

Africanidade como Diversidade: leitura a partir da ancestralidade ronga no sul de Moçambique

Hamilton Matsimbe *

hamilton45@rocketmail.com

Introdução

Prezados colegas, foi com grande entusiasmo que recebi o convite e por isso desafiei-me a participar desta Feira Literária Brasil- África de Vitória que, vai já à sua 3ª Edição. A mesa-redonda a que foi me proposto a compor é sobre “*Brasil-Moçambique: um diálogo possível?*” Aceitei a proposta na convicção de que as culturas, não obstante diferenças podem dialogar proficuamente umas com outras sobre o que têm de especificidades sem reclamar hierarquias.

A partir da cultura africana como matriz vou apontar aspectos da cultura moçambicana sobre os quais podemos, em seguida, refletir sobre a sua utilidade ou não para o debate e desafios educacionais exigidos à luz da implementação da Lei no 10.639, de 9 de Janeiro de 2003. Com base em dados recolhidos pela Etnognósia da Colônia de Moçambique na então Circunscrição do Maputo, procuramos identificar e descrever as tradições pré-coloniais das sociedades da região sul de Moçambique, mormente o casamento, sucessões, heranças e religião. Fá-lo-ei sempre na possibilidade de demonstrar como estas práticas estruturam as lógicas e modo de vida dos seus agentes.

Com esta abordagem pretendo não somente a “ressurreição” de vozes assassinadas, tão pouco a reposição de narrativas banidas, mas, criar uma base a partir da qual podemos tornar lógicas, inteligíveis e compreensíveis, um conjunto de práticas identitárias outrora negadas pelos “discípulos” de Hegel mas que fazem culturas. Conscientes da diversidade cultural do país não se pretende aqui “(re) construir” generalizações, mas identificar a partir do casamento, divórcio, heranças e sucessões aspectos que as tornam singulares entre os habitantes em volta a baía de Maputo no sul de Moçambique.

*Docente no Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane - Moçambique e doutorando no Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas Universidade Federal do Espírito Santo - Brasil.

A primeira parte da apresentação é um enquadramento do debate sobre as possibilidades de diálogo entre Moçambique e Brasil. Constituem textos de suporte “*O conceito de africanidade nos contextos africano e brasileiro*” de Kabengele Munanga, “*A moral da história*” do sociólogo Elísio Macamo e “*África e Brasil - cruzamentos e equívocos*” do Professor Lourenço Rosário. O primeiro ajuda a perceber a partir do conceito de *africanidade* a ideia de unidade da cultura africana na diversidade. Os dois últimos permitem balizar a partir da academia moçambicana as possibilidades de conversa entre Moçambique e Brasil, desconstruindo equívocos, mas apontando premissas.

Na segunda parte recorrendo á síntese da Etnognósia da Colónia de Moçambique, exploro os usos e costumes dos povos de Maputo. A partir do casamento, sucessões e heranças e da religião buscam-se as lógicas da organização social dos regulados pré-coloniais da região de Maputo. Antes, porém atenhamo-nos ao sentido de Africanidade.

Como entender a Africanidade?

O conceito de africanidade é intrínseco a tudo que é característico da África. África enquanto unidade geográfica esconde diversidades, nomeadamente, biológica, linguística, cultural, histórica, geopolítica, etc. Esta diversidade, também torna a África variada e abre duas possibilidades com que se olha para o continente, as diferenças e similaridades. De acordo com Kabengele Munanga, as duas conduzem-nos a uma fisionomia cultural comum. A cultura, civilização e africanidade são diferentes, todavia complementares, pois traduzem um conjunto de conhecimentos que constituem herança comum pelas similaridades que denotam. As similaridades vêm de todos os domínios da cultura como sejam as línguas, parentesco, casamento, família, organização social, organização espacial, controle social da comunidade, socialização dos jovens pela educação e ensinamentos, concepções filosóficas e visões de mundo, religião, magia, rituais e artes (MUNANGA, 2015, p.10-11)*. Africanidade é, portanto, um conjunto de traços culturais e históricos comuns a centenas de sociedades da África subsaariana (MUNANGA; 2015 p.19); é partilhar identidades, encontrar na diversidade e similaridade razões para buscar o que nos une, uma racionalidade e filosofia próprias, em volta do que é pertença comum. Africanidade é tornar vivos os ideais da

* As esculturas africanas depositadas em museu de artes “primitivas”, apesar de numerosos estilos e características, são facilmente descobertas por conta do parentesco que partilham nos seus traços. Igualmente, as línguas africanas, contabilizadas em cerca de 1500, não obstante a sua grande variedade partilham caracteres comuns que facilitam sua classificação. Vide: MUNANGA, 2015, p.11.

negritude, a consciência do ser negro, de seus valores e património cultural. É identificar-se com Aimé Césaire, Leon Damas e Léopold Senghor; de Georges Padmore, William Dubois e de todos os pan-africanistas. É alimentar o sonho dos que se identificam com esta diversidade africana, no todo ou em partes. Não cabe aqui discutir a negritude e o pan-africanismo, mas como antes se sublinhou identificar possibilidades de diálogo entre Moçambique e Brasil, diante destes pressupostos.

O que dizer sobre possibilidades de diálogo entre Moçambique e Brasil?

Abordar a possibilidade de diálogo entre Moçambique e Brasil, como é suposto fazer nesta mesa-redonda, é insistir epistemologicamente numa alternativa de conversa entre subalternos. É produzir ideias que muito poucos se dispõem a ouvir ou apreciar, uma vez saírem da periferia; é pensar as ciências sociais a partir de onde nunca se admite (MACAMO, 2014, p.31). Entretanto, não quer isto dizer que devemos calar pelo receio de que ninguém vai querer escutar. Bem dito, não podemos “adiar a conversa” como Elísio Macamo uma vez sugeriu-nos (MACAMO, 2014). Pelo contrário, o importante é que ao falar devemos buscar situar e balizar o conteúdo da conversa apontando sua relevância noutras jurisdições do conhecimento.

O diálogo entre Moçambique e Brasil deve partir de pressupostos corretos e não de premissas falsas a exemplo de pertença comum à Comunidade dos Países de Língua Oficial Portuguesa (CPLP). O pressuposto da língua cria muitos ruídos, além de não traduzir a experiência quotidiana dos moçambicanos e demais entidades africanas, distorce as identidades. Em Moçambique, não obstante 30% de a população ser falante do português, cerca de 98 % destes é sempre na condição de segunda, não constitui sua língua materna (MACAMO, 2014, p.34). O censo de 2017 atualizou os dados, porém não passam de 5% os que têm no português sua primeira língua. Os números são bastante indicativos da posição e peso de Moçambique na CPLP. A ideia segundo a qual ser apenas falante de português não basta como premissa de diálogo, aqui se confirma.

O mesmo pode-se dizer em relação à história. Moçambique e Brasil não partilham da mesma história como não partilharia com toda África (MACAMO, 2014, p.35). Na condição de escravos, os africanos foram, brutalmente, trazidos para as Américas e, no caso, foram obrigados a construir também, o Brasil de que não desfrutaram. Isto é inegável, não precisa

ser perito; basta percorrer as paisagens do litoral como simples viajante para ver. Portanto, isto não significa partilha da história. O que existe é um grupo que é produto desta experiência trágica e humilhante de negros africanos. Hoje ostenta, mais do que benefícios e direitos, uma nacionalidade brasileira.

Não haja dúvidas sobre exploração estratégica destes elementos para ganhos e/ou vantagens comparativas no concerto das nações. A título de exemplo, Portugal faz da língua portuguesa uma “cartada” no jogo de sua inserção e relevância na União Europeia. O Brasil por conta da sua imensidão e do jogo de intermediação beneficia-se de quotas da Organização Mundial do Comércio (WTO). A aventura para os BRICS pode entender-se como a tentativa de ir para além desta possibilidade. Como corolário desta exploração estratégica Moçambique, á semelhança de outros países africanos, é hoje consumidor de diversos produtos brasileiros (MACAMO, 2014, p.36). Isto é já indicativo do nível de diálogo esperado entre desiguais. Portanto, dentro deste quadro nem os interesses comuns podem ser invocados como elementos de união e muito menos como premissas de diálogo.

Entretanto, para não cair na “desgraça” de inviabilizar a conversa por conta de falsas premissas anteriormente indicados é importante realçar que ainda assim podemos encontrar outras possibilidades de diálogo. Como Elísio Macamo sugeriu-nos, “*a forte convicção de que algo nos une*” é um bom ponto de partida “*mesmo que pareça idiota*” (MACAMO; 2014 p.37). Existem entre os negros brasileiros convicções de que a suas origens remotas estão no lado africano ainda que sem detalhes. Do mesmo modo quando os africanos chegam na Baía (e outros lugares com negros) se reveem em cada brasileiro negro ali presente.

Não é crível que os cerca de 210 milhões de brasileiros partilhem essas convicções, mas como se acentuou acima, existe no Brasil de *lês a lês* um grupo crescente de crianças e jovens negros (adultos) que precisam saber sobre a cultura africana e quiçá de Moçambique por motivações individuais mas sobretudo colectivas. Há cada vez maior consciência de que a sobrevivência de valores culturais negro-africanos no Brasil é o mote desta crença no diálogo em busca da manutenção e referências históricas e culturais. Dito de outra forma, um determinado extracto de brasileiros estão convencidos e sensibilizados de que a africanidade é parte das brasilidades. É, até certo ponto, uma questão ontológica. As

brasileiras, de acordo com Lourenço do Rosário, têm na composição a tríade europeus, índios e africanos (ROSÁRIO, 2014, p.141-142). É deste último grupo que vale a pena falar.

A conversa neste sentido já vem de alguns dias o que confere vantagens. Em 2002 os chefes de Estado da CPLP, na Conferência de Brasília, determinaram a integração nos currículos escolares de conteúdos sobre a história e cultura dos seus países. O Brasil fez-lo imediatamente com a aprovação da Lei no 10.639, de 9 de Janeiro de 2003 (ROSÁRIO, 2014, p.139). Embora a vontade política demonstrada seja fundamental, a sua implementação e a materialização destas convicções depende ainda da produção e circulação de conteúdos específicos.

Com o objectivo de nutrir estas convicções, o que a seguir vou partilhar é a experiência cultural dos povos de Maputo, tomando como referência os dados recolhidos na então circunscrição de Maputo. Estes dados constam da *Monografia dos Usos e Costumes dos Povos Indígenas da Província do sul do Save* elaborados no contexto da *Etognosia da Colónia de Moçambique*, na década de 1940[†].

Sublinhe se, porém, que esta codificação dos usos e costumes representava uma estratégia para melhor exercer o controlo sobre essas práticas culturais e instituições, que eram vistas como bárbaras e primitivas. Contudo, na condição de resilientes estas práticas representam hoje uma possibilidade de reconstrução de lógicas grupais vitais para repensarmos o caminho a seguir. A ideia é despertar a necessidade de reflexão sobre o quão estas práticas podem atravessar identidades e resignificá-las.

Os povos de Maputo: dinastias e costumes

Antes da presença colonial portuguesa em Moçambique floresciam diferentes sociedades com *modus vivendi* próprios. Na margem esquerda do rio Maputo, por volta do século XVII,

[†] A Missão Etagnósica de Moçambique foi entregue à chefia de José Gonçalves Cota, eminente jurista e advogado da colónia, que daria os seus trabalhos por concluídos durante o ano de 1946, com a publicação de Projecto Definitivo do Código Penal dos indígenas da Colónia de Moçambique, acompanhada de um relatório e de um estudo sobre direito criminal indígena e de Projecto definitivo do estatuto do Direito Privado dos indígenas da Colónia de Moçambique, precedido de um estudo sumário do direito gentílico. Os materiais etnográficos que serviram de suporte à elaboração dos dois projectos, Gonçalves Cota fez-os publicar em 1944 sob o título *Mitologia e Direito Consuetudinário dos Indígenas de Moçambique*, acompanhado do muito significativo subtítulo «Estudo de Etnologia mandada elaborar pelo Governo-geral da Colónia de Moçambique». Vide: PEREIRA, Rui Mateus. A «Missão etagnósica de Moçambique». A codificação dos «usos e costumes indígenas» no direito colonial português. *Notas de Investigação. Cadernos de Estudos Africanos*, 2001, 1: 125-177.

desenvolvia-se, entre outros, os regulados da dinastia Tembe, com usos e costumes importantes para compreensão da história e cultura pré-colonial na região. Integrando uma vasta área da Baía de Maputo, então Lourenço Marques, existem algumas descrições sobre a vida destes povos. Dos mais detalhados destacamos George McCall Theal que, por volta de 1900, indicava uma intensa atividade comercial e de pesca de camarão, baleia e dugongo na baía (THEAL, 1901). Igualmente, Rose Monteiro aponta, bem antes, a interação destes habitantes com comerciantes austríacos, belgas, holandeses, germanos, chineses, árabes, banianes e espanhóis (MONTEIRO, 1891).

Estes relatos constam de fontes escritas do século XVI, como de Manuel Mesquita de Perestelo, cartógrafo e navegador português. Dos contatos resultaram mudanças na prática da pesca e navegação. A construção de barcos, os usos de redes para a pesca e o arrasto são, por exemplo, técnicas introduzidas pelos gregos e chineses. Nesta época o comércio de elefante era conhecido em *Xitemuli*, hoje ilha dos portugueses (ADAM *et al*, 2014, p.76). Exercendo controlo sobre a baía de Maputo acredita-se que este grupo se tenha fixado nas margens do rio Maputo, vindo de Inhambane (Panda, Massinga e Vilanculos), no contexto de guerras internas e com as quais também sobreviveram e mantiveram o seu poderio na região.

Henri Junod (1927) na sua descrição sobre os “Usos e costumes bantu” indicou que a baía era habitada por rongas ou djongas. A região de Maputo tinha diferentes unidades políticas. Mais a sul localizavam-se os Tembe e Maputo; Mpfumu, Magaia e Mabota no ocidente. No sudoeste encontramos Matola e Moamba. Os Nyaka encontravam-se mais a norte, beneficiando da sua localização estratégica na baía (LIESEGANG, 1987; ZIMBA, 2003) para controlar as rotas de comércio, pelo menos antes de perderem a sua hegemonia no século XVII (HEDGES, 1978; ADAM *et al*, 2014). Hoje já misturados até com os zulus estes povos formam um grupo numeroso ocupando toda a baía. A descrição que a seguir faz-se, não obstante especificidades e detalhes práticos é partilhada pelos grupos referidos.

Casamento

Entre o grupo Tembe há duas formas pelas quais o casamento sempre se realizou, nomeadamente por simpatia recíproca entre um homem e uma mulher e por conveniência familiar para conservar o prestígio e a nobreza. Enquanto na primeira a iniciativa e o

engajamento são da responsabilidade do rapaz pretendente, neste último caso, por motivos de riqueza os pais do futuro noivo é que pedem a menina. A negociação é literalmente em função de interesses familiares e não dos noivos ou pretendentes, como elucida o Relatório da Etognosia da Colónia de Moçambique:

Umaz vezes rapaz e rapariga conhecerem-se e casam por simples simpatia reciproca; outras vezes um rapaz duma povoação vai acompanhado de alguns amigos escolherem, numa povoação vizinha, a sua noiva dentre as raparigas que lhe pareçam mais belas. É sempre um amigo do futuro noivo quem acaba por pedir a rapariga escolhida. Acontece ainda que algumas vezes a família de certo rapaz tem conveniência em se ligar por motivos de riqueza ou de nobreza a certa família de outra povoação. Os pais do futuro noivo vão pedir a rapariga sem importar, em tal caso, que os verdadeiros interessados se conheçam ou não até aí. (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.2)

Na sua versão Junod (1927) escreve que na cultura Tsonga, um homem pode desposar uma mulher através de uma destas duas formas: 1) enviando os seus familiares para pedir uma mulher em *lobolo*; 2) raptando a mulher e depois de algum tempo enviar os seus familiares para ir comunicar à casa da raptada onde está e serem feitas negociações de *lobolo*. De qualquer modo nestes grupos o casamento obedece três etapas:

- a) A primeira consiste no engajamento, a segunda no pagamento de *lobolo* e a entrega da noiva ao noivo. O engajamento consiste numa visita dos pais ou familiares do noivo à casa dos pais da noiva de maneira a emitir sinais claros sobre o interesse em realizar o *lobolo* naquela família. Uma lista de exigências e necessidades familiares para o *lobolo* é produzida e entregue a família do noivo. Por causa disso são mobilizados nesta etapa bois e algum dinheiro. É um destes bois que é abatido para a festa de engajamento na presença das partes.
- b) A segunda consiste precisamente em satisfazer as exigências da família da noiva tornadas “públicas” na sequência da primeira visita. A base é de dez cabeças, porém substituíveis por dinheiro. Até por volta de 1940, esta quantidade de cabeças de gado equivalia a cerca de 500\$00 escudos, moeda colonial de acordo com o Relatório da Etognosia da Colónia de Moçambique (1943, p.3). Entretanto, outra cabeça de boi é oferecida aos pais da noiva e nova festa é celebrada. Passados alguns dias ou semanas a noiva é acompanhada à família ou casa do noivo também em festa entusiástica onde se consuma o casamento.

Para reunir estes requisitos o futuro noivo era obrigado a vender a sua força de trabalho se não fosse às firmas coloniais seria nas plantações de Natal ou minas de Wittwatersrand, na vizinha África do Sul, de onde se conseguia a libra. Outra possibilidade é conseguir satisfazer as exigências por via do património familiar. É comum na região de Matutuíne, se não de boa parte das terras interiores da baía de Maputo, que as família se dediquem à criação de gado. O gado é e foi um elemento de prestígio. Ainda hoje é impressionante ver a quantidade de gado criada na Ka-Tembe, Bela Vista, Catuane e Salamanga.

Do divórcio

Depois da mobilização destas exigências e realização do lobolo, o noivo, espera na consumação do casamento, a virgindade da noiva. No caso em que a encontra violada, queixa-se aos sogros que lhe pagam a indemnização de uma libra para ultrapassar o diferendo. Mediante determinadas circunstâncias, o *lobolo* pode ser restituído assim como pode a família depositária aplicá-lo no casamento dos filhos, como aponta o Relatório da Etognosia da Colónia de Moçambique.

Em caso de divórcio, seja qual for o fundamento, a mulher não perde o direito aos bens que levou para o casal desde que não lhe tenham sido oferecido pelo noivo ou seus parentes (...). Equipara-se ao regime de separação de bens. Na hipótese de enviuar não poder levar os bens trazidos, pois estes pertencem aos herdeiros. Por morte do marido a mulher fica, por via da regra, em casa dele; e se ele recusar a essa obrigação e preferir regressar a casa de seus pais ou tomar outro destino é a família dela obrigada a restituir o lobolo aos pais ou representantes do defunto. O lobolo neste caso destina-se ao pagamento de outra mulher que vem ocupar o lugar da viúva e incumbir-se da criação dos filhos que esta tiver deixado, pois a perda dos filhos a favor da família do defunto é condição fatal para a viúva que assim proceder (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.3).

Como podemos depreender, o documento mostra a prática do chamado “Regime de separação de bens”, na cultura ocidental entre o grupo dos Tembe. A estes elementos acresce-se o facto de o divórcio e a restituição do *lobolo* poderem acontecer em virtude do adultério reincidente, doença incurável anterior ao casamento, feitiçaria comprovada (*mondzo*) da mulher. A mulher reserva-se o direito de divórcio fundamentado pela morte constante filhos na infância, sevícias e injúrias do marido e/ou familiares e ofensas do marido a família. Em tais circunstâncias a mulher não perde o *lobolo* se tiver e deixar os filhos no lar.

O lobolo é uma questão de economia política das famílias. Nas uniões a questão dos bens e herança familiar era cuidadosamente observada, pois vinculava, não apenas o casal, mas, igualmente descendentes e ascendentes. Com a morte do marido a viúva permanece na casa dele e na responsabilidade da família do defunto para cuidar dos filhos que tenham nascido na vigência do casamento. Um destino diferente deste implica, não somente a perda de filhos e dos bens que trouxe ao casamento como, também fica a sua família obrigada de restituir o *lobolo*.

Neste grupo como em boa parte da região sul de Moçambique a morte do marido produz efeitos sérios para a viúva. A mulher viúva tem a obrigação de casar-se com um dos cunhados. Contudo, tem a faculdade de escolher o que for de sua preferência. Este casamento tem efeitos de conservação e transmissão de herança tutelar de tal sorte que os filhos que advierem dessa união são considerados filhos do primogénito do falecido ou de avós paternos. Na falta de descendentes estes são o “garante” da continuidade das tradições da família. Sendo que a viúva é velha a união obrigatória não se verifica, ficando esta sob cuidados familiares, sobretudo ascendentes e irmãos que como vimos fazem parte do circuito de conservação de heranças do finado. Isto obriga a que, após a morte o envolvimento de todos seja criterioso e assegure o amparo dos vulneráveis (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.4).

Entretanto, a mulher pode recusar a casar com qualquer cunhado assim como permanecer na casa do falecido. Neste caso ela perde os filhos e os bens com exceção de roupas e utensílios privativos e obriga-se a restituir integralmente o *lobolo*. Entretanto, a mulher que apenas se recusar a aceitar a união com um cunhado, mas que ficar na casa do defunto não perde o *lobolo* e pode manter relações com qualquer estranho, livremente, desde que consinta que os filhos pertençam à família do falecido. Portanto, cabe a viúva avaliar o que seja melhor nas circunstâncias. (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.4)

Pelo casamento, nestas comunidades ancestrais, o marido obrigava-se a construir a residência, adquirir instrumentos agrícolas, abrir os campos de cultivo, vestuário e prover sustento em tempos fome e escassez de alimentos. Os instrumentos agrícolas e dinheiro eram conseguidos na vizinha África do sul (alfaias) e no então Lourenço Marques mediante compra. Isto pressupunha algum trabalho remunerado em libras e/ou escudos, como

referido anteriormente, o que obrigava ausência temporária do marido na povoação para cumprir os contratos (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.4; COVANE, 2001).

Neste quadro, cabia à mulher ou mulheres trabalhar a terra para seu sustento e dos filhos, mas também do próprio marido e do sogro na incapacidade ou velhice. No contexto da poligamia, já que o homem pode possuir várias esposas e casas em povoações diferentes, a mulher mais nova deve obediência à mais velha, vulgo *Kosikazi*, segundo a ordem de casamento. Em caso de doença são obrigadas a tratar e cuidar-se reciprocamente e dos filhos. De tal importante que era a *kosikazi*, no caso de morte ou incapacidade e não houvesse parentes varões do lado paterno os menores órfãos ficavam em sua tutela. Todavia, sublinhe-se o facto de que os filhos pertencem ao pai. Após a morte do pai, ao primogénito tendo atingido a maioridade, reserva-se o direito de reconstituir a casa do pai, reunindo todos os irmãos e conservar a tradição da família (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.5).

Sobre as sucessões

Outro aspecto interessante na vida dos povos da região de Maputo é o que diz respeito as sucessões. Na qualidade de patriarcais as sucessões, regra geral, são por via masculina. A sucessão do régulo (chefe tradicional) compete ao primogénito nascido da primeira esposa, ou seja, de *kosikazi*. Todavia, pode ser o primogénito da mulher dada ao régulo pelo povo ainda que mais novo na sequência linhageira. Sendo menor, legítimo sucessor é representado pelo tio paterno ou recebe a tutoria do irmão mais velho (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.6).

A herança em virtude deste pressuposto patriarcal acontece em primeira linha entre os (1) descendentes, (2) ascendentes e (3) irmãos e (4) primos do defunto. A viúva e seus ascendentes e parentes são contemplados em último caso, demarcando-se o sentido e fluxo da riqueza dentro da família do falecido. Entretanto, como indicado anteriormente, o filho primogénito é herdeiro principal cabendo-lhe em caso de morte de seu pai maior parte da riqueza. Mas se o filho primogénito cometer crimes graves, alcoolismo, agredir e injuriar os pais e irmãos, o pai pode deserdá-lo indicando o substituto na presença da família.

Estes crimes estão associados ao alcoolismo durante colheita. Na época do *uncanhi* também são comuns os adultérios, sobretudo pela forte ausência masculina devida à emigração para Zululândia, como aponta o relatório ao fazer referência às condições económicas.

O povo de Maputo é pobre e emigração clandestina para a Zululândia está tomando um aspecto assustador. Os madodas e os indunas atribuem as causas da pobreza do povo à impossibilidade de fazer a agricultura nos terrenos mais férteis porque é precisamente aí que abundam os elefantes devastadores das machambas. (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.8)

Nestas comunidades, à semelhança do que ocorre em toda região sul de Moçambique a propriedade é individual e declaradamente patriarcal. Tudo quanto os filhos vierem a fazer (palhotas, obras e benefícios), incluindo a fundação de uma povoação pertence ao pai, é em nome dele que estas coisas são feitas. Todavia, ao filho expulso e/ou deserdado reserva-se-lhe a possibilidade fundar e alienar sua povoação.

Religião

A religião dos povos da região de Maputo, se não de toda ancestralidade, é complexa, porém descrita como simplesmente fetichista pela Missão da Eto gnósia da Colónia de Moçambique.

Os indígenas de Maputo são como na maioria dos povos da nossa colónia profundamente fetichistas. A sua religião é o culto dos munes, crêem na influência do espírito dos seus antepassados e dos espíritos de quaisquer outros parentes mortos. A sua fé não carece de conceito de um deus todo-poderoso e criador da natureza. Não pensam nisso. Quando muito admitem que um dos seus antepassados, primeiro progenitor da família ocupa no mundo invisível das trevas o mais alto lugar na hierarquia do poder, entre todos os espíritos familiares (ETOGNOSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE, 1943, p.9).

De facto em Moçambique as almas dos antepassados tem influência quotidiana sobre os vivos. Que as pessoas após a morte se transformam em deuses e protetores é crença comum. A conduta dos povos, mas também dos indivíduos, observa a lógica de que as almas dos seus mortos os acompanham em tudo quanto façam daí, a necessidade de rituais de reconhecimento e gratidão, mas também de consulta por intermédio dos médiuns. Isto faz com que a convocação e interação sejam constantes. Até podem ser erguidas construções

somente para deuses ou realizados sacrifícios de animais, reservar mulher, etc. Os deuses familiares coabitam com os seus daí, as tradições familiares.

Não reclamando um deus todo-poderoso e senhor de todas as coisas a faz diferente. Os rituais, ainda que possam ser reservados a um dia específico e na presença dos demais familiares, tratando-se de *mhamba*, são observáveis também individualmente e à medida das necessidades. Não sendo maus por definição, os espíritos podem causar tormentos em caso de desacatos e descumprimento. Todavia, proporcionam prodígios, riquezas, prestígio e triunfo de toda natureza, quando obedecidos.

Em termos gerais, estes podem ser os traços da religião destes grupos e que fundamentam a lógica pela qual se deixam guiar e conduzir. Mas fica ainda por esclarecer por que razão estes elementos podem ser de interesse de algumas crianças e jovens brasileiros. Dito da melhor forma por que o casamento, o divórcio, sucessões e religião são trazidos nesta mesa-redonda?

Que lições a tirar?

Iniciando pelo casamento, “em África não se casam pessoas, mas famílias” diz o provérbio. Não é encorajada e tão pouco funciona com eficácia e eficiência a perspectiva individualista; boa parte dos mecanismos existenciais e de sobrevivência e resiliência são grupais. Louis Vicent Thomas tinha feito esta distinção ao sublinhar em “*Idéologie funéraire en Afrique noire*” a concepção participativa e socialmente regulamentada da vida dos africanos (THOMAS, 1982). No caso em apreço, as uniões são questões de sobrevivência de tradições familiares e preservação do grupo. Ainda que os nubentes fossem auto-suficientes, sobretudo com a integração do sul de Moçambique a economia política regional, pelo casamento todo o grupo é vinculado e com responsabilidades específicas para manter o grupo.

A morte de um dos cônjuges obriga cada uma das famílias a suprir as carências socioeconômicas que dela advenham, por exemplo, cuidando da viúva e dos filhos. No caso de ser a mulher que morre, a família dela tem obrigações de manter o *lobolo*, enviando uma das irmãs disponíveis no lugar da finada. Esta é a lógica do vínculo familiar que se procura transmitir com o lobolo. É este coletivismo social, esta solidariedade material de direito

para cada indivíduo que faz com que mesmo com a pobreza ninguém se sente só nem angustiado (DIOP, 1959, apud MUNANGA, 2015, p.15-16). A boa funcionalidade deste sistema torna as mulheres emancipadas na vida doméstica.

A lógica das sucessões e da herança, de entre outras leituras que se façam, visa também garantir a continuidade e harmonia das famílias e da sociedade. A posição da mulher na hierarquia do processo de heranças numa leitura local traduz, por exemplo, a lógica da estabilidade e harmonia naquele contexto. É uma questão de direito ligada a etnografia do espaço. Para uma interpretação sábia aplica-se o relativismo que funde os processos de autoconhecimento, auto-percepção e auto-entendimento com os processos de conhecimento do outro (GEERTZ, 1997, p.272). Qualquer leitura que ignore o contexto e a maneira como os processos fluem localmente conduz a representações erróneas. O fundamental é, como dizia Clifford Geertz, descobrir princípios gerais em factos paroquiais (GEERTZ, 1997, p.249), quer dizer, perceber de maneira as práticas locais influenciam os sistema que se pretenda global.

A “sabedoria vem de um monte formigas”, diz um provérbio africano. O divórcio, enquanto uma realidade dura está regulada de maneira que ocorra com menos frequência e seja de facto opção em casos extremos, nomeadamente, delinquência, feitiçaria comprovada e doença crónica ocultada aquando do casamento. A traição não é por si bastante para viabilizar um divórcio, a menos que se prove reincidência. A infertilidade é suprida pela possibilidade da poligamia. No caso em que seja o homem reserva-se a família de buscar em outras povoações um parceiro anónimo que garanta descendência.

O dominador comum é sempre a continuidade da família e suas tradições e não ambições individuais. Isto é perceptível até na linguagem do quotidiano. Um pouco para o interior da baía de Maputo o acto de saudar outrem é sempre no plural “*mindjani*” (como estão?) e nunca “*undjani*” (como está?). Portanto, assume-se que o indivíduo representa um grupo o que justifica reportar a saúde dos ausentes no instante.

A morte de um parente não significa propriamente angústia ou horror. A morte representa uma transição de uma vida para outra, mas sempre interpretada como a possibilidade de intercessão e supressão de vazios terrestres. A morte suscita um jogo de participações e correspondências (MUNANGA, 2015, p.17). Toda a comunidade é afetada, inclusive

pertences do finado entram neste jogo. É um rito de passagem (OLIVEIRA, 2018, p.90-91). O morto é transformado em ancestral protetor e reverenciado (MUNANGA, 2015, p.18). A crença na força vital dos mortos faz com que os vivos ofereçam não somente sacrifícios, mas realizem e manifestem vontade de aproximação com os ancestrais. Isto pode ser materializado pela preparação de altares, invocação constante, oferendas que até incluem habitação, mulher, alimentose bebidas,etc. Isto faz da morte algo de encarar com certa naturalidade.

É este conjunto de práticas que foram rotuladas como primitivas; que Hegel e seus seguidores não consideraram prudentes de uma sociedade. Alexis Tocqueville, por exemplo, não conseguiu ver e descrever negros e índios em dois volumes de “A Democracia América” do século XIX. Viu sim americanos sujeitos de uma democracia invejável. Quando nos propusemos a discutir a ancestralidade, de alguma maneira, fazemos viver entre nós este conjunto de manifestações culturais negadas ou rejeitadas durante séculos, mas que dizem muito sobre a construção e remodelação de identidades.

A capacidade de luta contra o preconceito, o racismo, a resistência e resiliência contra mecanismos de exclusão pode ser nutrida e fundamentada pelo conhecimento que temos da África e suas culturas. É na verdade toda uma forma de ser e estar que está em jogo num mundo em rápidas transformações. É chegado o momento de manifestar quem somos e com quem nos identificamos. Esta foi a luta de Antony Appiah quando escreveu o famoso *“Na casa de meu pai: África na filosofia da cultura.”*

Em *“Velhos deuses Novos Mundos”*, um dos seus capítulos, Anthony Appiah busca racionalidade nas crenças tradicionais. As crenças traduzem práticas dos grupos sociais. A crença religiosa tradicional deve ser interpretada como tendo os mesmos objetivos das crenças da moderna ciência natural: explicação, previsão e controle. As fronteiras entre o tradicional e o moderno são mais ideológicas que analíticas.

As teorias subjacentes à religião tradicional e as ciências naturais são ambos sistemas explicativos de crenças que têm em comum o problema da sub-determinação, a percepção do erro numa noção mística. A concentração nos aspectos não cognitivos das religiões tradicionais da falsa imagem leva a subestimar o papel da razão na vida das culturas tradicionais. É preciso que se trate aos outros com respeito, conclui o autor (APPIAH, 1997,

p.190). Contudo, o conhecimento sobre as especificidades culturais dos grupos pode ser um ponto de partida para propor outras formas de ser e estar no mundo. O essencial é como este “pedaço” de narrativas rongas se inter cruzam e/ou atravessam as nossas enquanto enquanto sujeitos que buscam afirmar suas identidades a partir da ancestralidade africana mas não só.

Referências

ADAM, Yussuf; MACHELE, Júlio; SARANGA, Omar, “Human Setting” In: BANDEIRA, Salomão & PAULA, José. *Maputo Bay Ecosystem*. Addis Ababa: WIOMSA, 2014. p.67-86.

APPIAH, Kwame A. “Velhos deuses Novos Mundos”. *Na casa de meu pai: África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. pp.155-192.

COVANE, Luís António. *O trabalho migratório e a agricultura no sul de Moçambique, 1920-1992*. Promédia, 2001.

DIOP, Cheikh Anta. *l’unité culturelle de l’Áfrique noire*. Paris: Presence Africaine, 1959.

ETOGNÓSIA DA COLÓNIA DE MOÇAMBIQUE. *Monografia dos usos e costumes dos povos indígenas da província do sul do Save*. Maputo: Repartição Central Dos Negócios Indígenas, 1943.

GEERTZ, Clifford. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 7 Ed. Petrópolis: Vozes, 1997. pp 245-356.

MACAMO, Elísio. *A moral da história: adiar a conversa como intervenção epistemológica*. In: OLIVEIRA, Jurema; SOARES, Luís E. *Africanidades e brasilidades: ensino, pesquisa e crítica*. Vitória: EDUFES, 2014. pp.29-38.

MONTEIRO, Rose. *Delagoa Bay: Its Natives and Natural History*. G. Phillip & Son, 1891.

MUNANGA, Kabengele. “O conceito de africanidade nos contextos africano e brasileiro”. In: OLIVEIRA, Jurema (org.) *Africanidades e brasilidades: culturas e territorialidades*. Rio de Janeiro: Dialogarts, 2015. pp.9-25.

_____O preexistente e sua ausência em narrativas contemporâneas de Moçambique, Angola e Brasil. OLIVEIRA, Jurema (org.). *Africanidades e brasilidades: literatura e linguística*. Curitiba: Appris editora, 2018. pp.83-94.

PEREIRA, Rui Mateus. A «Missão etnográfica de Moçambique». A codificação dos «usos e costumes indígenas» no direito colonial português. Notas de Investigação. Cadernos de Estudos Africanos, 2001, 1: 125-177.

ROSARIO, Lourenço. “África e Brasil - cruzamentos e equívocos”. In: OLIVEIRA, Jurema; SOARES, Luís E. *Africanidades e brasilidades: ensino, pesquisa e crítica*. Vitória: EDUFES, 2014. pp.137-149.

SANTANA, Cristiane Soares de. *Saberes coloniais: a missão etnográfica de Moçambique e a proposta de “código penal” de José Gonçalves Cotta*. 2017. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

THEAL, George McCall, 1837-1919. *South Africa (the Union of South Africa, Rhodesia, And All Other Territories South of the Zambesi)*. London: T.F. Unwin, 1900.