, há personagens que tem condições de subjugar outras por conta de sua velocidade e força física, como, por exemplo, na relação entre leões e coelhos: o Coelho-criado serve o Leão-amo. Nas narrativas que tratam sobre o patrão, muitas vezes, há uma transmutação do dono da machamba ao administrador das plantações capitalistas, que não visava à subsistência da população, mas o mercado da indústria estrangeira. Em vez de se plantar mexoeira⁷⁴⁴, mapira⁷⁴⁵, milho e mandioca, o período do trabalho forçado significou o abandono de culturas alimentares tradicionais, canalizando forças às lavouras do mercado de algodão, sisal, ópio, chá e açúcar. Ao mesmo tempo, com o declínio do ciclo comercial do ouro, marfim e de escravos, ganha ímpeto o ciclo das oleaginosas, o que induz muitos camponeses mais autônomos a se dedicarem à cultura do amendoim e do gergelim (SERRA, 1983, p. 149). Como as narrativas orais apontam que o colonialismo desenvolveu relações conflituosas com os que estavam sob o seu jugo, o clímax dos enredos destaca a subversão. Esta desencadeia uma ruptura decisiva na relação entre os antagonistas ou mesmo a morte de um deles, mas, de modo geral, os dominadores podem ter seu poder limitado no desfecho. Da perspectiva do herói, figurado amiúde pelo pequeno e esperto Coelho, a função da história contribui ao vislumbre de maneiras para se safar dos dominadores. Da perspectiva do protagonista dominador, a finalidade do enredo é altamente transgressora, porque o oprimido geralmente vence ao término do conto.

A geração de moçambicanos que participa da campanha e narra as histórias que compõem o ARPAC delinea o patrão como explorador, sobretudo no que concerne às lavouras onde vigora o trabalho forçado. No plano histórico do país, as companhias capitalistas impuseram uma dinâmica social em que os nativos estiveram, cada vez mais,

⁷⁴⁴ Cereal nativo do continente africano.

⁷⁴⁵ Cereal também conhecido como “sorgo”.

atrelados à coerção e à falta de liberdade. Eduardo Mondlane, na obra *Lutar por Moçambique* (1969), tece considerações sobre o agravamento das mazelas sociais ao longo do século XX, quando se planeja uma rede centralizada de administração colonial⁷⁴⁶. Mondlane (1975, p. 33) discorre que, pretendendo reduzir os investimentos sociais ao máximo na colônia, Portugal fazia uso do capital estrangeiro para explorar a terra por meio de empresas, que lançavam impostos à população local, com intuito de recuperar seus investimentos em infraestrutura. Nas definições da Constituição do Estado Colonial, “a empresa privada é reconhecida como o mais prolífero instrumento do progresso e da economia da Nação” (MONDLANE, 1975, p. 92). Assim, ao Estado fica apenas a coordenação e regulação da vida econômica e social, defendendo tenazmente o interesse das companhias capitalistas.

O pressuposto da administração das colônias era que elas deveriam manter seus próprios gastos, mas também deveriam sustentar o sistema burocrático português. Nessa conjuntura, o que se nota nos últimos dois séculos é que a “mão de obra” foi um dos principais recursos coloniais de exploração a fim de se obter lucro (MONDLANE, 1975, pp. 94 e 108). Lucrar com a utilização da força-de-trabalho foi sempre o norte crucial do aparelho colonialista, que tanto provocou espanto na intelectualidade africana. Eduardo Mondlane, cuja indignação ficou registrada na obra acima mencionada, conclui que “a exploração da mão de obra era essencial para o desenvolvimento geral da Colônia” (MONDLANE, 1975, p. 35). Para esclarecer a brutalidade da exploração dos africanos na mais-valia colonial, façamos, uma descrição breve de como os trabalhadores estavam oficialmente concebidos no sistema econômico do regime.

No período pré-colonial, embora Moçambique tarde em entrar no mercado escravocrata, é um dos últimos a deixá-lo, chegando ao seu ápice em meados do XIX, para sustentar a produção de açúcar das ilhas, então, sob domínio francês. A partir de uma análise diacrônica, Mondlane mostra que um passo decisivo para submeter os moçambicanos à condição de mão de obra precária foi a política de solos, iniciada em 1901. Desde então, determina-se que todas as propriedades que não estavam destinadas aos empreendimentos privados, passavam a ser propriedade do Estado (MONDLANE, p.

⁷⁴⁶ Os expoentes da etapa do Estado Colonial são a ideologia da Igreja Católica, o capital das Companhias ocidentais, para explorar os recursos naturais, e as políticas de concessões, usando o regime do trabalho forçado e da exportação de trabalhadores para a África do Sul, para São Tomé e para outras áreas de mineração, situadas na África Austral. (MONDLANE, 1975, p. 38).

35). Antes disso, porém, houve uma série de contradições ao redor da definição da mão de obra moçambicana.

Em 1836, decreta-se o fim da escravidão, mas o comércio de seres humanos segue ostensivamente sob o título de “mão de obra emigrada livre” (MONDLANE, p. 36). Em 1854, publica-se o *Estatuto do Homem Liberto*, entretanto o “liberto” continua sob vínculo de trabalho forçado pelo período de sete anos, “sujeito a numerosas restrições não muito diferentes das da escravidão” (MONDLANE, p. 37). Em 1869, decreta-se mais uma vez a libertação de todos os escravos, embora tivessem de permanecer ligados ao seu senhor por mais nove anos. Em 1875, foi abolido o Estatuto do Liberto, mas uma cláusula permitia obrigar ao trabalho os “libertos” desocupados. Em 1899, foi emitido outro decreto “que sancionava oficialmente esta suave transição entre escravidão e trabalho forçado” (MONDLANE, 1975, p. 37).

Já no adiantado do século XX determina-se a classificação dos tipos de trabalho em exercício, pelo regime colonial: 1. *Trabalho correcional*: aquele exigido aos infratores do código penal, principalmente os inadimplentes no pagamento de impostos; 2. *Trabalho obrigatório*: quando os nativos são intimados a prestar trabalho por seis meses do ano para o Estado, às Companhias ou Empresários⁷⁴⁷. A lei foi suprimida em 9 de maio de 1961, mas só em tese, pois o novo documento previa a adoção do mesmo método “para melhorar condições econômicas deficientes” (MONDLANE, 1975, p. 109). Essa modalidade era muito mal remunerada e era empregada, *a priori*, para a construção de estradas e obras públicas similares, mas, por vezes, desviada para a faina nas plantações; 3. *Trabalho contratado*: esse tipo de contrato era regulado pelo Código do Trabalho Rural (1962), reservado aos nativos da África e do Timor, que permitia a punição legal do contratado, caso não houvesse o cumprimento das obrigações atribuídas; 4. *Trabalho Voluntário*: ocorria principalmente em âmbito doméstico e raramente fora das cidades; 5. *Cultivo Forçado*: aquele em que o trabalhador é pago pelo que produz e não pelo período de trabalho; 6. *Mão de obra de Exportação*: os trabalhadores são mandados ao estrangeiro, especialmente à África do Sul, em compensação de vários pagamentos ao Governo Português.

Eduardo Mondlane explica que, dos seis tipos de mão de obra acima descritos, os primeiros cinco “são destinados a produzir lucros para companhias, e assim indiretamente para o Governo, na medida em que proporcionam custos de produção muito baixos; o

⁷⁴⁷ Circular governamental de 5 de maio de 1957.

último destina-se a produzir rendimento e divisas estrangeiras diretamente para o governo” (MONDLANE, 1975, p. 110). Assim, todos os contratos trabalhistas criados pelo regime colonial visavam à exploração e à geração de lucro, sobretudo, aos agentes do capital estrangeiro, ficando os direitos dos moçambicanos raramente contemplados. Ainda na década de 1960, o trabalho obrigatório é praticado em larga escala, principalmente no norte do país, e toda essa tradição de reformas de papel “não alteraram em nada as condições da vida real” (MONDLANE, 1975, p. 53) dos impelidos ao trabalho no regime colonialista.

Por sua vez, embora estivesse submetida constantemente à ideologia de aliciamento, a população moçambicana tinha poucas razões para se sentir motivada a aderir o advento da produção capitalista em larga escala. “A vida do camponês era no campo, na sua aldeia. Não precisava de um salário para viver” (SERRA, 1983, p. 169). Por isso, o Capital não podia simplesmente contar que as pessoas se oferecessem de bom-grado a suportar longas jornadas de trabalho – de até catorze horas - em troca de um salário muito baixo, durante a metade de todos os anos. Carlos Serra complementa:

No tocante à extensão das jornadas de trabalho, elas oscilavam entre seis e catorze horas, sendo muito frequentes as jornadas de mais de dez horas, especialmente nas açucareiras e nas sisaleiras”... “Até 1930, o tempo de trabalho nas áreas de Prazos oscilou entre duas semanas e seis meses. Mas quando os trabalhadores eram oriundos das reservas do Estado, o tempo de trabalho era de seis meses. Este último prazo começou a vigorar a partir de 1919”. Ademais, “a alimentação, nas plantações, era basicamente constituída por mandioca e/ou arroz e raramente os trabalhadores recebiam carne ou peixe. Os gêneros de alimentação eram usualmente produzidos pelos próprios trabalhadores. (SERRA, 1983, p. 157).

O trabalho forçado, nesse sentido, só foi viabilizado porque os colonialistas europeus decretaram leis trabalhistas que se presumiam, de alto valor ético-disciplinar, pois ensinavam os negros africanos a não serem indolentes, já que os “indígenas” eram supostamente predispostos ao ócio. (SERRA, 1983, p. 32).

Diante de tanta opressão oficializada, as sociedades zambezinhas e de Moçambique, em geral, buscavam maneiras para resistir e se livrar dos trabalhos nas monoculturas, como se comprovou nos altos números de absentismo e emigrações em tais plantações, registrados na documentação colonial. Carlos Serra alega que em tais ofícios se evidenciam, à saciedade, diversas ocorrências de trabalhadores rurais “fugindo regularmente, não cumprindo as tarefas, boicotando a produção, abandonando inclusive

os salários” (UEM, 1983, p. 35). Quando já estabelecida a inexorável luta de classes da economia capitalista no território moçambicano, as companhias buscavam meios de manter suas produções implementando o trabalho sazonal, o sistema das ensacas rotativas, o trabalho à tarefa e a migração de mão de obra de fora⁷⁴⁸. De todas as formas, a resistência à dominação colonial foi uma constante durante todo o período em que o território esteve sob o mando do capital imperialista.

Carlos Serra faz uma descrição vibrante sobre os processos de reação popular no país, mesmo antes do início do combate de guerrilha, em prol da libertação:

uns lutaram, inicialmente, com lanças, flechas e espingardas, empregaram, mesmo, técnicas de guerrilha tradicionais que puseram em dificuldades o invasor; outros emigraram, às dezenas, centenas de milhar; nas plantações, os trabalhadores forçados boicotaram, com frequência, a produção ou fugiram periodicamente; outros fizeram greve nos portos e exigiram melhores salários; outros, ainda, poucos, salvos da selva do trabalho forçado ou dos contratos no «John», vivendo nas cidades, que tiveram possibilidades de estudar e tinham perdido o estatuto humilhante de «indígenas», esses poucos procuraram, melhor ou pior, combater os excessos do colonizador usando as Associações Africanas ou os Grêmios, os jornais, etc e solicitando para os «africanos portugueses» melhor tratamento, melhores condições de vida e, sobretudo, situação de paridade no acesso ao ensino (SERRA, 1983, p. 39).

Com o advento da libertação, através da FRELIMO, fortalecem-se no imaginário das populações moçambicanas as formas de produção coletiva de alimentos, como das aldeias comunais. No contexto das plantações da zona rural, podemos nos ater ao caso da narrativa “O Elefante (*Thembo*) e o Coelho (*Sulo*)”⁷⁴⁹, de origem sena, compilada em

⁷⁴⁸ O trabalho sazonal permitia que os camponeses obtivessem o sustento e os cuidados em suas próprias aldeias e comunidades, sem onerar custos às companhias. O sistema de ensacas rotativas dividia os grupos de trabalho em períodos intermitentes até completarem os seis meses obrigatórios, a fim de reduzir o absentismo. O trabalho à tarefa impelia os trabalhadores a terminarem o mais rapidamente possível as demandas impostas. Já a imigração de trabalhadores de fora evitava a fuga dos moradores da região, cuja sua permanência significava uma receita substantiva às companhias, através do pagamento de impostos dos habitantes locais.

⁷⁴⁹ Documento 267. A história discorre que um Elefante prepara uma bebida e depois convida todos os animais para trabalhar na sua machamba. Ele recomenda que, no término do expediente, cada um tire a enxada do seu respectivo cabo, usando o chifre dele, de marfim. No pino do dia, o Coelho se sente cansado e vai cumprir a ordem do paquiderme, indo ao seu encontro para tirar o cabo da enxada; porém, o pequenino bate com tanta força no marfim do Elefante, que ele cai ferido e desmaiado. O Coelho foge em seguida, mas lamenta não poder gozar do fruto do seu trabalho, convencendo a Impala a escondê-lo dentro de sua sacola, de onde consegue tomar três cabaças da bebida. Ao embriagar-se, o Coelho começa a entoar uma canção, na qual se gaba de ter ferido o Elefante, sendo perseguido pelos presentes para ser levado a julgamento. Mas o Coelho consegue fugir novamente e a Impala “paga as contas”, sendo executada e servida como caril à refeição do Elefante.

Morrumbala, de um contador não identificado. Esse conto focaliza uma contravenção, cujo principal agente da história, o Coelho, atua contra o superior da estrutura econômica: o dono da machamba, que não é capaz de punir o herói, pois sua astúcia o livra de receber punições. Embora as representações na literatura tenham potência para suscitar diversas interpretações cabíveis, é possível relacionar as figuras do Elefante e do Coelho aos papéis de patrão e trabalhador⁷⁵⁰. Não apenas o Coelho ocupa a função de trabalhador das plantações, mas todos os animais que são chamados ao trabalho na machamba.

O texto dá indícios na representação do Elefante, que o aproximam de um patrão autoritário, aos moldes dos administradores das companhias do período colonial, que se evidenciam: no pagamento final pela labuta com bebida alcoólica; na supervisão controlada do trabalho realizado; e na anuência para punir supostos infratores. Sobre o primeiro aspecto, é importante considerar que os povos moçambicanos, há muito, fazem uso de bebidas fermentadas em suas dietas. Porém, o capital internacional prontamente introduziu indústrias para a produção de bebidas alcoólicas locais em larga escala, que “servia para «temperar» a resistência, exportação para a contornar e ambos para «fazer dinheiro»” (SERRA, 1983, p. 171).

Sobre o segundo tópico, concernente à vigilância dos trabalhadores, o Coelho é obrigado a prestar contas do seu trabalho, já que deve tirar o cabo da enxada no marfim do Elefante⁷⁵¹. Quanto ao último aspecto, a narrativa salienta que a Impala, sendo morta e comida pelo Elefante, serve de modelo para aqueles que pretenderem encobertar desertores⁷⁵². Isto indica uma relação de trabalho de constante ameaça, na qual todos estão à mercê, assim, a fuga do Coelho não é vista como um evento atípico, sendo uma forma de resistência das populações locais, que buscavam lugares onde a exigência do trabalho fosse menor ou menos fatigante (SERRA, 1983, p. 34).

⁷⁵⁰ Não podemos reduzir a interpretação a uma via única, porque há de se levar em conta que o sistema de cooperação entre moradores da mesma comunidade no cultivo e, principalmente, na colheita do plantio é muito recorrente nas sociedades tradicionais do centro e norte de Moçambique. O auxílio nos trabalhos agrícolas da machamba de um parente ou vizinho, que pode ser um acordo mútuo, é recompensado, via de regra, com uma confraternização no final dos trabalhos, envolvendo uma celebração, que inclui comidas e bebidas a todos que participaram. Esse hábito de ajuda comunitária nas fases primordiais da lavoura, como da colheita, se nota na radionovela encenada em Cabo Delgado, *Ocúpali, Integrando as Mulheres no Desenvolvimento*, produzida por Paulina Chiziane (“A Colheita da Mandioca”, 2016, pp. 159-166).

⁷⁵¹ A solução do Elefante para o trabalho na machamba se aproxima à do contrato de trabalho sazonal, que davam conta de demandas intensivas durante certos períodos no ano.

⁷⁵² O desfecho moral da trama do documento 267 é “a lenda ensina-nos que não devemos proteger inimigo”, atribuindo a lição final à figura da Impala, como a responsável pela tola decisão de acobertar o Coelho e colocar sua própria vida em risco.

Podemos também exemplificar as relações de trabalho no âmbito doméstico através da recorrente relação entre o Coelho e o Leão, como ocorre na narrativa compilada em Mopeia “Por Que É Que o Leão Come Animais”⁷⁵³.

O texto é uma fábula sobre a origem da ferocidade do Leão. Entretanto, vimos que o motivo no qual o Coelho mata os filhos do Leão também participa da tradição de outros povos de Moçambique. A narrativa niaja, compilada em Tete, “O Leão e o Coelho”⁷⁵⁴, apresenta esse tipo de relação de trabalho e assassinato, assim como ocorre em narrativas compiladas nas províncias de Nampula⁷⁵⁵ e de Sofala⁷⁵⁶. O ciclo narrativo destaca sempre o Leão como figura ameaçadora, que impõe sua vontade aos mais fracos, abusando de suas capacidades físicas superiores. Aqui, o Coelho devora os filhos da fera, um a um, o que nos leva a questionar suas motivações. Talvez pelos filhotes, quando crescidos, serem uma ameaça à vida do pequeno criado, que poderia ser facilmente morto e devorado pelo grupo de felinos. Outra é que o Coelho decida comer os filhotes por receber do Leão porções insuficientes de comida. Uma bem plausível talvez seja o ímpeto de vingança do subalterno Coelho à figura opressora do Leão, considerando a vantagem de aniquilar as próximas gerações, futuros predadores.

De todo modo, a narrativa zambeziana⁷⁵⁷ escancara as relações de dominação do âmbito do trabalho, ao chamar os Leõezinhos de “filhos do patrão”. O Coelho, por sua vez, não recebe remuneração pelos trabalhos domésticos que presta, sendo submetido apenas à ração diária, e mesmo desempenhando o papel de mestre dos filhos do Leão, é obrigado a viver um regime de trabalho forçado, ou mesmo escravidão. Para o Coelho, a morte dos leõezinhos significava o fim de um serviço compulsório, ou certa libertação da

⁷⁵³ Documento 253. O conto situa o Coelho como uma personagem que tem a estima do Leão, que deixa inclusive o cuidado, e posteriormente a instrução dos seus cinco filhos recém-nascidos, ao pequeno herói, que por sua vez é submetido a todo tipo de trabalho doméstico, satisfazendo vontades e caprichos do Leão, sem receber qualquer remuneração, a não ser uma ração diária de alimento. Quando os filhotes estão crescidos, o Coelho se torna o professor de atletismo dos leõezinhos, que são educados fisicamente, com treinos de caça e ginástica, de velocidade e resistência. Certo dia, o Coelho leva os filhos do patrão para treinar saltos em cima de uma montanha a vinte quilômetros de casa, onde transmite a regra cruel: aquele que errasse o salto de cima para baixo da montanha deveria ser morto pelos demais. O próprio Coelho salta e erra, mas inventa que a regra só valeria a partir do próximo a pular. Como o mestre, todos caem mal, mas não têm tempo para justificativas, pois o Coelho amarra todos os filhos do Leão e os afoga no rio. Quando chega em casa, o Coelho conta que os Macacos haviam devorado os filhos do Leão, que se torna um perseguidor inveterado dos símios; até que o Coelho confessa o assassinato e foge para o mato. Desde então, o Leão se vinga dos animais pelo assassinato de seus filhos.

⁷⁵⁴ Documento 154.

⁷⁵⁵ Documento 186: “Coelho e o Leão”.

⁷⁵⁶ Documento 66: “O Leão e o Porco”. O enredo também consta no livro *Ngano, Contos Populares da Nossa Terra* (JOAMBO, 2016, pp.14-16).

⁷⁵⁷ Documento 253.

opressão do patrão. Numa fórmula simples, quanto mais filhotes, mais trabalho forçado, já que o Coelho cuidava deles.

Nas duas narrativas com representação de padrões, seja na figura do Elefante ou na do Leão, o desfecho revela um comportamento de revide e raiva contra os poderosos, que atinge outros animais inocentes, como a Impala e os Macacos. O Coelho, nesses casos, é aquele capaz de planejar e executar uma vingança contra o patrão autoritário. O protagonista até se submete à labuta nos campos e no âmbito doméstico, mas apenas por um período limitado, fugindo ileso das tarefas impostas, no desfecho. Deixa para outros, no entanto, provarem da cólera autoritária dos padrões. Em diversas narrativas do acervo, o Leão⁷⁵⁸ e o Elefante⁷⁵⁹ representam o rei ou o chefe, indicando uma posição de autoridade máxima, porém questionada pelo Coelho, que afronta os interesses da autoridade. A lebre parece fazer questão de revelar publicamente o que fizera contra os padrões antes de partir, que gera um senso de insubordinação. Já os superiores, o Leão e o Elefante, respondem violentamente à rebelião do Coelho, que promove terror ao violentar o patrão ou matar seus filhos. Assim, a figura do Coelho é como uma “carta coringa”, que apresenta uma maneira ímpar de lidar com os impasses sociais, fugindo às normas do *status quo*, delineadas por autoridade tirânicas.

5.2.2 A Burguesia

Na Zambézia, a personagem do patrão aparece na narrativa “O Ladrão Profissional”⁷⁶⁰, de origem lómuè, compilado no Gurué. Vejamos um resumo do enredo: Certa vez, um homem pede para um burguês contratá-lo como ladrão profissional e acaba conseguindo o emprego. O ladrão contratado resolve fazer um passeio e se depara com um homem comprando um cabrito. Decide retornar, contar seu plano para o patrão e lhe pede um par de sapatos. O burguês hesita no início, mas concede o pedido ao empregado, porque desejava ter o cabrito para si. Então, o ladrão deixa um pé de sapato num ponto da estrada, onde passaria o comprador do cabrito. Quanto ao segundo, coloca bem mais à frente. O dono do cabrito se surpreende ao ver o primeiro pé de sapato, mas não interrompe seu trajeto. Porém, ao cruzar com o segundo sapato, o homem decide amarrar o cabrito numa árvore próxima e retornar pela estrada, a fim de buscar o primeiro pé. O Ladrão aproveita para roubar o cabrito que, na volta, não será mais visto pelo comprador

⁷⁵⁸ Documento 125.

⁷⁵⁹ Documentos 37, 42, 262.

⁷⁶⁰ Documento 239.

do animal. O criado do Burguês também faz questão de desaparecer com o segundo calçado, impossibilitando o comprador do cabrito de obter o par completo. Na sentença final, “o conto ensina-nos que não podemos deixar a nossa trouxa e voltar atrás para acharmos outra coisa; porque o ladrão aproveita o tempo da nossa ausência.”⁷⁶¹

O conto associa a imagem do patrão ao burguês, que patrocina o ladrão profissional, isto é, o burguês profissionaliza a atividade do ladrão, que roubaria tudo que o patrão precisasse. No contexto da literatura oral banta do pós-independência, a ocorrência da expressão “burguês” refere-se tanto ao indivíduo de origem estrangeira, atrelado ao comércio exterior e à produção industrial capitalista, quanto à cultura importada do consumo, da racionalidade e do cristianismo. No conto em análise, o burguês não rouba pessoalmente, mas financia a ação criminosa, do “ladrão profissional”, um provável sujeito nativo. Os títulos designados às personagens do conto – ladrão, burguês, patrão – parecem estar imbuídos de valor simbólico. Da mesma forma, o “sapato” simboliza as manufaturas europeias e, por conseguinte, a assimilação dos modos culturais estrangeiros. Quando o caminhante percebe a possibilidade de obter os sapatos, abandona o cabrito, para ir atrás do objeto sedutor e estético, mas que contribuía menos para a real manutenção da família do campo. Assim, a ação de voltar gera como consequência as perdas, tanto do cabrito como do par de sapatos.

O dado intrigante da história é que o burguês, mesmo sendo detentor de capital, precisa empregar um ladrão para roubar o que necessita, mostrando que nem sempre o dinheiro basta para proporcionar acesso aos bens indispensáveis à vida. Nesse episódio alegórico, a burguesia cumpre o papel de patrocinadora da pilhagem dos indivíduos locais, já que o roubo teria o intuito de satisfazer as necessidades do patrão burguês. Ao mesmo tempo, os propícios à delinquência, como o “ladrão profissional” aliciado pelo burguês, defende as vantagens dele às custas de prejuízo aos demais. Sendo empregado, mantém um acordo inescrupuloso de procurador do Burguês entre a população comum, como se mostrava, muitas vezes, a função do Cabo de Terra.

Em última instância, o episódio do sapato ilustra as perdas que a chegada “brilhosa” da burguesia significou para as populações. As companhias, por exemplo, furtaram dos moçambicanos o mais essencial para a manutenção do bem-estar e da expectativa de vida: a autonomia econômica, social e política, infligindo impostos excessivos e trabalho forçado da população. Em troca, passaram a adquirir bugigangas

⁷⁶¹ Documento 239.

manufaturadas, até então, pouco úteis à cultura local, ao passo que a chegada delas alterou a ordem social, inibindo o desenvolvimento técnico endógeno em progresso das comunidades africanas. A ampla venda de enxadas importadas a preços muito irrisórios vendidas pelas companhias no século XX, por exemplo, resultou no abandono dos antigos fornos de metalurgia, arte dominada e mantida tradicionalmente a longa data (SERRA, 1983, p. 70). De todas as formas, a narrativa em questão aponta à necessidade de não se distrair, nem se enganar com as aparências, cuidando de nossas tarefas e pertences.

Os modos religiosos e econômicos dos europeus também aparecem nas narrativas populares em interação com os paradigmas endógenos. No título da narrativa “Apontei o que vi matei o que não vi... Com a Palavra de Deus Assei e Comi”⁷⁶², encontramos uma fórmula que nos lembra um provérbio popular que desvela a narrativa, já que a vitória do herói consiste na sua capacidade de narrar uma história original e interessante. A sequência de verbos em primeira pessoa do pretérito perfeito exprime um resumo das peripécias do protagonista: apontei, vi, matei, não vi, assei, comi. A ênfase sonora, em língua portuguesa, descortina o poder da linguagem e da arte de narrar como um fundamental instrumento de salvação. Numa metanarrativa, o rapaz conta sua própria história diante de um rei estrangeiro a fim de vencer um desafio e se casar com sua filha.

O conto de Manica é narrado por José Pinto Madeira, um jovem de 22 anos que insere elementos da cultura burguesa na trama, já que o pai do herói aqui é um viúvo capitalista. O protagonista resolve fazer uma jornada por um ano, levando consigo cavalos, armas e um séquito, porém, chega a um lugar desértico só em companhia de sua égua de estimação, Paula, que come um pão envenenado, dado pela madrasta do herói, e morre. Nesse lugar, o jovem entra numa igreja abandonada, onde encontra uma Bíblia, que lê e arranca páginas dela para acender uma fogueira. Mais tarde, ao chegar num reino distante, conta sua história em forma de adivinhas e, pela habilidade que tem com as palavras, concedem terras e um casamento ao jovem. Portanto, há uma série de signos atuando no texto que são derivados da interação com a cultura estrangeira, como a Bíblia, o pão, a arma e a igreja. A cultura burguesa e cristã aparece como fator exótico, no qual uma igreja abandonada, que guarda uma Bíblia, depois queimada pelo protagonista, faz alusão a algum rechaço àquela crença ou ao abandono dela pela fuga, por conta de conflitos ou outro problema. As marcas da religião cristã aparecem num ambiente inóspito, embora tais elementos se convertam em fundamentais para a trama.

⁷⁶² Documento 84.

Também outra narrativa que indica um contexto mais burguês e urbano é a narrativa “À Procura de Emprego”⁷⁶³, de Massamba Siquene, de 46 anos. A introdução anuncia o motivo: “Quatro rapazes duma certa região resolveram deslocar-se a uma cidade a fim de procurar emprego”. Dois deles fazem planos de roubar um estabelecimento comercial, furtando um fabuloso dinheiro e fugindo, em seguida. Mas, alimentando “ideias diabólicas” na fuga, os dois decidem secretamente montar uma emboscada para ficar com a parte do outro. Um daria uma paulada na cabeça do companheiro e o outro poria veneno numa garrafa de bebida, mas, ambos caem nas armadilhas que elaboram e se matam, primeiro à paulada e depois com o veneno, o que admira a Polícia de Investigação Criminal, que surge no fim. Embora o roubo não seja um dado exclusivo da sociedade burguesa, o conto adequa o motivo do infortúnio dos ladrões ao cenário da capital, onde os protagonistas vão procurar emprego.

A narrativa compilada em Chimoio, “O Velho”⁷⁶⁴, do famoso escritor moçambicano Marcelo Panguana, exprime recursos estilísticos mais próximos a uma produção literária técnica e especializada. Ela adota o foco narrativo da 1ª pessoa num espaço urbano, com marcas cronológicas ao longo do texto: “Ao meio-dia a fome já deixara de habitar no seu estômago”; e “Futuro... não conhece essa palavra. Meio dia...”⁷⁶⁵. O texto assume o tempo lento das descrições, que remonta uma cena fotográfica e aproxima a narrativa ao gênero da crônica literária. É um narrador testemunha, que participa do enredo, mas não é personagem central: este é um homem velho, que alegoriza o sofrimento e a persistente penúria da geração que viveu o período do regime colonial. O próprio fato do narrador observar o protagonista, sem a onisciência de seus pensamentos e aspirações, indica o conhecimento do autor de recursos próprios do cânone literário escrito do século XX. É observando as mãos calejadas do Velho que o narrador relembra os campos de algodão e cana-de-açúcar, bem como da faina na abertura de estradas. Entretanto, a voz que descreve o ancião demarca distância, quanto à sua condição de vida, admitindo: “As vestes. Olho as minhas, impecavelmente reluzentes, cheirando a confortabilidade e certeza de ser assim todos dias”. Esse enunciado separa a classe do narrador, com vestes reluzentes em conforto diário, da classe do velho, que leva em sua trouxa, um cobertor, uma colher e uma panela de alumínio. Após uma vida de trabalho árduo, a residência do velho, que nem sabe o ano em que nasceu, é a casa do

⁷⁶³ Documento 88.

⁷⁶⁴ Documento 86.

⁷⁶⁵ Documento 86.

patrão. No desfecho do texto, porém, o narrador aproxima sua identidade à do Velho: “O meu sangue vem do teu, o meu sorriso roubei-te enquanto algures te dobravas, enquanto o teu nervo se contorcia. Vem alma da minha alma ... África da nossa África, e coabitemos pelo menos hoje a alegria do meu tecto”⁷⁶⁶. Embora o narrador e a personagem ocupem ambos o espaço da cidade, os atributos que os distinguem refletem, em certa medida, um conflito econômico marcado por símbolos da cultura burguesa: a vestimenta, a educação e a habitação, fatores que determinam, no contexto urbano, os mais assimilados. Este dado é coerente à classificação do inquérito, que indica o português como língua de origem do documento: sabemos, portanto não se tratar de um conto proveniente das tradições orais, mas sim da produção autoral da sociedade pós-colonial, que continua a perpetuar a exclusão, a miséria e a desigualdade. De fato, o texto funciona como denúncia social, abordando a situação deplorável do povo moçambicano, representada na figura do Velho, paradigma de uma África ancestral.

No distrito de Guro, há também o “Relato da População sobre a História de José Serras Pires”⁷⁶⁷, recolhida por Rafael Pita Manuel. O texto narra a biografia do colono português homônimo, que enriqueceu por meio de diversas atividades comerciais na região, a partir da segunda metade do século XX. José Serras Pires compra uma fazenda do Senhor Melo, agricultor de hortaliças que se instala na região em 1934, e começa a trilha exploratória comum da cultura latifundiária⁷⁶⁸. Primeiro explora a madeira e vende clandestinamente para o Zimbábue, na Rodésia do Sul. Emprega, já em 1938, mais de 300 empregados. Agencia a caça de animais, fomenta o turismo de safáris, instala casas de arrendamento e investe na agricultura de algodão, girassol, batata, laranja, manga, bem como na pecuária bovina, caprina, suína e avícola. Também investe em 15 lojas nos centros urbanos, tendo na sua terra um pequeno avião. O empresário morre de problemas respiratórios em 1966, deixando sua mulher, D. Maria, no comando dos negócios até 1975, quando foge para Portugal, na ocasião da independência.

⁷⁶⁶ Documento 86.

⁷⁶⁷ Documento 101.

⁷⁶⁸ Há também uma menção cronológica de acontecimentos marcantes na narrativa “História Tradicional das Pragas” (109), incluída nas narrativas míticas do distrito de Manica. A narrativa menciona o ato de oferecer parte de sua produção aos antepassados, o Rucato, sendo que a falta de observância de tal tradição é o principal motivo de haver aparecimento de pragas. Na zona de Jécua, em 1952, conforme a narrativa, os agricultores da Dafe pulverizaram um líquido, um provável pesticida, nas árvores frutíferas, hortaliças e cereais a fim de acabar o alastramento de pragas na região. Entretanto, só foi possível interromper o ciclo de pragas com a cerimônia tradicional, que consistia no auxílio de toda a comunidade, que recolheu as pragas numa coluna única, levando os insetos para serem deitados no rio.

5.2.3 A produção

A representação do patrão se atrela à necessidade de um trabalhador, da chamada “mão de obra”, ou seja, ele se constitui como patrão por contratar e depender da força dos trabalhadores. Nas alegorias, o Elefante precisa que os outros animais trabalhem na machamba; o Leão “necessita” que o Coelho cuide de seus filhos e os eduque; o burguês carece que roubem para ele aquilo que seria para a sua subsistência. Portanto, há sempre um contraponto de forças em que o patrão não executa ou participa do trabalho, mas exige o trabalho, fornecendo meios irrisórios para que seja executado, como a enxada ou o sapato. O que converge na imagem do patrão é a ameaça que ele representa para o bem-estar coletivo, já que ele se dá o direito de liquidar inocentes mais fracos, como a Impala e os Macacos. Nas narrativas discutidas, o patrão em nada se equivale aos regedores e chefes endógenos, muito menos aos madodas⁷⁶⁹. Os mandatários, como o Elefante e o Leão, buscam tirar proveito próprio do trabalho alheio, atendendo apenas as suas necessidades, sem qualquer compromisso comunitário. Há, no entanto, personagens como o Coelho, que afronta o patrão física e psicologicamente, cantando aos quatro ventos sua ousadia. Os patrões continuam a ser patrões, no fim das contas. Entretanto, a subversão do Coelho é sinal de desforra, revide, sugerindo que a autoridade opressiva não é orgânica, nem natural, mas sim fruto de invasão da terra para explorá-la.

O proprietário dos meios de produção também integra o imaginário dos contos de Cabo Delgado, tal qual ocorre na Zambézia e em outras partes do país, onde se estabeleceram as companhias estrangeiras voltadas ao mercado capitalista. Vimos que muitas narrativas populares adotam a perspectiva do trabalhador, que geralmente é explorado, indicando a predileção delas em valorizar atitudes ou defender as escolhas do sujeito mais frágil na lógica social. Na ficção, quando escolhem abusar de sua autoridade, aqueles que estão na condição de dominante econômico ou político sofrem uma derrota notável, ou podem ser afligidos por algum infortúnio. Os contos, assim, são imbuídos de lições em prol de um proceder mais justo, diante dos subordinados. Em Cabo Delgado, esse modelo de narrativas, na qual se descortina a relação entre patrão e empregado, não se aplica apenas ao trabalho agrícola, mas também ao comércio e à caça, por meio de

⁷⁶⁹ É mais comum aos madodas ser atribuída uma imagem de sábios e caridosos, fornecendo suporte nas emergências e resolvendo os milandos, isto é, os conflitos do coletivo.

personagens-animais que alegorizam, na maioria das vezes, o conflito de interesses da sociedade.

O tema das plantações está presente na narrativa “Como Começou a Exploração”⁷⁷⁰, que demonstra o procedimento das revoluções industriais e de outros tantos sistemas de lucro, em que se naturaliza o abuso dos mais desprovidos. Nesse conto, a força de trabalho de um subordinado se dá numa condição correlata à escravidão, já que lhe é negado o direito de usufruir do fruto de sua labuta: por exemplo, os produtos cultivados na machamba pelo Rato e pelo Coelho, e suas respectivas famílias, não podem ser consumidos por eles. Por sua vez, o patrão, o Boi, assume a função de capataz da plantação, fazendo-se amigo dos trabalhadores sob aparência fraterna e retórica democrática, até obter o produto ansiado para comercializar no mercado. Quando consegue o que deseja, o Patrão Boi assume o autoritarismo, fazendo de sua condição física superior um instrumento de coerção e exploração sistemática. Graças à intervenção do Leão, antiga chefia tradicional, e ao auxílio de outros animais, as famílias do Coelho e do Rato conseguem se livrar da servidão. É interessante que o título designado à história sugira a marca do início do sistema de exploração na sociedade, apontando que nem sempre as culturas bantas tiveram um modelo opressor de produção de alimento em suas terras. De fato, Carlos Serra (1983, p. 21) concorda que, “em Moçambique, até o último quartel do século passado, nunca se usou o trabalho escravo ou servil em grandes plantações de produtos agrícolas de exportação”

De qualquer forma, a servidão e a escravidão se tornam ordinárias na sociedade moçambicana, que, embora tenha tardado para entrar no mercado escravocrata, foi uma das últimas a deixá-lo. Assim, apenas em letra morta, a escravatura é abolida em 1869⁷⁷¹ e o novo estatuto atribuído de “engagés”, “livres” ou “libertos” continua a exigir o trabalho compulsório de muitos moçambicanos. Eduardo Mondlane (1975, p. 35) admite que, mesmo no período pré-colonial “o tráfico de escravos tinha sido a grande fonte de riqueza de Moçambique”. Mas durante século XX, ainda se perpetua o ciclo de exploração, na qual o indivíduo é “forçado a deixar a sua casa e família para trabalhar em qualquer local, durante horas excessivas, e por um salário meramente nominal” (MONDLANE, 1975, p. 38). É dessa forma que a historiografia ressalta o cariz

⁷⁷⁰ Documento 326.

⁷⁷¹ O referido dado consta na obra de Medeiros (2007, p. 139).

econômico do sistema da escravidão nas lavouras, oficinas e casas ao redor do mundo⁷⁷². Localmente, o acervo do ARPAC demonstra que a arte ficcional das populações africanas também denuncia a comercialização de pessoas⁷⁷³. No território moçambicano, centenas de milhares de mulheres e homens foram transformados em mercadoria de exportação por meio da captura (MEDEIROS, 2007, p. 129), e quanto mais afastados do comércio e da produção mercantil, mais se tornavam “presa fácil dos capturadores de escravos” (MEDEIROS, 2007, p. 115).

A narrativa recolhida em Montepuez, “A Hiena e o Coelho”⁷⁷⁴, aborda a relação entre patrão e criado, em que aquele decide vender os filhos deste para comerciantes a muitos quilômetros de distância de sua terra de origem, que produz oleaginosas para o mercado. A narrativa destaca que o criado esconde os seus filhos na relva, por compreender que a condição subalterna em que vive não lhe dava autonomia, nem sobre o destino de suas crianças. A negociação dos filhotes entre a Hiena e o Comerciante parece ser uma alegoria da captura e venda de sujeitos oriundos de localidades mais distantes das capitais, que poucos meios possuem para defender sua integridade fora do meio comunitário de nascença⁷⁷⁵. O enredo realça a concepção autoritária por parte dos detentores dos meios de produção, em que os trabalhadores são objetos disponíveis à exploração e ao “bel-prazer” dos patrões. É nesse sentido que a Hiena se considera apta

⁷⁷² Carlos Serra defende que a “escravatura não esteve ligada ao vício ou à virtude, mas à produção. Pode ser moralmente condenável (e deve-o ser), mas foi historicamente necessária do ponto de vista da evolução do capital” (SERRA, 1983, p. 19). Ademais, ele acrescenta que, nas margens da ordem econômica internacional, a “racionalidade capitalista, o seu modo cooperativo de produção e o seu mercado deram mãos à mão-de-obra escrava e servil” (SERRA, 1983, p. 21).

⁷⁷³ De acordo com Eduardo Medeiros, obtinha-se escravos ou cativos por meio da captura na guerra, rapto, apanhamento de fugitivos, compra, penhora, indenização, herança e autopedido de cativo” (MEDEIROS, 2007, p. 120, 121).

⁷⁷⁴ Documento 303. O conto relata que a Hiena recruta o Coelho como seu criado. Após alguns meses, o patrão prepara uma viagem com o objetivo de comercializar amendoim, a uns 80 km de sua zona, mas decide aproveitar a empreitada para traficar os filhos do Coelho, sabendo ser um bom negócio para oferecer nas lojas comerciais. Com o intuito de proteger os Coelhoinhos, o pai os esconde numa relva ao pé da casa dos patrões, que é logo descoberta pela Hiena, colocando-os dentro de um saco bem amarrado e partindo para a jornada em companhia do Coelho, que deve carregar o saco durante a viagem de negócios. Nas ocasiões em que param para descansar, o Coelho começa a perceber indícios nas falas da Hiena que o levam a desconfiar do conteúdo que carregava dentro do saco, pede para sair da estrada a fim de fazer necessidades maiores e aproveita para abrir o saco. Ao ver seus filhos ali dentro, o protagonista os liberta, substituindo os filhotes por um enxame de abelhas. Chegando às lojas, a Hiena segreda a um comerciante que tinha consigo alguns Coelhoinhos para a venda. O homem pede para a Hiena abrir o saco no quarto da sua casa, juntamente à sua esposa e aos seus filhos, para avaliar o preço dos Coelhoinhos. Como não permitiram que o Coelho entrasse junto na sala, ele escapa pela relva, ao ouvir os gritos ecoados de dentro da casa, já que as abelhas ferream a todos que estão ali fechados. O Coelho conclui em voz alta: “querias fazer negócio com os meus filhos, maldito, agora aguenta com as dores”.

⁷⁷⁵ Eduardo Medeiros (2007, p. 142) salienta que, com o comércio exterior e a escravidão, criou-se uma organização política mais centralizada e militar mais eficaz no norte do país.

para traficar os filhos de seu criado, lucrando com a venda dos pequeninos⁷⁷⁶. Ao herói da história, portanto, não é possível afrontar diretamente o sistema socioeconômico em que está atrelado, por isso, percebe pistas no discurso da Hiena e salva seus filhos de forma sorrateira. Quando, por fim, o Coelho foge pela relva, após libertar também a sua prole, pragueja maldições contra o patrão, que tencionava negociar suas crianças. Essa narrativa, portanto, legitima a defesa da família contra a escravidão e o cativo, derivados do tráfico de pessoas.

O motivo da narrativa acima também compõe outras, do acervo moçambicano. Embora não sejam diretamente marcadas pelas relações comerciais e econômicas, todas as versões enfatizam o conflito de interesses entre uma figura dominante e outra, subordinada. Invariavelmente, o abuso de autoridade sobre a vida das crianças indefesas é respondido com a vingança do protagonista, que representa uma situação de subordinado. É o caso do conto “O Leão e o Coelho”⁷⁷⁷, coletado em Cabo Delgado, que vai ao encontro da narrativa homônima “O Leão e o Coelho”⁷⁷⁸, recolhida em Cahora-Bassa, em que também os coelhinhos capturados são destinados aos sogros do Senhor Leão. Esse ciclo de histórias não destrincha apenas a má-fé do Leão, que compele um pai a levar seus próprios filhos para a morte ou o cativo, mas, principalmente, destaca o amor do Coelho pelos filhos, que se arrisca para preservar a vida deles⁷⁷⁹.

Outra identidade moçambicana que resulta do regime colonialista é o Caçador de Mercado. O conto “O Chitefe”⁷⁸⁰, ainda que não seja uma crítica direta às companhias

⁷⁷⁶ Vale ressaltar que o regime econômico da escravização formava uma cadeia de interdependências, nas quais o próprio capataz estava violentamente subordinado a outras autoridades superiores. Medeiros (2007, p. 134) aclara que, por vezes, o capturado aceitava sua condição por certa solidariedade dos chefes de escravos ou pelo medo da feitiçaria, considerando que não podiam mais se integrar na sua comunidade de origem.

⁷⁷⁷ Documento 325. O conto narra que o Leão se enamora por uma rapariga bonita, cujos pais consentem o consórcio com a condição do pretendente lhes trazer dois coelhinhos. O Leão sai à busca e encontra os dois filhotes e, na sequência, o Coelho, a quem pede que lhe acompanhe para entregar seu dote. No caminho, o Coelho sente curiosidade em saber o que o rei da selva carrega dentro do saco e o abre quando está sozinho, libertando os filhos e os trocando por um enxame de abelhas. Na casa dos sogros, o Leão pede que o Coelho saia do recinto para tratar de assuntos secretos. Então, o Coelho acrescenta que seria melhor fechar e amarrar bem as portas para que ninguém escutasse a importante conversa. Lá dentro, quando o saco é aberto, as abelhas furiosas picam todos na casa das feras, enquanto que o Coelho retorna para a sua moradia, contente por ter salvo seus filhos. A moral da narrativa adverte que “nunca os sogros devem exigir muito dos genros”.

⁷⁷⁸ Documento 140.

⁷⁷⁹ Esse motivo narrativo também integra o livro *Lendas e Provérbios dos Asenas*, no conto “O Leão e o Coelho”, e a *Antologia do Conto Africano de Transmissão Oral*, de Lourenço do Rosário, na narrativa “O Coelho, o Leão e a Hiena”, compilado originalmente pelo Projeto EKOTI.

⁷⁸⁰ Documento 349. A história conta a sina de um rapazinho que é cooptado pelos responsáveis da Administração para realizar caçadas. Desde menino já armadilhava pássaros e outros animais e logo foi-lhe dada uma arma de fogo, pelos administradores presentes na localidade. Como o menino mata uma

capitalistas, apresenta aspectos interessantes sobre a interação da população local com os agentes do sistema colonialista. Desde muito jovem, Chitefe se torna um caçador permanente da Administração, prestando as suas habilidades aos forasteiros. Enquanto isso, a família do jovem se sente desprezada, o que deve indicar que o protagonista não caçava para a subsistência de seu clã, mas para o sustento da estrutura administrativa.

De fato, Chitefe prefere deixar as presas abatidas na beira da estrada, o que sugere seu diminuto contato com o universo social das companhias burguesas. Assim, embora o jovem tenha sido recrutado pelos administradores com o aval da família, logo ela percebe de que não obtivera nenhum proveito em oferecer a criança ao aparelho colonial. Até a escolha da esposa de Chitefe não é arranjada pela família, mas por iniciativa do próprio noivo, o que também indica a ruptura de convívio na sua comunidade de origem.

Assim, a prestação de serviço à Administração afasta o caçador da ordem econômica e social da família, ainda que o protagonista tampouco seja integrado na “sociedade branca”, dos administradores. Nos últimos episódios, quando o protagonista comete o assassinato involuntário do cunhado, ele procura a orientação de seus tios maternos. Portanto, o conto ressalta a importância da família nos momentos de apuro e dificuldade, sempre disposta a receber um membro desgarrado. “A moral da História é “há certos elementos que não gostam da sua família quando estiver de boa vida, recordam quando estiver triste”” (sic). Devemos salientar, porém, a solução pouco ortodoxa indicada pelo tio, de simular outra causa para a morte do cunhado de Chitefe, livrando-o da culpa.

5.2.4 A Emigração

vara de porcos com apenas um cartucho de munição, a Administração dá o cargo permanente no trabalho de caça ao pequeno Chitefe. Demonstrando muito êxito na função, deixa os animais abatidos na beira da estrada, para que possa prosseguir com suas caçadas no mato. Nesse tempo, o jovem conhece uma menina de dez anos, na área de Moja, oriunda de Quissanca, por quem se sente atraído, decidindo relocar-se à região de Quionca, onde se casa com a menina. Novamente, consegue realizar caçadas bem-sucedidas, nas quais abate até trinta búfalos de uma só vez. Mas, nesse ínterim, a família do rapaz fica decepcionada com sua ausência, sentindo-se abandonada. Certo dia, o caçador mata quatro búfalos com somente um cartucho, porém, não tinha se dado conta de que seu cunhado estava logo atrás dos animais e acaba por matá-lo. Fica desesperado quando percebe o que tinha feito e se dirige à casa da mãe, mas decide parar antes na casa dos seus tios. A princípio o tio não o recebe, sendo acolhido pela tia, mas percebendo a aflição do sobrinho, acaba ouvindo atentamente sua história e enfim aconselha o jovem a simular que a morte do cunhado fora decorrente de uma queda d'árvore, sendo tal orientação acatada pelo protagonista.

Até hoje a África do Sul é um destino para o trabalho braçal dos povos moçambicanos da zona meridional do país. Os postos de serviço, geralmente nas minas de carvão e outros minérios, sempre significaram aos emigrados manter distância de sua terra natal, por até anos a fio. Principalmente os jovens viram, mesmo no trabalho insalubre, uma promessa de melhoria de vida e, no adiantado da colonização, de subsistência básica da família em Moçambique.

No acervo, os contos changanas recorrem bastante ao motivo da “partida de um jovem à África do Sul”, o que se mostra como um índice de complicação no enredo narrativo. Num dos modelos, um homem casado parte para as minas sul-africanas e a Mulher fica à mercê da violência psicológica dos sogros feiticeiros⁷⁸¹, ou do abuso moral de um irmão⁷⁸² do esposo emigrado, que rasga as cartas dela ao minerador. A ausência do esposo polígamo⁷⁸³ provoca inimizade entre as suas mulheres, que disputam utensílios enviados do exterior pelo marido⁷⁸⁴. Há um caso do marido distante⁷⁸⁵ que pune a esposa que não conseguiu gerar filhos, deixando de lhe enviar dinheiro e comida, mandando apenas comida ao seu cão⁷⁸⁶. A ausência do marido também pode representar o abandono do lar e a necessidade de a mulher gerir a família como chefe provedora. De todo modo, o imaginário changana compôs muitas narrativas sobre o trabalho nas minas do *Rand*⁷⁸⁷, termo utilizado para se referir à faina nas jazidas sul-africanas.

No acervo de Maputo, há uma narrativa que relata a origem de um topônimo no documento “Massinanime”⁷⁸⁸. O professor João Mandondo, de 26 anos, revela a vida de um Velho que vai trabalhar na África do Sul e envia correspondências à família em Moçambique, nos anos de 1920. Porém, ao retornar à terra natal, descobre que as cartas não haviam chegado aos familiares. Mais tarde, nos anos de 1930, é mandado à tropa colonial, de onde faz referência, nas cartas à família, à espécie de árvore abundante na sua região natal, o *Massinanime*. Partindo novamente às minas da África do Sul, outros companheiros trabalhadores começam a enviar cartas aos seus familiares mencionando as árvores, na correspondência. Assim, a narrativa registra que o nome da comunidade

⁷⁸¹ Documento 19: “A Mulher que Foi Maltratada pelos Sogros”.

⁷⁸² Documento 23: “A Mulher e o Marido”.

⁷⁸³ Documento 41: “As Duas Mulheres”.

⁷⁸⁴ O ciúme chega a levar uma das mulheres a tramar a morte da outra, abrindo uma cova sob uma esteira, onde pretende enterrar a rival.

⁷⁸⁵ Documento 20: “O Homem Casado com uma Estéril”.

⁷⁸⁶ A razão mais plausível é que a mulher não lhe dá os filhos tão esperados pelas regras da tradição.

⁷⁸⁷ O termo originalmente se refere à moeda corrente na África do Sul, instituída em 1961, no país vizinho.

⁷⁸⁸ Documento 76.

decorre da interferência social e da emigração compulsória de indivíduos no tempo colonial, que geraram mudanças na interação dos membros comunitários, incluindo a distância dos trabalhadores ou combatentes por meses ou anos, de suas famílias, que exigiu o uso da escrita para manterem alguma comunicação.

5.2.5 *O boicote*

Há uma alegoria bastante potente para entendermos a relação entre patrões e empregados e as condições de trabalho no conto “O Caçador que Tinha os Seus Cães⁷⁸⁹”. A relação entre o Caçador e seus Cães simula, em certa medida, a interação entre o patrão e seus trabalhadores. O conto salienta a ideia da justiça na divisão dos produtos obtidos pelo trabalho, apresentando a ideologia da equidade nos vínculos laborais. O conto, enfim, ressalta que “o fruto do trabalho do homem e dos animais a todos passou a aproveitar igualmente”⁷⁹⁰. Um dado que sugere a representação dos trabalhadores pelos Cães é a greve realizada pelos animais, que decidem parar de produzir ao homem, deixando de capturar as presas. Para decifrar o problema, o Curandeiro, que oferece os remédios para a saúde do coletivo, apresenta-se no papel de conselheiro, enfatizando a necessidade de igualdade, ao desfrutar da alimentação obtida nas caçadas. Desse modo, as personagens subalternizadas no conto são apresentadas como tendo a mesmas necessidades da personagem dominante. Portanto, não seria uma narrativa em que se justificam o motim e a greve, na defesa dos direitos dos empregados, diante de condições de trabalho precárias?

Podemos indicar, no acervo do ARPAC, uma série de narrativas que se atém à relação entre Cães e Caçador, nas quais os cachorros são companheiros que salvam o homem de um perigo de vida iminente⁷⁹¹ ou fazem os trabalhos domésticos⁷⁹², entre

⁷⁸⁹ Documento 324. A narrativa relata que um Homem capturava muitas presas durante as caçadas, com a ajuda de seus Cães. Mas, certa vez, cansados de se alimentarem apenas com farelos e ossos, revoltam-se e decidem não mais empregar seus esforços nas jornadas. Assim, ao se aproximarem de uma presa, começam a se movimentar vagarosamente, deixando a caça fugir, portanto, o caçador passa a voltar para casa de mãos vazias. Pensando que os Cães estavam enfeitiçados, o Caçador vai ao Curandeiro, que aconselha o homem a cozinhar bons pedaços de carne e osso para os Cães que, dessa forma, voltariam a caçar. Depois de seguir as orientações, os Cães voltam a se empenhar na arte da caça, levando o homem a perceber que eles deveriam ser bem alimentados, ou seja, os companheiros tinham também de usufruir do resultado do seu trabalho.

Esta narrativa também está no livro *Lendas e Provérbios dos Asenas* (1972, pp. 27-28), na décima narrativa, intitulada “O Caçador e os Cães (Nyakusodza na Anambua)”.

⁷⁹⁰ Documento 324.

⁷⁹¹ Documento 15: “Conto de Melita Jossefa Chilaule”.

⁷⁹² Documento 151: “O Homem Com os Seus Cães”.

outras tarefas necessárias⁷⁹³ para o bem-estar do homem. Existem caçadores, por exemplo, a quem os cães dão a permissão de compreendê-los e de se comunicar com o restante dos animais⁷⁹⁴. Não parece haver dúvida de que, nas narrativas bantas, o cão aparece como fiel aos seres humanos, mas, como vimos, também há casos em que os animais se revoltam contra a atitude autoritária e ingrata do homem⁷⁹⁵. As narrativas salientam a necessidade de se exercer alteridade com os animais, indicando que a cumplicidade não é apenas necessária às relações com familiares e membros da comunidade, mas também a tratos com outros seres do ecossistema, em específico aqui, os bichos. O Curandeiro cumpre o papel daquele que “abre os olhos” do Caçador sobre a perspicácia dos animais, que desejam compartilhar dos mesmos direitos do humano, apontando para a existência de subjetividade nos animais de estimação.

No conto, o fato de os cachorros terem participação e responsabilidade na perseguição da presa destaca um comportamento que supera o instinto irracional. Ao invés disso, a matilha é retratada com plena consciência da atividade que executa, a tal ponto que pode se rebelar conjuntamente, até receber direitos equivalentes ao do Caçador, como a divisão mais justa dos alimentos obtidos pelo trabalho coletivo. Mesmo que o Cão receba maus-tratos, ele está apto para realizar tarefas análogas às humanas, como caçar, pilar, buscar lenha, coletar mel e etc. O problema que se revela é que o homem não tem a competência de entender a comunicação dos cães e outros bichos, o que não significa que eles estejam num estágio evolutivo de inconsciência.

Assim, nesse grupo de narrativas, o Cão é uma figura evocada com frequência para explicitar o lugar do trabalhador oprimido pelo patrão. Na literatura moderna moçambicana há muitos textos literários paradigmáticos, nos quais o Cão pode representar a subalternidade no período colonial, como o conto de Luís Bernardo Honwana “Nós Matamos o Cão Tinhoso” (HONWANA, 2014, pp. 19-52) e “Palhaço, o Cão”, de Aldino Muianga (MUIANGA apud ROSÁRIO, 2008, pp. 101-111). Seu símbolo descortina a persistente desumanização de africanos por parte dos agentes estrangeiros e assimilados, que alegavam, da população local, a ausência de História – uma realidade sem progresso –, de Cultura – supersticiosos sem sistema religioso – e Linguagem – comunicação em dialetos ilógicos. A narrativa “O Caçador e os Cães”

⁷⁹³ Documento 274: “O Homem e os Seus Cães”.

⁷⁹⁴ Documento 274: “O Homem e os Seus Cães”. Também os contos “O Segredo do Cão”, (VIEGAS, 1995, pp. 23-25) e “Nianga Dia Ngenga e os Seus Cães” (CHATELAIN, 1964, pp. 420-423).

⁷⁹⁵ Documento 124: “O Homem e o Cão”.

reivindica a dignidade dos trabalhadores que estão plenamente conscientes de que o mandatário depende dos seus préstimos para obter seu sustento e seus ganhos.

A ideia de propriedade se atrela aos produtos derivados do trabalho, assim, embora as sociedades bantas sejam hierarquizadas, a ficção narrativa, recolhida durante a primeira década do governo nacional, enfatiza a partilha do fruto do trabalho, seja na agricultura ou na caça. Quando o chefe da produção não comparte os resultados do esforço conjunto com seus subordinados ou quando se apodera da força vital e afetiva das personagens (seus filhos, por exemplo), a opressão deve ser rompida de alguma maneira. Seja através da fuga do criado, da prisão do capataz, ou da greve dos subalternos, na literatura banta um oprimido sempre se liberta do ciclo de opressão ao qual estava condicionado.

De fato, as narrativas indicam a forte presença da exploração no cotidiano das sociedades moçambicanas, acompanhada pela geração que participou das campanhas de recolha. Entretanto, as histórias das populações locais indicam que, no âmago de seus valores, os modelos abusivos de produção não são apropriados, nem justos e, menos ainda, orgânicos ao modo de vida africano. Portanto, a tradição oral traz uma reflexão ética sobre as relações interpessoais na produção econômica através do trabalho, mesmo após tantas gerações sofrerem com a captura e venda de pessoas à escravidão, com o trabalho forçado e com a espoliação desmedida de recursos ao mercado estrangeiro.

5.3 Geopolítica

5.3.1 A Invasão

Além de sua importância econômica para Moçambique no transporte de bens e pessoas, o rio Zambeze, antigo Cuama⁷⁹⁶, é um marco etno-histórico que divide os povos do sul e do norte do país, oriundos de organizações sociais diversas, como, por exemplo, o ancestral Império Shona de Monomotapa, que se localizou ao sul do Zambeze e o Império Marave, advindo das terras ao norte dos afluentes do rio. Essa região, do Vale do Zambeze⁷⁹⁷, destaca-se como ponto de contato entre sistemas sociais e mitológicos distintos: muitos grupos e clãs do norte organizaram sua ocupação e expansão em sociedades matrilineares, enquanto os povos do sul se estruturaram de forma patrilinear.

⁷⁹⁶ De acordo com Carlos Serra, um diploma régio, de 1858, criou o topônimo *Zambézia*, sendo comum o uso de outros nomes mais antigos, como “rios de Cuama” ou “rios de Sena” (UEM, 1983, p. 36).

⁷⁹⁷ Área que abrange entre Quelimane e Zumbo (UEM, 1983, p. 131).

Assim, o *corpus* de narrativas compiladas na Zambézia sobre relações matrimoniais, por exemplo, coloca em destaque ora os interesses da família da noiva, ora do noivo. Seriam sinais de modos de vida no território banhado pelo Zambeze, que têm suas origens em sistemas de conhecimento anteriores à chegada de imigrantes da Ásia e da Europa. Ao mesmo tempo, é certo que a presença de forças socioeconômicas de outros continentes modificou as culturas da zona oriental africana, bem como os valores e a interação das populações.

Portanto, o Vale do Zambeze e seus arredores têm uma longa história de constantes invasões endógenas e exógenas e não admira que o tema do forasteiro feroz, que intimida a comunidade, seja frequente no acervo do ARPAC. Pode-se classificá-lo como símbolo de ameaça, um invasor que é extirpado pelo herói da trama. Veja que não é o caso do imigrante, que chega a uma nova terra por falta de condições de subsistência em tempos de crise⁷⁹⁸, ou para se livrar de maldições familiares⁷⁹⁹. Nem é o caso do forasteiro que pretende se casar na comunidade, por mais esfarrapado que esteja⁸⁰⁰. O invasor é considerado mais forte do que todos os locais, mas é também um pretense traidor de seus novos conterrâneos, que não têm coragem de desafiar sua força. Diferente do estrangeiro, estimado no imaginário literário banto e a quem se dedica hospitalidade, um forasteiro, quando causa ameaça, pode ser exterminado cruelmente pelo grupo de personagens locais, que apoiam quem decide usar a astúcia para por fim a situação de terror que paira. O Leão é amiúde esse símbolo tétrico e o Coelho lidera a sua expulsão, seu extermínio ou sua mutilação.

Vejamos três exemplos de narrativas sob tal temática, coletadas na província da Zambézia. A primeira delas foi intitulada “O Coelho, a Gazela e a Impala”⁸⁰¹, que nos

⁷⁹⁸ Documento 231: “História de um Casal”.

⁷⁹⁹ Documento 289: “Homem e Mulher”.

⁸⁰⁰ Documento 284: “A Menina Bonita”.

⁸⁰¹ Documento 278. Segundo o inquérito, a história foi contada em Maganja da Costa, por Moisés M. Salaúde, camponês, 60 anos, de origem nharinga. No conto, o Coelho (*Namarrogolo*), a Gazela (*Nahae*) e a Impala (*Palave*), são muito amigos e vivem numa floresta com suas respectivas famílias, onde também vivia a família do Leão que, num certo tempo, começa a atacar a família da Gazela e da Impala. A fim de estudar uma melhor forma de combater os Leões, os três amigos se reúnem. O Coelho, sendo de pequena estatura, afirma que primeiro criaria amizade com o grupo de felinos. De manhãzinha, o orelhudo surge diante dos Leões e os cumprimenta alegremente, porém eles nem lhe respondem. Na próxima vez, o Coelho faz um acréscimo: comenta que se deve sempre responder, mesmo a um pequenino que se aproxima para os cumprimentar e que ele mesmo, por exemplo, tinha muito para lhes ensinar. Os Leões começam a ficar interessados pela conversa, perguntam o que é que o malandro sabia e o Coelho responde que sabe preparar o sal, que dá sabor à alimentação. Depois de muito bate-papo, ele tira um punhado de sal de um embrulho enfiado no bolso e dá para os Leões provarem. Como eles lhe encomendam mais, o Coelho persuade os Leões a construírem duas barracas, para lá consumirem o saboroso tempero, uma grande e outra pequena. Eles assim o fazem e, concluído o trabalho, o Coelho

chama atenção ao fato da personagem do invasor, o Leão, não aparecer no título. Apesar das perdas de entes queridos nas famílias da Impala e da Gazela, mortas pelos Leões, o Coelho toma a dianteira de se comunicar com os felinos e estabelecer vínculo com eles. Ele mostra ciência de sua inferioridade física, num suposto embate contra o grupo ameaçador, buscando uma forma de oferecer generosamente sal aos Leões, até o considerarem como um bem desejado e imprescindível. De fato, eles são convencidos ao ponto de construírem duas barracas, onde consumiriam o saboroso tempero. Pode-se fazer um paralelo desse pedido do protagonista de se construir barracas, aos encontrados nos ritos de iniciação à vida adulta, do norte do país. Nessas ocasiões, constroem-se barracas na floresta onde os neófitos enfrentam provas físicas, recebem tratamentos medicinais e ensinamentos sócio-espirituais dos iniciados, cuja conclusão indica o pleno pertencimento ao meio social. Mas, na cerimônia do conto, em vez de serem iniciados – circuncidados, por exemplo –, os Leões são assassinados pelo grupo de animais daquela floresta, sobrando apenas o último Leão, que acaba fugindo. Ainda que a estória possa ter uma origem muito antiga na tradição oral e tenha a potência de representar situações variadas, naquele momento, a função dessa narrativa inclui a alusão à conjuntura dos anos que antecedem a independência, ilustrando o combate contra agentes do governo colonial. A alegoria da figura do Leão como Colonizador se evidencia no término do documento, onde se afirma que a “Frelimo libertou o povo moçambicano utilizando esperteza como [o] coelho”⁸⁰².

O combate de uma década da FRELIMO exigiu muita sagacidade na elaboração de estratégias de guerrilha, pois o aparato bélico dos colonialistas era, de longe, muito superior. Assim, a luta popular moçambicana precisou estudar constantemente meios de ludibriar as investidas psicológicas e militares das forças armadas portuguesas, apoiadas pelo poderio da OTAN. Eduardo Mondlane explica que

“Portugal recebe auxílio da NATO financeiramente em armamento e treino, e não menos em experiência de países como França, a Grã-Bretanha e os Estados Unidos em processos de guerrilha. A assistência militar, contudo, deve revestir a aparência de que se ajuda Portugal a cumprir os seus deveres de membro da NATO e oficialmente não devia ser utilizada na África, que está fora da área da NATO” (MONDLANE, 1975, p. 177).

convida os dois amigos, a Gazela e a Impala, que chegam sorrateiras, portando catanas (pequenas espadas) escondidas. Os Leões aguardam na barraca grande enquanto o Coelho convida os felinos, um por um, para a barraca pequena, onde iriam consumir o sal. Cada Leão que entra, não volta mais. Por fim, só o último Leão descobre que seus amigos estavam sendo assassinados na barraca, fugindo daquela floresta, para nunca mais voltar.

⁸⁰² Documento 278.

Embora a FRELIMO tenha angariado um crescente apoio popular durante a luta de libertação, a diferença bélica entre os combates moçambicanos e o exército colonial sempre foi gritante. A insurreição em Cabo Delgado, de 25 de setembro de 1964, foi colocada em andamento com um arsenal irrisório⁸⁰³, contando com 250 homens treinados, enquanto os portugueses teriam, nessa época, 35 mil soldados ao seu dispor⁸⁰⁴. Diante de tamanha desigualdade de forças, era necessário que os combatentes buscassem meios para escamotear suas ofensivas, libertando paulatinamente as regiões por onde penetravam a caminho do sul.

A maioria dos guerrilheiros era de origem camponesa, sem qualquer domínio da língua portuguesa ou instrução militar de carreira. Como o principal objetivo da luta era se livrar do jugo de exploração, nas “zonas libertadas” pela guerrilha, extinguíam-se os impostos pesados e a administração colonizadora. Mesmo em tempos de conflito, as populações começam a cultivar livremente, segundo as suas necessidades, e se organizar politicamente para tomarem suas próprias decisões, fomentando campanhas de alfabetização e de serviços básicos de saúde (MONDLANE, 1975, pp. 178-9). O paralelo entre a ação do Coelho, do conto popular, e as estratégias de combate da FRELIMO é uma forma de o narrador consagrar o estado recém-independente, exaltando as conquistas de sua trajetória. O pequeno e dócil Coelho vence o grupo das grandes feras com o auxílio da Impala e da Gazela, comumente presas dos Leões. Foi necessário, aos ameaçados, um plano coletivo para proceder o assassinato em série dos antagonistas, deixando vivo apenas o último Leão, foragido. De forma similar, no fim das contas, a unidade das camadas populares de Moçambique foi capaz de escorraçar a máquina colonial e seus agentes, que ainda contava com o escudo dos interesses econômicos das nações imperialistas mais poderosas do planeta.

Há uma semelhança considerável entre a narrativa apresentada acima e o conto lómuè “Os Dois Leões e o Coelho”⁸⁰⁵, no qual o acesso à água do rio, fundamental para

⁸⁰³ A FRELIMO contava, na ocasião, com seis metralhadoras francesas, cinco *thompsons*, sete espingardas inglesas, seis espingardas francesas, doze pistolas, cinco caixas de granada de mão, com doze cada uma.

⁸⁰⁴ Deve-se salientar, no entanto, que, apenas três anos mais tarde, em 1967, “o exército da FRELIMO tinha atingido efectivos de 8000 homens treinados e equipados, sem contar as milícias populares ou os recrutas treinados mas ainda não armados” (MONDLANE, 1975, p. 171).

⁸⁰⁵ Documento 294. História contada pelo professor Pereira Supera, no Guruè, na Província da Zambézia. O documento conta que às margens de um rio vivem dois leões que colocam em risco a vida dos outros animais, que precisam se dirigir ao rio para beber água. De novo, o Coelho resolve a situação visitando a casa da família de leões. Mas como o casal não estava, o Coelho deixa um recado com seus filhos: pede para que avisem os pais sobre a ronda de um “animal do mundo”, cuja profissão era matar, dando-lhes uma chapa de alumínio a fim de que fizessem um balde para buscar água. Quando sabem do ocorrido, o

a subsistência da fauna, é um lugar propício para que os leões pudessem criar seus filhotes, tendo a vantagem de haver muita caça à disposição. Entretanto, a estratégia do Coelho faz os Leões experimentarem a sensação de insegurança, diante de uma fera mais poderosa do que eles, o “animal do mundo”, provando os ameaçadores da condição de ameaçados. O intrigante da narrativa é que não bastou ao Coelho que os animais se afastassem apenas alguns quilômetros, o que ainda poderia trazer sentimento de insegurança à comunidade de animais na margem do rio. O assassinato de um dos filhos do casal colaborou para que os Leões acreditassem lidar com uma besta de ferocidade superior à deles; assim, o “faz de conta” foi a técnica usada pelo Coelho para expulsar os invasores da região.

A narrativa lómué “O Coelho e os Três Leões”⁸⁰⁶, igualmente coletada no Gurué, não coloca em voga a representação do invasor, mas apresenta signos correlatos às narrativas anteriores. Nesse conto, o Coelho encontra os Leões no caminho de volta para casa de uma viagem a “Oluca”, realizada com o intuito de comprar sal. Na trama, o Coelho também oferece sal à família de Leões, cujo pai aceita que todos sejam cegados pelo Coelho a fim de poderem saborear uma carne de antílope com sal. O Coelho, com essa artimanha, consegue se safar do grupo, levando consigo o restante da caça, que coloca para secar ao sol.

Essa narrativa tem o uso do sal como estratégia, da mesma forma que o conto “O Coelho, a Gazela e a Impala”, sendo a maneira do Coelho se aproximar amigavelmente dos animais ferozes, procurando que eles se sentissem em vantagem. O Coelho, que sabe de sua fragilidade perante o Leão, busca ganhar a confiança do grupo de felinos para poder armar a emboscada. A traição, no entanto, tem como causa primordial proporcionar liberdade aos outros animais, restando ao predador a fuga ou a morte. No conto “Os Dois Leões e o Coelho”, a estratégia do herói não utiliza a sedução, mas o terror, e a família de Leões acaba fugindo da região. No caso de “O Coelho e os Três Leões”, as feras terminam cegas e inofensivas, frente às suas possíveis presas na estrada, lugar propício ao perigo, como já discutido. Durante a luta de libertação, os soldados coloniais armavam emboscadas para capturar guerrilheiros ou milicianos da FRELIMO nas vias e caminhos

casal se muda com seus filhos para outro local, a cinco quilômetros de distância, mas não contente, após dois dias o Coelho vai até a nova casa dos felinos e mata um dos leõezinhos, enquanto os pais estão na caça. Assim, temendo o “animal do mundo”, os Leões resolvem se mudar para muito longe do rio, deixando os demais animais livres da ameaça dos felinos, cuja ferocidade causa transtornos na floresta.

⁸⁰⁶ Documento 270.

do território nacional, exigindo dos combatentes e também dos não-combatentes o uso de muita diligência, atenção e sagacidade, para se livrarem do perigo cotidiano.

Em todas essas narrativas, o protagonista possui grande poder de persuasão social, levando o grupo a dar crédito às suas recomendações e cumprir suas orientações, o que apresenta certa semelhança à representação do Coelho nas tradições narrativas do sul do país. No conto chope, “A Carne do Coelho”⁸⁰⁷, por exemplo, com a intenção de comer o amendoim das machambas, o malandro se veste de capulana e lenço na época da colheita, anunciando à população: “Aí vem os portugueses! Fugam! Fugam!” As pessoas desatam a correr e deixam o amendoim para o Coelho que, nesse caso, utiliza o temor das autoridades coloniais para tirar proveito próprio. O Coelho faz do trauma social um meio para tirar vantagem e, neste caso, sua sina é trágica, pois os habitantes da comunidade preparam um espantalho com cola para capturá-lo, o que o fazem, em seguida matam-no e comem sua carne.

As agruras coloniais e a luta de libertação são dados da história moçambicana que participam vividamente do imaginário literário das populações changanas. A série de narrativas com o motivo do Caçador, que liberta do Leão a aldeia oprimida é, por vezes, uma alegoria do esforço dos guerrilheiros da FRELIMO⁸⁰⁸ para emancipar o povo dos territórios sob domínio colonial. Também as agruras sociais do período, como a deportação e o trabalho forçado, são temáticas constantes das narrativas do sul⁸⁰⁹. No entanto, há enredos que relatam diretamente como a guerra perverte as instâncias axiomáticas da cultura. O ancião, por exemplo, é a representação máxima de força vital e sabedoria nas sociedades, pois em geral são os mais idosos⁸¹⁰ que transmitem os mandamentos herdados e ensinam técnicas ou segredos teóricos e práticos úteis à ordem coletiva. Quando há uma contenda, são eles, os *madodas*⁸¹¹, os convocados para encontrar a solução e decidir o melhor veredito ao caso, sendo também os intercessores dos ancestrais, portanto sua figura tem um forte vínculo com o espaço e com a linhagem da comunidade.

⁸⁰⁷ Documento 43.

⁸⁰⁸ Documentos 2, 3 e 12: “O Homem Que se Transformava em Leão” e “Como Morreu o Homem Que Matava Outros”.

⁸⁰⁹ Documentos 10 e 26: “A Menina Maltratada Devido a Inveja e Ódio das Amigas” e “O Rapaz Que Jogava Bem as Cartas”.

⁸¹⁰ Documento 5: “Como o Chefe Exercia o Poder”.

⁸¹¹ Termo utilizado para se referir aos anciãos, numa posição hierárquica de respeitabilidade.

A narrativa “Os Velhos Que se Escondiam da Guerra”⁸¹² situa-se num período histórico anterior ao domínio da região sul do país pelo sistema colonial português. O conto se passa no “tempo de Ngungunhana”, ou seja, durante o domínio do Império de Gaza, inaugurado nas terras moçambicanas por Manicusse ou Sochangana, avô de Ngungunhana. Os relatos historiográficos e literários sobre a época afirmam que o procedimento de conquista do exército nguni era bastante violento, subjugando os povos dos territórios ao sul do Rio Save, muitas vezes, por meio de extermínios, destruição e escravização. Nesse conto, os velhos fogem da aldeia segundo suas possibilidades físicas. Ihe permitem, antes da chegada dos “guerrilheiros”, que têm o intuito de atacar a comunidade. Porém, há anciãos que são interceptados no meio do caminho, como num episódio em que os moradores da aldeia tentam se abrigar em esconderijos na mata e, ao pedir silêncio, o Velho chama atenção dos invasores, que o descobrem e o executam.

Nesse sentido, o extermínio do homem mais velho indica um mundo socialmente caótico, no qual as referências culturais e epistemológicas estão sofrendo um apagamento. O conto representa não apenas a banalização da vida em circunstância de guerra, mas a ruptura entre a terra e seu povo, cujos saberes são aniquilados com a morte de seus expoentes, transformando radicalmente a organização e os valores das comunidades. Por isso, no âmbito dos povos moçambicanos, o período histórico de constantes guerras significou o desenraizamento dos indivíduos. Vale ter em conta que, embora a narrativa aponte ao tempo dos ataques durante o reinado de Ngungunhana, o termo “guerrilheiro”, e mesmo “guerra”, marca uma evidente alusão ao período da luta de libertação. As investidas dos ngunis corresponde, em certa medida, ao exército imperialista, mesmo que ele não seja diretamente citado. A importância de se abordar um tabu doloroso como a guerra indica uma atualização de fatos do tempo passado, já que os ataques dos guerreiros ngunis dificilmente foram presenciados pelo narrador.

O episódio se torna algo relevante para ser contado porque há um forte elo com o imaginário e a experiência social empírica da época da narrativa. O tema doloroso ainda se mostra um fato que precisa ser revisitado para que não seja esquecido o trauma coletivo que se pretende abolir da vida social, inibindo sua repetição. Assim, a história serve de alerta para seu tempo, pois o público interage com uma figura de tempos antigos, no entanto a violência pode ser reconhecida nos conflitos contra o regime colonial português, ou nos ataques de desestabilização nacional, após a independência.

⁸¹² Documento 35.

5.3.2 A Resistência

A narrativa compilada em Milange, “A Traição no Enxame”⁸¹³, apresenta outro aspecto problemático das relações de poder: a exploração do povo advinda de forças estrangeiras, mas sob o auspício da autoridade local. A fábula transcorrida na densa floresta ilustra um cenário aos moldes geopolíticos, em que macacos e abelhas representam padrões coletivos que se assemelham aos agentes do conflito vivido em Moçambique, nos anos antecedentes à compilação. Na natureza agreste, as Abelhas têm a dádiva de serem as guardiãs do mel, mas para os olhos dos Macacos, elas são apenas produtoras de um saboroso alimento. Eles sabem que as Abelhas guerreiam para proteger suas colmeias, mas um Zangão, que não luta – pois não tem ferrão – e nem labuta – pois não produz mel –, trai a colmeia, dando acesso aos Macacos. O inseto participa do conluio em troca de proveito próprio na aquisição de “coisas”⁸¹⁴ dos agenciadores. A colmeia se converte numa coletividade desmantelada, na qual os conflitos internos dariam vantagem aos Macacos. Por outro lado, após a análise minuciosa da situação feita pelas Abelhas, se conclui que o restabelecimento da paz seria proveitoso à subsistência do enxame.

A narrativa menciona que, embora minoritários, há grupos conservadores que buscam dissuadir a maioria, que defende a libertação da colmeia do domínio alheio. Surpreende que, mesmo sendo exploradas, não seja consenso absoluto entre as Abelhas a ideia de adquirirem a plena autonomia e resgatarem sua antiga dignidade. De todo modo, as Abelhas têm um desfecho vitorioso, porque, segundo o narrador, a maior parte delas continua convicta da opção pela independência dos Macacos aliciadores.

Convém aproximar os impasses da história moçambicana a um tom mitológico de uma guerra antanha no mundo dos animais, pois também a vitória e resistência do enxame

⁸¹³ Documento 286. Narrativa transmitida por Fernando Alberto, 21 anos, instrutor de origem matsua. O conto se inicia afirmando que “cada dádiva da natureza tem o seu lugar”. O enxame de abelhas, por exemplo, vive no cepo de uma densa floresta. O texto narra um conflito em tempos remotos entre as Abelhas e os Macacos, que começam a aumentar a sua natalidade. A disputa se dá pelo delicioso mel dos insetos, o que deixa o enxame dividido, pois os Macacos buscavam aliciar habitantes da colmeia para conquistar seus desejos. Nesse cenário, um Zangão permite que os Macacos ocupem a colmeia, pois ambiciona ter objetos que os símios trazem com eles. Porém, depois de muita guerra, percebe-se claramente os reais objetivos inescrupulosos dos Macacos, que levam as Abelhas, em comunhão, a decidirem reformar o enxame e restabelecer sua antiga dignidade. Como a maioria era “libertadora” e a minoria era “conservadora”, não houve contradições e a paz foi novamente restabelecida. O texto termina enfatizando que a maioria continua firme e convicta, sem se render aos pequenos grupos dissidentes.

⁸¹⁴ Documento 286.

reaviva a esperança de um futuro pacífico e unido entre os diversos grupos do país⁸¹⁵. Mas a história é, no fundo, uma cena possível de se contemplar na natureza, pois representa a interação de macacos com uma colmeia cheia de mel. Desse modo, o comportamento dos animais serve de metáfora dos impasses da vida e da sociedade, procedimento corrente das tradições narrativas bantas, como vimos no capítulo anterior. O provérbio introdutório de que cada dádiva da natureza tem seu lugar, em perspectiva com o enredo desenvolvido, enaltece as particularidades e produções de cada grupo de seres da natureza. Assim, na conjuntura moçambicana, a narrativa defende a autonomia dos grupos sociais do país para produzir, segundo as próprias técnicas e recursos, seus bens culturais e econômicos, usufruindo do direito a suas escolhas.

O Zangão, por sua vez, pode ser comparado a uma autoridade despótica e traidora, que impõe uma condição de sofrimento para as companheiras. No plano da história nacional, pode-se comparar o Zangão àquelas lideranças e chefaturas africanas que, para tirar vantagem pessoal, foram coniventes com a ação colonizadora contra seu próprio povo. Antes da Independência, os oportunistas estabelecem aliança com as companhias e com a administração tributária e, nos anos seguintes à independência, há chefes endógenos que se aliam com terroristas da RENAMO⁸¹⁶. Para alguns deles, a revolução diminuía sua autoridade perante a comunidade, sendo suplantados pelos secretários do Partido, muitas vezes vindos de outras regiões do país, ou de famílias mais pobres. Assim, o conto referenda duas instâncias da luta social: por um lado, o Zangão, que representa sobretudo a figura do traidor local que abusa do poder; e por outro, as Abelhas, ilustrando a união popular, que persevera para vencer a espoliação e a extorsão.

Outras narrativas coletadas na província de Nampula também discorrem sobre o contexto geopolítico da época, indicando que os interesses econômicos do colonialismo deixaram cicatrizes profundas no imaginário popular macua. A tradição oral da época se envereda aos traumas experimentados nas comunidades, resgatando a experiência coletiva do sofrimento imposto, como advertência e precaução contra o retorno dos métodos de opressão exógena.

⁸¹⁵ Observando o inquérito, pode-se até presumir tal consciência de unidade nacional do jovem contador pelo fato desse extensionista (instrutor agrícola) de origem tsua ter a sua história recolhida em Milange, distrito próximo ao Malaui e muito distante de sua terra de origem étnica.

⁸¹⁶ Resistência Nacional Moçambicana, que se torna, no decorrer da História, um partido político atuante no país. A obra *Ventos do Apocalipse* (1993), de Paulina Chiziane, explicita tal figura no Chefe Sianga, que se alicia com os traidores, por fim para seu prejuízo próprio e da aldeia de Mananga, completamente destruída pelo grupo de terroristas.

Assim, também há contos entre os macuas que valorizam a unidade nacional na luta contra o autoritarismo político, a exemplo do conto do ARPAC “A unidade”⁸¹⁷. O seu enredo atualiza o mito de origem da separação de animais herbívoros e carnívoros, com o seguinte dito moral: “a unidade do Povo Moçambicano conseguiu derrubar o colonialismo português apesar de ser bem armado e forte”⁸¹⁸. Remontando a tempos antigos, relata-se uma guerra de disputa territorial entre carnívoros e herbívoros, quando esses saem vencedores. Porém, antes da vitória, os herbívoros estavam cada vez mais acuados em seu diminuto território, sem relva verde para se alimentar, já que as ervas da outra margem do rio estavam sob controle dos carnívoros. Ao final, cada um dos animais vitoriosos combate, entoando uma “canção de ameaça” própria, mas avançando todos em direção à outra margem, formando uma fila única, comprovando a máxima, “a união faz a força”.

O livro *Contos Macuas*, organizado por Elisa Fuchs, igualmente, toca no tema das políticas coloniais e as consequências trágicas à população macua. Compilado na Ilha de Moçambique, no conto transmitido por N`Madjachiva Chala, protagoniza um homem chamado Mwatakhalíaka, que já devia cinco impostos ao regime colonialista. Diante de sua situação penosa, convidam-no a trabalhar como cozinheiro numa *muchelia*⁸¹⁹. Ao protagonista não é permitida nenhuma folga para visitar sua mulher, nem mesmo nos fins de semana. Nesse ínterim, seus colegas lhe dizem que sua esposa passava por tantas privações, que não tinha nem roupa para vestir. Passados seis meses, dão por encerrada a temporada de trabalho e mandam cada trabalhador buscar na administração o dinheiro devido. Ao herói, no entanto, dão apenas \$3.500 escudos⁸²⁰, pelos seis meses trabalhados. Ao reclamar sobre o valor ínfimo, oferecem-lhe apenas mais quinze escudos e ainda acrescentam que o trabalho que realizara fora de graça. Assim, ninguém mais quis dar o nome aos filhos de Mwatakhalíaka – que passou a significar “O que tem azar” –, por conta destino do homem no conto.

O segundo livro da série *O Que Nos Dizem Certos Animais*, de Alberto Viegas, de 2008, também dispõe de narrativas que representam os conflitos decorrentes da ação imperialista no contexto pós-independência. Um exemplo mais explícito está no conto

⁸¹⁷ Documento 187. Como já apontado, também há uma versão desse conto tradicional na obra de Alberto Viegas (2008, pp. 36-41), sob o título “Guerra no País dos Animais”.

⁸¹⁸ Documento 187.

⁸¹⁹ Grande plantação.

⁸²⁰ A moeda do período colonial. Hoje está corrente o Metical.

“As Formiga Misooso, Beligerantes Inocentes”⁸²¹, que relata o comportamento da formiga preta, que ataca a formiga branca usando-a como caça para acessar o morro de muchém⁸²². Elas são guiadas por uma líder, mas, caso alguém a mate, o restante das formigas retorna, continuando apenas se já conhecem o trajeto. O conto explica que os rapazes têm o costume de retirar as formigas da sua linha de trabalho para urinar sobre elas, que lutam renhidamente contra as outras, quando postas novamente no grupo. O texto faz uma analogia entre a intervenção dos meninos na fila de formigas e a situação de guerras civis em países pobres, manipulados pelo capital estrangeiro.

Outra narrativa a ressaltar do livro do autor macua é “O Coelho, Adivinho Prudente”⁸²³, na qual o Coelho, mesmo conhecendo o paradeiro do Antílope, diz ao Leopardo que não tem ideia de onde se encontra o seu amigo, escondido numa lagoa. O conto parece incentivar o estabelecimento de alianças sociais e políticas com aqueles que estão desprotegidos ou vitimados pela força hegemônica.

Entre as narrativas do ARPAC da província de Tete estão incluídos seis relatos de cunho histórico⁸²⁴, que descrevem antigos hábitos, narram episódios de conflitos, a chegada de habitantes, feitos de figuras proeminentes e topônimos. Uma delas, de origem nhúnguè⁸²⁵ conta a origem do nome Capirizangese⁸²⁶, local que serviu de refúgio durante a guerra dos colonos brancos, entre 1918 e 1921, descrevendo aspectos geográficos, hábitos locais e fatos históricos.

Outra narrativa se atém à grande planície fértil de Mussacama, cujo nome se refere a uma árvore encontrada na planície. Nessas terras, nianjas e nhúnguès, *a posteriori*, produziram diversos tipos de cultura, como milho, batata-doce e amendoim. Outro inquérito⁸²⁷ descreve com detalhes a região de Marávia, cujo nome pode ter se originado pelo termo *Mwaladzi*, um rio da região, nome ouvido por um explorador alemão que se adentrou às terras locais depois das guerras de Tchaka. Antigamente, porém, a região se chamava Fingoè, palavra que se refere às nuvens que se avolumam em cima de uma montanha da região.

⁸²¹ VIEGAS, 2008, pp. 48-50.

⁸²² Cupinzeiro.

⁸²³ VIEGAS, 2008, pp. 34 e 35.

⁸²⁴ Documentos 175, 176, 178, 179, 180, 371.

⁸²⁵ Documento 175.

⁸²⁶ Monte dos cogumelos *Dzanje*.

⁸²⁷ Documento 178.

Há um documento⁸²⁸ que conta sobre diversos conflitos que sucederam na região de Macanga, decorrentes da invasão dos angonis, que liquidavam e escravizavam a população do lugar. Na mesma medida, o texto relata a habilidade de heróis locais, como Kassuza, Katimera e Kalimanjira, que se transformavam em seres da natureza para despistar os inimigos. Além dos feitos históricos, o documento descreve produtos, nomes de lugares e de grupos. Há um relato⁸²⁹ que faz um apanhado da mobilização popular durante a guerra de libertação nacional na região, detalhando os procedimentos de resistência, os conflitos, bem como a união do povo, organizado para vencer a opressão dos colonialistas. Outro texto⁸³⁰ de cunho historiográfico faz uma descrição dos dirigentes nos postos administrativos da localidade, a partir da década de 1950.

5.3.3 A Consciência Nacional

O conceito de família, entre as populações bantas, não se restringe a um núcleo diminuto, formado exclusivamente de pais e filhos. No norte de Moçambique, geralmente, a gestão doméstica inclui anciãos e seu vínculo com os ancestrais, formando um grupo identificado por um nome clânico, que a língua macua chama de *nihimo*. O convívio é mais estimado do que a própria consanguinidade, formada por avós e avôs, tios e tias, primas e primos, como outros agregados, que integram a família sagrada. Cada participante dela tem direitos e deveres a cumprir, segundo o código de conduta, geralmente tácito, transmitido desde a tenra infância. Embora haja variações entre as diversas culturas bantas, o casamento é um vínculo que ultrapassa a relação a dois. É uma aliança que congrega o conjunto familiar e os meios de subsistência econômica, social e espiritual. Portanto, os filhos são submetidos não apenas aos seus genitores, mas à hierarquia dessa estrutura e, em lato senso, de toda a comunidade. Isto não significa a falta de afeto ou intimidade entre pais e filhos diretos, o que se pode comprovar em diversas narrativas que exprimem o cuidado mútuo entre eles. Significa inclusive que as culturas bantas se relacionam, frequentemente, tendo um forte senso de fraternidade e pertencimento ao grupo, com o qual se filiam.

Sobre esse aspecto, vejamos a relação entre pai e filho que vivem uma situação extrema, na ficção de Cabo Delgado. “O Homem “Minador”⁸³¹ é um conto que suscita

⁸²⁸ Documento 179.

⁸²⁹ Documento 371.

⁸³⁰ Documento 180.

⁸³¹ Documento 321. O conto diz que Mandego sempre negava o pedido do filho para acompanhá-lo na caça, por conta das brincadeiras do infante. A mãe também intercede pela criança, mas Mandego

diversas interpretações aplicadas à vida social. Uma é que os homens nas tradições matrilineares não demonstram disposição afetiva à paternidade, dedicando-se mais à subsistência do clã e às relações eróticas com a esposa (GEFFRAY, 2000, p. 127). Outra leitura pertinente focaliza a interdição das crianças à atividade da caça, prática exclusiva de homens iniciados, sendo um veto social descumprido pela mulher, que recomenda ao filho que acompanhe o pai, às escondidas (MEDEIROS, 2007, p. 353).

Por outro lado, a narrativa antevê o comportamento violento do Mandego, que já espanca a mulher na primeira parte da história. A agressividade do protagonista poderia até se aliar a uma motivação externa ao contexto da história, a saber, o fato do homem ser “minador”. Seria o caráter violento do homem uma consequência das condições de trabalho dos mineradores nas companhias capitalistas? Ou é uma demonstração da pouca cumplicidade de Mandego com sua família, por conta dos longos períodos na faina das minas? Seja qual for o motivo da ação destruidora do homem no seio familiar, o ensinamento final alerta contra tal tipo de comportamento, que resulta no divórcio do casal e na diluição da família. Ao término: “O conto ensina-nos que a criança é a dona de brincadeiras; os pais devem ter muita paciência e pronto a educá-las e nunca proceder como o homem minador chamado Mandego”⁸³². De todas as formas, a ficção oferece ao pequenino injustiçado a oportunidade de se transformar num passarinho, entoando canções na floresta.

Há outro pai que se coloca contra o filho, na ficção do ARPAC de Cabo Delgado, mas que tem a oportunidade de se redimir prontamente. O velho Malande, na narrativa “A Nossa Arma Fundamental”⁸³³ tem dois filhos: Alaveca e Simakendessake. Ao desbravar o mato e as machambas, Malande leva seus instrumentos, a saber, dois machados, uma catana e uma lima. Certa vez, ao chegar em casa, o velho procura um dos seus machados, mas não percebe que o tem sobre os próprios ombros e começa a ralar com o filho Simakendessake, a quem acusa de tê-lo perdido. Por sua vez, o filho observa que o pai tem consigo os dois machados e lhe chama a atenção. Ao perceber seu erro, o

responde com pancadas na mulher. Então, ela aconselha o filho que persiga o pai sem ser visto, escondendo-se na floresta. Quando o homem encontra no laço da armadilha uma gazela, ela guincha e o menino surge, exclamando que a voz do animal se assemelhava com a de um bebê chorando. Nesse momento, a gazela foge da armadilha e Mandego acaba por matar o filho, cujo sangue derramado concebe um passarinho, que vai até a presença da mãe e conta-lhe o ocorrido entoando uma canção. Quando o homem chega em casa, a mulher o ataca, ambos se agriem e se divorciam. Por fim, a mulher parte e vai chorar a morte da criança na casa de sua família de origem.

⁸³² Documento 321.

⁸³³ Documento 333.

pai pede perdão pelo desleixo, pelas palavras injustas e ofensas desnecessárias que tinha proferido contra o mais jovem. Mesmo que Malande seja um velho sistemático, chefe de família, demonstra humildade suficiente para reconhecer seu equívoco diante do filho, seu subordinado na hierarquia tradicional. Entretanto, o mais instigante desse documento é a sua aplicabilidade. O título do texto faz menção a uma arma coletiva fundamental, que poderia ser até entendida pelo público do conto como os instrumentos agrícolas carregados pelo pai. Porém o texto destaca que tal arma é, na realidade, a união, que seria a “mãe de todos”, reforçando a unidade entre as gerações da família. O desfecho do texto expressa uma orientação mais política, diante da situação histórica, ao dizer que:

compete a cada militante da FRELIMO estar vigilante na luta contra o colonialismo português. Quando não estivermos atentos, perdemos a nossa arma fundamental que é a unidade, que é a mãe de todos nós. Cuidemos bem a nossa unidade para que não aconteça aquele que acabamos de ouvir da história de velho Malange que se discutiu tanto, que chegou a ralhar contra o seu filho sem nenhum motivo⁸³⁴.

A ideia de unidade familiar entre Malande e os seus filhos se torna, nesse contexto, uma metáfora da construção de uma nação emergente, na qual a humildade, a união e o respeito entre as gerações seriam fundamentais para a manutenção de um estado democrático e socialista, capaz de superar o peso herdado pelo colonialismo europeu. O empenho ideológico da FRELIMO soa legítimo, na medida em que o Estado moçambicano independente é uma conjunção artificial, que ressignifica o antigo Estado Colonial, criado para atender aos interesses econômicos das potências estrangeiras no território africano. Os diferentes povos, com tradições e valores culturais tão diversos, viram-se compelidos a conceber uma nova identidade, mediante um denominador comum. Apesar da língua que falassem, das heranças espirituais dos ancestrais, dos usos e costumes, da forma de vida, das condições geográficas e das práticas econômicas, todos passam a se assumir moçambicanos.

Portanto, havendo tão forte relação da identidade subjetiva com o clã natal, e seus congêneres comunitários, é mister suscitar uma fraternidade abrangente, na ideologia da nação recém-libertada. É nesse sentido que o conto “O Pardal e o Lagarto”⁸³⁵ apresenta uma abordagem interessante sobre o conceito de parentesco.

⁸³⁴ Documento 333.

⁸³⁵ Documento 307.

O texto narra que, certa vez, o Pardal diz à filha do Lagarto que ambos eram primos. Ao ouvir tal absurdo, ela foi se queixar no tribunal, que intima o Pardal a se apresentar diante dos juízes e do régulo Elefante, numa audiência na qual se pronuncia o Lagarto-Pai, relatando a acusação e recomendando um castigo severo ao pássaro. Então o Pardal se defende, alegando que ele vem de um ovo, da mesma forma que o Lagarto e, por isso, ambos seriam parentes. O réptil não consegue rebater a afirmação, ficando obrigado a pagar uma multa de 100\$00⁸³⁶ ao esperto Pardal⁸³⁷. A sentença moral que encerra o texto contextualiza a trama da seguinte maneira:

Todos somos oriundos do mesmo ovo – Moçambique. Temos a mesma mãe, a FRELIMO. Agora exige-se que todos estejamos unidos para que possamos derrubar o colonialismo português no nosso País. Se houvesse divergências entre nós e se, por acaso, não nos reconhecermos como irmãos. (sic) seremos derrotados pelo inimigo. A luta continua. ⁸³⁸

Desse modo, no desfecho dos inqueritos, as narrativas tradicionais acima apresentadas ganharam aplicabilidade à doutrina da FRELIMO, que necessitava de forte apoio e unidade popular na militância política da época. Nota-se que o intuito era resistir às investidas dos setores do capital internacional, que enxergava o governo moçambicano como uma ameaça aos seus interesses econômicos. Se é possível estabelecer uma relação entre os valores mítico-culturais das populações moçambicanas e o contexto histórico do pós-independência, pode-se vislumbrar a estratégia dos agentes intelectuais dos movimentos políticos do país em relacionar a FRELIMO a um símbolo materno, que faz alusão aos moçambicanos como parte de uma irmandade. Há de se levar em conta que as estruturas sociais clânicas, principalmente dos povos ao norte do Rio Zambeze, funcionaram como pequenos estados autônomos, fornecendo proteção e subsistência aos seus membros. Ao longo da História, nesses mini-estados, a representação da grande mãe ou da genearca era fundamental para o imaginário de coesão social (MEDEIROS, 2007,

⁸³⁶ O documento não indica o tipo de moeda, apenas o valor.

⁸³⁷ A mesma narrativa compõe a antologia *Contos Novos Macondes*, de Manuel Viegas Guerreiro (1974, pp. 21-24), sob o título “O Lagarto e o Nchapi”. Nessa versão, um pequeno pássaro do planalto, Nchapi, dirige-se à mulher do lagarto, chamando-a de “minha cunhada”. Ela acha um atrevimento e conta ao marido, que leva o caso ao tribunal. Nchapi alega ter nascido do ovo como o Lagarto e também não ter orelhas, assim ficou permitido que o Nchapi chamasse a mulher do Lagarto de “minha cunhada”. Há outras narrativas que expressam conflitos ao se afirmar e provar parentesco entre animais diferentes, como se pode notar nos documentos 266 e 281: “O Coelho (Namarogolo) e o Leão (Padozoma)” e “O Coelho e o Leão”.

⁸³⁸ Documento 307.

p. 83). Por conseguinte, o símbolo da mãe também é central na ideia de unidade política da revolução, viabilizando o engajamento popular na causa nacional.

No acervo, há uma narrativa que sugere também a figura do jovem dissidente, que poderia se aliar às forças reacionárias, que se empenhavam em desestabilizar o governo recém-independente. “A Perua Brava”⁸³⁹ é uma personagem que, durante a incubação de três ovos, surpreende-se ao escutar um dos ovos dizendo que desejava andar sozinho. No último dia da incubação, ela pergunta o nome a cada filho. O primeiro diz: “Eu me chamo Força Com a Mãe”. O segundo: “Eu me chamo Força Com o Pai”. Já o terceiro anuncia: “Eu me chamo Força Sozinho” (*Dimongo-Oweka*). Esse último separa-se da mãe, porém é capturado, ficando com sua cabeça presa no ânus de um Cágado, sem conseguir se libertar. Nessa situação, ele entoia um canto, chamando por sua mãe – *Mamã, mamãe o que é isto?*. Ela é tomada de compaixão e salva o filho com uma bicada na cabeça do Cágado. Assim, o pequenino jura não mais andar sozinho, tornando-se um filho obediente. Esse inquérito registra um comentário pertinente à narrativa da mãe e os seus filhotes, igualmente de cunho político:

Os colonialistas são semelhantes aqueles que: vendo-se incapaz de desafiar a velocidade de uma galinha, leva uns grãos de milho e atira-lhes para assim apanhar facilmente no momento em que ela estiver descautelada pela sua gulosice. Os colonialistas lançam a sua propaganda mentirosa e enganadora [para] que nós, como as gulosas galinhas, deixemos de olhar os nossos objetivos, que são a independência completa, imediata e incondicional de nosso país e estejamos incautos, para nos apanharem com facilidade. Todos nós unamos-nos solidamente sob a égide da FRELIMO e marchemos decididamente para darmos o golpe final ao colonialismo português.⁸⁴⁰

O comentário conclusivo do conto mostra que a arte literária incumbe-se do propósito de abrir os sentidos dos receptores para que possam refletir sobre suas reais condições, desalienando-os da influência da propaganda maciça dos detentores do capital e dos meios de produção. Os inquéritos comentados acima⁸⁴¹ são registros que sugerem o caráter pragmático da tradição oral, que é atualizada e adequada segundo as urgências e circunstâncias do presente. A exposição da narrativa ficcional encanta o público, sensibilizando-o e, no segundo momento, a interpretação mobiliza tais receptores a uma

⁸³⁹ Documento 334.

⁸⁴⁰ Documento 334.

⁸⁴¹ Documentos 307, 333, 334.

atitude em prol do meio coletivo ou, pelo menos, a uma postura política diante da realidade.

Capítulo 6 - Sociedade

6.1 Experiência doméstica

Uma gama considerável de narrativas do ARPAC focaliza o meio doméstico, imbricado ao contexto da família nuclear – avós, pais e filhos –, a vida conjugal – namorados, esposos e amantes - e a relação com os demais agregados do grupo – noras, genros e tios. Em mais de 40%⁸⁴² das narrativas do acervo, aparece o espaço da casa ou da palhota. A ênfase nas histórias transcorridas no âmbito da intimidade e do meio de origem das personagens demonstra que a literatura da tradição oral se preocupa em moderar os hábitos e costumes familiares. Nesse sentido, as artes bantas da linguagem não se prestam apenas para instruir os mais novos para a caça, agricultura, migração e outras atividades realizadas fora do seio doméstico. A transmissão das narrativas se preocupa especialmente com a ética nas relações internas da comunidade, assim, há uma série de histórias sobre casamento, namoro e o trato entre familiares. Sendo elas veiculadas num clã, fica evidente que os mais velhos de cada linhagem se considerem responsáveis pela formação moral das gerações mais novas, sem delegar o papel de educar apenas a instituições externas⁸⁴³. De qualquer maneira, o valor que subjaz em quantidade considerável de contos de costume refere-se à aplicação na comunidade dos saberes abstraídos, o que reflete, em certa medida, o conceito do *Ubuntu*⁸⁴⁴.

Pode-se destacar, nas narrativas, a valorização do grupo social primário, incluindo a cooperação mútua e o cuidado entre os membros das mesmas gerações ou ainda as distintas. Além do mais, é comum o tema literário se desenvolver a partir da chegada de um sujeito de fora, que estabelece uma relação de casamento com um integrante da comunidade. São acentuadas, portanto, a interação entre os sogros e os genros⁸⁴⁵, já que as alianças entre noivos são evidenciadas em várias histórias, mostrando o valor que os modos culturais locais concedem à vida matrimonial. Nas relações de noivado, o jogo

⁸⁴² Somam-se 155 narrativas com menção da casa ou da palhota como espaço da trama.

⁸⁴³ Isso não significa que a formação de determinado jovem seja exclusivamente familiar. Entre os lómuês (também entre os macuas), por exemplo, as cerimônias de passagem à vida adulta, que podem abrigar iniciandos de diversos clãs diferentes, envolvem mestres e padrinhos de fora do núcleo íntimo, familiar. Durante o período de purificação, os jovens recebem *lkanos*, que são conselhos dados por um mestre consagrado na região. Também nas sociedades islamizadas, existem as escolas de formação moral religiosa, que funcionam também como legisladoras das normas sociais do grupo.

⁸⁴⁴ Conceito comentado no capítulo Linguagens.

⁸⁴⁵ A interação na trama pode ocorrer também entre a sogra e o genro, ou a sogra e a nora, como veremos.

mais recorrente entre os pretendentes consiste no noivo buscar maneiras de convencer a noiva a se comunicar com ele. Também existe um número considerável de contos tradicionais que retratam os vínculos amorosos ou sexuais, nos quais as mulheres podem escolher os parceiros que lhes convêm, seja por meio da poligamia ou do sexo com mais de um parceiro.

Não podemos, no entanto, descartar a ideologia de manutenção de papéis definidos segundo os gêneros pelas culturas locais. Às mulheres, é delegada a manutenção da casa, dos filhos, das plantações e da comida e, aos homens, a caça, o cuidado das construções e dos animais. É lógico que não há um padrão aplicável a todas as comunidades moçambicanas, já que as funções são também definidas de acordo com cada economia e geografia, que alteram a divisão de tarefas culturais. Para se compreender o paradigma dos papéis de gênero, pode-se ressaltar a narrativa de origem sena, recolhida na Zambézia, “História de um Casal”⁸⁴⁶, na qual uma família emigra em busca de melhores condições, num tempo de fome crítica, chegando a uma aldeia em que as mulheres cobrem os tetos das casas com palha e os homens cozinham para elas. Lá, os animais aquáticos estão na terra e os terrestres estão n`água. Como havia encontrado um cacho de bananas no caminho, a família pede fogo à população para assá-lo, o que lhe é negado. O filho mais novo, Munóna, vai por último fazer o mesmo pedido, a quem seria dado o fogo apenas se pusesse ordem na situação da aldeia. O menino diz às mulheres que desçam dos telhados, bem como aos animais terrestres para irem à terra e aos aquáticos, à água. A perspectiva da narrativa parece considerar caótica essa divisão de afazeres, pois descreve que, na referida aldeia, os animais terrestres estão na água e os aquáticos estão na terra. A simultaneidade desses quadros infere que tão insólito quanto animais aquáticos e terrestres invertem seus *habitats*, seriam as funções dos homens nas cozinhas e das mulheres no conserto do telhado. O filho mais novo, que leva o nome de “sabe tudo”⁸⁴⁷, coloca ordem num mundo às avessas, sugerindo que as tarefas definidas por gênero são tão naturais quanto a condição biológica dos animais aquáticos e terrestres.

Pode-se dizer que essa narrativa tradicional⁸⁴⁸ resguarda uma função conservadora dos costumes quanto à divisão de tarefas segundo o gênero, acarretando até numa coerção dos sujeitos sociais. Por outro lado, o dito moral do texto não faz menção a quaisquer

⁸⁴⁶ Documento 231.

⁸⁴⁷ A primeira tradução do nome no documento aparece, salvo engano filológico, *sobre tudo* e, da segunda vez, como *sabe tudo*. Segundo a narrativa, “Munóna” era um cognome do pai da família, que passou ao seu filho primogênito, até chegar ao último filho, o herói da trama.

⁸⁴⁸ Documento 231.

regras de gênero, mas um comentário sobre a luta de libertação: “Os colonialistas portugueses que estavam em cima já encontram-se em baixo. E o povo moçambicano que estava oprimido e que estava em baixo agora encontra-se no alto degrau”⁸⁴⁹ (sic). Nessa analogia, o mundo às avessas se corrige quando o domínio colonial é suplantado pelo estado independente, no qual os nativos do seu território retornam a exercer poder político, isto é, o mundo em ordem seria aquele no qual os moçambicanos pudessem governar sua própria terra. Mas o conto assinala que a tradição naturaliza a divisão de funções na vida doméstica segundo o gênero, como ocorre em grande parte das culturas do planeta, embora o contador sena escolhesse destacar especificamente que os colonizadores estavam ocupando um espaço de mando que não era legítimo.

6.1.1 A identidade de gênero – o caso macua

As narrativas compiladas em *Nampula* são, na maioria, protagonizadas por humanos ou animais que desempenham ações sociais atribuídas ao gênero masculino. Embora as personagens femininas participem de maneira decisiva no desenvolvimento da trama, definindo as escolhas dos protagonistas, raramente elas ocupam o centro da história. Por sua vez, a representação das personagens femininas inspira e mobiliza as ações das personagens masculinas ou dos animais masculinizados. A mulher, em muitos casos, tem o papel de esposa do protagonista, o que não indica que sua condição seja de convivência com as decisões do marido. Por isso, ela costuma exercer influência indireta nos acontecimentos, chegando a fazer reivindicações no âmbito do casamento, porém as ações se limitam ao meio domiciliar, na maior parte das vezes.

É inegável que personagens femininas participem das narrativas e que exerçam influência determinante no imaginário dos contos de origem macua, elas, no entanto, raramente são situadas numa posição de protagonismo dinâmico, geralmente atribuído aos homens ou aos animais masculinizados. Tais personagens são os responsáveis pela busca e cultivo de alimentos, seja na machamba, seja no mato. Eles sobem em árvores⁸⁵⁰, viajam a outras comunidades⁸⁵¹ ou emigram a longas jornadas em busca de sal⁸⁵² e

⁸⁴⁹ Documento 231.

⁸⁵⁰ Documento 181.

⁸⁵¹ Documento 205.

⁸⁵² Documento 183.

açúcar⁸⁵³, trabalham e casam em terras distantes⁸⁵⁴. Eles comercializam⁸⁵⁵, roubam animais⁸⁵⁶ e frutos⁸⁵⁷, festejam⁸⁵⁸, enfrentam feras⁸⁵⁹ e serpentes⁸⁶⁰, plantam⁸⁶¹, colhem mel⁸⁶², fazem armadilhas⁸⁶³ e emboscadas⁸⁶⁴, matam as próprias mães⁸⁶⁵ e as crianças de senhores⁸⁶⁶, assassinam mancebos⁸⁶⁷, constroem casas⁸⁶⁸, caçam⁸⁶⁹, enterram os falecidos⁸⁷⁰ – caso já circuncidados – e rezam aos protetores da floresta⁸⁷¹. A masculinidade macua parece residir na ação e no movimento e, embora os interesses de personagens femininas também sejam atendidos, os homens são os agentes externos de grande parte dos enredos da região norte, com poucas exceções⁸⁷².

No caso das representações animais, é necessário distinguir as narrativas em que seus atributos e atitudes estão nitidamente colados a um papel social, ou quando ilustram características específicas da espécie retratada. São diversos os exemplos, contudo, em que a personagem-animal pensa, fala e age como uma pessoa, descortinando os dramas da vida social a partir da identidade de gênero. O mais comum é que a identidade feminina se configure na função de companheira do protagonista masculino, como se observa no caso das esposas do Crocodilo, do Leão e do Tamanduá⁸⁷³. O narrador pode chegar a demarcar claramente o sexo da personagem, se o nome atribuído ao animal, em língua

⁸⁵³ Documento 205.

⁸⁵⁴ Documento 210.

⁸⁵⁵ Documento 205.

⁸⁵⁶ Documento 185.

⁸⁵⁷ Documento 199.

⁸⁵⁸ Documentos 202 e 204.

⁸⁵⁹ Documento 188.

⁸⁶⁰ Documento 189.

⁸⁶¹ Documentos 190 e 206.

⁸⁶² Documento 203.

⁸⁶³ Documento 188.

⁸⁶⁴ Documentos 292 e 211.

⁸⁶⁵ Documento 193.

⁸⁶⁶ Documento 194

⁸⁶⁷ Documentos 182 e 205.

⁸⁶⁸ Documento 196.

⁸⁶⁹ Documentos 184, 186, 189, 192.

⁸⁷⁰ Documento 209.

⁸⁷¹ Documento 208.

⁸⁷² No documento 194, “O Leão, a Hiena e o Coelho”, por exemplo, a Leoa também acompanha o seu marido Leão, o metalúrgico, na atividade da caça.

⁸⁷³ No documento 201 (“O Coelho e o Crocodilo”) o protagonista tem a sua esposa doente e pretende salvá-la, mesmo à custa da vida de seu grande amigo, Coelho. No documento 192, (“O Coelho e o Leão”), o Leão é um caçador profissional e fica admirado com o saco de caça utilizado pelo Coelho, decidindo roubar o objeto mágico do amigo numa conversa com a esposa, que depois acompanha aflita todos os problemas experimentados pelo marido, derivados de tal decisão. No documento 204 (“A Teimosia do Papa-Formiga”), a mulher do Tamanduá prepara a bebida da festa oferecida pelo marido, que morre nas mãos de seus amigos.

portuguesa, indicar uma identidade de gênero específica. O conto “A Cobra e o Sapo”, de Rafael Sonque, frisa: “Um dia, o macho disse a fêmea para que preparasse água porque ele ia caçar o sapo para o caril do dia”⁸⁷⁴. O enunciado delimita as tarefas dos agentes segundo sua condição biológica. O macho vai à caça, assim como acontece com os homens macuas, associando o caçador à masculinidade. Já a fêmea recebe a incumbência do animal-macho de preparar a alimentação, tarefa condizente às mulheres, de cozinhar para os filhos, o marido e os mais velhos.

6.1.2 A Juventude

Um dado relevante da compilação realizada na campanha é o destaque à juventude, ocupando o protagonismo das narrativas. Talvez o jovem tenha um papel importante no imaginário literário por haver uma atenção comunitária com o seu desenvolvimento moral, já que ele ainda cumpre a função de aprendiz. Conforme compreenda as lições da vida por meio de conselhos dos mais velhos, pode conquistar a bem-aventurança ou provar da frustração: as atitudes que coadunam com a vontade dos mais velhos são recompensadas e aquelas que se esquivam das regras sociais são punidas. Portanto, a juventude é um arquétipo exemplar para se identificar comportamentos e suas consequências no âmbito da sociedade. A seguir, são apontados quatro contos recolhidos na província de Maputo em que as personagens alcançam uma situação de final feliz, por obedecer às normas da cultura ou à instrução dos anciãos: (1) O filho mais novo do pai doente tem a coragem de buscar uma monstruosa cobra curandeira para salvar o pai, ganhando o favor do genitor e o prestígio da família⁸⁷⁵; (2) dois filhos valentes de um régulo se comunicam com o pai, à distância, com o intuito de vencer uma guerra e dominar uma região⁸⁷⁶; (3) uma moça decide vencer seus preconceitos com os homens e acaba por se casar com o primeiro pretendente que lhe pedira a mão⁸⁷⁷; (4) numa versão da Gata Borralheira, a jovem se casa com o filho do régulo, por cumprir as orientações que recebe durante a trama⁸⁷⁸. Em contrapartida, a falta de observância às regras pode ocasionar infortúnios terríveis, principalmente às garotas, já que todas as ocorrências de punição contra a quebra de regras sociais da província de Maputo são protagonizadas pelo

⁸⁷⁴ Documento 184.

⁸⁷⁵ Documento 82.

⁸⁷⁶ Documento 83.

⁸⁷⁷ Documento 39.

⁸⁷⁸ Documento 78.

sexo feminino. Um exemplo é a menina que usa o canto mágico para que uma galinha realize suas tarefas domésticas, sendo expulsa pelo noivo e sua família⁸⁷⁹. Desse modo, das meninas espera-se a diligência, a obediência e a resiliência; por sua vez, dos rapazes estima-se a astúcia, a valentia e a proatividade.

Uma das funções das narrativas da tradição é modelar a ética das crianças e jovens, sendo um instrumento ideológico, que orienta o comportamento das novas gerações, bem como seus valores e aspirações. A bem-aventurança se atinge ao se conformar com as exigências prescritas na experiência social, como o matrimônio e a geração de filhos. Certamente, essa lógica pode ser compreendida pela função econômica da instituição do casamento, pois, na cultura changana, e em outras do tronco banto, ele se destina a ordenar atividades ligadas à subsistência da vida, a saber, a produção de alimentos, a gestão diária da água, bem como a proteção do grupo contra animais ferozes e inimigos. É nesse sentido que as crianças devem se inspirar nos contos sobre heróis que vencem grandes adversidades para se casar, como ocorre nas histórias populares europeias, veiculadas pela mídia de massa até hoje. Uma diferença notável, porém, é que as narrativas da tradição changana não centralizam a paixão como o motivo da série de peripécias empreendidas pelo protagonista. É fato que o rapaz fará de tudo para vencer as provas que lhe são apresentadas, com o intuito de obter a mão da moça tão estimada. No entanto, o desenvolvimento da narrativa não apela a episódios românticos entre os pretendidos, ocultando suas idealizações, principalmente às da moça. O foco dos contos populares está na esperteza do jovem e nos meios que utiliza para alcançar seus propósitos, nos quais se resguardam os valores que devem ser assimilados pelo público. De todo modo, o que há de semelhante entre as novelas românticas e as narrativas bantas sobre casamento, de origem changana⁸⁸⁰, é que a união se dá após o clímax do enredo, num desfecho exitoso aos vencedores.

⁸⁷⁹ Documento 80.

⁸⁸⁰ Nas narrativas do acervo de Gaza, podemos indicar sete narrativas em que um rapaz vence demandas para obter o direito ao casamento, no desfecho. Há o episódio dos dois irmãos órfãos (doc. 4), em que o mais velho se casa, no final, indicando o término da jornada dos órfãos. Quando a disputa acontece entre dois amigos rapazes (doc. 27), que devem cuidar de uma machamba contra javalis, a vitória será pela perseverança e atenção – o ganhador mata o javali na vigília da noite, enquanto o outro adormece. Um caso interessante é quando a moça escolhe o pretendente (doc.26): o rapaz que ela deseja perde um jogo de cartas para seu pai e é submetido a diversos desafios. Enfim, a filha do rei auxilia o jovem a vencer todas as demandas, fugindo com ele no final do conto. A mulher pretendida também pode participar da prova de seu casamento (doc. 17), quando seu pai anuncia que o candidato deve seguir em frente por esteiras estendidas até retornar à sua casa, com a filha cantando e dançando no seu encalço. O rapaz que não se distrair com os atributos físicos e artísticos da jovem, pode casar-se com ela, sendo o mais maltrapilho dos pretendentes, o vencedor. (Vale destacar que esta narrativa é contada por uma mulher

O genro

Nas ficções bantas dos povos matrilineares, uma personagem muito recorrente na vida familiar é o genro. A saída do clã para buscar uma parceira ou a chegada de um forasteiro para arranjar uma consorte formam um motivo literário bastante inspirador aos contadores moçambicanos. A alta recorrência dessa temática nos leva a supor que o genro é um tipo social que provoca curiosidade e atenção do público de forma considerável. Aos contadores mais velhos, parece prudente discutir sobre esse aspecto importante à segurança futura dos jovens, que devem firmar casamentos no seu clã ou num clã alheio. Geralmente, as narrativas do norte indicam que é o noivo que parte em busca de uma noiva, oferecendo-se como pretendente à família da moça. Essa é uma etapa desafiadora da vida, porque a família da noiva pode, além de exigir pagamentos, estabelecer provas para a efetivação do matrimônio, como se nota em algumas estórias. Assim, embora o genro seja bem-quisto pela família da noiva, também ele está sujeito a uma série de desafios, que compõem uma fase extraordinária da vida do sujeito masculino. Em ocasiões assim, ele pode abusar, atrasar-se ou desaparecer de vez do período de provas. De toda maneira, segundo afirma José Pampalk,

a intenção positiva desta tradição, de os pais da menina pretendida darem ao genro-candidato trabalhos a fazer (*kufewa*) ou problemas a resolver, era como uma prova de engajamento e de afeição, um sinal de que o futuro genro ia integrar-se no novo parentesco. Os contos tendem muito em fazer referência a esses usos e sobretudo os abusos.... Torna-se quase uma competição encantadora, entre sogros e genros.” (PAMPALK, 2008, p. 361)

A narrativa chuabo “O Pai e a Filha”⁸⁸¹, como é próprio da ficção, situa uma prova absurda dos pais de uma moça pretendida: não matar mosquitos. A preocupação com

de 71 anos, Jaumina Mazivela, e que pode ter a finalidade de educar as motivações das meninas da comunidade ao casamento). Noutro conto (doc. 36), um jovem cheio de feridas malcheirosas e nojentas elabora um plano para impedir que macacos e cães comam o alimento das machambas, por meio da música tocada por tambores, que faziam os animais dançarem. Enredo muito similar à narrativa na qual o personagem de nome Abreu (doc. 31) também se casa com a disputada filha do *Hosi* (Rei) por tocar tambores, o que impede os macacos de comerem o milho das machambas. A diferença entre o documento 36 e o documento 31 é que, nesse último, o rapaz parece ser de aspecto mais desejável e se casa com várias moças da comunidade, pelo seu feito heroico. A prova de casamento pode ser vencida com o auxílio de companheiros (doc.37), que permitiu que o Beija-Flor obtivesse matrimônio com a Filha do Rei Elefante. Nesse caso, o casamento com a Filha do Elefante também poderia representar prestígio aos pássaros, pois indicaria a aliança deles com o rei dos animais. Assim, as narrativas colocam o casamento como uma instituição que articula paradigmas louváveis ao imaginário da comunidade changana.

⁸⁸¹ Documento 285. Narrativa contada, em Mocuba, por Francisco Mário Concemina, monitor de educação, 20 anos. O texto conta que a prova de casamento de uma certa moça era não matar os

mosquitos parece que nada tem a ver com os valores estimados pelos pais de uma jovem para um casamento promissor. Ainda assim, o gesto simbólico no fato de não se permitir matar os mosquitos, mostra a capacidade de perseverança do pretendente, que deve aguentar a importunação dos insetos sem se exaltar ou revidar as picadelas, sendo um exame de autocontrole e resistência ao pretendente. Como o Coelho é esperto, começa a distrair a menina com seus sonhos futuros, referindo-se ao desejo de comprar uma calça com bolsos. Um detalhe de relevo é também o “voto de Minerva” da moça, que alega aos pais que o Coelho não tinha matado nenhum mosquito, mas que ele tinha a vontade de comprar um vestuário adequado. A falta de calças do Coelho parece indicar a sua condição humilde, ao passo que a prova dos donos da casa serve para despistar os pretendentes que não tenham boas condições econômicas e que, por sua vez, não possuam nem meios para proteger as pernas com um vestuário adequado. A narrativa destaca a função da estória da seguinte forma: “Em poucas palavras explica que os velhos não queriam-se casar os seus filhos ou filhas com pessoas pobres ou que não sabe nenhum serviço da casa”(sic)⁸⁸². Dessa forma, o conto reforça que os mais velhos esperam que o genro seja habilidoso e economicamente remediado. Em contrapartida, a figura do Coelho interpreta um herói sem os atributos esperados pelos pais da moça, mas que tem a capacidade de impressionar por meio da sua comunicação, além de demonstrar esforço em se casar com a filha do casal.

A prova de casamento estabelecida na história acima enfatiza a persistência do Coelho, aguentando as picadas de mosquito, que pode ser uma situação desafiadora, porém não impossível de ter êxito. Entre as histórias da Zambézia, no entanto, há um ciclo narrativo que encena provas de casamento impossíveis de serem levadas a cabo, como se nota em duas narrativas coletadas em Mocuba: o conto lómuè “O Casamento do Coelho com a Filha da Hiena” e o sena “O Casamento do Coelho”⁸⁸³. O que é unânime

mosquitos que picassem o pretendente, durante sua permanência com a família da jovem. O Coelho, sabendo de tal regra, resolve usar a tática de matar os mosquitos quando os donos da casa entrassem na residência, deixando-o em companhia da namorada. Durante o período que estiveram a namorar no terreiro da casa, o Coelho dizia “quero comprar minhas calças com bolso aqui, aqui, aqui”, sem a moça perceber que estava matando os mosquitos que os picavam. Pela manhã, quando questionada, a moça informa à família que o Coelho não matara nenhum mosquito e que desejava comprar calças. Assim, os pais da moça lhe deram prioridade e o Coelho conquista a menina, levando-a da casa familiar já como sua esposa.

⁸⁸² Documento 285.

⁸⁸³ Documentos 291 e 297. O primeiro documento, um manuscrito muito bem organizado, é de autoria de Celeste Amaro Sozinho, professora de 32 anos, na altura de novembro de 1983. O texto narra que um casal de Hienas afirma que apenas consentiria o casamento se o interessado construísse uma casa num rochedo próximo à casa deles. Depois de muitos pretendentes, o Coelho faz o pedido, a quem é informada

nos contos sob esse tema é o protagonismo do Coelho e seu enredo de tipo ascendente, pois o herói consegue casar-se com a noiva em todas as histórias, embora não seja feliz no cumprimento da prova exigida pelos sogros⁸⁸⁴. Um aspecto a se destacar é que o Coelho conquista o casamento sem vencer o desafio lançado pelos sogros como condição. Assim, sua vitória está na habilidade de convencer os pais da moça de que a condição de casamento não se poderia cumprir, lançando mão de uma perspectiva realista quanto ao hábito de se provar o pretendente a genro. A ficção seria capaz de solucionar o impasse do Coelho com algum dado mágico, como ocorre em outros casos das artes bantas, em que os seres da natureza ou os amuletos ajudam o herói a satisfazer o desejo da família da noiva⁸⁸⁵. Porém, essa história não envereda por esse subterfúgio, mas pelo da astúcia, pois o protagonista replica um pedido impossível de se cumprir. O intuito é que os sogros tenham consciência das condições para se concretizar o que pedem, em vez de satisfazer o pedido excessivo. Assim, o conflito da trama é resolvido de forma pragmática, sendo a

a mesma condição. O Coelho não discute, começando imediatamente a obra, acompanhado de seu cunhado. Vendo ser impossível fazer o alicerce da casa na rocha, o Coelho se dirige ao cunhado, pedindo-lhe que buscasse um cálix com água. Ao receber o objeto, o herói o toma na mão e diz ao cunhado para informar aos familiares que só poderia concluir a tarefa se a sua sogra enchesse aquele cálix com lágrimas. Não conseguindo cumprir o pedido do Coelho, o cunhado volta com o cálix vazio, reconhecendo a dificuldade do que fora solicitado. Dessa forma, a família fica admirada com a esperteza do Coelho que, enfim, consegue se casar com a filha do casal de hienas. Já a narrativa do documento 297 foi transmitida por Rita Victorino Domingos, doméstica, de 18 anos, em outubro do mesmo ano. Esse segundo enredo conta que um régulo tinha uma filha que não se casava porque o pai dizia que a condição de casamento seria o genro parar com o vento na machamba de milho. Aparece o Coelho, vestido com calças, gravata, casaco e chapéu, e se oferece para casar com a moça, comprometendo-se em cumprir a prova necessária, porém, o “Senhor Coelho” vai embora e deixa a ventania estragar tudo. Na manhã seguinte, o sogro pergunta ao Coelho, por meio do filho, o que o genro gostaria de almoçar e este responde que gostaria de comer molho de galinha assado na grelha. Sendo impossível a noiva realizar o pedido do Coelho de lhe preparar molho de galinha assado, o herói se nega a comer a carne da galinha assada, que lhe foi oferecida em substituição. O Coelho aproveita a oportunidade para responder, então, que era também impossível parar o vento na machamba, conseguindo se casar, por fim, com a filha do régulo.

⁸⁸⁴ Esse motivo apresenta semelhança com um enredo que compõe a obra *Contos Macuas*, de Elisa Fuchs (1992, pp. 27-29) sob o título “O Homem e o Coelho”, no qual um pai estabelece que a prova de casamento de sua filha seria construir uma casa de pau-a-pique em cima de uma montanha. Depois de tentarem o Morcego e o Cágado, chega a vez da tentativa do Coelho. Enquanto está em cima da montanha com as estacas e cordas, o Coelho entrega ao seu cunhado uma galinha, que deveria ser comida pela família, mas seu molho deveria ser assado e levado de volta para o Coelho. O pai manda responder que era impossível. Então, o Coelho envia 160 pedaços de corda, pedindo que a família os umedecesse com suas lágrimas, mas também o pai da moça considera impossível aquela missão. Assim, o sogro chama o Coelho, o qual declara ao Homem que furar a pedra da montanha também era impossível, tal qual os pedidos que havia feito. No desfecho, o pai consente o casamento de sua filha com o Coelho. A versão publicada apresenta muitas afinidades com contos transmitidos pelas narradoras de Mocuba. Por exemplo, recorre-se à presença do cunhado como intermediador entre a família e o genro e encontramos também o pedido do Coelho de que lhe arranjassem lágrimas em excesso ou que lhe preparassem molho de galinha assado.

⁸⁸⁵ Um exemplo é o documento 210: “Os dois irmãos”.

família persuadida pela ênfase racional e não perante a manifestação do maravilhoso, ou de qualquer outro fator fantástico.

Vale acrescentar que esse ciclo narrativo se atrela a um enredo de costumes e não a um conto épico, no qual o herói poderia vencer as demandas utilizando-se de sua capacidade física e espiritual acima do comum: o Coelho não demonstra qualquer capacidade ou poder sobrenatural, porém atesta o desejo de interagir com a família da esposa pretendida. Ele executa com prontidão o pedido dos sogros, aceitando a companhia do cunhado e colocando a família numa situação embaraçosa, que fica condicionada a manter o contato com o Coelho, que, por sua vez, ilustra o indivíduo comum, ao manifestar o interesse sincero em se vincular à família da moça por meio do casamento. Mais uma vez, não é uma condição econômica favorável, uma habilidade extraordinária ou poderes mágicos que possibilitam a inserção do Coelho na família pretendida. O fator determinante é a sua sagacidade em convencê-la de que é um pretendente adequado, por razão de sua inteligência, sua habilidade em resolver problemas, em dialogar sobre conflitos e em se integrar no ambiente social da moça. Ao que tudo indica, a narrativa ensina ao público que o bom pretendente não é um super-herói, mas aquele que atesta desejo sincero em estabelecer consórcio com a filha da casa, sendo capaz de persuadir o grupo e resolver problemas inesperados. Vale ainda acrescentar que os contos de Mocuba foram contados por narradoras femininas, de 32 e 18 anos, respectivamente, indicando que tais mulheres poderiam estar de acordo com a ideia de que é preferível um marido sagaz a um cônjuge poderoso.

Sempre os genitores aparecem como os reguladores do namoro e do casamento, mesmo que, em certos contos, as moças participem na decisão de escolha do marido. Há, porém, uma narrativa coletada em Mopeia, “O Rapaz e a Menina”⁸⁸⁶, que ilumina a transgressão de uma norma e, por consequência, leva o genro a ser morto pela família da esposa, por não ter observado as regras tradicionais do casamento. O conto se aproxima da lenda ou do causo, pois narra sobre o cadáver de uma moça que fala, emitindo sua vontade de forma fantasmagórica. A interpretação da trama com personagens

⁸⁸⁶ Documento 260: A história diz que um rapaz combina de namorar uma moça e decide fugir com ela para outra terra, indo morar na cidade da Beira, onde constroem uma casa. A moça, porém, fica doente e morre no hospital da cidade. Antes de ser sepultada, a mulher, mesmo morta, avisa que não podia ser enterrada fora de sua terra, mas sim junto aos seus familiares, em Quelimane. Por diversas vezes, o enterro é recusado pelo corpo da mulher, obrigando o homem a levar o cadáver apodrecido a Quelimane, onde é enterrado no cemitério localizado junto da casa dos pais da moça. No desfecho da narrativa, os familiares da falecida matam o homem que levava a menina sem o consentimento dos seus genitores.

exclusivamente humanas e a demarcação de espaços geográficos concretos, como as cidades da Beira e de Quelimane, parecem situar a narrativa de episódios concretos e verídicos. O texto, ao mesmo tempo, indica lugares sociais do cotidiano, como o hospital, o cemitério e a casa familiar, conferindo um aspecto de veracidade ao caso sobre dois jovens que fogem de seu meio de origem para viverem juntos em outra região. O evento insólito dá a entender que há um tabu inerente à vontade dos antepassados, condenando o casamento que não receba o consentimento formal das famílias envolvidas. O fato de os familiares da moça matarem o rapaz, que traz de volta à aldeia o corpo da falecida, indica a reprovação de uniões maritais independentes, ou não consentidas pelas autoridades do clã. Portanto, a lenda coage o rompimento com a instituição matrimonial, suscitando temor em namorados que, por ventura, intencionem deixar a coletividade sem o aval das famílias.

Um caso mais delicado sobre as relações com o genro se descortina na narrativa “O Genro e sua Sogra”⁸⁸⁷. A narrativa sinaliza que, nos meandros da cultura local, a relação entre genros e sogras exige pudor, conservando a reputação da mãe da esposa, sem envergonhá-la ou desonrá-la, como ocorre nas sociedades com estratos hierárquicos bem definidos. De qualquer maneira, não se pode deixar de notar um tom erótico na descrição da sogra de “pernas abertas”⁸⁸⁸, enquanto todos descansam embaixo da árvore. Essa narrativa apresenta semelhança com o conto transmitido por Miguel Licaunga⁸⁸⁹, “O Rapaz e a Sogra”⁸⁹⁰, do livro *Contos Novos Macondes*, de Manuel Viegas Guerreiro⁸⁹¹, no qual o pudor também prevalece nas relações entre genro e sogra. Na

⁸⁸⁷ Documento 252. A narrativa, de linguagem um pouco prolixa, com adivinhas no corpo do texto, é situada numa estrada onde se encontra um homem, acompanhado de sua esposa e de sua sogra. Por conta do sol forte, o grupo resolve descansar embaixo da sombra de uma árvore, onde adormece. Preocupado com a viagem, o homem desperta e se depara com sua sogra, dormindo de pernas abertas. Depois de refletir sobre o caso, ele resolve, então, lançar um pau para cima da copa da árvore que, ao cair no chão, despertaria a todos e a sogra não desconfiaria de que fora vista numa posição vergonhosa. Por fim, ela acorda arrumando a sua capulana e todos seguem a viagem de forma tranquila.

⁸⁸⁸ Documento 252

⁸⁸⁹ Sobre a autoria do conto popular, o texto se encerra com a seguinte apresentação: “Este conto contei eu, Miguel Licaunga, a minha linhagem é Mu-Luvangu, o meu capitão-mor é Muwome e o régulo Machangano”.

⁸⁹⁰ GUERREIRO, 1974, pp. 18 e 19. O conto “O Rapaz e a Sogra” relata que um Rapaz gosta de comer um fruto chamado de *dinombea*, levando sempre alguns para sua sogra. Certo dia, ela pede para lhe acompanhar até a árvore do fruto doce, e assim acontece. Ao chegar no local, o genro sobe na árvore e corta os ramos com frutos, que são comidos pela Sogra. Quando o Rapaz está descendo da árvore, o pano do rapaz salta, cai e ele fica nu, segurando o seu sexo com uma mão e a outra, o tronco da árvore, sentindo-se envergonhado. A Sogra diz para que o genro não tivesse vergonha e que se segurasse com as duas mãos. Assim, o Rapaz desce e veste seu pano.

⁸⁹¹ O conto também está na obra *O conto moçambicano - da oralidade à escrita*, de Lourenço do Rosário.

versão do ARPAC, o genro não quer envergonhar a sogra e, na do livro, o genro sente-se envergonhado diante da sogra. A cena nas duas narrativas ocorre embaixo de uma árvore, mas na versão da antologia maconde, a árvore é um símbolo da interação afetuosa entre ambos, já que o genro costuma levar seus frutos como presente para a sogra. Embora as duas versões tragam certa sensualidade, prevalece o decoro, pois o genro se empenha em tapar a nudez prontamente, seja a sua ou a da sogra.

Um conto lómuè, coletado no Guruè, destaca o afeto do genro pela sua sogra, intitulado “Mutxipo”⁸⁹². Esta narrativa apresenta o casamento entre Genro e Sogra, que se efetivou após a morte do sogro. O texto não narra a reação da filha e nem a aceitação do ocorrido no grupo familiar, pois se trata de um tabu social, que só a sagacidade do Coelho poderia conseguir. O herói é a única personagem desse conto sob a representação animal, sendo o que o perverte valores caros, quando simula a voz do defunto Mutxipo, marido da Sogra, na sua cerimônia fúnebre. Ele não tem escrúpulos em enganar o grupo para que pensem receber uma ordem do morto e, assim, beneficiar o amigo, que tanto anseia casar-se com a viúva. Dessa forma, sendo o casamento uma suposta solicitação espiritual, o tabu é quebrado e o consórcio se realiza, vigorando o que seria contra a lei. O truque manipulado do Coelho satiriza um motivo sagrado, que é a comunicação com os mortos, mostrando que as artes bantas também racionalizam e questionam a estrutura do seu pensamento mitológico, conforme as circunstâncias da realidade.

Christian Geffray (2000, pp. 45-46) alega que há um tempo probatório para os rapazes noivos que adentram numa nova família, tendo de provar, para além de sua competência na fecundação, isto é, em conceder filhos à linhagem da mulher, as suas capacidades produtivas como trabalhador diligente e assíduo. Por sua vez, também os homens têm a liberdade de permanecer ou não em uma relação matrimonial, a qual ocorre de modo uxorilocal nas tradições macuas. Geffray (2000, p. 112) explica que, caso um

⁸⁹² Documento 263. Narrativa transmitida por Chiposse Viquere, 52 anos, camponês, em julho de 1981. O conto narra que um homem da Zambézia, de nome Mutxipo, falece, deixando sua linda esposa. Sua filha, porém, é casada com um homem que gosta da Sogra. Numa conversa com o Coelho, o genro conta que queria descobrir uma maneira de se casar com a Sogra e o Coelho alega ter um plano, perguntando se a viúva faria alguma cerimônia para o defunto no cemitério. Eles vão ao cemitério e o Genro mostra ao Coelho onde Mutxipo havia sido enterrado. Na véspera da cerimônia, o Coelho faz um buraco bem tapado em cima da sepultura e se mete lá dentro durante a madrugada que antecede o dia da cerimônia, que acontece sem dificuldades, na qual se oferece bebida, alimentos e farinha. Contudo, quando as pessoas estão indo embora, o Coelho escondido imita a voz do defunto, dizendo ameaçadoramente que a sua mulher deveria se casar com o Genro, deixando as pessoas abismadas. O Coelho sai do túmulo e corre na frente para recebê-los de volta a casa, dizendo não ter saído dali e não ter conhecimento do que tinha ocorrido na cerimônia. Quando lhe informam sobre o sucedido, ele diz: "não se pode alterar o que o morto falou". Assim o Genro casou-se com a Sogra.

matrimônio se revele duvidoso, “nada obriga estes homens, ou as autoridades de sua adelfia, a manter ou a acompanhar os casamentos contraídos num grupo cujos equilíbrios são defeituosos.” De todo modo, as narrativas populares das províncias do centro e do norte apontam o genro como fundamental na sociedade, representado amiúde pelo Coelho, que demonstra honra pela família da noiva, integrando-se na dinâmica da casa de forma diligente, de quem não se espera que tenha êxito na árdua prova para casamento, mas astúcia em convencer os pais da moça de que é o genro ideal. Seus esforços se concentram na interação com os familiares, sejam os sogros, os cunhados ou a própria noiva, portanto, embora a valentia seja muito enaltecida nos contos populares do ARPAC, é menos importante do que a sagacidade.

*A Muali*⁸⁹³

A representação feminina é bastante variável no *corpus* de literatura oral do ARPAC. Na Zambézia, embora os documentos apontem para um pouco mais de 16%⁸⁹⁴ de narradoras femininas, as mulheres exercem considerável protagonismo em contos de costume, nos quais lidam com dilemas a respeito do casamento e da sexualidade. Esse grupo de histórias não destaca a relação entre a moça e seus sogros. Desse modo, ela não desempenha o papel de nora, como ocorre em narrativas de outras províncias⁸⁹⁵, mas de jovem casadoira no seio comunitário. São normalmente personagens que não exibem interesse em se casar, mantendo-se caladas e, por vezes, negando comunicar-se com o aspirante a marido. Além de se fingir de muda, a núbil também pode exigir provas absurdas aos pretendentes, que devem usar de muita perspicácia para conseguir transpor as barreiras impostas pela moça, que parece se esquivar do casamento. Às vezes, por não aceitar matrimônio com pretendentes de boa reputação, a jovem pode enfrentar problemas com um noivo oriundo de terras desconhecidas, como indica uma longa lista de narrativas contendo a figura do *noivo-hiena*, no ARPAC.

⁸⁹³ O termo *muali* está empregado nas narrativas de etnia lómuè e sena do ARPAC, que parece designar uma jovem que pretende o casamento (doc. 232) ou a maternidade (doc. 272). Ainda assim, a representação da moça que está em idade para se casar, ou habilitada para um novo consórcio, é recorrente na literatura dos demais povos da região da Zambézia. Quanto à palavra usada na língua lómuè, a obra de Eduardo Medeiros (2007, p. 477) define melhor esse vocábulo: “Rapariga núbil; rapariga que já chegou a idade de fazer a iniciação ou que já a ela se submeteu; rapariga que chegou à puberdade; donzela”.

⁸⁹⁴ 14 inquéritos com identificação de contadora feminina.

⁸⁹⁵ Podemos elencar alguns exemplos em Gaza, Maputo e Tete, nos documentos 29, 80, 121, 144.

O tema mais recorrente nos enredos da Zambézia protagonizados pela *muali* é o da púbere que não fala, que se pode designar de narrativas da *moça muda*⁸⁹⁶, as quais apresentam uma moça bela e *a priori* muda, mas que, graças à astúcia do Coelho durante o trabalho agrícola, começa a falar, viabilizando o casamento entre os dois⁸⁹⁷. Tais narrativas, a grosso modo, destacam a esperteza do Coelho, que consegue fazer falar a sua noiva ou esposa, aparentemente muda. As histórias consideram o silêncio da moça um problema para conquistar o matrimônio, tendo fracassado os seus namoros anteriores. A estratégia do Coelho envolve uma atividade fundamental da vida familiar e doméstica, a saber, o *trabalho na machamba*, já que a habilidade na agricultura é de muita valia às famílias rurais bantas. Assim, o genro em período de provas entende que é durante uma

⁸⁹⁶ Explicitam a representação da moça muda os documentos 236 (“O Homem e o Coelho”), 280 (“O Coelho e a Menina”), 287 (“A Rapariga Que Não se Queria Casar”) e 298 (“Como a Muda Chegou a Falar”).

⁸⁹⁷ Como há pequenas diferenças entre as versões, comentemos brevemente, uma a uma. A narrativa lómuè “O Homem e o Coelho” (doc. 236) conta que uma filha muito bela de certo homem se faz de surda e não fala com ninguém e, por isso, muitos desistem de desposá-la. O Coelho pede a moça em casamento para a família dela, alegando que faria a moça falar. Depois de casados, enquanto transplantam arroz na machamba, o Coelho vai enterrando as folhas, deixando as raízes para fora. Quando a moça vê o trabalho do Coelho, logo fala: “não se faz dessa forma”. Desse dia em diante, ela passa a falar e discutir como as outras pessoas, deixando de se fazer de surda. Outra narrativa lómuè sobre o mesmo tema se chama “O Coelho e a Menina” (doc. 280), compilada em Namacurra. O texto relata que, numa certa família, havia uma moça muda, que se limitava a gesticular com as mãos, os olhos e a cabeça. Quando está em idade para se casar, aparecem muitos pretendentes, a quem o pedido de casamento é negado, inclusive ao Coelho, a quem a moça dá uma gargalhada, como se sentisse apaixonada. Certa manhã, após os conselhos dos amigos, o Coelho vai à casa da moça com uma enxada (*ecali*), uma cabaça para água e uma catana, convidando-a para ir trabalhar na machamba, a fim de transplantar mapira. Durante o trabalho, o Coelho enterra as folhas, virando as raízes para cima e a Menina começa a corrigir o Coelho, em voz baixa. Como ele continua fazendo o trabalho errado e inútil, ela começa a se comunicar alçando a voz, cada vez mais, até falar em voz muito alta. Então, o Coelho sobe no tronco de uma árvore, chamando os pais e a população local para avisá-los de que a moça estava falando, obtendo, assim, a autorização dos sogros para casar com a Menina.

Em Mocuba, também foram compiladas duas versões do motivo da *moça muda*. Uma delas é a narrativa “A Rapariga Que Não se Queria Casar” (doc. 287), que enfoca uma jovem que não queria ser namorada e não falava desde o nascimento. O Coelho, querendo se casar com a Menina, encontra um plano para que ela comece a falar, a saber, convida-a para plantarem arroz na machamba, onde, durante o trabalho, o Coelho coloca as folhas dentro da terra e as raízes para fora. Então, a menina começa a falar: “oiça lá senhor não é assim não, não é assim! é assim”. Desde aquele dia, a menina passa a falar para sempre e se casa com o Coelho. A outra narrativa de Mocuba é “Como a Muda Chegou a Falar” (doc. 298), que lança mão da alegoria animal para representá-la. Ela conta que, no tempo em que os animais falavam, a família das girafas tinha uma filha muito bonita, que não falava desde a infância. Ao completar 20 anos, muitos outros animais pediram a moça em casamento, mas todos os noivos rompiam com o compromisso, porque a moça continuava muda. O rapaz Coelho garantiu a toda a população que conseguiria fazer a moça Girafa falar para sempre, sendo ele vítima de zombarias. Como era a época de se transplantar a mapira, o Coelho acompanha os sogros e a menina ao campo. Estando sozinho com a noiva, o Coelho começa a cantar e a enterrar as folhas da mapira com as raízes viradas para fora. Quando se apercebe do que fizera o Coelho, acreditando ser vergonhoso para ele, a moça dá uma gargalhada ensurdecidora e vai até seus pais, dizendo que nunca tinha visto um homem tão preguiçoso, como aquele com quem eles a casaram. Todos ficam admirados com a fala da moça. Os pais, muito satisfeitos, fazem uma grande festa para toda a população e o Coelho fica considerado o mais esperto dos animais.

importante tarefa cotidiana, o transplante da mapira ou do arroz, que ele deve mostrar-se néscio perante à noiva, impelida a repreendê-lo imediatamente. O fato do herói fingir não conhecer a técnica do plantio pode nos levar a três interpretações: (1) seria uma forma dele combater a timidez da moça, assumindo humildemente que teria muito para aprender com ela, para que não tivesse medo de se expressar; (2) a moça é pega desprevenida e acaba falando involuntariamente, situação que lhe força ao casamento⁸⁹⁸; (3) opera-se por meio da astúcia do noivo a cura de uma deficiência física real⁸⁹⁹.

Também nesse modelo de histórias, a técnica de se fingir de incauto aponta para a imagem de um Coelho-Genro que não conquista a família da noiva pela força ou pelo talento, mas pela inteligência de se forjar de néscio para abrir um caminho de comunicação. Quanto à moça, a história ilustra sua mudança de *status* na sociedade, pois a mudez a livra do casamento, mas a sua nova capacidade de falar também indica que a personagem pode emitir seus valores e opiniões na comunidade. Após o casamento, é concedido à mulher um lugar social de mais eminência, no qual sua voz é mais ouvida e respeitada. Se o motivo narrativo da moça-muda é tão recorrente no ARPAC, não surpreende que seu ciclo de narrativas integre outras tantas compilações realizadas ao redor de Moçambique, como se pode confirmar em obras publicadas por autores moçambicanos, em especial na região da Zambézia⁹⁰⁰.

As personagens jovens, na condição de casadoiras, podem aceitar ou negar a união, ainda que elas terminem se casando, via de regra. Há uma série de histórias com protagonistas femininas, e não só na Zambézia, no acervo que estudamos. No entanto, é mais comum que uma personagem feminina desempenhe um papel de objeto narrativo e não de sujeito. Em contrapartida, apresenta-se, a seguir, três histórias em que as meninas têm um protagonismo mais ativo no namoro e no casamento, tomando suas próprias decisões. Em duas delas, recolhidas em Mopeia⁹⁰¹, “O Casamento” e “Um Casal”, os

⁸⁹⁸ Hipótese mais pertinente ao documento 287.

⁸⁹⁹ Hipótese mais pertinente ao documento 280.

⁹⁰⁰ Pode-se incluir, nessa lista: os contos recolhidos por Lourenço do Rosário “O Casamento da Filha do Leão” (ROSÁRIO, 2008, pp. 20-21), “O Coelho e a Mulher Que não Falava” (ROSÁRIO, 2009, p. 38) e “A Menina que Não Falava” (ROSÁRIO, 2009, p. 168); por José Pampalk, “Uma Noiva Que Não Falava” (PAMPALK, 2008, pp. 185-188); e por Domingos do Rosário Artur, “A Bela Menina Muda” (ARTUR, 2013, pp. 35-38).

⁹⁰¹ A narrativa coletada em Mopeia “O Casamento” (doc. 246) discorre sobre o motivo da moça que não faz uma escolha adequada do marido. Na narrativa, em fase de se casar, uma menina recusa o pedido de muitos homens que se apaixonam por ela. Certa vez, porém, aparece um Leão vestido e a moça assente ao seu pedido de relacionamento. Na intimidade da noite, o Leão não aceita se despir diante da menina, que insiste que não queria que o homem dormisse com roupas. Um pouco contrariado e desanimado, o Leão tira a roupa, a noiva vê sua cauda e começa a gritar, sendo enfim morta pelo animal feroz. A título

noivos escolhidos pelas personagens são animais selvagens travestidos de homens, seduzindo-as a cair numa cilada perigosa. Antes, porém, as meninas recusam diversas propostas de casamento dirigidas às suas famílias. Em “O Casamento”, a só com o noivo, a moça insiste em despi-lo e se assusta ao ver a sua cauda, descobrindo a verdadeira natureza do “homem-leão”. No fim das contas, a jovem exigente assume compromisso com um pretendente desconhecido, que a assassina entre quatro paredes. Já na narrativa “Um Casal”, embora a heroína corra um grande risco no meio de hienas carniceiras, seu final não é trágico, pois ela escapa do covil dos animais e retorna à casa de seus familiares a salvo, o que indica sua esperteza ao esperar o momento propício para a fuga, ludibriando as feras. Enfim, as histórias descortinam lições sobre o cuidado em aceitar propostas de casamento com desconhecidos e, sobretudo, em deixar a casa da família tão prontamente, sem conhecer a índole do noivo.

O ensinamento emitido pelo provérbio final, “nem tudo o que é luz, é ouro”, desvela o princípio ético de ter cuidado com as aparências, no que tange à riqueza e à beleza. A narrativa transmite ao público feminino a ideia de que é mais seguro escolher um parceiro do conhecimento familiar, mesmo que não seja tão bonito ou rico, do que um desconhecido cheio de atributos duvidosos, já que nunca se sabe os mistérios que ele esconde sobre si. A diferença entre as duas narrativas é que a morte da personagem de “O Casamento” denota uma punição severa à moça seduzida pelas roupas da fera disfarçada, enquanto que a salvação da personagem de “O Casal” sinaliza que uma

de comparação, vale tecer um pequeno resumo de outro documento de Mopeia que foi identificado como *Chitangamo Tcha Anthu* (lenda referente a pessoas). O documento 268 registra uma narrativa contada por Menória Luis Joaquim, camponesa sena, de 49 anos na altura, em julho de 1981. O texto “Um Casal” narra que, numa certa família, uma menina chamada Nsáio recusa muitos pretendentes a casamento, que buscam atraí-la. Um dia, aparece a Hiena (Thika) bem vestida num belo terno. A “cigana-rapariga” demonstra interesse pelo pretendente e avisa seus pais, vestindo-se também nas melhores vestimentas que possuía. A Hiena pede a menina em namoro e os pais aceitam o forasteiro como genro da casa (*Nhumba*), que logo pede para levar a noiva à casa dos seus pais, o que também é consentido pelos sogros. No caminho, a Hiena leva Nsáio por um atalho da estrada que os conduz a uma gruta, onde a jovem vê ossos de muitos animais, com os quais o marido se alimentou durante a vida. Ao se estabelecerem ali, a Hiena convida os amigos para apresentar a mulher e eles propõem engordá-la para ser servida como comida, mais tarde. Começam a lhe trazer boa carne crua, mas ela se recusa a comer, por não estar habituada à carne crua, assim, ela só emagrecia. Certo dia, a protagonista resolve fugir pelo atalho que leva à casa de seus pais, sendo perseguida pelo grupo de hienas. Quando avistam Nsáio, ela já tinha atravessado o rio e, como as hienas não sabem nadar, ela se safou, levando o Marido-Hiena a ter uma grande altercação com seus amigos. Quando a moça chega à casa da família, a mãe lhe serve um lanche, enquanto ela conta o sucedido. Por fim, os pais aconselham-na a não se sentir atraída pela beleza, mas sim pela bondade, o verdadeiro comportamento e estado dos homens. O documento emite a seguinte conclusão: “não devemos nos deixar atraídos (sic) pela beleza e riqueza sem que conheçamos profundamente a origem, a vida deste ou daquele homem em vice-versa. “Nem tudo o que é luz, é ouro (provérbio)””.

escolha errada pode ser absolvida, caso a moça tenha a coragem de voltar atrás. Assim, se a jovem da história tem o direito de errar e recuar de sua decisão, o casamento com um forasteiro é um indicativo de alerta e não de derrocada certa, afinal, o maior engano da protagonista foi deixar apressadamente o baluarte da família sem conhecer o noivo, de fato.⁹⁰² No desfecho, de todo modo, a heroína retorna ao meio comunitário de origem, resgatando a estabilidade no enredo.

Por outro lado, há uma narrativa tradicional em que a moça é feliz na escolha de um forasteiro que, a princípio, é desdenhado pelo grupo familiar. O conto chuabo “A Menina Bonita”⁹⁰³ descreve um homem de aparência desprezível, mas que se casa com a bela protagonista, a qual insiste no matrimônio. Mais do que isso, ao maltrapilho doente é conferida a oportunidade generosa de uma vida nova: com banho, roupas bonitas, a melhor vaca como comida, e até um novo nome, João, representando a prática da hospitalidade como valor cultural⁹⁰⁴. O enredo salienta que a moça é bastante disputada pelos rapazes, mas mesmo assim prefere estar dentro de casa, observando a aldeia através da janela. Sua escolha por um pretendente improvável surpreende a mãe da protagonista, no entanto, a decisão da jovem é respeitada e suas ordens para se receber o forasteiro da melhor forma possível são obedecidas pelos outros membros da família⁹⁰⁵.

As três narrativas comentadas acima apresentam jovens que recusam muitas propostas de casamento, aceitando o pedido de um forasteiro. As duas primeiras são seduzidas pela aparência física ou pelas roupas que veste o desconhecido, mas tal matrimônio é desafortunado, terminando em morte ou divórcio. A única protagonista que

⁹⁰² Em muitas narrativas, a moça que visita os sogros é acompanhada por algum familiar próximo ou conhecido de confiança para se garantir a sua segurança.

⁹⁰³ Documento 284. História transmitida por Jacinta Combanga, professora de 20 anos, no distrito de Mocuba, em junho de 1982. O texto conta que vários homens chegavam para namorar uma menina muito bonita, mas ela não aceitava nenhum deles, resoluta em nem sair de casa, espreitando as pessoas pela janela. Certo dia, chega um Homem cheio de sarna, que quase não podia nem andar. A mãe da menina se admira de tal homem vir pedir para namorar sua filha. Porém, quando a menina o vê, nem foi preciso contar sobre o seu pedido: ela já sabia que aquele era o homem a quem tanto esperava, pedindo para que matassem a vaca mais gorda e dessem a ele água para banho. Assim, a moça lhe dá um terno e um novo nome, João. O Senhor João, depois de vestido com o presente da namorada, conversa com ela, com quem se dá muito bem, casando-se os dois depois de uma semana.

⁹⁰⁴ A mudança de nome é um procedimento de renascimento identitário entre diversos povos de Moçambique.

⁹⁰⁵ Esta narrativa tem certo paralelo com um conto integrante da obra de José Pampalk (2008, 158-161), “A atraente *Nyampha-nenda* estraga muitos”, na qual um leproso é recebido na família de uma moça, que diz esperá-lo para ser seu marido. A grande diferença é que a narrativa tem fim trágico. O forasteiro se mostra um grande feiticeiro caçador, cumprindo a prova estabelecida pelo pai da moça de encher uma casa com caças de animais. No desfecho, porém, ele se transforma em Leão e mata todos os membros da família.

tem êxito no casamento é aquela que supera a aparência abjeta do pretendente e o aceita ativa e prontamente, como se fosse guiada pela intuição. Portanto, a função das narrativas não é limitar o direito de escolha das jovens, mas alertá-las contra o perigo de se iludir pela aparência de suposta riqueza. Embora não haja registro da autoria do texto “O Casamento”, na qual a menina é assassinada pelo marido-leão, sabe-se que os contos “Um casal” e “A menina bonita” foram transmitidos por contadoras femininas: Menória Luis Joaquim, de 49 anos, e Jacinta Combanga, de 20 anos, respectivamente. As ações de tais contos são protagonizadas por mulheres, que tomam as decisões fundamentais da trama, tendo um bom resultado ou não. Isto sugere que a perspectiva da narrativa na tradição oral também se atrela à identidade de quem transmite o enredo popular. Assim como um número bem menor de mulheres participou da recolha literária do ARPAC, proporcionalmente, há menos heroínas ou agentes femininos delineados nas tramas, o que não significa que as narrativas tradicionais priorizem sempre a perspectiva masculina. As narrativas tratadas aqui exemplificam que as narradoras femininas conseguem se debruçar sobre a imagem de personagens mulheres como senhoras de seu destino, influenciando o meio social com dignidade e respeito.

Agora vejamos dois enredos sobre jovens casadoiras transmitidos por contadores masculinos, oriundos da tradição lómuè. Como se observou, há narrativas populares em que a *muali* não quer se casar, mas é compelida a aceitar o matrimônio pela persuasão do noivo, como se dá nas narrativas da *moça muda*. Vejamos agora o caso do conto “A Menina que Queria Casar Com um Homem a Quem Visse o Sexo a Nascer”⁹⁰⁶ e da fábula “A Filha de um Palamuno”⁹⁰⁷. No começo de ambas as narrativas, as belas moças estão

⁹⁰⁶ Documento 271. Narrativa transmitida por Manuel Januário, camponês de 58 anos, de origem lómuè, no distrito de Morrumbala, em julho de 1981. A narrativa conta que, numa região, uma menina chamada Maria, muito linda, disse que só casaria com um homem cujo sexo visse nascer. Numa discussão entre rapazes, João garantiu aos companheiros que conseguiria casar-se com ela. Durante o banho de rio da tarde das meninas da aldeia, aparece João vestido como uma menina e, como era pouco conhecido na área, nenhuma o reconheceu, frequentando o rio na companhia das outras moças. Quando João era incitado a se banhar com as companheiras, ele recusava, com o pretexto de virar homem caso adentrasse naquele rio. Maria empurra João na água e ele começa a chorar, dizendo que havia mudado de sexo. Foram informar os pais da menina, que decidiram casá-los, pois aparentemente para João nasceu-lhe o sexo perante os olhos de Maria. Por fim, após o casamento, tiveram muitos filhos.

⁹⁰⁷ Documento 232. Estória transmitida por Biriante Munassane, de origem lómuè, carpinteiro de 65 anos, no distrito do Guruè, em agosto de 1981. Diz o texto que um Palamuno tem certa filha que namora muitos homens, mas que não quer se casar com nenhum deles. O Coelho (*Namarokolo*) vai até o pai da moça e lhe faz um pedido de namoro, mas, por meio do irmão dela, descobre que a moça fugira para as pedras. O Coelho alerta a sua própria mãe que não se preocupe, caso ele não retorne tão cedo para casa, passando fora da aldeia por três meses, no fim das contas. O protagonista vai às pedras e encontra a *muali* e combinam de serem amigos, cada um afirmando que fugira de casa com intuito de que não fosse obrigado a contrair qualquer consórcio de casamento. Ao entardecer, eles se refugiam numa caverna, onde o

decididas em negar o casamento com rapazes que desejam desposá-las. Uma delas despreza o pedido de casamento a ponto de fugir da aldeia, por se aborrecer pela pressão de seus familiares e demais membros sociais a aceitar um marido. A outra lança um desafio aparentemente impossível de se cumprir, a saber, ser testemunha do crescimento da genitália masculina do noivo⁹⁰⁸. A ideia de nascer o órgão aponta, em certa medida, para uma mudança de sexo, como simula João ocorrer consigo ao entrar no rio. A garota convive com as mulheres, temendo deixar o grupo de companheiras, com quem demonstra intimidade e cumplicidade, assinaladas nos banhos vespertinos, tomados em conjunto. Quanto aos rapazes, planejam uma situação em que a moça ceda à companhia masculina e ao subsequente casamento: João discute um plano com seus amigos que lhe garanta transpor a prova colocada por Maria, para não se casar; e o Coelho conversa com o pai e o irmão da *muali*, informando-se sobre seu paradeiro. Assim, antes de empreenderem no namoro, outras personagens já têm pleno conhecimento sobre a investida dos rapazes para convencer as moças a se casarem.

As moças são coagidas a mudar de opinião sobre o casamento pelo pretendente, que finge inocência, persuadindo as protagonistas ao sexo ou ao casamento. As duas narrativas são encerradas com o êxito de personagens masculinos, resultando no nascimento de filhos. Na estória “A Filha de um Palamuno”, a gravidez acontece antes de qualquer contrato de casamento, sendo o pretexto encontrado pela mãe da jovem para convencer a filha a aceitar o Coelho como companheiro. É relevante salientar que, à diferença das narrativas transmitidas por mulheres, as ações dos dois enredos acima estão centralizadas nas personagens masculinas, que buscam criativamente um meio para obter o compromisso da moça desejada, o que lhes exige bastante esforço. Assim, nas narrativas contadas por mulheres, as personagens femininas são os expoentes do consórcio, ao passo que, nas narrativas contadas por homens, os casamentos se efetivam por conta da pro-

Coelho acende uma fogueira na porta. Ele convence a menina que aproveitassem o tempo para brincar um pouco, que os levou à realização de atos sexuais. Depois de seis meses, já de volta cada um para a sua casa, a *muali* estranha os sintomas de gravidez e fica muito preocupada, por pensar ter contraído alguma doença. A mãe explica à filha que ela está grávida e que seria importante trazer para perto dela o homem que lhe deu a criança, a fim de se manter a saúde do filho. Dessa forma, o Coelho é chamado, passando a viver junto à menina, como casado. A narrativa é encerrada com uma sentença em lómue, *Namuáli ohitheleya, atheliwe namarokolo*, traduzida no documento da seguinte maneira: “A moça que nunca se casou, casou com um coelho espertalhão”.

⁹⁰⁸ Embora pareça bastante fantasiosa a condição de matrimônio imposta pela garota, de se casar com um homem a quem visse o sexo nascer, vale lembrar que nas sociedades matrilineares, encontradas acima do rio Zambeze, já foi bastante recorrente, nas cerimônias de iniciações femininas, a prática tradicional de se alongar os clitóris e os lábios vaginais, atividade restrita ao universo das mulheres.

atividade dos heróis masculinos, como se sublinha na conclusão: “A moça que nunca se casou, casou com um coelho espertalhão”⁹⁰⁹.

Portanto, podemos verificar uma diversa gama de narrativas com moças casadoiras, em que a maioria delas está atrelada ao motivo da *moça muda*, mas não apenas. Ainda que tenha certa autonomia de aceitar ou não o pretendente, pode-se presumir que o casamento e os filhos são vínculos muito importantes no papel tradicional da mulher nas culturas bantas. Principalmente entre os lómuès, o nascimento da criança parece mais significativo do que o próprio casamento para o universo feminino, proporcionando uma ascensão hierárquica, dentro da comunidade, às mulheres. Vale ressaltar que os contos tradicionais suscitam que os pretendentes a marido são mais apreciados pelo desejo de integração, capacidade de se comunicar e de solucionar problemas do que pela beleza, força e habilidade, que podem ser seduções perigosas. A alta recorrência do género Coelho, que leva a moça muda a falar, indica o antídoto para o silenciamento da *muuli*, fazendo-a se expressar, a fim de orientar e corrigir, desempenhando uma função na família e talvez na comunidade. Por outro lado, parece também haver um indício acentuado de mulheres que podem viver sem o relacionamento com os homens e que preferem estar no convívio íntimo de outras mulheres ou mesmo sozinhas, como veremos adiante.

6.1.3 A mulher

Por vezes, as mulheres determinam a ordem familiar e tem autoridade para assim proceder. Os homens podem ter autonomia sobre o seu corpo e os seus desejos, entretanto as mulheres têm o direito de decisão sobre o bem-estar da família, tomando até resoluções contrárias às do marido se julgarem necessárias, como se nota em três narrativas compiladas em Moatize, na província de Tete. De acordo com a leitura do conto “O Ano da Seca”⁹¹⁰, considera-se pertinente que a Mulher contrarie o Marido, caso seu comportamento coloque a saúde da família em risco. Ao mesmo tempo, ela deve ser

⁹⁰⁹ Documento 232.

⁹¹⁰ Documento 122. Nesse conto, num tempo de fome, o chefe de família sobe numa árvore chamada de *Ntsandza* com uma panela com papas, a fim de comer sozinho. Por isso, ninguém mais indicado do que sua esposa para fazer justiça. Ela corta as fibras das escadas da árvore de forma imperceptível, levando o homem a cair da árvore com a papa quente da panela em cima da cabeça.

considerada e escutada, como demonstra a narrativa “O Casal”⁹¹¹, que pode advertir, em última instância, contra a infidelidade e o isolamento, mas é certamente um alerta para se escutar os conselhos sábios da esposa, a fim de não se meter em enrascadas. Também a narrativa “O Tempo de Fome”⁹¹² exprime uma relação interessante entre o casal, onde a mulher parece aceitar o jogo do marido, a fim de que ele passe a se alimentar como a mesma massa de farelo que é consumida pelos outros membros da família.

A esposa – o caso dos povos do sul

A esposa, nas narrativas changanas, por vezes desafia o papel do marido, recebendo uma punição severa, mesmo que ela tenha razão. Por exemplo, no conto⁹¹³ no qual o marido não traz comida à família e ela planeja uma forma para que o marido deixe seu mau costume: a mulher é espancada pelo homem, ainda que depois ele tenha um julgamento público. No caso da mulher que é identificada como estéril, o marido⁹¹⁴ minerador, emigrado à África do Sul, manda apenas comida ao seu cão e não para a mulher, sendo até expulsa de casa por comer o alimento que não lhe é destinado. No conto⁹¹⁵ em que uma das mulheres come a carne de coelho que será servida ao marido, seu fim é a morte. Nesse sentido, as mulheres desafiam as regras e hierarquias determinadas pela sociedade, mas não significa que estarão livres de punições e sanções. Independentemente de as histórias serem narradas por mulheres ou por homens, a hierarquia de tarefas parece estar bem definida e caso a mulher afronte as normas dos homens, há uma força social ou sobrenatural que a subjuga. Condição diferente das

⁹¹¹ Documento 130. O conto diz que o marido tem o hábito de andar sozinho, mas é aconselhado pela esposa a deixar tal costume, já que poderia correr perigo ao se encontrar com animais selvagens. Alegando ter andado muito durante as noites no tempo de noivado, ele não dá ouvidos e acaba se deparando com um leão, que caminha vagarosamente em sua direção. O homem escapa da morte ao subir numa árvore onde pega no sono, caindo em cima do leão, que também se assusta e foge. Mas o acontecimento leva o marido a prometer que nunca mais andaria sozinho à noite.

⁹¹² Documento 131. No primeiro momento, o homem, como chefe de família, não aceita comer massa de farelo, apenas massa fina. Assim, a esposa prepara para ele a massa fina e ao restante da família a massa de farelo. No tempo de escassez, o marido percebe que não consegue saciar suas necessidades de alimento apenas com a massa fina e planeja fingir uma voz amiga que, enquanto a mulher busca água no rio, aconselha que sirva, dali por diante, massa de farelo ao marido, para sustentá-lo melhor. Embora ela receba a mensagem com alegria e entusiasmo, parece se esquecer, em casa, da conversa tida no rio e o marido se vê obrigado a relembra-la da conversa. Ela assim passa a servir a massa de farelo também ao esposo.

⁹¹³ Documento 16.

⁹¹⁴ Documento 20.

⁹¹⁵ Documento 22.

crianças e jovens que, embora possam ser subjugadas ou mortas pelos mais velhos, podem ser novamente reposicionadas na narrativa como heroínas⁹¹⁶.

Nos contos do sul, a esposa amiúde aparece como propriedade masculina⁹¹⁷, o que não indica ser aceitável a violência contra ela e, caso ocorra uma agressão física, a mulher tem o direito de denunciá-la às autoridades comunitárias, que podem julgar o caso, repreendendo o comportamento do marido⁹¹⁸. Igualmente, a violência psicológica contra a mulher é repudiada pela ficção changana, que sucede *a priori* no âmbito familiar do marido. Em muitos contos, os homens deixam sua terra para trabalhar na África do Sul, atribuindo à sua família o cuidado das esposas, cuja ausência dos cônjuges as coloca numa situação de vulnerabilidade, tornando-as vítimas de coerção psicológica dos parentes deles. Há um conto em que os sogros⁹¹⁹ atormentam a nora por meio de feitiços, que não a deixam dormir, além de a abandonarem sozinha numa casa, onde passa a ter visões e pesadelos terríveis. Como solução, a jovem chama seu irmão para intervir no caso, que a retira do convívio dos familiares do marido, até este retornar do trabalho migratório, quando o retornado resolve construir uma casa para si e sua esposa bem longe dos seus pais. O irmão do trabalhador emigrante⁹²⁰ também pode exercer coerção psicológica, impossibilitando a comunicação entre o casal recém-casado. Nesse episódio, o algoz rasga as correspondências da esposa e destrói os presentes enviados pelo marido, levando-os a terem desejos suicidas, usando uma faca como meio para isso. Talvez o ciúme ou a inveja sejam os catalizadores de tais violências, mas as narrativas não exprimem a razão que leva os familiares a agir contra as mulheres, destacando, contudo, a necessidade de se prestar atenção ao bem-estar da esposa relegada caso o marido emigre para trabalhar.

Ainda que as narrativas da tradição oral recolhidas entre a população de Gaza não apresentem relações amorosas idealizadas, o casamento é um dos temas primordiais no acervo da província. O modelo de organização familiar poligâmico é alvo de defesa ou crítica, sendo, sem dúvida, um assunto de debate na sociedade changana, como se comprova nos cinco contos que situam a poligamia no cerne do enredo. Nesse arranjo doméstico, a esterilidade⁹²¹ de uma das mulheres pode levar o homem a rejeitá-la ou pode

⁹¹⁶ Documentos 24 e 33: “Os dois irmãos” e “O Pai, o Filho e Muitas Cabeças de Gado”.

⁹¹⁷ Documento 5.

⁹¹⁸ Documento 16.

⁹¹⁹ Documento 19.

⁹²⁰ Documento 23.

⁹²¹ Documento 20.

haver intrigas entre as esposas⁹²² ao ocorrer um furto no lar. Mas, o que as histórias mais salientam é a disputa entre mulheres, seja por conta de obterem maior poder na família, mais estima social ou bens por parte do esposo. Na narrativa de Melita Jossefa Chilaule⁹²³, duas irmãs compartilham o mesmo homem, porém a mais velha empurra a mais nova para dentro de uma cova e, quando o fato é descoberto, perde os direitos de *Nkosikazi*, isto é, de primeira mulher. No conto de Maria Cubai⁹²⁴, o homem prefere a mulher mais velha, que é mais preguiçosa do que a segunda, roubando os produtos da machamba desta. No desfecho, a mais amada acaba sem pernas, vítima de uma emboscada pelo marido, fato que sugere ser melhor a mulher cumprir suas tarefas na manutenção do lar do que ser mais desejada e amada pelo esposo.

A narrativa “As Duas Mulheres”⁹²⁵, de Vitória Langa, representa um motivo parecido à de Melita Chilaule, com a diferença de que as mulheres em disputa não são irmãs e o marido se ausenta do lar por estar na África do Sul. Esse dado sócio-histórico interfere nas circunstâncias psicológicas das personagens, pois o marido envia roupas do exterior, o que provoca ciúme numa delas, enterrando a outra numa cova e desaparecendo do seio familiar. A aplicabilidade da última narrativa em questão situa a poligamia numa perspectiva crítica. Os ideais revolucionários do *Homem Novo*, que nascem da confluência de diversas doutrinas estrangeiras, intimidam as lógicas culturais das sociedades changanas, e de outras, oriundas do tronco tsonga. A narrativa chope de Vitória Langa acrescenta um dito moral, afirmando que “a poligamia não é só agora que rejeitamos e é registado de qualquer maneira, é suas próprias características que desde muito tempo tem provado muitos problemas que dá cabo das pessoas (sic)”⁹²⁶. Portanto, ainda que o casamento poligâmico participe da vida social e imaginária das populações rurais de Gaza, ele é amiúde apontado como uma prática problemática na perspectiva de alguns contadores, como a camponesa de origem chope, no que concerne à convivência familiar.

A Sexualidade

Entre o leque de temas da vida social, diversas narrativas da Zambézia evocam a sensualidade ou abordam temas sexuais de forma direta. O destaque, quase sempre, está

⁹²² Documento 22.

⁹²³ Documento 14.

⁹²⁴ Documento 38.

⁹²⁵ Documento 41.

⁹²⁶ Documento 41.

em torno da instituição do casamento, mas também pode se referir a acordos específicos, de caráter monogâmico ou poligâmico. De modo geral, os contos vinculam o sexo com o contrato conjugal para o nascimento de filhos, somado à manutenção do cuidado doméstico e do ingresso de alimentos. Mas há ocasiões em que as histórias sinalizam o ato sexual como meio de se obter prazer, atrelado à atração física, como ocorrem em relações extraconjugais. De todas as formas, embora não tenhamos encontrado contos com descrições eróticas pormenorizadas, a sexualidade é um tema comum das narrativas populares compiladas em Moçambique. Comparativamente, parece haver menos tabus ao redor da sexualidade do que em muitas tradições folclóricas ocidentais, podendo haver trocas de casais, adultério e sexo a três. No entanto, isso não significa que a sexualidade dos agentes sociais deixe de ser observada sob regras rigorosas, atreladas até mesmo ao campo espiritual⁹²⁷.

Comprovando que as culturas bantas debatem abertamente o tema da sexualidade, o inquérito “Ikano – Conselhos Que São Dados a um Jovem Casal”⁹²⁸ apresenta um *Ikano*⁹²⁹ sobre a segurança dos bebês durante as relações sexuais dos pais. O inquérito de origem lómuè está no acervo de literatura oral do ARPAC como conto e seu texto é separado em quatro partes enumeradas, semelhantes a estrofes, sendo a última, uma nota final. O texto relata que um jovem casal deixa o primeiro bebê, recém-nascido, cair numa lareira acesa “ao pé da *talimba*”⁹³⁰. O acidente ocorre enquanto os pais mantinham relações sexuais, informando, com vergonha, às autoridades locais sobre o descuido. A nota final salienta a orientação dos anciãos, de que o bebê deve ser posto ao lado dos pais durante o ato sexual, tomando cuidado para que ele não caia no chão e se machuque.

⁹²⁷ Deve-se levar em conta a necessidade de observância da abstinência sexual durante os ritos de passagem, na ocasião do nascimento de uma criança, ou durante as cerimônias fúnebres de um ente querido da família ou da comunidade. Esmeralda Mariano (2009, p. 48) salienta, por exemplo, que, “para além da função reprodutiva, a prática das relações sexuais tem outras funções sociais como, por exemplo, os rituais sexuais de purificação”.

⁹²⁸ Documentos 218 e 219. O acervo apresenta dois inquéritos distintos com o mesmo teor, assim contabilizamos dois documentos separados, mas com conteúdos análogos. Texto transmitido por Inkinyaka Manhula, camponesa de 58 anos, de origem lómuè, em julho de 1981. O curioso é a localização divergente: um documento registra o local de coleta no distrito do Guruè e o outro, no distrito de Ile, que distam entre si mais de 100 quilômetros, por vias terrestres.

⁹²⁹ Os Ikanos são llemas, isto é, “instruções, ensinamentos: norma comportamental” (MEDEIROS p. 256, 257), que se recebe durante os rituais de passagem. Segundo Medeiros, os Ikanos também podem ser designados como um “conjunto de fórmulas simbólicas transmitidas com o auxílio de adivinhas, provérbios, fábulas e contos que se gravavam melhor na memória e serviam para ilustrar múltiplas situações sociais” (MEDEIROS, p. 258). O antropólogo acrescenta que eram instrutivas e não recreativas; enunciados com um caráter pragmático.

⁹³⁰ Cama tradicional.

Tratado como um *Ikano*, o texto aponta que instruções sobre sexualidade são veiculadas na tradição oral por sábios e anciãos.

No plano das narrativas populares, nem sempre as mulheres desejam manter relações sexuais com homens e podem *repudiar o casamento*, considerando-o uma instituição nada apreciável. O Conto “Uma Mulher Viúva Que Não Se Queria Casar”⁹³¹ não coloca em relevo uma *muuli*, mas sim uma viúva, que, portanto, já conhece a vida conjugal e que parece preferir se abster de ter um novo matrimônio. O conto do narrador masculino, Basílio Ofiço, apresenta o desejo do Cágado em se casar com a Viúva após o cumprimento de uma árdua prova física, por ela exigida. Já nas núpcias, interessado por descobri-la, o Cágado retira vários farrapos, com os quais se depara ao redor do ventre da mulher. Ela alegara ter mais de um sexo, o que poderia até indicar uma condição hermafrodita, mas a persistência do Cágado revelou ser apenas uma estratégia para a mulher se livrar de consolidar o casamento. O interesse da personagem em se casar com a Viúva pode estar associado à condição econômica ou à posição social da mulher, já que o texto ressalta que ela “tinha muita coisa”⁹³². Ainda que a narrativa explicita a perspectiva do seu coautor masculino, também nos revela que era comum mulheres adultas renunciarem contrair casamentos ou, pelo menos, preferirem continuar a viver sem um acordo matrimonial.

Por outro lado, a mulher pode obrigar um homem a manter relações sexuais com ela com o propósito de ter filhos, como ocorre numa narrativa de caráter etiológico, do acervo da Zambézia. O conto “Os Dois Irmãos António e João”⁹³³ debruça-se sobre o

⁹³¹ Documento 255. Narrativa contada por Basílio Ofiço, maganja, camponês de 50 anos, no distrito de Maganja da Costa, em julho de 1981. O conto narra que uma mulher Viúva nunca aceitava a proposta de casamento dos homens, que sabiam que ela tinha muitas coisas. Certo dia, o Cágado se encontra com seus amigos e descobre que a prova para casamento dada pela Viúva era cortar um tronco ou uma árvore. O Cágado consegue realizar a façanha e a mulher fica obrigada a se casar com o quelônio. Na intimidade, ele observa que a mulher tinha muitos farrapos em volta do ventre e da bacia. Ela explica que cada um dos farrapos correspondia a um sexo. O Cágado retira os farrapos e descobre apenas um sexo, concluindo que a mulher se utilizava da esperteza para não se casar. O texto encerra afirmando que “foi desta forma que muitas mulheres antigas para se casarem mostravam muitas dificuldades”.

⁹³² Documento 255.

⁹³³ Documento 248. Narrativa de Macário Engolze, professor de 22 anos, de origem chuabo, compilada no distrito de Mopeia, em dezembro de 1984. A trama inicia com um lema que rege a relação entre os dois irmãos, João e António: “Quem apanha uma coisa é dele e come sozinho”. Assim, eles combinam de realizar uma viagem e João encontra duas vezes gazelas pela estrada, que se tornam suas presas de caça, comendo-as sozinho. Eles atingem certo território, onde não havia homens e os irmãos se deparam com uma machamba, onde António fica preso numa ratoeira colocada numa vereda. Então, aparecem mulheres com zagaias para matar o rapaz, mas uma delas sugere que seja dado ao prisioneiro um castigo, em vez da morte. António é condenado a dormir um mês com cada mulher daquela região, completando três anos de cativo. Seu trabalho sexual compulsório acaba gerando muitos filhos na comunidade e a região passa a ser habitada tanto por homens como por mulheres.

tema, explicando a provável origem da *poligamia*. Essa versão registrada no ARPAC, do conto popular, discute a ideia de egoísmo nas relações entre os irmãos, sustentado pelo lema “Quem apanha uma coisa é dele e come sozinho”⁹³⁴. A narrativa não faz nenhuma menção sobre o que acontece com o irmão João, depois que António fica preso na armadilha das mulheres na machamba. Entretanto, o castigo de ter relações com todas as mulheres da zona, durante três anos, é atribuído apenas a António, deixando o irmão de fora da condenação poligâmica. Ao contrário do lema egoísta dos irmãos, as mulheres partilham da companhia do prisioneiro, a fim de que todas possam ter seus estimados filhos.

Há uma versão do enredo acima na coleta de Lourenço do Rosário, sob o título “O Castigo”⁹³⁵ (ROSÁRIO, 2001, pp. 74-75) que apresenta muitos pontos em comum: a presença de dois irmãos viajantes, que acabam presos numa machamba, cujas donas são de um povoado composto apenas por mulheres. Ali, elas são autônomas em todas as atividades para a manutenção da comunidade, porém, não podem conceber filhos, o que ameaça a continuidade do grupo. Também nas duas narrativas, o castigo apresenta uma duração de três anos e, desse período, nascem muitas crianças. O que marca a diferença entre as duas versões é, no entanto, a relação entre os irmãos, pois no conto do ARPAC, apenas António participa do projeto das mulheres de conceber filhos, deixando a condição de pai exclusivamente para um dos irmãos. Na versão da obra de Lourenço do Rosário, por outro lado, ambos são capturados pelas mulheres e contribuem para o nascimento de novas crianças. A função da narrativa é alegar que foram as mulheres as responsáveis pelo estabelecimento e organização da poligamia e não os caprichos masculinos em aumentar seu poder através de um contingente de esposas. A prática sexual aqui se associa, em primeiro plano, à finalidade da geração de filhos e não o afeto e o prazer. Contudo, o fato de um dos irmãos decidir permanecer no povoado controlado pelas

⁹³⁴ Documento 248.

⁹³⁵ Narrativa recolhida em 1981, narrada por uma camponesa, em Mopeia, na província da Zambézia. O conto relata uma grande inundação do rio ocorrida em tempos remotos, que mata todos os homens que se fixavam nas ilhas, pescando e fazendo redes. As mulheres se adaptam às suas atividades econômicas, mas ficam sem homens para ter filhos e começam a envelhecer e morrer. Certo dia, porém, dois irmãos que vinham da Beira não conseguem atravessar o rio durante a cheia e se instalam nas suas margens, alimentando-se de peixes. Depois, cansados de comer apenas peixe, eles decidem procurar uma machamba de milho, encontrando e roubando os produtos de uma que pertencia à aldeia das mulheres, até caírem numa armadilha. As mulheres levam os prisioneiros para o povoado e fazem uma festa, decidindo que o castigo dos irmãos seria obrigá-los a se deitar com todas as mulheres, uma por noite, durante o período de três anos. Nesse interim, nascem muitas crianças na localidade. Terminado o tempo de sentença, um dos irmãos decide retornar à sua comunidade, que o esperava, enquanto o outro decide permanecer na aldeia das mulheres, considerando-as, dali por diante, como sua gente.

mulheres dá indícios de que o protagonista desenvolvera um sentimento afetivo por aquelas mulheres, considerando-as como sua gente. De fato, pode-se elencar uma série de narrativas nas quais a estrutura da poligamia é razão de desavença entre as esposas, nas quais algumas das mulheres são punidas, rejeitadas ou mortas pelo marido, como notamos anteriormente. Já no presente motivo, as mulheres condenam o homem à poligamia, como conclui a versão publicada: “É por isso que até hoje cada homem arranja sempre muitas mulheres. Foram as próprias mulheres que castigaram os homens, para que eles lhes fizessem filhos” (ROSÁRIO, 2001, p. 75).

Além da partilha de um parceiro para engravidar, há narrativas de costume em que as mulheres vivenciam uma relação extraconjugal. O conto “Uma Leviana”⁹³⁶ do acervo do ARPAC tem a mesma estrutura do conto “Os Dois Amantes”⁹³⁷ (ROSÁRIO, 2001, pp. 85-86), recolhido por Lourenço do Rosário, situados num contexto de poligamia, no qual o marido diz à esposa que passaria um tempo na casa de outra mulher. Na versão do livro publicado, fica mais evidente que a protagonista é mais jovem do que as outras esposas, salientando que havia algumas já velhas, o que pode sugerir que o marido está numa idade mais avançada do que ela⁹³⁸. Ele começa a desconfiar que a esposa tenha

⁹³⁶ Narrativa de Jaime Emílio, Chuabo, 28 anos, que trabalha como responsável por material escolar, compilada em julho de 1981. O texto narra que um homem polígamo passa a desconfiar que sua esposa mantinha relações sexuais com outros homens, sem seu consentimento. Um belo dia, depois do almoço, o homem diz que vai passar uma semana na casa da outra esposa. Então, a mulher pega um cântaro e vai ao poço buscar água. No caminho, ela cruza com dois homens e combina com cada um deles de se encontrar na parte da noite em sua casa. Os dois amantes chegam quase na mesma hora e começam a combinar como iriam organizar as brincadeiras daquela noite. Porém, o marido volta para a casa e bate à porta. A mulher demora para atender, pois esconde um amigo em cima do celeiro e o outro, em baixo da cama. O marido entra no quarto e discursa à mulher que aquele que estava lá em cima, referindo-se a Deus, ia resolver tudo. Nesse momento, o homem que estava escondido em cima do celeiro desce e diz que o que estava em baixo da cama teria também de participar da resolução do problema. Diante de tal acontecimento, o marido chama os familiares e apresenta as evidências do procedimento da esposa. Por sua vez, ela admite que não consegue permanecer um dia sem dormir ou ter relações sexuais com um homem, por isso, tinha o hábito de substituir o marido. Enfim, o homem aproveita a oportunidade para assinar o divórcio.

⁹³⁷ A versão contida na obra de Rosário é mais enriquecida de detalhes e os episódios mais explicativos, incluindo, por exemplo, a canção que a moça entoava para avisar seus amigos que o marido estava ausente: “Passarinho, passarinho / Vai à Beira / E traz-me de lá lindos panos”. A história é protagonizada pela esposa mais nova de um homem polígamo. Quando o marido estava ausente, ela costumava sair com outros homens. O marido começa a desconfiar e, para confirmar suas suspeitas, diz para a mulher que passaria três semanas fora, na casa das outras mulheres. A esposa vai ao rio, cantando uma canção identificada pelos seus companheiros. À noite, quando a mulher está brincando com os dois amantes, chega o marido. Ela esconde um deles no celeiro, acima e o outro em baixo da tarimba. O marido se senta na cama e fala sobre o além, mencionando Deus como “aquele que está no alto”. Considerando-se descoberto, o que está no celeiro responde para perguntar ao que estava debaixo da tarimba. No fim da trama, a mulher é repudiada pelo marido.

⁹³⁸ Há de se considerar que, na poligamia, nem sempre os maridos são necessariamente mais velhos do que as esposas. Entre diversas populações matrilineares, por exemplo, um novo *muene* continua com o compromisso de casamento com as esposas de um antigo *muene*, ou seja, as rainhas não perdem seu

relações extraconjugais e, portanto, sua partida é apenas uma simulação. A mulher vai buscar água e, durante o percurso, anuncia a dois amigos que seu esposo está ausente de casa. Na mesma noite, ambos comparecem à residência da protagonista a fim de terem relações sexuais, designadas com o verbo “brincar”, nos contos. Quando o marido aparece na alta noite e entra na casa, descobrindo que a moça está com dois amantes, é repudiada e o casamento termina.

O título do conto compilado pela Campanha, “Uma Leviana”, tem um viés ideológico, já que o vocábulo da língua portuguesa indica uma pessoa volúvel, irresponsável, insensata e até maldosa. Ainda assim, perante à família, a protagonista declara abertamente que não podia dormir sem estar na companhia de um homem e, por isso, buscava outras companhias na ausência do marido. A resposta final da mulher coloca em pauta a universalização de direitos concedidos culturalmente apenas aos membros sociais do sexo masculino. Apesar do estigma atribuído à mulher no título da versão do ARPAC, seu enredo problematiza as parcerias afetivas e sexuais múltiplas dos homens, como se fosse uma condição inerente à natureza masculina. Não há a ideia de que a protagonista pretenda mudar de marido, a quem tivesse maior envolvimento sentimental, já que o texto ilumina os desejos eróticos inerentes tanto nos homens como nas mulheres, desmitificando a crença da natureza polígama exclusivamente masculina.

Mas, para além do divórcio, no imaginário literário da Zambézia, pode haver uma outra situação final ao adultério feminino, como se nota no enredo de “A Mulher Esperta”⁹³⁹ (ROSÁRIO, 2001, p. 87). Nesse conto, o desfecho não é o divórcio, já que o marido termina o conto como enganado, concedendo ainda cinco cabeças de gado para o amante da esposa. O último enunciado do texto alerta: “É assim que as mulheres espertas enganam os maridos”. Portanto, o homem mais velho não demonstra suspeita do adultério da esposa mais nova e até prefere conceder-lhe tal liberdade a repudiá-la, o que geraria

posto e podem ser casadas com um chefe mais jovem. Mas há caso em que ele libera as antigas esposas de seus compromissos conjugais, a fim de desposar mulheres mais jovens.

⁹³⁹ O texto relata que a mulher do rei havia morrido e ele se casou com outra mais nova. A sua bela esposa, no entanto, apreciava muito os homens e não podia passar um dia sem ter um ao seu lado. Quando o rei sai para visitar outro chefe amigo da vizinhança, ela mete um homem em casa, com quem se dá bem. Depois chega um segundo e ela esconde o primeiro no celeiro. Mas como o seu amigo não estava em casa, o rei retorna mais cedo do passeio. Assim, a mulher diz ao segundo amigo que saísse correndo com uma catana na mão e fosse embora, pela chegada do marido. Ela alega ao rei que aquele homem que saíra correndo perseguia outro homem, que lhe devia cinco cabeças de gado e não tinha como pagar, escondido no celeiro. O rei decide, então, dar cinco cabeças de gado ao homem que se escondia na sua casa para pagar a dívida com o que partira com a faca na mão.

não só uma comoção comunitária, como também a perda da companheira.⁹⁴⁰. Mas, se levarmos em conta seu impacto no público, o conto adverte os homens para estarem atentos ao comportamento das esposas, que podem ludibriá-los com muita esperteza. De qualquer modo, o conjunto de tais narrativas de costume evidencia que, embora não haja pena de morte ou punição física ao adultério, a descoberta de uma relação extraconjugal feminina pode significar o término do casamento.

Quando a relação com um terceiro não é levada a público, o casal pode continuar a conviver com a presença do amante da esposa, no meio doméstico, por um tempo considerável. Aliás, quando o conto delineia uma relação extraconjugal afetiva, evidencia-se um trato diverso ao das narrativas de mulheres que saem com dois homens simultaneamente. É o que trata o inquérito “O Casamento de Alfane Gingador com Aincha”⁹⁴¹, que apresenta algumas características inusitadas, como o aparecimento de personagens com nomes próprios, que, no acervo da Zambézia, não somam nem 18%⁹⁴². Os nomes atribuídos aos agentes da trama, Alfane e Aincha, fazem referência a um núcleo social islamizado, talvez dos conhecidos popularmente como *monhés*, como o próprio nome do contador, que também indica origem árabe: Mussa Cossifo. Outro aspecto diverso é que o amante não é apenas um amigo que se destina à parceria sexual, pois o

⁹⁴⁰ O homem não comete uma infidelidade tão grave ao sair com outra mulher, senão sua esposa. De todas as formas, os protagonistas não aparecem com outras mulheres, que não sejam as suas esposas, namoradas ou noivas, nas narrativas estudadas no *corpus* do ARPAC. Há casos de homens que resolvem se separar de suas mulheres para obter um relacionamento com uma moça bela e misteriosa, que exige dele ser parceira exclusiva (doc. 170). Nesse caso, depois do homem afastar a esposa de seu convívio, a mulher sedutora nunca mais aparece e o homem se arrepende de ter maltratado a esposa que partira. Tal modelo narrativo também está no conto publicado “Mamuloa e Muloakwentse” (PAMPALK, 2008, pp. 117-120). Pode-se salientar, contudo, dois casos em que personagens casados mantêm relações extraconjugais, tanto homens (doc. 272) como mulheres (doc. 292), mas em ambos há o consentimento do cônjuge.

⁹⁴¹ Documento 290. Narrativa de Mussa Cossifo, quimuane, camponês de 51 anos, compilado no distrito de Mocuba, em novembro de 1983. O texto inicia com um “código: 50,00 mt vai / 50 mt vem”. O conto diz que Alfane Gingador era casado com Aincha, que também tinha outro marido, desconhecido do Alfane e, por isso, ela sempre reservava um terceiro prato das refeições que preparava. O Marido Desconhecido se esconde embrulhado numa esteira, que Alfane manda o Criado deitar no mato, alegando mal cheiro, dando-lhe 50,00 meticais. Ao deitar no mato a esteira com o Marido Desconhecido, o Criado também recebe 50,00 meticais deste. Certa vez, o Marido Desconhecido se esconde numa garrafa, que também é deitada fora às pressas pelo Criado. Sob ordens do Alfane e com o mesmo pretexto do mal cheiro, o Criado recebe 100,00 meticais do patrão, bem como do Marido Desconhecido. Numa terceira vez, o homem se transforma numa cobra, considerada uma ameaça pela própria esposa. Alfane decepa a cobra com uma catana em sete porções iguais e dá ao Criado para ser enterrada, acompanhada de 1000,00 meticais. Aincha dá o mesmo valor para que o Criado lhe entregue a cabeça da Cobra, com a qual prepara um caril, que ela coloca numa tigela e oferece para o marido comer, matando Alfane Gingador com a peçonha do réptil. A narrativa é encerrada com uma observação final, na qual se lê: “Tudo isto, para nos ensinar que não devemos teimar por uma mulher quando ela não nos ama; é muito fácil perder a vida como aconteceu com o casamento do Alfane”.

⁹⁴² Somam-se 15 narrativas com nomes próprios.

conto dá a entender que Ainha tem outro marido, por quem nutre afeição conjugal. Sendo uma relação sentimental e amorosa, como se subentende no fragmento, “Além do Alfane, a esposa tinha outro marido desconhecido”⁹⁴³, Ainha se preocupa em deixar sempre um prato de comida reservado ao outro companheiro. Por sua vez, ele se esconde em objetos da casa que sempre são mandados para o mato por Alfane, sob o pretexto de mal cheiro. A narrativa, nesse sentido, apresenta o recurso da magia, já que além de se esconder numa esteira e numa garrafa, o homem-amante se transforma numa cobra ameaçadora, mostrando sua habilidade de zoomorfização. O marido oficial decepa o animal em sete pedaços, ação que simboliza o extermínio do concorrente, porém ele se depara com um revés no seu destino, porque a esposa faz questão de cozinhar a cabeça da cobra e dar para Alfane comer. Dessa forma, o marido desconhecido vinga sua própria morte, mesmo depois de falecido, já que o protagonista ingere o veneno letal da cobra metamorfoseada. O adjetivo “gingador” atribuído ao Alfane, nas definições mais correntes em Moçambique, pode indicar um indivíduo pretensioso, vaidoso e exibicionista. A alcunha, portanto, parece debochar da sua morte, já que ele foi envenenado pela esposa, quem mais deveria lhe demonstrar apreço e não atentar contra sua vida, revelando a pouca confiabilidade da relação. Talvez Alfane represente um tipo social rico e prepotente, o qual não espera ser traído pela companheira íntima.

A personagem que se sobressai na trama é o Criado, que não tem falas, nem ações voluntárias, mas que tira certa vantagem das transações obscuras da família, sendo aquele que tem mais conhecimento sobre os fatos envolvidos no triângulo amoroso do enredo. O mais provável é que os diversos valores em dinheiro que recebe estejam atrelados a uma promessa de discrição e silêncio com todas as partes, numa espécie de “suborno” apontado no *código* do introito do texto: “50 mt⁹⁴⁴ vai / 50,00 mt vem”. Assim, mesmo que o Criado não seja protagonista das ações da trama, pois nem nome recebe, a voz narrativa se aproxima de sua experiência cuja perspectiva aponta para o aprendizado final de que “não se deve teimar por uma mulher quando ela não nos ama”⁹⁴⁵. Quanto às transações em dinheiro, são indicativos de uma economia de comércio, que estabelece a distinção entre duas classes, patrão e criado, herdadas da lógica colonial. Em suma, o conto expõe um caso de crime passional ocorrido numa família com maiores recursos financeiros. O fantástico do enredo é a transformação do Marido Desconhecido numa

⁹⁴³ Documento 290.

⁹⁴⁴ O termo é uma abreviação de “meticais”, a moeda corrente em Moçambique.

⁹⁴⁵ Documento 290.

cobra peçonhenta, por conta do sentimento que desenvolve por Ainha, sendo essa paixão perigosa para a vida do marido Alfane. A narrativa compõe o ciclo das narrativas populares da vida doméstica, sendo um escândalo a esposa envenenar o marido, que matara seu amante, por quem ela realmente nutria sentimentos. A advertência do conto é que o marido não deve insistir na manutenção de um casamento se não há afeição real por parte da esposa, sob o risco de suceder grandes infortúnios, como traição e até morte.

O tema da sexualidade na vida doméstica explicita um elemento cultural fundamental das sociedades bantas, a saber, a alta consideração de se ter filhos no casamento⁹⁴⁶. A esterilidade pode abrir precedente para que outros parceiros sexuais sejam aceitos no âmbito familiar, visando ao nascimento de crianças no lar. Nesse caso, a mulher deve ser capaz de “negociar a aceitação do fruto de sua extra-conjugalidade” (MARIANO, 2009, p. 50) na família. Destaquemos o caso de uma narrativa encontrada no livro de José Pampalk, chamada “*Mphata-leka-leka*⁹⁴⁷: ou o desejo de ter uma criança”. Nesse conto, a função crucial do matrimônio de se conceber filhos supera o ideal de paternidade, já que o chefe, representante da tradição, absolve a conduta da mulher de engravidar com o auxílio do amante. Desse modo, aos casados, é sempre legítimo o esforço, do casal ou de um dos cônjuges, para gerar filhos. A narrativa da obra de Pampalk explicita a importância de se ter filhos na mitologia dos povos bantos. A literatura, portanto, mostra-se ricamente eficaz em revelar o plano das emoções, dos sonhos e valores dos sujeitos frente ao desejo de ter filhos e à incapacidade de concebê-los. A investigação literária é de suma importância porque, segundo Esmeralda Mariano, ainda “pouco se sabe sobre a percepção e interpretação dos indivíduos em relação à sua experiência de infertilidade e sobre os respectivos efeitos psicossociais” (MARIANO, 2009, p. 22).

As narrativas sobre sexualidade parecem focalizar a ação das mulheres, já que as culturas bantas atribuem mais tabus e regras ao comportamento delas, como ocorre na

⁹⁴⁶De acordo com Esmeralda Mariano (2009, p. 41), “vários estudos mostram que a infertilidade na relação entre o casal é considerada uma ameaça a manutenção e estabilidade do casamento”.

⁹⁴⁷ A obra traduz a expressão como “mexe-em-tudo-deixa-deixa”. Nessa trama, uma mulher tem um marido que é um ótimo caçador, nunca lhe faltando roupas, tampouco comida. Porém, a moça quer um filho e avisa ao marido, por diversas vezes, através de muitas metáforas, mas o homem parece ser estéril e extremamente ciumento. Então, a mulher pede para que sua casa fosse rebocada com a terra de uma cova profunda. Dizendo estar passando mal, ela deixa a casa para ter relações com um amante, escondidos na cova profunda, onde uma criança é concebida. Ao nascer o filho, a mulher argumenta que o filho se chame Cova, mas seu marido quer que ele se chame João Manuel Carlos. Então a esposa confessa a traição para o marido, sendo levada para ser julgada pelo régulo. A autoridade, porém, dá razão para a mulher e a vontade dela prevalece.

maioria das culturas conhecidas, sejam do ocidente ou do oriente. Esse tema é bastante recorrente no *corpus* da Zambézia, no qual o debate sobre tópicos sexuais é intrínseco à educação tradicional de seus povos. Tais contos colocam em pauta diversas facetas da vida sexual, apresentando riqueza de sentimentos, desejos e sonhos da índole humana: (1) as experiências sexuais com finalidade de evocar o desfrute e o prazer inerentes à prática em si; (2) o sexo como sinal do vínculo afetivo e amoroso entre dois personagens, que pode ocorrer no âmbito extraconjugal e; (3) em último caso, acordos sexuais que satisfazem a necessidade urgente de gerar filhos no meio familiar ou comunitário.

As narrativas indicam que, embora as mulheres sejam fadadas a ter menos direitos para expandir e variar o número de parceiros, há consideráveis exemplos de mulheres que são senhoras de suas escolhas, no que tange à própria sexualidade. São personagens que podem agir contra os ditames designados ao gênero feminino, que destacam a autonomia das mulheres agirem segundo suas próprias convicções. De qualquer maneira, deve-se frisar que a sexualidade feminina está atrelada “à capacidade reprodutiva da mulher, [vendo] a maternidade como a principal meta na vida”⁹⁴⁸, (MARIANO, 2009, p. 9).

A mãe – o caso dos povos do norte

O antropólogo Christian Geffray (2000, p. 154) afirma que as funções familiares preconizadas nas línguas ocidentais não podem ser transpostas diretamente ao imaginário social local sem desvios de valores significativos. As populações matrilineares têm um forte sentimento de pertença ao seu clã, representado por um nome espiritual, que os macuas chamam de *nihimo*. No entanto, a identidade de família não corresponde, sem grandes ressalvas, à instituição familiar das culturas burguesas, difundidas no ocidente. A primeira diferença entre a tradição dos povos europeus e dos povos que têm habitado o norte de Moçambique é que, nesse último caso, o indivíduo se vincula à linhagem materna, em primeira instância. Não significa que as mulheres gozem de plena

⁹⁴⁸ Na obra *Contos Macuas*, a narrativa “As duas mulheres”, transmitida por Paulina Cássimo, em Monapo, no dia 22/9/83, conta sobre duas amigas. Uma delas, que não pode ter filhos, convida a que tem muitos filhos à sua casa. Tomam chá e a dona da casa mostra uma mala cheia de brincos, colares, panos e outras coisas. Noutro dia, a mulher com filhos convida a outra para tomar chá e ver a mala que arranjava em sua casa e seus filhos a ajudam a preparar o chá. A mãe assume que o maior tesouro são seus filhos e a outra mulher fica triste ao ver que a verdadeira riqueza não são coisas, mas as pessoas. Essa narrativa discute o trabalho que é devotado ao cuidado dos filhos, que pode significar muitos gastos materiais. Por outro lado, os filhos seriam de ajuda para as lides diárias da mãe e são considerados como uma riqueza valiosa. A maternidade é estimada na narrativa como um modo de vida mais feliz do que viver sem a companhia de deles.

autonomia, como afirma Eduardo Medeiros (2007, p. 87), em *Os Senhores da Floresta*, “o fato de ser uma sociedade matrilinear não significava que a organização política seja matriarcal”. Mesmo assim, é necessário atentar-se de forma cautelosa à interação entre os membros da família e da coletividade, sem buscar correspondências imediatas com o sistema de parentesco das culturas europeias.

Como regra, os genitores exercem uma posição de autoridade sobre os filhos nos contos bantos, o que não indica que os filhos careçam de qualquer autonomia de decisão e que suas vontades não sejam consideradas pelos pais. Embora atuem como mentores dos filhos, a intervenção deles tem um limite na escolha de um trabalho ou um casamento, em diversas narrativas. Tratando-se de uma realidade pluriétnica, as relações domésticas suscitadas nos contos do ARPAC, não podem ser observadas sob o mesmo crivo, sem analisar as ressalvas da conjuntura cultural da qual elas emergem. A seguir comenta-se, sobretudo, a ficção literária de sociedades matrilineares situadas ao norte do Vale do Zambeze, onde a figura materna, na sua maioria, representa a continuidade do clã⁹⁴⁹, símbolo de honra e veneração, mesmo se subordinada a uma autoridade masculina, como é o caso das Rainhas *Bibis*⁹⁵⁰.

Contudo, teçamos algumas reflexões sobre um motivo bastante presente nas narrativas analisadas do centro e norte de Moçambique: assassinar a mãe em troca de liberdade. O assassinato acomete principalmente a figura da mãe e, rara vez, outro familiar mais velho, como o avô⁹⁵¹ ou ambos os genitores (FUCHS, 1992, pp. 24-25). O registro de tal motivo se verificou no distrito de Malema, em Nampula, sob o título de “A Hiena e o Leopardo”⁹⁵², narrativa de procedência macua. No livro *Contos Macuas*⁹⁵³, de

⁹⁴⁹ Entre os lómues e macuas, podemos ressaltar a pertença segundo o nome, chamado de *nihimo*. Christian Geffray (2000, p. 154) explica que “as pessoas não têm outro meio de conceber o laço de pertença senão como efeito de transmissão do *nihimo* e, por definição, sente quotidianamente a verdade desta ideia no desempenho prático da sua função”.

⁹⁵⁰ Nas sociedades do norte do país, principalmente entre os macuas, a Rainha Bibi é uma líder tradicional de toda a comunidade. Originalmente é chamada, segundo Medeiros (2007, pp. 102 e 103), de *Apwiamwene*, que significaria “ventre”. Essa autoridade é para o grupo a única garantia da continuidade da linhagem do clã, herdeira e detentora da ancestralidade.

⁹⁵¹ Documento 264.

⁹⁵² Documento 193.

⁹⁵³ A obra organizada por Elisa Fuchs, *Contos Macuas* (1992), contém três versões do enredo apresentado acima, contadas em três localidades distintas da província, a saber em sequência, Nachicuva, Mutawanha e Naherenque (narrativas 5, 6 e 7). Nas versões do livro, os animais que representam os filhos assassinos apresentam menos ferocidade do que os carnívoros Leopardo e Hiena, que constam nas versões do ARPAC. As duas primeiras histórias são figuradas pelo Coelho e o Cágado, e a última, pelo Coelho e o Gato Bravo. Na primeira versão, contada por Angelina Massane, “O Coelho e o Cágado” (p. 19) são muito amigos e moram juntos. Quando o Coelho sugere que matassem suas mães, o Cágado a mata, enquanto o Coelho esconde a sua numa cova, onde passa a visitá-la para tomar refeições. O Cágado começa a

Elisa Fuchs, também há três versões do motivo matricídio, assim como a do livro antropológico *Nem Pai nem Mãe*, de Christian Geffray (2000, p. 58), que apresenta maiores divergências com as demais versões estudadas. Além do conto circular entre os macuas de Nampula, sete documentos do acervo da Zambézia, de outras procedências étnicas, compartilham de semelhante motivo nos enredos. Duas narrativas, compiladas em Mopeia⁹⁵⁴, foram classificadas como de origem sena⁹⁵⁵. Compilações publicadas de literatura sena, sobre as quais tratamos, como o livro *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*⁹⁵⁶, de Lourenço do Rosário, e *Mphyanga?*, de José Pampalk, também incluem a temática em questão⁹⁵⁷.

No acervo do ARPAC, as duas histórias sobre matricídio classificadas como senas são “O Coelho e o Gato-Bravo”⁹⁵⁸, narrada pela camponesa Tchassasse Matchira, de 58 anos, e “O Coelho e a Hiena”⁹⁵⁹, transmitida pelo camponês Jossene Colomola, de 69 anos. Em ambos os casos, os jovens animais combinam de matar as respectivas mães. No primeiro enredo, o Gato-Bravo, ao descobrir que o amigo não havia assassinado a mãe como dito, mas a tinha escondido numa caverna, entra, come a comida preparada pela mãe do Coelho, mata-a, arranca-lhe o fígado, enrola-a num lençol, estende o seu cadáver

suspeitar dos passeios do Coelho e resolve segui-lo, descobrindo viva a mãe do amigo, a quem traspasa com uma azagaia. No dia seguinte, o Coelho se depara com a mãe morta. Ao regressar a casa, ele faz uma alta fogueira e se senta do lado para onde o fumo se dirigia com o vento. Mesmo que o Coelho afirmasse que seu choro provinha do fumo, o Cágado confessa saber a razão genuína do choro, já que ele mesmo matara a mãe do companheiro na cova escondida. A segunda versão do livro *Contos Macuas* da narrativa “O Coelho e o Cágado” (pp. 20 e 21) não restringe a vítima do crime à mãe. No enredo contado por Miguel Buaimo, os amigos, na sementeira do feijão-jugo, combinam de assassinar os genitores, mas o Coelho, como na outra versão, esconde a família num buraco escondido. Alegando ir trocar feijão por tabaco, o Coelho leva cada vez mais feijão para seus pais. O Cágado se depara com os irmãos do Coelho brincando e constata que os pais do amigo estavam vivos, matando-os com uma catana. Nessa versão, o Coelho também faz uma fogueira para chorar seu luto e a relação entre os amigos termina quando o Cágado revela que fora o assassino da família. Na terceira versão, contada por Ancha (p. 23), o Coelho afirma ao Gato Bravo que se matassem as respectivas mães, a vida seria “mil maravilhas”. O Gato Bravo procede como o amigo assegura e mata sua mãe, enquanto o Coelho esconde a sua em uma gruta fechada. Quando a fome aperta, o Coelho vai ter com a mãe, com a qual come até se fartar, mas mente ao Gato Bravo que estava esfomeado, ao chegar em casa. No término do texto, O Gato Bravo acaba faminto, definhando até a morte.

⁹⁵⁴ De Malema até Mopeia são mais de 400 quilômetros em linha reta.

⁹⁵⁵ Documento 216 e 222.

⁹⁵⁶ Contos compilados nos anos de 1980, durante a investigação de tese de doutoramento do autor, comentados com profundidade na obra *A Narrativa Africana de Expressão Oral* (1989).

⁹⁵⁷ Na obra desses autores, os dois protagonistas-animais tramam matar as suas mães, em “O Coelho e a Hiena” (ROSÁRIO, 2001, p. 16) e “A Hiena e o Coelho no Tempo da Fome decidem matar as suas mães” (PAMPALK, 2008, pp. 91-99). Ademais, na antologia de Lourenço do Rosário, o matricídio ocorre, igualmente, nos contos oito e nove, representadas pelo Coelho, o Gato Bravo e o Canguru.

⁹⁵⁸ Documento 216.

⁹⁵⁹ Documento 222.

numa esteira e prepara o fígado dela num caril⁹⁶⁰, para que o Coelho comesse quando chegasse em casa. O remorso, a tristeza e o rancor do amigo que mata a própria mãe também estão presentes no segundo enredo sena, de Mopeia, ambientado numa relação de colegas de trabalho. Nessa história, a Hiena, após matar a mãe, chora, nos momentos de pausa da labuta, quando os trabalhadores se concentram em volta da fogueira, durante os crepúsculos, provavelmente arrependida pelo que fizera. Já o Coelho, que escondera sua mãe, aproxima os olhos da fumaça da fogueira para simular que lhe nasciam lágrimas sinceras, até ser descoberto pela Hiena e ter de experimentar o choro verdadeiro, pelo assassinato de sua mãe. Em Mopeia também há outro documento datilografado, com o mesmo motivo, embora sem nenhum dado sobre a procedência étnica, bem como a identidade do contador ou do coletor: “O Coelho e a Hiena”⁹⁶¹.

No distrito de Morrumbala, há um conto de origem sena um pouco mais inusitado, narrado pelo contador mais velho de todo o *corpus* da província da Zambézia, Mareursozêmba, no qual interagem três animais na trama, “O Coelho (Suro), o Cágado e o Elefantinho”⁹⁶². A narrativa em que a vida do avô do Coelho é preservada tem algumas diferenças dos demais textos, que pode se justificar pela idade avançada do contador, um homem de 91 anos. A substituição da figura da mãe pelo avô, que permanece vivo, parece suscitar uma reflexão sobre a relevância do idoso na sociedade e o seu contributo às gerações mais jovens.

A quase 300 quilômetros ao norte de Mopeia, em Maganja da Costa⁹⁶³, também foram compiladas duas narrativas com o motivo que tratamos, ambas representadas pelo Coelho e o Gato Bravo: a contada por Raúl Domingos⁹⁶⁴, de 50 anos; e a narrada por José

⁹⁶⁰ Espécie de cozido de alguma carne, com molho condimentado.

⁹⁶¹ Documento 250. Nessa versão, os amigos decidem matar as mães, mas o Coelho leva a genitora a uma toca, até ser descoberta pela a Hiena e, por fim, assassinada por ela. Consequentemente, o Coelho e a Hiena travam uma luta, cujo prêmio seria decepar o rabo do perdedor. A Hiena perde e a amizade de ambos se desfaz.

⁹⁶² Documento 264. O texto conta que, no tempo de fome, as três personagens decidem matar os seus avôs para comer. No primeiro dia, matam o avô do Elefantinho; no segundo, fizeram o mesmo com o avô no Cágado. Porém, o Coelho, sabendo que estava próxima a vez de matar seu avô, decide esconder o velho na floresta. Quando os companheiros já se sentem famintos, o Coelho leva para eles uma corda vermelha da mata, dizendo ser a carne do seu avô. Como nunca ficasse pronta, o Coelho afirma que a carne era dura, porque o seu avô era muito velho. Os dois amigos percebem que o Coelho não havia sido honesto com eles e fica a promessa, no desfecho, de matarem o avô do Coelho.

⁹⁶³ Segundo dados, de 2005, do Ministério da Administração Estatal do Distrito de Maganja da Costa (<http://www.govnet.gov.mz/>), o *Elomuè* é a língua dominante nessa região - ainda assim, os inquéritos apontam para a origem sociolinguística dos contadores, como maganja e nharinga.

⁹⁶⁴ Documento 217. O texto salienta a chacota do Coelho com o amigo Gato-Bravo, assuntando-o na hora de se alimentarem, a fim de que o Leão comesse a porção de comida do Gato-Bravo. Depois, o Coelho

Augusto Maculene⁹⁶⁵, de 19 anos. A 100 quilômetros a sudoeste de Maganja da Costa, em Namacurra, compilou-se a versão do chuabo Armando Cosmo, camponês de 61 anos, que é protagonizada pelo Coelho e pelo Canguru, símbolo aparentemente exótico ao imaginário africano⁹⁶⁶. Com exceção da narrativa macua⁹⁶⁷, que dá lugar ao Leopardo, todas as versões colocam o Coelho como o protagonista que descumpra o combinado do matricídio e preserva a vida da mãe, escondendo-a sempre, seja numa toca, gruta, caverna, buraco ou outro local oculto na mata. Mas o Coelho acaba tendo sua mãe assassinada pelo amigo, que se vinga da palavra não cumprida pelo protagonista, fracassando qualquer manutenção de amizade entre ambos⁹⁶⁸. Percebemos que os narradores costumam se aproximar mais da figura do Coelho, que interage com uma destas personagens: a Hiena, o Cágado ou o Gato Bravo. Na versão da província de Mareursozêmba, agrega-se um terceiro agente narrativo, o Elefante.

A campanha coletou oito narrativas⁹⁶⁹, abarcando macuas, lómues, chuabos e senas, que compartilham o mesmo tema, com funções muito semelhantes, isto é, alertar contra o prejuízo do egoísmo, da ambição, da traição e da apatia. A recorrente história tradicional leva à reflexão sobre a importância de se valorizar e cuidar da figura materna, ou dos genitores (em menor grau), precavendo-se de decisões ignóbeis pactuadas por outros, que podem acarretar tragédias irreparáveis. O documento sena “O Coelho e a Hiena”, por exemplo, é concluído com a seguinte lição de moral: “Este conto ensina-nos que não devemos ser enganados por outrem de praticar a má acção. Não faça aos outros, aquilo que não quer que façam a ti”⁹⁷⁰. O dito moral salienta a chave de ouro da vida

relata à mãe escondida a fome experimentada pelo Gato-Bravo, de forma jocosa. Porém, o Gato-Bravo mata a mãe do Coelho, que chora amargamente a sua morte, terminando a amizade com o Gato-Bravo.

⁹⁶⁵ Documento 238. Nessa versão, o Coelho e o Gato Bravo caçam e pastam juntos, só se separando na hora de dormir. Quando começa a faltar ervas na floresta, combinam de matar as suas mães e de trazer a carne delas para o consumo entre eles. Como o Coelho levasse a seiva da árvore *umbila* no lugar da carne da mãe, não é possível comerem as fibras duras. O Coelho justifica o fato pela sua mãe ser mais velha do que a do gato. Ao visitar sua mãe, numa toca ao pé de uma árvore, o Coelho declama, em função conativa: “não imita o Gato Bravo que matou a sua mãe, a fome mata-lhes”. Desconfiando das fezes do Coelho, sempre limpas, o amigo descobre o seu segredo, matando a mãe dele e deixando a cabeça da morta numa panela bem fechada. Depois desse acontecimento, as fezes do Coelho começam a ficar sujas como as do Gato Bravo.

⁹⁶⁶ Ainda que o *habitat* dos cangurus seja a Oceania, há uma espécie de roedor africano conhecido como o “canguru africano”, também chamado de lebre-saltadora (*Pedetes capensis*). Este seria um animal pequeno, de 4 a 5 quilos, *a priori*, herbívoro, noturno e solitário.

⁹⁶⁷ Documento 195.

⁹⁶⁸ Salvo o conto “Coelho e Gato Bravo”, do livro Contos Macuas (1992, p.23), em que a mãe do Coelho não é assassinada e Gato Bravo morre.

⁹⁶⁹ Documentos 193, 216, 217, 222, 223, 238, 250, 264.

⁹⁷⁰ Documento 222.

social, frisando a importância da alteridade. Na presente pesquisa, pôde-se contabilizar mais oito versões desse ciclo narrativo publicadas em obras de literatura macua e sena – Rosário, Fuchs, Pampalk, Geffray –, suscintamente comentadas acima. Ainda que tenham diferenças nos detalhes, as correspondências mais estreitas entre as do acervo do ARPAC e as publicadas no país, ocorrem com as três narrativas que constam na obra *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*⁹⁷¹, de Lourenço do Rosário.

Nesse ciclo narrativo, suscita-se uma problemática na qual a dupla de amigos está imersa: a necessidade compulsória de levar alimentos ao meio de origem, representado, na maioria das histórias, pela mãe. Nesse sentido, o vínculo estabelecido com o núcleo comunitário da mãe parece impor aos jovens um compromisso de manter a subsistência da família, seja com caça de animais ou produtos colhidos na machamba. Em regra geral, os indivíduos masculinos dos macuas e outros povos da região norte, após os ritos de iniciação da puberdade, partem do seu grupo de nascença a fim de se casar e constituir morada no clã da esposa. Mas isto não significa que ele esteja isento de suas obrigações com sua comunidade materna, pois, em geral, os homens mantêm laços de compromissos espirituais e afetivos com o seu grupo de origem até o final da vida. É uma aliança permanente, mesmo que o homem devote uma grande parte de seu esforço na produção de alimento na comunidade da consorte, onde também a lavoura lhe é incumbida.

Porém, em nenhuma de tais narrativas aparece a esposa, e o único aspecto persistente é o fato de os animais-personagens quererem se emancipar das obrigações com a mãe ou com a família de origem, a fim de levar uma vida de “mil-maravilhas” (FUCHS, 1992, p.23). Se as narrativas da tradição oral se empenham na defesa dos pressupostos das normas culturais, obviamente o destino das personagens que aniquilam a linhagem à qual pertencem será trágico. No caso da versão do Gato Bravo de *Contos Macuas*, o fim do assassino é morrer de fome, enquanto o Coelho, que preserva a mãe, continua bem alimentado. Esse detalhe da narração parece coadunar com a ideia de que as mulheres são reconhecidas por seu poder de alimentar, chegando ao ponto de Christian Geffray dizer que são as mulheres que fazem “jorrar o sorgo das suas mãos, perante os

⁹⁷¹ As correspondências com o livro *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze (2008)*, de Lourenço do Rosário, seriam: “O Coelho e a Hiena” (p.16), que corresponde ao documento 250 do ARPAC, uma narrativa compilada em Mopeia, sem maiores dados de recolha; “O Coelho e o Gato Bravo” (pp. 17 e 18), que corresponde ao documento 216 do ARPAC, narrativa compilada em Mopeia e contada por Tchassasse Matchira, camponesa, de 58 anos, de origem sena, em junho de 1981; e “O Coelho e o Canguru” (pp. 18 a 20), que corresponde ao Documento 223 do ARPAC, narrativa compilada em Namacurra e contada por Armando Cosmo, camponês, 61 anos, de origem chuabo, em julho 1981.

homens esfomeados” (Geffray, 2000, p. 90). Outro fator evidente nesse grupo de narrativas é a demonstração de afeto pela mãe ou por sua representação. O próprio Coelho que, por vezes, encoraja o amigo a assassinar a própria mãe, esconde a sua, fazendo-lhe visitas periódicas. Em praticamente todas as versões, a morte das genitoras é pranteada pelas personagens, o que confirma e sustenta o prestígio da maternidade na cultura macua: são narrativas de enredo descendente, cujo final das personagens é a derrocada pelo luto, desconfiança, quebra da amizade e morte, por conta da fome. Enfim, o conto adverte contra o sentimento de independência e falta de compromisso com a figura materna e os familiares de origem, indicando que sair do lar não abdica o sujeito do seu pertencimento àquele clã, portanto, o homem deve continuar a honrar e cuidar das mães, irmãs e avós.

6.1.4 O Homem

Nos grupos matrilineares, como é o caso dos lómuè, os filhos amiúde demonstram maior consideração pela linhagem materna, procurando e recebendo orientação e afeto dos irmãos da mãe, em vez do pai. Segundo Christian Geffray (2007, p. 127), o homem se une à esposa por um vínculo sobretudo erótico, demonstrando “desinteresse, real ou fingido, pela primogenitura que vier a nascer das suas próprias prestações”. A narrativa lómuè “Amor ao Filho”⁹⁷², no entanto, vai de encontro a tal perspectiva. A história aponta, em primeiro plano, o sentimento de amor de um velho pai, que expressa cuidado com o rapaz, mesmo na iminência da morte, sinalizando um comportamento afetivo do genitor, disposto a fazer sacrifícios em prol do bem-estar do filho. Por sua vez, o rapaz se compromete a atender as necessidades de seu pai idoso até o seu falecimento, a

⁹⁷² Documento 235. Narrativa compilada no Guruè, de Manuel Henriques, professor, de 19 anos. O texto conta sobre um Homem que perde a esposa, ficando apenas com seu filho. Quando o rapaz se casa, o pai se vê sozinho em casa - por isso, o filho decide levá-lo para viver consigo e sua mulher, a contragosto dela. Todos os dias, a esposa insiste em convencer o marido a mandar o pai embora e, certo dia, o filho fica convencido. Como o pai adoecia, de vez em quando, o filho diz conhecer um curandeiro atrás das serras, convidando o pai para que o acompanhasse até lá. No meio do mato, depois de percorrerem um longo trecho, o filho indica para o pai um lugar embaixo de uma árvore para pernoitar e diz que seguiriam viagem no dia seguinte. O filho dá cinco passos, pretendendo deixar o velho para morrer ali, na noite fria do mês de dezembro. O pai acomoda-se em baixo da árvore e exorta ao filho que estava velho e doente e, como estava a chover, entrega-lhe a sua manta para que o rapaz não apanhasse constipação ou morresse de frio pelo caminho. O personagem chora, volta e resolve carregar o pai nos braços para casa, dizendo à mulher que, se ela não gostasse de conviver com o seu pai, deveria arrumar suas coisas e seguir o seu caminho. A narrativa conclui que o filho havia entendido que um pai nunca abandona um filho.

contragosto da esposa, evidenciando uma relação afetiva e de apoio material entre as diferentes gerações da família, que incluem os sujeitos do sexo masculino⁹⁷³.

Entre as narrativas de costume lómuè, do acervo zambeziano, pode-se destacar o aparentemente singelo conto “O Saco Tem Nó”⁹⁷⁴, no qual um “senhor” pede à filha que leve uma encomenda – um saco de arroz – para a responsável do “Lar Feminino”, frisando, que o saco tinha nó. Quando a menina passa o recado à responsável, essa afirma que não via o nó advertido. A moça explica que o dito significava a necessidade do saco, que contém o arroz, retornar ao dono. A narrativa se concentra num significante, o nó, cujo significado indica a volta do objeto ao remetente, porém a história ilumina os modos de produção da sociedade lómuè, de estrutura tradicionalmente matrilinear. Os homens podem se dedicar a produzir cereais, mas, a armazenagem, encarregam às mulheres, as quais têm a posse do celeiro que abastece o clã⁹⁷⁵. A menina, nesse episódio, fica como a intermediária entre o Lar Feminino e a oferta do pai, provável fruto do seu trabalho, indicando que ele está cumprindo com seus deveres de membro casado com uma mulher daquela adelfia⁹⁷⁶. A visita da jovem à responsável do Lar Feminino pode indicar a introdução da neófita no espaço exclusivo das mulheres na comunidade. Quanto ao nó, é um sinal de que o pai da menina deve enviar futuras remessas de arroz e precisa do saco de volta, sugerindo que as mulheres não costumam devolver os sacos que lhes são enviados, precisando a personagem alertá-las sobre isso. A narrativa, de toda forma, mostra a predominância das mulheres na vida doméstica e na gestão da produção alimentar entre os lómuès, estando os homens submetidos à sua liderança nesse caso.

⁹⁷³ Para se tecer um paralelo produtivo, vale nos recordar da narrativa “Homem e Mulher” (doc. 289), que situa dois irmãos deficientes que são abandonados pelos pais. Nesse caso, o desenvolvimento do enredo é justamente a jornada heroica dos irmãos em busca dos pais foragidos, a fim de se efetuar um “ajuste de contas”, mostrando que os laços familiares não podem ser menosprezados ou relegados a segundo plano.

⁹⁷⁴ Documento 230.

⁹⁷⁵ Referindo-se aos macuas, etnia de estrutura social muito similar aos lómuès, Christian Geffray (2000, pp. 57-58) afirma que as mulheres são as donas do celeiro e que “um homem não pode tirar nada do celeiro; pode tirar um pouco de mandioca seca para comer, de vez em quando”. Miticamente, a mulher se associa à nutrição, por isso “somente às mulheres são atribuídas e reconhecidas socialmente uma função e um poder alimentador”.

⁹⁷⁶ A adelfia é “um grupo social composto pelo conjunto das pessoas cujo laço de pertença procede de um mesmo(a) decano(a). A Adelfia tem uma inscrição territorial precisa e reconhecida” (GEFFRAY, 2000, p. 179)

Ainda sobre a relação com os filhos, há uma narrativa de Chinde⁹⁷⁷ nomeada “Kaloi e Karhene”⁹⁷⁸. Nela, conta-se que, num tempo muito antigo, um homem não queria comprar peixe para a família, então seus filhos vão pescar, enquanto a mãe prepara a farinha para cozinhar a massa, a fim de acompanhar a refeição. A família se alimenta com o que fora pescado pelos filhos, porém a mulher prepara para o esposo um caril a partir de um bicho que vive nas árvores podres⁹⁷⁹. Na conclusão, o documento registra esta moral: “Não podemos passar toda vida nas brincadeiras sem que primeiro planificar a nossa casa. Visto que a planificação é necessária em todos os locais dos trabalhos e residência (sic)”⁹⁸⁰. Tal advertência revela a motivação de a família decidir arranjar alimento sem o intermédio do pai. O desfecho alerta contra a postura de um homem passar uma vida nas “brincadeiras”, sem cuidar das necessidades da casa, indicando que o indivíduo casado tem obrigação de colocar o bem-estar de seus filhos em primeiro plano, de acordo com os ideais da cultura. O termo “planificar” salienta que esse sujeito tem a autonomia de fazer escolhas, até de levar uma vida social intensa; no entanto, ele também tem o dever de priorizar as demandas da sua família, no que tange ao suprimento alimentar de caça ou pesca. A história afirma que era uma prática recorrente, do chefe de família, deixar de fazer a “compra do peixe”, que sugere sua negligência com o compromisso de alimentar seus familiares diariamente.

O fato de a esposa preparar como refeição ao marido um bicho que vive nas árvores podres frisa a revanche dos membros do grupo contra o pai displicente. Mas é importante fazer a ressalva de que a narrativa não faz alusão a um período de fome ou a demais problemas comunitários. Ela focaliza o comportamento do pai perante às necessidades de seus filhos, indicando o compromisso com o meio familiar como um valor prioritário da cultura macua em geral. Esse imaginário exalta o forte vínculo entre os membros do grupo primário, moderando o pacto de cuidado mútuo, seja dos pais para com os filhos, ou dos filhos para com os pais. Ademais, as narrativas exprimem que o sentimento de amor e preocupação dos pais para com seus filhos é tão importante que, caso o pai deixe de priorizar as carências de suas crianças, se coloca à mercê da punição dos próprios familiares. Porém, não há qualquer exemplo, em todo o acervo, de uma mãe

⁹⁷⁷ A narrativa contada por Azevedo Afilano, camponês de 39 anos, é identificada com a identidade étnica macua, enquanto que a língua atrelada é a sena-macua.

⁹⁷⁸ Documento 242. Dicionário macua: *khalai*: "Antigamente, outrora, há muito tempo" / *kharrere*: "Muito, muitos. Não falta, abunda" (PRATA, 1990, pp. 90 e 91).

⁹⁷⁹ Salvo engano na análise filológica, os bichos são chamados de *mincos*.

⁹⁸⁰ Documento 242.

que negligencie os cuidados com seus filhos. Há o caso impar da mãe *Wara*⁹⁸¹, a Preguiça, que dá à luz a filha *Dhara*, a Fome, que aponta mais para uma condição depressiva da personagem feminina do que a uma atitude de menosprezo da mãe para com a filha⁹⁸².

A troca de casais também é um hábito cultural, ligado ao universo masculino, que aparece no acervo de Nampula, em Nacala-Velha, numa narrativa transmitida por Charada Zacarias Muia, “O Coelho e a Raposa”⁹⁸³. O texto pressupõe o costume da “permuta de esposas”, como ocorre no conto “O Avamutakaliwa e o Avamureriwa”⁹⁸⁴, que será comentado a seguir. Na fábula, a Raposa e o Coelho conversam na machamba e o Coelho diz ao amigo que gostaria de conhecer sua esposa. Ao chegarem na casa da Raposa, esta apresenta o Coelho à esposa, acrescentando que são amigos desde a infância. O Coelho não aceita comer a refeição preparada pela anfitriã e alega, por outro lado, querer ficar na intimidade com a consorte. A Raposa diz para o amigo descartar tal hipótese, acrescentando ainda que na região estava difícil de encontrar uma mulher. Embora a permuta de esposas seja uma prática tradicional que sinaliza a amizade entre dois indivíduos, na narrativa do Coelho e da Raposa, essa nega satisfazer o desejo do amigo. Assim, no desfecho da história, depois de alguns dias, a Mulher vai embora da casa da Raposa e passa a viver com o Coelho, com quem se casa.

Já o homem pode arruinar seu casamento se abandonar o bem-estar familiar, encantado por uma mulher-fantasma. O conto, compilado em Changara, “O Homem e a sua Mulher”⁹⁸⁵ começa com a divisão de tarefas do casal: ela vai a machamba, enquanto ele decide ir em busca de estacas. O marido encontra, no caminho, uma mulher que se identifica como “Sofrerás”, que afirma não namorar homens polígamos. Ele então aceita expulsar sua esposa de casa, com a promessa de ficar com a mulher misteriosa. O homem decide provocar uma briga com a mulher, que vai embora para a casa de seus familiares. Entretanto, o protagonista acaba ficando sozinho, pois nunca mais encontra Sofrerás, a Mulher-Fantasma. Nesse enredo, o homem parece sofrer uma provação do mundo espiritual por não dar valor à sua esposa, trocando-a por uma experiência amorosa fugaz, dando margem aos impulsos do desejo. Nesse sentido, o universo feminino também pode ter a autoridade de orientar, disciplinar, estabelecer regras e conferir testes aos homens.

⁹⁸¹ Documento 240.

⁹⁸² A narrativa alega que a mulher é preguiçosa, por isso, o marido arranja uma outra esposa, chamada Issimba (Enxada) que acaba substituindo Wara, (Preguiça) que vai embora de casa.

⁹⁸³ Documento 205.

⁹⁸⁴ Documento 205.

⁹⁸⁵ Documento 170.

O pai – o caso macua

Quanto à imagem paterna, as narrativas “Uma Coisa do Dono Não se Nega”⁹⁸⁶ e “O Avamutakaliwa e o Avamureriwa”⁹⁸⁷ nos oferecem uma perspectiva sobre a ideia de paternidade inusitada, já que os rapazes estão ligados à mãe e a sua linhagem.

Na primeira narrativa, o jovem assumidamente não gosta do pai, deixando de obedecer a suas ordens e declarando publicamente seu desgosto com a figura paterna, mesmo sendo o régulo na comunidade. Esse comportamento parece pressupor um desfecho de punição ao filho, já que as narrativas oriundas da tradição oral costumam advertir contra vícios sociais por meio da derrocada da personagem viciosa. No entanto,

⁹⁸⁶ Documento 182. Na narrativa transmitida por Carlos Paçari, de 45 anos, em Malema, há uma animosidade entre a autoridade local e um dos seus filhos, que é o protagonista. Ele não quer saber do pai e não o obedece, ficando no ostracismo, sem estudo e sem aprender uma profissão especializada, como ocorreu com seus irmãos. Quando o pai morre, o jovem expressa claramente o desgosto com o falecido, que não o mandara para a escola, sendo o protagonista incumbido de tomar conta das galinhas, pelo o novo régulo. No preparativo de uma cerimônia festiva em homenagem do pai morto, o novo régulo trama uma forma de exterminar o jovem galinheiro, dizendo ao machambeiro que matasse o rapaz que aparecesse em busca de couves para fazer caril e o colocasse dentro de um cesto. Quando o protagonista está a caminho do fatídico encontro com o machambeiro, encontra uma casa, cuja família lhe convida para tomar uma refeição. O rapaz sente-se ansioso com o atraso em cumprir a tarefa que lhe foi pedida, mas decide respeitar o pedido do dono da casa, que não lhe permite partir sem antes compartilhar a refeição com os seus. Enquanto isso, o régulo pede para o filho mais amado do falecido ir atrás do cesto de couves, sendo, por sua vez, assassinado pelo machambeiro. Dessa forma, a festa não se realizou e o jovem galinheiro se safou da morte.

⁹⁸⁷ Documento 205. A narrativa “O Avamutakaliwa e o Avamureriwa” apresenta dados que convergem com o documento 182 e acrescenta outros aspectos culturais caros à nossa análise. Avamutakaliwa é traduzido no documento como “homem de sorte”, enquanto Avamureriwa é traduzido como “homem de não sorte”. A justificativa está no nascimento de filhos oriundos da permuta de esposas entre os dois. O conto explica que tal prática de amizade, dita como recorrente no norte da província de Nampula, realizou-se até se concretizar a gravidez das esposas, nascendo José (filho de Avamureriwa) e António (filho de Avamutakaliwa). Certa vez, num período de fome, António é enviado a casa de seu pai biológico, a 15 kms de distância. No caminho, ele cruza com um grupo de idosas, que lhe cobram dinheiro para lhe dar um conselho. As mulheres o advertem a não comentar sobre nada que visse ou ouvisse na terra na qual adentrava, fosse bom ou ruim. Mais adiante, o jovem se depara com um grupo de homens, que também o cobra por um conselho. Dessa vez, recomendam-lhe a não recusar nada que lhe fosse oferecido, fosse bom ou ruim. Na comunidade de destino, António se depara, em duas ocasiões, com sua madrasta, mantendo relações sexuais com outros homens, nenhum sendo Avamutakaliwa. O jovem nada comenta, como fora aconselhado pelo grupo de idosas. A madrasta do protagonista, temerosa do que o jovem vira, mente ao marido que o rapaz a assediara por duas vezes, aconselhando assim que o jovem fosse morto ou trocado por açúcar. O homem concorda com o desejo da esposa e diz ao “dono da loja” que apareceriam ali dois jovens que enunciariam o seguinte dito de prestabilidade: *ehilonke elokee*. O primeiro deveria ser morto, já ao segundo, dever-se-ia ser entregue o açúcar. Como planejado, António é enviado primeiro à loja, mas faltando pouco para chegar no destino, uma família convida o rapaz para almoçar. Recordando-se do conselho recebido pelo grupo de homens idosos, o personagem aceita o convite para tomar a refeição, mesmo se atrasando no cumprimento do que lhe fora incumbido. Assim, o rapaz José chega antes de António na loja e é morto no lugar do outro. Quando a família descobre sobre o acontecido, a madrasta fica inconformada e tenta matar António, porém este escapa, então ela e o seu esposo são presos.

o rebelde galinheiro sobrevive, morrendo outro em seu lugar, pois ele demonstra respeito a uma família desconhecida, de quem aceita o pedido de tomarem juntos uma refeição.

Na segunda narrativa, a comunidade de pertença de António talvez lhe confira maior liberdade de voz e de ação, mas quando vai visitar o pai, recebe conselhos que o condicionam ao silêncio e à submissão entre os membros da comunidade paterna. De fato, o comportamento é oportuno para que o jovem saia ileso de uma tentativa de homicídio, da qual se safa por ser discreto e obediente, enquanto seus algozes, que inclui o seu próprio pai, têm o outro filho morto, além de serem condenados e presos.

As narrativas alertam a uma atenção redobrada no cumprimento de preceitos fora da família de origem, a fim de ter êxito e proteção nos empreendimentos. Embora não possamos, de forma alguma, ser categóricos em afirmar que os homens não mostrem cuidado afetivo pelos seus filhos, o fato é que não encontramos narrativas em que a mãe queira prejudicar o próprio filho, menos ainda que coloque sua vida em perigo. Já os pais das narrativas acima⁹⁸⁸, impedem que o filho tenha progresso nos estudos e até podem consentir o assassinato dele. Em suas considerações antropológicas, Christian Geffray (2007, p. 127) afirma que a relação do homem com a mulher se concentra no desejo sexual e não no ideal paterno de gerar filhos, ainda que, filhos sejam um fator imprescindível para a sua permanência na comunidade da esposa, como já dito.

O tema da paternidade aparece também na narrativa “Os Dois Irmãos”⁹⁸⁹, contada no distrito de Nampula, por Tepethe Nacacana, em que o mais novo, de coração caridoso e humilde, é incumbido de ter um filho em apenas um dia por seu cunhado, uma autoridade muito poderosa. Então, o jovem é auxiliado por um Milhafre, que sequestra uma criança, trazendo-a para o noivo desesperado com a missão imposta e impossível de realizar pelos meios naturais. Assim, o protagonista do conto não anseia por um infante proveniente de seu sémen, para ser considerado filho legítimo. Na realidade, o imaginário que se atrela ao universo masculino direciona-se mais para ações transcorridas fora do âmbito doméstico, e não na criação de filhos.⁹⁹⁰ Uma narrativa sobre esse aspecto que

⁹⁸⁸ Documentos 182 e 205.

⁹⁸⁹ Documento 210.

⁹⁹⁰ O conto do livro *Contos Macuas* sob o título “O homem, o filho e o pássaro” (ABIBA RAMOS, alfabetizanda, Nachicuva, Monapo, 20/9/83) demonstra o lugar do pai na criação do filho, sendo a vontade deste mais relevante do que a do genitor. Nessa narrativa, o filho deixa o pássaro do pai fugir em direção ao alto-mar. O pai manda o filho encontrar o pássaro, custe o que custar. A mãe vai ajudar o rapaz e eles o encontram. Na volta, o menino acha na floresta uma gaiola cheia de passarinhos. O pai, contente, liberta os pássaros, esperando que retornem com o som de sua canção, mas em vão. O menino fica exasperado, mas chama os pássaros, que reconhecem sua voz como pai verdadeiro e retornam. Christian

nos interessa discutir, brevemente, está no livro *Contos Macuas*, chamada de “Os rapazes que Ficaram em Casa do Régulo” (FUCHS, 1992, pp. 57-58), que foi contada por Abiba Saide e tematiza a adoção de filhos⁹⁹¹. A inclusão de crianças na comunidade ocorre pela vontade do régulo do clã, que poderia ser concebido, na maioria das populações macuas, como *Mwene*, o chefe de uma linhagem⁹⁹². A história provoca uma reflexão interessante sobre o sentimento de pertença de tais jovens adotados no meio doméstico, sendo que apenas um deles prossegue no convívio do clã, após serem colocados à prova pela família adotiva. Sobre o papel social de tal segmento, Eduardo Medeiros esclarece:

Os adotados podiam ser escravos, órfãos, indivíduos isolados ou grupos. As crianças ou adolescentes que não tivessem ainda sido iniciados e que, por conseguinte, não conhecessem os seus clãs e os fundadores das respectivas linhagens, eram recebidos no seio da família capturadora sem grandes formalidades. Mas aqueles que eram provenientes de um clã conhecido deviam, primeiramente, esquecer o seu *nihimo* antes de adoptar o novo (MEDEIROS, 2008, p. 85).

Como discutido, embora haja personagens que matem sua própria mãe, ela representa o maior vínculo de afeto do indivíduo, enquanto que o pai nem sempre se preocupa com a segurança e o bem-estar dos filhos. Podemos considerar que, na ficção macua, a relação de parentesco não condiz exclusivamente ao domínio dos genitores sobre seus filhos, já que os cuidados e os afetos recebidos pelo sujeito social se vinculam ao seu clã, onde exerce funções próprias de sua identidade. Nos contos, caso o personagem deixe de levar em conta os papéis e obrigações de sua identidade comunitária, pode incorrer no erro e sofrer algum infortúnio. Por isso, no plano da

Geffray (pp. 59-61) tece comentários sobre tal narrativa tradicional e sua relação com o lugar de preterimento do pai na criação do filho.

⁹⁹¹ Na trama, dois meninos abandonados foram levados à casa do Régulo, que gostou das crianças e resolveu que eles crescessem aos cuidados de sua mulher. Quando estavam crescidos, considerados como membros da família, os rapazes fazem suas machambas de pepinos. Porém, ao nascer o que foi semeado, o Régulo diz à esposa que matasse um dos jovens e vendesse o outro, assim, o que ia ser vendido resolve colher todos os pepinos da machamba, antes de estarem prontos para a colheita. Como depois mudam de ideia e não fazem nenhum mal aos rapazes, o que ia ser vendido pede ao companheiro os pepinos de sua machamba. O pedido é negado e ambos começam a lutar, fugindo um dos meninos da casa do régulo. O rapaz que ia ser morto explica que a fuga do outro rapaz era porque ele queria comer seus pepinos.

⁹⁹² Ao *mwene* cabe a função de distribuir parcelas, realizar as principais cerimônias, resolver querelas domésticas e suscitar a reprodução linhageira, como o casamento de irmãs e sobrinhas (MEDEIROS, 2007, p. 102).

literatura, dar atenção aos preceitos e regras da comunidade é um meio de se proteger dos riscos que podem surgir ao longo da jornada.

6.2 A Experiência Social

6.2.1 A Comunidade

Normas sociais

No acervo do ARPAC, na Zambézia, 46,5%⁹⁹³ das histórias apresentam algum tipo de sentença moral, seja no início ou no final dos documentos, por meio de um provérbio ou ditado. Esse aspecto coaduna com o fato de as comunidades dos povos bantos serem regidas por um arcabouço de preceitos e normas que, embora não seja totalmente inflexível, é levado em alta conta e transmitido na forma de linguagem simbólica: narrativas, canções, adivinhas, provérbios, entre outros textos, orientam os valores éticos das novas gerações e são um parâmetro de justiça entre os participantes sociais. A filosofia e a metafísica contribuem na educação dos mais jovens, seja no dia a dia, nos ritos de passagem ou nas celebrações míticas. O que se nota, sobretudo, é a aliança entre o saber reflexivo, que instiga os buscadores da verdade, e o saber prático, que auxilia na saúde imediata, física e psíquica, dos indivíduos. Nesse sentido, o conhecimento é uma ferramenta útil ao bem viver, incluindo aquele transmitido por meio do universo imaginário, capaz de entreter os jovens e as crianças.

No *corpus* da campanha, há uma narrativa nianja que utiliza uma espécie de metalinguagem sobre a tradição oral e sua função pedagógica. O texto coletado em Mocuba, “A Hiena Preguiçosa”⁹⁹⁴, narra que uma mãe corta lenha e prepara o jantar num período do ano de clima frio. Mais à noite, ela acende a fogueira e, sentada em volta do fogo, conta a história aos filhos sobre uma Hiena preguiçosa, que alegava ter medo dos outros animais. Por isso, embora ela tivesse fome e gostasse de comer carne, limitava-se a cobiçar a caça alheia. No começo, a alimária contenta-se em vagar pelos arredores das povoações, comendo ossos e carne podre que são deitados fora, mas depois, passa a roubar as galinhas das casas. Após apresentar a personagem aos filhos, a mãe os incita a uma participação ativa na sessão, querendo ouvir o ponto de vista deles, sobre o

⁹⁹³ Somam-se 40 narrativas.

⁹⁹⁴ Documento 282. Narrativa contada pelo professor Jorge José Agostinho, de 23 anos.

arquétipo desenhado, ao elencar quatro questões reflexivas e comportamentais: “1. O que vocês pensam rapazes? 2. Por que é que negam trabalhar na machamba? 3. Gostam de brincar só? 4. Querem ser como a hiena?”⁹⁹⁵.

A narrativa explicita o papel disciplinar que a ficção tradicional também se impõe. A mãe incita os filhos à diligência por meio da personagem Hiena, uma figura de atributos geralmente depreciativos, no folclore de nações bantas, relacionados à preguiça, à falsidade e à estupidez. Na história que conta a mãe, a protagonista é medrosa e afasta-se dos demais animais, assim, por comparação negativa, a narradora encoraja os filhos a terem valentia e trabalhem em cooperação com o grupo ao qual pertencem. O alerta pretende adverti-los e protegê-los de passarem por privações, como a fome, ou de lhes restarem sempre apenas sobras alheias, ou aquilo que é desprezado por outros. Em última instância, a mãe alerta contra a corrupção moral que a carência e o sofrimento podem, mas não devem acarretar, já que a Hiena termina o conto como ladra de galinhas, destacando a importância do trabalho e as consequências em negligenciá-lo.

A série de perguntas dirigida aos filhos serve como um alerta da mãe, na qual o cotidiano da vida doméstica está em pauta. É uma oportunidade aberta para que os jovens expressem seu compromisso com as responsabilidades na manutenção da comunidade, no que tange à produção de alimento. Enfim, é um espaço de diálogo, em volta da fogueira, em que os filhos são convidados a dar sua palavra. Vale ressaltar que a metalinguagem do conto nos apresenta o processo que circunda a tradição oral, já que, primeiro, a mãe busca a lenha, faz o jantar e prepara a fogueira da contação, onde a família se senta ao redor. De toda forma, percebe-se a evidência da interatividade na performance literária, em que a mãe é a mestra e os filhos seus convidados, num ritual didático.

Como nessa narrativa nianja, em que a mãe ilustra a preguiça usando a Hiena como referência, há outra narrativa que destaca o comportamento preguiçoso e egoísta, nos registros chuabos. A narrativa “O Macaco e o Coelho”⁹⁹⁶, em que o símio não ajuda

⁹⁹⁵ Documento 282.

⁹⁹⁶ Documento 247. Contada pelo professor Macário Engolozé, 22 anos. O texto referenda dois amigos que combinam de abrir uma machamba juntos, o Coelho e o Macaco, porém este não colabora em nada, deixando todo o trabalho do cultivo para o Coelho. Quando chega o tempo da colheita, aparece o Macaco faminto, pronto para colher os produtos da machamba. Agindo com perspicácia, o Coelho não permite, mas convida o Macaco para fazerem uma refeição juntos, a fim de comerem do amendoim da colheita. Enquanto comem, o Coelho enterra a cauda do Macaco, que acaba ficando presa na terra, quando o símio parte. Depois, o Coelho prepara um caril usando a cauda do amigo e o convida para tomarem uma refeição. No final, o Coelho revela ao Macaco que tinha comido o seu próprio rabo. A narrativa termina dizendo que “no fim o coelho fez-lhe reconhecer ao macaco que a preguiça criada fez-lhe comer o seu próprio corpo”.

no plantio, mas exige os produtos da colheita, fruto do trabalho do Coelho, que não repudia o amigo do convívio, mas lhe dá uma lição marcante: faz o preguiçoso alimentar-se da própria carne⁹⁹⁷. Vemos nas duas narrativas que a preguiça é associada à omissão do trabalho na machamba, principal meio econômico identificado nas narrativas da campanha cultural. A preguiça também aparece mal vista nas relações maritais, como na narrativa Maindo, do distrito litorâneo de Chinde, “Preguiça, Fome e Enxada”⁹⁹⁸. É certo que há narrativas bantas em que a esposa não deve trabalhar, em nenhuma hipótese, por instrução de sua própria família⁹⁹⁹. Entretanto, nesse caso, a mulher que não trabalha dá à luz à Fome, sendo desprezada pelo marido, enquanto a mulher que leva o nome do instrumento de trabalho agrícola, a Enxada, é enaltecida no lar. A Preguiça não permanece na família, indo embora definitivamente, sem a narrativa apresentar o destino da filha após a separação do casal, priorizando destacar a necessidade do trabalho da mulher no meio doméstico.

Já que a performance da tradição oral é um momento propício ao ensino e aprendizado de normas de moralidade do grupo, o contador apresenta aos participantes sua ótica particular de valores preconizados ao convívio social. A eficácia está, na maioria dos casos, em apresentar maus hábitos e as consequências desastrosas ao malfeitor. Assim, a ficção banta é moderadora de vícios sociais, por excelência, incentivando à ação

⁹⁹⁷ Esta narrativa também está presente na compilação realizada por Lourenço do Rosário (ROSÁRIO, 2001, pp. 14 e 15), sob o título “O Coelho e o Macaco”. Essa versão publicada é menos grave com o comportamento do Macaco, pois seu feitio parece ser mais ingênuo, que lhe confere certa inocência. Em tal enredo, ambos vão plantar amendoim na machamba, mas o Macaco pouco colabora com o trabalho árduo, pois fica só brincando, rindo e saltando. Na hora da colheita, o Coelho ensaca o amendoim, enquanto o Macaco come tudo imediatamente. Por essa razão, o Coelho resolve pregar uma peça no amigo, enterrando o seu rabo. Como não conseguisse se livrar e estivesse com medo do Leopardo, o Macaco permite que o Coelho lhe corte o rabo para fugir. Com a carne da cauda cortada, o amigo prepara um jantar para o Macaco, que come com sofreguidão seu próprio rabo. Quando o Macaco descobre o ocorrido, o Coelho foge e nunca mais eles cultivam juntos.

⁹⁹⁸ Documento 240. Nessa história, um homem está casado com uma mulher, chamada *Wara* (Preguiça), que negligencia o trabalho doméstico, deixando ao marido todas as atividades, dentro e fora do lar. Após um ano, nasce ao casal uma filha de nome *Dhara*⁹⁹⁸ (Fome), que trouxe mais desgraça e tristeza à casa. Desse modo, o homem tem a ideia de arranjar outra esposa, dirigindo-se a um certo povoado, onde encontra uma bela mulher, de nome *Issimba* (Enxada). Após todos os acertos para o casamento, bem como o período de noivado, Issimba vai viver na casa do marido e se depara com Wara e sua filha Dhara. A dinâmica de trabalho da nova mulher no lar faz com que Wara se sinta incomodada e envergonhada. Ao mesmo tempo, a primeira mulher se sente desprezada pelo marido, que começa a sentir certo complexo de inferioridade, afastando-se da casa por completo. A narrativa se encerra com uma palavra de ordem que se assemelha aos ditos de âmbito político, do período revolucionário: “Viva a Enxada e abaixo a Preguiça”.

⁹⁹⁹ Vide as narrativas “A Rapariga de “Mwala Wa Sena””, da obra de Lourenço do Rosário (2001, pp.71-73) e “A Lua Feiticeira e a Filha que não Sabia Pilar”, da obra de Eduardo Medeiros.

diligente e constante, sobretudo nos trabalhos agrícolas e nas tarefas domésticas. Outro aspecto importante dos valores imbricado nas narrativas é o respeito ao trabalho alheio, coibindo apossar-se dos produtos do trabalho de outrem, sem a devida permissão. Isso não significa que os modelos culturais prezem o individualismo, a exclusividade e a empresa privada. Pelo contrário, as narrativas direcionam os receptores à partilha e à comunhão com a família, com os companheiros de trabalho e com os demais membros da sociedade.

Diálogos e conflitos culturais

Nas regiões de maior contato colonial, é possível perceber a tendência dos contadores da Campanha em tecer diálogos com a cultura ocidental. No cenário africano, elementos burgueses são incorporados e reinterpretados às peculiaridades das narrativas tradicionais. No acervo também há casos de importação direta de contos, como a narrativa da Cinderela, ou Gata Borralheira: um modelo narrativo difundido há milênios nas civilizações e que ganha grande destaque no imaginário europeu, nos últimos séculos. Esse conto de fadas, compilado pelos Irmãos Grimm, no século XIX, encontra uma versão correspondente no acervo de Maputo, contada pela professora changana Adelaide Maria Amós¹⁰⁰⁰, de 25 anos, em Manhiça, que adequa o conto de imaginário europeu ao ambiente da aldeia africana¹⁰⁰¹. Isso indica tanto uma certa equivalência de valores dos agentes, como a assimilação cultural, suscetível a ocorrer principalmente no âmbito escolar. Na trama, salientam-se as 24 horas do relógio, o sapato perdido e o arauto real, que sai à procura da moça, que encantara o filho do rei da aldeia. Aqui o sapato também é símbolo de destaque para a ascensão social da heroína, somente possível por conta da intervenção de uma Madrinha e sua varinha mágica. Nesse enredo, a magia não se destina a superar obstáculos nas lides do cotidiano, mas ajudar a protagonista a ascender socialmente, por meio do traje de gala e do matrimônio, consagrando a manufatura, o tempo cronometrado e a ideologia da diferença de classes.

Em contrapartida, a narrativa ronga da professora Amélia Matilde¹⁰⁰², de 24 anos, também coletada em Manhiça, aborda o contato com instituições e técnicas ocidentais

¹⁰⁰⁰ Documento 78.

¹⁰⁰¹ O título indicado no inquérito para a narrativa é “O Gato Barulheiro”, que faz menção ao pai da personagem principal. Porém, já nas primeiras linhas apresenta-se a protagonista, a “Gata Barulheira”.

¹⁰⁰² Documento 77: “O que Sabes na Vida?” Nesse conto, o professor deseja atravessar pelo mar até uma ilha e decide alugar os serviços de um barqueiro com a sua canoa. Durante o percurso, o professor intercepta o barqueiro, perguntando se conhece a Oftalmologia, a Geologia e etc. O barqueiro responde

por um viés mais crítico. A história focaliza dois protagonistas: um professor universitário e um barqueiro. O primeiro representa a epistemologia teórica da Europa e o segundo sintetiza a sabedoria prática do africano. O conto assinala o conflito diante do prestígio social do professor, em detrimento do lugar que ocupa o barqueiro, numa grande cidade. Embora o canoeiro conheça melhor os meios para sobreviver na natureza, o acadêmico goza de maior consideração, por ter adquirido conhecimento nas instituições de cultura erudita. Ademais, o elo estabelecido entre as duas personagens procede por meio da moeda: o barqueiro presta um “simples” serviço ao professor, o que situa o dono do barco na condição de inferior economicamente em relação ao intelectual. Essa distinção de classes aponta para o fator cultural, levando o público a se questionar sobre o conhecimento ou a técnica mais importante às necessidades fundamentais da vida humana. O texto termina com uma reflexão política, própria do instante vivido pelo país durante os anos revolucionários: “Em Moçambique, todos somos iguais. Cada um vale no seu trabalho, o camponês e o operário, todos lutam pelo desenvolvimento do nosso país”¹⁰⁰³.

Enfim, tais narrativas de Manhiça apontam que os avanços tecnológicos da modernidade são introduzidos nas sociedades por meio da ideia de dominação e supremacia, na qual o vínculo entre ciência e capitalismo é digno de nota. De qualquer maneira, elas demonstram abordagens distintas – de um lado o Imperialismo assimilando e adaptando seus símbolos, e por outro, denunciando a discriminação e destacando os saberes populares como igualmente cruciais ao desenvolvimento do país.

Nota-se que um espaço singular para o diálogo cultural é a escola, que desponta em algumas narrativas de Sofala, nas quais ela não significa um lugar de harmonia, progresso do educando, ou compromisso ético do docente. As três ocorrências do ambiente escolar, na província, mostram um espaço marcado pela disputa de interesses e, principalmente, de autoritarismo, representando a perda da liberdade e até da vida. Já no seu título, a narrativa sena, “O Filho que Se Transformava em Animal”¹⁰⁰⁴, demonstra o

negativamente em todos os casos. O barqueiro, por sua vez, questiona o professor se ele sabia nadar. Respondendo que não, o barqueiro replica: “se eu tiver que deixar de remar o senhor perde a vida”.

¹⁰⁰³ Documento 77.

¹⁰⁰⁴ Documento 51. Na introdução do texto transmitido por Sábado Felisberto, no distrito de Gorongosa, o narrador afirma que um menino estudou mais que seu professor, conseguindo se transformar em diversos animais. Um dia, o rapaz transforma todos os colegas em pombos, isto é, num ser livre, que tem asas para voar para longe do espaço da escola. O filho toma a forma de diversos animais e parece se enveredar, no final do conto, ao ramo do comércio, em companhia de seu pai, chegando a vender seus produtos ao próprio professor da escola.

pertencimento do jovem protagonista a um grupo familiar. O conto justifica a evasão escolar do estudante, que não reconhecia utilidade nas lições que recebia na instituição de ensino. Somam-se, nesse grupo, as duas narrativas de Sofala¹⁰⁰⁵ que ressaltam um conflito análogo entre Gato e Rato, em que aquele ocupa a posição de professor e este, a posição de aluno. O Gato, voluntarioso e preguiçoso, começa a comer os alunos Ratos, quando se sente faminto. Ele aprecia ser atendido pelos alunos roedores, que lhe são obedientes, até o dia em que descobrem o hábito do professor de devorar seus alunos. Nesse sentido, a figura do professor institucional não é muito estimada, nos contos compilados entre a população moçambicana.

O jovem estudante também ganha protagonismo numa interessante narrativa, contada por Gerónimo Manduge, intitulada como “O Continuador”¹⁰⁰⁶. O conto inicia com o rapazinho a caminho da escola, quando se depara com uma nota perdida de 500 meticais. Diante do achado, os olhos, as mãos e os pés do menino discutem sobre a posse do dinheiro. Como resultado, o rapaz decide comprar uma manta que tem serventia a todos os membros do seu corpo, “os discutidores”, que tanto debatem sobre a finalidade do recurso encontrado. Aqui, a figura da personagem está atrelada a uma identidade política do emergente estado moçambicano, o continuador, conferida aos jovens cuja missão era dar prosseguimento aos valores erigidos durante a luta de libertação. O impasse entre os órgãos do corpo do jovem, concernente à forma de se investir o dinheiro, funciona como uma alegoria da gestão política, que deve sincronizar diferentes interesses do âmbito social, a fim de satisfazer a todos os integrantes de um país. Em última instância, não entra em questão o fato de o rapaz encontrar uma nota perdida, mas sim a finalidade que lhe é destinada. A escolha do rapaz pela compra da manta pode até indicar a carência por fazendas e panos, e não por alimentos, sinalizando que a luta da juventude moçambicana deveria ser pelo fortalecimento da indústria manufactureira.

6.2.2 A Propriedade

Na perspectiva banta, o usufruto dos recursos naturais é de direito universal, ou seja, as florestas, os rios e os mares são bens comuns, que devem ser partilhados por todos os seres vivos, assim, a natureza não pertence a um dono exclusivo¹⁰⁰⁷. Desse modo, em

¹⁰⁰⁵ Documentos 54 e 64: “O Gato e o Rato” e “O Gato”.

¹⁰⁰⁶ Documento 65.

¹⁰⁰⁷ Um dos exemplos que vimos entre as narrativas populares do ARPAC é intitulada “Os Dois Leões e o Coelho” (doc. 294), na qual um casal de leões passa a viver com a família à beira do rio, ameaçando a segurança dos demais animais que vão beber água. O Coelho arquiteta um plano para afastar os felinos

muitos episódios da literatura oral que compõem o acervo do ARPAC, o direito à posse mais recorrente e evidente são dos produtos alimentícios, frutos do trabalho “de dono”. Já a moradia, seja casa, palhota, caverna, toca ou árvore é o espaço da experiência dos agentes, intervindo nos seus afetos e valores. Porém não se atribui à residência a mesma ideia de propriedade, se comparada à importância destinada à machamba. Nos contos da Campanha, por exemplo, a propriedade está mais ligada aos resultados do amaino da terra, do plantio e da colheita de gêneros agrícolas ou da criação de animais. Em contraposição às literaturas burguesas, são poucas as narrativas que fazem alusão à ideia de posse de dinheiro, de um território privado ou do meio de produção. De fato, o imaginário popular moçambicano geralmente valoriza as coisas e os lugares pela perspectiva de um binômio intrínseco entre o físico e o espírito¹⁰⁰⁸.

No *corpus* não se registrou a preocupação de personagens com patrimônios materiais, se não estivessem atrelados diretamente à produção de alimentos. Por isso, os conflitos de propriedade de muitas narrativas consistem na defesa de uma machamba ou de um curral de animais do furto de terceiros, sendo os gêneros agrícolas e as crias domésticas, as principais posses dos agentes ficcionais. Nesses contos, em geral, a apropriação de bens alheios tem a finalidade de suprir as necessidades físicas da alimentação, portanto, é raro o infrator pagar seu delito com a morte, no desfecho. Ainda que haja diversas circunstâncias, que serão expostas a seguir, a dinâmica dos enredos simplesmente explicita o dono de uma machamba buscando um meio de impedir que um invasor se aproprie dos seus produtos. O furto ocorre quando o transgressor não pede permissão ao dono para se alimentar dos produtos da sua plantação. Ademais, o ocorrido não se trata de um episódio único, mas de um consumo, geralmente, sigiloso e contínuo

da área, viabilizando novamente o acesso dos outros personagens à água. Privar alguém do acesso à água é uma questão capciosa nos contos do acervo, pois mesmo no ciclo de narrativas em que os animais querem se vingar da ociosidade do Coelho, impedindo-o de chegar à fonte, o espertalhão consegue beber da água, safando-se de uma punição perante o tribunal e fugindo ileso. Dessa forma, o direito à água parece ser um bem comum incontestável no imaginário dos povos bantos.

¹⁰⁰⁸ A livre circulação nos territórios naturais participa do imaginário popular, principalmente dos especialistas das ervas e do equilíbrio de forças. Rasta Pita e Paulina Chiziane apontam uma crise na atividade dos curandeiros diante das privatizações de lugares considerados sagrados. O livro dos autores registra: “É nesses lugares onde existem os remédios mais preciosos: as cobras, os caracóis, as areias, os sais dos montes, a água das nascentes. Dão documentos de propriedade a pessoas que não nos deixam entrar para colher os remédios necessários à comunidade” (PITA&CHIZIANE, 2013, p.189). Outro aspecto concernente à concepção de propriedade a ser considerado é a atividade espiritual existente nos espaços. Há lugares especiais, onde espíritos de pessoas mortas podem influenciar benéfica ou maleficamente. Nesse caso, é possível identificar a possibilidade de permanência num determinado espaço por meio de cerimônias, como a *maqueia*. Pita afirma que tal pacificação espiritual deveria ser realizada “antes de erguer as paredes de uma simples moradia, para evitar a construção num lugar especial. Há pessoas que, só depois da casa construída, descobrem que está mal-assombrada” (PITA&CHIZIANE, 2013, p. 219).

dos gêneros da machamba alheia. Como ela é resultante da labuta, as relações durante o trabalho também têm destaque, explicitando a ética nos modos de organizá-lo. Como dito no capítulo anterior, a tradição literária das localidades onde se desenvolveu uma classe binária de patrões e trabalhadores costuma moderar os abusos dos mais poderosos e conferir complexidade psicológica aos subordinados do sistema de produção.

Furto de propriedades no Sul – o caso de Gaza

Raramente a lei do decálogo que ordena “não roubarás” será desmentido nas narrativas da tradição oral. Ainda assim, é mister levar em conta as condições que levam a personagem ao furto. As narrativas geralmente oferecem uma série de chaves para compreender o fenômeno do furto a partir da sua motivação. Embora o fato de se roubar prejudique, em tese, a vítima, o mais significativo é perceber o que levou a personagem ao ato em si. Na narrativa changana “A Mulher que Vivia Roubando”¹⁰⁰⁹, a punição pelo roubo, determinado pela comunidade, é a morte pública. A personagem que rouba não tem marido e ainda tem dois filhos para alimentar. Não rouba objetos supérfluos, mas produtos agrícolas, que devem servir à subsistência familiar. Esse fato não quer dizer que a balança da justiça será mais leve com tal personagem. Pelo contrário, ela é esquartejada por sua comunidade e colocada numa panela e, ainda por cima, como se sua carne não pudesse se cozer, seu filho é chamado para testemunhar e cantar diante da carne da mãe, para que ela se cozesse enfim. O filho auxilia no processo de execução da própria mãe, que seria considerado pelos tribunais modernos de Moçambique como um crime de homicídio. Assim, a narrativa ilustra a coerção do roubo pela sociedade, a fim de que os mais novos estejam conscientes da norma comunitária sobre esse tipo de ação. Por isso, a convocação do filho mais novo para presenciar a pena de morte da mãe tem o intuito de ensiná-lo a não seguir o proceder de sua genitora, mas observar a sanção de toda a comunidade a esse respeito.

Embora os dados constituintes na narrativa possam exprimir uma injustiça com a mulher, já que a história salienta que ela é mãe solteira, o fato é colocado em relevo no início do conto onde se afirma que a personagem é preguiçosa. Assim, o peso do roubo está no fato de ela deixar de trabalhar na mesma atividade em que seus vizinhos se empenham, isto é, na produção de alimentos na machamba. O conto adiciona os dados sociais da personagem para que fique claro que, mesmo sob condições de desvantagem,

¹⁰⁰⁹ Documento 13.

não lhe é admissível o roubo, já que ela não se dedica ao trabalho necessário para obter os produtos agrícolas para seus filhos.

Quando o furto acontece no próprio seio familiar, é necessário que haja uma medida judicativa familiar. Num lar¹⁰¹⁰ onde a carne do Coelho destinada ao chefe de família desaparece da panela, o marido coloca uma prova às cinco esposas. Elas devem atravessar o rio por uma corda, assumindo que não estão mentindo, e a mulher que comera a carne do coelho acaba por cair no rio, sendo levada pelas suas águas. Pode-se considerar que uma casa com cinco mulheres exige muitos cuidados e que, portanto, a mulher criminosa pode ser dispensada ou substituída. Ainda assim, esse conto narrado por Eama Nuvunga, uma camponesa de 75 anos, enfatiza a importância de se dar valor ao bem comum e, principalmente, às regras familiares reguladas pela cultura, que salienta a necessidade de não roubar, nem prejudicar o marido. No caso de uma família com menos esposas, pode haver maior disputa por favoritismo, poder ou acesso a bens concedidos pelo marido, como no conto changana, transmitido por Maria Cubai¹⁰¹¹ no qual uma consorte rouba produtos da machamba de outra. Mesmo que a ladra seja a preferida do marido, ela não tem final feliz, pois cai numa cova aberta pelo esposo e perde as pernas, pagando por seu delito sem uma intervenção direta de outros, mas sendo pega numa armadilha.

Quando, entretanto, o roubo não afeta diretamente a ordem comunitária, nem sempre o enredo changana responde ao delito com um veredito trágico. “Os Dois Irmãos Órfãos”¹⁰¹², em busca de aventuras e de um novo lar, elaboram diversos planos, nos quais mentira e verdade ocupam uma linha tênue, a fim de obterem comida e bens necessários à viagem, sob o auspício dos régulos das comunidades que cruzam no caminho. A esperteza dos jovens é evitar o desgaste com as autoridades, sofrendo agressões nos locais furtados por eles, mas recorrendo às autoridades para receber indenizações pela violência que recebem de suas vítimas. Há também o caso de outros “Dois Irmãos”¹⁰¹³, que são punidos mortalmente pelo pai quando roubam o mel que lhe pertence. O rapaz e a moça são jogados no rio, dados como mortos, mas resistem e vão viver sozinhos, escondendo-se atrás de uma grande pedra. Apesar do desamparo familiar derivado do delito dos jovens, a magia desponta no conto como proteção aos intentos dos dois irmãos: eles

¹⁰¹⁰ Documento 22: “O Homem que Tinha Cinco Mulheres”.

¹⁰¹¹ Documento 38: [Sem título].

¹⁰¹² Documento 4.

¹⁰¹³ Documento 24.

atraem nevoeiros, aproveitando para roubar o gado alheio. Além disso, o rapaz conhece canções, que entoa em frente a guarida onde vivem, para que sua irmã o reconheça e permita que se adentre ao esconderijo com os animais que furta. Certa vez, no entanto, a irmã é sequestrada e precisa ser salva pelo irmão com a ajuda de seus dois cães, o que leva o casal de irmãos a decidir pelo retorno à casa paterna, em posse de todo o gado obtido por meio dos roubos.

Embora os jovens que roubam o mel do pai recebam uma pena de morte como consequência, o conto¹⁰¹⁴ relativiza o furto, afinal, o pai se sente envergonhado pelo que fizera aos filhos, quando reaparecem com tanto gado roubado magicamente. A narrativa em questão evidencia que o delito é passível de punição no âmbito comunitário, mas que também é um meio viável para o bem-estar coletivo. Além do mais, o fato de o casal de irmãos ressuscitar indica que a magia está a favor deles, até mesmo os animais lutam por eles, como os cães, cumprindo a missão de salvar a menina, quando sequestrada. Há um forte apelo, neste caso, ao cuidado familiar, já que o rapaz zela pela irmã e até pela família, ao se apresentar perante o pai com tudo que obtivera. Assim, diante de tal enredo, o roubo e a trapaça são justificados se o fim é o cuidado da família ou da comunidade, mas um meliante não escapa de sua punição, caso o prejuízo recaia sobre seu grupo de convívio.

Furto de propriedades no Norte – o caso de Cabo Delgado

O tema do furto se apresenta nas narrativas de todas as regiões do país, indicando que se apropriar do alheio é um delito grave, passível de vingança, prisão, exílio e morte. Entretanto, muitos protagonistas das tramas populares se dedicam ao furto, podendo escapar ilesos, ou com consequências menos danosas, a depender das circunstâncias envolvidas. Ao que tudo indica, os contos bantos tendem a considerar mais as variantes do que a regra, quer dizer, embora a norma social seja contra qualquer atividade de furto, leva-se em conta fatores de diversas ordens, para se definir a sina das personagens. Em suma, a narrativa tradicional é uma ferramenta de reflexão filosófica sobre os impasses e as atitudes de atores da sociedade, a partir de uma análise de circunstâncias. A seguir,

¹⁰¹⁴ Documento 24.

façamos a comparação de duas narrativas correlatas, “O Leão e o Coelho”¹⁰¹⁵ e “O Coelho e a Toupeira”¹⁰¹⁶.

Como geralmente ocorre nos contos advindos da tradição oral, as narrativas não atribuem um conjunto extenso de características às personagens. Mesmo assim, o narrador desvenda o que motivou os furtos na machamba do Leão: num caso, a preguiça e, noutro, a fome, que castiga a família. São dois índices geralmente complementares nas narrativas¹⁰¹⁷, mas que aqui se bifurcam na possibilidade de condenar ou absolver os ladrões. De um lado, o narrador diz que o Coelho é preguiçoso¹⁰¹⁸ e que os amigos conversam à sombra de uma árvore¹⁰¹⁹, transmitindo a ideia de ociosidade. De outro, as duas histórias relatam que os pequenos sentiam fome, o que os condiciona ao risco do furto. Como o Leão, dono da machamba, é uma figura de domínio no coletivo social¹⁰²⁰, a trama com tais alegorias animais destaca as disparidades de recursos econômicos entre o desvalido e o proprietário.

O Coelho assume, na história, o perfil do simpático trapaceiro, que persuade os jovens Leões e a mãe Leoa a tratá-lo com toda a hospitalidade, servindo-lhe uma refeição. O próprio António, filho do Leão, que recebe a ordem de cortar a cabeça do Coelho,

¹⁰¹⁵ Documento 304. Nesse conto, o Leão tem um campo de amendoim que é roubado pelo Coelho preguiçoso. Para capturar o ladrão de machambas, o Leão coloca estatuetas em forma humana, feitas de favas de abelhas. O Coelho se aproxima e as cumprimenta, mas não obtendo resposta, começa a golpeá-las, ficando colado nelas. Quando o Leão chega ao local, apanha o Coelho e o coloca numa panela, entregando a seu filho António. O pai recomenda aos filhos que, ao chegarem em casa, o Coelho fosse degolado e frito, porém, o espertalhão convence as crianças, durante o caminho, que a ordem do pai delas era degolar uma galinha e servi-la ao Coelho, como uma ilustre visita. No destino, António informa à mãe que era necessário oferecer um galináceo grande à lebre e degola uma galinha, que é preparada pela Leoa e servida ao hóspede. Quando o Leão retorna a casa, o Coelho foge com restos da refeição no bolso. Como os Cães do Leão começam a persegui-lo, o espertalhão lança arroz com ossos aos Cães, que ficam entretidos com a comida, deixando de caçá-lo.

¹⁰¹⁶ Documento 309. O Coelho e a Toupeira são comparsas no crime, discutindo embaixo de uma árvore como resolveriam o problema da fome que aflige suas famílias. Eles decidem colher feijões de uma machamba, de onde retiram o maior número possível de grãos. O Senhor Leão, dono da plantação, ao vê-los apanhar seus feijões todos os dias, resolve caçá-los, em companhia de seu filho. Sorrateiro, os apanha e os mete num saco, que deveria ser entregue para a esposa cozinhar, cortando suas cabeças, com as quais prepararia um delicioso caril. No caminho para casa, o Leãozinho distraído é convencido pelo Coelho de que deveria ser tratado como um hóspede do seu pai. O filho informa à mãe que os dois visitantes eram amigos e ela os recebe bem em casa. Porém, na primeira oportunidade a sós, os ladrões fogem através de um buraco aberto pela Toupeira, o mais rápido que podem.

¹⁰¹⁷ Documento 240: “Preguiça, fome e enxada”.

¹⁰¹⁸ Documento 304.

¹⁰¹⁹ Documento 309.

¹⁰²⁰ Há uma série de narrativas em Cabo Delgado em que aparece a machamba de amendoim, como estão nos documentos 304, 326, 355 e 356. De fato, a partir das últimas décadas do XIX, o cultivo de oleaginosas como o gergelim e o amendoim começa a ser praticado por milhares de camponeses. Ademais de participar da dieta local, tal produção tinha o propósito de servir às trocas de tecido e bijuteria, com as firmas comerciais localizadas na costa índica (SERRA, 1983, pp. 146-7).

degola uma galinha para ser preparada ao espertalhão. Assim, embora desprovido de recursos para sobreviver, o Coelho é desenhado como hábil no traquejo social, indo ao encontro do seu tipo-padrão nas narrativas bantas. No fim, o Coelho e a Toupeira conseguem fugir no momento oportuno da casa do Leão e sua família, de onde saem bem alimentados. Assim, os pequenos salteadores de alimento não sofrem maiores penas, sendo ainda bem nutridos na casa dos Leões. A carência de alimentos dos protagonistas e suas famílias justifica o furto, porém, a ofensiva do Leão também resulta ao Coelho e à Toupeira uma dolorosa lição, que cerceia novas tentativas de roubo na machamba alheia, ou pelo menos na do Leão. Entretanto, nos contos do acervo, quando um agente forte e poderoso rouba machambas de outro, menor e mais fraco, não há escapatória aos delinquentes, senão a derrocada. Para se analisar esse tipo de furto, em comparação ao do Coelho na plantação do Leão, servem-nos duas narrativas coletadas em Cabo Delgado: “O Coelho e os Elefantes”¹⁰²¹ e “A Esperteza do Leão e o Cágado”¹⁰²².

“O Coelho e os Elefantes”¹⁰²³, de Cabo Delgado, pertence a um ciclo narrativo bastante difundido entre diversos povos de Moçambique, como os teves, em Manica¹⁰²⁴,

¹⁰²¹ Documento 311. O conto narra que o Coelho produzia milhares de abóboras, enquanto que seus amigos Elefantes nunca produziam nada. Certa vez, numa reunião, os Elefantes discutem o problema da fome e resolvem roubar alimentos na machamba do Coelho. O Senhor Elefante até recomenda que pedissem ao amigo Coelho para lhes oferecer algumas abóboras, em vez de recorrerem ao furto, porém seu conselho não é acatado. Passados alguns dias, os filhos do Coelho observam os Elefantes colhendo abóboras da machamba e contam o que veem para o pai, que se dirige ao local ainda incrédulo com o que os filhos lhe relataram. Ao perceber que era verdade, o Coelho pede para a família ficar em casa e se mete numa das abóboras da machamba, logo comida pelo Senhor Elefante. Quando se dá conta de que está dentro do estômago do paquiderme, o Coelho pula de um lado para o outro até causar a morte do Elefante. Os outros elefantes abrem o animal e capturam o Coelho, obrigando-o a comer toda a carne do Senhor Elefante. (Deste momento em diante, passamos a narrar a versão da história presente no livro *Fábulas de Cabo Delgado (2009)*, de António Cabrita, ilustrado por Matias Ntundo, pois há um corte no documento consultado durante a pesquisa. Infelizmente, não temos a segunda página do inquérito e estando no Brasil, inviabilizou-se a possibilidade de obter a parte indisponível do nosso *corpus*). Ele come por muito tempo até se fartar. Mesmo assim, os Elefantes cansados e famintos decidem devorar o Coelho, mas ele engoliu-se a si próprio, restando apenas pele e osso. A conclusão da história diz o seguinte: “trabalhar é uma grande tarefa para o ser humano: amemos a produção”.

¹⁰²² Documento 331. Nessa trama, o dono da machamba é o Cágado, que planta couves, sempre estragadas furtivamente pelo Leão. Inicialmente, o Cágado suspeita do Coelho e tira satisfações com ele, mas o amigo nega ser o autor daquelas perdas e aconselha o Cágado a pôr uma armadilha na sua machamba. Assim faz o quelônio, ficando o Leão preso na armadilha quando aparece para “lanchar”. Passa o Cágado e o Leão pede socorro, convencendo o machambeiro a libertá-lo, a quem promete que não o devoraria. Porém, o Leão não cumpre a promessa ao ser libertado e ameaça devorar o Cágado, enquanto que o cascudo argumenta que o felino havia dado a sua palavra e não podia atacá-lo. Na discussão, são consultados um pilão furado e uma cabaça quebrada, que, respectivamente, dizem serem contra e a favor do ataque da fera. No fim, surge o Coelho que maneja a situação, encontrando um meio de meter novamente o Leão na armadilha, que resulta na inimizade do Leão com o Coelho e o Cágado.

¹⁰²³ Documento 311.

¹⁰²⁴ Documento 93.

os nhúngue, em Tete¹⁰²⁵ e os lomuès, na Zambézia¹⁰²⁶. Embora haja diferenças consideráveis entre as versões, três acontecimentos se repetem em todos os contos: (1) o roubo sistemático do Elefante na machamba do Coelho; (2) a estratégia do Coelho em se esconder dentro de uma abóbora; e (3) a morte do Senhor Elefante, que não escapa da vingança do Coelho. Na versão oriunda da província mais ao norte¹⁰²⁷, o Elefante faz parte de uma manada, que rouba os produtos da machamba de um personagem amigo, ficando mais evidente que os Elefantes tiram proveito de seu porte e força superior aos do Coelho para obter alimentos, sem a necessidade de se empenhar numa labuta árdua.

Já no conto “A Esperteza do Leão e o Cágado”¹⁰²⁸, o quelônio se surpreende em descobrir que o Leão era o devorador das couves plantadas em sua machamba, talvez pela natureza carnívora do felino. O protagonista, por exemplo, confronta o Coelho, o mais provável a cometer traquinagens desse tipo, porém o amigo nega ser o autor da acusação recebida. Posteriormente, quando o Leão cai na armadilha e fica preso nela, convence o dono da machamba de que não o atacaria, mas, uma vez libertado, a fera ameaça o Cágado e, sem qualquer escrúpulo, não quer cumprir sua palavra. O Leão busca ainda meios escusos para legitimar seu ataque contra a tartaruga, consultando um pilão furado e uma cabaça quebrada para darem um veredito sobre o *milando*¹⁰²⁹. Assim, só pela intervenção do inteligente Coelho, o Leão é confinado na armadilha de novo, perdendo a confiança dos animais, definitivamente.

Vale recordar que o Coelho e o Cágado são seres menores, mais frágeis e lentos, mas paradigmas de esperteza e de diligência. Por outro lado, a atitude do Leão surpreende as demais personagens ao comer as hortaliças do Cágado, pois a fera não se contenta em roubar as couves, ameaçando o dono da machamba e usando meios duvidosos para justificar sua atitude. A personagem delineia o perfil de um caráter muito ameaçador e poderoso, mas que incorre na desonestidade, por isso, assim como o Elefante, o Leão sofre uma situação final descendente, preso na arapuca. Nem sempre, porém, o autor de roubo sofre qualquer consequência moral, dolorosa ou embaraçosa e um inocente pode sofrer execução no lugar do verdadeiro criminoso, como sucede no conto “O Coelho e o

¹⁰²⁵ Documento 164.

¹⁰²⁶ Documento 295.

¹⁰²⁷ Documento 311.

¹⁰²⁸ Documento 331.

¹⁰²⁹ Problema que deve ser julgado por uma comissão.

Búfalo”¹⁰³⁰. Nesse caso, o animal que passa pelo lugar onde se encontra a armadilha e dá ouvidos ao protagonista ardiloso, acaba sendo morto em seu lugar, sem ter nenhuma culpa pelo roubo dos amendoins. Enquanto isso, o Coelho culpado livra-se da armadilha, por meio do poder de sua comunicação convincente.

Por fim, há a possibilidade de dois personagens deixarem de ser amigos, quando um deles trapaceia o outro, mostrando desconsideração com o apreço e os esforços alheios. A história “Como Aconteceu Até o Sanguim Ter a Cara Preta”¹⁰³¹ é uma fábula etiológica na qual o Homem e o Sagui vivem juntos, numa relação de aparente cumplicidade. Entretanto, o Sagui trai a confiança do Homem, que costuma preparar comida para ambos, não apenas se aproveitando da ausência do amigo para comer sozinho toda a comida que estava no fogo, mas mentindo sobre o sumiço da refeição. O Sagui não demonstra nenhum constrangimento diante do Homem, aparecendo alegre, perfumado e bem arrumado diante dele. Ofendido pela atitude gluttona e mentirosa do amigo íntimo, o humano suja perpetuamente de cinzas o rosto do vaidoso símio e a amizade é encerrada. Desde então, o Sagui passa a ser uma presa do Homem. Enfim, essa narrativa alerta para a importância de se valorizar as amizades, principalmente aquelas mais estreitas, pois um grande amigo pode se tornar um inimigo perigoso quando traído.

As narrativas em que o furto é colocado em relevo demonstram as diversas circunstâncias em que ele pode acontecer, nas relações comunitárias. Nesse *corpus*, a generalidade dos roubos ocorre na machamba de um vizinho, podendo ser alguém poderoso, como o Leão, ou um animal pequeno, ou lento, como o Coelho e o Cágado. As razões que motivaram o furto também divergem: a fome ou a pobreza, por um lado, mas

¹⁰³⁰ Documento 355. Nesse conto, um Homem semeia amendoim na sua machamba, onde, muitas vezes, o Coelho vai se alimentar. Vendo que o amendoim estava sendo consumido por alguém, o Homem coloca uma armadilha no local e o Coelho fica preso nela durante a noite. Logo de manhã, o humano encontra o mamífero roedor na armadilha, que alega ao dono da plantação ser muito pequeno para ser morto, recomendando que o Homem esperasse até o dia seguinte para o abate, já que estaria mais crescido; assim ele o deixa na armadilha e vai embora. Durante o dia passa um Búfalo, a quem o Coelho pergunta se teria um “baloiço” (balanço). Como o Búfalo responde negativamente, o Coelho o convence a soltá-lo da armadilha, sendo amarrado em seu lugar pelo Coelho, que foge contente. No dia seguinte, o Homem retorna à machamba, matando o Búfalo com uma azagaia.

¹⁰³¹ Documento 302. O texto conta que, antigamente, o Homem e o Sanguim eram verdadeiros amigos e moravam juntos, época em que o símio ainda não tinha a cara preta. Certo dia, estando o sagui ausente, o Homem prepara comida para ambos e também se ausenta rapidamente enquanto a comida coze. Nesse ínterim, o Sanguim aparece, come tudo sozinho, indo passear em seguida, assim, o Homem encontra apenas o fogo a fumar, quando regressa. Então, o Homem mói carvão e espera o amigo aparecer, que chega satisfeito, “gingadíssimo, perfumado e comodoro”, negando ter ingerido a comida que estava no fogo. Como sabe ter sido o companheiro que comera, o homem “dá uma valente na cara” dele e começa a deixar o rosto do macaquinho untado de uma cinza perpétua. A partir de então, a relação de amizade dos dois termina e os homens passam a matar os saguins para servir como caril.

também a preguiça ou a gula, por outro. Via de regra, os protagonistas representados por animais menores, como o Coelho e o Cágado, livram-se da morte ou de punições severas, enquanto os maiores, como o Elefante e o Leão, acabam provando humilhação e sentença de morte. O tema do roubo também é um mote significativo para se discutir a lealdade aos amigos, como se esperava do Sagui, que acaba aborrecendo o Homem, convertendo-o em seu algoz. Observa-se também um azo de alerta para não se envolver nos distúrbios alheios, como fez o Búfalo que, por ser curioso e se deixar ludibriar pelos encantos do Coelho, acaba sendo morto no lugar do trapaceiro.

6.2.3 O convívio comunitário

Os laços de amizade, que podem envolver duas ou mais personagens, permeiam as narrativas populares de todas as províncias, constituindo-se numa instituição, nas culturas negras, fundamental aos atores sociais em suas lides cotidianas da agricultura, da caça e das tarefas domésticas, realizadas coletivamente. O convívio, porém, exige atenção para que não haja abuso de um agente, que busque legitimar a exploração sobre outro, considerado como amigo. O imaginário banto sugere equidade nas relações entre personagens diferentes, por isso, a justiça participa dos valores tradicionais, presente na ideologia dos contos coletados na Campanha de Preservação e Valorização Cultural, nos anos 1980. A premissa da igualdade nas culturas bantas, portanto, não começa a ser difundida pelas doutrinas socialistas do estado revolucionário, pois já tem lugar de muita relevância na ficção desses povos, antes mesmo da chegada de filosofias políticas mais recentes.

Com o intuito de observarmos alguns aspectos dos acordos e disputas entre as personagens dos contos, pode ser útil relembrar o conceito ontológico de *força vital*, tratado por Placide Tempels, na obra *A Filosofia Bantu* (1945). O missionário, que viveu num território sob exploração da Bélgica, no Congo, na década de 1940, alega existir um sistema filosófico entre os bantos que se baseia em fenômenos metafísicos, referentes a seres e objetos materiais. É uma ciência atrelada ao domínio das forças articuladas por meio de uma hierarquia dos seres naturais, diminuindo ou aumentando a potência dos sujeitos por meio de vegetais, animais, minerais, linguagem acústica e gráfica, bem como outras fontes vitais do planeta. Nessa perspectiva, embora não apreciável, é concebível usurpar-se dos ânimos alheios a fim de fortalecer a própria força. O autor afirma que toda a maldade voluntária premeditada é qualificada como vontade perversa, denominada

entre os Baluba como *nsikani*, sendo “o verdadeiro “nsikani”, aquele que maldosamente atenta contra a força vital de outro, sinônimo de *buloji* (feitiçaria)” (TEMPELS, 2019, pp. 122-123). Para a sociedade, essa prática é culpável do ponto de vista judicial e não deve ficar impune, pois “a diminuição e a destruição de uma vida estranha é uma perturbação provocada contra a ordem ontológica, e acabará por voltar-se contra o perturbador” (TEMPELS, 2019, p. 131). Por sua vez, recupera-se forças vitais pelo uso de “remédios” provenientes de variadas ordens, principalmente dos vegetais. No cenário acadêmico, embora a teoria de Tempels tenha gerado muitas ressalvas e críticas de africanistas posteriores, sua pesquisa é um marco relevante na compreensão lógica de interatividade entre os povos do tronco banto.

Laços de interesse

Essencialmente, pode-se notar que, nos contos populares moçambicanos, animais pequenos vencem os maiores se obtiverem meios para aumentar sua vitalidade e superar limitações, cabendo também reunir forças para ter êxito e libertar-se de um ser muito mais forte. É o caso do conto tratado no capítulo anterior, “Como Começou a Exploração”¹⁰³², que apresenta a amizade entre o Rato, o Coelho e o Boi. De início, a relação parece fraterna e igualitária, mas, aos poucos forma-se um jogo de “cabo-de-guerra”, cuja ponta mais fraca perde a autonomia sobre seu modo de vida, canalizando suas forças produtivas aos interesses da ponta mais forte. Infligir violência seria o último estágio para se legitimar a opressão de um oportunista sobre “amigos” mais fracos, confinados a uma vida de exploração e falta de liberdade. Assim, o “antídoto” aos males sofridos pelos oprimidos, o Rato, o Coelho e suas respectivas famílias, vincula-se a uma autoridade dos tempos primitivos: o Leão, que intercede na situação com o apoio de outros animais, de grande estatura, como o Hipopótamo, o Rinoceronte e o Elefante.

Como o Boi enriquece às custas da exploração, acaba perdendo os bens adquiridos e é preso, sugerindo que a classe opressora deve receber punições através das vias legais e institucionais, por utilizar-se de meios escusos na obtenção de lucro. A título apenas de comparação com os impasses históricos do período colonial, no norte de Moçambique, há de se salientar que vários chefes de linhagens matrilineares, os *Amuene* e suas *Apuiamuene*, preferiram manter-se à sombra do poder a associar-se com a administração colonial. Porém, mais tarde, eles “voltaram a ser um ponto de cristalização da resistência

¹⁰³² Documento 326.

ao lado dos combatentes da FRELIMO” (MEDEIROS, 1983, p. 115). Durante os primeiros decênios da ocupação colonial-capitalista, essas autoridades tradicionais governavam por meio de parentes, ou mesmo de escravos, mantendo poder político e ideológico em relação à organização camponesa das linhagens até muito recentemente. A narrativa, de todo modo, transmite a ideia de se erradicar a exploração, na conjuntura social do pós-independência.

A relação *dominador x subordinado* está bem ilustrada na narrativa “O Homem e o Cão”¹⁰³³, em que o Homem, sem uma de suas nádegas, exige uma de seu Cão, sob a promessa de que o animal dormiria na cama, comeria com garfo e beberia em copo de vidro. Como nada daquilo acontece, o Cão reivindica a sua nádega de volta; por isso, o Homem o mata. A promessa do humano ao cachorro, de usufruir de condições igualitárias, é o meio para se estabelecer um vínculo de coerção com o Cão, que é obrigado a oferecer aquilo que falta ao Homem. Esse discurso mantém a subordinação do Cão, até perceber que as promessas não seriam cumpridas, reivindicando o que lhe fora tirado. Então, o Homem faz uso de sua superioridade física e técnica para matar o Cão, com o objetivo de não ser importunado pelo bicho rebelde. O contrato mercenário e venal proposto pelo Homem revela o autoritarismo de sua prática, que culmina no assassinato da outra personagem, que não ansiava viver como o humano, *a priori*, mas que acreditou na palavra dele, que alegava desejar que ambos partilhassem do mesmo universo, em condições de igualdade.

Outro conto indica que, se não há artimanhas claras de opressão, ainda há a necessidade de se manter a atenção à natureza das personagens, segundo as circunstâncias em que atuam. Na narrativa “O Leão e o Porco”¹⁰³⁴, sua cadeia alimentar serve de pano de fundo para demonstrar que a amizade se atrela a certas condições materiais, já que o Leão não hesita em atacar e devorar o Porco, mesmo que o considere seu amigo. Antes

¹⁰³³ Documento 124.

¹⁰³⁴ Documentos 338 e 371. O ciclo narrativo compõe o acervo das províncias de Cabo Delgado e Niassa. Em Niassa, o contador Rachide Imede é oriundo dos Ajaua. Os textos contam que o Leão e o Porco combinam de fazer um passeio no mato juntos, mas ficam com fome e, sem encontrar nada para comer, o Porco aconselha que ambos se aproximassem das casas, onde encontrariam machambas. Deparam-se com uma plantação de mandioca, na qual a filha da dona tinha roubado alguns produtos há pouco tempo. Ao confessar o seu furto à mãe, a rapariga apanha e expressa, em voz alta, o desejo de que os porcos comessem o restante das mandiocas da mãe. Escutando isso, o Porco decide comer, por duas noites seguidas, toda a mandioca da horta. Quando percebe o ocorrido, a dona da machamba desabafa, em voz alta, que o Porco que comera da sua plantação deveria ser comido por um Leão. O Leão ouve o monólogo da mulher e resolve apanhar o amigo Porco. Há uma particularidade axiológica significativa na versão de Niassa (doc. 371), pois enfatiza a necessidade de primeiro esperar a comida ser oferecida por um anfitrião, para depois se servir.

de ser morto, o Porco procura uma forma de saciar a fome, aproximando-se das machambas dos aldeões, sem considerar que o Leão também sofria com a falta de comida, o que o tornaria uma companhia potencialmente perigosa.

Na ficção do acervo de Cabo Delgado, destacam-se, igualmente, contos que denunciam a desigualdade social e econômica. Desde seu título, “Quem Faz o Bem, Faz o Para Si Próprio”¹⁰³⁵, a narrativa coloca ênfase na reciprocidade inerente dos vínculos comunitários. Esse provérbio é uma alusão à regra de ouro, tida como o mais universal dos princípios da vida em sociedade. Na teologia cristã, constam, nos livros evangélicos de Lucas (6:31) e de Mateus (7:12), passagens em que Jesus incentiva os seguidores a proceder com o próximo do mesmo modo que gostariam que procedessem para consigo¹⁰³⁶. Outras doutrinas e filosofias, como o Budismo e o Confucionismo, centralizam essa regra no cerne de seus ensinamentos¹⁰³⁷. O conto, transmitido por Raimundo Dias Raul, apresenta o provérbio, que apela para a atitude altruísta, como chave de leitura. O ditado é constantemente enunciado por uma anciã miserável, irritando a Rainha, que se vê refém em demonstrar caridade, de forma periódica, para com a Velhinha, que pede esmola na sexta-feira¹⁰³⁸, dia de relevante importância nas culturas islâmicas, predominantes na costa norte de Moçambique.

¹⁰³⁵ Documento 342. O conto narra que uma velhinha muito pobre ia sempre às sextas-feiras pedir esmolas. Na sua mendicância, batia à porta da casa real, onde a Rainha lhe dava qualquer coisa. Em resposta, a velha dizia: “quem faz bem, faz para si próprio; quem faz mal, faz para si próprio”. Porém, procurando meios para afastar a Velhinha, numa quinta-feira a Rainha consegue “dois bolos pintadinhos e envenenados” para dar à anciã. No alvorecer da sexta-feira, como de costume, a Velhinha aparece na casa real, pedindo dinheiro, panos e tudo que lhe quisessem dar. A Rainha lhe entrega os dois bolos, afirmando que eles seriam destinados originalmente para o Rei. Depois de caminhar por toda a cidade, a Velhinha chega em sua casa e guarda os bolos presenteados pela Rainha no armário, para comê-los por volta das 17h, durante o jantar. Porém, como a idosa era amiga dos filhos do Rei, ambos chegam à sua casa naquele dia, demonstrando-se famintos e pedindo para comer. Ela tira do armário os bolos que a Rainha lhe entregou e dá para os dois filhos do Rei comerem, sendo ambos mortos pelo alimento envenenado. A velhinha, admirada, vai avisar o sucedido ao Rei, que chega na casa da Velhinha em companhia da Rainha e de policiais. Fato confirmado por um dos jovens que estava prestes a expirar, descobre-se que os bolos envenenados haviam sido entregues pela própria Rainha, com o intuito de matar a mulher idosa. No desfecho, a Rainha é presa.

¹⁰³⁶ O livro bíblico de Lucas (6:31) diz: “E tal como quereis que convosco procedam as pessoas, procedei com elas do mesmo modo”. Em Mateus (7: 12) se lê: “Tudo quanto quiserdes que vos façam as pessoas, assim fazei vós a elas. Pois esta é a lei e os profetas.”

¹⁰³⁷ O artigo “A Regra de Ouro — um Ensino Universal” (p.3), da Revista *A Sentinela* (ed. 01/12/2001) afirma que “Confúcio declarou duas vezes em resposta a indagações de discípulos: “Não façam aos outros o que não queres que os outros façam a ti.” Em outra ocasião, quando seu discípulo Zigong se jactou, “O que não quero que outros façam a mim tampouco quero fazer a eles”, o mestre deu a seguinte resposta ponderada: “Sim, mas isto ainda não és capaz de fazer””.

¹⁰³⁸ A sexta-feira é o dia de descanso em diversos países de maioria mulçumana, sendo o dia em que ocorre a *Kutbha*, a oração proferida ao meio-dia, na qual se congrega os crentes da comunidade local.

Vale ressaltar que um dos pilares da prática islâmica é o *zakat*, um ato obrigatório de caridade em prol dos necessitados, assim como a *sadaqah*, ação de generosidade livre, dirigida aos mais pobres¹⁰³⁹. Tais recomendações também estão presentes no Alcorão Sagrado (HAYEK 57:7), onde se declara: “Crede em Deus e em Seu Apóstolo, e fazei caridade daquilo que Ele vos fez herdar. E aqueles que, dentre vós, creem e fazem caridade, obterão uma grande recompensa”. Dessa forma, o ditado da anciã, que justifica a regra de ouro universal, indica o preceito religioso do altruísmo, que salva a protagonista pobre de uma morte trágica. Mesmo que os bolos fossem destinados ao seu jantar, ela não hesita em ofertá-los aos príncipes famintos, que obviamente tinham condições econômicas muito superiores às dela. Em suma, a narrativa explicita a avareza da Rainha rica, que acaba matando os próprios filhos, e a generosidade da Velhinha mendicante, que termina se salvando, por sua generosidade.

Uma narrativa popular recorrente em Moçambique tem uma versão em Cabo Delgado, intitulada “O Homem Guloso”¹⁰⁴⁰. No acervo da Zambézia, a trama leva o título de “O Coelho e o Leão”, o mesmo da versão encontrada na antologia *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*, de Lourenço do Rosário. A variante recolhida na Zambézia apresenta um contexto de noivado, onde o mais forte – o Leão – visita os futuros sogros, acompanhado pelo mais fraco – o Coelho. Já no conto em questão, a relação se dá entre um mais velho e um mais novo¹⁰⁴¹, na qual se contraria a norma de se atender o desejo dos mais velhos incondicionalmente. Abstrai-se do texto que nem sempre os mais velhos devem ser obedecidos, já que o mais velho expressa uma gula

¹⁰³⁹ O *Zakat* consiste num pagamento realizado, pelo menos uma vez ao ano, geralmente no fim do mês do Ramadan, somando 2,5% da riqueza do crente abastado e que pode funcionar como um imposto, em diversos países, direcionado aos mais necessitados. Já a *Sadaqah* “não possui valor fixo, não é obrigatória, não precisa ser dada em dinheiro, e pode ser feita em qualquer época do ano” (IQARA ISLAM, 2023).

¹⁰⁴⁰ Documento 327. Nessa história, um homem mais velho vai visitar “um amigo lindinho” para buscar “pagagens” e leva consigo um rapaz na viagem. Durante o caminho, ele indica uma planta, que serviria como remédio ao Velho, caso ele se sentisse doente. Chegando no destino, o amigo do Velho mata três carneiros e um boi, acompanhado de muito arroz, mas o Rapaz não come a refeição, pois o Velho alega se sentir doente, pedindo que o jovem busque a planta para se fazer o remédio, na mesma hora em que a comida tinha sido servida. Porém, quando o Rapaz retorna, o homem lhe pede para guardar a erva no bolso, pois já se sentia melhor. O Velho age da mesma maneira com um segundo Rapaz, chegando a vez do Coelho o acompanhar, por fim. Já no caminho, o pequenino guarda consigo secretamente o remédio indicado pelo homem, fingindo que sua faca caíra perto da planta. Assim, o protagonista pode participar da refeição com o Velho, já que lhe oferece a erva prontamente, quando requerida. À noite, o Coelho diz ao ancião que havia sonhado com “cipaios” e convence o Velho a se deitar dentro de uma colmeia, receoso da violência dos “cipaios”, que supostamente estariam agredindo aqueles que dormiam em camas. O homem acorda todo arranhado e promete não mais levar o Coelho para as suas viagens, aprendendo uma lição por ser guloso.

¹⁰⁴¹ Pode-se fazer uma alusão ao modelo narrativo de “O Leopardo, o Antílope e o Macaco” (CHATELAIN, 1964, pp. 331-33), constante em *Contos Populares de Angola*.

desmedida, que prejudica os mais jovens. O Coelho, herói da trama, toma os devidos cuidados para não passar por privações, como fome e sono, mostrando-se precavido ao guardar com antecedência a erva destinada ao remédio do Velho. Assim, o mais novo não afronta diretamente o Velho voluntarioso, mas o acompanha ao longo da jornada, sem causar qualquer conflito. Por outro lado, o Coelho age com diligência e persuasão, a fim de preservar sua integridade, o que leva o Velho a se arrepender de tê-lo consigo na viagem, pagando pelo seu egoísmo nas relações com os mais novos.

Também vale mencionar a amizade entre o “Gato e a Galinha”¹⁰⁴², que envolve um certo mistério sobre a real intenção de amizade do felino, mas que aponta sinais de que a manutenção dela significaria a morte da Galinha, que seria devorada pelo Gato, quando fatigada pelo cansaço. O indício desse desejo se nota no fato de o amigo passar toda a madrugada na casa da protagonista, talvez esperando que adormeça para atacá-la. A Galinha parece confirmar a motivação escusa do vizinho ao passar em sua casa, na hora do almoço, quando se admira com a refeição preparada na casa do amigo. Nessa ocasião, a Galinha descobre os alimentos apreciados pelos felinos (geralmente carne, incluindo aves), diferentemente dos grãos ingeridos pela Galinha, que se adianta na ofensiva a fim de se proteger, matando o Gato com a ajuda do seu Cão.

Na relação interna dos grupos sociais, pode ocorrer um episódio de crueldade grupal, como salienta a narrativa “Meninas Magras e Menina Gorda”¹⁰⁴³. O assassinato coletivo atroz do conto se vincula a questões culturais e sociais, cuja vítima é a mais gorda das meninas, indicando que ela vive numa condição econômica mais abastada do que as companheiras. A ideia é reforçada pela posição de poder que ocupa o seu pai na aldeia,

¹⁰⁴² Documento 157. Narrativa nhúngue, coletada em Moatize, de Fiança Rabeca, de 39 anos, em setembro de 1981. A estória conta que a Galinha visita o Gato durante o dia, enquanto ele a visita durante a noite, pondo-se a conversar com a amiga até o sol raiar. Certo dia, a Galinha chega na casa do Gato na hora do almoço. Ele diz que jantaria na casa da Galinha quando chegasse a parte da noite. A Galinha desconversa em seguida e, quando o Gato chega, ela não o atende. Alegando indisposição, ela pede ao amigo que desse a volta pelo celeiro até a cozinha. Lá o cão da Galinha mata o Gato e a Galinha o enterra depois, felicitando o seu cão pelo feito.

¹⁰⁴³ Documento 167. Narrativa cheua, recolhida em Changara, de Donaciano Bacacheza, em maio de 1981. Jovens de determinada aldeia vão a uma lagoa distante para lavar roupas. A história, a dada altura, parece descortinar um plano macabro de assassinato, sob subterfúgio da brincadeira de cortar gordura enquanto a roupa seca. Isaura (no documento, originalmente, o nome da personagem aparece com acento agudo: Isáura) é filha do secretário e tem bastante gordura, por isso, as jovens resolvem começar pela menina, matando-a e dividindo a sua carne. O crime coletivo das meninas poderia manter-se em sigilo, se não fosse um elemento mágico que restaura a justiça: a Cadela da Isaura, que presenciara todo o suplício da dona, começa a entoar uma canção, denunciando o crime. Por isso, as meninas também matam a cadela, que em seguida ressuscita e volta a entoar a canção aos pais de Isaura. Quando convocadas, as jovens não confessam o crime, mas vigora a versão da Cadela e o grupo de garotas é incendiado dentro de uma palhota.

como secretário, portanto representante político do governo independente. O homicídio de Isaura sugere uma série de possíveis motivações das jovens – ciúme, ojeriza, prestação de contas, imaturidade –, mas indica, sobretudo, inveja do corpo avantajado da protagonista, que corresponde ao padrão de beleza estética entre elas. O conto é moralizado por meio da figura leal da cadela, que se esforça em denunciar a verdade sobre o ocorrido com a garota esquartejada e que ressuscita com o intuito da morte de Isaura ser vingada, resultando na execução das jovens pelas autoridades locais.

O desenvolvimento das relações de amizade também pode estar atrelado ao meio familiar ou ao grupo social de um deles, como indica o conto “A Hiena e o Coelho”¹⁰⁴⁴. De modo geral, nas comunidades matrilineares, a permanência do genro, como de todo forasteiro no seio da família, depende de sua conduta nas terras da mulher¹⁰⁴⁵. A Hiena é uma personagem de gênero masculino, que se esforça para impressionar os familiares da esposa com suas supostas caças, porém usurpa o mérito da habilidade e vitalidade do Coelho, com o objetivo de gabar-se diante dos cunhados e sogros. Ainda que seja justificável o desejo da Hiena de ser aceita na família da esposa, isso fez do Coelho uma figura sujeita à chacota, supostamente incompetente na valorosa atividade da caça, que resolve fazer do hábito de mentir da Hiena um meio de recuperar sua identidade. Para tal,

¹⁰⁴⁴ Documento 337. O conto tem como protagonista o caçador Coelho, que acompanha uma caçada junto à família dos sogros da Hiena, sua amiga. Embora tenham se deparado com várias presas durante a empreitada, a Hiena falha repetidamente, enquanto que o Coelho caça uma *Pala-pala* (Impala). Por sua vez, a Hiena pede ao Coelho para ajudá-lo a levar a caça de regresso para casa. Ao chegar, perante os familiares da mulher, antes do retorno do Coelho, a Hiena afirma que havia caçado a Impala que levava consigo. O Coelho não desmente a Hiena, sendo ridicularizado pelos cunhados da amiga, como um mal caçador. Numa segunda caçada, eles são acompanhados pelo cunhado da Hiena, que fica do lado dela durante a caça. Também, dessa vez, apenas o Coelho captura alguma presa, que novamente a Hiena insiste em levar para casa, repetindo a mentira da Hiena, a zombaria dos seus cunhados e o seguido silêncio do Coelho a esse respeito. Na terceira vez que saem para a caça, o cunhado da Hiena acompanha o Coelho, que mata o cunhado da amiga e o embrulha com folhas, dando um tiro para cima, na sequência. Aproxima-se a Hiena e pergunta ao Coelho que animal havia matado. O espertalhão responde que a presa se chama Niclevente, isto é, “um animal que tem muito azeite”, por isso, tinha de ser embrulhado o quanto antes. A Hiena se oferece para levá-lo para casa, repetindo os mesmos procedimentos das caçadas anteriores. Quando chega em casa sem o cunhado, as pessoas pensam que o rapaz estivesse com o Coelho, mas as crianças percebem que havia um pé dentro do embrulho, advertindo aos pais de que a Hiena havia matado seu cunhado. A Hiena afirma que seu cunhado estava acompanhando a caçada do Coelho, porém, quando o Coelho aparece, admite ser um mal caçador, dizendo que o cunhado desaparecido tinha acompanhado a Hiena. Esta manda abrir o embrulho próximo das panelas para não desperdiçar o azeite, deixando todos admirados ao verem o rapaz morto. Enfim, os presentes defendem o Coelho, recordando as palavras da Hiena de que o animal embrulhado era Niclevente, cheio de azeite. Indignados com o episódio, os sogros resolvem matar o seu genro, a Hiena.

¹⁰⁴⁵ O homem deve ser diligente, ajudando nas machambas, caçando, pescando e executando outras tarefas que exigem destreza e força do genro para auxiliar no sustento da casa dos sogros. Após verificar minimamente a índole do mancebo, espera-se, em sobremaneira, que conceda filhos à sua esposa (GEFFRAY 2000).

de forma drástica, o Coelho assassina um membro do clã dos sogros da Hiena, quando se apresenta essa possibilidade. No fim, os sogros da Hiena acabam por matá-la, quando ela assume ser responsável pelo embrulho (que continha o corpo do cunhado), ficando o Coelho isento da culpa pelo crime, já que a Hiena cai na cilada pelas mentiras que conta. A narrativa corresponde ao conto “O Nhantambwe e a Timba”¹⁰⁴⁶, compilado na Província de Tete, representado por personagens-pássaros que saem à caça. Na estória cheua, quando a Timba apanha um animal, sempre o Nhantambwe declara ser o autor da caça realizada pela amiga, até que a Timba atira contra um homem e o Nhantambwe, sem saber quem era a vítima, assume ter feito o disparo, recebendo uma condenação.

Assim, as interações entre personagens que se consideram amigas podem se pautar em contextos de submissão ou até autoritarismo, constituindo-se numa relação opressiva, já que nem sempre, os sujeitos se empenham em atividades de livre e espontânea vontade, mas o fazem porque se sentem coagidos a realizar tarefas, sob pena de sofrer consequências fatais. Tal relação de amizade seria pautada na falta de liberdade e impossibilidade de se livrar de uma circunstância a que a personagem foi condicionada, constituindo-se num vínculo onde há falta de sinceridade. Nos contos moçambicanos, quando as relações opressivas são descortinadas, a tendência do clímax e/ou do desfecho será conduzir o enredo à quebra de tal relação alienante, seja por meio da fuga, da morte ou do silêncio.

Laços de Amizade

Quando as relações de amizade são teoricamente livres, as trocas podem se dar sob diversos aspectos, resultando em enredos mais imprevisíveis. Os amigos podem realizar atividades cotidianas e extraordinárias em conjunto: podem festejar juntos, partilhar alimentos, alertar sobre perigos, salvar um ao outro de atribulações. Também as parcerias são meios oportunos para se alcançar metas, o que confere responsabilidade pelas escolhas, sendo necessário ouvir os amigos e decidir como agir em cada situação. Em contrapartida, também se notam problemas nas relações entre companheiros, pois abre-se margem para a manifestação da malícia contra os incautos e da crueldade contra o mais vulnerável. Nesse sentido, podem coadunar, na relação, a discórdia, a inimizade, a traição, a intervenção de terceiros, a desconfiança, a deslealdade, etc. De qualquer

¹⁰⁴⁶ Documento 155.

maneira, os agentes dos contos são livres para prosseguir ou interromper o elo de amizade, mesmo o mais fraco, ou menos hábil da relação.

Há o vínculo de amizade, por exemplo, instaurado entre dois protagonistas de forças vitais em equivalência, como é o caso do conto “O Leão e o Homem”¹⁰⁴⁷, isto é, em que não se pode estabelecer um vínculo de dominação de um sobre o outro. O texto dá a entender que o Homem vê uma brecha em sua amizade com o Leão para tirar proveito das habilidades de caçador do amigo que, por seu turno, não atende ao anseio do Homem, mas o convida para acompanhá-lo numa caçada. O Homem fica cansado e o Leão o ataca, dizendo que é necessário trabalhar para poder comer, num enunciado sentencioso, aos moldes de uma norma social. Da perspectiva do Leão, o pedido de submeter seu trabalho de caça para alimentá-lo sinaliza a fraqueza do homem, sugerindo incapacidade ou indolência em obter a própria alimentação, por isso, o felino alega ter pena do humano. Por sua vez, o Homem considera o suposto aceite inicial do Leão uma atitude de companheirismo, mas o ataque inesperado da fera lhe percute como uma traição, passando a nutrir desconfiança pelo companheiro feroz.

A mensagem dessa narrativa se abre a duas possibilidades interpretativas complementares. Da perspectiva do Leão, o humano quer se aproveitar da condição fraterna que usufrui para canalizar seu vigor em benefício próprio, um índice de debilidade ética do Homem, dando ao Leão a chance de atacá-lo; assim, o Leão acredita que deve ministrar uma lição ao humano, num momento de exaustão. No entanto, na ótica do Homem, o amigo se mostra pouco generoso em compartilhar sua aptidão à caça, capturando-o numa cilada perigosa, sob uma justificativa intransigente. O conto se encerra com as personagens em situação de igualdade, pois nenhum deles termina por explorar ou aniquilar o outro, já que ambos falham em subordinar o amigo à satisfação de suas vontades. Vemos, nesse caso, dois agentes narrativos que não se submetem à condição de subalterno e que podem se mostrar potencialmente perigosos quando um dos lados tenta estabelecer uma relação de *dominador x subordinado*.

¹⁰⁴⁷ Documento 318. Segundo o texto, certo dia, os dois amigos se encontram na floresta e o Homem resolve pedir o favor ao Leão de lhe trazer um animal que lhe servisse de alimento. Então, o Leão convida o Homem para irem à caça juntos, indo o Homem pelo lado direito do caminho e o Leão pelo lado esquerdo. Quando o Homem se mostra cansado, o Leão aproveita para agarrá-lo e diz: "Olha amigo, tenho pena de ti, mas para alguém comer é preciso trabalhar". Quando o Homem ouve isso, faz tanta força que consegue fugir, passando a não confiar mais no Leão.

Por outro lado, um protagonista pode ser salvo com a ajuda de um amigo, mesmo que seja um “Homem Acanhado”¹⁰⁴⁸, que prefira ficar sozinho, mais apartado dos outros da comunidade. A narrativa do distrito de Chiúta, em Tete, parece representar o respeito de todos à forma de ser daquele homem acanhado, sem deixar de salientar, no entanto, os apuros que pode experimentar por tal comportamento, mas que continua a ser aceito e integrado no grupo social da comunidade. O auxílio mútuo é bastante valorizado na ficção nhúngue, principalmente em situações mais extremas, como a dos “Quatro Viajantes”¹⁰⁴⁹, que vão para a ex-Rodésia do Sul em condições físicas de debilidade: um coxo, um cego, um mudo e um desdentado. No caminho, por conta da fome e do cansaço, começam a discutir, chegando a violentarem-se mutuamente, mas, no fim da confusão, todos ficam bem de saúde e seguem a viagem unidos. A narrativa explicita as dificuldades dos emigrados como sujeitos esfacelados pelas duras condições de vida e, portanto, a necessidade de se apoiarem mutuamente.

Outra personagem que cai numa cilada feita por si própria é a Rã. A fábula etiológica, contada por Salimo Mana, “A Rã e o Milpés”¹⁰⁵⁰ traz uma lição filosófica sobre as relações de amizade. A Rã sente admiração pela beleza e asseio da Centopeia, o Mil-Pés, no entanto, não dá ouvidos ao que ela tem a dizer, tirando conclusões de suas próprias ideias distorcidas. O prejuízo da Rã resulta de seu comportamento ansioso e desatento e, por isso, a voz narrativa adverte que é preciso “não entrar de qualquer maneira nas conversas dos outros”¹⁰⁵¹. O “Morcego Ferreiro”¹⁰⁵² também sofre prejuízo por não considerar os anúncios dos amigos, terminando a trama envergonhado por não dar atenção aos conselhos dos que estão no seu entorno¹⁰⁵³. A situação descendente da

¹⁰⁴⁸ Documento 143. Certa vez, uma senhora viúva convida os homens para beberem pombe, uma bebida tradicional, e dançarem, enquanto que o homem acanhado, após beber, vai para baixo de uma árvore, fechando os olhos e escutando os outros tocarem e dançarem. Uma cobra cai da árvore e entra no calção do homem, que permanece imóvel e assobia aos companheiros à distancia; um deles vem ao seu encalço, ajudando a matar a cobra e retornando às atividades anteriores.

¹⁰⁴⁹ Documento 153.

¹⁰⁵⁰ Documento 345. O conto relata que a Rã vai ter com o Mil-Pés, querendo saber a razão deste estar sempre lindo e asseado. Enquanto Mil-Pés responde que sua mulher lhe preparava óleo de rícino, a Rã interrompe a resposta dada pelo amigo, concluindo que sua esposa deveria ferver água para que ela entrasse. A Rã assim procede e fica toda queimada, saltando para a água fria, onde permanece até hoje.

¹⁰⁵¹ Documento 345.

¹⁰⁵² Documento 376. O texto conta que o Morcego fica amigo de policiais, perto do seu local de trabalho. Ele recebe avisos sobre a proximidade das chuvas, mas não dá ouvidos, assim, quando a chuva cai, todos já tinham preparado os seus campos, menos ele, que se sente envergonhado e nunca mais olha para o céu, por ter deixado de cumprir o que os outros animais lhe disseram. Essa é a razão do Morcego se pendurar de cabeça para baixo nos ramos das árvores e nas casas.

¹⁰⁵³ O conto “O Morcego Ferreiro”, de Cabo Delgado, compõe um motivo recorrente do acervo do ARPAC, apresentando versões em Tete (doc. 159) e na Zambézia (doc. 277), com a diferença das outras narrativas

Rã e do Morcego no desfecho dos textos adverte para a necessidade de se levar em consideração o que é dito pelos demais, principalmente por quem se tem amizade, terminando desapontados e arrependidos os que não ouvem as orientações dos companheiros.

Assim como acontece com o Morcego¹⁰⁵⁴, há outro herói do imaginário popular moçambicano que estabelece vínculo de amizade com Deus, a Tartaruga, como se verifica no conto “O Hukula e o Khapa”¹⁰⁵⁵. Ela faz questão de cuidar dos animais famintos a caminho da plantação de Deus e aconselha seu amigo Coelho a realizar o mesmo, embora ele não demonstre desejo de fazê-lo. Na ocasião das provas na grande machamba, os animais que receberam sua ajuda vão ao seu auxílio, indicando a reciprocidade nas relações e a interdependência na lógica de forças. Os amigos da Tartaruga socorrem-na no cumprimento de provas aparentemente impossíveis aos humanos, como separar açúcar, sal e marrupi¹⁰⁵⁶ ou encontrar uma corrente no fundo do mar. Portanto, os seres da natureza, como as formigas e os peixes, ajudam o protagonista a realizar atividades surpreendentes e assim pertencer à família de Deus, casando-se com sua irmã e tornando-se seu cunhado mais querido e digno da confiança divina.

Um grupo de homens, certa vez, descobre um Elefante ferido, num inquérito recolhido no distrito de Changara, em Tete¹⁰⁵⁷. Como não são caçadores e sim lenhadores, decidem não matar o paquiderme, porém retiram o seu marfim e tratam de suas feridas, até que o animal se reestabeleça. De acordo com o texto, como agradecimento, o Elefante começa a ajudar os Lenhadores, com os quais passa a ter um ótimo relacionamento, não apenas nos trabalhos com a madeira, como também nas horas de lazer. As crianças da aldeia, por exemplo, adquirem o hábito de integrar o Elefante nas brincadeiras no rio, escorregando pelo corpo do Elefante, desde as árvores. O conto, portanto, apresenta a

apresentarem a interação do animal-personagem com subjetividades abstratas, como o Céu e Deus. A potência imaginativa da tradição oral parece incorrer a abstrações maiores, pois aparecem como sujeitos personificados, isto é, com linguagem, desejos e opiniões.

¹⁰⁵⁴ Documento 277.

¹⁰⁵⁵ Documento 347. Nesse conto, o Khapa (Tartaruga) vai a caminho do serviço na Machamba de Deus a fim de arranjar um casamento, junto com o seu amigo Hukula (Coelho). Lá, ainda que o companheiro tenha escolhido duas mulheres gordas como consortes, o jovem quelônio escolhe uma mulher leprosa, mas que se transforma posteriormente numa linda esposa chamada Anamuajuda, revelando-se como a irmã de Deus, o dono da plantação. Diferentemente do Coelho, a Tartaruga faz muitas demonstrações de caridade e generosidade a idosos e animais durante a jornada e, com a ajuda de outros amigos animais, consegue superar, com êxito, todas as provas tramadas por Deus, tornando-se seu cunhado mais confiável, no fim das contas. Tal pacto de amizade com o cunhado fica sinalizado no “casaco permanente” que Khapa recebe de Deus, a saber, o seu casco.

¹⁰⁵⁶ Uma planta herbácea denominada de *eleusine coracana* ou *eleusine africana*.

¹⁰⁵⁷ Documento 169. “Um Grupo de Homens e um Elefante”.

possibilidade de amizade entre humanos e elefantes e de um convívio de satisfação mútua. Ainda assim, há de se recordar que o Elefante não estará entre seu grupo social primário. Por sua vez, estará sem seus chifres e trabalhará para o bem social dos humanos, sendo um agregado da comunidade dos Homens. Contudo, os lenhadores enxergam o Elefante como um símbolo amigável e se esforçam para conservar a vida do animal ferido, que recebe os melhores cuidados. Esse episódio indica que, na perspectiva dos povos bantos e de seus antigos princípios, a prática do extermínio de elefantes não é um valor sociocultural endógeno.

Há uma rica variedade de relações sociais suscitadas nos contos populares, cuja ênfase está na igualdade de forças entre seus atores. A exploração e canalização de energia do mais poderoso para outro mais vulnerável demonstra um abuso passível de derrota ou condenação, por isso, as amizades pressupõem cuidado e responsabilidade dos envolvidos, respeitando a natureza e condição de cada um. A manutenção da subalternidade, bem como a usurpação de habilidades intelectuais e físicas, não é bem quista nas relações de amizade, na ficção literária banta. Se ocorrem, o subordinado se esforça, até as últimas consequências, para criar um meio de se libertar da opressão que supôs, antes, ser amizade. Independentemente das circunstâncias sociais e econômicas, a libertação do protagonista pode resultar: da própria iniciativa do oprimido; do apoio de terceiros; de alguma forma milagrosa; ou de uma cilada do mais poderoso contra si mesmo. A Rainha que planeja a morte de uma velha humilde, mata involuntariamente seus próprios filhos¹⁰⁵⁸; o velho guloso, que se aproveita dos mais novos, sofre uma dura lição de um jovem escrupuloso¹⁰⁵⁹; o caçador que mente sobre um amigo para se destacar na família da esposa, torna-se uma vítima de sua própria mentira¹⁰⁶⁰; aquele que não dá ouvido aos conselhos dos companheiros, termina envergonhado¹⁰⁶¹.

Depois de trilhar essa jornada de várias centenas de contos oriundos da oralidade, nota-se que é recorrente, na rapsódia moçambicana, a ideia de que as personagens menores e mais fracas podem realizar proezas grandiosas e impossíveis às maiores. De todas as maneiras, a igualdade de forças nas relações de amizade não significa que não haja hierarquia nas ficções bantas, no entanto, os que ocupam posições superiores são aqueles que demonstram empatia e generosidade aos mais fragilizados¹⁰⁶². Em suma, uma

¹⁰⁵⁸ Documento 342.

¹⁰⁵⁹ Documento 327.

¹⁰⁶⁰ Documento 337.

¹⁰⁶¹ Documento 376.

¹⁰⁶² Documento 347.

relação de amizade consagra a troca mútua e a interdependência, na qual se deve respeitar os limites naturais de cada ser-personagem. A experiência de vida no coletivo e a interação de membros da família, do clã, da comunidade e do Estado são elementos essenciais da imaginação dos povos moçambicanos. Esse símbolo de fraternidade e comunhão fica expresso no provérbio africano: “Se quiser chegar depressa, caminha sozinho; se quiser chegar longe, vai acompanhado” (LAISSE, 2020, p. 58).

Conclusão

O estudo e a apresentação minuciosa das narrativas populares que foram coletadas durante a Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural está ainda em processo de conclusão. O que se pode inferir das análises é a coesão no imaginário dos povos moçambicanos, que prezam a vida em sociedade e tem valores que sustentam a integração dos membros sociais, conferindo uma identidade atrelada ao comunitário.

As narrativas da Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural apresentam uma variedade de motivos e funções onde animais, humanos-animais e humanos interagem socialmente. A vida prática se sobrepõe, assim, as relações entre os membros da comunidade são colocadas em foco. Os conflitos e ações do enredo são representadas por identidades genéricas, como o Homem, a Mulher, a Menina, O Rapaz, o Caçador, a Noiva e etc, ou através das diversas identidades de animais, nas quais se destacam o Coelho, o Leão, o Cágado e o Macaco.

As narrativas iluminam os desafios ou provas que a vida pode oferecer à comunidade, principalmente aos jovens, o que se prova em dois fenômenos: a presença de crianças e jovens em muitas delas e a alta incidência de conceito moral, oração sentenciosa, provérbio ou ensinamento nas narrativas do acervo. Este último aspecto se coaduna com o fato de a literatura tradicional banta servir-se à transmissão de valores espirituais e pragmáticos, o que implica destinatários em formação (neófitos). Ademais, uma parte considerável das narrativas tratam sobre lides cotidianas, que participam da economia local, como a agricultura, a caça, a extração vegetal e o comércio, o que reforça os pressupostos da cultura e dos modos de produção imbricadas na narração. Vale complementar que há uma quantidade considerável de narrativas que tratam sobre a relação entre dominadores e subordinados na atividade de trabalho.

As viagens, as visitas a amigos, o namoro e o sexo também são motes para o imaginário das histórias. Os temas das suas narrativas sugerem um mundo de eventos insólitos e aventuras vividas por humanos e animais, que raramente tangem ao campo do maravilhoso, do milagre ou do mágico. Nesse vasto acervo, por exemplo, encontramos poucos elementos mágicos que participem da trama. Deve-se considerar que, a grosso modo, as narrativas orais universais costumam retratar um mundo onde a magia é uma componente quase indispensável. Porém, as narrativas de Moçambique, compiladas entre a população predominantemente banta, parecem exprimir cenários mais realista, em que

os males e as soluções da trama derivam de ações análogas às realizadas na vida social e mesmo o trato com divindades não é um tema de interesse fundamental da ficção banta.

Esta é a maior componente dos enredos: a vida cotidiana, que amiúde aparece alegorizada por figuras animais. O interesse pelos modos de se relacionar na sociedade, seja entre cônjuges, amigos e familiares, bem como conterrâneos e estrangeiros, evidencia-se na quantidade de narrativas transcorridas no espaço domiciliar ou comunal. Outro marcado vetor das narrativas coletadas é a presença dos animais, bem como a alta recorrência do espaço do mato e da floresta¹⁰⁶³. Diversas espécies de animais interatuam, mantendo amizades, empreendendo trabalhos conjuntos, casando-se, disputando e guerreando entre si. Os animais desempenham o papel de personagens, o que novamente sugere a figura dos animais como os maiores heróis das narrativas moçambicanas de origem banta. As narrativas conferem aos personagens-animais múltiplas possibilidades de caráter ou atitudes, portando-se de forma análoga ao comportamento humano, podendo abrir machamba, viajar, fazer construções, cuidar dos filhos ou visitar um amigo.

No que concerne à tipologia do enredo, o acervo parece sugerir otimismo às ações dos agentes ficcionais, pois há quase uma equivalência das narrativas ascendentes com as narrativas descendentes, estas, que costumam ser mais vastas nas narrativas da tradição oral e popular. As narrativas nas quais os animais alegorizam atividades inerentes à vida humana e que poderia ser substituída por um indivíduo-homem solidifica a *alegoria animal* como uma estratégia artística bastante recorrente na ficção popular banta. Uma mesma representação animal, como a do Coelho, pode significar, por vezes, fonte de boas ações, segundo os valores locais, mas, por outras, pode simbolizar ações socialmente repreensíveis. Assim há uma fluidez nas representações animais, já que um enredo análogo pode ser representado por animais distintos na tradição cultural de determinado povo. Quanto ao aspecto do protagonismo nas histórias, segundo o gênero, predominam-se as personagens masculinas em perspectiva às femininas, ficando atrás apenas para as narrativas protagonizadas por animais. Geralmente, tais protagonistas exercem uma função integral na sociedade, ou no meio ao qual pertencem, pois realizam atividades concernentes à maioridade social, que lhes permitem se responsabilizar pelos seus atos e suas escolhas. De fato, os adultos protagonizam as compilações realizadas no país.

¹⁰⁶³ Não necessariamente o animal está atrelado ao espaço do mato, já que há histórias em que os animais moram em casas e aldeias tais quais às dos humanos.

Os personagens apresentam ocupações muito diversificadas nos contos do acervo. No que tange às atividades econômicas, ficam evidentes protagonistas que realizam atividade de agricultores, caçadores, coletores e pescadores. A agricultura é sobremaneira valorizada nas narrativas, sendo uma recorrente causa de disputa ou o objeto de complicação mais proeminente entre os agentes das histórias. Concernente aos modos sociais, o casamento é uma instituição de alto prestígio nas narrativas compiladas, pois os pretendentes a casamento protagonizam muitos contos do acervo e os chefes de família, que se dedicam aos cuidados dos filhos e cônjuges, somam uma parte considerável delas. Portanto, situa-se no seio da família a maioria dos enredos que se debruçam na vida social. Também outro ramo de ocupações presente no acervo é dos viajantes e migrantes, bem como dos criados/empregados e dos patrões/governantes.

Os elementos geográficos locais também estão presentes na trama do *corpus*. Além da já referida floresta, o rio e a montanha são espaços ficcionais recorrentes do populário, que também sugerem o eminente valor das atividades econômicas da caça, pesca, coleta, e especialmente, da natureza selvagem como fonte de conhecimento e subsistência. No meio doméstico, como já indicado, os espaços sociais como a casa e a aldeia são muito recorrentes nas províncias do país. Talvez o mais surpreendente no acervo seja a presença de muitas histórias com o espaço da estrada, o que aponta para uma ideia popular e comum das viagens, jornadas ou migrações.

A maioria das narrativas do arquivo apresenta uma temporalidade acrônica, ou seja, não há menção de um tempo histórico, nem uma conotação de princípio de eras, como ocorre na temporalidade mitológica. Há uma presença de objetos e papéis sociais que podem inferir certos campos imaginários que determinam: um tempo na história mais recente ou mais antanho; uma localização geográfica específica; e o grau de influência dos signos das culturas locais e das estrangeiras colonialistas. Fica cada vez mais evidente que a literatura oral tem uma alta capacidade de incorporar os elementos da contemporaneidade da narração, substituindo os sujeitos e objetos retratados à realidade dos interlocutores. Ainda assim, o narrador escolhe os signos que deseja vitalizar num enredo compartilhado pela tradição, intermediando assim um propósito crítico ou educativo creditado pelo artista. De forma intencional ou orgânica, a reunião dos motivos e das funções nas narrativas emitem um juízo de valor sobre a realidade de forma dialética, quer dizer, é uma crítica imediata, porém, apresentada através de figurações. Não há, entretanto, um desejo de registrar com verossimilhança feitos e acontecimentos de figuras eminentes do passado. Enfim, as narrativas populares apontam os indícios de

se dedicarem a vasculhar as necessidades do presente, dialogando com as urgências ideológicas, materiais e espirituais da coletividade que as resguardam.

Referências bibliográficas

Obras de ficção

ARTUR, Domingos do Rosário. *Ngano – Contos Populares da Província de Manica*. Maputo: Khaiya Editores, 2013.

Bíblia Sagrada (Online)

BRUNO, Emílio de San. *Zambeziã - Cenas da Vida Colonial*. Maputo: AHM, 1999

CAMÕES, Luís de. *Os Lusíadas*. São Paulo: Klick Editora, 1999.

CHATELAIN, Héli. *Contos Populares de Angola*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1964.

CHIZIANE, Paulina. *O alegre canto da perdiz*. Maputo: Ndjira, 2008.

CHIZIANE, Paulina. *Ocúpali – Integrando as Mulheres no Desenvolvimento*. Maputo: CIEDIMA, 2016

FUCHS, Elisa. *Contos Macuas*. Maputo: Associação dos Amigos da Ilha de Moçambique, 1992.

GRUPO DE JOVENS PATROCINADO DE LOS LIONS CLUB. *Lendas e Provérbios dos Aseas*. Beira: AIL, 1972.

GUERREIRO, Manuel Viegas. *Novos Contos Macondes*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974

GUERREIRO, Manuel Viegas. *Os Macondes de Moçambique (v. 4): Sabedoria, Língua, Literatura e Jogos*. Lisboa: Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1966

HONWANA, Luís Bernardo. *Nós Matamos o Cão Tinhoso*. Maputo: Alcance Editores, 2014.

JOAMBO, Benjamim Pedro. *Ngano – Contos Populares da Nossa Terra*. Maputo: Fundac, 2016.

JUNOD, Henri-Alexandre. *Cantos e Contos dos Rongas*. Maputo: Tipografia acadêmica, 1975

KHAMBANE, Eduardo Mondlane; CLERK, André-Daniel. *Chitlango, Filho de Chefe*. Maputo: Cadernos tempo, 1990.

KHOSA, Ungulani Ba Ka. *Choriro*. Maputo: Alcance, 2009.

LOPES, Pedro Pereira. *Kanova e o Segredo da Caveira*. Maputo: EPM-CLP, 2013

- MUIANGA, Aldino. “Palhaço, o Cão”. IN: ROSÁRIO, Lourenço. *O Conto Moçambicano – Da Oralidade à Escrita*. Maputo: Texto Editores, 2008, p. 101-111.
- NTUNDO, Matias & CABRITA, António. *Fábulas: Cabo Delgado*. Maputo: Kapicua, 2009.
- PAMPALK, José. *Mphyanga?: Contos Sena – Lideranças, desenvolvimento participativo e empoderamento das mulheres*. Maputo: Paulinas, 2008.
- ROQUE, Carlos. *Casamento de Gorongosa com Feitiço ou Identidade?*, v.1. Maputo: FDC/CEDE, 2008.
- ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: Veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006
- ROSÁRIO, Lourenço & GODINHO, Maria Luísa. *O Conto Moçambicano – da Oralidade à Escrita*. Rio de Janeiro: Té Corá, 1994
- ROSÁRIO, Lourenço do. *Contos Moçambicanos do Vale do Zambeze*. Maputo: Moçambique Editora, 2001.
- ROSÁRIO, Lourenço. *O Conto Moçambicano – Da Oralidade à Escrita*. Maputo: Texto Editores, 2008.
- VIEGAS, Alberto. *O Que Nos Dizem Certos Animais (Contos e Fábulas)*, v. 1. Maputo: Associação dos Escritores Moçambicanos, 1995.
- VIEGAS, Alberto. *O Que Nos Dizem Certos Animais*, v. 2. Maputo: Ndjira, 2008.
- MEDEIROS, Eduardo. *Contos populares moçambicanos*. Maputo: Ndjira, 1997.

Obras teóricas

- ANDERSON, Kevin B. *Marx nas Margens: nacionalismo, etnia e sociedades não ocidentais*. São Paulo: Boitempo, 2019.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- ARISTÓTELES, HORÁCIO, LONGINO, *A Poética Clássica*. São Paulo: Cultrix, 2005.
- BACHELARD, Gaston. *A Epistemologia*. Lisboa: Edições 70, 2006.
- BOYER, Regis. “Mulheres Viris”. IN: BRUNEL, Pierre. *Dicionário de Mitos Literário*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005, pp. 744-746.
- BRUNEL, Pierre (org). *Dicionário de Mitos Literários*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005.

- BUNGE, Mario. *Epistemologia*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1980.
- CABAÇO, José Luís. *À Sombra da Utopia (Vol 1 – Quando Eu era Nós)*. Maputo: Fundação Fernando Leite Couto, 2021.
- CAMPBELL, Joseph. *O herói de mil faces*. São Paulo: Cultrix Pensamento, 1997, 10a ed.
- CANDIDO, Antonio. *Formação da literatura brasileira: momentos decisivos*. São Paulo: 12a ed. Ouro sobre Azul, 2009
- CAPELA, José (B). “Introdução Histórica”. IN: BRUNO, Emílio de San. *Zambeziana - Cenas da Vida Colonial*. Maputo: AHM, 1999
- CARVALHO, Ruy Duarte. “Sobre as políticas culturais”. IN: *a câmara, a escrita e a coisa dita*. Lisboa: Edições Cotovia, 2008.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Civilização e Cultura I*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1973.
- CASCUDO, Luis da Câmara. *Literatura oral no Brasil*. São Paulo: Global, 2006
- CASTIANO, José P. *Filosofia Africana: Da Sagacidade à Intersubjetivação, com Viegas*. Maputo: Editora Educar, 2015.
- CHIZIANE, Paulina & PITA, Rasta. *Por Quem Vibram os Tambores do Além?*. Maputo: Editora Índico, 2013.
- ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: 6a ed. Editora Perspectiva, 2004.
- FORD, Clyde. *O Herói com Rosto Africano: mitos da África*. São Paulo: Selo Negro, 1999.
- FRYE, Northrop. *Fábulas de identidade*. São Paulo: Nova Alexandria, 1999.
- GEFFRAY, Christian. *Nem pai, nem mãe – crítica do parentesco: o caso macua*. Editora Ndjira, Lisboa, 2000
- GOODY, Jack. *O mito, o ritual e o oral*. Petrópolis: Editora Vozes, 2010.
- GRAZIANE, Françoise. “Psiquê”. IN: BRUNEL, Pierre. *Dicionário de Mitos Literário*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2005, pp. 794-799.
- HAMPATÊ BA, Amadou. “A tradição viva”. In: KI-ZERBO, Joseph (editor). *História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: 2.ed. UNESCO, 2010.
- HAYEK, Samir Al (Tradutor). *Alcorão Sagrado*.
- HUIZINGA, Johan. *Homo Ludens*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001

- JAHN, Janheinz. *Mundu: Las culturas neoafricanas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1963.
- JUNG, Carl. G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.
- JUNOD, Henrique. *Usos e Costumes dos Bantos, v. I e II*. Lourenço Marques (Maputo): Imprensa nacional de Moçambique, 1974.
- KOPENAWA, Davi&ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- LAISSE, Sara Jona. *Entre Margens – Diálogo Intercultural e Outros Textos*. Maputo: Gala-gala, 2020.
- LAJUL, W - *African Philosophy, Critical Dimensions (2013)*. Fountain Publishers. Oxford, UK.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: 5ªed. Editora Unicamp, 2003.
- LEITE, Ana Mafalda. *A Modalização Épica nas Literaturas Africanas*. Lisboa: Veja, 1995.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- MACAMO, Elísio. “A influência da religião na formação de identidade sociais no sul de Moçambique”. In: SERRA, Carlos. *Identidade, moçambicanidade, moçambicanização*. Maputo: Imprensa universitária, 1998.
- MARIANO, Esmeralda & PAULO, Margarida. *Infertilidade, Fertilidade: Áreas escondidas do nosso quotidiano?* Maputo: Kula, 2009
- MASOLO, Dimas. *African Philosophy: In Search of Identity (1995)*. East African Educational Publishers. Nairóbi.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MEDEIROS, Eduardo In: SOL, Carvalho (Org.) *História de Moçambique: Agressão Imperialista (1886-1930)*, v. 2. Maputo: UEM e Tempo, 1983
- MEDEIROS, Eduardo. *Os Senhores da Floresta, Ritos de Iniciação dos Rapazes Macuas e Lómuès*. Porto: Campo das Letras, 2007.
- MONDLANE, Eduardo. *Lutar por Moçambique*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora, 1975.
- NGOENHA, Severino & CASTIANO, José. *Manifesto - Por Uma Terceira Via*. Maputo: Real Design, 2019.
- NGOENHA, Severino Elias. *Filosofia Africana, Das Independências às Liberdades*. Maputo: Paulinas, 2018.

- OLIVER, Roland. *A experiência africana, da pré-história aos dias atuais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ORUKA, Henry Odera. *Sage Philosophy: Indigenous Thinkers and Modern Debate on African Philosophy*, Nairobi: African Center for Technological Studies (ACTS) Press; also published by Leiden: E. J. Brill, 1990.
- PAULME, Denise. *Morphologie du conte africain*. Paris: Gallimard, 1976.
pp. 223-239
- PRATA. A. Pires. *Dicionário Macua-Português*. Lisboa: Associação missionária Portuguesa, 1990
- PRISTA, António & TEMBE, Mussá & EDMUNDO, Hélio. *Jogos de Moçambique*. Maputo: Instituto Nacional de Educação Física, 1992.
- PROPP, Vladimir Y. *Morfologia do conto*. São Paulo: Vega, 1978.
- ROSÁRIO, Lourenço Joaquim da Costa. *A narrativa africana de expressão oral*. Luanda: Angolê-Artes e Letras, 1989.
- SARR, Felwine. *Afrotopia*. São Paulo: N-1 Edições, 2019.
- SERRA, Carlos. In: SOL, Carvalho (Org.) *História de Moçambique: Agressão Imperialista (1886-1930)*, v. 2. Maputo: UEM e Tempo, 1983
- SOL, Carvalho (Org.) *História de Moçambique: Agressão Imperialista (1886-1930)*, v. 2. Maputo: UEM e Tempo, 1983.
- TEMPELS, Placide. *A Filosofia Bantu*. Maputo: Paulinas, 2019.
- VIEGAS Alberto. “Reflexão sobre Filosofia Social”. IN: CASTIANO, José P. *Filosofia Africana: Da Sagacidade à Intersubjetivação, com Viegas*. Maputo: Editora Educar, 2015, pp. 213-221.
- VIEGAS, Alberto. “O Ensino de Valores Culturais: Exemplo da Cultura Makuwa”. IN: CASTIANO, José P. *Filosofia Africana: Da Sagacidade à Intersubjetivação, com Viegas*. Maputo: Editora Educar, 2015, pp. 213-221.

Revistas, periódicos e páginas da internet

- CAPELA, José (A). *Conflitos Sociais na Zambézia, 1878- 1892, A Transição do Senhorio para a Plantação*. AFRICANA STUDIA N.1 1999. Edição da Fundação Eng. António de Almeida. Pp.143-173

DZINDUWA, Killian & SAICONDE, Conde Serafim. *Celebração dos 100 Anos da Revolta de Bárue*. Catandica: 9525/RLINLD/20018, ARPAC, 2017.

FOLCLORE. In: Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro, Ed. Objetiva, 2001. Disponível em:

https://houaiss.uol.com.br/corporativo/apps/uol_www/v6-1/html/index.php#2.

Consultado em 14 de março de 2023.

ISLAM RELIGION. “O Mundo dos Gênios”, 11 de janeiro de 2010. IN: <https://www.islamreligion.com/pt/articles/669/o-mundo-dos-genios-parte-1-de-2/>, consultado em 20.02.2023)

JESUS. Carolina do Nascimento. “Tráfico de escravos e comércio árabe em Moçambique”. Revista Eletrônica Discente História.com, Cachoeira, v. 7, n. 14, p. 144-155, 2020. Centro de Artes, Humanidades e Letras (CAHL) da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB) ISSN 2317-6989

SENTINELA. Artigo “A Regra de Ouro — um ensino universal”, da Revista *A Sentinela*(01/12/2001; p. 3)

TEIXEIRA, João Marques. “Medicina babilônica”. In: *A Medicina em História*, vol. 3, nº 4, FPCEUP, julho/agosto de 2001.

VALEGY, Zaino José. “A Revolta do Barué e o Distrito de Tete: entre a insurreição generalizada e aversão Ngoni”. In: *Embondeiro, Perspectivas, Análises e Descrições*. Maputo: ARPAC, n.2, outubro de 2018 p. 72 a 79.

WIESER, Doris. “Aculturação, “cafrealização” e identidade moçambicana em Choriro, de Ungulani Ba Ka Khosa”. IN: Revista Navegações. Porto Alegre: v. 8, n. 2, p. 108-117, jul.- dez. 2015

ZAKAT: Como Funciona a Doação Compulsória no Islam? IN: <https://iqaraislam.com/zakat> (CONSULTADO EM 02.03.23)

ANEXO

Resumo das Narrativas da Campanha de Preservação e Valorização do Patrimônio Cultural (propriedade do ARPAC)

Os inquéritos estão organizados em ordem de inclusão no banco de dados, que norteia a análise do conjunto de narrativas. Sempre indicamos em nota o documento a qual nos referimos ao longo dos capítulos. Porém não há uma lógica conceitual na sua numeração, além de buscar ler os contos por províncias. O número total de fichas indicadas é de 378 narrativas, porém há dois inquéritos não foram analisados, o doc. 200, que está em língua local e o doc. 99, que não pudemos encontrar entre os arquivos, embora estivesse na lista do ARPAC. Provavelmente, o enredo dessa narrativa compõe o livro de Domingos do Rosário Artur (2013, pp. 129-131). Outro pormenor a salientar é que os documentos 218 e 219 estão duplicados, preenchidos com dados muito semelhantes, embora sinalizem distritos de recolha diferentes.

Doc.	Nome Do Conto	Província	Distrito	Sinopse
1	O homem que ficou louco	Gaza	Massingir	Homem vai ao curandeiro para aumentar a pesca, mas desobedece às instruções do curandeiro e enlouquece. Depois de um tempo, curandeiro retira a magia e as pessoas se curam novamente.
2	O homem que se transformava em leão	Gaza	Massingir	Homem que vira leão, come homens e faz mulheres de esposas. Um caçador acompanhado de dois cães e com a ajuda de algumas mulheres, esconde-se na palhota e vence o homem leão.
3	Como morreu o homem que matava outros	Gaza	Massingir	Mesmo enredo do item 2, acrescenta-se uma comparação com cenário político: homem/governo colonial e o caçador/FRELIMO.
4	Os dois irmãos órfãos	Gaza	Chibuto	Irmãos masculinos órfãos deixam sua terra natal, enfrentam agressões, superando-as com esperteza e com a ajuda dos régulos pelo caminho. O irmão mais velho se casa no final.
5	Como o chefe exercia o poder	Gaza	Chibuto	Chefe e proprietário de tudo e de todos em suas terras era auxiliado pelos anciãos (madodas).

6	A mulher que assumiu compromisso com o jacaré	Gaza	Chibuto	Mulher combina com jacaré de trocar bebida por peixe. No fim, homens descobrem o trato e não matam os jacarés que estão bebendo e cantando.
7	O homem que se transformava em Ngonde	Gaza	Chibuto	Uma jovem se casa com um homem que se transforma em Ngonde. Certa noite, a cunhada vê e denuncia. Em resultado, irmão mata o cunhado e a morte é celebrada.
8	A rapariga que caiu na cova	Gaza	Chibuto	Em companhia de outras jovens que vão buscar lenha, moça cai em uma cova e canta para pedir ajuda a quem escute.
9	O rapaz que abandonou os pais	Gaza	Guija	Um velho dá suruma para um jovem pastor a fim de lhe roubar seu gado. O pai do jovem o mata, deixando seus restos mortais perto de um rio. O velho bebe a água do poço com o olho do jovem, que canta dentro da barriga do velho. O velho enfia a zagaia na barriga libertando o rapaz, que decide morar sozinho. O velho morre no final.
10	A menina maltratada devido à inveja e ao ódio das amigas	Gaza	Bilene	Menina mais nova fica isolada pelas amigas ao irem se tatuar no rosto e no peito. A protagonista faz uma tatuagem mais bonita com outra tatuadora e, por conta da inveja, é deixada por umas das amigas na outra margem do rio e passa a cantar. Ela é salva depois de dois dias e a família da menina responsável pelo abandono é expulsa da região.
11	Como o cego conseguiu casar-se	Gaza	Limpopo	Um cego de nome Nuavutlare quer se casar e arma um plano com o régulo para conseguir uma esposa. Depois do casamento, ele foge com a esposa para outra zona, mata um leão e se torna régulo da nova aldeia.
12	O homem valente	Gaza	Bilene	Guerreiro em posse de um pau mágico e do canto vence alcateia de leões que aterroriza a região.
13	A mulher que vivia roubando	Gaza	Bilene	Mulher preguiçosa, mãe de dois filhos, rouba produtos agrícolas da comunidade para os sustentar. Comunidade faz uma armadilha, a captura e a cozinha numa panela. Como sua carne demorou para cozinhar, seu filho foi chamado para cantar uma cantiga a fim de que a carne da mulher terminasse o cozimento.

14	Conto de Rebeca Machacule	Gaza	Xai-xai	Duas irmãs compartilham o mesmo marido. A mais velha, Nkosikazi, convida a mais nova para buscarem lenha. No caminho, Nkosikazi empurra a irmã mais nova para dentro de um poço e diz ao marido que a irmã fora visitar os pais. Passados dois dias, escutam o canto da esposa mais nova de dentro do poço. Quando o marido tem conhecimento, este reúne a família e repreende a mais velha, retirando seus direitos de primeira esposa.
15	Conto de Melita Jossefa Chilaule	Gaza	Xai-xai	Jovem caçador chega a uma região onde uma velha com apenas um dente devora todos os homens. Ele pernoita na casa da velha com auxílio de uma jovem e a proteção de seus dois cães. No dia seguinte, a velha pede ao rapaz que corte lenha e trama matá-lo durante seu trabalho. Porém, o rapaz entoia uma canção chamando seus cães que arrancam o único dente da velha, salvando o rapaz. O jovem caçador fica sendo considerado como um grande salvador pelas mulheres satisfeitas.
16	Conto de João Uamesse	Gaza	Xai-xai	Chefe da família não ajuda a mulher na machamba e nos trabalhos domésticos, partindo para o mato comer frutos de árvores silvestres. Na volta para casa, não aceita a comida, preparada pela mulher, deixando aos filhos. Ao descobrir o hábito do marido, a mulher tira todos os frutos da árvore, deixando o marido faminto. A mulher por não preparar o jantar, nesse dia fatídico, é agredida pelo marido. O caso é resolvido em público e o homem jura não repetir a agressão.
17	Um rei que tinha uma filha bonita	Gaza	Chibuto	Rei coloca uma prova para casar uma filha muito bonita. A prova consiste em colocar esteiras no caminho até a casa do futuro genro, e a filha e o pretendente caminhariam cantando e dançando sob a condição dele não reparar nela. O vencedor é um maltrapilho que tem uma casa que depois se descobre que se transforma de alvenaria.
18	A mulher que foi ao poço buscar água	Gaza	Chibuto	Mulher casada vai ao poço buscar água e entoia uma canção a um crocodilo que lhe dá água e peixe. O seu marido descobre e chama os caçadores para matar o animal.

19	A mulher que foi maltratada pelos sogros	Gaza	Chibuto	O marido da mulher vai à África do Sul e a deixa com os sogros. Eles partem da casa e a deixam sozinha sob influência de feitiços, que não a deixam dormir. Ela vai à casa do irmão e quando o marido volta, constroem uma casa longe dos sogros da mulher.
20	O homem casado com uma estéril	Gaza	Chokwe	Homem se casa com duas mulheres, sendo a primeira estéril. Vai às minas da África do Sul e manda dinheiro e comida para as duas mulheres. A estéril deve dar comida para o cão favorito do homem, enquanto a segunda aos filhos. A mulher estéril desobedece e dá ao cão farelos do seu alimento. Este a denuncia ao homem e ela é expulsa de casa.
21	O coelho e o cágado	Gaza	Guija	Coelho sente uma massala caindo na sua cabeça debaixo da árvore enquanto dormia e sai correndo. Convida o cabrito e outros animais a fugirem, já que o céu estava caindo. Ao chegar à floresta, percebe a falta da água, então, os animais resolvem fazer um poço, mas proibem o coelho de acessar a água, pois não quis ajudar no trabalho. Ele engana a gazela e bebe água, mas não engana o cágado. Esse último é colocado como chefe da tribo dos animais.
22	O homem que tinha cinco mulheres	Gaza	Chibuto	Homem com 5 mulheres caça um coelho. Uma das mulheres come escondida a carne e deixa ao marido apenas o caril. Para descobrir a culpada do delito, ele amarra uma corda atravessada sobre um rio e obriga as mulheres a atravessarem cantando uma canção mágica. A culpada cai e morre.
23	A mulher e o marido	Gaza	Chibuto	Mulher escreve carta ao marido que trabalha nas minas na África do Sul, mas a família dele rasga a carta. Ela canta uma canção na qual pede uma faca para se suicidar. O marido manda pulseiras à esposa e o irmão dele destrói o presente. O marido também pede uma faca para se suicidar.
24	Os dois irmãos	Gaza	Chibuto	Irmãos roubam mel do pai que resolve matá-los, jogando-os no rio. Os filhos não morrem e se abrigam numa pedra muito grande. Um dos irmãos rouba bois por meio de um nevoeiro conseguido através da

				<p>magia. Um dia, a irmã é sequestrada por um animal, mas é salva pelo irmão com ajuda de dois cães. No fim, resolvem voltar à casa com muito gado e deixam o pai muito envergonhado.</p>
25	O jacaré e o cágado	Gaza	Chibuto	<p>Jacaré e cágado, cheios de fome, encontram dois homens no caminho que lhes oferecem dinheiro em troca de porrada. O jacaré não aguenta e foge, já o cágado resiste e consegue receber o dinheiro, comprando comida. Quando o cágado dá uma volta, o jacaré rouba sua comida alegando tê-la encontrado sem dono. Um dia o jacaré se enconde numa cova, deixando o rabo de fora, e o cágado corta o rabo dizendo que o tinha achado.</p>
26	O rapaz que jogava bem as cartas	Gaza	Chibuto	<p>Rei convida rapaz para jogar cartas. Como o rapaz vence a primeira partida, mas perde as seguintes, fica de “empregado do rei”, e dorme na palhota da filha do monarca. O rei coloca diversas provas ao rapaz teoricamente impossíveis, porém, todas são completadas com a ajuda da filha do rei. Ao descobrir, o rei planeja matá-los, mas os jovens fogem, transmutando-se em djeco (baldinho). Na chegada à casa do rapaz, ele é aconselhado a não cumprimentar ninguém com a mão direita, mas ele desobedece e acaba esquecendo a moça, lembrando mais tarde ao tomar um chá. Ela o perdoa.</p>
27	O pai que tinha uma filha bonita	Gaza	Chibuto	<p>Um pai determina que o lobolo da filha seria cuidar da machamba contra javalis. Dois rapazes passam a noite a cuidar com suas zagaias. Um deles ataca um javali com a zagaia do companheiro. Este, no dia seguinte, exige a sua própria zagaia por meio do régulo. O rapaz que foi roubado encontra uma velha a quem deve dar banho para conseguir as zagaias de volta através de um frasco com uma mosca dentro. Numa reunião de mulheres, a mosca pousa numa zagaia e ele identifica a zagaia do amigo. Também aprende com macacos a engolir a bola e tirá-la pelo ânus. O amigo quis fazer o mesmo, mas como não conhecia a droga correta, não pôde tirá-la pelo ânus. O régulo mandou matar o rapaz para devolver a bola ao dono.</p>

28	O filho que salvou o pai	Gaza	Mandlakaje	Homem doente com 10 filhos pode ser curado apenas por um enfermeiro que possui uma cobra. Os filhos, ao ver a cobra, fogem, porém, o mais novo não foge e a deixa enrolada em seu pescoço. O enfermeiro vai até o pai e usa a cobra para curá-lo.
29	A nora com fantasmas	Gaza	Xai-xai	Moça recém-casada recebe tarefas dos pais do noivo para preparar bebida feita de milho. A família se oferece para ajudar, mas ela não aceita. Na madrugada, a moça entoia uma canção evocando fantasmas para ajudá-la, e retribui o trabalho dos mesmos com bebida. Durante os festejos, os fantasmas reaparecem querendo mais bebidas e a família da moça descobre que ela não havia produzido a bebida com a sua própria força. A menina é divorciada.
30	O homem que tinha leopardo	Gaza	Mandlakaje	Homem tem uma mulher como três filhas de outro homem. A filha mais velha, ao limpar o quarto do padrasto, abre uma panela onde continha um leopardo deixado pelo padastro. Ela é morta, a sua mãe e, em seguida, o padrasto suicidam-se. A mais nova das irmãs vai viver como a segunda irmã, mas, no caminho, um gato pede sua roupa e vai viver com a irmã como se fosse a menina, enquanto ela é levada para o campo a fim de trabalhar guardando pássaros. No seu canto choroso, ela conta sua história e a segunda irmã descobre o seu paradeiro e a resgata. Elas viver felizes.
31	A filha do rei	Gaza	Guija	Hosi (rei) impõe uma prova para que se casem com sua filha muito cobiçada. A prova consistia em quem conseguiria guarnecer a machamba dos animais. Um rapaz chamado Abreu montou batuques pela aldeia e começou a tocar os macacos para a festa, que dançaram por dias até morrerem de fome. O rapaz recebe a filha (e outras meninas).
32	Sem identificação	Gaza	Mandlakaje	Homem e leão são vizinhos. O homem decide mudar-se com sua esposa limpando um sítio. O leão ao ver o lugar limpo, constrói sua palhota ali. O homem pede um quarto para morar com sua família. Ambos vão caçar juntos e ao retornarem, são informados que os filhos do leão comeram

				os filhos do homem. Com o perdão do homem, o casal de leões delibera a expulsão do casal humano. Porém, a mulher do leão vê uma ferida apresentada pela mulher do homem que nunca sarou desde criança. Então, o casal de leões fugiu deixando a casa para o casal humano.
33	O pai, o filho e muitas cabeças de gado	Gaza	Guija	Um velho dá suruma para um jovem pastor a fim de lhe roubar seu gado. O pai do jovem o mata, deixando seus restos mortais perto de um rio. O velho bebe a água do poço com o olho do jovem, que canta dentro da barriga do velho. O velho enfia a zagaia na barriga libertando o rapaz, que decide morar sozinho.
34	O amigo da onça	Gaza	Xai-xai	Dois rapazes namoram uma moça. Ela se apaixona por um deles e se casa. O amigo ciumento inventa que o marido, artesão de esteiras, sofre de doença mental e enforcará a moça. Ao artesão ele conta que a moça padece de doença mental e que fugirá da casa. O amigo traidor faz uma visita ao casal e rouba um instrumento de trabalho do artesão. O marido procura seu instrumento ansiosamente e quando perguntar a moça sobre o seu paradeiro, ela foge. Ela diz aos pais que o marido sofre de doença mental e que queria matá-la. Eles se divorciam e o traidor se aproveita da mulher.
35	Os velhos que se escondiam da guerra	Gaza	Xai-xai	Três velhos fogem da aldeia ao ouvir que os ataques de Ngungunhana estão se aproximando. No caminho, os jovens passam pelos velhos informando que os “guerrilheiros” estão próximos. Os velhos se escondem, porém, o mais velho pede para que as pessoas se calem, mas os guerrilheiros o ouvem e matam a todos.
36	O homem desprezado que acabou vencendo	Gaza	Mandlakaje	Homem pede aos interessados em casar com a sua filha para tomar conta do milho na machamba dos macacos e cães. Nenhum deles consegue, exceto um jovem com feridas nojentas pelo corpo que toca tambores quando os animais se aproximam cantando e dançando. O moço casa com a jovem.

37	O passarinho que casou com a filha do elefante	Gaza	Xai-xai	Elefante convida animais para ir a sua festa na qual sua filha será destinada a casamento. A prova é falar em voz alta para se ouvir de longe, perguntando aos convidados se teriam escutado a voz do pretendente. O leão e o burro não conseguiram cumprir por mais que fizessem barulho. O passarinho Nhama Tsetse (djetsehetshe), esperto, convida seus colegas para cantarem no caminho a fim de se ouvir o canto dos pássaros de longe. Ele casa com a filha do elefante.
38	Sem identificação	Maputo	Moamba	Homem com duas mulheres amava mais a mais velha, porém a mais nova fazia todo o trabalho de casa. À noite, a mais velha roubava o milho da machamba da outra mulher. Percebendo isso, a segunda avisa ao homem que, por sua vez, monta uma armadilha, uma cova, na entrada da machamba. A filha da mulher mais velha vai atrás da mãe cantando uma canção que é respondida pela mãe. A mulher fica sem pernas.
39	O rapaz que namorava uma menina	Maputo	Moamba	Rapaz chamado Muthezulo quer casar com uma moça que não aceita. Ao vê-lo construir uma casa grande, pensa que jamais encontrará um rapaz que a namorasse, resolveu convidar outro pretendente para o seu quarto e canta uma canção. Outros rapazes chegaram e a mãe pediu para que entrassem para a menina cantar. A moça acaba se casando com Muthezulo.
40	A senhora Aquina e o senhor Militana	Maputo	Manhiça	A mãe do Militana tinha um feitiço para matar noras: quando as mulheres iam ao poço lavar os pratos, um animal (nghondlo) as matava. Aquina, que já tinha um bebê, recebe de uma rã um anel, dizendo que salvaria a sua vida. O anel canta enquanto ela lava os pratos e o animal começa a dançar, e não a mata. Repetindo vários dias, ela informa ao marido que a acompanha munido de arma e mata o animal, deixando-o no quarto da mãe coberto por uma manta. Ele manda a mãe para a terra natal dela.
41	As duas mulheres	Gaza	Xai-xai	Marido com duas mulheres vai trabalhar na África do Sul e envia roupas para as duas que vivem na mesma casa. A segunda

				mulher, por ciúme, faz uma cova e estende a esteira por cima abaixo da árvore onde a primeira mulher costuma almoçar. Ela cai na cova e é enterrada pela segunda mulher. Quando o marido volta, o filho da primeira mulher conta ao pai sobre o sucedido e canta no lugar em que a mãe está. A mãe responde sendo liberta. A segunda mulher desaparece envergonhada.
42	O coelho e o elefante	I'nhambane	Massinga	Coelho convida elefante para acompanhar numa viagem e leva seus amigos animais. Pelo caminho, encontram uma árvore com muitos frutos e levam para comerem no pequeno almoço (café da manhã). Durante a noite, o coelho come os frutos sozinho e coloca a casca no rabo do elefante. No dia seguinte, o elefante propõe que todos os animais pulem uma fogueira onde o culpado pelo roubo seria punido. O coelho pula primeiro e deixa o elefante por último, esse cai na fogueira e os amigos comem a sua carne. No caminho, o coelho transporta o fígado do elefante comendo seus pedaços. Enquanto come, canta: “mataram o rei deles, mas quem comeu a merenda sou eu.” Cantando cada vez mais alto, os companheiros descobriram o que ele dizia. Quando tentaram agarrá-lo, o coelho fugiu.
43	A carne do coelho	I'nhambane	Inharrime	Na colheita do amendoim, o coelho aparecia vestido de mulher e falava para que as pessoas fugirem, pois os portugueses estavam chegando. As pessoas saíam correndo e deixavam as machambas para o coelho, até que colocaram um espantalho com cola no meio da machamba, no qual o coelho ficou com as mãos e os dentes colados ao tentar esbofetear o boneco. Levaram o animal para casa e o comeram.
44	A mulher feiticeira	I'nhambane	Inharrime	Mulher narradora tem vizinha feiticeira que esconde seu batuque dentro do joelho. Um dia uma vizinha doente a vê tirando o instrumento, toca e canta uma canção na qual se revela feiticeira. A mulher é expulsa da aldeia, mas nas noites de luar ainda é possível escutar o seu canto na sombra da árvore onde costumava cantar.
45	Domia Nkavava	I'nhambane	Inharrime	Narradora afirma que era forçada a ir à escola onde batiam nos jovens, e por isso,

				<p>uma moça chamada Domeia Nkavava fugiu da aldeia, regressando depois que já estava mais moça. Atravessando pela pastagem de gado, os garotos queriam conquistá-la e ela responde cantando a sua identidade. Um dos rapazes e irmão da moça volta para casa, contando ao irmão mais velho o que tinha acontecido. Ele vai ao pasto e confirma que realmente era a sua irmã, levando-a para casa.</p>
46	A velha feiticeira	I'nhambane	Inharrime	<p>Homem com sua matilha de cães vai colher cocos. Ao subir no coqueiro, uma velha feiticeira profere palavras mágicas a fim de derrubar a árvore. O homem canta para que seus cães o salvem. Eles se aproximam e matam a velha com mordidas.</p>
47	O casamento	I'nhambane	Homoine	<p>Rapaz procura namorada e chega numa casa onde o trabalho para se casar com a menina é cortar uma árvore. Outros dois rapazes não completaram a tarefa, pois quando estavam próximos de terminar, a mãe os chamou para comer. O último não aceito, terminou o serviço e casou com a moça.</p>
48	Só casa quem tem cabeça	Sofala	Beira	<p>Filha com vários pretendentes interessados em casá-la planejou com o pai testes de inteligência, solicitando e afirmando coisas absurdas como um macho dando à luz, uma cerca impedindo o vento, uma gazela sendo capturada dentro do rio e um animal que não fosse macho nem fêmea. O rapaz respondeu inteligentemente a todos os desafios, casando-se com a moça sem ter que pagar nenhum dinheiro.</p>
49	Recolha do mel	Sofala	Chiringoma	<p>Dois homens foram caçar, caminharam quilômetros e pararam para descansar debaixo de uma árvore. Eles encontraram uma colmeia de abelhas e decidiram levar mel para casa. Eles cantaram para a árvore e fizeram uma fogueira para afastar as abelhas. Eles foram picados pelas abelhas, mas conseguiram pegar o mel.</p>
50	O homem que tinha duas mulheres	Sofala	Não tem	<p>Um homem tem duas mulheres, mas a sua mãe não gosta da que ele mais ama. Ele pede para que ela leve uma vasilha de arroz para a avó sem entrar na casa, para que não seja morta. No caminho, ela encontra uma lagoa de sangue e um pântano de algas, e</p>

				lamenta não ter uma garrafa.
51	O filho que se transformava em animais	Sofala	Gorongosa	Professor chamado Goemo que tinha um aluno que estudava mais do que ele. Quando o garoto quis sair, o professor o obrigou a chamar o pai, e todos os alunos se transformaram em pombos. O pai obrigou o rapaz a vender e se transformou em galo e depois em cavalo. No final, quando foram vender, o pai esqueceu uma corda e acabou esquecendo do filho.
52	Coelho e o sapo	Sofala	Marromeu	Um coelho e um sapo roubaram chifres na administração e depois foram à casa do régulo, onde beberam bastante. O coelho viu o sapo com a boca fechada, mas com a garganta se movendo. Então, em voz alta, perguntou se o sapo estava falando sobre os chifres que roubaram na administração. O régulo prendeu todos eles assim.
53	O homem caçador	Sofala	Gorongosa	Naparaganga é um grande caçador e, com seu filho, pega o mais velho dos canjas (galinha), o rei deles. Uma galinha do mato começa a lutar com o caçador, enquanto ele diz ao filho para avisar a esposa para preparar a panela. A galinha diz ao rapaz que não podia dizer, pois não se sabia quem morreria. A esposa esperou por um tempo, procurou pelo marido e o encontrou morto.
54	O rato e o gato	Sofala	Não tem	Há muito tempo, o gato era o mestre dos ratos. Um dia, com fome, ele foi dar aula aos ratos e decidiu comer um dos alunos no meio da aula. Então, pediu aos ratos que fechassem os olhos e devorou um deles. Nos dias seguintes, ele fez a mesma coisa, sempre dando desculpas para o sumiço dos estudantes. Em um determinado dia, ele tropeçou e um rato assustado abriu os olhos e viu o que o gato estava fazendo. Então, os ratos fugiram, alguns para o celeiro e outros para o mato, terminando a amizade entre gatos e ratos.
55	O macaco que ia apanhar galinha	Sofala	Chiringoma	Enquanto o dono da casa estava na machamba, um macaco entrou no quintal carregando uma manga e começou a perseguir uma galinha para comê-la. Quando o dono chegou em casa, viu o que estava acontecendo e espantou o macaco,

				que fugiu sem a manga nem a galinha.
56	Distribuição de rabos	Sofala	Marrromeu	Realiza-se uma reunião com todos os animais para que o hipopótamo e o macaco possam ter rabo como os outros. O rabo deles se encontra a 50 km de distância e o hipopótamo pede para que o macaco traga o seu. O macaco deixa o rabo mais curto para o hipopótamo.
57	Ngano (o caçador)	Sofala	Gorongosa	Caçador com duas mulheres levou os animais para a casa da mulher mais nova, deixando a mais velha com ciúmes. A mais velha então convidou a mais nova para cavar um buraco em sua varanda e pediu para que ela entrasse nele, enterrando-a viva. Quando o marido chegou em casa e descobriu o que aconteceu, desenterrou a mulher mais nova e expulsou a mais velha de casa sob testemunho dos irmãos.
58	A menina e o crocodilo	Sofala	Gorongosa	Uma menina era amiga do crocodilo que um dia lhe pagou um lenço da mãe por um cardume. Uma vez, a menina deu bebida ao crocodilo e disse que ficasse no celeiro sem falar, mas embriagado, ele começou a cantar e os pais da menina foram bater nele. Quando a menina vai visitar o amigo, o crocodilo trama comer a garota, mas aparece um coelho que a salva.
59	A galinha e o milhafre	Sofala	Gorongosa	A galinha pede tesoura emprestada ao milhafre para cortar os cabelos dos filhos. O milhafre empresta na condição de não a perder ou a substituiria pelos seus filhos. A galinha perde a tesoura e, desde então, o milhafre rouba os pintinhos e a galinha remove a terra para ver se encontra a tesoura perdida.
60	O pescador e o administrador	Sofala	Beira	Um pescador pegou três peixes e, a caminho de casa, o senhor administrador pediu para comprar pelo menos um peixe. Mas o pescador recusou, dizendo que os peixes eram para pagar dívidas, emprestar e o último jogar fora. O administrador se sente ofendido e levou o pescador ao juiz. O pescador explicou que os três peixes eram para dar aos seus pais, filhos e sogros, respectivamente.

61	O coelho e o cágado	Sofala	Beira	Coelho desafia cágado para uma corrida de caia a murraça. O coelho pensa em dormir e perseguir o oponente na manhã seguinte, já que o cágado não consegue correr. O coelho perde a corrida.
62	Nhatsine	Sofala	Gorongosa	Nhatsine ficou conhecido por ter muitas mulheres e filhos, mas também por liderar uma matilha que matava macacos na machamba. Certa vez, um macaquinho conseguiu falar com o juiz e, com sua ajuda, os outros macacos conseguiram expulsar Nhatsine de sua casa e impedir que sua matilha continuasse matando os animais. Dois animais e um elefantinho chegaram com o rabo de animal dizendo serem curandeiros e aproveitaram para colocar fogo nos macacos com gásóleo, matando-os. Provavelmente Nhatsine deu cinco filhos a cada animal. Enquanto descansava na machamba, jogaram água quente nele, depois o cozinham e mostraram a sua carne aos pais. As mulheres foram embora.
63	A esperteza do coelho	Sofala	Gorongosa	Macaco, búfalo, hiena, coelho resolvem abrir um poço para beber água, mas coelho não ajuda, alegando que fará as atividades domésticas com a urina de sua mulher. Os animais colocam o macaco como guarda do poço, mas ele foi embriagado com sura pelo coelho e o amarrou numa árvore. Assim, o coelho chama a família para buscar água até dizer basta. Como era muito astuto, ele decidiu buscar água em todos os sítios.
64	O gato	Sofala	Beira	Gato é professor dos ratos e os ensina a correr. Por reclamar que vive longe da escola, os ratos propuseram levar almoço ao gato todos os dias. Certa ocasião o gato comeu o rato porque o almoço demorou. Por alguns meses o gato comeu ratos às escondidas até ser descoberto. Como resultado, ele perdeu o emprego de professor e teve que trabalhar como servente por um tempo. Um dia, um macaco apareceu com um rato no bolso e o gato tentou pegá-lo, derrubando a bandeja de comida. Mas o rato já havia aprendido a correr muito rápido e conseguiu escapar. O patrão manda o gato embora e o felino vai caçar ratos como órfão na casa de um

				senhor.
65	O continuador	Sofala	Não tem	Continuador no caminho da escola encontra uma nota perdida de 500 meticais. Os olhos, as mãos e os pés discutem entre si pela posse do dinheiro. O rapaz, muito racional, resolve comprar uma manta que beneficiasse a todos. Todos os órgãos ficaram contentes.
66	O leão e o porco	Sofala	Não tem	Leoa pede para o porco tomar conta de leãozinho em troca de caça. O porco aceita, mas não alimenta o leãozinho com a caça, convidando só seus amigos para comerem a carne. Passado um mês, o leãozinho morre de fome e a leoa persegue, acha, mata e come o porco que tinha fugido.
67	O coelho e os macacos	Sofala	Não tem	Durante uma crise de fome, os macacos saíram em busca de comida para comprar. Em sua jornada, o senhor coelho pediu para que, na volta, os macacos passassem em sua casa. Lá, os coelhos ofereceram bebidas e batiques aos macacos, enquanto roubavam suas bagagens e se divertiam. Quando os macacos perceberam o roubo e reclamaram, o chefe dos coelhos propôs que os macacos passassem uma noite com os coelhos sem fazer suas necessidades fisiológicas. Durante a noite, o coelho passou farelo molhado nas nádegas dos macacos, fazendo com que eles acreditassem que haviam feito suas necessidades enquanto dormiam. Ao despertar, fogem imaginando que fizeram necessidades.
68	Um homem e uma mulher	Sofala	Não tem	No tempo de fome, mulher vai à machamba e homem fica em casa cozinhando, mas não comia com os filhos. Um dia, a mulher volta logo e encontra os filhos sentados numa árvore e o marido na cozinha. Ao ouvir a voz da esposa, o homem coloca a comida na cabeça e cobre com o chapéu. Assim nasce a careca.
69	Um rapaz e uma velhinha	Sofala	Não tem	Um jovem temível vai a uma aldeia onde vive uma velha feiticeira (drogada) acompanhado de seu cão chamado Salvador. A velha recebe o rapaz com dois tipos de massa: de farinha e de farelo.

				Como o cão só comeu a de farelo, o rapaz faz o mesmo e não é envenenado. A velha manda o rapaz tirar frutos silvestres, mas as árvores estavam envenenadas. Os outros quatro cães em casa percebem, através de um aparelho mágico, que o rapaz corre perigo e vão à aldeia para matar a velha. O jovem escapa e consegue namorar as bonitas meninas que queria.
70	O coelho e o cabrito	Sofala	Não tem	Um cabrito selvagem estava procurando por aventura e um coelho decidiu ajudá-lo. Então, eles passaram por um caçador com seus cães. Os cães começaram a perseguir o coelho latindo. O cabrito ficou com medo e fugiu ao ouvir os latidos dos cães, prometendo a si mesmo nunca mais procurar perigo.
71	O coelho e o macaco	Sofala	Não tem	Um coelho pediu ao seu tio macaco para queimá-lo dentro de uma palhota para que sua pele ficasse branca. O macaco queima o coelho primeiro, mas este pede para arrumar a palhota e decide fazer um túnel até longe. Quando o fogo aumenta, ele foge e volta no dia seguinte entre as cinzas. O macaco também quis passar pela transformação e entrou em uma palhota e o coelho coloca fogo. Como o macaco apenas varreu dentro do espaço, morreu queimado.
72	O homem	Sofala	Gorongosa	Homem com 10 mulheres pede que se enterre os bebês masculinos. A última mulher dá à luz a um filho e vai enterrá-lo. No caminho, um crocodilo pergunta a ela porque chora e, ao saber do ocorrido, pede a criança para cuidar em troca de um piolho e uma mosca. Ela o faz.
73	O coelho e o macaco	Maputo	Moamba	Coelho e macaco vão roubar amendoim numa machamba. O coelho distrai o macaco, enterra o seu rabo e depois assusta o macaco dizendo que o dono da machamba se aproxima. Na corrida, o macaco perde o rabo e o coelho o cozinha, e convida o amigo para comer. Depois, ao pedir por mais comida, o coelho revela que a carne é do rabo do amigo. O macaco fica zangado, perseguindo o coelho, mas nunca mais o encontra.

74	A menina e o monstro	Maputo	Moamba	Enquanto procuravam por "Nha Kana", duas meninas se deparam com um monstro que coloca uma delas em um saco e a obriga a cantar quando encontram pessoas. Quando a mãe da menina descobre o que aconteceu, ela pede ao monstro que cante uma música e a menina no saco começa a cantar. A mãe resgata sua filha do celeiro do monstro enquanto ele está ausente.
75	O cemitério da família Tembe	Maputo	Matutuine	Cemitério onde se enterrava a família Tembe não pode receber mortos de outras famílias. Uma vez, tentaram fazer isso, mas a cova desmoronou. Todas as outras tentativas foram em vão. No momento vivem macacos na região. "Este distrito tem dois kuburutsus".
76	Massinanime	Maputo	Magude	Massinanime é o nome designado a um lugar. O conto narra a origem do nome. Um velho trabalha na África do Sul e manda cartas à família em 1928. As cartas não chegam por não saberem a localidade, mas o personagem só descobre o fato em 1926. Em 1930, ele vai para a tropa colonial e manda cartas à família novamente, mas agora com a especificação "massinama". O velho retorna à África do Sul e os outros companheiros também utilizam o nome das árvores para indicar a localidade dos familiares na correspondência.
77	O que sabes na vida?	Maputo	Manhiça	Um professor universitário precisava atravessar para uma ilha e alugou uma canoa para fazer a viagem. Durante o trajeto, o professor começou a fazer perguntas ao barqueiro sobre oftalmologia e geologia, e o barqueiro respondia que não. Em resposta, o barqueiro perguntou ao professor se ele sabia nadar, e o professor respondeu que não. Então o barqueiro replica: "se eu tiver que deixar de remar, o senhor perde a vida".
78	Gato barulheiro	Maputo	Manhiça	Um pai viúvo faleceu, deixando sua filha aos cuidados de sua segunda esposa, que a tratava como uma criada enquanto passeava com sua própria filha. O rei da aldeia organizou uma festa para escolher a noiva de seu filho. A jovem órfã, chamada de Gata Borracheira, não tinha roupa para o evento e ficou triste em casa. Então, sua

				<p>madrinha apareceu com uma varinha mágica e transformou suas roupas antes da meia-noite. Na festa, ela dançou com o príncipe, mas fugiu antes da hora indicada por sua madrinha. O príncipe encontrou o sapato e mandou o arauto encontrar a dona. Quando a Gata Borracheira foi encontrada, o rei ficou sabendo de sua história e preparou o casamento com o príncipe. A madrasta e a filha pediram desculpas pelo mal.</p>
79	O cabeçudo	Maputo	Manhiça	<p>Rapariga mentirosa vai buscar lenha e mata cabeçudo no regresso. Ao chegar em casa, diz ao pai que a boca do cabeçudo fala e que o pai fosse se certificar. Porém, quando chegam ao local, certificam que o cabeçudo já tinha morrido. O pai mata a filha por ter matado o cabeçudo.</p>
80	A mulher preguiçosa	Maputo	Namaacha	<p>Menina é levada para casa dos pais do noivo a fim de pillar certa quantidade de milho, mas era preguiçosa. Para ajudá-la, os pais dão a filha uma galinha clandestinamente para ajudar no trabalho sem ninguém saber do fato. À noite, a menina entoava uma canção e a galinha realiza os trabalhos. No entanto, os pais do noivo reclamam que a comida não era perfeita. Quando o filho descobriu o segredo, atinge mortalmente a galinha com um arco e fecha. Os sogros mandam a nora de volta à casa.</p>
81	Não tem	Maputo	Namaacha	<p>Zavanhane e seu marido Nhacule eram auxiliados em suas tarefas domésticas e no cultivo da machamba por chimpanzés sem que ninguém soubesse. Um dia, os chimpanzés beberam e foram à machamba encontrar a senhora, cantando e chamando a atenção dos vizinhos, que descobriram que os animais estavam ajudando Zavanhane e Nhacule. Zavanhane ficou zangada e os chimpanzés explicaram que trabalhavam todos os dias e que queriam voltar para casa. Então, o marido juntou a comunidade e levou os animais de volta para casa dos pais, levando 20 litros de bebida.</p>
82	O mais novo salva o pai	Maputo	Namaacha	<p>Um homem doente, que tinha seis filhos, foi salvo por uma cobra curandeira quando</p>

				o mais novo teve a coragem de trazê-la para casa para curar seu pai. Depois de curado, o pai abençoou o filho corajoso.
83	Não tem	Maputo	Namaacha	Dois filhos de um régulo, Vavaravanda e Papulekomo, ouviram falar da guerra que estava se aproximando de sua região e foram em direção ao local dos acontecimentos, onde o mais novo entoava cantos. Por meio de uma cerimônia tradicional, eles se comunicaram com seu pai, que fez com que nevasse muito para que os inimigos não pudessem ver o caminho. Os adversários se renderam e disseram: "- Vocês são filhos da montanha". Os rapazes passaram a governá-los.
84	Apontei o que vi, matei o que não vi ... Com a palavra de deus, assei e comi	Manica	Chimoio	Um jovem é filho de pai rico capitalista viúvo. O pai promete só casar quando o menino crescer, no entanto, o rapaz convence o pai a se casar com uma vizinha. Logo após o casamento, a madrasta começa a maltratá-lo, e o jovem decide deixar o lar por, pelo menos, um ano. Na partida, a madrasta dá três pães ao rapaz e seu séquito, sendo um deles envenenado. Num lugar desértico, o rapaz atira numa gazela, entra na igreja, pega uma bíblia, lê e queima umas páginas para fazer fogo para comer a gazela, que se transformou em coelho. Ele recheia e come um pão. O outro pão dá para Paula, a égua, como está envenenado, ela morre. O rapaz segue a pé, sozinho, e chega a um país onde o rei promete a mão de sua filha em casamento para quem contar uma história nunca antes ouvida. O jovem conta sua história e acaba se casando com a princesa, recebendo ainda uma parcela do reino para governar.
85	O coelho e a menina que não queria casar	Manica	Sussundenga	Menina não quer casar com homem que tenha pênis. O coelho esperto conversa com a menina na estrada enquanto buscam lenha. Ele oferece farinha de milho, mel e amendoim à moça. Ele oferece mais coisas, mas só se ela atravessasse a outra margem do rio. Chegando lá, ela sente sede. O coelho diz a ela que tem de se despir e beber da água inclinada. Ele faz sexo com ela, que gosta e muda de ideia, casando-se com ele.

86	O velho	Manica	Chimoio	Narrador personagem, bem vestido, observa um velho ao dobrar a esquina que usa uma bengala, parece faminto como se não comece há dois dias e fraco. Nota-se que o velho já trabalhou muito nas lavouras de cana-de-açúcar e algodão, e agora vive em condições precárias na casa de seu patrão, tendo como únicas posses uma panela, uma colher e um cobertor. O narrador admite que seu sangue vem do velho, como se o velho representasse a África.
87	Os macacos	Manica	Chimoio	Macacos fazem reunião na floresta para encontrar solução às mortes nas machambas, quando vão roubar maçarocas. Um dos macacos, chamado Alfândega, transforma-se em homem e se casa com uma moça. Juntos, o casal cuida das suas machambas até que aparece o grupo de macacos cantando. Alfândega vai à palhota, vira macaco de novo e vai à machamba com os macacos que devastam tudo. A mulher decide voltar à casa dos pais.
88	À procura de emprego	Manica	Chimoio	Quatro rapazes vão à cidade buscar emprego. Dois deles planejam roubar um estabelecimento comercial. Porém, ao mesmo tempo, ambos planejam matar o outro comparsa para ficar com todo o dinheiro. Um planeja matar o parceiro à paulada enquanto o outro planeja a morte do parceiro com veneno na bebida. Os dois acabam se matando e a polícia aparece no fim investigando o caso.
89	O coelho e a gazela	Manica	Chimoio	Gazela queria conhecer o que é sofrimento, o coelho então disse para que a gazela ficasse entre os arbustos. Coelho passa em frente aos caçadores e seus cães. Como esperado, os cães correm atrás do coelho que vai em direção à gazela. No entanto, a gazela foge, pois é perseguida pelos cães por ser maior do que o coelho. A gazela escapa da ataque, mas assume ao coelho que já conhecera o sofrimento.
90	Ntsai	Manica	Bárue	Ntsai é uma jovem que não aceita namorar rapazes conhecidos e acaba namorando um drogado que se transforma em hiena. Os pais, preocupados com a situação, mandam

				o irmão mais novo de Ntsai para ficar com o casal antes do rapaz completar suas obrigações. Lá, o irmão descobre que há muitas covas de hiena por perto e acaba sendo ameaçado pelo cunhado. À noite, o irmão mais novo presencia o rapaz se transformando em hiena enquanto canta com muitos homens. Ele aproveita a situação e amarra um cordel no braço da irmã, para que ela acorde quando ele puxar. De madrugada, o irmão mais novo puxa o cordel e acorda a irmã, que vê a metamorfose do rapaz em hiena. O irmão, então, encanta um pilão com seu canto e o faz voar, salvando a irmã e unindo a família novamente.
91	Macombe	Manica	Bárue	Biografia de Macombe, também conhecido como Chipapata, nasceu em uma tribo Nguni no sul da África. Ele passou a viver entre os nhangulo, outra tribo da região, onde acabou recebendo mulheres e terras do chefe local, Samanhanga. No entanto, após algum tempo, Chipapata e Samanhanga se desentenderam e Chipapata acabou vencendo a batalha contra o chefe rival. Com a vitória, ele se tornou rei da terra e assumiu o título de Kabudu Kagolo, que significa "animal de pele dura". Além de suas habilidades como guerreiro, Chipapata era um habilidoso ferreiro, o que lhe garantiu a simpatia do povo local.
92	O cágado e os macacos	Manica	Guro	Cágado e macaco eram amigos. O cágado convidou o macaco para uma festa em sua casa, mas com uma condição: eles deveriam entrar com as mãos limpas. O cágado queimou o capim em volta da casa e deixou uma bacia com água na entrada. No entanto, como os macacos sempre sujam as mãos nas cinzas do capim, eles não conseguiram desfrutar da festa. Para retribuir o convite, os macacos enviaram um macaquinho para convidar o cágado para uma festa em cima de uma montanha. A mulher do cágado entregou um saco para que o macaquinho levasse de volta. No saco estava o cágado, que surpreendeu os macacos aparecendo na festa bebendo.

93	O elefante e o coelho	Manica	Chimoio	Após várias tentativas de resolver o problema com outros animais da floresta, o coelho decide se esconder dentro da última abóbora que resta em sua machamba, esperando pelo elefante. Quando este finalmente chega e come a abóbora com o coelho dentro, o pequeno animal começa a cantar e bater um tambor para denunciar o crime do elefante. Enfurecido, o elefante tenta encontrar o coelho para matá-lo, mas acaba se ferindo gravemente e se suicidando. Passam caçadores que levam o elefante com o coelho dentro. Logo em seguida, caçadores encontram o elefante e o levam embora. Uma mulher recolhe o estômago com a abóbora. O coelho sai de lá, come o estômago cozido, mata a criança da casa e a cozinha, e deita no lugar da criança. Quando a mulher descobre o que aconteceu, o coelho confessa tudo e alega que os caçadores foram os responsáveis pela morte da criança e que a comeram. O coelho foge da região, deixando todos os homens tristes.
94	O coelho e o galo	Manica	Chimoio	O galo convida o amigo coelho a passar um final de semana em sua casa. O coelho aceita e leva sua esposa. Ao chegar na casa do galo, o coelho vê o amigo sem cabeça ao pé de uma árvore. A esposa do galo avisa que só está o corpo e que a cabeça foi passear. Depois, o galo tira a cabeça de baixo das asas e cumprimenta as visitas. Na saída, o coelho estende o mesmo convite de visita. No dia da visita, o coelho repete a mesma brincadeira do galo, mas pede que a esposa corte a sua cabeça em vez de escondê-la. Ou seja, o coelho morrendo em vez de se exibir para o amigo. Todos comem a carne do coelho para passarem um bom fim de semana.
95	A menina do colar e o homem do batuque	Manica	Bárue	Depois de tomar um banho no rio com suas amigas, Rosa Mtali percebe que perdeu um dos brincos e decide voltar para procurá-lo. Porém, no caminho de volta, ela é sequestrada por um homem que toca um batuque e a prende através de um feitiço. O homem a leva consigo em uma jornada por várias aldeias, onde a menina canta uma vez em cada lugar. Finalmente, eles chegam

				à aldeia de Rosa, onde a história se encerra.
96	Gouveia	Manica	Bárue	A crônica de Gouveia conta a história de um caçador de elefantes que chega à região de Bárue e acaba se casando com a filha de Maconde, Maria. Porém, Gouveia é morto pelas forças de Macombe, que não viam seu poder na região com bons olhos. Logo em seguida, os portugueses chegam e vão derrotando as aringas, estabelecendo seu poder na região (1902).
97	A hiena ambiciosa	Manica	Chimoio	Uma hiena faminta se depara com uma bifurcação onde há dois ossos. Com medo de que outra hiena pegue o segundo osso, ela senta e começa a fazer planos. Pensando em uma estratégia, a hiena tenta saltar para pegar os dois ossos ao mesmo tempo. Infelizmente, ela acaba morrendo no meio do processo, rasgando-se ao meio.
98	Modo de viver numa sociedade tradicional	Manica	Manica	Narrativa descritiva sobre a arquitetura das casas com porta de emergência para casos de guerra. O plano era fugir para o mato onde havia comida guardada. Prato principal se chama "njera", farinha de milho fino.
99	O galo e o gafanhoto			
100	Macombe	Manica	Bárue	A disputa entre as forças de Macombe e de Gouveia ocorreu em Bárue. Macombe, antigo rei da região, tinha muitas mulheres confiscadas em conflitos e temia criar filhos homens, pois isso poderia ameaçar seu poder. Uma de suas esposas secretamente deixou um filho aos cuidados dos pais, que mais tarde seria conhecido como Madundauta. Quando Madundauta cresceu, pediu ao avô materno, Sathangwena, que o levasse até seu pai. Macombe acolheu o filho e lhe concedeu terras para governar entre os rios Inhazônia e Ruwera. No entanto, Madundauta reivindicou as terras que haviam sido entregues à Maria, esposa de Gouveia. Gouveia resistiu, mas acabou sendo morto em 20 de janeiro de 1892. Macombe fugiu e nunca mais foi visto na região.

101	Relato da população sobre a história de José Serras Pires	Manica	Guro	Este é um relato histórico que se concentra no colono José Serras Pires, que comprou uma fazenda do Senhor Melo em 1937 na região de Guro. Ele ganhou muito dinheiro com atividades ilegais, como extração de madeira clandestina, caça de animais, turismo, casas de arrendamento, agricultura de algodão, girassol, batata reino, laranja e manga, pecuária e lojas. Ele também possuía uma avioneta. José morreu de problemas respiratórios em 1966 e sua esposa, D. Maria, assumiu os negócios até 1975, quando fugiu na independência. Tudo foi abandonado ou alugado para particulares.
102	Manica-macequece	Manica	Manica	A narrativa se passa em um tempo muito antigo, na era terciária, na região de Manica-Macequece, que na época era conhecida como Vumba e Doro. Esses nomes indicam que naquela época não havia fome na região e todos respeitavam as cerimônias. Era uma época em que não era necessário plantar muitos hectares de terra para ter uma boa colheita. Na região havia produção com metais, que eram muito valiosos na decoração das casas. As pessoas da região viviam em cavernas e covas, e para casar, era necessário oferecer metais e pedras preciosas aos sogros.
103	História tradicional	Manica	Manica	A travessia do rio era conduzida por uma cerimônia na qual se batia com uma bengala consagrada na água. Havia uma organização da marinha do rio.
104	Introdução à história tradicional do homem	Manica	Manica	O ser humano e todos os seres vivos nasceram da terra, assim como germinam as plantas, exceto os minerais. O povo bantu cafire-mberi teria surgido na região nascente da África e migrado para o interior do continente. Esse povo era formado por indivíduos de diferentes alturas, desde muito baixos (meio metro – kamuthu-muandionerepi) até mais de dois metros de altura (mais de dois metros). Os baixos eram considerados mais perigosos e teriam deixado muitas passagens subterrâneas, como Chazuca-chirara, que são usadas para se esconder em tempos de guerra. Essas passagens secretas só poderiam ser encontradas por meio de cerimônias

				específicas.
105	Assuntos de existência de etnia ao povo	Manica	Manica	Não havia etnia antigamente. As separações eram por "mukho": preceitos que são coisas proibidas ou que se deve ter atenção, geralmente concernente ao que se pode comer ou não dos animais. Exemplo: não comer patas, coração, animal picado por cobra ou mordido por feras selvagens. São leis tradicionais existentes em qualquer povo que pertenceu ao cáfre-mbiri (África). A linguagem oficial para todos era Njame, depois nasceram as outras linguagens, mas existem apenas 12 etnias em todos os lados.
106	Assunto de introdução	Manica	Manica	A origem da linguagem na história tradicional é o Njame, parecida com a língua da Tanzânia, Suail, Cafre-cafirembri. Cada região começou a escolher vocábulos diferentes.
107	Existência dos espíritos na água	Manica	Manica	Em toda parte há superstição em base das leis antigas. Por exemplo, no princípio de tudo, muita gente morre em uma tempestade, virando espírito Nzuzu, que se manifesta nas grandes ventanias e em ondas nos mares. Acredita-se que até hoje nas lagoas e rios galinhas cantam, galos tocam batuques e bois berram. Também acredita-se que é possível afugentar pragas com pessoas nuas, normalmente maiores de 80 anos, que já não possuem desejo.
108	História tradicional sobre a fome	Manica	Manica	Houve muito tempo que o povo não sofria de fome. Se um viajante tivesse fome no caminho, punha a palma no chão e avisava a natureza. Ao encontrar frutos ou comida, sentava no chão, batia palmas e começava a comer. Não se levava nada. Essa cerimônia era feita no continente inteiro (Cafre-mberi), até chegar os portugueses.
109	História tradicional das pragas	Manica	Manica	A oferta de rucato é exigida pela lei tradicional e, se as pessoas se recusarem a contribuir, pragas podem aparecer. Para lidar com essas pragas, são realizadas cerimônias. Espíritos da terra saem de 50 em 50 anos. Na cidade de Jécua em 1952, ocorreu uma praga de insetos que não pôde ser controlada com inseticidas. Por isso, as pessoas construíram uma barreira andando,

				cantando e coletando os insetos, que foram então jogados no rio. Surpreendentemente, a praga desapareceu completamente no mesmo dia. Linguagem Njame desaparece por intermédio dos ingleses que ensinou o continente a falar Lapa-Lapa, fazendo as pessoas esquecerem sua língua oficial.
110	História tradicional sobre onde há humildade e não tem água	Manica	Manica	A cerimônia para ter água na machamba consiste em fossa nasal de boi, cozinhada com sementes de cada povo da zona com uma árvore chamada Muenta. A bebida é oferecida aos espíritos do lugar, pedindo água. Na altura de semear, começa a sair água também. Não lavar a panela no poço.
111	Assuntos da história do aparecimento do fogo	Manica	Manica	O fogo aparece através do sonho de diversas pessoas em zonas diversas de Cafire-mberi (continente africano), que dava as instruções: pedaço de pau com um buraquinho, folha e fricção em outro pau. Sonhos em diversas zonas também originou o queimar pedras em transformar em ferro a fazer enxadas.
112	Assuntos da história tradicional sobre o pedido da chuva	Manica	Manica	Antigamente, a água nunca faltava às plantas, aos animais e às pessoas. No entanto, havia uma proibição chamada de Mukho, que proibia as pessoas de bochechar dentro da água. Quando essa proibição era quebrada, faltava chuva e os rios secavam. Em sonho, alguém ouviu que era preciso realizar uma cerimônia para pedir chuva. Nessa cerimônia, levavam animais de boa qualidade, como camelos e ovelhas, os matam, esfolam e tiram a caixa torácica. Através do fumo (vertical ou rastejante), sabe-se se o pedido foi aceito ou não. Além disso, a tradição também estabelecia que se alguém roubasse durante a cerimônia, ficaria mudo até confessar. A pessoa também poderia ser punida com corcunda, coxidão, cegueira ou até mesmo morte. Mais tarde, foi adicionada uma cerimônia para pedir bebida.
113	Influência pedagógica de Bândua: quatro lugares sagrados	Manica	Manica	O costume da Bomba e Chinhambuzi envolve a oferta de pombe aos espíritos dos mortos, acompanhado pela dança Chona de Nyambo (dança dos antigos). A bebida é servida nos ndiros (pratos de pau), e é consumida livremente. Há preceitos a

				serem seguidos na preparação da bebida, incluindo dias sem trabalhar. A contagem da tabela começa no aparecimento da lua, e há respeito pelas zonas onde não se pode semear, como Nzombe até Chissamba.
114	Manhandure	Manica	Manica	Machawi é um ritual no qual se canta machamdure para os antepassados, buscando sua proteção e concessão de longa vida como espíritos benevolentes. Durante o ritual, os chefes de família oferecem pombe na laje dos antepassados nas choças, na companhia de genros e convidados. Além disso, é realizada uma refeição anualmente, para a qual um cabrito é sacrificado.
115	A montanha de Mariza	Manica	Manica	A montanha no centro da região de Mariza é envolta por várias crenças e tradições. Na antiguidade, seus habitantes eram conduzidos pelos líderes para se abrigar no topo durante ataques inimigos. Aqueles que desrespeitavam a natureza, ridicularizavam animais ou plantas ou exageravam na apreciação da paisagem eram aprisionados na montanha, só sendo liberados mediante orações dos anciãos aos antepassados aos pés da montanha. A oferta de bebidas alcoólicas na montanha aos espíritos também era realizada com o intuito de atrair a chuva.
116	Conto sobre caçador	Manica	Manica	um caçador e seus cães matam uma gazela e encontram um leão que exige que a gazela seja dada para os seus próprios cães. O leão então sugere que o caçador coma os cães e que ele próprio coma o caçador. Enquanto discutem, um coelho aparece e propõe que ele seja o último a comer no final da cadeia alimentar, sendo o último comido o leão. Isso irrita o leão, que começa a perseguir o coelho. O coelho, por sua vez, volta e diz ao homem para fugir enquanto o leão o persegue. O caçador segue o conselho do coelho e é salvo juntamente com seus cães.
117	O coelho e a hiena	Tete	Macanga	Hiena e coelho, amigos, interessam-se pela mesma menina chamada Chipha Dzuwa. Como ela aceitou o primeiro pretendente, a hiena, o coelho bolou um plano para desfazer o namoro dos dois, alegando que a hiena era seu cavalo. Para isso, o coelho

				convidou a hiena para visitar sua namorada e, no caminho, disse que pisou num espinho e pediu para ir nas costas do amigo, aproveitando para passar uma corda pela sua boca. Assim que o coelho, ao avistarem a garota, apresentou a prova de que a hiena era seu cavalo, a hiena fugiu e o namoro acabou.
118	O leão, o cabrito e a farinha	Tete	Chiúta	Em um sábado à tarde, um pescador vê se aproximar leão, cabrito e farinha, pedindo que lhes ajudassem na travessia do rio Zambeze. Podendo levar um de cada vez, após refletir, o pescador leva primeiro o cabrito, depois leva leão e traz cabrito, deixa cabrito e leva farinha, leva por último o cabrito. Autor pergunta: encontraria, você, outra solução para que o leão não comesse o cabrito e este a farinha?
119	A esperteza de um polígamo	Tete	Chiúta	As duas esposas de um marido ficam doentes e pedem papas ao marido. Como a segunda pediu primeiro e a primeira se vê mais importante por estar mais tempo com o homem, este decide bolar um plano. Prepara três pratos, vai com um à segunda esposa, dizendo que a ama mais com dois pratos. Volta à cozinha, vai com dois pratos à primeira, dizendo que a amava mais, recomendando que não contasse nada a outra mulher.
120	A menina bonita	Tete	Moatize	Uma bela jovem recusa se casar com outros pretendentes, mas concorda em se casar com o senhor Quizumba, que é uma hiena. Quando o irmão mais novo a acompanha à casa do noivo, percebe que o cunhado se transforma em hiena. Então, o rapaz amarra um fio no dedo da irmã e a acorda durante a noite. Ele faz um avião de pele para dois e testa. Quando ouve o cunhado convidando três hienas para uma festa, com a intenção de devorá-los, os irmãos fogem para a casa dos pais voando no avião de pele.
121	O namoro dum leproso	Tete	Mutarara	Begala era um jovem que sofria de lepra e por isso, as meninas se recusavam a se casar com ele. O pai de Begala foi até a casa de Nsai e fez um acordo de casamento, mostrando uma foto do filho antes da doença se manifestar. Após o lobolo, Nsai

				foi viver na casa da família de Begala, acreditando que ele estava trabalhando em Rodesia. Enquanto estava pilando mapira, Nsai cantou uma música triste sobre a saudade do marido, sem saber que Begala estava escondido no celeiro e respondeu. Ela descobriu tudo, deu uma surra em Begala e chamou a sogra para ajudá-la na machamba. Nsai disse que queria ir embora e retornou para a casa dos pais, contando tudo o que havia acontecido.
122	O ano das secas	Tete	Moatize	Durante o período de seca, um homem vivendo com sua esposa e três filhos decide subir em uma árvore chamada ntsanza com uma panela de papas para comê-las sozinho. A esposa, então, corta as fibras da escada da árvore de forma imperceptível. Como resultado, o homem acaba caindo da árvore com as papas quentes caindo em sua cabeça. Depois disso, ele abandona seu mau hábito de comer sozinho.
123	Os dois amigos	Tete	Moatize	Chalimba e Chaphata são grandes amigos, sendo que Chaphata afirma que seu companheiro é muito confiável. Um dia, quando Chalimba está muito bêbado, a esposa de Chaphata o enrola em um lençol sobre uma esteira e pede a Chalimba que enterre o amigo. No entanto, Chalimba se recusa, afirmando que é apenas um amigo e não irmão de Chaphata, e vai trabalhar em sua machamba. No dia seguinte, a mulher conta para Chaphata o que havia acontecido.
124	O homem e o cão	Tete	Moatize	Um homem que perdeu uma de suas nádegas exige que seu cão lhe dê uma das suas. Quando o cão se recusa, o homem faz uma promessa de que o cão viveria como um rei em sua casa. No entanto, ele não cumpre sua promessa e o cão exige a devolução de sua nádega. O homem se recusa e, para evitar que o cão o incomode, mata-o. O homem é ingrato e "paga o bem com o mal".
125	O coelho e o javali	Tete	Moatize	Coelho e javali são companheiros de caça. Como o coelho é mais ágil, costuma encontrar a caça e o mel primeiro. O javali começa a alegar que a presa e as colmeias são suas, pois as viu primeiro e tem um

				sorriso constante no rosto como prova. Durante o retorno, passam pelo leão, o rei da selva. O coelho dá uma gargalhada, como se estivesse zombando do leão. O leão pergunta quem riu e o coelho aponta para o javali, que sempre está sorrindo. O leão manda seus ajudantes castigarem o javali, que acaba perdendo a vida.
126	O caçador, o leão e o morcego	Tete	Moatize	Na floresta, um caçador mata duas gazelas e acaba se refugiando em uma caverna quando anoitece. Porém, um leão aparece e ameaça devorá-lo, fazendo com que o homem se veja obrigado a dar as gazelas para os cães do leão, a comer os próprios cães e, por fim, a ser comida pelo leão. No entanto, um morcego escuta a ameaça e decide interceder pelo homem, dizendo ao leão que no fim das contas, o próprio leão será comido. Assustado, o leão foge e o caçador consegue escapar ileso, ainda com suas gazelas em mãos. O homem agradece ao morcego por salvar sua vida.
127	A tartaruga, o leopardo e a hiena	Tete	Moatize	A história se passa durante uma queimada, quando uma tartaruga estava prestes a ser alcançada pelas chamas. Ela pediu ajuda à hiena, mas esta se recusou, dizendo que a tartaruga era muito pesada e que as duas acabariam sendo alcançadas pelo fogo. Então, o leopardo se ofereceu para ajudar e levou a tartaruga para cima de uma árvore, onde ficaram seguros até que o fogo passasse. Em agradecimento, a tartaruga pintou manchas bonitas no pelo do leopardo, usando cinzas. A hiena ficou impressionada com as manchas do leopardo e pediu para a tartaruga fazer o mesmo com ela. No entanto, a tartaruga, ainda ressentida com a recusa da hiena em ajudá-la, pintou manchas feias na hiena.
128	O coelho e a cobra	Tete	Moatize	Numa disputa, o coelho e a cobra desafiavam-se a reparar um ao outro com os olhos sempre abertos. Entretanto, a cobra, astuta e cansada da situação, abandona sua pele e foge. Desde então, o coelho mantém seus olhos abertos até durante o sono.
129	O cão e o osso	Tete	Moatize	Um cão faminto atravessa uma ponte em busca de comida e encontra uma cabra morta e um osso ao lado. Feliz com sua

				descoberta, ele leva o osso consigo para mastigar na casa de seu dono. Ao atravessar a ponte de volta, ele vê a imagem refletida do osso na água e pensa que há outro osso disponível para ele. Ele tenta agarrar o reflexo, mas acaba perdendo o osso original que é levado pela correnteza. O cão começa a latir e a rosnar para a água.
130	O casal	Tete	Moatize	Um homem tinha o hábito de andar sempre à noite, mas sua esposa o aconselha a não fazê-lo, pois ele poderia se encontrar com animais ferozes. Ignorando o conselho da esposa, ele um dia se depara com um leão caminhando em sua direção. Rapidamente, o homem sobe em uma árvore e o leão adormece embaixo dela. Mais tarde, o homem acaba adormecendo também, larga o ramo e cai em cima do leão. Todos se assustam e fogem, e o homem promete nunca mais andar de noite.
131	O tempo de fome	Tete	Moatize	Um homem em uma aldeia insistia para sua esposa que não gostava de comer massa de farelo. Ela preparava massa fina para ele e massa de farelo para seus filhos. No entanto, o homem continuava insatisfeito e foi se esconder perto do rio. Um dia, a esposa foi buscar água e o homem pediu que ela fizesse algo para garantir uma alimentação melhor, pois a farinha fina não garantia a alimentação. A esposa recebeu a mensagem com alegria, mas esqueceu de passar a mensagem ao marido. Quando ele cobrou a esposa sobre o assunto, ela inventou que um amigo havia lhe dito que era tempo de fome e que deveriam comer massa de farelo. A partir daí, o homem passou a comer a massa de farelo como os outros membros da família.
132	O macaco e o cágado	Tete	Changara	Um cágado convidou seu amigo macaco para uma festa, mas foi avisado que deveria comparecer com as mãos limpas. Como ele não conseguiu limpar suas mãos, acabou não indo. No entanto, o macaco retribuiu o convite e convidou o cágado para uma festa nas árvores. O cágado bolou um plano para chegar à festa, enviando um saco de amendoim pelo filho do macaco com ele dentro. Dessa forma, o cágado pôde participar da festa com os macacos. Depois,

				o cágado brincou com os filhos do macaco, abrindo a boca. Quando o filho do macaco colocou o dedo na boca do cágado, foi mordido e sacudiu o cágado para baixo. O cágado agradeceu ao macaco e disse estar muito satisfeito antes de ir embora.
133	O macaco e o cágado	Tete	Moatize	O macaco convidou seu amigo cágado para beber pombe em sua casa, mas como o cágado não conseguiu subir na árvore, teve que ir embora. Mais tarde, o cágado voltou à árvore e encontrou um saco de amendoim, o que o permitiu entrar na festa. Quando acabou a bebida, os macacos desceram da árvore e deixaram o cágado sozinho. Este acabou entrando em um açafate cheio de farinha e foi levado pelas crianças do macaco para preparar massa. Aproveitando a distração, o cágado fugiu de volta para casa e contou tudo à sua esposa. Ela então decidiu fazer pombe e convidar os macacos, mas com a condição de que eles chegassem com as patas dianteiras limpas. Os macacos tentaram lavar as mãos no rio, mas acabaram sujando-as no caminho para a casa do cágado.
134	O coelho e a hiena	Tete	Changara	O coelho convidou a hiena para um passeio no mato e trouxe consigo um saco com uma pedra. Ao chegarem em uma árvore com uma colmeia de abelhas, o coelho esfregou mel na pedra e pediu à hiena para receber o mel com a boca. Infelizmente, ao tentar pegar a pedra com a boca, a hiena acabou perdendo um dente e começou a chorar, enquanto o coelho saiu do local.
135	A hiena e o coelho	Tete	Changara	Hiena e coelho combinam de ir namorar e acabam chegando a uma casa onde pedem para namorar. A família possui um curral com gado caprino e a hiena sugere que eles devorem um cabrito. O coelho se recusa a participar da traição e a hiena acaba indo sozinha. Durante a noite, o sogro da casa acorda com barulhos no curral e pergunta quem está lá. A hiena, que está dentro do curral, alega estar fora fazendo necessidades. No dia seguinte, a sogra percebe que um dos cabritos está faltando e pergunta aos genros se eles sabem o que aconteceu. Como ninguém sabe, o sogro irritado decide cavar uma cova de 10

				metros de profundidade e acender uma fogueira dentro dela. Ele ordena que os genros pulem na cova. Na segunda tentativa, a hiena cai na cova e acaba morrendo.
136	O coelho e o cágado	Tete	Moatize	Coelho e cágado plantam feijões em suas plantações. Após a colheita, enquanto preparam o feijão para cozinhar, o coelho se esconde e joga pedras no cágado, que fica com medo e foge. O coelho aproveita para comer todo o feijão e deixa pequenos montes de cascas para fazer o amigo pensar que foram os macacos que comeram. Depois de dois dias, o cágado decide não fugir mais e se esconde em um riacho, alegando que há espíritos de seus bisavós que precisam ser alimentados. Assim, o cágado come tudo o que o coelho joga na água. Um dia, o coelho substitui o feijão por um anzol e acaba fisingando o cágado. A amizade dos dois termina naquele dia, por falta de confiança e prudência.
137	O coelho e o cágado	Tete	Zumbo	Coelho desafia o cágado para uma corrida, alegando que pode vencê-lo facilmente. O cágado aceita o desafio e durante a corrida, coloca alguns de seus amigos ao longo do caminho para encorajar o coelho a correr mais rápido. Quando o coelho finalmente chega na linha de chegada, está exausto e suado, enquanto o cágado está sentado, rindo.
138	Os macacos e o coelho	Tete	Cahora-bassa	Um grupo de macacos se junta devido à fome e decide ir à aldeia comprar comida. Eles retornam com sacos cheios de milho, mas pelo caminho encontram uma agradável música vindo debaixo de um tronco atravessado. Deixando os sacos para buscar instrumentos musicais, eles retornam apenas para descobrir que o coelho já havia fugido com o milho. Um macaquinho reclama do peso e ao abrirem os sacos, descobrem que estão cheios de areia. Um macaco mais velho percebe que o coelho é o responsável e lidera o grupo até a casa do coelho. Lá, o coelho pede que resolvam o problema no dia seguinte e pede que a mulher prepare serve feijão-nyemba para os macacos. No entanto, durante a noite, o coelho passa o feijão nas próprias

				nádegas e chicoteia os macacos quando eles vêm buscar a comida. Os macacos fogem sem reclamar pelo milho perdido.
139	O galo e o milhafre	Tete	Cahora-bassa	O Galo pede emprestado uma agulha do Milhafre para costurar uma peça de roupa, mas acaba perdendo a agulha. O Milhafre avisa que a amizade dos dois fica difícil até que a agulha seja restituída, e que ele deve continuar a comer os pintinhos. Por causa disso, as galinhas raspam o chão em busca da agulha perdida, enquanto procuram por comida.
140	O leão e o coelho	Tete	Cahora-bassa	O leão solteiro desejava se casar com a menina que amava, mas o sogro exigia que ele conseguisse filhos de coelho como condição para o casamento. O leão partiu para a floresta e, após uma longa jornada, capturou um coelho e o colocou em um saco bem amarrado. No caminho de volta, ele encontrou o coelho e pediu ajuda para carregar o saco que o carregou até pedir para fazer necessidades, mas quando o coelho abriu o saco descobriu que era seu filho e o libertou. O Coelho, então, colocou um enxame de abelhas no saco. Na casa dos sogros do leão, fizeram uma festa para abrir o saco e todos morrem.
141	O leão e o coelho	Tete	Moatize	O leão e o coelho eram amigos e tinham um acordo: o coelho ajudaria o leão a encontrar lugares onde houvesse muitos animais para caçar. Um dia, o coelho engana o leão, pedindo-lhe para esperar com os olhos fechados em uma cova ao pé de uma montanha para que os animais não o detectem. Enquanto isso, o coelho empurra uma grande pedra e ordena que o leão dê um salto para pegar os animais. Infelizmente, a pedra cai sobre o leão e o mata instantaneamente.
142	O caçador e o macaco	Tete	Chiúta	Um caçador que costumava caçar macacos encontrou um macaco muito grande perto de uma choça nas machambas. Os cães latiram ao seu redor, mas não o atacaram. O caçador atacou o macaco, mas este segurou suas mãos e desarmou-o. Eles lutaram por muito tempo, rolando pelo chão, até que outro amigo caçador passou por ali e ajudou a matar o macaco. A partir daquele dia, o

				homem "nunca precisou andar sozinho" e caçava com a ajuda de amigos.
143	Um homem acanhado	Tete	Chiúta	Um homem muito tímido e reservado prefere ficar sozinho. Um dia, uma senhora viúva o convida para tomar pombe e dançar, como fazia seu falecido marido. O homem bebe o pombe e se dirige a um local debaixo de uma árvore, onde fecha os olhos e ouve os homens dançando. De repente, uma cobra cai da árvore e acaba entrando no calção largo do homem, parando quando ele se mexe. Ele chama seus companheiros com um assobio e um deles vem ajudá-lo a matar a cobra. As explicações sobre o ocorrido foram breves, como se fosse algo trivial.
144	Um noivo com sua noiva	Tete	Changara	Uma jovem noiva foi morar com a família do noivo. Um dia, a sogra foi à machamba e deixou feijão-nhemba para a menina fazer um caril, mas ela achou que não era suficiente e foi até a plantação de feijão para pegar mais. Quando abriu a bilha do feijão, uma hiena pulou para fora e ficou na porta. Assustada, a noiva fugiu da casa e foi para outra residência. A hiena voltou para sua casa e a sogra voltou da machamba.
145	O rapaz ladrão	Tete	Mutarara	O filho mais novo de um homem, chamado Antônio Calcula, é um ladrão, apesar dos avisos do pai. Certo dia, pede ao pai 10 galinhas para vender, mas quando chega à casa de um grande ladrão-branco, as galinhas desaparecem e ele é expulso. Ele então decide elaborar um plano para roubar o branco. Faz a barba, veste as roupas e acessórios de suas irmãs e passa pelo quintal do branco com a bicicleta do cunhado. O branco fica interessado em "Maria", como Antônio se apresenta, e eles passam a noite juntos. Mas, na hora da relação sexual, Antônio agride o branco até ele desmaiar e rouba o cofre do ladrão. No dia seguinte, o branco lê a carta de Antônio pedindo as galinhas e chora. Dois dias depois, Antônio aparece com um chofer e equipamentos médicos. Eles matam o branco e colocam seu corpo no carro do branco. Os criados fogem, deixando o branco morto.

146	A mãe e a sua filha	Tete	Changara	Em uma aldeia, havia uma mãe e sua filha bonita. Um dia, um grande antílope chamado Goma apareceu e a mãe propôs que ele comesse um prato de piri-piri em 15 minutos. No entanto, o Goma não conseguiu comer tudo dentro do tempo estipulado. Logo em seguida, o senhor coelho se ofereceu para se casar com a filha da mulher. Ela conseguiu consumir todo o piri-piri enquanto conversava com a mãe e acabou se casando com o coelho.
147	O esquilo e a hiena	Tete	Zumbo	Um esquilo passeava pelo mato quando encontrou a pele de um animal. Ele a pegou e a levou consigo. Logo em seguida, avistou uma hiena se aproximando com intenção de devorá-lo. Então o esquilo, alegando ser seu dia de sorte já que acabara de devorar hiena e outra ainda se aproximava, roeu a pele do animal e a usou como disfarce, fingindo ser uma criatura muito maior e feroz. A hiena, assustada, fugiu.
148	O pássaro que sujava a água	Tete	Macanga	Em uma região havia um poço entre duas povoações. Um pássaro frequentemente pousava no poço e sujava a água. As duas povoações começaram a suspeitar uma da outra e a ter desentendimentos por causa da água poluída. Algumas pessoas decidiram proteger o poço e descobriram que era o pássaro que estava sujando a água. Com essa descoberta, as divergências entre as duas povoações acabaram.
149	O cágado e a salamandra	Tete	Zumbo	Na aldeia dos gafanhotos, uma grande fome os obriga a partir. O cágado sai em busca de alimentos para sua família e segue até a aldeia das formigas. Depois de três dias, ele volta com um saco de milho amarrado ao pescoço por uma corda de 8 metros. Durante a travessia pelo rio, nadando, a salamandra corta a corda e pega o saco, zombando do cágado que fica com a corda amarrada no pescoço, parecendo um ladrão. Em outra ocasião, enquanto caçava em uma toca, o cágado cortou o rabo da salamandra com uma catana, alegando que havia encontrado uma bengala.
150	O rato e o cereal	Tete	Changara	Na antiguidade, o rato e o cereal eram amigos. Porém, por causa de sua

				desconfiança, o rato incita o cereal a lutar e este aceita o desafio. Na primeira parte da luta, o rato pede um intervalo por não se sentir seguro. Na segunda parte, o cereal é derrotado e o rato começa a devorar o cereal desde então.
151	O homem com os seus cães	Tete	Changara	Um homem foi à sua machamba e, ao chegar lá, insultou seus cães, chamando-os de preguiçosos e inúteis. Então, os cães decidiram pillar e buscar água. Quando o homem voltou da machamba, ele preparou o almoço e insultou os cães novamente. Seus vizinhos lhe disseram que, na verdade, eram os cães que realizavam as tarefas domésticas. O homem se escondeu e confirmou o fato. Quando os cães estavam saindo do celeiro com o milho para ser pilado, o homem surpreendeu-os. Infelizmente, ele acabou morrendo porque não acreditava que os cães eram capazes de realizar esse tipo de trabalho.
152	Os macacos e um macaquinho	Tete	Changara	Em tempos antigos, um grupo de macacos foi dançar chiwere em uma área e deixou seus rabos com um filhote de macaco no caminho. Durante a dança, o filhote de macaco ficou tão cansado que acabou jogando os rabos no campo de dança, fazendo com que os outros macacos fugissem envergonhados com as raparigas para o mato, onde permanecem até hoje.
153	Quatro viajantes	Tete	Changara	Quatro homens viajaram para a antiga Rodésia do Sul: um manco, um cego, um mudo e um desdentado. No caminho, eles sentiram fome e cansaço, acabaram discutindo e até se agredindo. No entanto, apesar da confusão, todos conseguiram se recuperar e continuaram a viagem juntos, agora com alegria.
154	O leão e o coelho	Tete	Macanga	Um leão confiou a um coelho o cuidado de seus três filhos enquanto ele ia caçar. O acordo era que a carne seria dos filhos e os ossos seriam do coelho. No entanto, o coelho traiu a confiança do leão e matou um dos filhos, apresentando ao leão duas vezes o mesmo filho como se fosse o outro morto. O coelho acabou matando todos os filhos do leão e, para encobrir o crime, acusou os macacos pelo ocorrido. O coelho então

				elaborou um plano de vingança para que o leão matasse os macacos, que foram supostamente os responsáveis pela morte dos filhos. Ele levou um feixe de capim com o leão dentro, dizendo aos macacos que continha batatas. O leão matou os macacos, o coelho conseguiu fugir para o mato e escapou impune.
155	O Ntantambwe e a Timba (passarinhos)	Tete	Macanga	Ntantambwe e Timba, dois passarinhos, combinaram de ir caçar usando uma rede e a ajuda de outros animais. Timba era boa de mira e acertava os animais, mas Ntantambwe não. Então, Ntantambwe decidiu mentir e dizer que ele foi quem acertou o animal na segunda vez, ficando com a caça para si. Timba tentou disfarçar, mas acabou acertando uma pessoa na terceira vez. Quando Ntantambwe tentou se passar por esperto novamente e anunciou que matou o animal, seus amigos perceberam que na verdade era uma pessoa e ele acabou sendo condenado por um crime penal.
156	O homem e a polícia	Tete	Moatize	Um policial e um homem simples eram grandes amigos. Um dia, o homem decidiu testar a amizade do policial. Ele disse às mulheres que precisava viajar para Cahora-Bassa para visitar familiares por três dias, mas, na verdade, ele matou uma ovelha no curral e se sujou com o sangue, alegando em casa que havia matado uma pessoa. As mulheres insistiram para saber se era verdade e ele afirmou que sim. No dia seguinte, as mulheres contaram tudo ao amigo policial, que imediatamente prendeu o homem. Foi descoberta toda a verdade e o homem descobriu que as mulheres não gostavam dele por causa do policial.
157	O gato e a galinha	Tete	Moatize	Uma galinha e um gato eram amigos e costumavam visitar um ao outro alternadamente. Um dia, quando a galinha foi visitar o gato, não o encontrou em casa e voltou para sua própria casa. À noite, o gato foi visitar a galinha e eles conversaram até o amanhecer. Isso continuou por algum tempo, até que um dia a galinha chegou na casa do gato durante a hora do almoço e o gato disse que ia jantar em sua casa. A

				galinha ficou preocupada, achando que o gato iria devorá-la, e construiu uma capoeira em cima de uma árvore. Quando o gato chegou, a galinha disse que não estava se sentindo bem e pediu para ele dar a volta pela cozinha. No entanto, o cão da galinha matou o gato. A galinha enterrou seu amigo e disse a todos que ele havia vindo visitá-la com a intenção de devorá-la.
158	O pai que tinha filhos ladrões	Tete	Macanga	Um homem tinha vários filhos que se envolviam em atos de roubo, mesmo que o pai os aconselhasse a desistir, pois todos seriam responsabilizados por qualquer problema. Em um dia, os rapazes roubaram uma galinha de uma capoeira e foram para a mata para cozinhá-la e fazer uma festa. O proprietário da capoeira rastreou os sinais deixados pelos rapazes e os encontrou. Como os rapazes não conseguiram explicar como conseguiram a galinha, o proprietário pegou a galinha assada e foi até a casa do pai dos rapazes, exigindo o pagamento de 20 meticais pelo roubo. Como os filhos não tinham o dinheiro, o pai acabou pagando, sentindo-se ofendido pelas ações de seus filhos.
159	O morcego e o céu	Tete	Changara	O morcego e o céu eram amigos próximos, e o morcego pediu um favor ao céu: para avisá-lo quando o tempo chuvoso estivesse chegando, pois ele tinha uma grande machamba para cuidar. No tempo dos relâmpagos, todos começaram a plantar, exceto o morcego, que esperava pelo aviso do céu. Quando ele finalmente viu que a grama estava crescendo em sua machamba, perguntou ao céu quando a chuva chegaria e por que não havia sido avisado. O céu explicou que havia avisado a todos através dos relâmpagos, mas o morcego era preguiçoso demais para notar. Como resultado, ele e suas crianças passaram fome, e o morcego nunca mais falou com o céu, apenas saindo à noite.
160	O porco e o javali	Tete	Changara	O javali e o porco eram bons amigos, mas o coelho e sua esposa decidiram acabar com essa amizade. Eles se esconderam no caminho entre os dois e fingiram sussurrar algo para cada um, pedindo que não contassem ao outro. Isso provocou um mal-

				entendido entre os dois animais, e o coelho e sua esposa se esconderam novamente. Como resultado, o javali foi morar no mato e o porco ficou em casa.
161	O coelho e a hiena	Tete	Changara	Havia uma amizade entre um coelho e uma hiena. Certo dia, o coelho convidou a hiena para acompanhá-lo até uma colmeia em uma árvore para retirar o mel. Chegando lá, o coelho subiu a árvore com um machado e um saco, mas em vez de dividir o mel com a hiena, comeu tudo sozinho e colocou as abelhas dentro do saco. Em seguida, ele jogou o saco para a hiena, pedindo que esperasse enquanto ele descia. A hiena correu para casa com o saco. Quando o coelho chegou em casa, fechou a porta da casa da hiena e disse aos vizinhos para não ajudarem se ela gritasse. Aberto o embrulho, a senhora hiena é ferroadada pelas abelhas, morrendo, porque não quis abrir o saco ao ar livre.
162	O coelho e a menina sua noiva	Tete	Changara	Uma menina bonita recebe pedidos de casamento da hiena, do tigre e do coelho. Ela aceita o pedido do coelho, mas não conversa nem fala com ele. Preocupado com a situação, o coelho vai falar com a sogra, que recomenda que ele converse com as amigas da noiva. Ele segue o conselho e estuda o assunto. Como solução, ele arma uma rede no rio e coloca uma pedra na floresta. Então, ele convida a noiva para ver as armadilhas. Lá, ela encontra ratos presos na rede e peixes sobre a pedra. Ela volta e diz ao noivo que nunca havia visto algo assim. O coelho responde que também nunca havia visto uma noiva que não fica com o noivo que aceitou para casamento.
163	A menina e a hiena i, ii	Tete	Changara	Uma menina recusava-se a casar com qualquer jovem, mesmo que fossem trabalhadores. Aparece então a hiena bem vestida, com fato, gravata e chapéu, e ela aceita o pedido de casamento. Os pais da menina pedem uma quantia de 9000 mt como lobolo e a hiena não hesita em pagar. A hiena leva a menina para sua casa, uma caverna subterrânea, onde ela é devorada pela hiena e seus companheiros.

164	O coelho e o elefante	Tete	Changara	<p>Coelho e elefante trabalham juntos na casa de um senhor e recebem um saco de milho. O coelho aconselha o elefante a torrar o milho antes de plantá-lo, mas o elefante segue o conselho e sua machamba fracassa. Com fome, o elefante começa a roubar melancias da machamba do coelho. O coelho esconde-se dentro de uma melancia, que o elefante come. Dentro do estômago do elefante, o coelho começa a bater um tambor. O elefante fica agitado e acaba se matando, empurrando-se contra uma árvore.</p>
165	O (elefante) que queria casar a filha	Tete	Macanga	<p>O elefante, considerado o rei dos animais, possui uma filha cobiçada por todos os animais, mas a condição para o casamento é que o pretendente mate uma salamandra que terá a carne servida na festa, uma tarefa quase impossível. Nenhum animal consegue o feito, até chegar o coelho, que tem uma amizade com os humanos, e aceita o desafio, e zomba do teste de casamento. Ele oferece capim ao cão e massa ao cabrito perto da árvore onde a salamandra vive, mas eles recusam. No entanto, a salamandra sai da árvore e sugere ao coelho que sirva o contrário aos animais. Aproveitando a oportunidade, o coelho mata a salamandra com um pau e ganha a mão da filha do elefante em casamento.</p>
166	O coelho, a gazela e o leopardo	Tete	Changara	<p>O coelho e a gazela pala-pala são amigos inseparáveis. Um dia, o coelho oferece carne ao leopardo e o leva até uma lagoa onde há uma árvore com uma casa em cima. Em seguida, convida a gazela para ver o azar. Leva a gazela até a casa na árvore e chama o leopardo. Ao chegar na casa, o leopardo vê a imagem da gazela refletida na lagoa e ataca a imagem a noite toda sem sucesso. Tanto a gazela como o leopardo gostaram bastante do azar. A gazela pede para o coelho mostrar-lhe o azar novamente, mas o coelho avisa que o azar só pode ser visto uma vez em uma árvore. No entanto, a gazela insiste e o leopardo pula na água em busca do azar, não encontrando nada. Ao olhar para cima, ele vê a gazela na árvore, sobe, mata-a e a devora. Por fim, o coelho pergunta à gazela</p>

				se ela viu o azar, mas avisa que ele já terminou.
167	Meninas magras e menina gorda	Tete	Changara	Um grupo de meninas decide ir lavar roupa em uma lagoa distante da aldeia. Após terminarem a tarefa, decidem brincar de cortar gordura enquanto esperam a roupa secar. Então, resolvem cortar gordura da filha do secretário, Isáura, e a matam. Dividem a carne e a cadela da menina começa a cantar em nhúngue, possivelmente revelando o crime. As meninas matam a cadela, mas ela ressuscita e canta sua canção para os pais de Isáura. Convocadas, as meninas negam o crime, mas são queimadas dentro de uma palhota como punição.
168	Um grupo de meninas e um menino de umbigo grande	Tete	Changara	Um grupo de meninas decide ir ao mato para colher frutos silvestres. No caminho, encontram um rapaz com um umbigo grande e uma delas zomba dele, dizendo que nunca permitiria que ele a namorasse por causa de seu umbigo parecido com um cântaro. As meninas chegam a uma grande árvore chamada Neuiu e sobem para comer seus frutos. Quando decidem descer, ficam assustadas ao ver uma jiboia enrolada no tronco da árvore. A jiboia permite que as meninas desçam, uma a uma, exceto aquela que havia zombado do rapaz. As meninas contam o ocorrido aos pais da menina e eles vão até o tronco da árvore. A jiboia concorda em permitir que a menina desça somente se ela se casar com a jiboia. A menina, acreditando que ficaria presa ali para sempre caso não aceitasse, concorda em se casar com a jiboia. Então, a jiboia se afasta e se transforma no mesmo rapaz com o umbigo grande que as meninas haviam encontrado antes.
169	Um grupo de homens e um elefante	Tete	Changara	Um grupo de lenhadores encontra um elefante ferido na floresta. Inicialmente, eles consideram matar o elefante e vender o marfim, mas decidem curá-lo em vez disso, removendo o marfim de forma cuidadosa. Depois de tratar do elefante, este fica muito grato e começa a ajudar os lenhadores no trabalho. Com o tempo, os homens desenvolvem um carinho especial pelo

				<p>elefante, que passa a brincar com seus filhos no rio, servindo de escorrega desde as árvores. Todos terminam a história felizes e satisfeitos.</p>
170	O homem e a sua mulher	Tete	Changara	<p>Um homem vivia feliz com sua esposa até que um dia, enquanto ela ia à roça e ele buscava estacas, encontrou uma mulher-fantasma no caminho. Ela era linda e eles começaram a conversar. O homem disse que gostava dela e queria que fosse sua mulher. A mulher-fantasma, que se chamava "Sofrerás", disse que não queria namorar um homem que tivesse outra mulher e sugeriu que ele expulsasse sua esposa. Ele perguntou se ela o encontraria novamente no mesmo lugar e ela respondeu afirmativamente. Então, o homem arrumou problemas com sua esposa para expulsá-la e ela foi embora para a casa dos pais. Quando o homem voltou para encontrar a mulher-fantasma, ela havia desaparecido para sempre.</p>
171	O leão, a hiena e a raposa	Tete	Chiúta	<p>O leão, a hiena e a raposa combinaram de caçar juntos no final de semana para terem refeições abundantes. O leão, sendo mais forte e veloz, conseguiu capturar um pala-pala, uma gazela e um coelho. Na hora de dividir a caça, o leão pediu para que a hiena fizesse a partilha. A hiena propôs que o pala-pala ficasse com o leão, a gazela com ela e o coelho com a raposa. O leão ficou enfurecido com a proposta da hiena e a atacou, matando-a. Em seguida, o leão pediu para que a raposa servisse a refeição. A raposa disse que o coelho seria o pequeno-almoço do leão, o pala-pala seria o almoço e a gazela o jantar. O leão ficou admirado com a habilidade da raposa e perguntou como ela havia aprendido a servir tão bem. A raposa respondeu que a hiena morta havia sido sua professora.</p>
172	O elefante e o coelho	Tete	Não tem	<p>O elefante e o coelho eram grandes amigos e decidiram ir juntos para a roça quando seus sogros os convidaram. Eles planejaram bater as enxadas contra suas próprias cabeças para evitar que as ferramentas se quebrassem contra as pedras. Quando o coelho bateu a enxada, atingiu a cabeça do elefante, mas eles</p>

				continuaram a trabalhar. Quando chegou a vez do elefante, o coelho alegou que precisava fazer uma pausa e saiu. Mas ele nunca mais voltou.
173	O coelho e o macaco	Tete	Chiúta	O coelho convida o seu amigo macaco para um passeio, mas sem revelar o destino. Depois de uma longa caminhada, o coelho sugere que, se encontrarem frutas, eles devem escolher as verdes, pois são mais saborosas, deixando as maduras para ele. O macaco concorda sem desconfiar da verdadeira intenção do coelho. Em outra caminhada, o coelho instrui o macaco a se aproximar dos leões, caso eles os encontrem. O macaco segue o conselho do coelho e é atacado pelos leões, enquanto o coelho astuto foge, deixando o macaco em perigo.
174	[um pai que tinha uma filha]	Tete	Changara	Um grupo de rapazes desejava namorar uma rapariga, mas para conseguir isso, deveriam matar uma salamandra que vivia em cima de uma árvore Ngale (Mungale). Três rapazes tentaram e falharam. Então, outros quatro se apresentaram para tentar a mesma coisa. Um deles pediu permissão para ir em casa e voltou com um cão e um cabrito. Quando terminaram de cozinhar, o rapaz ofereceu massa ao cabrito e hortaliça ao cão. Quando a salamandra se aproximou para corrigir a situação, o rapaz a matou com um pau e conseguiu, assim, conquistar a moça.
175	Como apareceu o nome de Capirizange	Tete	Moatize	O nome Capirizangese tem origem na palavra Kaphiridzanje, que significa “monte do cogumelo dzanje”. Durante a guerra dos colonos, que ocorreu entre 1918 e 1921, serviu como refúgio. Naquela época, havia diversas culturas agrícolas, como mapira, mexoeira, amendoim, gergelim, ervilha, nkungudzi, feijão macaco e catarina, ndzama e arroz. O sal era obtido da água salgada da terra. O comércio era realizado por meio de trocas para obter roupas, sabão e outros artigos pessoais, já que não havia dinheiro. O imposto era pago com machambas. A última fome ocorreu em 1949. Uma jiboia cantava como um galo embaixo do monte, onde havia água, e quando chovia, saía

				fumo dos montes.
176	Origem do nome Mussacama	Tete	Moatize	O nome Mussacama deriva da palavra nianja que significa "terra fértil". Essa planície é conhecida por ser muito produtiva e fértil, o que atraiu muitos colonos que se estabeleceram na região e não queriam deixar a área. Os primeiros habitantes da região, os nianjas, cultivavam uma grande variedade de alimentos, incluindo milho, batata-doce e amendoim. Também pode haver uma conexão com uma árvore encontrada na área, que foi cortada pelos nhúnguês, outro grupo étnico da região.
177	O namoro da menina Mundiiheni	Tete	Changara	Mundiiheni é uma jovem muito bonita, mas sempre recusa os rapazes que a querem namorar, alegando que eles cheiram mal. Uma noite, uma hiena impecavelmente vestida com um casaco de manchas brancas e pretas aparece e oferece água em uma cabaça para a jovem. Os pais, desesperados e ambiciosos por dinheiro, aceitam o dinheiro que a hiena ofereceu e obrigam a filha a arrumar suas malas para se apresentar ao serviço da hiena nas minas de ouro no dia seguinte. Quando Mundiiheni chega à casa da hiena, descobre que é uma caverna de pedra e deve colocar suas malas lá. No dia seguinte, ela fica apavorada quando descobre quem era a hiena.
178	Origem do nome Marávia	Tete	Marávia	Antes conhecida como Fingoè, que significa as nuvens que se formam sobre uma montanha da região, a área passou a ser chamada de Marávia. Depois das Guerras de Tchaka um colonizador alemão, com pouco conhecimento da língua local, perguntou o nome de um rio chamado Mwaladzi e entendeu erroneamente como Marávia. O nome foi adotado e se tornou o nome da região desde então.
179	Narrativa	Tete	Moatize	Esta narrativa descreve os conflitos ocorridos na região de Macanga, incluindo a invasão dos Angoni que matavam e escravizavam os habitantes locais. Os heróis locais, como Kassuza, Katimera e Kalimanjira, habilidosamente se transformavam em seres da natureza para

				se esconderem. A região era rica em produção de alimentos e tinha sua própria tecnologia de cultivo, mas não havia comércio. Com a chegada dos portugueses, o trabalho forçado, o pagamento de impostos, o exílio e a prisão se tornaram comuns.
180	Narrativa histórica	Tete	Chiúta	Descrição dos dirigentes dos postos administrativos locais a partir da década de 1950.
181	A sorte e a desgraça	Nampula	Mossuril	Um homem abastado desfrutava de todos os luxos em sua casa até que uma paralisia o incapacitou para o trabalho. Apesar da inveja dos vizinhos, estes se recusaram a prestar assistência, forçando o homem a viver em uma árvore e se alimentar de seus frutos. Um dia, um grupo de estranhos passou e ofereceu mantimentos ao homem, permitindo que ele sobrevivesse por mais alguns dias. Eventualmente, o homem faleceu e outro grupo desconhecido levou seus restos mortais e alguns alimentos restantes para realizar uma cerimônia de sepultamento. Isso deixou os vizinhos invejosos envergonhados.
182	Uma coisa do dono não se nega	Nampula	Malema	Régulo é pai de três filhos, mas um deles não tem interesse em seu pai e não o obedece. O pai somente envia os outros dois filhos para a escola. Quando Régulo morre, os outros dois filhos têm profissões, sendo um professor (Alberto) e outro mecânico (João), enquanto o terceiro filho afirma ser filho de um burro e que o pai não o mandou para a escola. Ele acaba sendo encarregado de cuidar do galinheiro. Durante os preparativos para a festa em homenagem ao falecido, o segundo filho de Régulo ordena que o machambeiro mate o galinheiro quando for buscar as couves para o caril, e coloque a carne dentro do cesto. O rapaz segue as ordens, mas é convidado para uma refeição no caminho e acaba se atrasando. Quando ele finalmente parte, o dono da casa o impede de continuar viagem. Enquanto isso, o segundo filho de Régulo pede ao filho mais querido que vá buscar as couves, já que o irmão mais novo ainda não havia retornado. O machambeiro acaba matando o filho mais querido no

				lugar do galinheiro e coloca seu corpo no cesto, levando-o para a casa de Régulo. A festa acaba não acontecendo, e o galinheiro é poupado.
183	Namanchuariya	Nampula	Mossuril	Namanchuriya viaja do oeste de Moçambique em direção à costa em busca de sal do Índico. Durante sua jornada, ele acampa em Meconta, onde um homem o leva ao régulo e pede permissão para caçar e obter apoio da população local. Depois de receber a autorização, Namanchuriya ordena que o grupo não leve nenhum instrumento de caça e que não sejam acompanhados por crianças. No entanto, uma criança que adorava caçar se junta ao grupo, ignorando as instruções. Como o pessoal não tinha nenhum instrumento, Namanchuriya improvisa e retira todos os instrumentos necessários do ânus.
184	A cobra e o sapo	Nampula	Mecubúri	Durante um período de fome, uma cobra macho decide caçar um sapo para preparar um caril. Ele convida seus filhos mais velhos e juntos vão à casa do sapo, onde pedem ao filho para avisar à mãe que prepare a panela. Alertando o sapo para se despedir de sua família e se alimentar bem, pois se tornaria caril em sua casa, a cobra recebe a resposta do sapo de que também não tinha caril, o que deixa a cobra furiosa. O sapo acaba matando a cobra com uma mordida. A esposa da cobra, acompanhada do filho, vai em busca do marido e o encontra morto e coberto de formigas. Ela retorna desolada, pensando na fome e na perda do marido.
185	O ardiloso coelho e a tola hiena	Nampula	Não tem	O Senhor Coelho é conhecido como um dos seres mais astutos do universo. Ele adora viver às custas dos outros e decide roubar as galinhas de um homem que tem muitas em sua capoeira. Quando é descoberto, fica com medo de retaliação e começa a pensar em uma forma de eliminar as suspeitas. Ele então tem uma ideia: prepara um chapéu com as penas das galinhas roubadas e o presenteia à Hiena, que está indo para uma festa. A Hiena entra na festa dançando com o chapéu na cabeça, mas o homem que teve suas galinhas roubadas reconhece as penas e não tem dúvida de que foi a Hiena quem

				as roubou. Ele mata a Hiena em retaliação pelo roubo.
186	O coelho e o leão	Nampula	Mossuril	O leão vive em uma casa com sua família de três filhos, enquanto o coelho vive no mato e enfrenta a chuva. Durante uma tempestade, o coelho vai à casa do leão e começa a falar em voz alta sobre a chuva miúda (epapharapaphara), assustando o leão que foge, deixando a casa livre para o coelho. Meses depois, o leão retorna e encontra o coelho, que se desculpa e oferece seus serviços como criado. O leão deixa seus filhos aos cuidados do coelho, que os alimenta e mata dois deles durante a falta de caça, sempre apresentando o mesmo filhote para o leão. O coelho foge e o leão jura vingança, nunca mais tendo amizade pelo coelho.
187	A unidade	Nampula	Mogovolias	Em tempos antigos, os animais ferozes costumavam atacar os outros indiscriminadamente. Para se protegerem, muitos animais se reuniram em uma margem do rio, mas logo começaram a passar fome, pois a erva e o capim acabaram. Se tentassem buscar comida na outra margem, eram mortos pelos ferozes. Então, os animais se organizaram em uma ilha, de forma que ninguém ficasse na frente ou atrás, e cada um preparou sua própria canção de ameaça. Depois de cantar em conjunto por muito tempo, os ferozes começaram a fugir e os animais puderam comer com segurança e alegria.
188	O leopardo, a mulher e o coelho	Nampula	Malema	Um leopardo fica preso em uma armadilha colocada em torno de uma plantação. Uma mulher se depara com o animal e tenta evitar o perigo, mas o leopardo insiste para que a mulher o liberte. Ela teme que o leopardo a ataque, mas finalmente acaba soltando a armadilha. Em seguida, o leopardo obriga a mulher a lhe entregar a filha dela como alimento. A mulher chora e lamenta até que o coelho aparece e pergunta por que ela está tão angustiada. O coelho também questiona o leopardo sobre o que aconteceu, mas é apanhado novamente pela armadilha do coelho. O proprietário da machamba acaba matando o leopardo.

189	O homem, o coelho e a serpente	Nampula	Não tem	Durante uma caçada, dois amigos e seus cães encontram refúgio em uma caverna durante uma trovoadas. No entanto, eles são confrontados por uma grande serpente que lhes ordena que deixem a carne para seus cães, comam seus cães e, por fim, sejam comidos pela serpente. Temendo pela sua vida, os homens ficam em silêncio até que uma outra voz misteriosa repete as mesmas ordens, mas com um adendo: a serpente seria a última a ser comida. A voz pertencia ao coelho, que também estava buscando abrigo da chuva. A serpente acaba fugindo e os homens e o coelho escapam ilesos.
190	A fome	Nampula	Mecubúri	Durante um período de grande escassez de alimentos, somente o coelho possuía uma pequena machamba de mandioca. Quando lhe pediam algo para comer, ele sempre dizia para voltarem na época das chuvas. Então, logo nas primeiras chuvas, o leão, o galo, o grilo e o caçador aparecem e o coelho pede para que esperem debaixo de um cajueiro. Devido à fome, o galo acaba comendo o grilo, o leão come o galo, o homem atira no leão e o leão acaba matando o homem, resultando na morte de todos. Nesse momento, o coelho lança uma mensagem para todos: "é melhor trabalhar do que morrer de fome na casa de alguém".
191	O peixe e o macaco	Nampula	Ilha de moçambique	O rei dos peixes, chamado Namkumi, fica doente e seu adjunto, Ria, decide procurar um médico. Ele chega à margem do mar e encontra um macaco, a quem convida para visitar a casa do peixe, segurando sua cauda e barbatanas. O macaco aceita o convite, mas quando chegam à casa do rei, Ria pede ao macaco que entregue seu coração como cura para Namkumi. No entanto, o macaco diz que deixou seu coração pendurado em uma árvore enquanto brincava e pede para ser levado de volta para buscá-lo. Ria obedece, mas se envergonha depois que o macaco o chama de louco por acreditar que um coração poderia curar uma doença. O macaco se despede do peixe e volta para as árvores. Quando Ria volta sem o coração, Namkumi morre. Desde então, os peixes doentes sobem nas árvores em busca dos corações dos macacos.

192	O coelho e o leão	Nampula	Malema	<p>Leão e coelho eram amigos e o leão, que se apresentava como caçador profissional, convida o coelho para caçar. O coelho, que tinha um saco onde cabiam animais de todos os tamanhos, surpreende o leão ao guardar um búfalo no seu pequeno espaço. O leão, então, planeja roubar o saco do coelho e arma uma emboscada no caminho da caça marcada para o dia seguinte antes do amanhecer. Contudo, o plano do leão dá errado e ele acaba preso dentro do saco do coelho. Coelho vai à casa do leão, como se não soubesse de nada, volta à sua própria casa e pede à sua mulher que alimente o leão com apenas uma bola de comida diária para que ele emagreça, mas não morra. Ele aconselha a família do leão a realizar as cerimônias fúnebres e apresenta o leão, no dia da festa, como se fosse um convidado. Ninguém reconhece o leão, agora extremamente magro, e depois de um tempo, a mulher do leão acaba descobrindo o que aconteceu. O leão e sua esposa decidem terminar a amizade com o coelho.</p>
193	A hiena e o leopardo	Nampula	Malema	<p>A hiena sugere ao leopardo que matem suas próprias mães para não precisarem dividir suas caças com elas. O leopardo concorda e mata sua mãe, enquanto a hiena esconde a sua mãe e coloca uma crosta de árvore (epitha) em seu lugar. Naquela noite, cozinham a carne e a comem juntos, mas o leopardo acha a carne da mãe da hiena sem sabor e suspeita que seja velha. No dia seguinte, o leopardo descobre que a mãe da hiena está viva em uma toca e, alguns meses depois, decide matá-la. Com o tempo, a amizade entre os dois caçadores vai diminuindo.</p>
194	O leão, a hiena e o coelho	Nampula	Monapo	<p>O leão e a hiena são amigos. O leão é um ferreiro habilidoso que produz enxadas, machados e zagaias. Um dia, a hiena pede ao leão para consertar suas ferramentas e ele lhe pede para encontrar carvão para aquecer o ferro. Enquanto o leão e sua esposa estão fora caçando, deixando seus filhos sozinhos em casa, o coelho entra e mata os filhotes do leão, levando as cabeças. No caminho, o coelho vê a hiena fazendo suas necessidades e coloca as</p>

				<p>cabeças dos filhotes no saco de carvão dela. Quando a hiena retorna à casa do leão, encontra a família chorando a perda dos filhos. Ela acusa o coelho pelo crime, mas quando o saco é aberto, as cabeças dos leõezinhos são encontradas. O leão acusa a hiena de matar seus filhos e a persegue, terminando a amizade entre os dois.</p>
195	O homem ignorante	Nampula	Angoche	<p>Um homem vivia com sua mulher e três filhos sem nunca ter visto um morto. Quando um dos seus filhos falece, a mulher insiste que é necessário enterrá-lo, pois a criança estava cheirando mal. Durante o jantar, outro filho começa a respirar de forma pesada e, devido ao odor, o homem o enterra vivo. O mesmo acontece com o terceiro filho e, por fim, com a sua mulher. Sozinho em sua casa, o homem também começa a respirar com dificuldade. Ele fecha a casa e segue para o cemitério com uma catana. No caminho, ele conversa com um aldeão que finalmente lhe explica o que é a morte.</p>
196	O coelho e o leão	Nampula	Nacala-velha	<p>O leão havia construído sua própria casa, enquanto o coelho vivia nos arbustos. Um dia, a esposa do coelho reclama e ele decide esperar que o leão coloque uma porta em sua casa. Quando o leão sai para caçar, o coelho entra com sua família na casa do leão. Ao retornar, o coelho assusta o leão ao afirmar que anda caçando leões e manda seus filhos chorarem. Sentado na porta da casa do leão, o coelho vê passar o sobrinho do leão, o macaco, e mente para ele, dizendo que o leão é seu trabalhador e fez sua casa em troca de comida. O macaco vai até o leão e conta tudo. Com medo do coelho, o leão é incentivado pelo macaco a amarrar uma corda em seu pescoço e na outra ponta, no rabo do macaco. Quando o leão e o coelho chegam novamente à casa, os filhos do coelho choram e o coelho simula conversar com eles sobre a caça ao leão que se aproxima, dizendo que mandou o macaco amarrar uma corda em seu pescoço. O leão novamente foge e conta ao leopardo que o macaco o tentou matar, tornando-os inimigos e deixando o rabo do macaco virado para cima.</p>

197	O coelho e a tartaruga	Nampula	Nacala-velha	A tartaruga convida o coelho para visitar a sua avó doente no mar, e diz que precisa do coração do coelho para curá-la. O coelho alega ter esquecido o coração em casa e os dois decidem voltar juntos para buscá-lo. Na volta, o coelho convida a hiena para comer a tartaruga. Como a avó continuou doente, outras tartarugas apareceram e foram sempre comidas. Até hoje, a avó nunca se curou.
198	O cego e o coxo	Nampula	Mogovolas	Cego e coxo decidem fazer um passeio juntos e ajudam um ao outro pelo caminho. No meio do trajeto, encontram um animal morto que é comestível. Logo em seguida, aparecem outros indivíduos que questionam quem ficará com a carne. Depois de muita discussão, decidem que o dono da carne seria aquele que fosse capaz de atirar a primeira zagaias.
199	Os dois ladrões	Nampula	Mogovolas	Dois homens decidem colher laranjas de uma laranjeira que não lhes pertencia. Um deles se coloca nos ombros do outro para alcançar as frutas maduras, e juntos retornam para casa com a colheita. No entanto, o dono da laranjeira aparece e percebe o que havia acontecido, acusando os homens de roubo. Eles negam a acusação, um alegando que não pisou na propriedade alheia e o outro afirmando que não colheu as laranjas
200	Conto em língua macua			
201	O coelho e o crocodilo	Nampula	Mogincual	A esposa do crocodilo estava muito doente, com fortes dores de barriga. Ela visita três adivinhas, o camarão, o peixe barba e o caranguejo, e todos eles afirmam que o medicamento para a doença seria o coração de um coelho. Como o crocodilo era amigo do coelho, a esposa dele fica preocupada com o impasse em que se encontrava e decide que o marido deveria curar a sua mulher, mesmo que isso signifique a morte do amigo. Às quatro da madrugada, o crocodilo vai até a casa do coelho e explica a situação. Ele pede ao coelho que vá com ele rapidamente para sua casa, que fica no rio. Quando chegam lá, o crocodilo explica que precisa do coração do coelho para curar

				sua esposa, e o coelho informa que o órgão está em sua casa. Eles voltam juntos para buscar o coração, mas enquanto o crocodilo está na sala de estar, o coelho põe fogo na palhota e mata o crocodilo.
202	Porquê, que os cães quando se encontram cheiram-se os rabos	Nampula	Mogincual	Durante a grande fome, o leopardo e o leão decidem organizar um encontro musical e convidam os cães. Embora hesitantes, os cães aceitam o convite e se juntam aos felinos. Eles dançam ao som da marrabenta e começam a se sentir mais à vontade. Na segunda música, os cães removem seus rabos. Na terceira música, o leão salta sobre um dos cães, fazendo com que os cães fujam em pânico e peguem o primeiro rabo que encontram. Depois desse incidente, os felinos e os cães deixam de ser amigos e, quando se cumprimentam, sempre verificam se o rabo do outro é original.
203	Por que é que o rato, o corvo e o porco já não são amigos	Nampula	Mogincual	Três amigos, um corvo, um porco e um rato, vivem juntos em uma casa. Certo dia, o porco encontra uma colmeia de abelhas e, com medo de ser picado, convoca seus amigos para ajudá-lo a colher mel. Cada um assume uma tarefa: o rato ilumina, o corvo segura uma bacia e o porco mexe na colmeia. No entanto, enquanto o porco está em cima da árvore mexendo na colmeia, é picado pelas abelhas e cai de focinho para baixo. Os outros animais sorriem discretamente por respeito, e é nesse momento que as formas de suas bocas são definidas. O porco fica com a boca achatada.
204	A teimosia do papa-formiga	Nampula	Não tem	O papa-formigas deseja conhecer o mau agouro e pede à sua esposa que prepare uma bebida tradicional para quem lhe mostrasse o mau presságio. Ele convida vários animais para beber, mas afirma que serviria a bebida somente depois que alguém lhe mostrasse o mau agouro. Apesar de vários sinais apresentados pelos animais através do canto dos pássaros, o papa-formigas não os aceita. Na manhã seguinte, um cágado aparece e afirma que pode ajudá-lo a encontrar o mau agouro. O cágado pede a bebida antes e conduz o papa-formigas a um local onde toca um apito e inicia uma cerimônia. Animais aparecem e queimam

				em volta. O cágado pede ao papa-formigas que abra bem os olhos para ver seu desejo, mas o papa-formigas acaba morrendo enquanto tenta sair, enquanto o cágado sobrevive dentro da sua carcaça. O cágado então leva os animais até a casa do papa-formigas e pede à sua esposa que ofereça a bebida prometida aos animais, já que o papa-formigas tinha finalmente conhecido o mau agouro.
205	O Avamutakaliwa (homem de sorte) e o Avamureriwa (homem de não sorte)	Nampula	Nampula	Dois homens, um considerado de sorte (Avamutakaliwa) e outro de azar (Avamureriwa), decidem trocar de esposas até que estas engravidem. Desta troca surgem dois filhos: José, filho de Avamureriwa, e Antônio, filho de Avamutakaliwa. Durante um período de fome, Antônio é enviado pelo seu pai com 400,00 mt para buscar mandioca seca a uma distância de 15 km. No caminho, encontra algumas senhoras que lhe pedem dinheiro em troca de informações, aconselhando-o a não comentar nada do que vira ou ouvira. Mais adiante, Antônio encontra outros homens que lhe pedem dinheiro em troca de um conselho, dizendo-lhe que não deve negar nada que tenha visto ou ouvido. Quando chega em casa, Antônio testemunha sua madrasta mantendo relações sexuais com dois homens diferentes em momentos distintos, mas decide não falar nada, seguindo o conselho que recebera. No entanto, sua madrasta acusa Antônio de assediá-la, o que leva seu pai a concordar com a sua morte ou troca por açúcar. O pai instrui o dono da loja que apareceriam dois jovens dizendo a frase "ehilonke elokee", sendo que o primeiro deveria ser morto e o segundo receberia o açúcar. Antônio é enviado primeiro, mas decide parar para almoçar quando uma família o convida. Enquanto isso, José chega primeiro e é morto pelo dono da loja. Quando Antônio retorna, sua madrasta tenta matá-lo, mas ele consegue escapar e seus pais são presos.
206	O coelho e a raposa	Nampula	Nacala-velha	Na machamba, os amigos coelho e raposa estão conversando quando coelho expressa seu desejo de conhecer a esposa da raposa.

				<p>Ela concorda e apresenta-o como um amigo de infância legítimo. Ela prepara comida, mas coelho recusa e insiste em querer a mulher da raposa. A raposa diz que é raro encontrar mulheres na região e que não há chance disso acontecer. Coelho se despede e vai embora. Poucos dias depois, a esposa da raposa foge para a casa do coelho e eles se casam. A raposa fica ressentida e acaba cortando a amizade com o coelho.</p>
207	O coelho e a tartaruga	Nampula	Nacala-velha	<p>A avó da tartaruga estava doente e precisava de um coração de coelho para se curar. A tartaruga convidou o coelho para visitar sua avó no fundo do mar, mas sem revelar a verdadeira intenção. Quando o coelho descobriu, fingiu ter esquecido seu coração em casa e pediu para voltar e buscar. Enquanto a tartaruga o esperava na praia, o coelho chamou a hiena para atacá-la e comê-la. Infelizmente, outras netas da tartaruga doente também foram comidas por hienas e homens que estavam na praia.</p>
208	Nakuro muno - chatiti (nacuru)	Nampula	Muecate	<p>Nacuru, um poderoso fantasma, reside no matagal de Corovera. As pessoas vão ao oratório, onde moram os macacos, descendentes e servos dos fantasmas aliados a Nacuru, para orar e fazer promessas. Eles levam galinhas vivas ou cozidas como oferenda. No entanto, não coletam lenha no Corovera, nem tomam banho ou buscam água na lagoa. Dizem que Nacuru é um conhecedor dos eventos mundiais e dos pensamentos. Para aqueles que zombam, o caminho é bloqueado ou eles são repreendidos pelos macacos ou até mesmo mortos. Antes de caçar no matagal, é necessário pedir permissão colocando farinha no oratório.</p>
209	Falecimento (nákhwá)	Nampula	Muecate	<p>Este texto descreve os procedimentos realizados após o falecimento de alguém. Amigos, parentes e vizinhos se reúnem e mensageiros são enviados para informar os que estão distantes. É feita uma coleta de dinheiro para a mortalha e enterro. Apenas aqueles que foram submetidos aos ritos de iniciação podem ser enterrados e os não iniciados não podem participar. Depois do enterro, deve-se lavar as mãos para evitar levar a morte do falecido consigo. É</p>

				proibido colocar pedaços de pau ou capim na boca durante o enterro, pois isso seria como comer o morto indiretamente. Existem também diversos tabus relacionados ao falecimento.
210	Os dois irmãos	Nampula	Nampula	Dois irmãos deixam a mãe em casa e partem para trabalhar. Eles exigem que ela faça 20 bolos enquanto estiverem fora. No caminho, eles param para descansar e comer à beira do rio. O irmão mais novo dá migalhas de bolo aos peixes, enquanto o mais velho fica irritado, pensando no esforço que a mãe teve para fazer os bolos. Depois de caçar e assar um papa-formigas, um milhafre rouba metade da carne do irmão mais novo enquanto ele está tomando banho. Em outra ocasião, o chefe de trabalho dá a ordem para que os homens escolham uma mulher para ser sua companheira. O irmão mais novo fica para trás e acaba ficando com uma mulher vestida de maneira humilde. Quando eles voltam para casa, o irmão mais novo descobre que ela tem cultura de civilização e fala português. Ela é irmã do rei, e ele promete visitá-los no dia seguinte. Quando o rapaz fica triste, embaixo da laranjeira, o milhafre promete levar uma criança para o casal. No dia seguinte, o irmão da mulher aparece e pede ao rapaz que encontre um anel que caiu no rio. Na margem do rio, um cangro coordena a busca pelo anel com todos os seres da água. Quando o rapaz encontra o anel, o rei o recebe com honras e o declara dono da mulher e da natureza.
211	A filha que não podia casar	Nampula	Nacala-velha	Um homem tinha uma filha muito bonita e estabeleceu como prova de casamento a caça de um grande lagarto que vivia em uma enorme árvore, considerada inatingível. Os animais ficaram entusiasmados com a oportunidade e o porco se apresentou para pedir a mão da moça, mas a oferta só seria concedida a quem conseguisse matar o lagarto comestível. Uma noite, sem avisar, o coelho foi até a árvore e ofereceu massa de milho a um cabrito e capim ao cão. O lagarto alertou sobre a impropriedade do coelho, mas este fingiu estar surdo, o que

				levou o lagarto a se aproximar cada vez mais. Finalmente, o coelho matou o lagarto e conseguiu se casar com a filha do homem.
212	A perdiz que morreu por causa da pena	Tete	Angônia	Um homem se depara com uma salamandra fugindo de um inimigo e a criatura pede ao homem que a engula para se salvar. Mais tarde, o homem pede à salamandra que saia de seu estômago, mas ela só quer permanecer no abrigo seguro e bem alimentado. Infelizmente, o homem acaba falecendo. O texto também conta a história da perdiz que salva uma cobra do fogo, mas é devorada pela cobra assim que está em segurança.
213	[o coelho e o macaco]	Sofala	Muanza	Dois amigos, o coelho e o macaco, decidem abrir uma machamba para semear feijão em tempos de fome. Porém, quando as sementes são plantadas, o coelho aconselha o macaco a comer as suas sementes também, dizendo que faria o mesmo. No entanto, o coelho não segue seu próprio conselho e suas sementes germinam, enquanto as do macaco são todas comidas. O macaco fica arrependido por não ter seguido seu próprio instinto e ter sido enganado pelo amigo.
214	Sem título	Sofala	Muanza	Os animais se juntaram para resolver a escassez de água, mas o coelho não apareceu e não participou da abertura do poço, alegando tomar a urina de sua esposa. No entanto, quando sentiu sede, o coelho foi até o poço com um pouco de mel e ofereceu ao cabrito do mato, que havia sido escolhido para guardar a água e evitar que o coelho bebesse. O coelho, então, amarrou o cabrito em uma árvore com a permissão dele. Enquanto isso, o cágado havia coberto seu corpo com cera para evitar ser atacado pelo coelho, mas acabou sendo preso pelo animal. Os outros animais decidiram matar o coelho, mas ele pediu para ser morto em um monte de cinzas nas coxas da esposa do elefante. Quando o búfalo lançou sua catana para matar o coelho, este saltou para a cinza, levantando poeira e fugindo, mas a esposa do elefante acabou morrendo. Desde então, elefante e coelho se tornaram inimigos.

215	O coelho e o gato bravo i	Zambézia	Guruè	O coelho e o gato bravo eram amigos e cultivavam juntos uma machamba de feijão jugo. Durante o preparo, o coelho disse que iria tomar banho e deixou o gato cuidando da comida. Enquanto isso, o gato tirou sua pele e voltou para assustar o coelho, repetindo a brincadeira por muitos dias. Um dia, o gato decidiu esconder a pele do coelho e quando o coelho não a encontrou, pediu ajuda do gato com muitas desculpas. O gato, compreendendo a aflição do amigo, devolveu a pele, mas a amizade entre eles nunca mais foi a mesma.
216	O coelho e o gato bravo ii	Zambézia	Mopeia	Dois grandes amigos, coelho e gato bravo, abrem uma machamba de feijão "jogo". Para que não precisem dividir com suas mães, eles combinam de cada um matar a própria mãe com uma zagaia. No entanto, o coelho esconde a mãe e seus bens em uma caverna em vez de matá-la. Enquanto o feijão cozinha, o gato bravo e o coelho saem em busca de malambe e atas. O gato bravo passa pela caverna da mãe do coelho e avisa que ela não deve abrir a porta para ninguém com voz grossa. Ele come o assado que a mãe do coelho prepara e volta para casa para comer a sua parte do feijão. O coelho desconfia um pouco, mas o gato bravo oferece atas para que o coelho não perceba nada. Em um certo dia, o gato bravo segue o coelho e o vê almoçando com sua mãe na caverna. Dois dias depois, ele mata a mãe do coelho e, estendendo seu corpo em uma esteira na cama e coberto com um lençol, retira o fígado para preparar comida. Quando o coelho chega, ele entra arrombando a porta depois de muitas tentativas e come o fígado. Em seguida, ele descobre a mãe morta sob o lençol. O coelho volta para casa e o gato bravo o provoca, repetindo "vamos comer" com a comida no fogo. O coelho ataca o gato bravo e ambos brigam, esticando a orelha de um e apertando a barriga do outro. Eles não são mais amigos.
217	O coelho e o gato bravo iii	Zambézia	Maganja da costa	Num tempo de fome, um coelho sugere ao gato bravo que matem suas próprias mães para ter mais comida. O gato concorda e coloca o plano em ação, mas o coelho

				<p>esconde sua mãe em um buraco. Quando os amigos vão se alimentar, o coelho assusta o gato bravo tirando a pele de sua mãe, deixando-o faminto enquanto o leão come sua porção. Em seguida, o coelho vai ao esconderijo de sua mãe e come à vontade, culpando o gato bravo pela morte de sua própria mãe. Em um certo dia, o gato bravo segue o coelho até o esconderijo de sua mãe e a mata, quando o amigo está ausente. O coelho aparece na casa do gato bravo, fingindo chorar perto da fogueira, mas o gato bravo revela que sabe a verdadeira razão do choro e a amizade dos dois acaba.</p>
218	Ikano - conselhos que são dados a um jovem casal i	Zambézia	Guruè	<p>Casal inexperiente deixa filho recém-nascido cair na lareira enquanto os pais têm relações sexuais, ficando envergonhados ao informar as autoridades sobre o ocorrido. Aconselha-se que o bebê deve ser posto ao lado dos pais e tomar cuidado para ele não caia no chão e nem se magoe (machuque)</p>
219	Ikano - conselhos que são dados a um jovem casal	Zambézia	Ile	<p>Casal inexperiente deixa filho recém-nascido cair na lareira enquanto os pais têm relações sexuais, ficando envergonhados ao informar as autoridades sobre o ocorrido. Aconselha-se que o bebê deve ser posto ao lado dos pais e tomar cuidado para ele não caia no chão e nem se magoe (machuque)</p>
220	A velha que come os netos	Zambézia	Mopeia	<p>Uma velha muito idosa comia seus netos enquanto eles ficavam sentados em seu colo. Ela esperava que todos os filhos fossem para o machamba e cantava uma canção ("mudzi memo muhi no") para perguntar se alguém estava por perto para vê-la sozinha. Então, cantava outra canção ("bale bale sutikudza") para que as crianças saíssem de seu colo e dançassem com ela enquanto outras vigiavam. Em certo dia, uma das crianças voltou à casa da machamba antes da hora para buscar algo esquecido e reconheceu as outras crianças que já haviam morrido. Ela contou aos pais, mas eles acharam que ela estava mentindo. Outra criança escondeu-se em casa no dia seguinte e testemunham a velha praticando seu ritual. A criança correu e contou aos pais na machamba, que voltaram e mataram a velha. Todos as crianças foram resgatadas e salvaram suas vidas.</p>

221	O leão e o cuco	Zambézia	Mopeia	O leão (nkalama) e o cuco (nkuta) são amigos e durante uma conversa, o cuco pergunta quem tem a voz mais forte, gerando uma disputa. Decidem então marcar uma competição e o cuco pede apoio aos seus amigos, que se posicionam ao longo de uma estrada que leva a Maputo. O leão é o primeiro a rugir, durante um dia inteiro. Quando chega a vez do cuco, seus amigos o apoiam ao mesmo tempo, permitindo que seu canto seja ouvido em Maputo, declarando-o vencedor. O leão fica irritado e decide terminar a amizade.
222	O coelho e a hiena	Zambézia	Mopeia	O coelho e a hiena trabalham para o mesmo patrão e combinam matar suas mães. No entanto, o coelho desiste da ideia porque prevê que ficaria pobre se o fizesse. Durante as reuniões em volta da fogueira no crepúsculo, a hiena chora pela morte de sua mãe, enquanto o coelho imita o amigo chorando com a fumaça da fogueira. Um dia, a hiena segue o coelho e descobre que ele visita sua mãe em uma toca para receber refeições. A hiena mata a mãe do coelho. Na próxima reunião em volta da fogueira, o coelho chora e a hiena revela que matou sua mãe, dizendo que agora eles são órfãos. A partir de então, ambos decidem viver longe um do outro e a amizade é desfeita.
223	O coelho e o canguru	Zambézia	Namacurra	Coelho e canguru eram amigos caçadores que combinaram matar suas mães. O coelho, no entanto, escondeu a sua mãe em uma toca de árvore, enquanto o canguru cumpriu o acordo e matou a sua. No ano seguinte, houve um grande período de fome. O coelho continuou comendo na toca da sua mãe, ficando gordo, enquanto o seu amigo passava necessidade. Para convencer a mãe a abrir a porta, o coelho cantava e dançava, dizendo: "Mamãe, mamãe, abre a porta / Eu não vou imitar o canguru / Que matou a própria mãe". Certo dia, o canguru escondeu-se e viu toda a cena do coelho. Quando o coelho foi embora, o canguru se aproximou e cantou e dançou da mesma forma que o seu amigo, fazendo com que a mãe do coelho abrisse a porta. O marsupial a matou assim que ela apareceu. Mais tarde, o coelho encontrou a

				mãe morta após arrombar a sua porta. Ele confrontou o canguru, que admitiu ter matado a mãe do coelho. Envergonhado, o coelho fugiu para o mato, onde viveu isolado e a amizade entre os dois chegou ao fim.
224	Os dois órfãos	Zambézia	Namacurra	Dois irmãos órfãos, João e Maria, vivem juntos e o irmão mais velho aconselha a irmã a se casar e ser feliz. Maria casa com um homem estranho que a leva para morar com sua família. Eles recebem bem a moça e fazem uma festa onde matam galinhas. O casal dorme separado. Um dia, João aparece e avisa que o marido se transforma em animal. Para provar, ele amarra um fio no dedo do pé de Maria para que ele possa acordá-la no meio da noite. Ele fica do lado de fora da casa e ela dentro. O marido chega e engole a mulher enquanto dorme, mas João puxa o fio e ela acorda assustada, sendo vomitada pelo marido com muita saliva. João diz que eles não almoçarão lá no dia seguinte e arrumam suas coisas quando os sogros saem para trabalhar na machamba na manhã seguinte. Eles entram em uma gaiola que se transforma em avião quando eles cantam uma canção que significa: "nós já vamos, já vamos para a nossa terra onde nascemos." Eles voltam para sua terra natal, onde Maria começa a obedecer João.
225	O rei criminoso	Zambézia	Namacurra	O rei absoluto ordena a execução de todos que tenham mais de 30 anos. Um jovem providente esconde a sua mãe numa toca para salvá-la. O rei, por sua vez, fica doente após engolir uma larva que cresce e se transforma em uma jiboia, que ocasionalmente sai pela sua boca para se alimentar de insetos. Ao conversar com a mãe, o jovem percebe a gravidade da situação do rei e recebe um conselho: colocar um sapo a 20 metros de distância da jiboia e matá-la quando ela tentasse atacar o sapo. O jovem segue o conselho e o plano dá certo. Ele explica ao rei como salvou a sua mãe e o monarca se arrepende de ter ordenado a execução dos idosos. Em um gesto de gratidão, o rei convida a mãe do jovem para viver no palácio real e oferece

				seus serviços para ajudar a população em tempos difíceis.
226	Uma leviana	Zambézia	Namacurra	Um polígamo desconfia que sua mulher mantinha relações sexuais com outros homens. Um belo dia, depois do almoço, o homem vai passar uma semana na casa da outra esposa. A mulher pega um cântaro e vai ao poço buscar água. No caminho combina com dois homens de se encontrarem à noite em sua casa. Quando chegam, os homens combinam como vão se organizar. O marido volta e a mulher demora para atender, pois esconde um em cima do celeiro e o outro homem em baixo da cama. O marido entra no quarto e fala que aquele que estava lá em cima ia resolver tudo, referindo-se para deus. O homem que estava escondido em cima do celeiro desce e diz que o que estava em baixo da cama teria também de participar de tal resolução. O marido chama os familiares que veem o procedimento da esposa. Ela admite que não conseguiu permanecer um dia sem dormir ou ter relações sexuais com um homem, por isso substituía o marido. Este aproveitou a oportunidade para assinar o divórcio.
227	Como apareceu o mancangueiro (advinhador)	Zambézia	Namacurra	Numa certa aldeia vivia um pescador que pede emprego ao senhor administrador. Como o ordenado é muito baixo, o pescador convence o jovem a roubar o anel de ouro da senhora e lhe entregar, dizendo que o rapaz não se preocupasse. O anel é escondido numa fenda abaixo na casa. Como houvesse conflitos na casa, o pescador aconselha a recorrer à ajuda de um mancangueiro e se habitou para fazer o serviço, equipado com chifres e medicamentos. Com os elogios recebidos pelo administrador, as entidades superiores enviaram uma mala contendo três cortes das cores branca, vermelha e preta e carvão vegetal em cima. Sabendo que a mala chega via marítima, o pescador exerceu sua tarefa atento até encontrar dois homens com a mala, com quem descobriu o conteúdo da bagagem e pôde fazer a adivinhação. Depois aparece um caso para se resolver em

				<p>Lourenço Marques. Ele vai temeroso de avião e bem vestido. Como gesticula várias vezes que este seria o seu terceiro caso, três trabalhadores: cozinheiro, mainato e jovem confessam que haviam roubado o cofre investigado de roubo. Eles fazem uma negociação e o pescador promete não denunciá-los. O pescador então revela o paradeiro do cofre às autoridades superiores diz que foi roubado por sul-africanos. O herói volta para sua terra e alega que ganhara muito pouco como macangueiro e que não contassem mais com ele. O macangueiro é escolhido como responsável de casos idênticos.</p>
228	O cágada e o coelho	Zambézia	Maganja da costa	<p>O coelho e a cágada se casaram e um dia o coelho levou a esposa para conhecer a casa de sua mãe. Ele alertou a cágada para não expressar admiração por nada durante a viagem. Mas a cágada não resistiu e admirou um grupo de formigas trabalhando, sendo engolida por elas. O coelho cantou e salvou a esposa. Mais tarde, a cágada expressou admiração por uma galinha que buscava água e foi engolida por ela. Novamente, o coelho salvou a esposa com sua canção. O coelho então ensinou que aqueles que não ouvem conselhos dos outros sempre acabam sofrendo.</p>
229	O hipopótamo e o rinoceronte	Zambézia	Mopeia	<p>Hipopótamo e rinoceronte são muito amigos e fazem tudo juntos. Certo dia, fazem um passeio e passam perto da casa do sr. Coelho. Este vai até os dois amigos e pergunta o porquê de não terem atravessado a sua casa. Eles prometem então fazê-lo na volta da jornada. Assim o coelho manda a mulher preparar o almoço e bebida aos hóspedes. Quando chegam, os amigos se fartam, mas na partida o coelho pergunta sobre o paradeiro da sua faca e se põe a chorar a perda. Os amigos começam a lutar entre si e a amizade acaba completamente.</p>
230	O saco tem nó	Zambézia	Guruè	<p>Um senhor pede a filha que leve uma encomenda de saco de arroz à responsável do lar feminino dizendo que o saco tinha um nó. Quando a menina passa o recado à responsável, ela afirma não ver o nó e a moça explica que isto queria dizer que o</p>

				saco que contém o arroz deveria voltar ao dono.
231	História de um casal	Zambézia	Mopeia	<p>Todos os filhos do sexo masculino de um casal toma o nome do pai: Munóna. Como viviam isolados, num tempo de crise de fome, a mulher diz para se mudarem a uma zona onde a população fosse maior, pois haveria mais comida. No percurso encontram um cacho de banana num terreno abandonado. Chegam a uma população onde as mulheres estão cobrindo os tetos das palhotas com palhas e os homens estão cozinhando para elas. Também os animais aquáticos estão na terra e os terrestres estão na água. A família vai pedir fogo à população, mas nega-se o fogo para todos. Resta o último filho Munóna (sobre/sabe tudo), a quem só permitido ter acesso ao fogo se pusesse em ordem aquela situação. Ele andou as mulheres descerem dos tetos, os animais terrestres irem para terra e os aquáticos irem para a água.</p>
232	A filha de um palamuno	Zambézia	Guruè	<p>Palamuno tem filha que namora muitos homens e não quer casar com nenhum. O coelho (Namarokolo) vai fazer o pedido ao pai e depois com a ajuda do irmão, descobre que a moça figura para as pedras. O coelho diz à mãe que não se preocupe caso ele não retorne tão cedo e passa fora de casa por três meses. Ele vai à pedra e encontra a Muali (moça casadoira) e combinam de serem amigos, cada um afirmando que fugira de casa para que não fosse obrigado a contrair casamento. Ao entardecer, se refugiam numa caverna onde o coelho, depois de acender o fogo e ficar perto da porta, convence a menina que brincassem um pouco, que levou-lhes a realizarem atos sexuais. A menina ficou grávida depois de seis meses. Eles voltam, cada um para a sua casa, e a menina fica preocupada com sua doença. A mãe explica à Muali que está grávida e que é importante chamar o homem que deu a criança para manter a saúde do filho. Assim o coelho foi chamado, que passou a viver com a menina como casados.</p>

233	O antílope e o coelho	Zambézia	Guruè	Um antílope declara ao coelho que não conhecia malavi (mau agouro). Coelho confirma tal afirmação, determina o dia dos ensinios do antílope e decide ir ter com o leopardo, a quem pergunta se queria comer um animal. O coelho convida o antílope para subir numa árvore inclinada para a água, na beira de um rio (mukonha). Coelho chama leopardo para ver o reflexo do antílope no rio. O leopardo ataca a sombra do animal sem êxito, mas depois, com mais atenção, compreende que o antílope está em cima da árvore. Sobe nela e apanha o animal. O coelho conclui que seu amigo agora já conhecia o que era malavi.
234	O coelho e os seus quatro filhos	Zambézia	Guruè	O coelho possuía três filhas e um filho. O primeiro genro, Kulué, que era um porco do mato, se casou com Cilena. Fátima, irmã de Kulué, namorou, mas o coelho não permitiu que se casassem por serem irmãos. Então, Nsiri, a aranha, se casou com a segunda filha. O Pirlampo, também conhecido como Emoli-Moli, se casou com a terceira filha, Trina. Em um período de fome, o coelho e seus genros verificaram a quantidade de dinheiro que possuíam: 20 mt, 15 mt, 10 mt e 7,5 mt, respectivamente. Juntos, foram comprar alimentos, acompanhados de Carico, o filho de Benjamin do coelho. Durante a volta, eles foram surpreendidos por uma grande chuva. Kulué construiu uma casa para abrigá-los, e Nsiri construiu uma ponte entre as árvores para atravessarem o rio Malema. Quando estava quase anoitecendo, o caminho foi iluminado pelo Emoli-Moli. O coelho perguntou a Carico como eles conseguiram chegar e Carico contou tudo. Orgulhoso de seus genros, o coelho os chamou e ofereceu que cada um abrisse suas próprias machambas: Kulué semearia milho, Nsiri semearia marúpi, Emoli-Moli sorgo e o coelho, mapira. O excedente seria utilizado como semente. O coelho disse que seus genros levavam uma vida de homens e podiam viver sem fome.
235	Amor ao filho	Zambézia	Guruè	Numa aldeia, homem perde a esposa e fica apenas com o seu filho. Quando este se casa, o pai fica sozinho naquele lugar. O

				<p>filho decide trazer o pai para viver consigo e a esposa, a contragosto dela. Todos os dias ela insiste em convencer o marido de mandar o pai embora e certo dia o filho fica convencido. Como o pai ficava de vez em quando doente, o filho diz que conhece um curandeiro atrás das serras e convida o pai para que o acompanhe até lá. No meio do mato, depois de muito andarem, o filho indica para o pai um lugar em baixo de uma árvore e diz para ele pernoitar enquanto o filho voltava para casa e seguiriam viagem no dia seguinte. O filho dá cinco passos, pois pretendia deixar o velho a morrer na noite fria do mês de dezembro. O pai acomoda-se e diz ao filho que está velho e doente e como estava a chover, entregou-lhe a sua manta para que não apanhasse constipação ou morresse de frio. O filho chora e carrega o pai para casa, dizendo para a mulher que se ela não gostasse de conviver com o seu pai, deveria arrumar suas coisas e seguir o seu caminho. O filho entendeu que um pai nunca abandonará um filho</p>
236	O homem e o coelho	Zambézia	Guruè	<p>A filha muito bela de certo homem se faz de surda e não fala com ninguém e por isso muitos desistem de desposá-la. O coelho chega e pede a moça em casamento para a sua família, dizendo que faria a moça falar. Depois de casados, estão transplantando arroz na machamba e o coelho enterra as folhas, deixando as raízes para fora. Quando a mulher viu logo falou: "não se faz dessa forma". Desse dia em diante, ela passa a falar e discutir como as outras pessoas e deixa de se fazer de surda.</p>
237	O analfabetismo é uma doença grave	Zambézia	Guruè	<p>Três homens vão pedir emprego numa repartição, onde ouvem três expressões em português e cada qual aprende uma, a saber: somos nós, porque não temos dinheiro, pois claro. Encontram na estrada um homem morto e um policial lhes pergunta quem foi. Um deles responde; "somos nós". O policial pergunta o porquê. Outro responde "porque não temos dinheiro". Ainda o policial pergunta intrigado: "quando as pessoas não tem dinheiro matam outro?". O terceiro respondeu: "pois claro". Os</p>

				homens foram presos por não saberem falar nem ouvir portugueses.
238	O coelho e o gato bravo (igual 1)	Zambézia	Maganja da costa	Coelho e gato bravo eram amigos, caçavam e pastavam juntos, só se separavam no dormitório. Num certo tempo começou a faltar ervas na floresta para pastar. Combinaram de matar as suas mães e trazerem a carne. O coelho leva a seiva da árvore Umbila no lugar da carne e não conseguem comer pela dureza dela, então o coelho justifica dizendo que a sua mãe era mais velha do que a do gato. Comeram a carne da mãe do gato bravo e jogaram fora a casca da árvore. Na hora de ir para o dormitório, o coelho vai visitar sua mãe numa toca ao pé de uma árvore, onde declama: "não imita o gato bravo que matou a sua mãe, a fome mata-lhes". O gato bravo começa a suspeitar ao ver as fezes do coelho limpas, até que segue o amigo e descobre o seu segredo. No dia seguinte o gato bravo mata a mãe do coelho, leva a carne e deixa a sua cabeça numa panela bem fechada. Depois desse dia, as fezes do coelho começam a ficar sujas como a do gato bravo, até o coelho descobrir o que o gato bravo fizera e termina a amizade entre os dois.
239	O ladrão profissional	Zambézia	Guruè	Ladrão pede emprego de ladrão profissional para um burguês. Num passeio, o ladrão vê um homem comprando um cabrito e pede um sapato para o patrão. Este hesita, mas dá porque deseja ter o cabrito. O ladrão deixa na estrada onde passa o comprador do cabrito um pé dos sapatos e o outro pé mais a frente. No segundo sapato visto, o homem decide amarrar o cabrito e buscar o primeiro pé que vira. Nesse momento, o ladrão aproveita para roubar o cabrito, que não será mais visto pelo comprador do animal.
240	Preguiça, fome e enxada	Zambézia	Chinde	Um homem é casado com uma mulher chamada Wara (preguiça), que nem sequer mexe nos trabalhos domésticos, ficando ao marido. Após um ano, nasce uma filha de nome Dhara (fome), que trouxe mais desgraça e tristeza à casa. O homem teve a ideia de arranjar outra mulher e numa certa

				povoação encontrou uma bela mulher de nome Issimba (enxada), Após os acertos para o casamento e o período de noivado, Issimba vai viver na casa e encontra com Wara e Dhara. Os fortes movimentos de trabalho da nova mulher faz Wara se sentir incomodada e envergonhada. Sentindo-se complexada e desprezada pelo marido, ela se afasta da casa por completo.
241	O homem caçador	Zambézia	Guruè	Caçador no mato captura um porco do mato. Na volta para casa, ele cruza com um leão que tinha carregado uma menina de 14 anos. O homem recebe o conselho "não deixe o que é seu e ir falar do outro. Deixa cada um ir ao seu lado". Chegando em casa, as pessoas estão chorando pela menina capturada pelo leão. O homem deixa o pogo coberto de folhas na varanda e acompanha o grupo de homens ao mato. O caçador avisa sobre o lugar onde havia cruzado com o leão. Quando o leão ouviu o genro, levou à menina para a varanda da casa e pegou o porco do mato. Quando chegam em casa, o caçador pede aos cunhados que preparassem o porco, mas quando retiram as folhas encontram a irmã morta. Esta é sepultada e a culpa recai sobre o caçador, que é condenado a 20 anos de cadeia e expulso sem nada de casa.
242	Kaloi e karhene	Zambézia	Chinde	Num tempo muito antigo, um homem não queria comprar peixe para a família. Certo dia, os filhos vão pescar um peixe e a mãe fica a preparar farinha para a massa. A família come o peixe com massa. Para o marido, a mulher faz um caril com um bicho que vive nas árvores podres (mincos ?). No fim, o homem fica aborrecido porque não comprara o caril.
243	O macaco e o mahene	Zambézia	Namarroi	Macaco quer preparar bebida chamada Mahene e vai pedir milho para amigos animais, a saber, o galo, a raposa, o cão e a onça. Ele diz que deve pagar a todos no sábado, em horários diferentes. Primeiro chega o galo, que é comido pela raposa, depois o cão come a raposa e, por último, o cão é comido pela onça. Por fim, a onça cobra o dinheiro do macaco e este foge para o mato.

244	A cobra comprida e a cobra curta	Zambézia	Mopeia	<p>A cobra comprida Mililialaio e a curta Navili eram grandes amigas e costumavam visitar-se, passear e conversar. Em um determinado dia, Navili foi visitar Mililialaio e encontrou sua esposa. A cobra curta propôs namoro para ela, mas a esposa disse que só se casaria se não tivesse medo do marido. Então, Navili elaborou um plano para matar o marido dela. Durante um passeio, Navili pediu ao amigo que cortasse um pedaço do seu corpo para que ficassem com a mesma aparência. A cobra comprida aceitou que fosse cortada com uma catana, mas acabou morrendo após alguns dias, sentindo muita dor. Mililialaio lamentou que o amigo o enganara, pois dissera que os outros considerariam que fossem irmãos.</p>
245	O coelho e os outros animais	Zambézia	Não tem	<p>Certo ano, há uma grande sede e os animais, em concelho, decidiram abrir um poço com a ajuda de todos. Caso alguém não ajudasse, não beberia da água. Terminado o trabalho, fica combinado que alguém ficará de guarda para que o coelho, que nada ajudou, não pegue água do poço. A impala fica de guarda e aparece o coelho trazendo um cântaro e mel. Como ela estava faminta aceita o mel, bem como que o coelho lhe prenda as pernas, em troca de mais mel. Porém o coelho lhe golpeia e diz que avisasse os outros animais que o coelho é o mais forte e esperto. O coelho foge e os companheiros da impala chegam por conta dos gritos dela. Ao descobrirem o que sucedera, escolhem outro animal para fazer a guarda. Primeiro, o búfalo se propôs, mas também não teve êxito e o coelho conseguiu pegar água e amarrá-lo, fugindo depois. Depois, o leão resolveu fazer a guarda, mas também fracassou. O cágado insistiu para que tivesse a sua vez e os outros zombam dele e alguns até batem. No fim, concedem o seu pedido e lhe colocam cola no corpo. Quando chega o coelho, começa a golpear o cágado e os membros do seu corpo vão ficando presos no corpo do cágado. Assim, o coelho fica nas coxas do cágado. Quando se forma um tribunal de julgamento o coelho é condenado à morte e</p>

				o cágado recebe um forte casaco, que nunca deixa, até hoje.
246	O casamento	Zambézia	Mopeia	Homem se casa e nasce uma criança do sexo feminino. Na altura de se casar, aparecem muitos homens que se apaixonam por ela, mas esta recusa se casar. Certa vez aparece um leão e a moça aceita o pedido dele, que tinha vestidinho. Mas entrando na noite, o leão não aceita se despir, mas a menina insiste que não queria que o homem dormisse com roupa. Desanimado, o leão tira a roupa e a rapariga vê a sua cauda. A jovem se põe a gritar e o leão a mata.
247	O macaco e o coelho	Zambézia	Mopeia	Macaco e coelho são amigos e decidem abrir uma machamba. Porém, como o macaco é preguiçoso, a machamba foi cultivada apenas pelo coelho. No tempo da colheita, aparece o macaco faminto para colher produtos da machamba. O coelho não permite, mas depois convida o macaco para comerem amendoim juntos. Enquanto comiam, o coelho enterrava a cauda do macaco, que quando levanta, acaba deixando a cauda cortada na terra da machamba. O coelho prepara um caril com a cauda do macaco e convida o amigo para uma refeição. Depois o coelho revela que o macaco comera o seu próprio corpo, por conta da preguiça.
248	Os dois irmãos Antônio e João	Zambézia	Mopeia	João e Antônio são irmãos. A narrativa se inicia com o lema: "quem apanha uma coisa é dele e come sozinho". Ambos combinam uma viagem e João encontra na estrada, por duas vezes, gazelas e as caça, comendo-as sozinho. Iam por uma terra, antes de chegar ao destino, que não havia homens, onde viram uma machamba, porém Antônio fica preso numa ratoeira no caminho de lá. Aparecem as mulheres com zagaias para o matarem, mas uma delas sugeriu um castigo ao invés da morte. Antônio foi condenado a dormir um mês com cada mulher da zona, completando três anos de prisão, da qual apareceram muitos filhos e a região passou a ser habitada por homens e mulheres.

249	O tigre e o veado	Zambézia	Mopeia	Um lindo veado morava numa floresta e era amigo de todos os animais, mas não ia ao fim da floresta porque lá morava um tigre. Um dia estava a brincar com os peixinhos, os patos, os coelhos e um macho de esconde-esconde. Na sua vez de tapar os olhos, não consegue encontrar os amigos e começa a andar e andar. Não consegue encontrar o caminho de volta encontra uma casinha feita no tronco de uma árvore, onde pensa em passar a noite. Como estava cansado, adormece nas folhas do chão. Acorda com o barulho do tigre entrando, que se mostra surpreso ao ver o veado. Este pede perdão e alega estar indo embora. O tigre responde ao veado que descansasse tranquilo, pois não lhe faria nenhum mal, afinal ele não fazia mal nem a uma mosca, embora houvesse outros tigres que fizessem. O tigre se compromete que no dia seguinte levaria o veado para casa e ambos ficam grandes amigos.
250	O coelho e a hiena (igual ao 5)	Zambézia	Mopeia	Coelho e hiena combinam de matar suas mães. Hiena mata e come a sua, inconscientemente. O coelho guarda e alimenta a sua numa toca. Certa vez, a hiena vê o coelho se despedindo da mãe, assim, entra na toca e come a mãe do coelho. Ao descobrir, o coelho vai à casa da hiena e decidem travar uma luta, tendo como prêmio decepar o rabo do perdedor. A hiena perde e a amizade de ambos se desfaz.
251	O macaco e o cágado	Zambézia	Namarroi	Macaco e cágado eram amigos. Macaco faz visita para cágado e este ordena um almoço. Tendo que ir lavar a mão no rio, por três vezes o macaco tentou voltar sem tocar as mãos no chão, já que o cágado exigiu que a mão do macaco estivesse limpa para se tomar a refeição. Assim, o macaco fica sem comer o delicioso almoço, o que contenta o ódio de vingança do amigo. Assim, o macaco convida o cágado para uma refeição em sua casa noutro dia e o cágado não consegue alcançar a mesa para desfrutar da comida, já que é baixo de estatura. Assim o cágado entendeu o que fizera.

252	O genro e sua sogra	Zambézia	Mopeia	<p>Numa estrada está um homem, sua esposa e sua sogra. Por conta do sol forte, resolvem descansar debaixo da sombra de uma árvore e adormecem todos. Preocupado com a viagem, o homem desperta e se depara com sua sogra dormindo de pernas abertas. Ele resolve lançar um pau para cima da árvore que, ao cair no chão, despertaria a todos e a sogra não desconfiaria de que fora vista numa posição vergonhosa, arrumando sua capulana e seguindo todos a viagem.</p>
253	Porque é que o leão come animais	Zambézia	Mopeia	<p>Leão tinha cinco filhos e procura coelho para dedicar cuidados aos recém-nascidos. O coelho se submete aos trabalhos domésticos, fazendo todas as vontades do leão, embora só tivesse a ração diária, sem qualquer remuneração mensal. Crescidos os filhotes, o coelho lhes educa fisicamente, com treinos de caça e ginástica: atletismo com velocidade e resistência. Na vez de treinar os saltos, o coelho leva os filhos do patrão a uma montanha, que ficava a 20 km da casa do rei leão. A instrução foi que aquele que saltasse mal de cima para baixo da montanha seria morto pelos outros. O coelho saltou primeiro e errou, mas disse que só valeria a partir do segundo. Todos caíram mal como o seu mestre. Sem dar tempo de justificativas, o coelho amarra a todos e os lança aos rio, onde se afogam. Chegando em casa do leão, o coelho acusa os macacos de terem devorado os seus filhos. O leão passa a perseguir os macacos até o dia em que o coelho confessa que tinha sido ele o causador da morte de seus filhos e foge para o mato. A partir de então, o leão se vinga nos outros animais, por causa da morte de seus filhos.</p>
254	O temandoa (tamanduá) velho e o novo	Zambézia	Maganja da costa	<p>Temandoa (deve ser tamanduá) velho e novo combinam com a população de irem à caça no tempo de verão. Chegando o dia, o tamandoá não leva nenhum material de caça para a expedição. Quando vê uma colmeia, ele pede material emprestado aos amigos, mas ele dizem: "tu foste o primeiro a avisar a gente para caçar e não levas nada?". O tamanduá fica aborrecido e abandona a caça, voltando à aldeia a fim de</p>

				proibir as pessoas de acessar o único poço do lugar, onde havia um tronco caído, no qual ele se esconde. Quando a mulher do régulo vai buscar água, ele só permite saltar o tronco se ela dançar nua. Ela, bem como outras mulheres e homens o fazem e assim todos passam a dançar todos os dias. Aparece uma velha que fez um colar (...).
255	Uma mulher viúva que não se queria casar	Zambézia	Maganja da costa	Mulher viúva não queria casar com os homens. Certo dia, o cágado se encontra com seus amigos e descobre que ela tinha muita coisa e que sua prova de casamento era cortar um tronco ou uma árvore. O cágado o consegue realizar e a mulher é obrigada a casar com ele. Na intimidade, ele vê que a mulher tem dois farrapos em volta do ventre e da bacia. Ela explica que cada um era para um sexo. Mas o cágado abre os farrapos e descobre apenas um sexo e o cágado conclui que a mulher se utiliza de esperteza para não casar.
256	O Nico e o Necuta	Zambézia	Maganja da costa	Nico e Necuta são bons amigo e se entendem bem como deus com os anjos. Visitam-se quase todo fim de mês. Na vez de Nico ir à casa do amigo com sua mulher, morre sempre um sobrinho na noite e a viagem deve ser interrompida. Nico manda seus filhos no romper da madrugada para a casa do amigo, levando 5 litros de vinho de caju e uma caixa grande de arroz em casca. As crianças chegam às 15hs e são bem recebidas, mas, ao ficar sabendo das novidades e que o amigo não vinha, Necuta manda a mulher preparar um caril com moscas e guardar as galinhas, como se as crianças não tivessem valor. As crianças percebem e jantam sem vontade, mas não falam nada, pedindo um lugar para descansar da grande distância da viagem. No dia seguinte, as crianças já querem se despedir e Necuta pergunta o que será dito ao chegarem em casa. Elas diriam que foram bem recebidas e que jantaram caril de moscas. O homem fica envergonhado e os manda adiar a viagem e manda degolar uma galinha para o almoço. Quando terminaram de comer, Necuta repete a pergunta e eles respondem o mesmo, acrescentando a almoço com galinha no

				<p>último dia. Necuta manda abater, então, o único cabrito de seu curral. Quando perguntado às crianças as informações que levariam, elas respondem a mesma sequência de fatos, somando a refeição com o cabrito. Aflito, Necuta mandou abater um burreco, promovendo um convívio com dança tradicional para que as crianças esquecessem o primeiro dia, mas ao perguntar-lhes pela quarta vez, narraram todos os acontecimentos desde o primeiro dia. Necuta passa a refletir sobre o mal que fizera às crianças.</p>
257	Um caçador e seus dois cães (repetido)	Zambézia	Maganja da costa	<p>Um caçador, junto de seus dois cães, caça uma gazela. Como começa a chover e a anoitecer, o caçador decide entrar num buraco, onde mora um velho leão que está ausente. Lá faz uma fogueira para assar a gazela. Aparece o leão que, faminto por causa da chuva que não lhe permite caçar, começa a salivar a boca, dizendo ao homem que dê a carne da gazela ao cães, que depois comesse os cães e que, por fim, seria devorado pelo leão. Depois de repetida a ordem por três vezes, é ouvida a voz do morcego, que se encontra numa árvore próxima, dizendo que depois de o leão ter se alimentado do homem, ele devoraria o leão. Assim o felino emudece e foge de medo.</p>
258	Um casal de hiena com cinco filhos	Zambézia	Maganja da costa	<p>Casal de hiena que nunca tinha participado de um funeral tem cinco filhos e um deles fica doente e morre. Passado dois dias o coelho faz uma visita em seu passeio à família e sente o cheiro da criança morta, notificando a família que quando alguém está cheirando, é porque está morto, assim fizeram o funeral do filho. Depois de tal episódio, quando os filhos peidavam, a hiena levava-os para serem enterrados. Enterrou vivo todos os outros filhos. Mais tarde, almoçando em companhia do coelho, a mulher da hiena solta um peido e a hiena anuncia a sua morte. O coelho ri e diz que ela está viva. A hiena fica aborrecida ao ver que enterra os seus filhos vivos e o coelho diz que a culpa era da hiena que diz entender sem haver compreendido do que se tratava a morte.</p>

259	A viúva	Zambézia	Maganja da costa	Uma mulher viúva tinha piedade das crianças órfãs numa certa povoação. Num certo dia de verão, ela está viajando e encontra uma salamandra, que está sendo perseguida por cães. Com pena, ela abre a boca e engole a salamandra. Quando os cães perguntam se havia visto a salamandra, ela insiste que não. Depois de uma semana, o animal começa a fazer barulho dentro dela, porque queria sair e ela grita de dor, morrendo nos dias seguintes. Enquanto a família chora, a salamandra sai da barriga da mulher e entra na água, deixando a família ciente da causa da morte da viúva.
260	O rapaz e a menina	Zambézia	Mopeia	Um rapaz combina de namorar uma moça e decide fugir com ela para outra terra, longe da família. Eles vão para a beira, onde constroem uma casa. A mulher fica doente e morre no hospital da cidade. Quando vai ser enterrado, o cadáver avisa que não podia ser enterrado fora e sim junto aos seus familiares em quelimane. Sendo recusado o enterro por diversas vezes, o homem decide levar o corpo já podre à Quelimane, onde é enterrado no cemitério, junto da casa dos pais. Os familiares dela matam o homem.
261	Como apareceu o imposto - mussoko	Zambézia	Namacurra	No tempo colonial, em uma aldeia havia uma lei para se matar todas as meninas nascidas. Em certo lar, não iluminaram o nascimento de uma criança do sexo feminino e lhe compraram calções e passaram a lhe chamar Antônio. Com 12 anos, a criança vai trabalhar na casa do administrador do distrito da Zambézia em Quelimane. Depois, ele se muda junto à família do patrão para Lourenço Marques, pois este passa a ser governador da província de Moçambique. A esposa do governador passa a apreciar Antônio com a necessidade de terem relações sexuais com seu criado. Assim, quando convocam o governador para uma reunião em Lisboa, pelo período de 30 dias, a esposa escolhe o Antônio para guardar a casa. Como Antônio recusa os convites sexuais da esposa do sr. Administrador, ela quebra os vidros da casa de banho para sugerir que

			<p>Antônio lhe havia agredido durante o banho. A mulher não recebe o marido de volta ao aeroporto e quando ele chega ao palácio, ela chora e diz ter sido agredida por um preto sem consciência. O administrador quer disparar a pistola contra Antônio, mas este sugere uma morte mais espetacular, a fim de dar um exemplo público contra tal tendência. Recomenda que seja erguido um mastro e que seja disparado contra ele nu, caindo de cima todo esmagado. O governador concorda e no dia marcado Antônio despe a roupa e fica revelada o seu verdadeiro sexo biológico: era Antônia. Os canos das armas são virados contra a maldita leviana, esposa do governador. Os pais de Antônio reivindicam os direitos da filha desonrada. Assim, determina-se um imposto anual de 20\$00 para cada lar moçambicano "por motivos de violação dos direitos da mulher". O imposto se alastra a nível mundial.</p>	
262	O cágado e a salamandra	Zambézia	Namarroi	<p>Cágado e salamandra são muito amigos. No caminho de uma visita à sua amiga salamandra, o cágado se encontra com o coelho que, com o intuito de destruir tal amizade, diz que a salamandra estivera em sua casa para almoçar e havia dito para avisar ao cágado não lhe levar cogumelos, que lhe dava dores de barriga e que levavam suas filhas à morte. O cágado regressa para casa aborrecido e o coelho lhe dá dinheiro por arranjar cogumelos. Passados dois dias, a salamandra vai à casa do cágado, levando peixes. Quando passa pela casa do coelho, ele pede que se dirija à sua casa, onde diz que o cágado lhe havia queixado que os peixes que a salamandra que oferecera tinham ossos que feriram os seus filhos, ao comer. Assim, a salamandra vende todo o peixe que traz ao coelho e volta para casa. Porém, a salamandra, nada satisfeita, faz uma Otheka (bebida tradicional) e convida o cágado, que não passa pela casa do coelho no caminho e informa a amiga da partida do coelho. Foram à casa do coelho, mas este foge, por isso vão conversar com o rei elefante, que solicita a presença do coelho, no dia da</p>

				<p>resolução do caso, o coelho coloca uma armadilha no caminho do local onde se encontra o banco do elefante e o coelho considera o caso resolvido desaparecendo e dizendo com gozo: "permanecerás aí até morrer e apodrecer"</p>
263	Mutxipo	Zambézia	Guruè	<p>Na Zambézia, morre um homem, chamado Mutxipo, casado com uma mulher muito linda. Sua filha é casada com um homem que também gosta da sogra. Este conversa com o coelho sobre uma maneira de poder casar-se com a sogra. O coelho diz que tem um plano. Pergunta se a sogra faria alguma cerimônia para o defunto no cemitério. Ambos vão ao cemitério e o genro mostra onde foi enterrado Mutxipo. Na véspera, o coelho faz um buraco bem tapado em cima da sepultura e se mete na madrugada do dia da cerimônia. Depois de oferecer bebida, alimentos e farinha, quando as pessoas estão indo embora, o coelho finge ser o defunto, dizendo ameaçadoramente que a sua mulher deveria se casar com o genro. As pessoas ficam abismadas e vão embora. O coelho corre na frente para voltar à casa, dizendo não ter saído dali e não ter conhecimento do que tinha ocorrido na cerimônia. Quando lhe informam, ele diz: "não se pode alterar o que o morto falou". Assim o genro casou-se com a sogra.</p>
264	O coelho (suro), cágado e o elefantinho	Zambézia	Morrumbala	<p>O coelho, o elefantinho e o cágado criaram uma amizade e, no tempo de fome, resolveram matar os seus avós para comer. Foram primeiro matar e comer o avô do elefantinho. No dia seguinte, fizeram o mesmo com o avô do cágado. Assim que o coelho soube que seu avô seria o próximo, esconde-o na mata. Quando estão com fome e vão matar o avô do coelho, este traz da mata uma corda vermelha, que diz ser a carne do seu avô. Cozinham a carne numa panela por bastante tempo, porém não conseguem comer por ser muito dura, sob a justificativa do coelho de que seu avô era muito velho e por isso a carne era tão dura. Eles entendem que tal amizade que tinham era falsa e prometem matar o avô do coelho ainda.</p>

265	O coelho (sulo) e o leão (nghalamo)	Zambézia	Morrumbala	<p>Coelho e leão eram amigos. O leão convida o coelho para visitar os sogros e o coelho responde que o sogro era deles. Ouvindo isto e querendo pregar uma partida no amigo, o leão diz, no meio do caminho, que o coelho deveria buscar folhas de uma determinada árvore ara preparar remédio aos viajantes. O coelho deixa cair uma faca no local e continua. Chegando à casa, o coelho diz que perdera a faca e precisava buscar, aproveitando a ocasião para colher as folhas e colocá-las no bolso. À mesa, quando o leão pede que o coelho vá buscar as folhas, o coelho retira-as da bolsa e entrega ao amigo, participando do almoço e deixando o leão ofendido por tal esperteza. Na hora de dormir, o leão, como genro, recebe uma esteira e o coelho uma casca de árvore. O coelho afirma que o lugar que ocupava era superior à esteira e convence o leão a dormir nela. Durante a noite, a casca encolhe e embrulha o leão, que acaba morrendo dentro do embrulho. O coelho se casa com a menina.</p>
266	O coelho (namarogolo) e o leão (padozoma)	Zambézia	Morrumbala	<p>Coelho vai namorar a filha de um homem e não é aceito para o casamento. Passado alguns dias, o leão também tenta a sorte e é aceito. O coelho, vendo o fim de seu sonho, decide pregar uma partida no leão. Quando este está na machamba dos sogros, o coelho visita a casa dos sogros e lhes entrega um cabo, dizendo ser sobrinho do leão e que este teria um trabalho para lhe fazer e que voltaria no dia seguinte. No dia marcado, o coelho não comparece. Quando ele se apresenta ao leão, este fica aborrecido e bate no coelho. Este já havia preparado uma armadilha ao leão feita com uma casca de árvore, agarrada com um pau fino. Na perseguição, o leão fica preso na armadilha e o coelho lança golpes no leão até este ficar semimorto e perder os sentidos. Ao ouvir os choros, a moça e seus pais vão ver o ocorrido e se depara com o leão preso e o coelho ameaçando de matá-lo. O coelho foge e o leão fica envergonhado diante da família, pois é agredido por uma animal que nem tem a quinta parte de sua estatura. Ele resolve abandonar o casamento e ambos</p>

				perderam a menina, já que o coelho fomentara o divórcio do leão com a moça.
267	O elefante (thembo) e o coelho (sulo)	Zambézia	Morrumbala	Elefante prepara bebida e convida todos os animais para ajudar na machamba, recomendando que no fim do trabalho cada um deveria tirar a enxada do seu cabo, depois fortificá-la batendo nos marfins do elefante. Lá pelas doze horas, o coelho se sente cansado e cumpre a palavra do elefante, indo ao seu encontro. O coelho bateu nos marfins com tanta força, que deixou o elefante ferido e desmaiado. Assim, o coelho foge sem poder se beneficiar do fruto do seu trabalho. Então ele pede à impala para o levar dentro da sua sacola. De lá, toma três cabaças de bebida e fica bêbado, então, ele começa a cantar que fora ele que ferira o elefante. Os presentes queriam apanhar e julgar o coelho, mas este foge para o mato. A impala "pagou as contas", sendo morta e servida de caril do elefante.
268	Um casal	Zambézia	Mopeia	Numa certa família, um menina chamada Nsáio recusou muitos pretendentes a casamento, que a buscavam atrair. Um dia, aparece a hiena (Thika) bem vestida num fato. A cingana-rapariga demonstra interesse e avisa seus pais, vestindo-se nos melhores fatos que possuía. A hiena pede a menina em namoro e os pais aceitam-na como genro da casa (nhumba). Esta pede para levar a noiva para a casa dos seus pais e os sogros consentem. No caminho, a hiena leva a Nsáio por um atalho da estrada que leva a uma gruta, onde a rapariga vê muitos ossos de animais, cujo marido se serviu de alimento durante a vida. A hiena convida o amigos para ver a mulher, que propuseram engordá-la para ser servida como comida deles. Trouxeram-lhe boa carne crua, mas ela ela recusava por não estar habituada a comer carne crua e emagrecia. Certo dia, ela resolve fugir pelo atalho que ia à casa de seus pais. Quando as hienas lhe alcançam, ela já tinha atravessado o rio, assim, como as hienas não sabem nadar, ela se safá e o marido discute com seus amigo. Quando a Nsáio

				chega à casa da família, a mãe lhe serve um lanche e ela conta o sucedido. Os pais aconselham-na a não se sentir atraída pela beleza, mas sim pela bondade, comportamento e estado dos homens.
269	O coelho e o administrador	Zambézia	Guruè	Explica porque os colonos batiam dentro. Coelho diz que tinha uma coisa boa para oferecer ao administrador. Coelho queria em troca roupa velha, comida e alguns bens do administrador. Este manda um caboterra receber a oferta do coelho. Este se mete dentro de um cesto (nipuko), que é preenchido de farinha por sua mulher amarrado com uma corda. No caminho, o caboterra abre o cesto para ver o que havia e coelho salta, deixando a cara do mensageiro cheio de farinha. Administrador manda prender e bater no caboterra. Na segunda vez, foi mandado um cipaio junto de um caboterra para buscar a oferta do coelho e este se sente perdido. Cipaio recebe a ordem de deixar o cesto dentro, com as portas e janelas fechadas. Administrador com sua mulher abre o cesto e sai o coelho, que não consegue escapar pela porta ou janela, derrubando o administrador, cheio de farinha na cara. Este é apanhado e paga pelo seu abuso. Daquele dia, fica combinado entre os administradores de se bater dentro, com as portas fechadas, e não fora.
270	O coelho e os três leões	Zambézia	Guruè	Coelho vai à compra de sal em Oluca, na Zambézia, bem como algumas caixas de fósforos. De regresso, encontra-se pelo caminho com três leões carregando um antílope morto. Com medo, ele tira o sal da cabeça e grita pedindo licença. Ele se apresenta e os leões resolvem lhe dar um pedaço de carne, que ele assa com sal e lhes oferece. Eles gostaram tanto que lhe deram outro pedaço de carne para assar. Ao entregar-lhes o pedaço assado, ele disse que tinha medo dos olhos vermelhos do leãozinho. Por isso, o leão permite que os olhos do filho, o que é feito pelo coelho. Eles deram outro pedaço de carne ao coelho para assar. Dessa vez, ele cega os olhos da leoa, dizendo-os ameaçadores. O leão ainda cortou outro pedaço de carne em troca dos

				seus próprios olhos por conta da vontade de comer a carne. Quando já estavam cegos, o coelho bate com um pau nos leões até arrancar-lhes o resto da carne. O coelho seca a carne e a leva consigo. No caminho, o coelho se encontra com o gato-bravo (munhapa), a quem explica que arrancara a carne que portava dos leões, batendo com um pau. Sem perguntar como o coelho conseguira bater nos leões, o gato-bravo segue caminho e encontra outros leões arrastando um palave (antílope grande). O gato-bravo os ataca com um pauzinho e os leões se aborrecem perseguindo-o. O gato-bravo acaba por se esconder num buraco, onde morre faminto.
271	A menina que queria casar com um homem a quem visse o sexo a nascer	Zambézia	Morrumbala	Numa região, uma menina chamada Maria, muito linda, que só casaria com um homem que visse o sexo nascer. Numa discussão entre rapazes, João garantiu aos companheiros que conseguiria casar-se com ela. No banho de rio da tarde das meninas da aldeia, João se vestia como rapariga e como era pouco conhecido na área, ia com as outras ao rio. Quando era incitado a banhar-se, recusava, com o pretexto de virar homem naquele rio. A Maria empurra o João na água e este chora, dizendo que havia mudado de sexo. Foi informar os pais da menina, que decidiram casar a Maria com o João, pois a ele nasceu o sexo com a Maria vendo. Eles casaram e tiveram muitos filhos.
272	Duas moças estéreis	Zambézia	Guruè	Irmã mais velha disse que havia de sair em breve à procura de um remédio contra esterilidade. Já a passos largos, encontrou Ethenéri (estrela), que lhe perguntou onde ia, a quem ela respondeu que ia à casa de deus procurar ter um filho. A estrela pediu para lhe levar consigo e a menina a leva na capulana. Mais adiante, houve o mesmo pedido da Arurui [dic. Arrurwi] (formigas). O terceiro encontro é com Mutxupo-awere txurupwiha (os bichos-da-seda pequenos). Depois de quilômetros, chega à casa de deus onde é alimentada e dada à palavra, quando explica o que se passava. Anamuluku (senhor deus, senhor de deus, [ana. Ref.trabalho) percebe e diz que

				<p>devem tratar do tema no dia seguinte. Durante a noite, a Ethinéri diz a Muali (moça casadoira-neófito) que lhe colocasse nos olhos antes de dormir. Anamuluku pede autorização da esposa para manter relações com a Muali, mas ao ver o brilho do olhos, pensa que está de olhos abertos e volta a dormir. Como estava cheio de amor (khóvè) por ela, quer impedir o seu regresso e ordena à mulher que lhe entregue diversos grãos misturados num mesmo cesto para pilar no rio, cada tipo de grão deveria ser pilado separadamente. Arurwi (as formigas) que estavam no lenço pedem que a menina as deixassem na pedra e elas separam os grãos por espécies. Ela pila tudo e apresenta ao cônjuge (wara [acho]) do Anamuluku. Não convencido, Anamuluku dá um ephito (machado) à moça para cortar lenha. À ordem dos bichos-da-seda, ela os deixa em cima da lenha, que as despedaçam e fazem um feixe que a moça levou consigo até à cônjuge do Anamuluku. Vendo que esta tinha uma cabeça formidável, o Anamuluku diz à mulher que tinha que despachá-la. À noite, a estrela novamente trabalho até amanhecer. Anamuluku chama a menina pela manhã para virarem uma panela de barro que estava com a boca virada para baixo. Lá encontrou uma criança, que a moça leva consigo para a casa dos pais. Ao ver a moça com uma criança nas mãos, a irmã mais nova se prepara e parte para a viagem sem obter explicações da mãe e da irmã. No caminho, encontrou Ethinéri, Arurwi e Mutxupo, mas não os levou consigo; manteve relações sexuais com o Muluku; pilou méle, kuákwè e namurovo tudo junto. Quando volta do rio, Anamuluku zanga-se com ela, que lhe ordena que abra a panela, onde não vê nada e fica cega. Quando chega em casa, a mãe triste diz que aquilo era castigo porque não quis aceitar conselhos da irmã.</p>
273	O coelho e o cágado	Zambézia	Namarroi	<p>A narrativa inicia depois de três provérbios introdutórios. Coelho selvagem e cágado tinham uma grande machamba de feijão nhemba e jugo, mas começam a disputar</p>

				para que ela pertencesse a apenas um deles. Vão ao partido para resolver o pleito e decidem intercambiar uma corrida, ficando com a machamba o ganhador. O cágado chamou seus familiares para ficarem nos cantos da machamba. Assim eles chamavam o coelho pelo caminho, como se fossem o cágado. Este ganha a corrida
274	O homem e os seus cães	Zambézia	Morrumbala	Homem vai à caça com seus cães. Numa lagoa diz que se os cães fossem pessoas, pediria lhes que buscassem uma bacia. Depois, encontra uma colmeia em cima de uma grande árvore e exclamam novamente que os mandava buscar bacia e machado, se fossem humanos. Os cães respondem que, se o homem não demonstrassem espanto, poderiam fazer a sua vontade. Depois de resolvido, os cães alertam que o homem não deveria dizer a ninguém que poderia compreender os animais. No amanhecer entende os animais conversando no quintal e dá risadas. Como o cunhado está doente, a mulher supõe que o homem está alegre com a doença do irmão e o obriga, depois, a esclarecer o motivo do riso perante a família. O homem confessa tudo o que ocorrera e o morre em seguida
275	A mulher e o rato	Zambézia	Morrumbala	Em tempos que já lá vão, uma mulher vai à densa floresta colher cogumelos pela manhã. Então, ela cai numa cova (cilada) e fica por um dia e meio presa ali dentro. Passa um rato, que vivia no mato, e a mulher lhe pede ajuda. O rato diz que era muito pequeno para ajudar, mas a mulher lhe promete bens alimentares e alojamento, caso a salvara. O rato começa a cavar um buraco até a mulher conseguir sair da cova. Ela, então, garante o cumprimento da sua promessa, alertando o rato de que tivesse medo do marido, que poderia lhe podia matar, bem como fingir ter medo dela. O rato concorda e vai viver na casa da senhora.
276	O homem ambicioso	Zambézia	Namarroi	Homem que vive numa via que ia em direção ao Malawi recebia muitos viajantes que por casualidade pernoitavam em sua casa. Se algum hóspede esquecia algum artigo, este era apoderado pelo dono da casa. Certo homem esquece lá uma vara e

				<p>um machado. Este mesmo vai à pesca, tendo pescado um amassador (mukóri), que lhe prepara massa e, noutro dia, um casete, que lhe dá uma pancada, mas sendo imediatamente acalmado pelo homem. Já o homem que se apoderou das coisas alheias, quando vai à pesca, também pega um amassador, que lhe prepara massa. Quando volta a pescar, pescando um casete, este bate em tudo o que há na casa, incluindo a mulher, as crianças e os animais. Homenzinho pensou em apresentar uma queixa, quando aparece o dono, que acalma o casete e informa o que se passava.</p>
277	Deus e o morcego	Zambézia	Namarroi	<p>O morcego era muito amigo de deus. Então o morcego pede a deus para lhe mandar um aviso que antecederesse a chuva. Deus concorda e, passado algum tempo, começa a soprar o vento, acompanhado de fâscas por todos os lados. O morcego, não precavido, despreocupado e esquecido, vê a chuva cair e fica chateado com o amigo. Quando o morcego vai tirar satisfações com deus, este diz que havia mandado um aviso observável antes das chuvas caírem. O morcego fica zangado e vira o rabo contra o amigo e passa a ficar pendurado sempre como o rabo virado ao ar, como sinal de maldição à deus, que lhe aborrecera.</p>
278	O coelho, a gazela e a impala	Zambézia	Maganja da costa	<p>O coelho (namarrogolo), a gazela (nahae) e a impala (palave) vivem numa floresta com as suas famílias e são muito amigos. Ali também vivia a família do leão, que, num certo tempo, começa a atacar a família da gazela e da impala. Os três amigos se reúnem para estudar como combater os leões. O coelho, sendo de pequena estatura, afirma que criaria primeiro uma amizade com eles. De manhãzinha, o coelho cumprimenta os leões, que nem lhe responde. O coelho comenta que deve-se sempre responder o pequeno que cumprimenta e que ele tinha muito para ensinar. Depois que eles perguntam o que o malandro coelho sabia, este responde que sabe preparar o sal, que dá sabor à alimentação. Depois da conversa, o coelho tira sal de um embrulho do bolso e dá aos leões. Como estes lhe pedem mais, o coelho</p>

				<p>exorta que os leões construam duas barracas, uma grande e uma pequena. Concluído o trabalho, o coelho convida dois amigos, com catanas na mão, para ficarem na barraca pequena e todos os leões ficam na barraca grande. O coelho, na porta, convidava os leões, um por um, para se adentrar na barraca pequena, onde consumiriam o sal dos amigos do coelho. Entravam e não voltava. Só o último leão descobriu que os amigos eram assassinados. O coelho fugiu e nunca mais voltou para aquela floresta.</p>
279	O ambicioso	Zambézia	Mocuba	<p>Quando caçadores se dirigem a uma montanha, um homem vê um elefante morto. Este chama os companheiros, que encontram um grande elefante no sítio. Um deles incentiva que todos carreguem o elefante para casa, onde dividiriam a carne do pesado animal. No caminho, diriam repetidamente "nosso elefante". Porém, o descobridor do elefante dizia "meu elefante". Assim, os outros o deixam sozinho para carregar o elefante e este não consegue, deixando no mato, onde apodrece a sua carne.</p>
280	O coelho e a menina	Zambézia	Namacurra	<p>Numa certa família havia uma moça muda, que só se limitava a gesticular as mãos, os olhos e a cabeça. Quando está em idade para se casar, aparecem muitos pretendentes, a quem o pedido de casamento é negado, inclusive ao coelho, a quem a moça dá uma gargalhada, como já se sentisse apaixonada. Na manhã seguinte, após os conselhos dos amigos, o coelho vai à casa da moça com uma enxada (ecali), uma cabaça para água e uma catana, convidando-a para ir trabalhar na machamba, transplantando mapira. Durante o trabalho, o coelho enterrava as folhas, virando as raízes para cima. A menina começa a corrigir o coelho em voz baixa, mas ele continua fazendo o trabalho errado. Assim ela, ao ver tal trabalho inútil, começa a se comunicar com voz cada vez mais alta, até falar em voz muito alta. O coelho sobe no tronco de uma árvore e chama os pais e a população. O coelho se casa com a moça, sob autorização dos seus</p>

				pais
281	O coelho e o leão	Zambézia	Mocuba	Coelho sai à caça no mato e encontra uma toca onde vivem os filhos do leão. Entrega um pau torto e outro reto para os leõezinhos, dizendo que entregassem ao pai deles e que o tio coelho pedira para arranjar. Quando o leão sabe do caso, fica chateado pelo coelho se considerar seu tio. Ao aparecer novamente o coelho perguntando pelo leão, este aparece e pergunta: "quem és tu?". O coelho foge e o leão o persegue, caindo numa rede de armadilha, que já havia sido preparada pelo coelho. Este exige que o leão diga "desculpa meu tio" e o leão repete tais palavras. Coelho pergunta se o leão vai lhe comer, caso lhe solte e o leão diz que não. O coelho vai embora.
282	A hiena preguiçosa	Zambézia	Mocuba	No tempo frio, uma mãe corta lenha e, depois do jantar, acende uma fogueira, onde ela e os filhos se sentam em volta do fogo. A mãe conta de que havia uma hiena que tinha preguiça de caçar, porque tinha medo dos outros animais. Tinha fome e gostaria de comer carne, mas só se limitava em reparar outros, cobiçando comer carne. Por isso, ela começa a andar em redor das povoações, comendo ossos e carne podre que deitavam fora. Desta feita, a hiena também passa a roubar galinhas. No fim da história a mãe alerta para que os filhos não sejam preguiçosos, que poderia fazê-los ladrões, terminado com uma série de perguntas que incitam os jovens a se expressarem
283	O corvo e a andorinha	Zambézia	Mocuba	O corvo e a andorinha eram amigos e resolveram abrir uma machamba, onde semearam amendoim, abóbora, milho, mandioca, feijão-manteiga, etc. No tempo da colheita, eles se reuniram com sua família na machamba a fim de se realizar um banquete. Na ocasião, o corvo diz à amiga para fazerem uma aposta, valendo a machamba. A andorinha concorda. O corvo continua dizendo que poderiam comer, mas que no final da refeição não bebessem água doce, mas sim, água do mar, de onde o primeiro traria espuma das ondas. O corvo

				foi o primeiro a levantar voo, com seu taaa-taaa-taaa. A andorinha sobrevoava a baixa altura, respondendo dedééé - dédééé - déééé, aproveitando nos zigue-zagues para beber da água que encontrava. Na terceira vez que canta, o corvo cai e morre. Assim, a andorinha volta e visita toda a machamba de onde partira com o corvo, ficando para sempre como dona dela.
284	A menina bonita	Zambézia	Mocuba	Vários homens chegavam para namorar uma menina muito bonita, mas ela não aceitava. Não saía e espreitava as pessoas pela janela. Certo dia, chega um homem cheio de sarna, que não podia nem andar. A mãe se admira de tal homem vir namorar sua filha. A menina quando viu, nem foi preciso contar sobre o homem, já sabia, pois era o homem a quem esperava. Mataram a vaca mais gorda e lhe deram água para banho. A moça lhe dá um fato e um novo nome, João. O senhor João, depois de vestido com o fato, foi conversar com a namorada e passaram muito bem. Depois de uma semana, casaram-se.
285	O pai e a filha	Zambézia	Mocuba	A prova de casamento de uma moça era não matar os mosquito que picassem o pretendente. O coelho, sabendo de tal regra, usou a tática de matar os mosquitos quando os donos entrassem. Namorando a moça, o coelho dizia "quero comprar minhas calças com bolso aqui, aqui, aqui", sem ela perceber que estava matando os mosquitos que os picavam. De manhã, a moça informa que o coelho não matara nenhum mosquito e que queria comprar calças. Os pais da moça lhe deram prioridade e o coelho leva a sua mulher.
286	A traição no enxame	Zambézia	Milange	Cada dádiva da natureza tem o seu lugar. Um enxame vive em uma colmeia num cepo de uma densa floresta. Os macacos também se desenvolveram demograficamente por muitas florestas, que também significou o combate pelo poder do mel, o que deixou o enxame dividido em muitos grupos. Um zangão deu aos macacos acesso à ocupação da colmeia aos macacos, por ambicionar as coisas que traziam. Depois de muita guerra, percebeu-se a visão clara dos objetivos do macaco.

				Em comunhão, as abelhas reformaram o enxame com intuito de restabelecer a sua antiga dignidade. Não houve contradições, pois a maioria era libertadora e a minoria era conservadora. Restabelecida a paz, a maioria não se rendeu aos pequenos grupos, continuando firme e convicto de seu aniquilamento.
287	A rapariga que não se queria casar - repetido	Zambézia	Mocuba	Havia uma rapariga que não queria ser namorada por um homem e não falava desde o nascimento. O coelho, que queria casar a menina procura um plano para a menina falar. Convida-a à machamba para plantar arroz. Durante o trabalho, o coelho coloca as folhas na terra e as raízes para cima. A menina começa a falar: "oiça lá senhor não é assim não, não é assim! É assim" desde aquele dia, a menina passa a falar para sempre e se casa com o coelho.
288	O coelho e o cágado	Zambézia	Morrumbala	Coelho e cágado eram amigos de confiança e resolvera fazer uma machamba de amendoim. Fizeram a sementeira juntos e na hora da colheita, o coelho se esquece do cágado e convida outros animais para começar a colher. Quando o cágado fica sabendo, vai à machamba e apanha o coelho apanhando amendoim. O cágado leva o caso ao chefe, que propõe que ambos apostem uma corrida, cujo primeiro lugar ficaria com a machamba. O cágado experiente arranjou uma forma de vencer o coelho, colocando seu irmão no meio da machamba. Mal o chefe anunciou a largada, o cágado estava no meio da machamba anunciando a sua vantagem. Assim, o coelho perde a machamba.
289	Homem e mulher	Zambézia	Mocuba	Um homem e uma mulher se casam e lhes nascem dois filhos: um cego e um coluna torta. Desgostosos, os pais resolvem fugir do lar e ir para longe, deixando as crianças com água e farinha. Quando acabam os mantimentos, os irmãos partem em busca dos pais. No caminho, encontram um cágado, um porco-espinho e uma arma, levando-os com eles. Começa a chover e os irmãos vão se abrigar na caverna onde mora um leão. Este, quando volta, pergunta quem eram os meninos, que se identificam como cego e coluna torta. Estes pedem um

				<p>pelo do leão, que não chega até eles. Estes atiram o porco-espinho. Depois, os irmãos pedem que o leão lhes atire uma carraça, que não os alcança. Os meninos lhes atira o cágado e o leão fica com bastante medo. Parando a chuva, os meninos abandonam a caverna e o cego pergunta o paradeiro do material desaparecido e este responde que forma atirados ao leão. O cego bate em coluna torta na vértebra e o deixa bom. O irmão bate no cego e o faz ver. Livres, foram ao local onde seus pais residiam e lhes premiaram com responsabilidades de regedor (ex cego) e chefe de posto (coluna torta). Na época de fome, o chefe conhece onde estão os pais. Eles os chama para julgamento e prisão, para mais tarde libertar. Os filhos condicionam a vida dos pais e mereceram o seu perdão.</p>
290	O casamento de Alfane gingador com Ainha	Zambézia	Mocuba	<p>Alfane gingador era casado com Ainha. Esta também tinha um outro marido, desconhecido pelo primeiro, e por isso ela sempre reservava um terceiro prato. O marido desconhecido se embrulhava escondido na esteira e Alfane mandava o criador deitá-lo no mato por conta do mau cheiro rapidamente por 50,00 mt. Ao deitar fora a esteira com o marido desconhecido, o criado também recebia 50,00 mt deste no mato. Noutro dia, o marido desconhecido se esconde numa garrafa, que é também deitada fora pelo criado, sob ordem do Alfane e sob o mesmo pretexto, recebendo 100,00, tanto do patrão como do marido desconhecido. Na terceira vez, o homem se transformou em cobra e o Alfane o decepa com uma catana em sete porções iguais, dando 1000,00 mt para o criado enterrar a cobra. Antes de enterrar, a mulher também dá ao criado 1000,00, pedindo a cabeça da cobra, com a qual ela faz um caril, colocando numa grande tigela, que dá para o marido, cujo fim é morrer envenenado.</p>
291	O casamento do coelho com a filha da hiena	Zambézia	Mocuba	<p>Era uma vez um casal de hienas, de quem nasceu uma filha. Os pais só consentiriam uma proposta de casamento de quem construísse uma casa num rochedo, próximo à casa deles. Depois de muitos pretendentes, o coelho faz o pedido ao</p>

			casal, que repete a condição. O coelho não discute e começa a obra, acompanhado do cunhado. Vendo ser impossível fazer os alicerces da casa no rochedo, o coelho pede ao cunhado que lhe busque um cálix com água. O coelho toma o objeto na mão e diz ao cunhado que só pode concluir a tarefa se a sua sogra encher o cálix de lágrimas. Não conseguindo cumprir o pedido do coelho, o cunhado volta com o cálix vazio, reconhecendo a dificuldade do que fora solicitado. A família fica admirada com a esperteza do coelho e este, enfim, consegue se casar com a filha do casal de hienas.
292	Vou contar a história do Antônio	Zambézia	Mocuba
			Antônio e Teresa têm um filho chamado João. O pai fica doente e diz ao filho que, quando morresse, ficasse com 25,00 mt que lhe entregava. Passados 10 dias do enterro do pai, João usa do dinheiro para se encontrar com as pessoas mais velhas de cada distrito, a fim de receber conselhos pela morte do pai. Aconselham o rapaz a preparar instrumentos de trabalho, como catana, machado, enxada, faca e que abrisse uma grande machamba, pois assim, já poderia se preparar para casar. Este foi o conselho dos quatro primeiros velhos. Na sua busca pelo mato por conselhos dos mais velhos, o João encontra um velho de 80 anos. De madrugada, era costume da velha, mulher do velho, preparar comida por baixo da cama, nua. Quando pronta, ela acorda o João para comer, que se entristece. Ela diz que ele não ficasse admirado porque ela era a sua mãe e que não se esquecesse o que trazia no coração. João pede para voltar à sua terra. Durante a viagem, ele encontra um rei num cavalo com uma mala, que é assaltado e morto por um leão. João leva para a casa dos seus pais o cavalo e a mala, onde encontrou muito dinheiro. Chegando no destino, descobre que a mãe morrera, então, ele enterra o dinheiro e uma reunião com os familiares para saber a razão da morte. Aparece a mulher do regedor, que se apaixona pelo João e se casam [aparente corte na narrativa]. João dá uma dinheiro, 20,00 mt, que empresta para mulher esta entrega para o ex-marido, que lhe pede que

				<p>arranje 3 garrafas, perguntando onde o João poderia ter escondido o cavalo e ela respondeu ter aparecido na panela. Quando João se deita no peito da mulher com fins de prazer, ele questiona sobre o cavalo. Ele diz que mergulhara no rio grande com um lenço tapando a cara e que agarrara um cavalo, quando ele vinha beber. O ex-marido ouve a conversa pela janela, fez o que que foi descrito e perdeu a vista.</p>
293	Um pai, filho e cipaio	Zambézia	Guruè	<p>Antes de morrer, certo homem diz ao filho que não fosse amigo de cipaio e nem plantasse laranjeira em seu quintal. O pai morre e o filho se casa com uma senhora, com quem leva uma vida alegre. Passado algum tempo, plantam uma laranjeira no quintal e o homem se alia a um cipaio. Um dia, ele regressa de um passeio e compra um cabrito, cujo o destino fica para provar a confiança da mulher. Ele mata o cabrito e o coloca numa saca fechada e diz à esposa que havia atropelado uma criança. Ela promete guardar segredo para não prejudicar o marido e ajudá-lo a enterrar a saca num lugar escondido e apropriado. O cipaio, que andava a prender quem não pagasse impostos, faz uma visita ao homem, a quem o marido abate uma galinha e pede que a esposa preparasse um caril com massa, que fica mal confeccionada. O homem começa a humilhar a sua mulher e esta fica enervada, comentando que o marido também não era perfeito, pois havia matado uma criança, sem informar a ninguém. O cipaio quis ser honesto com o amigo, mas teve a ideia de que era necessário investigar o caso de homicídio do homem. O amigo conta para os outros cipaio, que amarram o homem em uma laranjeira, cujos espinhos lhe furam todo o corpo. Ali ele começa a refletir sobre os conselhos do pai, continuando a apanhar dos cipaio. Quando desenterram o saco e a abrem diante da administração, ele explica que "queria provar se a esposa era capaz de guardar segredos".</p>

294	Os dois leões e o coelho	Zambézia	Guruè	<p>Nas margens de um rio moram dois leões que deixam os outros animais ameaçados na ida para beber água. Os animais se reúnem e o coelho se habilita a resolver o caso. Quando o casal de leões saem para a caçar, o coelho se aproxima da casa e vê quatro filhos do leão, a quem pergunta sobre os seus pais. Pede a eles que mande recado aos pais de que há um animal do mundo com trabalho de matar. Deu também uma chapa de alumínio para que fizessem uma lata para água e se foi. Quando os pais ficam sabendo do ocorrido pelos seus filhos, vão habitar a 5 km de distância do local. Passados dois dias, o coelho vai à nova casa dos leões, seguindo as trilhas da casa antiga. Enquanto os pais estão na caça, ele mata um dos filhos. Quando recebem o relatório dos outros filhos, os leões ficam com medo do animal do mundo e se mudam para muito longe do bebedouro dos outros animais, que passam a sentir à vontade e livres do leão.</p>
295	O coelho e o elefante	Zambézia	Mocuba	<p>O coelho fez uma grande machamba de abóboras. Nas proximidades, vivia um elefante que começou a visitar a machamba e a engolir as abóboras maduras diariamente, uma a uma. Diante do caso, o coelho faz um buraco na parte inferior de uma abóbora maior e se enconde dentro, portando uma catana e uma faca. O elefante engole a abóbora onde se encontra o coelho e antes mesmo de alcançar a casa, o coelho começou a utilizar os instrumentos cortantes, desfazendo os intestinos do elefante, até acertar seu coração, quando o paquiderme já se encontra deitado na cama. Assim, o coelho faz um buraco na barriga do elefante e passa a viver nas mantas do elefante. Pensando que fosse o pai e o marido, a família do elefante lhe serve grandes refeições com arroz e galinha e muitos outros produtos, como chá e pão, pensando que serviria à sua recuperação. Como o coelho se fingia de elefante e pedia para todos deixarem o recinto, não viam que era o coelho que se mexia nas mantas do grande animal, até um dos filhos do elefante fazer um buraco na parede e</p>

				descobrir tudo. Logo que descoberto o coelho foge para muito longe contente por ter se vingado do vizinho que comia as suas abóboras e a família do elefante fica a viver na desgraça por falta de comida.
296	O homem e os macacos	Zambézia	Mocuba	Homem abre uma machamba de milho que é invadida por macacos quando as espigas já estão maduras. Os macacos, pela manhã, invadem a machamba e os homem os afugentam, indo se abrigar numa grande árvore, que se encontra no meio da machamba. O homem, já cansado de tal situação leva um cão e um cabrito para baixo da grande árvore, servindo capim para o cão e massa para o cabrito. Vendo o equívoco do homem, o chefe dos macacos começa a avisar o engano do homem, que deveria dar massa ao cão e capim ao cabrito. Chega perto do homem, o que incentiva que outros se aproximem. De súbito, o homem mata o chefe e diversos macacos, os restantes fogem e não voltam mais. Assim, o homem passa a colher todos os anos grandes quantidades de sua produção.
297	O casamento do coelho	Zambézia	Mocuba	Um régulo tinha uma filha que não se casava porque o pai dizia que a condição de casamento seria o genro parar com o vento na machamba de milho. Aparece o coelho vestido com calças, gravata, casaco e chapéu e se oferece para casar com a moça e realizar a prova necessária. O sr. Coelho foi-se embora e deixou a ventania estragar tudo. Na manhã seguinte, o sogro pergunta ao genro, por meio do filho, o que o coelho gostaria de almoçar e este responde que gostaria de comer molho de galinha assado na grelha. Sendo impossível a filha cumprir o pedido do coelho de preparar molho assado, o coelho se nega comer a carne da galinha assada. O coelho responde, então, que era também impossível parar o vento na machamba. Por sua esperteza, o coelho se casa com a filha do régulo.
298	Como a muda chegou a falar	Zambézia	Mocuba	No tempo em que os animais falavam, a família de girafas tinha uma filha muito bonita que não falava desde a infância. Ao completar 20 anos, muitos outros animais pediram a moça em casamento, mas todos

				<p>os noivos rompiam o compromisso, porque a moça continuava muda. O moço coelho garantiu a toda a população que conseguiria fazer a moça falar para sempre, o que levou a ser vítima de zombarias. Como era a época de se transplantar a mapira, o coelho vai junto dos sogros e da menina ao campo. Estando num lado apenas a noiva e o coelho, este começa a cantar e a enterrar as folhas da mapira com as raízes viradas para fora. Quando se apercebe do que fizera o coelho, acreditando ser vergonhoso, a moça dá uma gargalhada ensurdecadora e vai até seus pais, dizendo que nunca tinha visto um homem tão preguiçoso como aquele com quem eles a casaram. Todos ficaram admirados e os pais, muito satisfeitos, fizeram uma grande festa (a maior) para toda a população. Coelho fica considerado o mais esperto dos animais.</p>
299	O leão e o crocodilo	Zambézia	Mocuba	<p>O leão e o crocodilo eram amigos e se consideravam compadres. O coelho era intermediário da amizade. O crocodilo fora criado para viver na água, mas queria viver fora dela, como os seu amigos e o crocodilo resolve fazer a sua casa do lado da casa do leão. Depois de conversar a este respeito, o leão diz ao compadre que voltasse no dia seguinte. No caminho, o coelho aconselha que o crocodilo ouvisse bem as palavras do leão. No dia seguinte, o felino, junto da mulher, diz que nos dias que se sucederiam, iriam provar carne do rio. Os outros dois animais se entreolham e concluíram que a carne que seria comida pelos leões era da família do crocodilo. Este volta para rio, jurando nunca mais sair da água, onde está até hoje. O leão decide então comer o coelho, por isso que este corre reparando para todos os lados, a fim de não ser encontrado pelo leão.</p>
300	O macaco e o cágado	Zambézia	Mopeia	<p>Os animais eram amigos e o macaco convida o cágado para um banquete de bebida em sua casa. O cágado aparece na hora marcada e o macaco estava em cima da árvore à espera do amigo, mas este não consegue trepar na árvore, indo embora aborrecido. Assim, o cágado convida o macaco para um banquete numa mesa cheia</p>

				de vida. O cágado aquece uma enxada e coloca em cima da cadeira. O macaco se senta em cima e fica com o rabo colado, assim ele dá um salto e vai embora e nunca mais se amigaram
301	O macaco e o cágado	Cabo delgado	Mueda	Cágado visita o amigo macaco, que manda emolar uma galinha para servir de almoço. Na hora de lavar as mãos refeição, a água é posta fora e o cágado não consegue voltar para o local da refeição, pois o macaco havia posto um tronco na frente da entrada. O macaco questiona por que não havia o cágado almoçado e o amigo explica. Em seguida, o macaco retira o tronco e o cágado pode ir até o local do almoço, depois se sentando e conversando com o dono da casa. Outro dia, o cágado conversa com sua mulher e convida o macaco para sua casa. Na hora de lavar as mãos para refeição, estando a água fora, o macaco não consegue retornar de mãos limpas, pois o cágado tinha colocado cinzas na entrada. O macaco fica envergonhado de não conseguir entrar de mãos limpas e, por isso, não come. Quando o cágado se dá conta de que o amigo aprendera a lição, varre as cinzas e o amigo almoça. No fim, eles conversam e se abraçam, expressando amizade mútua.
302	Como aconteceu até o saguim ter a cara preta	Cabo delgado		Antigamente homem e saguim eram verdadeiros amigos e habitavam juntos, quando este não tinha a cara preta. Um dia, o homem prepara comida para os dois, enquanto o saguim estava ausente. O homem se ausenta também e o saguim pega e come a comida, indo passear em seguida. Quando o homem regressa, encontra apenas o fogo a fumar. O homem moi carvão e espera o saguim, que chega satisfeito, gingadíssimo, perfumado e comodoro, negando ter comido tal alimentação. O homem "dá uma valente na cara" e começa a deixar a cara do saguim untada de cinza perpétua. A relação de amizade termina e os homens passam a matar o saguim para servir de caril.
303	A hiena e o coelho	Cabo delgado	Montepuez	Hiena recruta coelho como seu criado. Passados alguns meses, a hiena vai fazer comércio de amendoim a 80 km, mas

			<p>decide comercializar os filhos do coelho, sabendo ser um bom negócio para se oferecer nas lojas, os quais o coelho tinha escondido numa relva, ao pé da casa dos patrões. A hiena os coloca dentro de um saco, amarrando bem amarradinho e levando o coelho consigo para carregar o saco durante os negócios. Eles param para descansar em três casas e a hiena dá indícios na sua fala que fizeram o coelho desconfiar do que estava levando naquele saco. No caminho, o coelho pede para fazer necessidades maiores e aproveita para abrir o saco, libertando os seus filhos e colocando abelhas dentro. Chegando às lojas, a hiena conta que levava coelhinhos para vender a um comerciante. Este pede que o coelho abrisse o saco no quarto com a sua esposa e seus filhos para se fazer o negócio, avaliando o preço dos coelhinhos. Como não permitiram que o coelho entrasse na sala, este escapa pela relva ao ouvir os gritos, pois as abelhas ferram a todos que estão fechados na casa. Conclui o coelho: "querias fazer negócio com os meus filhos, maldito, agora aguenta com as dores".</p>
304	O leão e o coelho	Cabo delgado	<p>O leão tem um campo de amendoim que é roubado pelo coelho, considerado preguiçoso. Então, para capturar o coelho, o leão coloca estatuetas, favas de abelhas em forma de pessoas, na machamba. O coelho chega e cumprimenta-as, mas não obtendo resposta, começa a bater nelas, ficando colado, já que elas estavam com cola. O leão pega o coelho e o coloca dentro de uma panela, entregando a um de seus filhos, Antônio, e recomendando de que o coelho fosse degolado e frito. No caminho, o coelho convence as crianças de que a recomendação do pai era degolar uma galinha e servir ao coelho, sendo este recebido como visita. Em casa, Antônio informa à mãe de que era necessário degolar um galo grande ao coelho. Antônio degola a galinha e a mãe cozinha. Quando chega o leão, o coelho foge com ossos no bolso e um pouco de arroz, mas os cães do leão começam a persegui-lo, mas o coelho</p>

				tira os ossos e os restos de comida do bolso e dá aos cães, que ficam entretidos com a comida, deixando de perseguir o coelho.
305	O caracol e o cudo	Cabo delgado	Mueda	Caracol e cudo eram amigos e entram em discussão se conseguiriam encontrar um aos outros, caso se escondessem. O cudo, que começa a altercação é o primeiro a se esconder e é descoberto pelo amigo atrás de uns arbustos. Já o caracol se esconde em baixo da terra e não o conseguem encontrar, aparecendo todos os animais para ajudar o cudo, como um antílope. Menos um animal aparece, cágado, que enfim decide ajudar, desenterrando. O caracol e o apresentando aos outros animais. O cágado fica reconhecido como “o melhor espertalhão da zona”.
306	O leão e a fuinha	Cabo delgado		Leão possuía só carne como alimento, enquanto que a fuinha tinha farinha de milho, mapira e mandioca, mas não tinha caril. Como eram aliados, cada um contava as suas necessidades para a melhora da vida. Sabendo que o leão não tinha massa, a fuinha convida o amigo para sua casa. A fuinha arranja um bom almoço para o leão e a sua família, que regressam para casa com três cestos de mandioca. O leão convida a fuinha à sua casa para retribuir os benefícios, preparando boas iguarias. A fuinha mete no seu pequeno alforje a carne oferecida, esvaziando quatro cestos, mas o alforje não se completava. O leão lhe dá mais um cesto e ainda vai à caça, dando mais carne ao amigo, porém o alforje parecia ficar mais vazio. A fuinha vai embora e o leão fica aborrecido, já que não tinha mais carne para se alimentar, resolvendo ir atrás do amigo para lhe matar e levar a carne. No caminho, a fuinha ia cantando e o leão prepara o ataque. Em vez de agarrar a fuinha, o leão entra diretamente no alforje levado pela fuinha. Esta deixou o alforje bem amarrado e o pendurou no teto de casa durante duas semanas. Desde aquele dia, não foram mais amigos.
307	O pardal e o lagarto	Cabo delgado		Pardal se faz de irmão do lagarto, sem que este soubesse. Certa vez, o pardal diz à filha do lagarto de que eram primos e ela foi se queixar dessa afirmação no tribunal, dando

			<p>uma intimação ao pardal. Diante dos juizes e do régulo elefante, ficam o pardal e o lagarto pai, quando este relata o motivo da acusação, recomendando uma punição severa. O pardal se defende alegando que vem do ovo tal qual o lagarto. Este não pode contestar tal afirmação e o lagarto fica obrigado a pagar uma multa de 100\$00 ao pardal.</p>
308	A gazela pernafina, o leopardo e o macaco	Cabo delgado	<p>Como eram amigos, a gazela pernafina pede um bode emprestado ao rei leopardo para colocar no seu curral de sua cabra. Nascem cinco cabritinhos, levando, mais tarde, dois deles de prêmio ao leopardo, que fica agradecido. Um dia, ao voltar do trabalho na machamba, ele encontra o curral sem cabritos e a mulher lhe explica que os filhos do leopardo haviam levado os cabritos para a casa deles. Pernaфина fica zangado e vai se queixar com o juiz. No dia da audiência, sem o macaco, os animais ficam com medo do leopardo e nada respondem e fogem. Pernaфина procura o "cahame", outro animal esperto, sem êxito. Indo à procura do Chenje, encontra o macaco, que estava no seu campo de amendoim e ele pede para que a gazela lhe convide para a sua audiência, embora ainda não soubesse do seu problema. No dia seguinte, diante do tribunal, o macaco afirma que o pai dele tinha ficado grávido uma vez, deixando os outros animais pasmados. Assim, o macaco conclui: "como é que um bode pode dar um cabritinho?" O juiz entre os cabritinhos à pernafina e o macaco e o leopardo ficam inimigos.</p>
309	O coelho e a toupeira	Cabo delgado	<p>O coelho e a toupeira eram amigos e discutiam embaixo da árvore como resolveriam o problema da fome nas suas famílias. Eles decidem colher feijões de uma machamba onde colhem o maior número possível de grãos. O sr. Leão, dono da machamba, ao vê-los apanhar feijões da sua machamba todos os dias, resolve caçá-los em companhia do seu filho. Devagar os apanha e os mete dentro de um saco, que deveria ser entregue para a mãe cozinhar, cortando a cabeça e preparando um bom</p>

			caril. No caminho, o leãozinho distraído é convencido pelo coelho de que deveria ser bem tratado, como hóspede do pai. Dessa forma, a mulher do leão os recebe bem em casa. Quando o coelho e a toupeira se encontram sozinhos, fogem o mais rápido que podem, através de um buraco aberto pela toupeira.
310	O cão e o osso	Cabo delgado	Cão faminto à procura de comida no campo encontra um pedaço de um cobra morta, que havia caído de umas pedras altas. Ele pega com os dentes e leva para casa contente, pois o osso ainda tinha muita carne. Ao cruzar um rio, através de um tronco, ele vê a sua imagem refletida na água e julga ser um outro cão carregando um osso e se atira ladrando ferozmente contra o cão, a fim de assustá-lo. O osso cai da boca, afogando-se no rio. O cão chega à margem do rio molhado e cansado, sem nenhum osso para matar a fome.
311	O coelho e os elefantes	Cabo delgado	Um coelho que produzia milhares de abóboras era amigo dos elefantes. Estes, que nunca produziram, numa reunião discutem o problema da fome e resolvem roubar comida na machamba do coelho, mesmo que o sr. Elefante tenha recomendado que pudessem pedir ao amigo coelho que lhe oferecessem algumas abóboras. Certa vez, os filhos do coelho veem os elefantes colhendo abóboras e contam para o pai que vai à machamba incrédulo com o que relatava os filhos. Ao perceber que era verdade, o coelho pede para a família ficar em casa e ele se mete dentro de uma abóbora, que é comida pelo sr. Elefante. Dentro do estômago do paquiderme, o coelho pula de um lado para o outro até o elefante se matar. Os outros elefantes abrem o animal e capturam o coelho, obrigando-o a comer toda a carne do sr. Elefante. O coelho começa a comer tudo (corte no documento).
312	O coelho e a quizumba	Cabo delgado	O coelho e a quizumba são muito amigos e abrem juntos um campo de feijão jugo. Depois da colheita, vão para casa cozinhar para o almoço. Quase pronto, o coelho vai ao mato, alegando sentir dores de barriga. Então, ele retira a sua pele e a pendura

				<p>numa árvore, passando em volta da casa todo vermelho, sem a pele. A quizumba se assusta e foge; assim o coelho come tudo sozinho, veste novamente a pele e retorna, conversando com o amigo até anoitecer. Como o procedimento se repete nos dias seguintes, a quizumba começa a suspeitar e descobre a pele do coelho pendurada na árvore, metendo-a num lugar cheio de formigas. Quando o coelho regressa ao esconderijo não encontra mais a pele e morre com a claridade e a quentura do sol.</p>
313	O macaco e o cágado	Cabo delgado	Mueda	<p>Macaco convida o cágado para que fosse à sua casa. Na hora de tomarem a refeição, o cágado não consegue subir à mesa para comer e sai furioso da casa do amigo. Depois, o cágado convida o macaco para uma refeição na sua casa, mas não coloca água para o amigo lavar as mãos, tendo que ir ao riacho para lavá-las. Porém, como o macaco não consegue retornar à mesa sem sujar as mãos, também fica sem comer. Eles deixam de ser amigos.</p>
314	O gênio da floresta	Cabo delgado		<p>Num ano de fome, um homem pobre e desgraçado, chamado de Nanmuara-sapala, vai caçar e encontra o gênio da floresta enquanto descansava embaixo de uma árvore. A entidade se oferece para ajudar o homem em troca de que guardara segredo. Como Nanmuara-sapala aceita, o gênio lhe entrega um prato dourado que lhe daria qualquer comida que quisesse. Ele pede uma massa de milho com galinha, comendo e fazendo o mesmo em casa, para que a mulher também comesse com apetite e satisfação. Mesmo que o marido recomendasse que a mulher não dissesse nada para ninguém, ela segreda para a sua vizinha o acontecido. A vizinha, cheia de ódio, vai revelar sobre o prato dotado ao régulo, que ordena que seus vassalos arrancassem tudo que o protagonista tivera. Assim, o homem e sua mulher, que diz tudo mesmo sem necessidade, ficam sem o prato dourado e sem comida.</p>
315	O cão que costumava chorar	Cabo delgado		<p>Um homem tinha um cão que ladrava todas as tarde à maneira de quem chora. Os vizinhos diziam: "- é o seu costume". O dono do cão foi fazer uma longa viagem e</p>

				o cão fica sem comida, sem ninguém lhe oferecer nem mesmo uma mandioca. Voltando pra casa, o cão leva o focinho para as bordas do pilão, onde vê farelos dentro. Eles se enfia no pilão e não consegue sair. Ele ladra com o choro triste de costume e ninguém aparece para o salvar.
316	A hiena e o cabrito	Cabo delgado		A hiena é preguiçosa e um dia, cheio de fome, sai da floresta e encontra um curral com cabritos. Encontra um saco de farelo e carrega consigo, mas sendo pesado, deixa o farelo pelo caminho, saindo do lugar. Perto do curral saia um cabrito esfomeado que estava quatro dias no curral. Assim, a hiena entoou uma canção: "quem morre de fome, deixa cheio de farelo." Era noite e uma criança acorda com os gritos do cabrito, acordando toda gente, que saem das suas casas com instrumentos feríveis, matando aquela hiena.
317	Um conto sobre a galinha e o milhafre	Cabo delgado	Nangade	A galinha e o milhafre são grande amigos. Certo dia, o filho da galinha fica doente e ela viaja à procura de um curandeiro. No caminho, o milhafre pergunta para onde ela se dirigia e a galinha conta que procurava um curandeiro. O milhafre diz que conhecia o remédio para a cura da criança e diz que fosse à sua casa no dia seguinte. No entanto, o milhafre vai à casa da galinha antes dela ir ao seu encontro, já que a galinha demorava me levar o filho. O milhafre curandeiro pede para a galinha buscar água no poço e o milhafre aproveita a ausência da galinha para devorar o pintinho. Galinha e milhafre passam a ser inimigos.
318	O leão e o homem	Cabo delgado		O leão e o homem eram amigos até se encontrarem na floresta e o homem pedir o favor de lhe trazer um animal para lhe servir de alimento. O leão convidou o homem para irem à caça juntos, o homem pelo lado direito do caminho e o leão pelo lado esquerdo. Mas quando o homem está cansado, o leão o agarra e diz: "olha amigo tenho pena de ti, mas para alguém comer, é preciso trabalhar". Quando o homem ouve isso, faz tanta força que consegue fugir, passando a não confiar mais no leão.

319	O elefante, o coelho e a hiena	Cabo delgado	Pemba	<p>O elefante e o coelho eram jovens solteiros amigos. O elefante convida amigo coelho para procurarem mulheres. O coelho hesita no início, dizendo ser preterido entre as mulheres, por ser pequeno. Mas o elefante convence o amigo e acabam se casando na mesma casa, aquele com a mais velha e este com a mais nova. O elefante dá ideia de fazerem machamba e o coelho alega que deveriam colocar o cabo na enxada usando as cabeças um do outro, para provar valentia, caso escapassem. O coelho desejava assassinar o elefante a fim de consumirem a sua carne. Na hora de lavar, o coelho afrouxa o prego do seu cabo para que a enxada escapasse muitas vezes, golpeando a cabeça do amigo. No outro dia o elefante percebe a avaria na enxada e, tendo muita dor de cabeça, recomenda que o amigo recabeie a enxada numa pedra, porém o coelho nega o pedido, batendo com muita força, mesmo assim o elefante sobrevive e, na vez que sai a enxada do seu cabo, o coelho indica a pedra, por ter uma cabeça pequena, mas não é aceito pelo elefante e o coelho foge. O elefante vai atrás, deixando a enxada e o cabo com o intuito de ficar mais leve. Quando o elefante alcança o coelho, este o convence de ir buscar o cabo e a enxada, amarrando o coelho. Este convence a hiena que mora perto daquela árvore a ficar amarrada em seu lugar, dizendo que o elefante lhe estava obrigando a comer muita carne. A hiena é morta no lugar do coelho.</p>
320	A rapariga e o dragão	Cabo delgado	Mocímboa da praia	<p>Em tempos muito remotos, uma rapariga não aceita casamento com homens "vulgares". Certa vez, ela encontra um homem numa lagoa onde as pessoas vão buscar água, gostando dele e vice-versa. Combinam de se casar e o homem dá para a moça um pente, afirmando que a sua vida está ligada à água, sendo necessário que a jovem pedisse licença para chegar ao local do homem. Quando a menina não pede licença, encontra uma grande serpente (dragão) com várias cabeças na lagoa. Ela volta para casa em passo acelerado e conta o que vira à família. O dragão sai da lagoa</p>

			<p>e segue para a casa da rapariga com todas as águas, fazendo muita ventania. O dragão ocupa a casa, sobressaindo pelo teto, e começa a engolir metade da rapariga, que chora penosamente. O irmãos dela a acudem, fazendo uso de flechas, zagaias, catanas e machados, tirando a moça da larga bocarra do dragão, morto pelos irmãos. A partir de então, a rapariga nunca mais quis casar com um desconhecido.</p>
321	O homem "minador" (caçador)	Cabo delgado	<p>O minador Mandego tinha um filho que lhe pedia para ir junto ver os laços. O pai negava por conta das brincadeiras do filho. A mãe disse para o pai levar, porém o pai se recusa e dá pancada à mulher. Esla diz ao filho que persiga o pai e o menino vai atrás, escondendo-se na floresta. Quando Mandego encontra no laço uma gazela, esta guincha e o filho diz que a voz do animal parecia a de um bebê. A gazela consegue cortar o laço e fugir, que leva o homem a matar o menino, cujo o sangue derramado dá nascimento a um passarinho que vai até a casa da mãe cantando uma canção. Ao chegar em casa, a mulher levanta-se e panha o homem, quando começam a se bater, divorciando-se e a mulher indo chorar para a casa de sua família.</p>
322	A mulher que não falava	Cabo delgado	<p>Certa mulher não falava e se mantinha calada, por isso os homens não conseguiam casá-la. O sr. Coelho se casa com ela e vão plantar mapira no tempo chuvoso. O coelho começa a transplantar a mapira de cabeça para baixo. A mulher, no princípio, apenas observava, mas depois ela sorri e ri, perguntando ao homem como era mesmo que ele plantava a mapira. Ela explica como se planta e o coelho corrige o seu trabalho em parceria da mulher, com todo o empenho. No regresso à casa, a mulher, antes muda, diz à mãe que vira o seu filho plantando errado a mapira, mas que, com a ajuda dela, puderam replantar corretamente. A mãe fica cheia de alegria.</p>
323	A menina que casou com a jiboia	Cabo delgado	<p>Uma menina muito bonita rejeitava todas as propostas de casamento que lhe aparecia durante bastante tempo, até chegar na aldeia um rapaz muito chibante, coberto de cores atraentes, que enamorou a menina</p>

			<p>pela sua beleza. Resolvem se casar e o rapaz a leva para a sua casa, onde ele se transforma numa jiboia, que começa a engolir a menina pelo pés. Ela canta: “estou a ser comida, estou a ser comida, aqui”. De início, a mãe responde cantando: “ah, ah, são brincadeiras, brincadeiras.” Quando a jiboia engole a menina até as proximidades da cabeça, a mãe percebe que a voz da filha está fraca e vai, com o marido até a jiboia, que tinha engolido toda a rapariga. Eles abrem a cobra e retiram o corpo da moça.</p>
324	O caçador que tinha os seus cães	Cabo delgado	<p>Certo caçador matava muitos animais com a ajuda de seus cães. Porém, como eles estavam cansados de serem alimentados apenas com farelo e ossos, revoltam-se e decidem não mais caçar. Assim, quando se aproximavam da caça, eles corriam vagorosamente atrás dos animais e o caçador passa a não apanhar qualquer animal. Vai a um curandeiro, pensando que os cães estavam enfeitiçados e o curandeiro o aconselha a cozinhar carne e osso para os animais, que voltariam a caçar. Depois de seguir tais conselhos, os cães voltam a caçar e o homem percebe que eles deveriam ser bem alimentados, aproveitando também do fruto do trabalho.</p>
325	O leão e o coelho	Cabo delgado	<p>O leão se enamora de uma rapariga bonita e pede consentimento de namoro aos pais dela, que concordam com a condição de lhe trazerem dois coelhinhos. O leão aceita e encontra dois coelhinhos a sós. No caminho, o leão encontra o coelho e lhe pede que acompanhasse na entrega do seu lobolo, que é aceito. Na viagem, o coelho fica curioso em saber o que o rei da selva carregava no saco e pede para ir fazer necessidades, carregando a sacola. Ao abri-la se surpreende ao ver seus filhos, libertando-os e os substituindo por um enxame de abelhas. Quando chegam na casa dos sogros, o leão pede que o coelho sáisse para que tratassem de assuntos secretos. O coelho consente e acrescenta que seria melhor fechar e amarrar bem as portas para que ninguém escutasse a importante conversa. Quando o saco é aberto, as abelhas furiosas mordem a todos</p>

			que se encontravam na casa. O coelho volta para casa contente por ter salvo seu filhos.
326	Como começou a exploração	Cabo delgado	Nos tempos primitivos, todos os animais viviam juntos e o rei leão mantinha a ordem e a lei. Certo dia, o boi resolve arranjar amigos e assim se faz de animais pequenos como o rato e o coelho. O boi acha melhor que eles trabalhem juntos em diversas culturas a machamba, mas ele adverte que os amigos levem suas famílias para o trabalho, já que o boi alega não ter família. Mesmo desconfiados, o coelho e o rato convidam as suas famílias para o trabalho. O boi fica como capataz que, por conta da sua voz grossa, podia organizar e dirigir o trabalho. No tempo da colheita, os celeiros fiam cheios de arroz, amendoim e milho. O boi, querendo se apossar dos produtos, resolve vender tudo, mas os amigos respondem que deveriam comer e vender o que sobrasse. O boi capataz não concorda e vende tudo, ficando com o dinheiro. Ao ouvir, porém, reclamações de outros animais, o boi ameaçava esmagá-los, já que era mais forte. O coelho se dirige ao rei, que envia a gazela para convocar o boi à sua presença, mas ele se nega, já que tinha enriquecido e não respeitava mais autoridades. Então o hipopótamo, o rinoceronte e o elefante ficaram encarregados de prenderem o boi na prisão, enquanto que o fruto da sua exploração dos mais fracos seria entregue aos explorados enquanto o resto ficaria com o estado. O boi foi levado para a cidade.
327	O homem guloso	Cabo delgado	Um homem tinha um amigo muito lindinho. Ele pede para um rapaz acompanhá-lo até a casa do amigo a buscar bagagens do velho. Avisa, no caminho, que o homem buscasse uma planta para remédio, caso se sentisse doente. O jovem aceita. O amigo mata um boi e três cabritos, que cozinha com quatro toneladas de arroz. Na hora da refeição, o homem diz estar doente e pede para o rapaz buscar o remédio. Quando ele retorna o homem já terminara de comer e pede que guardasse o remédio no bolso, pois já se sentia melhor.

				<p>O velho faz o mesmo com outro rapaz e na terceira vez, pede para que o coelho lhe acompanhasse. O coelho também é aconselhado sobre o remédio, mas alega ter deixado cair a sua faca no caminho e volta para buscar o remédio antes que chegassem à casa do amigo. Quando o velho reclama das dores de cabeça, o coelho retira o remédio do bolso e entrega ao homem e ambos almoçam juntos. Quando anoitece, dão para dormir ao homem uma cama e ao coelho uma colmeia. No meio da noite, o coelho afirma ter sonhado de que os cipaios apanharia os que dormisse na cama. Eles trocam de posição, o coelho esquento o lume até que a colmeia se aperte, acordando o velho arranhado, prometendo não mais levar o coelho para as suas viagens, aprendendo uma lição por ser guloso.</p>
328	A inteligência da mulher	Cabo delgado		<p>Um rei apaixonado pela caça, montando seu cavalo preferido, encontra um gênio numa armadilha do mato. O rei fica com medo, mas o gênio pede para lhe soltar, prometendo trabalhar para ele sem parar. Quando o gigante não tivesse trabalho, comeria o rei, a família e os vassalos. O rei foi forçado a aceitar, mas começa a ficar preocupado com a rapidez que o gigante termina os trabalhos, indo contar à rainha o que se passava. No dia seguinte, muito cedo, a rainha arranja tarefas ao gigante, que não para um momento. Quando chega ao meio-dia, aflito com tanto trabalho, o gigante pede autorização para ir fazer necessidades, fugindo para nunca mais ser visto. A inteligência da mulher salvou toda a família.</p>
329	História do Humu	Cabo delgado	Macomia	<p>Homens e mulheres viviam em povoações separadas, nas quais o chefe dos homens era o Humo e das mulheres era chamada de Muano. Os homens se dedicavam à caça e as mulheres tinham um cão. Certa vez, os homens mandam o Humo pedir o cão das mulheres emprestado, pois era feroz e raivoso. Eles são instruídos a dizer as seguintes palavras: “vá vá vá e volta” (muchu, muchu, muchu panhuma). A ordem é cumprida duas vezes, mas, na terceira, esquecem de pedir para o cão</p>

				<p>voltar e este nunca mais retorna. Ao serem informadas sobre o desaparecimento do cão, as mulheres decidem numa assembleia de que os homens deveriam ser apertados pelas mulheres, no quarto delas, para eles não fugirem e, como castigo, o homem ficaria responsável por abrir o mato para machamba, fazer estatuetas, pilão comprar vestuário e outras tarefas pesadas, ficando com as mulheres apenas as tarefas de pilar, sachar as machambas e cozinhar. O Humo se casa com a Muano e ambos se tornam chefes da povoação.</p>
330	O homem e o coelho	Cabo delgado	Pemba	<p>Homem estabelece que a prova de casamento de sua filha consiste no pretendente cortar o vento da machamba. Primeiramente, aparece o elefante que não consegue a façanha. Depois o coelho também se habilita, colocando uma armadilha na machamba, na qual fica presa uma galinha do mato. O coelho oferece a galinha para que se cozinhe, mas que deixasse o molho bem seco para mandá-lo para a machamba. O velho fica admirado e se queixa do coelho por não conseguir proceder como solicitado. O coelho explica para o régulo que não seria possível secar o molho assim como não era possível cortar o vento da machamba. O coelho fica com a razão. Na hora de dormir, o velho lhe oferece a cama enquanto dormiria na colmeia. O velho, dizendo-se mais velho, obriga-o a dormir na cama. Quando velho apanha no sono, a colmeia tapa o velho, que não consegue sair de manhã. Coelho percebe que velho queria matá-lo e velho decide não andar mais com o coelho, por ser muito esperto, pois velho intencionava matar o coelho.</p>
331	A esperteza do leão e o cágado	Cabo delgado	Pemba	<p>O cágado tinha uma machamba que possuía uma hortaliça de couve quem sempre era estragada pelo leão. Cágado, primeiro, pensa que é o coelho e vai ter com ele, mas este nega ser o autor e aconselha que o cágado coloque uma armadilha na machamba. Quando o leão vai lá lanchar, fica preso na armadilha. Ao ver passar o cágado, o leão lhe pede socorro e o cágado comenta que o leão poderia querer comê-lo</p>

			<p>e o leão insiste que não o comeria. Porém, quando liberto, o leão passa a querer comer o cágado, enquanto que este argumentava que não podia comê-lo. Sobre o pleito, eles têm uma resposta negativa e outra afirmativa, respectivamente, de um pilão furado e uma cabaça quebrada. No fim, o coelho dá um jeito de meter novamente o leão na armadilha, ficando o coelho e o cágado inimigos do leão.</p>
332	O manguço e o elefante	Cabo delgado	<p>Manguço vai ter o elefante dizendo acabar com comida que enche o cântaro. O elefante topa provar a capacidade do manguço, apostando seu anel de casamento. O paquiderme pede às mulheres encherem duas panelas de massa, deitando tudo num cesto muito grande. O manguço chega com um fole, onde estão escondidos outros manguços. Cada um come até saciar-se, afirma ter de ir fazer necessidades e troca de lugar com outro manguço que aguarda dentro do fole. Fazem tal revezamento até acabar com toda a massa. Ficando muito surpreso com o ocorrido, o elefante diz ter de pensar ante de entregar o anel de casamento. Depois de duas semanas, aparece novamente o manguço, mas a resposta continuava igual àquela primeira. O elefante não queria dar o anel porque sentia vergonha do pequeno animal.</p>
333	A nossa arma fundamental	Cabo delgado	<p>Um velho chamado Malande tem uma mulher e dois filhos: Alaveca e Simakendessake. Quando desbrava os matos e a machamba, Malande leva seus instrumentos, a saber, dois machados, uma catana e uma lima. Certa vez, ao chegar em casa, o velho procura o seu machado, mas não percebe que está sobre os seus ombros. O homem começa a ralhar, acusando o filho Simakendessake de ter perdido o seu machado. O filho observa que o pai está com os dois machados e lhe chama a atenção. O pai pede perdão pelo desleixo e as palavras pouco honestas contra ele.</p>
334	A perua brava	Cabo delgado	<p>A perua brava põe três ovos. Durante a incubação, ela escuta um dos ovos pedindo para sair daquele ovo, pois queria andar sozinho. Após o último dia de incubação, ela pergunta o nome à casa filho, que</p>

			<p>respondem-lhe: "eu chamo-me força com a mãe; eu chamo-me força com o pai; eu chamo-me força sozinho". A força sozinha (dimongo -oweka) se separa da mãe e é capturado por um cágado pela cabeça, dentro do ânus, e os força sozinho não consegue se libertar. Ele chama a mãe, cantando: "mamã, mamãe o que é isto?" A mãe sente compaixão do filho e o salva com uma bicada na cabeça do cágado. O pequenino jura não mais andar sozinho, tornando-se um filho obediente.</p>
335	História dos homens	Cabo delgado	<p>Enquanto passeava, um homem encontra uma cabeça sem o corpo no mato, perguntando por que estava ali sozinho. A cabeça responde, dizendo "eu morri por causa da minha boca, essa também espera morrer por causa da sua boca". O homem admirado foi à aldeia comunal para contar as pessoas sobre o ocorrido, mas as pessoas não acreditaram. O homem disse para as pessoas lhe acompanharem até a cabeça (crânio caveira) com catanas, para caso ele mentisse. Chegando lá, perguntaram à cabeça e ela não respondeu. Os aldeões resolveram matar o homem e a cabeça, enfim, disse-lhe: " - agora tu não morreste por causa da sua boca?"</p>
336	O fogo e o leão	Cabo delgado	<p>O leão e o fogo eram grandes amigos. Certo dia, na casa do fogo estão discutindo quem é mais grande entre os dois. O fogo afirma que ele maior e que é capaz de queimar todas as coisas. O leão pede para o fogo lhe fazer uma visita e este anda 20 km pela mata até a casa do leão, enquanto os animais se refugiam nas suas cavernas. O leão se aproxima acreditando que o fogo era o maior entre os dois.</p>
337	A hiena e o coelho	Cabo delgado	<p>O coelho vai caçar junto a uma família, na qual a hiena tem seus sogros. Embora tenham visto muitos animais, a hiena falhava muito e o coelho caça uma palapala. A hiena pede para ajudar a levar a caça, chegando em casa antes do coelho e afirmando que havia caçado o animal que levava consigo. O coelho não desmente a hiena e é ridicularizado pelos cunhados da hiena como um mau caçador. Numa segunda vez, a caçada é acompanhada por</p>

			<p>um cunhado da hiena, que fica do lado dela durante a caça, mas apenas o coelho captura um animal, que novamente é oferecido pela hiena para ser levado para casa. Novamente sucede a mentira da hiena, a zombaria dos cunhados e o silêncio o coelho. Na terceira vez, o cunhado acompanha o coelho, então este mata o cunhado, embrulha-o dentro de uma folhas e atira para cima. Chega a hiena e pergunta que animal o coelho havia matado e ele responde que se chama niclevente (um animal que tem muito azeite) e por isso que tinha que ser embrulhado logo. A hiena chega em casa sem o cunhado e diz as mesmas expressões. As pessoas pensam que o cunhado está com o coelho, mas as crianças percebem que havia um pé dentro do embrulho e decidiram cobrir novamente, dizendo aos pais que a hiena havia matado o cunhado. A hiena alega que o cunhado estava com o coelho. Mas quando o coelho chega, afirma que, por ser mal caçador, o cunhado acompanhara a hiena. A hiena manda desembulhar o embrulho próximo das panelas para não desperdiçar o azeite. As pessoas defenderam o coelho, lembrando as palavras da hiena de que o animal era niclevente. Assim chateados, os sogros resolveram matar a hiena.</p>
338	O leão e o porco	Cabo delgado	<p>O leão e o porco eram amigos e combinaram de passear até ficarem com fome sem verem nada para comer. O porco aconselha que se dirigissem para perto das casas, a fim de encontrar machambas. Perto de uma casa, havia uma machamba de mandioca, que foi roubada por uma rapariga, filha da dona da machamba. Ao confessar que havia roubado, a rapariga apanha da mãe na machamba. A menina deseja, em voz alta, que os porcos comam o resto das mandiocas. Ao escutar isso, o porco leva duas noites para comer toda a mandioca da machamba. Ao ver isso, a dona da machamba diz que o porco deveria ser comido por um leão. Ao escutar tal coisa, o leão resolve apanhar o porco.</p>

339	Malehano e o monstrengo	Cabo delgado	<p>Ao terminar um período de sede, cai muita chuva e uma mulher grávida encontra água numa pedra, colocando-a numa panela. Encontra a água doce e adormece. Chega um monstrengo e como na pedra tinha mel que fora guardado por ele, ele pergunta à mulher o que receberia em troca daquela água. A mulher disse que ele não a podia comer, pois estava grávida, mas que lhe daria seu filho, que fica sabendo do ocorrido. Aos 4 anos, o monstrengo aparece e o menino está dormindo na casa de amigos. Querendo o monstrengo então comer a mãe da criança, ela afirma que ele deveria aparecer no dia seguinte procurando por Malehano. Porém, convencidas a adotar tal nome, todas as crianças se identificam como Malehano. A mãe então diz ao monstrengo que fosse no dia seguinte ao lago e que o seu filho estaria de farda vermelha. Entretanto, o rapaz divide o pano vermelho com os colegas e o monstro volta novamente para falar com a mãe. Ela diz que o monstro voltasse na aurora e encontrasse aquele que tirou o cabelo. Porém, durante a noite, o menino tira o cabelo do pai e cola na sua cabeça, devorando o monstrengo a pessoa sem cabelo, isto é, o pai do filho da mulher. Malehano questiona a mulher por que a mãe queria que o filho fosse comido. Nessa altura, começa a malandrice entre as crianças e a má educação dos filhos.</p>
340	Inthipithipi	Cabo delgado	<p>A menina fica grávida pela primeira vez. Durante a gravidez come diversos animais como pega mathinthi, galinha do mato, porco-da-índia, perdiz, canário, ouriço, pintassilgo, mthipithipi, gazela, coelho. Na hora de nascer a criança, passou três dias e não consegue dar a luz. Levaram a mulher à adivinha (curandeiro/curandeira). Seguiu-se uma fórmula segundo os usos e costumes: "disseram que ele tinha coelho... Se a mulher não dá a luz por causa do coelho, que dê luz". Assim fizeram sucessivamente, pronunciando todos os animais. Quando se menciona a ave inthipithipi, a menina dá à luz.</p>

341	Mualimus são mentirosos	Cabo delgado	<p>Um homem promete jejuar no mês do ramadã, sem comer e nem beber durante o dia, pois era mualimu. À tarde, quando a mulher vai ao rio para preparar papas para o marido, ele não suporta de fome e começa a comer farinha com água fria. Após algumas horas, aparece a mulher pedindo ajuda para tirar a panela da cabeça e o homem coloca a farinha molhada dentro do cofio, colocando-o depois na cabeça. A água começa a molhar os cabelos do homem e ele diz que aquilo era suor dos maometanos.</p>
342	Quem faz o bem, fá-lo para si próprio	Cabo delgado	<p>Era uma vez uma velhinha pobre, que pedia esmolas nas sextas-feiras, que sempre pedia na casa do rei, onde a rainha lhe dava qualquer coisa. A velhinha sempre dizia-lhe as palavras: "quem faz bem, faz para si próprio. / quem faz mal, faz para si próprio". Procurando meios de afastar a velhinha de casa, na quinta-feira, a rainha consegue dois bolos pintadinhos e envenenados para dar à velhinha. No alvorecer da sexta-feira, a velhinha aparece na casa real, pedindo dinheiro, panos e tudo que quisessem dar. A rainha entrega os dois bolos, alegando que seriam para o rei. Depois de andar por toda a cidade, a velhinha chega em casa e guarda os bolos no armário para comê-los em seu jantar, às 17hs. Como ela era amiga dos filhos do rei, estes chegam à sua casa famintos, pedindo de comer. Ela tirou os bolos que a rainha lhe entregou e deu aos dois filhos do rei, que morreram. A velhinha, admirada, foi avisar ao rei, que chegou na casa da velhinha com a rainha e policiais. Confirmado por um dos jovens prestes a expirar, descobre-se que a rainha entregara os bolos envenenados para a velhinha, com o intuito de matá-la. A rainha é presa.</p>
343	Napira, galo e boi	Cabo delgado	<p>Numa casa em que um homem tem uma mulher doente, recebendo na casa o tio dela. O galo vai ao mato para encontrar Napiri, dizendo que na sua casa tinha muita alimentação: mapira, ervilha e arroz. O Napiri afirma que na sua tinha capim (nhaba) e muchém. Galo convida Napira para a sua casa, mas quando chega lá o</p>

			<p>dono do galo está muito doente e o Napiri vai para sua casa. Depois, o Napiri pergunta as novidades, sabendo que quando alguém está doente se dá carne e não hortaliças, e o galo informa que alguns são mortos e outros degolados. Napiri chama o galo de malandro e este decide ser amigo do boi. O dono da casa falece e o galo diz que o boi será morto, por três vezes, mas o boi nega. Na vez de realizar o primeiro luto, o galo é morto, pois não havia arma nem arco. Galo diz não por três vezes, mas é apanhado no fim.</p>
344	A morte de uma mulher bonita	Cabo delgado	<p>Certa menina muito bonita vai ao poço com uma panela na cabeça. Três rapazes irmãos se escondem perto do poço e, cada um a sua vez, fazem propostas de casamento que são, a priori recusadas, porém a moça aceita presentes, anel, pulseira, dizendo que fosse encontrá-la à noite. Os três irmãos se encontram no mesmo lugar e lutam entre si. O pai deles aconselha que procurassem se casar noutro lugar. Como o pai era rico, tirou peças para cada um dos filhos. O maior chegou num lugar onde havia um espelho, cuja imagem lhe refletiu a menina morta, assim ele comprou o espelho. O segundo irmão chegou a uma casa cujo um homem morreu, mas aparece um curandeiro e dá um remédio ao homem, que o ressuscita. O terceiro compra um carro no mato. Depois, eles se encontram em Montepuez, onde eles veem, refletida no espelho do primeiro, a mulher que amavam morta. O segundo diz ter o remédio para curá-la e, então, partem com o carro do terceiro ao destino da mulher morta. A mulher finalmente ressuscita após lhe ser aplicado o remédio. O dono carro queria a mulher como pagamento do transporte e decidem fazer uma reunião, na qual concluem que seria mais conveniente que a mulher fosse morta.</p>
345	A rã e o milpés	Cabo delgado	<p>Salimo mana conta história da rã e do milpés (centopeia) que eram amigos. A rã quis saber porque a milpés está sempre linda e asseada, porém a rã não interrompe as respostas da milpés, que diz que sua mulher preparava óleo de rícino. Milpés</p>

			conclui por sua conta que a sua mulher deveria ferver água e entrar dentro. Ele assim faz e fica queimado. Por essa razão, a rã salta para a água, onde permanece até hoje.
346	O leão e o elefante	Cabo delgado	Leão e elefante combinaram de levar seus filhos para a circuncisão. Elefante se prontifica a arranjar o tambor e delega ao leão a função de arranjar a pele. O leão apanha uma impala. O leopardo (nikurukuru nimuako) diz ao leão que esticaria a pele da impala, a fim de seus filhos irem à circuncisão. A hiena (nithua) pede a pele para o leopardo e este recomenda que a pele não fosse comida, pois era do régulo. O cão pede à hiena a mesma pele para esticar, porém acaba comendo-a. O elefante termina de fazer o tambor e pede ao leão a pele para tapá-lo. O elefante canta pedindo ao leão a pele. Este canta ao leopardo, que canta para a hiena que, por fim, canta para o cão. Entretanto, o cão responde cantando que havia comido toda a pele. Assim, começam a perseguir o cão, que se esconde embaixo da cama do homem. O cão pede para os donos da casa não o tratarem mal, mas que permitissem que ele ficasse na casa como guarda e servidor, sem que nem lhe dessem comida. Por isso, o cão é amigo do homem.
347	O hukula e o khapa	Cabo delgado	Dois rapazes chamados hukula (coelho) e khapa (tartaruga) querem se casar e decidem ir a serviço de deus à machamba, pois era onde toda gente se reunia. Primeiro, eles encontram uma velha no caminho, de quem a tartaruga raspa o cabelo. Mulher oferece à tartaruga um rato e uma faca. Depois, ele ajuda a alimentar com farinha as formigas e os peixes e dá carne para o milhafa. Já o coelho não demonstra interesse em auxiliar qualquer um dos necessitados. Chegando lá, sendo recomendado não escolher a esposa apenas pela beleza, a tartaruga escolhe uma mulher leprosa, enquanto que o coelho escolhe duas mulheres gordas. Regressando pelo caminho, a mulher da tartaruga (cágado), se transforma numa bonita mulher, que possuía um carro, no qual ambos sobem. A

			mulher era a irmã de deus, "anamuajuda". Deus começa a provar o cunhado com a ajuda de seu capataz m'quatampa. Deus leva para a tartaruga sal, açúcar e marrupi para separar um do outro. As formigas ajudam a tartaruga. Depois, deus joga uma corrente no fundo do mar e os peixes cilurus resgatam a corrente e entregam à tartaruga. Depois deus dá uma série de brincadeiras para o cunhado interpretar, tendo a tartaruga bom êxito. O fim, a tartaruga se torna o cunhado mais confiado de deus, recebendo dele um casaco permanente, que é a sua própria casca / casco.
348	O homem que se esqueceu da família com fome	Cabo delgado	Na época de fome, o homem de uma família com dois filhos se despede indo à caça, andando muito até encontrar frutos dos mato, enchendo a quantidade de um cesto. Anoitece. Faz uma fogueira. Quando acorda, ele vê abelhas e descobre mel no buraco de uma árvore, e se alimenta dele numa casca, deixando uma parte para a família. Sente sede e vai ao rio, onde vê muitos peixes cíluris, os quais pesca. Quando volta para secar os peixes numa pedra, encontra uma salamandra inhoto ao lado da fogueira. Quando vai buscar um pau para matá-la, depara-se com uma palhota. Pede licença e entra na casa, onde encontra uma panela com cerveja macua. Os donos da casa oferecem a cerveja e o homem se embriaga, sendo levado para dentro. Nessa noite, chove e ele se lembra que já se passaram 5 dias que estava fora. Ao acordar, vê que tudo que havia coletado sumiu. Chegando em casa, vê várias lareiras dedicadas aos filhos mortos. Perguntaram por que ele havia demorado tanto, deixando a família faminta. Homem diz não saber. O homem, a partir daquele momento, diz que quem pensa bem é rico e quem pensa mal é pobre.
349	O Chitefe	Cabo delgado	Um homem solteiro que vinha de Naripo se chamava Iaia e se casou com Ncotinko, consórcio de onde nasce Chitefe. Logo cedo, começou a realizar atividades como armar passarinhos e armadilhar outros animais. Os responsáveis da administração

			<p>dão uma arma para que o esperto jovem fosse à caça. Ele mata uma vara de porcos com um cartucho. Admirada, a administração deixa Chitefe como permanente no trabalho de caça. Ele cogita ficar no mato e a administração diz que ele poderia deixar os animais no mato. Vai caçar na área de moja môja e vê uma menina de 10 anos a quem pergunta se é casada. Ela dizer de oriunda de Quissanga. Ele vai acampar na área de Quionca, onde encontra a menina, com quem se casa. Faz várias caçadas exitosas, matando 3 a 30 búfalos. Nesse ínterim, sua família se decepciona por ter sido abandonada por ele, porém, o perdoam. Certo dia, foi à caça e matou 4 búfalos num só cartucho, mas não tinha visto que seu cunhado estava no final da fila, matando-o. Fica desesperado e, querendo ir à casa da mãe, vai à casa dos tios. O tio não o recebe, mas o recebe a tia. Percebendo a necessidade sobrinho, o tio o recebe e ouve a sua história. Como Chitefe pede um conselho, ele diz que deveria simular que a morte do cunhado acontecera por conta de uma queda d'árvore. Ele assim faz.</p>
350	Os três irmãos	Cabo delgado	<p>Um homem tinha três filhos, sendo o último do sexo feminino. Ele havia plantado três árvores como sinais do estado de cada filho. Se uma árvore murchar, é sinal de que um dos filhos está em sofrimento. Certo dia, os dois filhos mais velhos pedem para irem a uma terra só de homens e o pai lhes dá uma lancha. Chegam a uma terra de magini (diabos). Com eles, jogaram batota e preparam a pimenta para comerem. Os diabos perdem. Depois, tiraram uma fruta, comem e semeiam as sementes, germinando e dando frutos. Os irmãos colhem os frutos, dividem as sementes e partem a outra terra só de homens. Lá um gato soube que chegariam ao meio-dia. Ocorre o mesmo que na terra anterior, porém, ao colocarem as sementes na terra, não germinarem e os dois irmãos ficaram presos como pastores de cabras. A irmã, percebendo a passagem do tempo, vai até as árvores dos irmãos e as encontra</p>

			<p>murchando. Ele pede para partir atrás deles. De início, o pai hesita, mas concede uma lancha à moça, que parte para a mesma terra dos magini (diabos). No caminho, pedem para acompanhar a menina um gato, um milhafre, um rato. Ela também vence o jogo de batota, germinando-lhe as sementes. Ela compra areia dos nativos a 6000\$00 e parte para a terra onde se encontravam os irmãos. Também o gato anuncia a chegada de um barco com uma mulher. Então ela parte com a lancha para o meio do mar, onde mulheres apanham peixes quimini. A moça os compra por 6000\$00, mas os devolve ao mar. Ela chega na terra onde só vivem homens, come pimenta e vence o jogo de batota. No dia seguinte, antes de plantar as sementes, ela espalha a areia que havia comprado, tira uma fruta, come e semeia a semente, que germina em seguida. Os nativos lhe convidam para tomar banho, e ela aceita, mas antes compra palmeira de macuthi por 7000\$00. Ela pede para os presos, seu irmãos, carregarem as palmeiras e não os queimar, pois iria tomar banho. Ela pede para o milhafre buscar suas roupas, quando as tirasse. Quando a rapariga chega à praia tira calça e camisa e vê fumo na sua lancha, correndo para apagar o lume. Depois mandou o milhafre buscar as suas roupas, partindo em seguida com os dois irmãos. Os homens os perseguem, mas os ratos haviam furado a lancha deles e ninguém conseguiu alcançá-los. Os irmãos empurram a irmã no mar com o intuito de matá-la. Mas o peixe quimini a recebe e a leva até em casa. Ela chega primeiro e diz não saber ainda do paradeiro dos irmãos, que lhe meteram n'água. Ao chegarem os dois irmão, o pai os recebe com uma refeição, perguntado pela irmã. Eles disseram que a terra onde foram não chegavam mulheres e, portanto, suspeitavam que a irmã deveria ter morrido no caminho. A irmã sua aparece ao ser chamada pelo pai.</p>
351	Os régulos	Cabo delgado	Quando um animal era morto, era costume dar uma parte ao régulo. Kajambo, um escravo, foi incumbido de cortar uma fatia

			para o régulo. Este, por sua vez, mantinha seus segredos guardados e criava mahumos para esse propósito. Quando havia uma disputa, Nihumo, um mensageiro, era enviado ao régulo para informá-lo que o sobrinho havia confessado e para determinar o valor que deveria ser pago como reparação. O régulo ordenava que o mensageiro fosse até a casa do sobrinho e retirasse qualquer coisa que pudesse ser oferecida como compensa.
352	O leopardo e o coelho	Cabo delgado	Leopardo abre uma machamba e corta paus para a construção de uma casa. Enquanto o leopardo está fora, o coelho corta paus para a mesma construção. Em seguida, o leopardo faz medições, espeta os paus. Depois o coelho põe as ribas e corta os bambus para telhar. Depois o leopardo matica. Por último, o coelho cobre a casa e começa a dormir nela. Depois de dois dias, quando o leopardo aparece, coelho se afasta da casa e amarra uma corda no dedo da mulher, para que arranhasse o filho, dizendo o coelho que o pequenino se acalmasse, que já tirariam a pele do leopardo. Este foge sem ter chegado à machamba. O macaco aparece na machamba e é recebido pelo coelho, que lhe oferece espigas de milho. Então, o macaco conta para o leopardo que há um pequeno coelho na sua machamba e propõe que amarrassem os seus rabos ao se aproximarem do lugar. O coelho, por sua vez, observa quando amarram os rabos. Ao se aproximarem da casa, o coelho puxa a corda no dedo da mulher e o filho chora. O coelho diz para o filho manter-se calado, pois o leopardo já estava com o seu rabo amarrado com o macaco. Ao ouvir isso, o leopardo se exaspera com o macaco e se empurram. Quando libertam os seus rabos, fogem cada um para um lado.
353	O leão e o cuco	Cabo delgado	Certo dia, um leão e um cuco começam uma discussão sobre quem teria uma voz mais forte e decidiram fazer uma aposta na qual ambos gritariam para comprovar quem teria a voz mais possante. Sabendo que o leão possui a voz mais estrondosa, o cuco faz uma reunião com os cucos seus irmãos

				e pede que se colocassem em fila o longo da estrada. Na data marcada, o leão ruge rrrrrrooom, e o cuco segue, cu-cu, cu-cu, cu-cu. Depois vem um emissário dizendo que apenas se escutara a voz do cuco. Espantado e furioso, o leão resolve repetir o desafio, cujo vitorioso é novamente o cuco.
354	O homem vestido de pele	Cabo delgado	Quissanga	Num ano de fome, um homem chamado Namuuara-sapala (homem vestido de pele) é pobre e desgraçado. Ele vive numa casa perto da floresta e, certa tarde, ele se desloca para a caça de animais. Depois de muito andar, ele se senta em baixo da sombra de uma árvore, aparecendo-lhe o gênio da floresta. Ao saber da situação de fome do homem, o gênio lhe pergunta se o homem saberia guardar segredo. Após confirmar que sim, o gênio entrega um prato dourado ao homem, de onde tiraria a comida que bem desejasse. O homem come echima de milho com galinha assada até se faltar e volta para a casa. Lá faz o mesmo com a sua mulher, que come com apetite e satisfação. Ao terminar, a mulher vai à casa da vizinha e revela para ela a pertença obtida pelo marido, mesmo que ele a tenha feito prometer guardar segredo. A vizinha sente ódio e avisa o régulo do objeto mágico que Namuuara-sapala possuía e a autoridade manda seus vassalos para esbofetear o homem e lhe arrancar o prato dourado.
355	O coelho e búfalo	Cabo delgado		Um homem semeia amendoim na machamba, onde muitas vezes o coelho vai para comer. Vendo que o amendoim estava sendo comido, o homem coloca uma armadilha, na qual o coelho fica preso, à noite. De manhã o homem encontra o coelho na armadilha e este diz que era muito pequeno e que o homem esperasse o dia seguinte, pois já estaria mais crescido. O homem o deixa na armadilha e vai embora. Passa um búfalo, a quem o coelho pergunta se teria um baloiço (balanço). Respondendo que não, o coelho convence o búfalo a soltá-lo da armadilha. Assim, o coelho aproveita para amarrar o búfalo na armadilha, fugindo contente. No dia

				seguinte, o homem retorna à machamba e zagueia (azagueia) o búfalo.
356	O cágado e o lagarto	Cabo delgado	Montepuez	1ª parte: cágado colhe um saco de amendoim em sua machamba e vai vender numa loja a 20 km de distância. No meio do caminho há um tronco e o, por ser paralítico natural, o cágado deixa o saco em cima do tronco e dá a volta. Nesse ínterim, aparece o lagarto que apanha o saco e afirma não ter dono, mesmo depois do cágado explicar que o saco lhe pertencia. O caso é levado para o tribunal, que não dá razão ao cágado, guardando rancor. 2ª parte: certo dia, o cágado está a procura de cogumelos e encontra o mesmo lagarto com o rabo de fora do buraco. O cágado salta com toda a força apanhando o rabo e dizendo lhe pertencer. Ambos discutem e vão ao tribunal, mas, dessa vez, o cágado sai vitorioso e cortam o rabo do lagarto.
357	Entre pai e filho	Cabo delgado	Mecúfi	Diálogo entre pai e filho. Este pergunta por que as cabras não hasteiam bandeira. O pai responde que elas, assim como o cão, o boi e os outros animais, são irracionais.
358	O segredo	Niassa	Sanga	Certo dia, um carro carregado de bagagens e pessoas cai de uma ponte sobre um rio. Alguns dias depois, o anzol de um pescador fica preso numa mala, que ao tirá-la, encontra muita roupa e outras coisas boas. No dia seguinte, o anzol encrava outra mala, mais pesada que a anterior. Ao abrir a mala, ficou com a tampa na mão, abrindo sucessivamente seis tampões. No sétimo tampão, surge de dentro uma grande serpente (cobra) perigosa, que se põe da altura do homem. A cobra quer devorar o homem e passa a discutir com ele. Aparece uma lebre (coelho bravo) que dá razão à cobra, de que o homem deveria ser devorado. No entanto, a lebre se mostra intrigada sobre como a serpente cabia dentro daquela mala, suspeitando de tal feito. A cobra decide provar que cabia dentro da mala e que os fechos dos tampões não lhe machucavam. Assim, fecham novamente a cobra dentro da mala e a arremessam ao rio, indo cada um para uma direção oposta. Depois aparece um dedo

				<p>indicador no meio do rio e as pessoas montam-se no lugar durante sete dias. Depois aparece a lebre e faz o mesmo sinal com dois dedos indicadores e dedo indicador do rio submerge. Despedindo-se, as pessoas impediram o coelho e pediram uma explicação. O dedo indicador no rio era uma pergunta: se havia segredo de uma pessoa. A lebre responde que existe segredo de das pessoas. Assim, o dedo mergulha como se concordasse com a resposta do coelho. Este explica que a cobra queria devorar o homem pescador como se fosse o seu único segredo.</p>
359	O homem e o monstro	Niassa	Lago	<p>Além do uso de redes de pesca, antigamente, os pescadores mergulhavam para pescar um tipo de peixe chamado "utaca". Ao mergulhar, certo homem encontra uma situação diferente no fundo da água e volta, despertando os companheiros do descanso em suas camas para apreciar a situação. Um deles mergulha e se encontra com um monstro, isto é, uma pessoa muito grande, de barba crescida e vestido de roupas brancas. Este leva o homem para andar consigo pelas profundezas até a praia. Os colegas ficaram preocupados e voltam à casa angustiados com o desaparecimento do companheiro. Entretanto, o homem é encontrado deitado na praia e é levado para sua casa, onde apanha um grande sono. No dia seguinte, ele revela o ocorrido debaixo d'água.</p>
360	A hiena, o cágado e a zebra	Niassa	Mandimba	<p>O cágado quer atravessar um tronco atravessado no caminho e pede à hiena para ajudá-lo. A hiena diz que cágado está fazendo barulho, pisa-o e vai embora, enquanto o cágado esconde a cabeça. Passa uma zebra, o cágado faz o mesmo pedido e é ajudado por ela. Passado um certo tempo, a zebra convida todos os animais para uma festa e o cágado prepara uma tinta branca e preta para pintar a zebra, como agradecimento. Todos os animais ficam admirados com as cores da zebra. A hiena quis ter com o cágado, que aceitou pintá-la, mas se lembrando do mal que lhe causara, faz desenhos feios com matope e carvão. A hiena regressa para casa todo sujo e os</p>

				demais animais começam a rir dela, que a deixa envergonhada, fugindo para o mato.
361	A perdiz e o rato	Niassa	Mandimba	Durante uma inundação, um rato fica preso e faminto num pequeno morro. O rato pede ajuda para uma perdiz para que lhe levasse em suas costas a outro lugar em segurança. A perdiz alega ter medo do rato resolver comê-la quando estivesse a salvo. O rato promete não fazê-lo, porém, na chegada ao sítio seguro, o rato apanha a perdiz e a come. O rato não percebe, entretanto, que saíra um ovo da perdiz, que é chocado por outra perdiz que observava a cena. Quando sai do ovo, o pintinho fica sabendo que sua mãe tinha sido morta e devorada pelo rato, por causa da pena que ela sentira por ele.
362	Isso é para o fulano	Niassa	Lago	Um casal possui uma criação de animais e na sua residência também havia ratos. O dono da casa resolve colocar uma armadilha e o rato mais velho conversa com os demais animais sobre o perigo da ratoeira. Eles não levam em consideração as palavras do rato, pois acreditam que os roedores eram os únicos que podiam ser vítimas da armadilha. Durante a noite uma cobra dispara a armadilha e o dono da casa não vê que era uma cobra sendo picado fatalmente. No dia do enterro do homem, são mortos, para a refeição cerimonial, três patos, um cabrito e cinco galinhas. Passados três dias, são sacrificados mais quatro cabritos, dez galinhas e oito patos, enquanto os ratos continuam todos vivos. Os ratos questionam os outros animais sobre quem estava em perigo com tal ratoeira, já que morreram diversos animais, inclusive o dono da casa.
363	O homem ciumento	Niassa	Lago	Um homem ciumento se despede da esposa e vai a um bar beber cerveja com amigos, com o consentimento dela. Como perto da sua casa havia uma farra, os companheiros conversavam sobre mulheres e ele entende que estavam falando de sua esposa. Ele vai embora subitamente, sem ter maiores esclarecimentos. Deixa o carro perto de casa e vai a caminho da farra, onde encontra uma hiena andando em posição de um homem. Pensando ser sua esposa, o homem

				lança uma pancada forte em cima da hiena que cai em cima dele assustada. Quando ele bate à porta de casa, a mulher abre e ele conta o sucedido.
364	A cegonha	Niassa	Mandimba	Uma cegonha casada gingava muito e pergunta a uma amiga o que é sofrer. Então, ela lhe recomenda dormir na rua nua, até o marido lhe encontrar no meio do caminho. Quando o marido lhe encontra em tais condições, fica admirado e lhe pergunta o que sucedia. Como ela não respondesse, ele pede para seus trabalhadores tirarem os cabritos, bois e móveis da casa da d. Cegonha, que fica sem nada e passa a sofrer até hoje.
365	O coelho, o elefante e o hipopótamo	Niassa	Maúa	O coelho convence o elefante de competir com ele, colocando uma corda no seu pescoço a fim de mostrar a sua força. O elefante, a princípio nega, por encontrar o coelho um miúdo de pouca idade, mas aceita enfim. O coelho atravessa o rio e convence o hipopótamo da mesma forma. O coelho diz a ambos que esperasse um grito, que era a voz de comando para começarem a puxar. Como os dois animais gigantesco estão amarrados um no outro, quando soa o apito do coelho, pensam que o coelho tinha tal força. Certo dia, numa conversa, o elefante e o hipopótamo descobrem o plano do pequeno amigo, que eles puxavam a corda nas margens do rio, e não o coelho.
366	O macaco e o cágado	Niassa	Sanga	O macaco e o cágado eram dois grandes amigos. O macaco liolpani/lidjani convida o cágado ngonho para uma refeição. Entretanto, como o macaco coloca os pratos dentro de dois cestos pequenos em cima da mesa, o cágado não consegue alcançar a borda do cesto para comer. Saiu da mesa reconhecendo que o amigo lhe pregara uma partida. Noutra ocasião, o cágado convida o macaco para passar o dia em sua cabana, na véspera da visita, o cágado faz um cerco de palha em volta da casa e põe fogo. O macaco chega limpo e bem vestido, porém depara-se com um grande cerco de cinzas em volta da casa do parceiro. Vendo-se com as mãos sujas, o macaco vai a um rio próximo a fim de lavá-las, mas quando

				chega à mesa, encontra-as sempre "negras" de cinza. Depois de muito repetir tal vai e vem, o macaco desiste. O mal foi pago pelo mal.
367	O macaco e o coelho	Niassa	Majune	Senhor macaco tinha uma filha muito bonita e ficou determinado que só casaria quem apanhasse "acúdea" e enchesse um cesto. Depois de alguns animais o senhor coelho decide casar com a moça e diz que era capaz de encher um sótão. O coelho abre cinco hectares de machamba usando machado e enxada. Capina e faz a sementeira, colhendo muito milho, suficiente para sustentar todos os elementos da família. O macaco fica radiante e oficializa o casamento do senhor coelho.
368	O rapaz e o rei	Niassa	Lago	Um rei muito experiente e afamado na oralidade literária tradicional convoca à corte real quem soubesse um conto lenda adivinha história, provérbio para a sua exposição. Havia uma regra, no entanto: se o rei interpretasse significativamente a adivinha e etc., Queimaria o expositor, caso não, o rei seria queimado. Após muitos terem perdido suas vidas, um rapaz que tinha apenas a sua mãe como família decide ir até o rei, contra os conselhos de sua mãe. O rapaz é bem recebido e pernoita para expor sua lenda no dia seguinte. A filha do rei acompanha o rapaz até uma casa, onde dormiria. Começadas as conversas, a menina começa a investigar o rapaz para que ele explicasse o seu conteúdo e este fala tudo. Dizendo ter de fazer necessidades maiores, a menina se despede e conta tudo para o pai. Ela, porém, esquece sua capulana na cama do rapaz. No dia seguinte, comparece muita gente para assistir a exposição e o rei acerta a interpretação do conto e de uma adivinha. Finalmente o rapaz dá a última adivinha: "sr. Rei, por que é que a sua filha esqueceu sua capulana na cama?" O rei não consegue interpretar e o público decide queimá-lo.
369	O homem polígamo	Niassa	Lago	Homem com duas mulheres tem dois filhos, um de cada esposa, sendo os seus filhos muito amigos. Quando o homem faz uma viagem com o objetivo de dar melhores condições à sua família, uma das

				mulheres mata o filho da outra para que seu filho fique com todas as roupas e bens trazidos pelo marido. O outro menino sente a ausência do amigo nas refeições e quando o pai retorna, o menino chora cantando a falta do irmão morto, que se chama Zandileu. Este, mesmo morto, responde do lugar onde está, pedindo comida. O homem acaba o casamento com a mulher que enterrara o filho da companheira.
370	O leão, rei dos animais	Niassa	Sanga	Nos tempos remotos, o senhor Lizimba (leão) é escolhido pelos animais como rei, inclusive pelo homem. A sua esposa lhe diz que para que fosse conhecido como grande rei precisaria cortar a cabeça de cada espécie animal e pendurar na casa. O leão manda preparar bebidas e convoca a presença dos animais. Todos comparecem menos o sr. Litipitipi (ave). Quando lhe mandam um recado, ele responde que estava muito atarefado e que iria depois de terminado o seu trabalho. A bebida é adiada até o quarto dia, quando o Litipitipi pousa no mato próximo à casa do senhor Lizimba, sendo, em seguida, convidado a entrar e se sentar numa cadeira. Quando questionado sobre o seu paradeiro nos três dias anteriores, o Litipitipi explica que estivera pesando o céu e a terra, sendo esta mais pesada, pois nela tudo apodrece. No segundo dia, avaliava o dia e a noite, sendo esta mais vasta, pois das 17h às 8h não se pode viajar. No terceiro dia, avaliava o valor ideológico do homem e da mulher, tendo esta maior poder e estando em maior número, pois a suas ideias prevalecem, já que a ideia de muitos homens são, na realidade, ideias das mulheres. Ouvindo isso, o leão se sente envergonhado e declara que aquela reunião fora convocada por sua esposa e não por ele, mandando todos embora. No fim, os demais animais aplaudem.
371	O leão e o porco	Niassa	Sanga	Senhor leão e senhor porco são amigos, fazendo passeios juntos. O sr. Porco alega fome e se despede do amigo para ir comer mandiocas na machamba de alguém. O leão aconselha não ser bom roubar e que esperasse ser servido. Uma senhora, dona

				de uma machamba, reclama do seu irmão, com quem não se dá bem, que tira as mandiocas da machamba. Ela diz que seria melhor que as mandiocas fossem comidas por porcos. O leão considera ser este o convite e acompanha o orco até a machamba. Nos canteiros destruídos pelo porco, o leão deixa as marcas d suas pegadas. No dia seguinte, o porco convida o leão para um passeio, mas este diz esperar o convite para comer, pois estava com fome. Quando vê os canteiros destruídos pelo porco, a senhora lamenta e diz para si que valeria a pena se o leão que aparecera na machamba comesse tal porco. O leão considera a fala da mulher o convite para devorar o porco, mesmo que este diga que não se deve comer os amigos.
372	Assuntos de aparecimentos das línguas diferentes e sua pronúncias (original 106)	Manica	Manica	No princípio da era, todos falavam a mesma língua, njame. As palavras contrárias, de um grupo, para os outros não entenderem, chissanas, foram formando as diferenças linguísticas.
373	O caçador, leão e morcego i	Tete	Moatize	Caçador se perde na floresta e entra numa caverna ao anoitecer. Faz uma fogueira e assa um cabrito do mato. Leão se aproxima e diz o homem dar a carne aos cães, engordá-los, e comer, em seguida, os cães. Morcego acompanha a conversa e vê aflição do homem. Diz ao homem fazer o que leão disse, já que comeria o leão no final. Leão fica pensativo e resolve fugir.
374	Narrativa histórica	Tete	Chiúta	Nos anos 1968, os contatos da Frelimo com a região se iniciaram por meio dos soldados liderados por Alfredo Maria, que mobilizavam as populações locais para apoiar o fornecimento de alimentos, uma vez que muitos viviam no mato. Durante esses contatos, os soldados conversavam com os adultos, principalmente à noite, se apresentando como irmãos que buscavam libertar o país. A partir de 1970, jovens começaram a ingressar na Frelimo de maneira mais intensa. Nesse mesmo ano, Portugal estabeleceu aldeamentos na região, como o de Chimadzi, o que levou muitas pessoas a se esconderem no mato. Embora a região não contasse com muitos postos coloniais, os ataques por parte dos

				colonialistas e traidores às aldeias aumentaram significativamente, com celeiros e palhotas sendo queimados. Mesmo diante das armas sofisticadas e dos helicópteros, o povo resistiu bravamente. Houve também a infiltração de agentes da PIDE nas bases.
375	João e Pedro Macário	Cabo delgado	Mecúfi	João diz que metade de 8 é 4 e Pedro Macário afirma que é 3. Ambos têm razão, pois um se refere a metade de valores e o segundo se refere ao desenho do numeral.
376	Morcego ferreiro	Cabo delgado	Mecúfi	O morcego era um ferreiro e fica amigo de polícias perto do seu lugar de trabalho. Ele é avisado sobre a proximidade das chuvas, mas não dá ouvidos. Quando a chuva cai, os outros já tinham preparado os seus campos, enquanto que o morcego se sente envergonhado, nunca mais olhando para o céu, por ter deixado de cumprir o que o outros animais lhe disseram. Por isso, o morcego se pendura de cabeça para baixo nos ramos das árvores e nas casas.
377	Borboleta muazizi	Cabo delgado	Mecúfi	Antigamente, a borboleta se chamava Muazizi. A Muaziza tinha um marido chamado Salule, um passarinho que vive na margem dos rios e praias. Ele vive à procura de sua esposa que anda de um lado para o outro sem descansar e como ela nunca pensa nele em casa, resolve se divorciar. Muaziza gosta de muitos homens e é por isso que as borboletas abrem as asas de um lado para o outro.
378	A rapariga mais bela da aldeia	Niassa	Sanga	Numa certa aldeia havia uma rapariga muito bela que não aceitava casamentos dos vários pretendentes que queriam casá-la. Certa vez, como em um sonho, aparece um belo rapaz que lhe propõe casamento e ela aceita, indo viver na casa dele. Todas as manhãs, ela fica nos afazeres da casa, enquanto ele sai à caça. No meio do caminho, ele se despe e revela o seu verdadeiro ser, a saber, um leão. Aproximando-se a hora do regresso do marido, ela sempre vai ao seu encontro, que volta com várias peças de caça. Porém, um dia, ele demora no regresso e ela o encontra com as garras e júbias, querendo atacá-la. Como ela está de roupa vermelha ele não a

				ataca, mando que ela tirasse a roupa. Ela recusa e diz que ele fosse retirar a sua roupa, se se atrevesse. Ela reconhece no leão o seu belo marido e arrependida se lembra dos conselhos de sua mãe através de uma canção.
--	--	--	--	--