

Usos e Costumes dos Bantu

Henri Junod

Usos e Costumes dos Bantu

Henri Junod

Tomo I - Vida Social

Organização da publicação brasileira
Omar Ribeiro Thomaz e Paulo Gajanigo



Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

1ª edição
Campinas – 2009

Coleção Clássicos em Antropologia

Esta coleção foi concebida para ampliar o acervo e facilitar o acesso dos estudantes a textos fundamentais da Antropologia. Busca a publicação de livros de acesso limitado ou até então inéditos no Brasil. A *Coleção Clássicos em Antropologia* é uma iniciativa do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp.

Agradecimentos

Agradecemos ao Arquivo Histórico de Moçambique que gentilmente autorizou a publicação da presente obra pelo Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp e a Diretora do Instituto Nádía Farage que incentivou a realização deste trabalho.

Clássicos em Antropologia

Usos e Costumes dos Bantu

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
– Universidade Estadual de Campinas

Diretora: Nádía Farage

Diretor Associado: Sidney Chalhoub

ISBN 978-85-86572-37-1

Comissão de Publicações:

Coordenação Geral: Prof. Dr. Sidney Chalhoub;
Coordenação da Coleção Idéias: Profa. Dra. Nêri de Barros Almeida;
Coordenação das Coleções Seriadadas: Prof. Dr. José Carlos Pinto de Oliveira;
Coordenação da Coleção Trajetória: Prof. Dr. Álvaro Bianchi;
Coordenação das Coleções Avulsas: Profa. Dra. Guita Grin Debert;
Coordenação da Coleção Clássicos em Antropologia: Profa. Dra. Nádía Farage.

Editoração e Finalização: Setor de Publicações do IFCH

Projeto da capa e miolo: Ivan Pinto de Avelar

Capa: Descrição, *MALANGATANA*, Valente Malangatana "Sem título.
Óleo sobre tela". Assinado e datado de 04-12-1973.

Impressão capa: MHG Gráfica e Editora Ltda

Impressão miolo: Gráfica do IFCH – Unicamp

Us6 Usos e Costumes dos Bantu / organizador: Omar Ribeiro Thomaz; Paulo Gajanigo. -- Campinas, SP : UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009.
438 p. (Coleção Clássicos em Antropologia; 1)

ISBN 9788586572371

1. Usos e costumes. 2. Etnografia. 3. Moçambique
4. Línguas Bantu. 5. Ritos e cerimoniais I. Thomaz,
Omar Ribeiro. II. Gajanigo, Paulo. III. Título.

CDD-215.72

Catálogo na Fonte – Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UNICAMP CRB nº 08/5124 / Sandra Ferreira Moreira

Sumário

- 07 Apresentação
- 11 Nota Preliminar à leitura de Henri-Alexandre Junod
- 23 Biografia
- 35 Nota sobre a edição brasileira

Usos e Costumes dos Bantu

- 39 Introdução
- 49 Capítulo Preliminar – A Tribo Tsonga
- Parte I – A Vida do Indivíduo
 - 69 Capítulo I – O Homem desde o nascimento até a morte
 - 159 Capítulo II – Evolução de uma mulher desde o nascimento até a morte
- Parte II – A Vida da Família e da Povoação
 - 191 Capítulo I – A Vida da Família
 - 259 Capítulo II – A Vida da Povoação
- Parte III – A Vida Nacional
 - 293 Capítulo I – O Clã
 - 303 Capítulo II – A Evolução do Chefe
 - 337 Capítulo III – A Corte e o Tribunal
 - 355 Capítulo IV – O Exército
 - 379 Apêndices
 - 411 Notas para Médicos e Etnógrafos
 - 417 Conclusões práticas



Omar Ribeiro Thomaz

Apresentação

Omar Ribeiro Thomaz
Departamento de Antropologia
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas

Quando estudantes de antropologia, nos acostumamos às citações da obra de Henri Junod. Max Gluckman, em *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, revela a emoção que sentiu ao visitar pela primeira vez os montes do Limpopo e, de lá, avistar a costa onde teriam habitado os Tsonga: é quando tira o chapéu, não pela beleza da vista, mas num tributo a Henri Junod. Malinowski chegou a considerar *Usos e Costumes dos Bantu* o trabalho mais completo escrito sobre uma tribo, ao tempo em que esta obra alimentou debates envolvendo autores como Radcliffe-Brown e Victor Turner, entre outros¹. Poucos, no entanto, quando estudantes, lemos a monografia de Henri Junod, geralmente classificada como “evolucionista” – uma espécie de “palavrão” nos cursos introdutórios de antropologia...

Confesso que me detive em *Usos e Costumes dos Bantu* tardiamente, quando da minha primeira viagem a Moçambique. Na altura, tive acesso à edição moçambicana de Peter Fry, que me recomendou vivamente sua leitura. O contexto não poderia ser mais adequado: tratava-se da minha primeira pesquisa de campo neste país, e me surpreendi com a atualidade da etnografia de Junod. Se em muitos momentos não era possível concordar com suas análises, o frescor da sua etnografia se mantinha, e aqueles elementos destacados por ele como centrais no dia-a-dia das populações por ele denominadas como

¹ Para um balanço sistemático das relações entre Junod e a antropologia social britânica, ver o trabalho recente de Paulo Gajanigo. *O sul de Moçambique e a história da antropologia: os Usos e Costumes dos Bantu, de Henri Junod*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Campinas, 2006.

“Tsonga”², pareciam se manter – para surpresa de Junod, mesmo em contextos urbanos! – e extrapolar os limites da “tribo”. Foi assim que me encontrei com o “irmão da mãe”, com a centralidade do “lovolo” e com os complexos rituais de possessão, ora, como na altura, procurando dar conta das extraordinárias transformações de que são sujeito os moçambicanos. Foi também quando me surpreendi com uma monografia “pré-moderna” que se aproximava no método e mesmo em algumas interpretações daquilo que associamos à ruptura modernista na antropologia: um trabalho campo cuidadoso, realizado ao longo de muitos anos e marcado pela observação participante; o recurso a informantes e intérpretes bem preparados com os quais o etnógrafo chega a desenvolver uma relação de profunda amizade; a incorporação da oralidade como forma de compreensão da história daquelas populações e como portadora de uma sofisticada forma de conhecimento...

Seu texto não se restringia apenas àqueles elementos que acabaram por definir a estrutura de uma monografia clássica, e em muitos momentos, sobretudo nos anexos, Henri Junod indica o que acabaria por marcar a atuação dos antropólogos desde então: seu compromisso político com as populações estudadas. São muitas as críticas do missionário-etnógrafo aos rúmos da administração colonial portuguesa, e muitas de suas convicções chocavam-se frontalmente com a violência anunciada pela máquina militar e burocrática que, entre finais do século XIX e início do século XX, ingleses e portugueses construíam na região.

Quando Paulo Gajanigo começou a desenvolver sua pesquisa de mestrado no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do IFCH – Unicamp sobre a obra de Henri Junod, percebemos que estávamos diante de uma grande oportunidade: publicar *Usos e Costumes dos Bantu* no Brasil e assim dar acesso ao estudante brasileiro de ciências sociais em geral, de antropologia em particular, a uma monografia “pré-moderna” responsável pela criação de uma verdadeira agenda incorporada pela antropologia moderna.

Para além de sua importância na história da disciplina, a monografia de Junod conserva outra característica peculiar de uma etnografia de qualidade: parece vencer as barreiras do tempo e do espaço, e ser capaz de nos transportar para um pequeno vilarejo no sul de Moçambique.

Assumir o desafio de sua publicação no Brasil implicava uma revisão minuciosa da última edição em português, realizada pelo Arquivo Histórico de Moçambique, e seu cotejamento com edições anteriores em francês, inglês e português, trabalho realizado com primor por Paulo Gajanigo, que também oferece ao leitor uma breve biografia intelectual de Junod e um levantamento de sua obra. Seu esforço teria contudo sido em vão se não contássemos com o apoio da direção do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, na pessoa de Nádia Farage, que concebeu a coleção que este volume de *Usos e Costumes dos Bantu* inaugura. Esperamos, em breve, oferecer a edição do II volume desta obra magistral.

² Ao longo de diferentes períodos de pesquisa no sul de Moçambique, nunca ouvi o termo “Tsonga” fora de círculos intelectuais de Maputo. Este termo faz referência a populações que geralmente se autotransferenciam tendo como referência particularidades lingüísticas, mas que compartilham um mesmo universo simbólico, cultural e possibilidades de compreensão mútua. São estes os Changanas, Rongas, Tsuas e Chopes.

A publicação deste primeiro volume conta ainda com um prefácio de João de Pina Cabral, leitor privilegiado da obra de Henri Junod e fino conhecedor das realidades dos povos da África Meridional.

Por fim, gostaríamos de agradecer o Arquivo Histórico de Moçambique que, na figura do historiador moçambicano João Paulo Borges Coelho, autorizou a publicação da presente obra entre nós.



João de Pina Cabral

Nota preliminar à leitura de Henri-Alexandre Junod

*João de Pina Cabral
Instituto de Ciências Sociais
Universidade de Lisboa*

Uma grande obra é composta de muitos aspectos: uns mais particulares, outros mais gerais. Se for verdadeiramente grande, porém, ultrapassando o teste do tempo, as particularidades não perdem relevância; pelo contrário, o tempo torna-as reluzentes de universalidade. Tal como num grande romance ou numa grande obra teórica, o tema original do etnógrafo pode ter perdido a sua actualidade, o povo estudado pode até ter desaparecido sem deixar qualquer monumento, mas os pormenores dessas vidas etnografadas continuarão a brilhar; tendo deixado de ser particulares, passarão a universais da vida humana.

A etnografia que o suíço Henri-Alexandre Junod (17.05.1863 – 22.04.1934) nos legou dos povos do sul de Moçambique é uma dessas obras – na opinião dos entendidos, “o primeiro grande estudo de um povo indígena da África do Sul.” (Hammond-Tooke 1997: 194) Iniciada quando o autor tinha pouco mais de trinta anos, só à porta dos 50 levará a prelo a primeira edição (1912). Mas a versão definitiva sairá ainda catorze anos depois (1926), quando o autor vivia já longe das paragens africanas onde passara a sua vida activa, tão trabalhosa quanto prolixa.

A cavalo entre a velha antropologia evolucionista do fim do século e os novos moldes surgidos depois da Primeira Guerra Mundial; a cavalo entre a sociabilidade semi-autárcica dos senhorios feudais africanos e a feroz colonização globalizante que ocorreu na viragem do século XX; a cavalo entre a obra do missionário, do artista e do cientista – a monografia de Junod não será caso único, felizmente, mas é sem dúvida um dos melhores exemplos de todos os tempos de como a análise sistemática da forma de vida e pensamento de um povo é uma porta privilegiada para a compreensão da condição humana.

O que torna esta obra ainda mais relevante é o seu impacto intelectual nos grandes debates que moldaram o modernismo antropológico. Parceiro quase único do tão injustiçado

Van Gennepe; fonte das principais polémicas africanistas de Radcliffe-Brown; inspirador directo de Evans-Pritchard em matéria de bruxaria; leitura obrigatória para Gluckman e todos esses quantos globalizaram a etnografia nos anos 50, levando-a das savanas de África para todas as cidades do mundo – Junod não vai tão cedo deixar de ser referência incontornável para todo o antropólogo que se preze.

O momento e o lugar

Quando Junod chega ao Sul de Moçambique, em 1889, a chamada Era das Explorações mal tinha acabado e não começara ainda o novo tipo de colonialismo de administração territorial extensiva que, em Moçambique, se prolongaria até 1975. Imagine-se, então, um jovem pastor suíço de 26 anos, filho de uma distinta família de intelectuais e eclesiásticos de Genebra, que chega com a sua noiva de poucos meses à ainda incipiente cidade de Lourenço Marques (hoje Maputo). A sua vocação estava decidida: salvar os africanos da “miséria”, tanto a do passado como a do futuro, convertendo-os ao metodismo.

Claro que as autoridades portuguesas, ferozmente católicas, teriam gostado de coarctá-lo; pois viam-no como um agente indirecto do esforço colonial britânico na África Austral. Contudo, três anos antes, a Conferência de Berlim tinha determinado que os territórios portugueses em África estariam abertos a todas as denominações cristãs e Junod instalou-se para ficar. Até porque, por esses dias, não era certo sequer ainda que os portugueses conseguissem impedir os britânicos, que dominavam as ricas minas de ouro e diamantes do interior do Transvaal, de tomar conta desta estratégica saída para o mar.

Lourenço Marques era então apenas um entreposto ferroviário controlado pelos interesses mineiros. Formalmente, a capital da colónia ainda era uma pequena ilha-fortaleza lá no distante norte. Só uns anos depois é que as forças expedicionárias lideradas por Mouzinho de Albuquerque conseguiriam finalmente terminar com o domínio angone de Gaza, trazendo a capital da colónia para o sul e lançando as bases da futura administração territorial. Durante esses anos de guerra (1894-5), já o jovem pastor estava instalado em Rikatla, uma pequena missão, algumas dezenas de quilómetros a norte de Lourenço Marques – demasiado próximo dos movimentos bélicos, na opinião de quase todos os intervenientes.

Quando, em 1921, Junod se despede finalmente de Moçambique, o processo de implantação do novo estado colonial e do regime capitalista de exploração de mão-de-obra semi-livre¹ estavam francamente consolidados. O sistema missionário protestante montado por ele próprio e os seus companheiros (não só os metodistas de Rikatla mas

¹ Ver Marvin Harris 1959. O panfleto político publicado por Harris sobre o mesmo tema no ano anterior está disponível na Internet e constitui uma leitura altamente informativa – <http://www.cultural-materialism.org/cultural-materialism/portugalsafricanwards.pdf>.

também os anglicanos de Maciene) funcionou sempre como um pólo de resistência e de negociação de ambos estes regimes opressivos. Tanto ao nível espiritual como na educação popular e na saúde pública, o protestantismo foi uma força viva em Moçambique para além do fim do colonialismo e do século XX – tendo-se tornado hoje um elemento chave na negociação das posições da elite de Maputo.

Assim, quando volta à Suíça – viúvo pela segunda vez e sexagenário – Henri-Alexandre Junod teria residido ao todo cerca de 17 anos em Rikatla/Lourenço Marques e 7 anos em Shiluvane, uma escola para evangelistas situada no Transvaal Oriental perto da fronteira moçambicana, em território habitado por povos do mesmo grupo linguístico – grupo que ele próprio identificou e ao qual deu o nome pelo qual ainda hoje é conhecido, Bathonga/Thonga/Tsonga. Aí morreria a sua primeira esposa em 1901. A segunda esposa, com quem se viria a casar durante uma outra visita à Suíça em 1904, morrerá em Rikatla em 1917. Tal como ele próprio, que apesar da sua dedicação à ciência positiva, tinha aceite seguir a vocação eclesiástica familiar, também os seus filhos seguiriam os seus passos.

No entanto, o seu primeiro amor tinha sido as borboletas. Até nisso fora um realizador indómito. Os seus estudos e colecções são ainda hoje utilizados e existe uma espécie que transporta o seu nome em latim (*Papilio Junodi* – encontrada um dia, como ele conta enleado, num “bosque encantador” em Marraquene). Contudo, à época, as principais escolas de missão protestantes enfatizavam a necessidade de evangelizar na língua nativa. Como tal, mal chegado ao território, e apesar das borboletas, Junod virava já os seus dotes analíticos para a questão linguística: em 1896 saiu a primeira gramática ronga e, entre outras obras, em 1897 entregou ao prelo a primeira recolha de contos e canções ronga. Já aí ecoava, portanto, a veia artística que viria muito mais tarde a levá-lo a publicar três romances sobre os Thonga (*Zidji* e *L'homme au grand coutelas* 1911 e *La jeteuse de sorts* 1923). Como alerta Keith Irvine, “O homem de ciência e o homem de imaginação parecem ter-se conjugado num inspirado explorador da verdade, enquanto que o missionário de antecedentes calvinistas se cala, suspendendo o julgamento até que o fascinante processo de aprendizagem tenha seguido o seu curso.” (in Junod 1962, I: xiii)

É na área da antropologia, porém, que o seu nome se tornou imortal. Segundo o próprio autor, uma vez descoberta essa vocação em 1895, tomou a decisão de deixar por escrito e em extenso um relato da forma de vida dos povos que habitavam Moçambique a sul do Rio Save e que falavam línguas mais ou menos parecidas (Ronga, Changane, Tsonga, Tswa). Como ele próprio nos diz, num tom que, apesar da intenção jocosa, tem hoje aos nossos ouvidos ecos tristes: “o Homem é bem mais interessante que os insectos!” (1962, I: 1)

A questão da sua identificação dos Bathonga/Thonga/Tsonga como uma “tribo”, tem dado azo a muito debate e, estou em crer, continuará a dar no futuro, até porque a independência política de Moçambique em 1975 não veio tirar relevância a estas questões histórico-linguísticas; veio, pelo contrário, torná-las mais vivas como discursos de reivindicação política (ver Pina Cabral 2004). Num conhecido ensaio, o historiador Patrick Harries critica ferozmente a posição de Junod e a sua missão, afirmando que os povos que ele agrupa numa “tribo” não possuíam qualquer homogeneidade cultural ou política (1981: 44-47). Contudo, para David Webster – o único outro etnógrafo desta região cuja

Tempos e mundos

obra ombreia em qualidade com a de Junod –, e para além dos problemas políticos e administrativos que a questão levanta, “não restam dúvidas que existe uma vasta área cultural que pode ser classificada como Thonga.” Ela surge como resultado de uma proximidade linguística entre estes povos, mas “cobre também uma gama alargada de características culturais e socioestruturais.” (1991: 247) A própria palavra “thonga” é infeliz, pois a sua história está marcada por uma avaliação depreciativa deste povo pelo angones (*Nguni*, de origem zulu) que os conquistaram cerca de cinquenta anos antes de Junod lá chegar. Ora, as dinâmicas sociais e políticas resultantes dessa conquista estão longe de se ter esgotado nos dias que passam.

Não creio que seja exagerado afirmar que, à época, a sensação de Junod quando realizava as suas recolhas etnográficas terá sido parecida com a dessas personagens dos filmes fantásticos que tocam no véu do tempo e, por entre muitas faíscas azuis eléctricas, passam para o lado de lá. Para ele, a forma de vida “tradicional” que o rodeava em Rikatla e Shiluvane era algo que remetia para o passado e para formas de ser humano que não só eram “de outro tempo” como, e sobretudo, eram evanescentes.

Dois aspectos nesta metáfora merecem ser sublinhados. Em primeiro lugar, tal como para o personagem de ficção fílmica, também para ele esse trânsito entre tempos/mundos era cheio de perplexidades. Trata-se do encontro entre duas convicções íntimas distintas e, portanto, dando azo a uma dinâmica da dúvida. Duas pessoas estão a relacionar-se num mesmo momento, mas remetem para mundos referenciais diferentes, codificados temporalmente de forma distinta. Como evitar a desconfiança? Quanto mais se aprende sobre o mundo do outro mais se aprende a desconfiar do outro.

Se há algo que distingue a etnografia de Junod é, precisamente, a riqueza psicológica a que se permite na ambiguidade dessa entrada. Por exemplo, ao ver um trem pela primeira vez, o personagem principal de um dos romances de Junod fica aterrorizado. A sua face, porém, conta o autor, “continuou absolutamente imperturbável. Não se é negro para nada!” De repente, transformada em código fisionómico, o que era uma questão cognitiva vira uma questão ética: uma questão de “verdade”, “franqueza”, “honestidade”. Sou eu que não sei ler as suas faces, ou são eles que não revelam o que sentem? “A face dos negros é tão impassível que é muito difícil adivinhar que é que se passa lá por trás.” (1911: 223) Na literatura mundial, existem muitas passagens parecidas com esta, escritas sobre os africanos mas também sobre... os chineses, os japoneses, os índios amazónicos, os esquimós, os camponeses, etc.

Afinal, portanto, mais doloroso que o desencontro nas palavras é o desvio nos gestos, nas expressões; porque remete para uma expectativa de conluio ético na relação face-a-face que acaba por sair frustrada. A binaridade conceptual torna-se mais dificilmente mediável quando se percebe que ela é constituinte das pessoas. Por trás das palavras e conceitos, estão sentimentos e identidades – desacreditar das expressões faciais dos outros é reconhecer que não entramos no mundo deles ... mas, para isso, já foi necessário

entrar um bocadinho! O que cria o desconforto não é o desconhecimento, mas a ambiguidade do conhecimento parcial e, portanto, frustrado.

Em segundo lugar, essa relação entre mundos envolve uma batalha e, necessariamente, uma vitória – já que só um desses mundos pode ser “verdadeiro”. Ao entrar no mundo nativo, o missionário tinha por finalidade destruí-lo – apesar do fascínio que por ele tinha... mais ainda que pelos insectos! É que, não nos esqueçamos, se Junod acedera a essas formas de ser, de agir e de pensar era porque as queria mudar. Ele concebe-se a si próprio explicitamente como o principal agente de dissolução dessa mesma forma de vida que ele se engajava a preservar para todo o sempre na sua escrita.

Contrariamente ao que se viria a tornar dominante na antropologia posterior à Primeira Guerra Mundial, Junod ainda vive dentro de si o conflito que Malinowski decidiu exportar no momento em que abandonou a varanda do missionário. No século XX, os etnógrafos habituaram-se a esconder por trás da isenção científica o seu engajamento interveniente – todos sabemos, porém, que não é possível realizar observação participante sem ter um qualquer engajamento político. Ora Junod, nesse aspecto, era ainda um homem do século anterior: a sua fé na civilização e na religião eram inocentes. Declara, pois, “O leitor far-me-á a justiça de reconhecer que não referi muitas vezes a grande obra de Cristianização em que estou engajado. Eu sou um missionário e, como tal, tenho uma fé e conservo uma esperança.” E logo afirma que o Cristianismo será a única salvação possível para os Thonga.

Nas suas conclusões finais é muito claro: o seu livro tinha “uma finalidade científica e uma finalidade prática” ambas dirigidas para essa salvação. Por isso, a secção final é uma série de “Conclusões práticas” – a última delas, alertando para o perigo do segregacionismo afrikander, é quase assustadoramente premonitória. Ele via-se como um agente providencial cujo impacto sobre África não era, aliás, unicamente dirigido aos africanos, porque “segundo uma grande lei do mundo moral, se a raça superior não trabalhar para o melhoramento moral da raça inferior, a inferior causa a degeneração da superior.” (1962: II, p.632)

A obra de Junod – sobretudo a etnográfica mas também a ficcional – envolvia, portanto, uma espécie de “suspensão da vida”: ele queria “conhecer” tão intimamente quanto possível formas de pensar e de viver nas quais jamais poderia “acreditar” – e que, pelo contrário, teria até que destruir. Esse gesto envolvia uma espécie de divisão de personalidade – para poder “conhecer” algo eu tenho que, pelo menos, suspender a descrença. Em toda a sua obra, surgem constantemente traços desse conflito. O paradoxo estava lá o tempo inteiro. Por exemplo, a certa altura, falando de feiticeira no Volume II, sente-se obrigado a relatar algo que sabe ser quase inacreditável para os seus leitores, apesar de ser um lugar comum implícito nas conversas que há muito tinha com os seus informantes: “E aqui mais uma vez encontramos, numa forma ainda mais misteriosa, essa ideia da dualidade da personalidade humana. Como é possível que um homem que ainda tem uns dias ou meses de vida possa ser considerado como tendo sido já completamente comido? Não pretendo poder explicá-lo, mas tal é a ideia nativa.” (1962, II: 515)

Ele não pode explicar mas entende; entende mas não acredita ... ora, como pode ele ter entendido sem se ter posicionado, pelo menos temporalmente, no papel de quem

pode acreditar? Afinal, a tal teoria da dualidade da personalidade humana, que explica a vitalidade continuada das vítimas da bruxaria, parece ser também necessária para explicar o próprio etnógrafo! Em suma, o acto etnográfico presume uma postulação binarizante de dois mundos distintos (eles/nós, africanos/europeus, selvajaria/civilização). Acontece que os europeus como Junod acreditavam que o verdadeiro saber convoca a crença: para eles, portanto, não bastava saber, era preciso também acreditar e não era possível acreditar em verdades incompatíveis. A incoerência é irracional. Assim, pois, o encontro entre dois mundos leva necessariamente, mesmo se a prazo, ao fim de um deles.

O dispositivo intelectual que permitia fazer este salto implícito no acto etnográfico era a temporalização da diferença: um dos mundos era do passado (tradição e paganismo), o outro era do futuro (civilização e cristianismo). O presente era uma passagem, um trânsito. Dessa forma, também, os horrores da dominação colonial que, por exemplo, Junod descreve tão graficamente no seu romance *Zidji* ou nas secções sobre o homossexualismo nas minas, que publicou originalmente em Latim, são tratados como factores da passagem – como faíscas azuis eléctricas, para voltar à nossa metáfora fílmica.

Esse futuro, porém, poderá ser frustrado, em cujo caso os africanos teriam perdido o passado e não teriam ganho o futuro – ficariam permanentemente num limbo de miséria e imundície. Ora, na sua opinião, sem o apoio do “branco”, como se dizia na época, “o negro” jamais poderá fazer a difícil travessia; até porque tem que fazê-la contra si mesmo. As condições sob as quais estava a ocorrer a evolução do povo negro eram tão violentas e perigosas que só a missionação poderia salvá-lo do suposto perigo de si mesmo: o recidivismo ancestral, sobretudo o recidivismo sexual, que parece, afinal, ser o fantasma principal do nosso autor.² Nas suas próprias palavras: “Três influências determinam a evolução actual do povo bantu sulaficano: o Paganismo, a Missão e a Civilização.” (1911: v) O veículo providencial é a “missão”.

Apoio-me aqui na escrita ficcional de Junod porque, na obra etnográfica, o estilo inspirado pelas ideias da ciência positiva tende a esconder a real conflitualidade do processo da fabricação etnográfica. Assim, por exemplo, numa passagem inegavelmente autobiográfica de *Zidji*, o missionário confronta-se com o drama de um evangelista negro, Jacob, que cometera secretamente adultério com a jovem crente Marta durante anos. O missionário prepara-se para humilhá-lo publicamente por ter sucumbido ao *pêché africain* (1911: 203), retirando-lhe todas as prerrogativas de senioridade e obrigando-o ao ostracismo.

Nesse momento, porém, a consciência humana do etnógrafo entrepõe-se: “Se tivesse continuado pagão, Jacob seria neste momento o chefe da aldeia de Mandlati. É rico e possui quatro filhas; tê-las-ia vendido e teria arranjado para si várias esposas. Como a sua primeira mulher Lina está velha, teria lobolado Marta que é jovem e levaria a sua vida de

² Para o leitor de hoje, os pruridos sexuais de Junod, que vão ao ponto de publicar partes inteiras da obra em Latim, e que ressaltam dolorosamente na fantasmagorização da vida africana implícita em largas passagens dos seus romances, são talvez o aspecto mais difícil de entender da sua obra. Tivesse o nosso autor sido surdo à importância do tema, tivesse ele sido incapaz de ultrapassar a sua repulsa, tudo seria mais fácil para o leitor contemporâneo. Mais uma vez, porém, não foi isso que se passou e a Junod se deve o desvendar de todo um mundo de teorização antropológica sobre o significado ritual do sexo em África.

polígamo com a melhor consciência do mundo, rodeado da admiração de toda a sua tribo... Em vez disso, deu duas das suas filhas a jovens evangelistas sem receber pagamento. O dinheiro que conseguiu poupar, consagrou-o aos estudos do seu filho mais velho que enviou para o ensino superior... O velho missionário sentiu-se, de repente, cheio de pena de Jacob. Mas reagiu imediatamente. A Igreja fora conspurcada, o Evangelho enxovalhado; maldito seja o que expõe o nome de Cristo ao opróbrio.” (1911: 205-6)

Para quem lê e admira os seus escritos etnográficos (diga-se desde já, incomparavelmente superiores em profundidade e qualidade à sua escrita ficcional), há algo de muito revelador em passagens como esta ou como as secções iniciais do romance. Aí, descreve com enorme riqueza cultural e profundidade humana os rituais de circuncisão masculina (mostrando que tinha conhecimento pessoal íntimo até de detalhes da disposição do terreno e dos corpos e sensações dos iniciandos) para logo a seguir continuar com longos trechos de vitupério, onde pretende demonstrar quão nociva para “o africano” é a continuação da prática desses rituais.

O impacto da obra

Está claro que Junod era um evolucionista. Não faltam evidências: publica quadros de história conjectural evolutiva; usa despreocupadamente expressões como “selvagem” ou “primitivo”; recorre sem pejo às noções de “raça superior” e “raça inferior”; etc. Esta observação, porém, tem algo de enganoso, porque ela pode induzir-nos em dois tipos de erros de julgamento.

Por um lado, o erro de pensar que, de uma forma ou outra, o etnógrafo desprezava ou diminuía os dotes intelectuais, humanos ou artísticos das pessoas que estudava. Tal não é verdade. Ele é explícito sobre o assunto e, a certa altura, leva até a cabo um curioso teste, em que estuda os diferentes aspectos da língua ronga, no sentido de demonstrar que os que usam tal língua só podem ser pessoas em pleno uso das suas funções intelectuais e morais. Contrariamente ao que se possa pensar, a sua etnografia não estava desprovida de pessoas vivas e ele insiste até em apresentar-nos logo desde o início aos seus interlocutores principais – Elias/Spoon, Tobane, Mankhelu, Viguet, Mboza – cujos dotes, experiências e deslizes humanos ele vai iluminando através de referências espalhadas por toda a obra. Os contos e cantares também não são desencarnados e lá surgem fotografias de Marta ou Camila e os respectivos louvores aos seus dotes. Pikinini, o seu jovem criado bilene, que o acompanhara de Rikatla para Shiluvane, é-nos apresentado em toda a sua riqueza humana: a sua esperteza, as suas travessuras, as suas percepções quase sublimes – até mesmo quando Junod dá com ele a pedir notícias da sua distante terra natal a um galo de capoeira ...

Por outro lado, teoricamente, a obra de Junod ultrapassa em muito o universo teórico do seu inspirador inicial, Sir James Frazer. O impacto que teve posteriormente na antropologia africanista e na teoria antropológica em geral é disso claro sinal. Logo no início, quando era ainda um entomologista que se virava para o estudo do homem, recorreu

aos famosos questionários que Frazer distribuía pelo império britânico. O professor inglês, que nunca teve qualquer contacto directo com os “selvagens” que estudava, recolhia assim de missionários e viajantes as informações que logo integrava no seu gigantesco compêndio da humanidade. Estes questionários transportavam consigo toda a riqueza adquirida do debate antropológico tal como se formulava no final do século e foram bem úteis ao nosso etnógrafo.

Os observadores atentos descobrirão, porém, que nos muitos anos que se sucederam, Junod se foi cultivando e é fácil encontrar na sua obra debates com figuras como Tylor e Marett ou com os seus colegas etnógrafos como o Bispo Callaway, que trabalhava com os Zulu. Encontramos mesmo marcas de Malinowski nos escritos mais tardios. O inspirador principal, porém, é Arnold Van Gennep – o seu amigo francês que ficou famoso por nos ter legado o conceito de “ritos de passagem”. Ora, a versão final da obra que agora se publica está marcada centralmente pelo processualismo implícito nesse conceito. Como diz Max Gluckman, “Van Gennep ajudou a elevar o trabalho de Junod do relato corriqueiro de costumes, até ter-se tornado, e continuar a ser, uma das maiores monografias [etnográficas].” (1962: 9) Não é só a estrutura do livro que segue o ciclo de vida das pessoas e das instituições, é a própria concepção da vida humana: “Junod mostra que de cada vez que um Tsonga mudava o seu papel [social] ele se sujeitava a práticas e tabus especiais e que aos seus parentes se aplicavam tabus e práticas especiais, cuja finalidade era marcar e proteger o seu papel [social].” (1962: 28)

A leitura de Gluckman tem por finalidade demonstrar que, teoricamente, vamos encontrar em Junod uma visão sociológica do processo de constituição das entidades sociais que é altamente inovadora e que teria um impacto enorme em toda a teorização antropológica que se lhe segue. De facto, qualquer pessoa que se dedique a estudar as secções relativas à aldeia (*muti*), por exemplo, verá a riqueza da descrição e verá como o material que nos vai sendo apresentado sobre o processo ritual de estabelecimento de uma nova aldeia é, de um ponto de vista teórico estruturalista, verdadeiramente premonitório (Vol. I, Parte II, Cap. II).

Existe aqui um quiproquó peculiar que merece alguma elucidação. Van Gennep era o grande inimigo de Émile Durkheim e da escola das *Années sociologiques* – contra a qual viria a escrever o seu famoso libelo *Les faux savants*. A inimizade era mútua, a tal ponto que Van Gennep jamais conseguiu obter um único cargo académico em França, onde Durkheim reinava todo poderoso a partir do Collège de France. O único cargo universitário a que Van Gennep teve acesso foi-lhe facilitado por Junod. Este último, entre 1909 e 1913, tinha vivido em Nêuchâtel na Suíça, onde tinha sido criada uma cátedra de antropologia especialmente para ele. Quando se decidiu a voltar para Moçambique para continuar o seu trabalho, a cátedra foi entregue a Van Gennep por recomendação do seu amigo. Infelizmente, este não pôde lá ficar muito tempo devido ao início da guerra.

Não faz, pois, muito sentido perguntarmo-nos porque é que a obra da escola sociológica francesa não é jamais referida no livro de Junod. Pela simples razão que eram inimigos figadais. Tal como sugere Gluckman – ele próprio um leitor assíduo de Junod durante toda a sua vida – não é possível que essa influência não tivesse ocorrido: expressões durkheimianas como “representações colectivas” não teriam sido reinventadas a partir do

nada; análises como a de Hubert e Mauss sobre o sacrifício estão implícitas no muito que o etnógrafo suíço escreve sobre esse tema; o binarismo de Hertz lá faz o seu aparecimento; a visão maussiana da pessoa como construção social, que está implícita à sua análise da bruxaria e que viria a ter um impacto fundamental sobre Evans-Pritchard no seu famoso estudo dos Azande. Em suma, Junod nunca abandona o seu evolucionismo tal como nunca abandonou o seu cristianismo; mas, tal como no caso de um, também no caso do outro soube distanciar as suas posições das suas observações. Sem esposar essas teorias, ele foi deixando que os seus materiais se prestassem a testá-las.

Um bom exemplo disto é o momento de impacto da obra de Junod que talvez tenha ficado mais marcado na história da antropologia. A.R. Radcliffe-Brown, o principal durkheimiano britânico e fundador do estrutural-funcionalismo antropológico, recebeu uma cátedra de antropologia na Cidade do Cabo em 1921. Sendo um especialista noutras regiões, sentiu-se obrigado a aplicar o seu modelo teórico ao material africano. A solução natural que encontrou foi dedicar-se ao estudo da mais prestigiada monografia africanista então existente, no sentido de mostrar como as suas opiniões teóricas poderiam deitar nova luz sobre velhos factos. Assim surge o famosíssimo texto de Radcliffe-Brown sobre o “irmão da mãe” na África do Sul mais tarde seguido pelo não menos famoso ensaio sobre *joking relationships* (1952 [1ª ed.s 1924 e 1940]).

Junod, que recolhera o material em amplo detalhe, dera-lhe uma leitura evolucionista: o papel do *malume* seria, afinal, uma sobrevivência de velhas práticas matriarcais que teriam sobrevivido até hoje, vindas do fundo dos tempos. A explicação estruturalista do britânico, baseada numa nova concepção da personalidade social assente sobre os conceitos de pessoa e papel social de Durkheim e Mauss, tornou-se talvez um dos textos mais lidos de sempre da antropologia social. Logo à época, Junod protestou, está claro, sugerindo que a interpretação de Radcliffe-Brown era abusiva. A verdade, porém, é que, por um lado, a nova interpretação continua a ser muito convincente mas, por outro, se não fosse a riqueza e a perceptividade incipiente na obra de Junod, o seu oponente jamais lá teria chegado. Na apreciação de Malinowski, tratava-se da “única síntese [existente] inteiramente satisfatória, que abrange todos os aspectos da vida tribal.” (in Stocking 1995: 335)

É isso que se torna evidente umas décadas depois, quando surge uma nova escola antropológica africanista em torno a Max Gluckman e seus discípulos, entre estes figuras como Victor Turner, A. Epstein ou J. Clyde Mitchell. Para estes autores, a leitura de Junod foi inspiração central na construção de um novo estilo etnográfico (o situacionalismo) e de uma reformulação processualista do estruturalismo sociológico durkheimiano.³ A famosa análise de Mitchell sobre a dança Kalela, que lança a antropologia urbana, está endividada a tudo o que Junod escreve, não só sobre o ritual e a dança, mas sobretudo sobre o papel das minas na vida das populações africanas; as ainda mais famosas propostas

³ Ver a influente colectânea *Essays on the ritual of social relations* onde Gluckman explicitamente recomenda que, em vez de ler Van Gennep, que ele achava aborrecido, se deveria ler a obra etnográfica de Junod (1962: 9).

de Victor Turner sobre os "dramas sociais" e o "processo ritual" vão beber ao etnógrafo suíço (e só indirectamente a Van Gennep) a sua inspiração processualista.

Em conclusão, apesar de ter ficado curiosamente presa no limiar dos novos tempos, a obra do missionário suíço iria constituir um recurso fundamental onde se iria inspirar toda a nova escola antropológica estruturalista que surge no período entre as duas Guerras Mundiais e que vai dominar a antropologia mundial até aos finais do século XX. Ainda hoje, em África e fora dela, não é fácil encontrar muitas monografias etnográficas nas quais a profundidade e isenção na observação e a riqueza psicológica e humana possam ombrear com a dos Thonga. Qualquer pessoa que, nos dias que correm, quiser testar os parâmetros dentro dos quais se enforma a nossa experiência humana, terá que passar por África e, em África, pela obra polémica de Junod.

Referências

- Gluckman, Max. (1962) *Essays on the ritual of social relations*. Manchester, Manchester University Press.
- Hammond-Tooke, W.D. (1997) *Imperfect Interpreters: South Africa's Anthropologists, 1920-1990*. Joanesburgo, University of Witwatersrand Press.
- Harries, Patrick (1981) "The Anthropologist as Historian and Liberal: H-A. Junod and the Thonga" in *Journal of Southern African Studies* 8 (1), pp. 37-50.
- Harris, Marvin (1959) "Labor migration and the Mozambique Thonga: Cultural and political factors" in *Africa* 29, pp. 50-64.
- Junod, Henri-Alexandre (1911) *Zidji. Etude de moeurs sud-africaines*. Saint-Blaise (Suíça), Foyer Solidariste.
- _____, (1962 [1926/7]) *The Life of a South African Tribe*. London, Macmillan.
- Pina Cabral, João de (2004) "Cisma e continuidade em Moçambique" in Clara Carvalho e João de Pina Cabral, *A persistência da história*. Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, pp. 375 -392.
- Radcliffe-Brown, A.R. (1952) *Structure and Function in Primitive Society*. London, Cohen & West.

Stocking, George W. (1995) *After Tylor: British Social Anthropology 1888-1951*. Madison, University of Wisconsin Press.

Webster, David J. (1991) "Abafazi baThonga bafihlakala: Ethnicity and Gender in a KwaZulu Border Community" in Spiegel, A.D. and MacAllister, P.A., (ed.s) *Tradition and transition in southern Africa. Festschrift for Philip and Iona Mayer. African Studies Special Issue 50 (1 & 2)*. Joanesburgo, University of Witwatersrand Press.



Paulo Gajanigo

Junod: pequena biografia¹

*Paulo Rodrigues Gajanigo
Mestre em Antropologia Social
Universidade Estadual de Campinas*

Para apresentar uma biografia ao leitor de Henri Junod, enfrentamos uma dificuldade fundamental: o material bibliográfico sobre a vida de Junod é escasso. A única biografia foi escrita por seu filho Henri-Phillipe Junod e publicada em 1934². Trata-se da nossa fonte quase que exclusiva, o que nos impõe uma dificuldade relacionada à parcialidade da informação, visto que além da declarada admiração de Henri-Phillipe por seu pai, o livro é parte das homenagens feitas ao missionário após sua morte – o próprio autor confessa que realizou um retrato belo de seu pai, um testemunho parcial. No entanto, algumas obras nos fornecem mais informações e assim possibilitam a confrontação de dados para uma maior aproximação da realidade. São duas as referências principais, nenhuma das quais tendo a vida de Junod como objeto central, mas a Missão Suíça, da qual fez parte e dirigiu. *Africains, Missionnaires et Colonialistes*, livro de Jan Van Butselaar (1984), no qual estuda a forma específica de evangelização da Missão Suíça no sudeste africano; e *Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique* onde Teresa Cruz e Silva (2001) investiga a influência da Missão Suíça sobretudo no surgimento do movimento nacionalista moçambicano liderado por Eduardo Mondlane. As outras obras que nos auxiliaram nesta tentativa de constituir um quadro mínimo sobre a trajetória de Junod e seu mundo serão citadas ao longo do texto que segue.

¹ Uma apresentação mais detalhada de sua vida e obra constitui o primeiro capítulo da dissertação de mestrado de minha autoria. Gajanigo, 2006.

² A vida de Junod está à espera de um trabalho minucioso de tipo biográfico, que dê conta da totalidade de sua obra, que faça um balanço de sua correspondência e dos diferentes depoimentos sobre seu trabalho etnográfico e trajetória política e missionária. Para além de arquivos existentes na Suíça, um material precioso pode ser encontrado na África do Sul, no Arquivo Histórico de Moçambique e em diferentes bibliotecas em Portugal.

Vida na Suíça

Henri-Alexandre Junod nasceu em 1863 numa pequena cidade chamada Chézard-Saint-Martin, dentro do cantão de Neuchâtel na Suíça – parte noroeste, na fronteira com a França. Seu pai, também Henri-Alexandre, foi pastor em Chézard-Saint-Martin até 1867, quando foi chamado para pregar na cidade de Neuchâtel.

Henri-Phillipe nos conta que na escola Junod mostrara um grande interesse e talento para a ciência, porém a influência religiosa de seu pai foi marcante. Este tratou de fornecer o ensino evangélico ao filho que, em 1878, decidiu pela vocação religiosa em detrimento da científica. Tal escolha culminou em 1881 quando ingressou na Faculdade de Teologia da Igreja Independente de Neuchâtel (H. P. Junod, 1934: 9). Logo entrou na Sociedade dos estudantes de Belas-Letras, tornando-se um membro notável, chegando à presidência. Em 28 de outubro de 1882, Junod sofreu pela perda de seu pai, falecido vítima do tifo.

Junod, no entanto, deu continuidade à sua formação religiosa. Em 1884 foi para Bâle, Suíça, para completar seus estudos teológicos e, em 1885, passou um semestre em Berlim. No ano seguinte, junto com sua família, foi a Couvet ocupar seu primeiro posto de pastor interinamente, onde também conheceu Emilie Biolley, sua primeira esposa. Mas ainda nesse ano teria de deixar a cidade para ser missionário pela Missão Romande, que acabara de aceitar sua candidatura.

Missão Suíça

Quatorze anos antes, a Missão Romande, que seria conhecida posteriormente como Missão Suíça³, havia realizado sua primeira empresa para além de seu território através do engajamento de dois jovens, Paul Berthoud e Ernest Creux, que se tornaram, posteriormente, as principais autoridades dentro dessa missão ao lado de Arthur Grandjean, Henri Berthoud e Junod. Tratou-se da realização de um desejo perseguido pela Missão Suíça desde 1821, porém a relação turbulenta com o Estado suíço havia dificultado tal propósito.

A liberdade de culto das igrejas protestantes fora conquistada, com esforço, somente em 1861, após um conflito provocado a partir da ruptura com o Estado liderada por Alexandre Vinet⁴ num movimento que ficou conhecido como “*Réveil*” (despertar). Esse movimento

³ O que chamo de Missão Suíça possuiu vários nomes, entre os quais destacamos *Mission des Églises Libres de la Suisse romande* (*Mission romande*), denominação que tinha em 1883, e *Mission Suisse Romande*, nome que receberá em 1917. Aqui iremos sempre nos referir a ela como Missão Suíça, como foi e é conhecida em Moçambique (ver Butselaar, 1984).

⁴ Vinet foi o grande formulador dessas idéias na Suíça. Era orientado pelo individualismo e concebia o cristianismo sob dois aspectos: primeiramente a parte visível, e posteriormente a invisível. A primeira seria a Igreja, a segunda seria o Espírito Santo. Para ele a Igreja deveria ser a sociedade pela qual o indivíduo faz uso para sua fé, com liberdade. Portanto o engajamento na Igreja deveria ocorrer de forma espontânea, através de um exame pessoal. Para ele, tal seria a diferença entre Igreja e Estado, a espontaneidade (Butselaar, 1984: 20).

enfrentou, dentro da Igreja, a obediência ao Estado, neste momento governado pelos radicais, fruto da revolução liberal de 1845, que mantinham a limitação à liberdade de culto. Tal conflito marcou fortemente as idéias da Missão Suíça que, a partir daí, repeliu as relações mais próximas com o poder estatal.

Berthoud e Creux, através de um convênio com a Missão de Paris, foram, em 1872, ao território que corresponde ao atual Lesoto como estagiários. Logo que chegaram, procuraram construir uma missão independente. Construir uma Igreja naquela região dependia principalmente do apoio de algum chefe e também da ausência de outra missão no local. Essas condições foram encontradas no Transvaal do Norte, onde Albasini, de nacionalidade portuguesa e aparentemente chefe do local onde viviam Tsonga e Venda, entusiasmou-se com a idéia de ter uma missão estabelecida por lá.

Havia aqueles que ficavam felizes ao receber a visita desses estrangeiros, com a Bíblia na mão, solicitando um pedaço de terra para iniciar seus trabalhos. Esses chefes viam a possibilidade de ter um branco ao seu lado, o que poderia ajudar na relação com os governos coloniais que se estruturavam na região; também desejavam aprender a língua dos administradores. O que não lhes agradava tanto eram os conselhos impertinentes sobre a poligamia. Além de, obviamente, sobrar muita desconfiança em relação ao grau de colaboração entre essas missões e os governos coloniais.

Essa desconfiança era difícil de ser superada, pois a relação dos missionários com a administração colonial não era clara. No caso da Missão Suíça pode-se dizer que sua relação com o governo colonial português era mais complicada e tensa (Cruz e Silva, 2001: 11). Os portugueses desaprovaram, num primeiro momento, a missão entre os negros, além de não gostarem da afinidade da Missão Suíça com a Missão de Paris ou com outras missões internacionais, pois o contexto era de acirrada disputa colonial por territórios. Apesar do domínio português efetivo na região não ir além dos arredores de Lourenço Marques, o norte do Transvaal, onde se iniciou o estabelecimento da missão, era um local estratégico de trânsito de mercadorias de e para Lourenço Marques e também de fonte de mão-de-obra para as minas da região, o que já na altura gerava grandes divisas para o governo português (idem: 39).

Apesar dessa tensa relação, o trabalho da missão começava a ter sucesso. As maiores dificuldades diziam respeito à saúde dos recém-chegados – Creux, por exemplo, logo perdeu a esposa e os três filhos. A consolidação da missão, no entanto, surpreendia e rapidamente alguns africanos foram evangelizados. O sucesso da empreitada a partir do papel protagonista de um africano no litoral moçambicano criou um impasse dentro da Missão. O conselho da Missão em Lausanne não queria priorizar a evangelização nesta região pelas dificuldades na relação com os chefes zulu e com o governo português. Já no sul da África, a Missão encontrava-se dividida pelo dilema de deixar ou não um africano dirigir a missão no litoral. Paul Berthoud, em visita ao litoral, viu o trabalho dos missionários africanos como deficiente – havia, segundo ele, erros na compreensão do evangelho: separavam a vida espiritual da vida física, o alcoolismo era comum, o Espírito Santo era visto como responsável tanto pelo bem quanto pelo mal, encontrou mulheres dirigindo os cultos (Butselaar, 1984: 70). Paul Berthoud viu-se, então, obrigado a realizar alterações na Igreja do litoral, modificando sua direção, o que foi mal recebido pelos evangelistas do local.

Foi nessa altura que a missão decidiu mandar dois pastores brancos para dirigir a igreja na região. Ambos tinham acabado de terminar sua preparação em medicina na Escócia para serem missionários: o primeiro era Arthur Grandjean, que chegou em 1888 e o segundo, que desembarcou na África em 1889, era Henri Junod.

Primeiro período em Moçambique (1889 – 1896) e a guerra de 1894-5.

O início, para Junod, não foi fácil. De um lado, teve de se ausentar diversas vezes do trabalho para cuidar de sua esposa que ficara doente logo que tocaram os pés em terra firme, de outro, teve seu primeiro enfrentamento duro com os missionários africanos.

Nos primeiros anos dos 90, a Missão Suíça abrigou vários conflitos entre missionários brancos e negros. Isso refletiu numa divisão entre as conferências missionárias do Transvaal do Norte e do litoral. O principal ponto de tensão foi a remuneração. No início os pastores recebiam em bens para suas necessidades; em 1884, porém, os missionários começaram a ter salários. Paul, em 1887, achou melhor voltar ao regime antigo, como consequência da idéia de que a missão na África deveria ser autônoma financeiramente, o que gerou insatisfação nos missionários negros. Junod se colocou do lado de Paul. Um missionário africano disse, na conferência do Transvaal do Norte, que Junod havia lhe dito: "*Le travail de l'école n'est pas le vôtre, mais le nôtre; votre affaire à vous c'est de nous aider*" (Butselar, 1984: 86). Sabendo disso, a conferência tomou partido dos evangelistas africanos, criticou a posição dos missionários suíços, rejeitando a acusação de que os evangelistas eram mercenários e queriam ganhar mais do que todos.

Junod acabou por se distanciar do conflito quando recebeu a tarefa de cuidar da recém-criada escola para formação de evangelistas de Ricatla, em 1893. O que foi aceito com entusiasmo, pois acreditou ser uma ocasião única de formar os evangelistas num espírito de simplicidade e obediência, em lugar do espírito de "decadência" do Transvaal do Norte. Essa nova tarefa impôs-lhe uma importante questão: a língua nativa. Para o fortalecimento da evangelização, uma das principais questões era traduzir os textos de catequese e a Bíblia para a língua dos nativos. Porém, antes era preciso sistematizar essa própria língua. Isso provocou o segundo debate dentro da missão, desta vez opondo Junod e Henri Berthoud, irmão de Paul. Junod acreditava que os ronga (grupo que vivia próximo ao atual Maputo) tinham uma língua própria, e Henri, por sua vez argumentava que era apenas uma pequena variação de uma língua mais ampla, comum aos tsonga. No desenrolar da discussão, Junod acatou a posição de Berthoud e, a partir de então, a missão começou a lidar com a categoria lingüística tsonga – o que constituirá o eixo central de *Usos e Costumes dos Bantu*.

Seu trabalho, porém, teve de ser subitamente interrompido pela eclosão de uma guerra que mudou sensivelmente as condições da Missão Suíça na região. Uma guerra que, entre os anos de 1894 e 1895, enfrentou o governo português ao chefe do Estado de Gaza Ngungunhane, que conseguira uma notável aliança entre os grupos da região. O estopim foi um impasse na sucessão da chefia de Nondwane: com a morte do chefe Maphunga de Nondwane, foi nomeado seu filho Mahazule para o posto. Porém um pequeno

chefe de Mabota, Mubxeva, contestou tal sucessão. Em 1894 o governo português convidou Mahazule para discutir a questão, mas ele recusou o convite com medo de se tratar de uma emboscada. Novamente convidado, Mahazule foi com seu exército, porém, nessa condição, o governo não aceitou sua entrada. O chefe acabou por mandar então os seus conselheiros, e estes foram presos. Para libertar os conselheiros, Mahazule organizou um ataque de seu exército no dia 27 de agosto de 1894. A partir daí, os chefes tiveram que tomar alguma posição sobre o conflito. O chefe de Gaza, Ngungunhane, a principal força e autoridade da região, apoiou Mahazule. O conflito foi, então, ganhando um sentido mais profundo, pois já havia um grande descontentamento entre os negros africanos com duas medidas do governo português: o aumento de 300% dos impostos sobre as choças; e o recrutamento forçado de africanos para o exército português.

Com a entrada de Nhungunhane, o conflito passou a ter definitivamente um caráter internacional, pois a *British South African Company* mantinha relações próximas com esta liderança⁵. Portanto, a guerra em Moçambique foi cercada de acusações de colaboracionismo inglês e, conseqüentemente, as atividades missionárias protestantes também enfrentaram tais acusações, já que a oposição entre as nações inglesa e portuguesa se estendia à oposição religiosa entre o protestantismo e o catolicismo.

No caso da Missão Suíça, a situação ficou ainda mais delicada pelo fato de seus cristãos e pastores africanos terem sido fiéis aos seus chefes e se engajarem na guerra contra o governo colonial. Butselaar argumenta que a missão tentou seguir sua posição tradicional de neutralidade, reproduzindo a "tradição suíça"; porém, em tal contexto, não faltaram acusações de que a missão colaborava com os rebeldes.

A posição da missão ficara particularmente frágil após a evidência de que um missionário e médico, Georges Liengme, tornara-se conselheiro pessoal de Ngungunhane. Ngungunhane foi por fim derrotado pelas forças portuguesas em 17 de dezembro de 1895.

O clima exultante em Lourenço Marques com a vitória de Portugal acabou por aumentar ainda mais a tensão com os missionários, e o governo montou um tribunal, composto por representantes de todas as nacionalidades da cidade para examinar as acusações de colaboracionismo da Missão Suíça. Junod, contudo, conseguiu refutar as acusações.

Apesar da guerra ter sido um período de grave crise para a Missão Suíça – que correu o risco de sumir pela oposição do governo colonial – seu trabalho acabou por ser recompensado, na medida em que desaparece em boa medida a suspeita dos africanos de que ela era aliada do governo colonial.

Les Ba-ronga – 1898

Nesse período bastante conturbado que envolveu seus primeiros sete anos na África, Junod ainda dividia seu tempo com a entomologia, paixão originária de sua formação

⁵A *British South African Company* já tentara um acordo de fornecimento de armas com Ngungunhane antes da eclosão da guerra, pois este temia uma revolta entre os Chopis que poderia ameaçar sua hegemonia.

escolar. Em 1895, porém, sua atividade de colecionador e classificador irá mudar radicalmente de direção. Neste ano, Junod teve contato com James Bryce, um historiador britânico de Oxford e amigo de James Frazer, de visita ao sul da África. Segundo o próprio Junod, foi esse encontro que despertou o interesse do missionário pela etnografia.

Logo após esse encontro, já no ano de 1896, Junod voltou à Suíça para suas férias. Em território suíço, o missionário tratou, então, de seguir o conselho de Bryce, sistematizando e apresentando aquilo que pesquisara sobre os africanos com quem conviveu. Percorreu as Igrejas da Missão Romande com seu violão, mostrando os cantos rongas e contando sobre os hábitos desse povo. Também dedicou boa parte do tempo escrevendo sobre isso, e assim, esse período foi muito fértil em publicações: em 1896 escreveu "Grammaire Ronga"; "Les Chants et les Contes des Ba-Ronga", em 1897; e sua primeira etnografia "Les Ba-Ronga", em 1898.

O tempo das letras já havia se esgotado, e em 1898 o Conselho de Laussane decide mandar Junod para fundar uma escola em Chicumbane, no Transvaal, partindo na primavera de 1899. Junod passou lá por um período muito difícil: seu filho Henri-Phillipe ficou doente várias vezes, sua irmã morreu em fevereiro de 1901 e, no mesmo ano, em julho, morreu sua esposa. Percebendo a situação complicada pela qual passava Junod, o Conselho convida-o, em 1902, para ser um dos pastores da Igreja de Neuchâtel, porém este pede para ficar mais tempo na África a fim de consolidar o trabalho iniciado. Passou apenas um ano para ser convencido a voltar para a Suíça. Retorno que lhe rendeu o seu segundo casamento, com uma colega de vocação, Héléne Kern.

Retorno a Moçambique 1905-1909

O novo período na África serviu para Junod desenvolver suas idéias sobre o ensino na missão a partir de sua experiência nas escolas para pastores em Chicumbane e em Ricatla. Junod foi responsável pelo programa escolar, que privilegiava o ensino da língua vernácula. Na Conferência Geral das Missões na África do Sul, Junod persuadiu a todos sobre a importância da língua vernácula e de seu ensino. Em 1909 ocorre a terceira Conferência das Missões, e Junod novamente apresentou um trabalho sobre o método de ensino para os indígenas dentro de colônias inglesas. Para ele, o método deveria conter três fases: o estágio vernacular, onde se aprende a ler e escrever na própria língua, sendo a língua usada apenas oralmente; o estágio anglo-vernacular, quando se aprende a ler e escrever em inglês; e o estágio inglês, onde se estuda o inglês a fundo.

Justamente nesse período, em 1907, o governo português redigiu as leis para os programas escolares que obrigava o ensino exclusivo do português. Porém, com a ascensão em Portugal da República de caráter anticlerical em 1910, a Missão conseguiu, parcialmente, a tolerância do governo colonial ao seu método de ensino da língua vernácula (H.P. Junod, 1934: 43; Cruz e Silva, 2001: 55).

Life in a South African Tribe

Em julho de 1909, Junod voltou para a Suíça onde se engajou numa atividade intelectual ainda mais intensa que o período de 1896-98. Henri-Phillipe lembra de seu pai trabalhando exaustivamente no escritório para escrever a extensa etnografia *Life in a South African Tribe*. Foram quase cinco anos até voltar para a África vividos entre a disciplina da escrita e as visitas a Igrejas e congressos.

Um dos frutos do período foi seu único romance intitulado *Zidji*, finalizado em novembro de 1910, que tem como cenário a vida de um menino tsonga envolvido no ambiente do colonialismo: entre a vida na aldeia, a educação missionária e o trabalho nas minas do Sul da África. No ano seguinte, o missionário terminou a primeira versão do volume I de *Life in a South African Tribe*, e no fim de 1912, já se preparando para partir à África, terminou o segundo volume⁶.

Ainda em 1912, Junod foi convidado a ocupar a cadeira de etnografia que seria criada na Universidade de Neuchâtel. O missionário declinou o convite, mas indicou, para substituí-lo, seu amigo e etnógrafo Arnold Van Gennep, que se via sem espaço na França, dominada então pela escola durkheimiana⁷.

Em seu retorno ao hemisfério sul, Junod foi encarregado de construir a primeira escola de pastores da Missão Suíça, em Ricatla. Um passo importante para o avanço da missão que foi dado com sabor amargo para Junod. Pouco antes da inauguração, em 30 de março de 1917, Hélène Junod morreu após uma cirurgia.

A carreira acadêmica e o retorno definitivo

Antes de retornar para a Suíça, Junod ainda ministrou conferências na Universidade de Joanesburgo e posteriormente foi para Bulavaio, no Zimbábue (na altura, Rodésia do Sul), onde, na Sociedade de Ciências Naturais, recolheu novos dados sobre parentesco dos grupos vizinhos aos Tsonga que seriam utilizados na segunda edição de *Life in a South African Tribe*. Em 9 de setembro embarcou para a Suíça e logo assumiu o posto de pastor na Igreja Nacional de Genebra. Será então o período em que Junod mais desenvolveu suas atividades científicas. Ministrou diversos cursos e publicou artigos científicos⁸, já com uma certa projeção no meio antropológico por causa da boa recepção de sua etnografia de 1913.

Na Faculdade Livre de Lausanne apresentou um curso sobre a mentalidade bantu e a ciência missionária, em 1923. O tema da mentalidade bantu gerará também artigos

⁶ A etnografia, só publicada em 1913, teve uma minuciosa revisão feita pela esposa de Junod, Hélène, pois Junod não era tão íntimo da língua inglesa quanto ela. (H.P. Junod, 1934: 48).

⁷ Ver Pina Cabral, 1996 Heusch, 1986.

⁸ Junod colaborou, nesse período, com diversas novas revistas de antropologia e etnografia como *Folklore*, *Man*, *Africa*, *Anthropos*. Cf. H. P. Junod, 1934: 66.

científicos, o que lhe proporcionou um contato com o filósofo Lucien Lévy-Bruhl⁹. Apresentou ainda um curso na Universidade de Londres e trabalhou três anos na Faculdade de Teologia de Genebra. Em 1925 ganhou o título de doutor *honoris causa* em letras pela Universidade de Lausanne.

Mesmo longe da África, Junod manteve sua atividade política na questão colonial. Presidiu o *Bureau International pour la Défense des Indigènes*, formado por filantropos. Em 1926, retomou sua obra mestra, para publicar uma segunda edição, com novos dados, no ano seguinte. É então que sua saúde começa a apresentar fragilidades. Por volta de 1931, a artério-esclerose começou a atacar Junod. Foi para Lens viver nas montanhas. Ainda assim, o missionário continuou a escrever brochuras sobre a "situação dos indígenas" na África (1934a, 1934b). Junod sucumbiu ao cólera na manhã do dia 22 de abril de 1934, e seus restos mortais foram mandados para o lugar de onde poucas vezes tirou seu pensamento, o sul da África.

Referências

- Butselaar, Jan Van. (1984) *Africains, Missionnaires et Colonialistes – les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*. Leiden, E. J. Brill.
- Cruz e Silva, Teresa. (2001) *Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique. O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Maputo, Promédia.
- Gajanigo, Paulo Rodrigues. (2006) *O sul de Moçambique e a história da antropologia: os Usos e Costumes dos Bantu, de Henri Junod*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Campinas.
- Heusch, Luc de. (1986) "Rites de Passage et cosmologie en Afrique Australe" in *Les rites de Passage Aujourd'hui*. Lausanne, L'age d'Homme.
- Junod, Henri. (1898) *Les Ba-Ronga; étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa*. Neuchâtel, Impr. Attinger Frères.
- _____. (1911) *Zidji: Etude de Moeurs Sud-Africaines*. Saint-Blaise, Foyer Solidariste.
- _____. (1912-13) *The life of a South African tribe*. London, D. Nutt.
- _____
- ⁹ Segundo Henri-Phillipe Junod, seu pai admirava bastante Lévy-Bruhl, mas teria se esquivado de uma pergunta do filósofo quando este lhe inquiriu sobre a teoria da "participação". Junod acreditava que a teoria não atingia a complexidade da mentalidade dos "primitivos", mas sua polidez o manteve quieto (H.P. Junod, 1934.: 67).

_____. (1931a) *Le noir africain : Comment faut-il le juger?* Secrétariat de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.

_____. (1931b) *Le problème indigène dans l'Union sud-africaine.* Secrétariat de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.

_____. (1944) *Usos e Costumes dos Bantos.* Tomo I. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique.

_____. (1996) *Usos e Costumes dos Bantu.* Tomo I e II. Maputo, Editora do Arquivo Histórico de Moçambique.

Junod, Henri-Philippe. (1934) *Henri-A. Junod – Missionnaire et Savant (1863-1934).* Lausanne, Mission Suisse Dans L' Afrique du Sud.

Pina Cabral, João de. (1996) "A difusão do limiar" in *Mana*, n. 1.

Obra de Junod

1894 – *Sipele sa Sironga: Abécédaire et livre de lecture en dialecte ronga parlé aux environs de la baie de Delagoa.* Bridel & Cie, Lausanne.

1896 – *Grammaire ronga; suivie d'un manuel de conversation et d'un vocabulaire ronga-portugais-français-anglais, pour exposer et illustrer les lois du ronga, langage parlé par les indigènes du district de Lourenço-Marquês.* Bridel & Cie, Lausanne.

1896 – *La tribu et la langue thonga, avec quelques échantillons du folklore thonga.* Bridel & Cie, Lausanne.

1897 – *L'épopée de la Rainette: Conte de la tribu des Ba-Ronga.* [s.n.], Neuchâtel.

1897 – "Le climat de la baie de Delagoa". In *Bulletin de la Société des sciences naturelles de Neuchâtel.* T. XXV. Impr. de H. Wolfrath, Neuchâtel.

1897 – *Les chants et les contes des Ba-Ronga de la baie de Delagoa.* Bridel & Cie, Lausanne.

1898 – *Les Ba-Ronga; étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa, mœurs, droit coutumier, vie nationale, industrie, traditions, superstitions et religion.* Impr. Attinger Frères, Neuchâtel.

- 1898 – *Nouveaux contes ronga, transcrits dans la langue indigène, avec traduction française*. Impr. de P. Attinger, Neuchâtel.
- 1900 – “La faune entomologique de Delagoa”. In *Bulletin de la Société neuchâteloise des sciences naturelles*. T. XXVII. Impr. de Wolfrath et Sperlé, Neuchâtel.
- 1900 – “La faune entomologique de Delagoa”. In *Bulletin de la Société neuchâteloise des sciences naturelles*. T. XXVII. Impr. de Wolfrath et Sperlé, Neuchâtel.
- 1904 – *Butibi: Notions of Elementar Science = Noções de Sciencia Elementar*. Bridel & Cie, Lausanne.
- 1905 – *Native education: What should be the place of the native language in native education*. Sesuto Book Depot, Morija.
- 1907 – *The theory of witchcraft amongst South African natives*. The South African Association for the Advancement of Science, Cape Town.
- 1908 – *The best means of preserving the traditions and customs of the various South African native races: in a form available for future Scientific Research*. The Association for the Advancement of Science, Cape Town.
- 1910 – *L’homme au grand coutelas - conte ronga recueilli et adapté à la scène par H. A. Junod*. Foyer Solidariste, Saint-Blaise.
- 1910 – *Les perplexités du vieux Nkolélé: Saynète Africaine*. Impr. Nouvelle, Neuchâtel.
- 1911 – *Zidji: Étude de Moeurs Sud-Africanes*. Saint-Blaise, Neuchâtel.
- 1911 – *The sacrifice of reconciliation amongst the Ba-Bonga*. The South African Association for the advancement of Science, Cape Town.
- 1912-3 – *The life of a South African tribe*. Attinger Freres, Neuchatel.
- 1914 – *The condition of the Natives of South-East Africa in the XVIth Century, according to the early Portuguese documents*. The South African Association for the Advancement of Science, Cape Town.
- 1919 – *Native customs in relation to small-pox amongst the Ba-Ronga*. Townshend, Taylor & Snashall, Capetown.

- 1923 – *Domesticité africaine*. Secrétariat de la Mission Suisse Romande, Lausanne.
- 1923 – *La jeteuse de sorts: Drame de la vie des indigènes sud-africains*. Impr. La Concorde, Lausanne.
- 1925 – *Le pasteur Calvin Mapopé*. Secrétariat de la Mission Suisse Romande, Lausanne.
- 1927 – *The life of a South African tribe*. [2 ed.]. Macmillan, London.
- 1928 – *Le Mécontentement aux Colonies*. Impr. Corbière & Jugain, Alençon.
- 1929 – *Ce que nous faisons de Jésus: Réponse à l'abbé Charles Journet*. Impr. Jent S.A., Genève.
- 1929 – *La seconde École de Circoncision chez les Ba-Khaha du Nord du Transvaal*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London.
- 1929 – *Une question de Morale Coloniale*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- 1931 – *L'alcoolisme chez les noirs africains*. Bureau International pour la Défense des Indigènes, Genève.
- 1931 – *La supplique du Liberia*. Bureau International pour la Défense des Indigènes, Genève.
- 1931 – *Le noir africain: Comment faut-il le juger?* Secrétariat de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.
- 1931 – *Le problème indigène dans l'Union sud-africaine*. Secrétariat de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.
- 1933 – *Ernest Creux (1845-1929) et Paul Berthoud (1847-1930): Les fondateurs de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud*. Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.

Paulo Gajanigo

Notas sobre a edição brasileira

Para a presente edição de *Usos e Costumes dos Bantu* usou-se como base a 3ª edição da versão em português do Arquivo Histórico de Moçambique, de 1996, que é uma tradução da versão francesa de 1936 do original em inglês em 2ª edição atualizada de 1927. Porém, algumas modificações foram realizadas a partir do cotejamento com a edição francesa de 1936. Foram inseridos certos trechos ausentes na versão em português, padronizou-se os termos mantidos em línguas nativas e modificou-se algumas divisões de parágrafos e itens priorizando a forma presente na edição em francês.

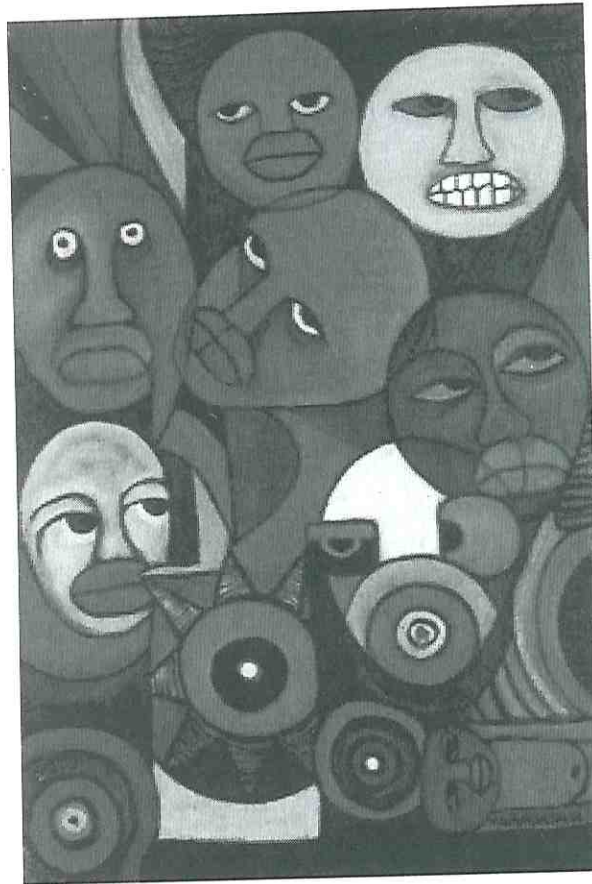
Apesar de não termos usado a versão original em inglês, a opção pelo uso da edição francesa se justifica por ser ela a fonte da tradução para o português e também por se tratar de uma tradução consagrada feita pelo filho de Henri Junod, Henri-Phillipe Junod. No entanto, para enriquecer a presente edição foi consultada a 1ª edição em inglês de 1913. Desta fez-se uso principalmente da diversidade de figuras e fotos que não constam nas edições posteriores, e por ventura foi consultada para tirar dúvidas de traduções dos trechos que se mantiveram nas edições seguintes.

Um aspecto deve ser sublinhado. Há uma diversidade de formas nas nomenclaturas dos grupos estudados por Junod nas diferentes versões. Principalmente no que se trata da forma e da flexão da palavra *Bantu*. Como o título denuncia, optamos por não aportuguesá-la nem flexioná-la. Apesar de em francês se usar a forma flexionada, assim como na primeira edição da versão em português, seguimos a forma usada na 3ª edição em português. Da mesma forma, fizemos a mesma opção com outras palavras referentes a grupos étnicos. Obedecendo assim as resoluções da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia de 1953 no que tange à *Convenção para a grafia dos nomes tribais*.

Ainda sobre os termos nativos, aqueles que cumprem a função de substantivo foram escritos com a primeira letra em maiúscula, tal como sugere a 3ª edição em português em versão adaptada do capítulo preliminar do presente livro. Os adjetivos, obedecendo à mesma norma, estão com a primeira letra em minúscula.

Por fim, informamos que foi feita uma adaptação na linguagem em relação às edições de Moçambique. Palavras pouco usadas no Brasil foram substituídas por outras que expressariam melhor o sentido desejado pelo autor para o leitor brasileiro.

Descrição, *MALANGATANA*, Valente *Malangatana*
"Sem título. Óleo sobre tela". Assinado e datado de 04-12-1973'
Dimensões: 84 x 55,5 cm





Henri A. Junod

Introdução

Em 1895, quando dirigia a Missão Suíça em Lourenço Marques, tive o grande prazer de receber a visita de Lord Bryce. No decurso das suas viagens através da África do Sul, este homem de Estado, tão inteligente, tinha-se interessado muito pelas tribos indígenas de toda essa região, procurando compreendê-las e antever o seu futuro. Depressa verificou, de resto, a pobreza dos nossos conhecimentos a tal respeito e procurou incitar os que lá viviam a empreender o estudo científico dos indígenas e da sua vida primitiva. No decorrer da nossa conversa, impressionou-me profundamente esta sua observação: "Se um romano se tivesse dado ao trabalho de estudar a fundo os usos e costumes dos nossos antepassados celtas, que reconhecidos não lhe estaríamos nós agora, homens do século XIX! Não se fez esse trabalho e havemos de ignorar sempre o que teria tanto interesse para nós!"

Esta observação foi para mim um verdadeiro raio de luz. Era possível que estes indígenas, por causa de quem tínhamos vindo para a África, aproveitassem um estudo desse gênero e viessem mais tarde a ser-nos gratos por saberem o que tinham sido no tempo da sua vida primitiva. Esta razão, como tantas outras, nunca me tinha ocorrido. Até então, tinha colecionado alguns contos rhonga e estudado alguns costumes curiosos da tribo, o meu passatempo favorito era a entomologia. A Baía da Lagoa é um lugar maravilhoso para os escaravelhos e as borboletas. Perto de Marracuene, encontrara uma floresta esplêndida, onde tive a sorte de descobrir uma espécie nova de 'Papilo'! Desde então, a etnografia suplantou, mais ou menos, a entomologia. Iniciei o inquérito sistemático e completo que Lorde Bryce me aconselhara e verifiquei ao fim de pouco tempo que, vendo bem, o homem é infinitamente mais interessante que o inseto! Os materiais que reuni entre os Rhonga da Baía de Lagoa foram publicados primeiro em 1898, no meu livro *Les Ba-Ronga*, graças ao interesse da Sociedade de Geografia de Neuchâtel. Desde essa época, continuei os meus estudos entre os clãs setentrionais dos Tsonga do Transval, e se posso agora publicar esta obra, na qual espero dar uma descrição mais completa da vida de uma tribo sul-africana, é devido àquele meu ilustre hóspede, que me deu a idéia inspiradora e o impulso decisivo para a escrever.

Era o momento de proceder a uma investigação deste gênero; a anedota que eu irei contar demonstrará isso claramente. Em 1909, numa das minhas viagens à Europa,

encontrei, a bordo do paquete que nos levava, três indígenas que iram, suponho, para a Inglaterra por motivos políticos. Senti um grande prazer em falar com eles. Um era diretor de um jornal indígena, outro chefe cristão e o terceiro dirigia uma casa de educação fundada por ele próprio. Tentei, um belo dia, obter deles algumas informações etnográficas. Nunca sofri insucesso tão completo em toda a minha carreira! O diretor do jornal era de uma família wesleyana, e nunca vivera entre pagãos. O chefe cristão estava mais bem informado, mas, por motivos que não desvendou, não se dispôs a comunicar o que sabia. O diretor do colégio era muito inteligente; declarou logo de começo que existia feitiçaria entre os brancos do mesmo modo que entre os indígenas da África do Sul, e que isso não passava, afinal de contas, de uma forma de mesmerismo. Depois, como desejava incessantemente adquirir novos conhecimentos, pôs-se me interrogar sobre o mesmerismo. A entrevista terminou com a lição que tive de lhe dar sobre esse misterioso assunto e não aprendi nada de novo com os meus três amigos... Deixei-os com um sentimento de melancolia, pensando como eram diferentes dos meus informantes tsonga, Mboza, Tovana e mesmo Elias.

Com efeito, as circunstâncias em que me encontrava entre os Tsonga eram as mais favoráveis que se podem imaginar para uma tal investigação. A grande massa da tribo está ainda em estado selvagem¹. Conhecíamos bem a língua e podíamos compreender o que nos diziam. Por outro lado, fundáramos uma igreja entre eles e mantínhamos com alguns relações afetuosas. Os próprios adultos das nossas congregações tinham sido pagãos e haviam praticado os ritos acerca dos quais os interrogávamos. Podiam descrevê-los melhor do que os pagãos sem educação, pois se encontravam já a uma certa distância da vida antiga e podiam julgá-la de maneira mais independente. Possuíam o que os historiadores chamam de recuo necessário. Gozando de toda a sua confiança, tendo adquirido, por uma longa aprendizagem, a arte de fazer perguntas a fim de obter respostas imparciais, parece-me que o seu testemunho pode considerar-se digno de fé, sob o ponto de vista científico. Os erros são naturalmente sempre possíveis, mas a ciência procede por aproximações sucessivas. Atrevo-me a dizer que esta monografia da tribo tsonga, comparada com o meu livro "*Les Ba-Ronga*", aproxima-se mais da verdade, sendo possível que mais tarde seja dada uma descrição mais perfeita por alguém que tenha mais tempo e mais perspicácia do que eu para realizar esse trabalho delicado.

Quando um historiador publica uma monografia indica primeiro as fontes de informação. Reivindica o rigor das suas conclusões, mostrando que são baseadas em elementos dignos de fé. Os meus documentos não são livros: são testemunhas vivas e peço licença para apresentar alguns aos meus leitores, pois foram meus colaboradores fiéis e é a eles que devo a maior parte do que sei.

O primeiro homem que procurei interrogar sistematicamente era um rhonga de Nondrwana (ao norte de Lourenço Marques) chamado Spoon. Empregava-o em caçar borboletas e admirara muitas vezes a sua habilidade e seu poder de observação. Veio a ser meu mestre na arte de lançar os "ossinhos". Fora mais ou menos adivinho, servindo-se dos dados quando ia a caça: mas depois da guerra com os portugueses – 1894-1895 –

¹ Nota de Edição Brasileira – NEB: Esta última frase não consta na versão moçambicana, mas sim na francesa.

perdeu a confiança nos “ossinhos” mágicos, bem como nos seus deuses antepassados, e fez-se cristão. Teve sempre imaginação viva, e eu via-me muitas vezes obrigado a verificar suas explicações. Spoon tinha certamente o sentido mitológico mas desenvolvido que qualquer dos meus outros informantes; mas apesar disso era um bantu dos pés à cabeça, e o que dizia era sempre pitoresco e impressionante. Morreu em 1924.



P. Berthoud

Spoon – um lançador de ossinhos em 1894

Depois, procurei recolher todos os conhecimentos possuídos por Tovana. Tovana era um homem admirável quando o conheci em Lourenço Marques, em 1895 e 1896. Alto, de pele bastante clara, olhos vivos e brilhantes, era uma personagem importante no clã de Mpfumo. Tinha-se relacionado desde a mocidade com as principais famílias da tribo, pois era filho de Magugu, general indígena que pôs fim à demorada guerra da sucessão dos clãs changanas, que se prolongou de 1856 a 1862. Tinha sido iniciado nas questões da religião desde muito novo; possuía um conhecimento profundo dos usos da corte e do tribunal. Era patriota ardente e quando se fez cristão procurou trazer os seus irmãos à nova fé. Logo que compreendeu o que eu queria, fez quanto pôde para me satisfazer a curiosidade e algumas vezes mesmo antecipava-se às minhas perguntas: “*Trika ndrikubzela*”... “*Fica sossegado, conto-te tudo*”, dizia ele com vivacidade. Devo-lhe a maior parte do que sei a respeito do sistema tribal dos Rhonga.

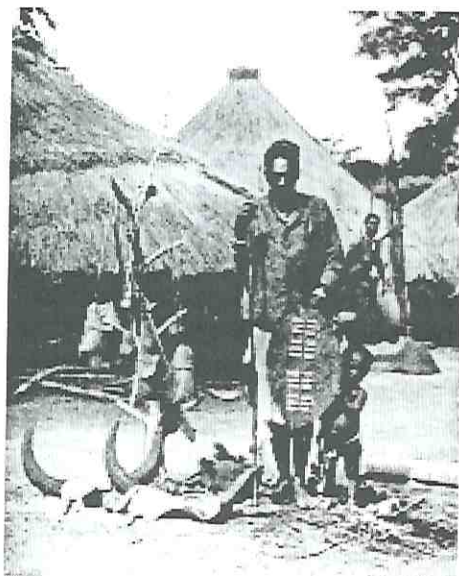
Devido ao desenvolvimento da Missão, tive de deixar Lourenço Marques, nessa época, a fim de fundar uma escola entre os tsonga do Transval. Encontrei em Xiluvana, perto de Leydsdorp, um homem tão bem informado sobre os clãs do norte da tribo, como Tovana acerca dos clãs rhonga do sul. Chamava-se Mankhelu. Era filho mais velho de Xiluvana, antigo chefe do clã



P. Berthoud

Tovana

Nkuna, e durante anos fora príncipe regente dos Ba-Nkuna até a maioria do chefe atual, Muhlava. Mankhelu era ao mesmo tempo general do exército, médico principal do curral real, um dos mais importantes conselheiros do rei, adivinho convicto, sacerdote da família, enfim um bantu tão profundamente dominado pelas concepções obscuras do espírito bantu, que nunca pôde libertar-se delas e ficou pagão até morrer, em 1908. Bondoso, dedicado aos missionários, foi para mim um amigo fiel e desvendou-se espontaneamente os segredos da sua ciência médica e divinatória. Devo-lhe uma descrição da sua maneira de lançar os "ossinhos" muito mais completa que a que me fizera Spoon em Ricatla, embora as duas concordem nos pontos principais. Mankhelu tinha muitas relações entre os clãs suthu e pedi do nordeste do Transval. Era célebre "fazedor de chuva" e tinha entre eles grande influência, aumentada ainda pela sua qualidade de estrangeiro. Tive o maior cuidado em separar, nas informações que me deu, o que era suthu pela proveniência e o que era puramente tsonga.



Mankhelu em sua vila

Entre a multidão de fiéis da missão de Xiluvana havia um velho convertido a quem no batismo fora dado, o que é estranho, o nome de um professor de teologia de Lausanne: Vignet. Era um homem inteligente, mas, devo confessar-lhe, nem sempre foi bom cristão. Era dotado de uma memória maravilhosa. Como tinha sido chefe de uma aldeia de refugiados tsonga nos Spelonken, deu-me informações preciosas acerca dos mistérios da vida familiar e das cerimônias de iniciação. Era originário de Psungo, nas margens do Limpopo, mas tinha emigrado para o Transval durante a guerra da sucessão de 1862. Era sem dúvida um informante de excelente qualidade, de idéias claras, servindo-se sempre de expressões

técnicas e apresentando habilmente argumentos em apoio de suas afirmações. Ele e Mankhelu ensinaram-me a maior parte do que sei dos clãs do norte. Mas recebi também muitas outras informações de Mawewe, poeta laureado da corte nkuna, de Simeão Gana, meu aluno, pertencente a uma antiga e importante família, e também de vários outros.

Em 1907 voltei ao litoral de Moçambique a fim de fundar uma escola em Ricatla, que fica em território português, a 18 milhas ao norte de Lourenço Marques. Encontrei de novo aí meu velho amigo Spoon, que se tinha batizado com o nome de Elias e era um dos “anciãos” da pequena Igreja; envelhecera, mas conservava o mesmo gênio alegre e continuava sempre disposto a contar o que sabia. Outro desses “anciãos” era um rhonga da família Mazvaya, chamado Mboza. Verifiquei que era muito inteligente e uma autoridade em tudo que dizia respeito aos ritos do clã. Tinha estado possesso, tinha passado por todas as cerimônias de iniciação do demonismo ngoní, e por sua vez tinha-se tornado um exorcista. Podia dar-me informações novas sobre este assunto. Auxiliado por estes dois homens, comecei em 1909 um inquérito sistemático segundo o questionário organizado pelo professor J. Frazer para os pesquisadores que pretendem reunir fatos etnográficos. A minha curiosidade era principalmente atraída pela questão dos tabus. No decurso desse estudo, que me levou meses, senti-me mais impressionado do que nunca pela imensa complexidade da vida de uma tribo sul-africana.



A. Borel

Spoon - Elias como cristão em 1907

Ao enumerar as minhas fontes de informação, devo fazer também menção aos alunos da minha escola. Tínhamos todas as terças-feiras uma reunião durante a qual um deles deveria contar uma história, descrever um costume, ou então narrar um conto indígena. Os companheiros acrescentavam o que sabiam, e como alguns deles eram homens já maduros, estas discussões tornavam-se muitas vezes instrutivas. Consegui reunir, ao todo, mais de cem contos, que foram na sua maior parte publicados no meu *Chants e Contes de Ba-Ronga* e no livro *Les Ba-Ronga*. Ainda conservo muitos manuscritos dos quais figurarão no segundo volume desta obra.

Ao agrupar todos estes dados etnográficos, tinha em vista dois fins: um científico e outro prático.

Vejamos primeiro o fim científico. A vida de uma tribo do sul da África é um conjunto de fenômenos biológicos que devem ser descritos objetivamente e oferecem o maior interesse, pois representam uma fase do desenvolvimento humano. À primeira vista, esses fenômenos biológicos inspiram por vezes uma certa repulsa. A vida sexual dos Bantu, principalmente, fere o nosso senso moral. Pareceu-me, contudo, que não podia omitir esse assunto num livro científico, pois à medida que os estudava, verificava que esses ritos estranhos tinham uma significação muito mais profunda do que julgava ao princípio. Não podemos ter a pretensão de conhecer os indígenas se ignorarmos esses fatos. Por outro lado, estou convencido de que uma descrição completa, para ser verdadeiramente científica, tem necessariamente de se limitar a uma tribo bem definida. Vou mesmo mais longe: todos os dados devem ser escrupulosamente localizados. De fato, há clãs diferentes na própria tribo e os costumes variam de uma para outra. É da máxima importância que todos esses fatos sejam classificados geograficamente. Poderá efetuar-se mais tarde um trabalho idêntico para outras tribos, mas só quando existir um número suficiente de monografias dignas de fé é que poderá tentar-se um estudo comparativo baseado na etnografia bantu. A obra *Essential Kafir*, de Dudley Kid, é muito interessante e cheia de observações úteis, mas o "Cafre" não será conhecido enquanto não se fizer o estudo científico e completo de todas as tribos. O meu fim foi submeter a tribo tsonga a um estudo deste gênero, e ficaria inteiramente satisfeito se pudesse deste modo incitar outros observadores a procederem investigações similares na África.

Não quero afirmar nada acerca das outras tribos sul-africanas, contudo, verificar-se-á imediatamente que a maior parte dos costumes que descrevo aqui estão mais ou menos espalhados em todo o sul do continente, e o que escrevo a respeito dos Tsonga aplica-se mais ou menos aos Suthu, aos Zulu e mesmo aos Nyanja do lago Niassa e às tribos da África Central. Penso, pois, que as conclusões a que chego neste estudo podem ser úteis, não somente aos que se interessam pela própria tribo tsonga, mas a todos africanistas ou bantoístas.

Há duas categorias de homens para cujo trabalho eu gostaria de contribuir de modo eficaz: são os administradores coloniais e os missionários.

É absolutamente necessário que os administradores conheçam melhor a tribo que dirigem em nome dos governos civilizados. Podem cometer os erros mais perigosos por simples ignorância da verdadeira natureza dos ritos ou das superstições que se não compreendem. Ouvi falar de personalidades coloniais que ao receberem acusações de feitiçaria se persuadiam de que os pretensos feiticeiros eram verdadeiros assassinos e antropófagos e condenavam-nos como tais! Para governar selvagens, é preciso estudá-los a fundo e não só conhecer as idéias falsas contra os quais temos de lutar, mas também evitar ferir inutilmente os seus sentimentos. Isto é indispensável se desejarmos captar-lhes a confiança e manter um entendimento amigável entre eles e o governo europeu. Quantas guerras se teriam evitado, se os administradores coloniais tivessem conhecido melhor a etnografia bantu! E também quanto bem tem sido feito pelos que se deram ao trabalho de estudar os indígenas com simpatia, a fim de serem justos para com eles.

Isto é igualmente verdade para os missionários.

A ação missionária é hoje em dia mais bem compreendida do que outrora. A Conferência de Edimburgo em 1910 declarou que era necessário que os missionários

estudassem com simpatia as crenças e os costumes sociais dos indígenas. Uma das oito comissões que prepararam esse maravilhoso Congresso dedicou um tempo considerável a esse assunto e publicou um relatório notável, cujas conclusões vale a pena ler. Esse relatório insiste em que se proceda ao estudo completo dos indígenas na zona de ação de cada missão, a fim de que o Evangelho seja apresentado de modo a fazer apelo àquelas aspirações para a verdade que se revelam na sua religião e nos seus ritos sociais. Como esta maneira de compreender as coisas é superior à de outrora, em que o paganismo era considerado como uma criação do diabo!

Agora vemos melhor que o espírito pagão procura muitas vezes a luz e a justiça mesmo nos ritos que nos ferem, e esses raios de luz da verdade, esses pressentimentos de uma vida mais alta devem ser infinitamente respeitados e aproveitados quando pregamos o Evangelho de Cristo. Vejam, por exemplo, com que seriedade os indígenas respeitam os tabus!... Alguns desses tabus são inspirados por extravagantes idéias fisiológicas, nada científicas, que dizem respeito à conspurcação e ao contágio. Mesmo essas idéias não de desaparecer à medida que se forem desenvolvendo os conhecimentos científicos. Mas se as retificarmos por pouco que seja, se fizermos compreender aos indígenas que o tabu não é a contaminação física, mas sim o mal moral, a sua forte aversão pelo ato tabu pode transformar-se num poderoso impulso moral para o bem.

O plano que pretendo adotar é esse: depois de explicar resumidamente, em um capítulo preliminar, o que é a tribo tsonga, pego em um indivíduo e sigo-o sempre, durante toda a sua vida, desde o nascimento até a morte. A história da evolução de um homem e depois de uma mulher constituirá primeira parte deste livro.

Em seguida passo ao primeiro organismo social formado por esses indivíduos e estudo a vida da família e da aldeia, que em resumo não é mais que uma família ampliada.

As aldeias formam o clã e a tribo. A vida nacional será o objeto da terceira parte, onde trato principalmente do chefe, da corte e do exército.

A vida agrícola e industrial, assim como a vida literária e artística, são estudadas em seguida, como manifestações coletivas da vida da tribo, e por fim consagro um lugar considerável à vida religiosa e às superstições, procurando penetrar na alma da tribo e compreender as manifestações múltiplas da sua vida mental, que teve sempre para mim um interesse especial.

Trabalhar para a ciência é muito nobre, mas ajudar nossos semelhantes é mais nobre ainda.

No árduo empreendimento que se oferece a mim, eu ficaria inteiramente satisfeito se os sábios encontrassem, entre minhas observações, material útil a seus trabalhos. Os antropólogos procuram lançar alguma luz sobre o problema da origem psíquica da humanidade; possa a imagem de uma tribo do sul da África primitiva levar-lhes preciosos elementos de informação. Mas sentiria uma satisfação ainda mais profunda se esta obra pudesse ajudar aos meus irmãos do sul da África e contribuir para a solução pacífica do grande problema que existe entre eles: o problema indígena. Os brancos se cansam depressa dos indígenas, quando vêem só os jovens vadios que perambulam pelas ruas das nossas cidades coloniais. Desprezam-nos, acham-nos insolentes e ao fim de pouco tempo dizem: "Não se faz nada dos indígenas!" É inegável que uma tal atitude dos brancos

é tão nefasta à paz da região como os defeitos censurados aos indígenas, os quais provêm muitas vezes do contato com uma civilização depravada e sem escrúpulos! Os que têm prevenções contra a raça negra devem estudar com mais cuidado os seus costumes, o seu espírito, tais como se revelam nos antigos ritos das tribos bantu, e verão que esses indígenas são muito mais sérios do que se supunha e que no seu peito bate um verdadeiro coração humano. Se na sua ignorância da verdadeira moralidade e da verdadeira religião se submetem voluntariamente aos sofrimentos da iniciação, a ritos penosos de purificação, a fim de chegarem ao que supõem ser um nível superior de humanidade, não é permitido esperar que chegaremos a formar neles uma consciência direita, submetendo-os à influência moralizadora do cristianismo e fazendo-lhes compreender a religião que salvou o mundo?

Se conseguisse suscitar entre os brancos uma simpatia mais esclarecida para com os nossos irmãos indígenas, se este livro impedisse o alargamento do abismo que separa as raças, os meus esforços não teriam sido perdidos.

Seja-me permitida uma última reflexão? Profundas modificações estão se efetuando no seio das tribos do sul de África. A civilização tomou posse não somente do litoral mas também do interior do continente. Ela exerce uma influência extraordinária em toda a população masculina que afluem às minas de ouro de Joanesburgo, chegando até as proximidades do deserto. Entre estas raças tanto tempo imobilizadas, a evolução agora suscitada realiza-se com uma grande rapidez, com uma espécie de fatalidade. Qual será o seu resultado final? A etnografia não se ocupa em geral com tais questões. Basta-lhe anotar cuidadosamente os fatos e descrevê-los com exatidão. Desejo ser etnógrafo fiel e imparcial no que diz respeito ao estudo dos costumes que ainda existem e que em breve desaparecerão, mas não posso esquecer de que sou também um missionário. Pertencem àquele grupo de homens que, com os administradores e os coloniais de espírito largo, sentem que têm um dever sagrado a cumprir para com as raças mais fracas. No cesto de frutas variadas, tão tentadoras, que a civilização oferece ao indígena, sentimos que é nosso dever guiar sua mão inexperiente, mostrar-lhe as que são boas para a sua felicidade e o seu progresso e as que são venenosas e poderiam ser-lhe fatais. Este livro destina-se às pessoas capazes de influir nessa evolução, tanto às autoridades interessadas com o problema indígena como aos indígenas cultos preocupados com o futuro da sua raça. Procurarei indicar as direções nas quais me parece que devíamos orientar a tribo a fim de lhe evitar a vergonha e a destruição. Mas essas indicações serão dadas no fim do volume, em capítulos especiais, separados da parte científica da obra. Tenho bastante respeito pela ciência, para não querer misturar os dois assuntos. Por outro lado espero que os leitores que não partilham da minha fé e das minhas esperanças filantrópicas não me censurem por abordar aqui os importantes problemas da política indígena. A ciência nunca se opôs à melhoria e ao engrandecimento moral da humanidade. Se este livro puder contribuir, por pouco que seja, para esse fim, terá nisso a sua mais preciosa justificação.

Depois de publicado a primeira edição desta obra em inglês, passei outra vez sete anos em Ricatla, de 1913 a 1920, e pude reunir uma grande quantidade de novas informações, sobretudo do que diz respeito ao sistema de parentesco, aos ritos de caça e aos cultos ancestrais. Tive igualmente a ocasião de viver na terra dos Suthu e entre os

Venda do norte do Transval; pude assim recolher fatos preciosos para o estudo comparativo dos costumes de diversas tribos bantu da África do Sul. Referir-me-ei a elas no momento certo, sem contudo abandonar o meu plano original que é a descrição da tribo tsonga.

Genebra, Fevereiro de 1934.
Henri A. Junod



Henri Junod

Capítulo Preliminar

A tribo tsonga

Considerações preliminares sobre a ortografia da palavras tsonga*

Parece-nos conveniente indicar desde o começo as regras adotadas para a ortografia das palavras e expressões tsonga que forem citadas no decurso desta obra.

O único princípio que se nos afigura razoável é escrever essas palavras de tal modo que o leitor não iniciado se aproxime tanto quanto possível da pronúncia correta. Os missionários suíços que puseram por escrito o tsonga adotaram uma ortografia fonética baseada no alfabeto de Lepsius e deram-se bem com ela. Mas não era possível empregá-la aqui, porque exige certos caracteres especiais difíceis de obter e que correspondem a usos particulares do tsonga. Nesta versão portuguesa adota-se o mesmo princípio, exceto quando o uso fixou já certas formas de antropônimos, topônimos e etnônimos.

As vogais *i* e *u* em posição final não se pronunciam com acento agudo.

O grafema *k* sempre representa uma consoante com o valor que tem o *c* em língua portuguesa antes de *a*, *o*, *u*.

Os grafemas *w* e *y* representam semi-vogais e comportam-se como consoantes na estrutura da sílaba. O grafema *w* tem um som semelhante ao do *u* português seguido de uma vogal. Precedido de uma consoante indica a labialização dessa consoante e soa como *u*. O grafema *y* soa como a vogal *i* antes de outra vogal.

O grafema *c* representa um som que se reconhece em *ciao*, em italiano, ou em *tia* no português do Brasil.

O grafema *g* representa sempre um som que se reconhece no início da palavra *gato*.

* Nota da edição moçambicana: Esta secção foi adaptada para a presente edição por Bento Siteo e Félix Khosa à luz dos princípios ortográficos introduzidos pelo NELIMO em 1988 (na edição brasileira foi respeitada a grafia consagrada em Moçambique nos dias atuais).

O grafema *h* representa um som glotal surdo que se pronuncia acompanhado de uma aspiração. Comporta-se como qualquer outra consoante. Colocado a seguir a uma consoante, indica a aspiração dessa consoante.

O grafema *j* representa um som que se reconhece em *dia* no português do Brasil.

O grafema *q* representa um som implosivo alveolar surdo conhecido por *clique*.

O grafema *r* tem sempre o mesmo valor, tanto no início como no meio das palavras. Em rhonga este grafema também representa a consoante africada alveolar retroflexa. Quando aspirada, representa o som que se ouve ao pronunciar-se o nome desta língua pelos seus falantes.

O grafema *s* representa sempre um som que se reconhece no início da palavra *saco*.

O grafema *v* representa a consoante fricativa lábio-dental sonora branda. Seguida de *h*, representa o simples *v* português.

O grafema *x* representa sempre um som que se reconhece no início da palavra *xarope*.

Os grafemas *bv*, *dl*, *dz*, *pf*, *tl*, *ts*, representam grupos consonânticos que soam como se se pronunciassem ao mesmo tempo as duas consoantes combinadas.

Os grafemas *b'* e *d'* representam consoantes implosivas em oposição às explosivas, que se representam como *b* e *d* e soam como em português.

O grafema *hl* representa uma consoante lateral palatal surda, em oposição à lateral palatal sonora *lh*. Esta última combinação de grafemas soa do mesmo modo que em português.

O grafema *n'* representa uma nasal velar que se pronuncia semelhante ao inglês *ng* como em *singing*.

O grafema *ny* representa a consoante que em português grafa-se como *nh*, como em *banho*.

Os grafemas *tr* e *dr* são característicos do rhonga. Soam mais ou menos como em *trousers* e *dry* em algumas variantes do inglês, respectivamente.

Os grafemas *sv* e *zv* representam consoantes fricativas lábio-alveolares. O grafema *sv* reconhece-se na palavra *wusva*, "papas", e o *zv* soa como no topônimo *Mazvingo* e no antropônimo *Mazvaya*.

Os grafemas *ps* e *bz* representam consoantes africadas. Resultam da combinação das consoantes *p* e *b* com as fricativas lábio-alveolares *sv* e *zv*, respectivamente.

Sistema silábico. Para lermos corretamente as palavras tsonga, é preciso saber que todas as palavras acabam por uma vogal.

Quanto aos nomes próprios, principalmente o de povos, apresentam-se numerosas dificuldades. As regras seguidas nas obras de etnografia estão longe de ser uniformes. Nas línguas do grupo bantu, esses nomes têm no singular o prefixo *mu* e no plural *va* e por vezes *ma*. Muitos autores conservam-nos sob essa forma e escrevem: os Basuto, os Matebele, etc. O Rev. Wagner num artigo publicado na revista *África*, em Outubro de 1929, propõe com muita razão que se abandonem esses prefixos, visto que a sua significação escapa ao grande público e pode dar-se o caso de um leitor não iniciado dizer: um Basuthu, um Barhonga, o que é um erro tão grosseiro em face da gramática bantu, como o que se cometeria se disséssemos: um cavalos. Suprimi, então, esses prefixos. Como por outro

lado tem importância para a clareza de expressão que possamos distinguir o singular do plural, acrescentaremos a essas palavras o sufixo *s* quando estiverem no plural. Escrevo então: um Suthu, um Rhonga, dois Suthus, dois Zulus, etc.

Para sermos completamente lógicos, não devíamos falar de Bantu, mas de Ntus. O Rev. Wagner não hesita em defender esta última forma. Mas a redação da revista *África* não vai tão longe. Ela considera, assim como nós, embora aprovando a supressão dos prefixos como regra geral, que a palavra bantu é hoje de um uso tão corrente que já não podemos mudar-lhe a ortografia portuguesa. Encara-la-emos pois como palavra incorporada na língua portuguesa e submetida às mesmas regras gramaticais que os substantivos análogos.¹

O problema é mais complicado, quando os nomes de povos são empregados como adjetivos.

Devemos escrevê-los ou não com maiúsculas? Nesta versão portuguesa preferiu-se adotar as minúsculas sempre que o etnônimo é empregado como adjetivo.

I – Delimitação geográfica da tribo

A tribo tsonga compõe-se de um grupo de populações bantu estabelecidas na costa oriental da África do Sul, desde as proximidades da baía de Santa Lúcia, na costa do Natal, até o rio Save, ao norte. Encontram-se pois Tsonga em quatro dos atuais Estados da África do Sul: no Natal (Amatongalândia), no Transval (distritos de Lidemburgo, do Zoutpansberg e do Waterberg), na Rodésia, e principalmente na Colônia de Moçambique (distritos de Lourenço Marques e Inhambane e Província de Manica e Sofala). Os Tsonga confrontam ao sul com os Zulu e os Swazi; a oeste com os Mabi, os Lauti e outros clãs Suthu-pedi; ao norte com os Venda e os Nyai no Zoutpansberg e na Rodésia e os Ndrawu perto do Save; e a leste com os Tonga, perto de Inhambane, e os Copi ao norte da foz do Limpopo.

A tribo compreende um certo número de clãs. Estes clãs formam seis grupos que falam os diversos dialetos da língua tsonga.

II – Tribos, grupos e clãs

É necessário em primeiro lugar dar a significação exata destas três palavras.

Reservamos o termo *tribo* à totalidade da nação tsonga. Esta palavra é freqüentemente empregada para indicar as unidades nacionais mais pequenas, designadas pelo nome de qualquer chefe antigo cujos descendentes reinam ainda, por exemplo Tembe, Khosa, Nkuna, etc. A estes pequenos grupos preferimos chamar de "clãs", para maior clareza, pois existe evidentemente uma grande semelhança entre eles e os clãs escoceses. Em geral, os homens pertencentes ao mesmo clã adotam o nome do antigo chefe que é considerado mais ou menos seu antepassado comum. Na região do Tembe, a maioria dos habitantes saúda-se por estas palavras: "*Xawani Tembe*: bom-dia Tembe!" Ora Tembe,

¹ NEB – conforme explicitado no início do livro optamos por não flexionar as palavras referentes a grupos étnicos.

nome do clã, significa não somente um grupo de pessoas, mas também uma certa parte do território situado ao sul da baía da Lagoa, região esta em que também se fixaram homens pertencentes a outros clãs. Há também subclãs do clã tembe, que já adotaram saudações especiais, porque formaram ramos colaterais da grande família tembe. Contudo, o termo clã parece-me o melhor para designar esta espécie de unidade nacional, visto que a sua origem é essencialmente familiar. Alguns destes clãs formam grupos, porque falam o mesmo dialeto tsonga.

III – Nome genérico da tribo

Como veremos, não há verdadeira unidade nacional entre os Tsonga. Mal têm consciência de que formam uma nação bem definida, e nem sempre têm um nome comum para a designar.

O nome Tsonga foi-lhes dado pelos invasores Zulu ou Ngoni que reduziram à servidão a maioria dos seus clãs entre 1815 e 1830. A origem deste termo zulu é provavelmente o termo *Rhonga*, que significa oriente (*vurhonga* = alvorada), e pelo qual os clãs dos arredores de Lourenço Marques tinham o costume de se designar. Segundo as leis fonéticas das duas línguas, o *r* em rhonga passa para *t+h* aspirado, quando pronunciado pelos Zulu (exemplo: o rhonga *rhandra*, amar, dá *thanda* em zulu; *rharhu*, três, da *thathu*). O nome Tsonga tornou-se um apelido que na boca dos Zulu é quase o equivalente de escravo, e aplicam-no a toda a raça tsonga. Os Tsonga não gostam desta designação, mas não conheço nenhuma outra que seja preferível.

Coisa curiosa, os Tsonga dos clãs do norte, principalmente os dos grupos bila e djonga, gostam de se chamar *Tronga*, e os Hlengwe, *Tsonga*. Esta palavra é, talvez, na origem, a mesma que Rhonga e pode significar do mesmo modo: povo do Leste, embora o *r* do dialeto rhonga não corresponda sempre ao *tr* e *ts* nos clãs do norte. Esta significação é duvidosa e em qualquer dos casos caiu em esquecimento. Outro nome muito empregado entre os brancos para designar os Tsonga é a palavra Changana. Soshangane ou Changana era um dos apelidos de Manukuse, chefe zulu que se estabeleceu na costa leste e submeteu a maior parte dos Tsonga, no tempo de Chaka. É possível que este nome seja mesmo mais antigo e tenha pertencido a um chefe que tivesse vivido no vale do Baixo Limpopo antes do Manukuse. Em todo o caso, este vale chamava-se "*KaNchangana*" e os seus habitantes Machangana. Esta designação nunca foi adotada pelos Rhonga, que a consideram um insulto. Empregam-na em Joanesburgo para designar de um modo geral todos os trabalhadores da costa oriental, mesmo os Copi, que são considerados pelos Rhonga da Baía da Lagoa como seus inferiores. Por isso, seria inconveniente empregá-la.

Reconheço que a palavra "*Tsonga*" não goza de um grande favor e não é inteiramente satisfatória, mas visto que significa na sua origem "povo do Leste" e que a tribo vive na parte oriental da África meridional, será naturalmente recebida sem grande dificuldade.

Há outra tribo, diferente pela língua e pelos caracteres etnográficos que vive perto de Inhambane, próximo da nossa tribo tsonga, e cujos membros se designam a si mesmos pelo nome de tonga.

IV – Os seis grupos dos clãs tsonga

1. Em volta da Baía da Lagoa, encontramos o *grupo rhonga*. A palavra *rhonga* é muito antiga e muito cômoda, pois todos os clãs consentem em ser designados por ela. Os verdadeiros Rhonga são, parece-me, os clãs mpfumu e matola, situados a oeste da baía. Ao sul da baía encontra-se o clã tembe e os seus dois subclãs que se tornaram independentes: matutuine e maputru. Ao norte de Lourenço Marques existem os clãs mavota e mazvaya, o território deste último, que se estende nas duas margens do estuário do Nkomati, chama-se Nondwana. Mais ao norte encontram-se os dois clãs xirhindra e manyisa, que formam a transição para o grupo seguinte. A nova geração fala um dialeto rhonga mais puro, a antiga fala de preferência o dzonga.

Continuando nossa pesquisa para o norte, atravessamos dois rios: o Incomati e o dos Elefantes. Entre o Nkomati e o dos Elefantes encontra-se o grupo dzonga e ao norte o grupo n'walungu. *Dzonga* significa sul; *n'walungu*, norte. Os Dzonga são os clãs situados ao sul do rio dos Elefantes, ao passo que os n'walungus estão ao norte. Tais denominações têm apenas um valor relativo e foram inventadas evidentemente pelas populações que habitam as margens do rio dos Elefantes, mas são usadas em vários sítios e não encontro outras melhores para designar os dois dialetos tsonga falados ao sul e ao norte do rio.

2. O *grupo dzonga* compreende do sul ao norte os clãs Khosa (na terra de Khoseni), Rikhotso, Xivuri e Matche. A leste dos clãs dzonga propriamente ditos, encontramos um certo número de clãs estabelecidos nas duas margens do Limpopo, no triângulo formado pelo Limpopo, pelo Changana e pela linha do 24° paralelo. Designam-se a si mesmos pelo nome de Hlavi, e falam um dialeto muito próximo do dzonga. Os seus nomes, a partir da confluência do rio dos Elefantes com o Limpopo para o sul, são: Masvanganye, Pshungu, Mavhundla, Nkwinka e Makamo. O clã nkuna estava estabelecido não longe da confluência. Emigrou em massa para o Transval, com Mavhundlas e outros Hlavis, durante as guerras do Manukuse.

3. O *grupo n'walungu* compreende dois elementos diferentes: os valoyi ou vakavaloyi, no triângulo formado pelos dois rios ao norte de sua confluência, depois os Maluleke mais ao norte, ao longo do Limpopo até a sua confluência com o Pafuri, e mais para diante ao longo do próprio Pafuri. Ocupam assim uma parte do baixo Transval e ainda se misturaram mais ou menos com as populações venda e nhai. Os Maluleke, segundo os historiadores indígenas, são apenas a metade de um clã mais importante chamado os N'wanati, a segunda metade fixou-se perto da foz do Limpopo e usam o nome de Makwakwa de Khambana e Ndimandhe.

Estes três grupos encontram-se numa linha central que forma o eixo da tribo. A oeste encontra-se o grupo Hlangano, e a leste os grupos Bila e Nhlengwe.

4. O *grupo hlangano* é o menos numeroso de todos. Compreende o clã n'wamba na planície a leste da Baía da Lagoa, e os clãs mabila e hlangano nas colinas do Livombo. Os hlanganos transbordam para o território do Transval e estão disseminados no grande deserto das terras baixas do distrito de Lidemburgo, onde se misturaram a clãs de origem suthu (pedi) e swazi. O dialeto hlangano é parecido ao dzonga.

5. O *grupo bila*, assim chamado por causa de Bila, a grande planície que atravessa o Baixo Limpopo, compreende os clãs que vivem nas duas margens do rio. Os invasores

zulu que se estabeleceram nesta terra fértil exerceram uma grande influência sobre eles, mas o seu dialeto conservou algumas características particulares.

6. O grupo *hlangwe*. Em dialeto dzonga, *hlangwe* significa fortuna. Não sei se é esta a etimologia do nome que designa toda a população tsonga do leste e do nordeste, do Limpopo até Inhambane e Save. O nome Hlangwe, propriamente dito, só se aplica à parte setentrional dos clãs do leste. Contudo, conservo-o a título provisório. Parece que este grupo, que forma talvez a metade da tribo, compreende pelo menos três grandes subdivisões: 1º os Hlangwe propriamente ditos, a oeste dos Maluleke e dos valoyi e que se estendem até o Save. Os seus principais clãs são: os Cawuke, Mbenzana, Mavhuve e Maginyana; 2º os Tshwa² de Inhambane, com os clãs Lembngwana, Nghwana e Mokumbi; 3º os N'wanati, com os Makwakwa, Khambana, Lembengwnas e Ndhimandhe, na fronteira dos Copi.

A pátria dos Tsonga é evidentemente os distritos de Lourenço Marques e Inhambane. Mas no decurso das guerras que perturbaram profundamente a tribo durante o século XIX e de que falaremos adiante, um grande número deles emigrou para a região nordeste do Transval. Nos Spelonken, formam atualmente a maior parte da população. Os Venda e os Pedi, que eram antes deles os senhores da região, deram-lhes o nome de Magwamba. São principalmente refugiados *hlangwe*, maluleke e dzonga. Outros se estabeleceram na região de Mujaji, mais ao sul. Encontram-se aí pelo menos duas colônias de Vakavaloyi com os seus chefes. Perto de Leydsdorp fixou-se um clã mais considerável, de cerca de 6.000 indígenas: o clã Nkuna, que tem por chefe Muhlava. Nas margens do Sábíè, na planície de Lidemburgo, foi fundada outra colônia, depois da guerra dos portugueses contra o Nghunghunyana (1894-1896), pelos Ngoni e pelos Bila que se negaram a acatar o novo governo. Tinham por chefe Mpissane, parente próximo do último potentado ngoni.

No distrito de Lidemburgo existem outros grupos importantes, assim como no de Pietersburgo e no de Waterberg.

No decorrer do século XX esta emigração continuou em virtude de virem todos os anos milhares de Changana trabalhar nas minas de ouro de Joanesburgo e de um certo número deles terem se fixado definitivamente no território da União da África do Sul. Os Tsonga multiplicaram-se de tal modo nas terras baixas, entre as montanhas do planalto transvaliano e a fronteira portuguesa, que constituem uma parte importante da população. Cerca de um terço da tribo tsonga vive atualmente fora do território português, como veremos com dados estatísticos.

² Este nome de Tshwa é a forma *nhlangwe* pela qual os Zulu eram geralmente designados entre os Tsonga. Corresponde, sem dúvida, a Rhua, nome que os Suthu das planícies do Zoutpansberg davam habitualmente às tribos das montanhas, de onde vem o vento chamado *burrua*. Como se sabe, os Rhua são simplesmente os Bosquimanos, mas este nome servia para designar igualmente Bantu de um tipo inteiramente diferente. Isto mostra que os indígenas, quando dão um nome a tribos estrangeiras, consideram a relação geográfica existente entre eles próprios e essas tribos, de preferência aos seus caracteres étnicos. Assim, encontra-se muitas vezes a palavra Kalanga, que significa povo do norte. Os Kalanga propriamente ditos vivem na Rodésia, mas em Lourenço Marques os Tsonga da tribo Khosa são já chamados Kalanga. A designação Ngoni aplica-se aos Zulu, assim como a de Tshwa, mas era reservada ao clã zulu cujo chefe era o Manukuse.

V – Importância numérica da tribo tsonga

Não é possível fixá-la com rigor. Contudo, as informações obtidas nestes últimos anos nos permitem chegar a um resultado mais exato do que o que publicamos na edição inglesa.

Consideremos primeiro a parte da tribo tsonga estabelecida na União da África do Sul.

Graças à amabilidade dos comissários dos indígenas, pude obter os seguintes números:³ no distrito de Zoutpansberg, há 107.645 tsonga; na região de Tzaneen, 28.500; na de Leydsdorp, 5.100; e na de Pilgrim's Rest, distrito de Lidemburgo, 37.400. Isto soma um total de 178.645. Como foram obtidos estes números? O recenseamento oficial não indicou o nome da tribo de cada indígena. Ora a população de Zoutpansberg e das outras regiões acima designadas é muito misturada. Os comissários tiveram então o trabalho de determinar o número de homens que pagam o imposto pertencente aos chefes de nacionalidade tsonga; e multiplicaram esse número por cinco para fixar a população total. Quer dizer, o número 118.645 deve ser considerado como aproximado. Há também numerosos Tsonga nos distritos de Pietersburgo, de Barberton (onde se confundem mais ou menos com os Swazi) e de Waterberg. Se lhes acrescentarmos os que se estabeleceram nos bairros indígenas dos arredores das cidades, verificamos que a população tsonga do Transval não deve, no total, ser inferior a 200.000. Há também alguns milhares de Tsonga na Rodésia.

No que diz respeito a Moçambique, as informações publicados no *Anuário Estatístico* de 1928 são das mais interessantes. A Repartição de Estatística da Colônia fez louváveis esforços para conseguir números com maior exatidão, mas se deve confessar que nunca foi feito verdadeiramente o recenseamento da população indígena.⁴ Contam-se somente as palhotas para efeitos de cobrança de imposto, considerando-se cada palhota como correspondendo a tantas cabeças de população. Os números obtidos desta maneira estão longe da exatidão, tanto mais que os indígenas esforçam-se por esconder dos cobradores tantas palhotas quanto for possível, a fim de escapar ao fisco. Com esta maneira de proceder há o risco de se cometerem erros consideráveis, mas não é possível por enquanto fazer as coisas de outro modo. Assim, o *Anuário* informa que no distrito de Inhambane se contaram 411.968 indígenas em 1917 e somente 223.930 em 1927, isto é, 188.638 a menos. A população talvez diminui, mas provavelmente não em tais proporções. Devemos acrescentar que no mesmo período a população do distrito de Lourenço Marques passou de 418.440 a 430.993, o que é muito mais admissível. Os números que damos a seguir não têm a pretensão de serem exatos, mas estão em todo o caso mais perto da realidade do que os de há vinte anos.

Outro elemento de incerteza é que também aqui a população é misturada. Não é assim somente no sul e até o centro do distrito de Lourenço Marques, onde todos os indígenas falam dialetos do Tsonga. Mas a nordeste desse distrito e em Inhambane

³ N. T. - Números da edição francesa de 1936, onde a soma 178.645 está errada.

⁴ N. T. - A Repartição de Estatística fê-lo em 1930 e 1940.

encontramos os Copi e os Tonga que não foram contados nas estatísticas governamentais. Interrogamos os nossos colegas que percorreram essas regiões e fixamos a proporção dos Tsonga conforme os cálculos feitos. Os números que encontramos e que damos com reserva são os seguintes:

Circunscrições do distrito de Lourenço Marques:

Marracuene (Rhonga)	33.675
Manhiça (Rhonga)	41.965
Sábiè (Hlangano)	22.582
Maputo (Rhonga)	33.398
Magude (Dzonga)	37.614
Bilene (Bila)	42.446
Muchopes (dois terços Copi, um terço Cambane)	19.397
Chibuto (Hlave, Khambane, Makwakwa)	74.911
Guijá (Hlave)	31.939
Vila de João Belo (Copi, Khambane)	36.180
Total dos Tsonga no distrito de Lourenço Marques	374.107

Circunscrições do distrito de Inhambane:

Vilanculos (Tsonga-Tshwa)	19.039
Massinga (Tsonga-Tshwa)	17.670
Morrumbene (Tsonga-Tshwa)	19.500
Panda (Tsonga-Tshwa)	25.133
Homoíne (Tsonga-Tshwa)	28.640
Cumbana (Tsonga-Tshwa)	5.190
Inharrime (Copi)	—
Zavala (Copi)	—
Inhambane (Tonga)	—
Total dos Tsonga no distrito de Inhambane	115.172

Somando estes dois totais, obtemos 489.279 como o número da população tsonga em Moçambique. Se lhes juntarmos os 200.000 no Transval e talvez 10.000 na Rodésia, a tribo, no seu conjunto, contará 699.272 almas, ou seja 700.000.⁵

⁵ Devemos considerar este número como um mínimo. Depois de ter escrito este capítulo, recebi informações enviadas amavelmente pelo Diretor da Repartição de Estatística de Lourenço Marques dizendo-me que se está fazendo o recenseamento da população indígena de toda a Colônia de Moçambique e que lhe parece ser possível fixar o número dos Tsonga existentes no território português em 900.000. Mas deve-se notar que este número inclui também os Copi e os Tonga de Inhambane.

N. T. — O censo de 1940 apresenta números apreciavelmente superiores que refletem não só o crescimento normal da população mas também uma melhor contagem — o recenseamento em 1940 teve uma organização mais apurada. Assim, os totais da população indígena nos dois distritos foram: Lourenço Marques, 774.614; Inhambane, 433.397. Como de 1928 para 1940 se deram modificações na divisão administrativa, não há lugar para comparar os números de 1928 e de 1940 por circunscrições. Nos totais de cada distrito e aplicando a relação que o autor aplicou aos números de 1928, ter-se-ia em 1940: no distrito de Lourenço Marques, 673.914; no de Inhambane, 225.366. Total dos Tsonga de Moçambique (isto é: ao sul do Save): 899.280.

VI – História da tribo tsonga

Todos os que tiveram de ensinar indígenas da África meridional ficaram admirados com a sua memória. É tão boa que impede por vezes as faculdades de raciocínio de se desenvolverem como deveriam. Alguns desses indígenas podem repetir uma história que leva cinco a dez minutos para ser contada depois de a terem ouvido duas ou três vezes apenas. É pois surpreendente que tenham tão poucas tradições, ou antes, que essas tradições não remontem mais longe na história. Com efeito, se procurarmos saber o que conhecem do seu passado, encontramos: primeiro, uma história relativa à sua origem, de carácter fortemente mítico; em segundo lugar, tradições mais ou menos lendárias a respeito das migrações dos diversos clãs; depois, genealogias da família real, contendo oito a dez nomes; e, por último, narrativas históricas remontando ao princípio do século XIX, que dão aliás a impressão de serem fatos históricos autênticos. Para os Tsonga, a história só começa há cem anos. O que se passou antes está completamente esquecido. Isto mostra que, mesmo entre as raças dotadas de boa memória, dificilmente nos podemos fiar nas tradições referentes a um passado antigo antes da introdução de um sistema de escrita.

57

A – Período pré-histórico

1º Damos a seguir a *história da origem do homem* – Os primeiros seres humanos nasceram de caniços. Cada tribo veio ao mundo com as suas características atuais. Por exemplo, os Bvecha, que são ferreiros jeitosos, logo que apareceram sabiam forjar às suas enxadas de ferro. O grupo rhonga chama os primeiros antepassados dos homens de Likalahumba e Nsilambowa, isto é, aquele que traz uma brasa acesa numa concha, e aquela que prepara as hortaliças para as cozer. Os Dzonga os chamam de Gwambe e Dzavana. Outra história em que todos acreditam conta como a morte veio morar entre os homens por causa de um camaleão (Ver a Sexta parte). Todas estas histórias são mitos puros e fazem parte da gênese africana, comum à maior parte das tribos.

2º *Lendas acerca das migrações antigas dos diversos clãs* – Quase todos os clãs pretendem ter vindo de longe e, coisa curiosa, vêm de todos os pontos cardeais. Dois destes clãs vêm sem dúvida nenhuma do norte, são os Vakavaloyi e os Tembe. Os Vakavaloyi contam que desceram do vale do Limpopo em tempos muito recuados; eram tão numerosos, que traçaram um caminho tão largo como uma estrada: “É o velho, velho caminho de Gwambe, o primeiro homem que saiu dos caniços. A estrada foi tão pisada que até hoje a erva nunca mais a cobriu”. Muitos afirmam tê-la visto, branca e reta, partindo da margem do Limpopo e desenrolando-se para o sul através do deserto, exatamente como a estrada por onde passou Átila! Num determinado local, perto de um riacho onde os Vakavaloyi pararam para descansar, pode-se ver ainda na rocha as escavações dos pilões das mulheres. “As pedras nessa época ainda não estavam endurecidas e conservaram sinais feitos pelos pilões por ocasião dessa expedição antiga, assim como os sinais dos cachimbos de cânhamo dos homens e das suas *tincuva*.” (As *tincuva* são os buracos pequenos escavados em quatro filas pelos indígenas para o seu jogo favorito chamado *ntchuba*. Ver a Segunda parte, Capítulo segundo).

Segundo alguns historiadores indígenas, os Lói vieram da terra dos Nyayi com os N'wanatis, que pertenciam também à raça Nhai ou Calanga. Desceram para o sul por essa maravilhosa estrada antiga até chegarem à costa, não longe da foz do Limpopo. A vista do mar, esse largo rio desconhecido, encheu-os de pavor. Os Lói sentiram que não podiam viver numa vizinhança tão perigosa e aconselharam todos que os acompanhavam a voltar para o norte. Mas entretanto os seus amigos N'wanati tinham descoberto uma fruta muito rara nos altos planaltos africanos, embora muito comum nas planícies arenosas da costa. Era redonda, aproximadamente do tamanho de uma laranja, com casca dura. Quando a abriram, encontraram dentro pevides, cada uma delas rodeada de uma polpa delicada, fortemente aromatizada, com que os indígenas preparam um prato excelente. Esta fruta chama-se *kwakwa*. “Queremos ficar aqui para abrir as nossas *makwakwa*”, disseram os N'wanatis, e disseram adeus aos Valoyi, que se dirigiram para a região que ocupam atualmente. Daí vem o nome de Makwakwa, dado hoje em dia aos N'wanati.

Os N'wanati compreendiam os Makwakwa de Cambane e os Maluleke. Estes últimos separaram-se dos seus irmãos e voltaram para o norte, para a terra dos Valoyi, guiados pelo seu antepassado Maxakatsi. Este, que era um grande caçador, viu que podia facilmente bater os Nyayi, que se tinham estabelecido na região, e levou consigo os companheiros. Foi o fundador da dinastia Maluleke. (Para mais detalhes sobre estas lendas, ver “Addresses and Papers of the Joint Meeting of British and South African Associations for the Advancement of Science”, Joanesburgo, 1905).

Quanto ao clã tembe, diz-se que veio, pelo rio Nkomati, das terras de Calanga até à Baía da Lagoa, numa ilha flutuante de papiros e que tendo atravessado o rio Tembe se estabeleceu ao sul da Baía. Um velho ditado faz alusão a esta chegada e à conquista da região:

Como a folha de palmeira com os seus numerosos folíolos assim fez o antepassado Tembe quando atravessou.
Phandze, phandze ra nala – Tembe nkulo awela.

Estabeleceu os filhos em todos os distritos da planície, a fim de que governassem em seu nome. Quando os Tembe se saúdam, empregam algumas vezes a expressão: *Nkhalanga*, isto é: homem do Norte ou da terra de Calanga, e não se pode duvidar, apesar do caráter lendário desta tradição, de que seja verdadeira a vinda do norte destes clãs. Mais tarde, os chefes de Matutuíne e de Maputo, descendentes de Tembe, tornaram-se independentes.

Na sua maior parte, os outros clãs indicam a terra dos Zulu ou a dos Swazi como sua primeira pátria; tê-la-iam abandonado para invadirem as planícies da costa. Mpfumu e Matrolo eram ambos filhos de Nhlarhuti que foi, dizem, o primeiro invasor. Esses dois clãs, que se tornaram independentes e mesmo hostis um ao outro, descendem dele. As famílias de Nondrwana indicam os arredores de Komatipoort como o seu lugar de origem. Houve invasões sucessivas de caráter pacífico. Estas populações continuaram a enterrar os seus mortos com a cara voltada para o Oeste, porque o seu clã veio das colinas dos Livombo. Este rito basta para provar a exatidão da tradição. Os clãs Hkuna, Khosa e Hlave reivindicam também a mesma origem ocidental, ou subocidental. Entre os Nkuna, certos

velhos dizem que conheciam o próprio lugar da terra dos Zulu de onde partiu o antepassado Nkuna, e declararam que ainda têm lá parentes.

Os Hlanganu e os Hlengwe parecem não ter nenhuma tradição deste gênero. A única de que ouvi falar a propósito dos Hlengwe foi a seguinte: o seu primeiro rei, Cawuke, tomou como mulher a filha de outro chefe da tribo dos Sono. Os Sono sabiam cozer os alimentos, os Hlengwe não sabiam; não conheciam o fogo e comiam a papa de milho crua. O filho de Cawuke roubou lume dos Sonos e levou-o para a sua terra, numa grande concha. Os Sono irritaram-se e declararam guerra aos Hlengwe, mas estes últimos tendo ganhado novas forças porque haviam passado a comer os alimentos cozidos, foram vencedores. O filho de Cawuke tomou então o nome de Xioki xa humba: o que traz lume numa concha. Esta tradição está ligada ao nome do primeiro homem, Likalahumba, e tem evidentemente caráter lendário.

Conta-se uma história deste gênero a respeito do clã Xivuri (entre o rio dos Elefantes e o Nkomati). Os antigos habitantes desta região eram os Massilane e os Nhlongo. Um dia, há muito tempo, um homem do clã Xivuri, da tribo Pedi e que vivia em Mabalaleni, perto das montanhas do Drakensberg, feriu um antílope, perseguiu-o e matou-o nas terras dos Silane. Voltou à aldeia para chamar seus companheiros para cortarem o antílope e o comerem conforme o costume dos caçadores. Assaram a carne e repartiram-na com os Silane. Estes tinham o hábito de comer a carne crua e não conheciam o fogo. Acharam a carne assada melhor que a crua e disseram aos Xivuri: "Vocês são mais inteligentes que nós, nós passaremos a servir-vos!" E resolveram então se livrar do seu próprio chefe. Os Xivuri fizeram uma grande fogueira, abriram uma cova e puseram lá brasas ardentes. Depois deitaram uma esteira por cima da cova e pediram ao chefe dos Mussilane para que se sentasse ali. Ele caiu na cova e morreu, e os Xivuri ficaram senhores da região. Abandonaram o antigo traje (o *musubelo*, isto é, o pedaço de pele preso entre as pernas, que é o vestuário tradicional dos Pedi), a sua língua e as suas leis matrimoniais, casaram-se com mulheres massilane e tornaram-se verdadeiros Tsonga (Mabuiandlheyá).

Se estas narrativas tivessem origem histórica, levariam a crer que houve tempo em que o uso do fogo era desconhecido de certos clãs tsonga. Isto é pouco provável: o fogo é conhecido pelos homens desde a antiguidade mais remota, mesmo na época paleolítica – desde o período musteriano – há vinte mil anos ou mais. É provável que mesmo antes desta época o mato seco da África meridional fosse muitas vezes incendiado pelo raio. Mas a repetição destas lendas, que lembram o mito grego de Prometeu, mostra em todo o caso o imenso valor que os Tsonga atribuem ao uso do fogo.

Que raças encontraram os invasores nesta região? Nalguns lugares, ainda se conhecem os nomes delas. Na região de Khoseni, havia os Ntimba e os Xivambu. No Nondrwana, os Hon'wana, os Mahlangwana e os Nkumba. Todos concordam em dizer que havia uma civilização mais atrasada (ver a Sexta parte), e que os recém-chegados os dominaram facilmente, por serem mais inteligentes e possuírem melhores armas.

3º *As genealogias das famílias reais* – conservadas de uma forma mais ou menos completa por todos os clãs, formam uma terceira fonte de informação acerca dos tempos pré-históricos. Recolhi as seguintes:⁶

Mpfumu: Nhlarhuti, Mpfumu, Fai, Maromana, Xilupane, Hasana (que atacou Lourenço Marques em 1868, foi exilado depois recuperou o reino em 1875 e morreu em 1878), Hamule, Zihlahla, N'wamatibzana (exilado em 1896 para a África Ocidental, onde morreu).

Tembe: Tembe, Nkupo, N'wangove, Silambowa Muachi (1781- 1795), Mayeta (1823), Vangwana, Vacutre (1857), Mavayi (exilado em 1890), Vacutre II.

Maputru: Maputru era irmão segundo de Muhayi, separou-se dele e tornou-se independente. Muhayi, Makasana (1800-1850), Tihuma, Musongi ou Nozililo (1850), Ngwanazi (que fugiu para a Amátongalândia inglesa depois da guerra do Nghunghunyana em 1895).

Nondrwana: Livombo (que reinava provavelmente antes da invasão), Masinga, Ngomana, Matinana, Makwakwa, Papele, Kovete (que se revoltou contra os Portugueses em 1859), Maphunga, Mahazule.

Mabota: Mabota, Magwenyana, Lawulana, Magumbin, Mbakana, Nwatjonga*.

N'wamba: Kopo-N'wamba, Rihati, Sindrini, Malengana Nkolele, Mangoro, Mudlayi, N'wangunduwana.

Khosa: Khosa, Ripanga, Mavone, Moleleman, Ripindre, Magu-dwavane, Nhlayati Pucwana, Magude, Xonguele.

Nkuna: Nkuna, Shithelane, Rinono, Kulahen, Nwarinyekana, Muhlari, Ribze ra kutika, Chiloane, Malaba**.

Maluleke: Maxakatsi, Dlamana, Xitamba, Xilala, Nkuri, Mhinga, Sundhuza.

Como se vê, estas genealogias abrangem em geral oito a dez nomes. A lista dos chefes do Maputru tem só seis, porque a dinastia é pouco antiga, não se remonta além do fim do século XVIII. As outras são todas maiores. Não afirmo que sejam absolutamente exatas, pois no mesmo clã as informações variaram segundo os informantes. Pode haver omissão de elos na cadeia dinástica, pois para os indígenas um neto é como filho, absolutamente como verdadeiro filho. Por outro lado, a lei de sucessão entre os Tsonga eleva à dignidade de chefe os irmãos mais novos do chefe morto; alguns destes nomes podem muito bem ser de irmãos. Não se pode então concluir que oito nomes correspondam a oito gerações diferentes. Se assim fosse, avaliando em trinta anos uma geração podíamos deduzir que o primeiro chefe vivera há duzentos e cinqüenta anos, isto é, em 1650. Ora, encontrei, quanto a algumas destas genealogias, a prova certa de que o primeiro nome da

⁶ Comparar com E. Torre do Valle. *Dicionário Chironga-Português*, de Lourenço Marques. Imprensa Nacional, 1906.

N. T. – Compare-se também com: *Grammaire Rhonga*, do mesmo autor, Lausanne, Imprimerie Georges Bridel & Cie, 1896; *Circunscrições de Lourenço Marques*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1909; e para as genealogias dos Tembe e Maputo, *Olden Times in Zululand and Natal*, por A. T. Bryant, London, Longmans, Green and Co., 1929.

* NEB - Esta genealogia está ausente na versão moçambicana, mas presente nas edições inglesa e francesa. Mantivemos a grafia da edição inglesa.

** NEB - Os quatro últimos estão ausentes na versão moçambicana, mas constam nas edições inglesa e francesa. Mantivemos a grafia da edição inglesa.

lista era já conhecido em 1550. Devemos pois considerar estas genealogias como muito reduzidas. No decurso dos séculos, devem ter caído em esquecimento muitos nomes.

A prova a que me refiro foi-me fornecida pelos relatórios portugueses, publicados na Memória dirigida em 1873 ao Presidente da República Francesa, escolhido como árbitro no litígio entre Portugal e a Inglaterra acerca da posse da região situada ao sul da Baía (Lisboa. Imprensa Nacional). Encontram-se nessa interessante publicação os documentos mais antigos referentes à Baía, entre outros a seguinte narrativa, que figura no relato do cronista português Perestrelo, escrito em 1554: “Nesta baía se recolhe a água de três rios [...]. O primeiro deles para a parte do sul, se chama mar do Zembe, que divide as terras de um Rei assim chamado, das de outro, que é o Inhaca com quem nós ao depois estivemos. O segundo se chama Santo Espírito, ou de Lourenço Marques [...]; este aparta as terras do Zembe das de outros dois senhores cujos nomes são o Rumo e Mena Livombo. O terceiro, e último rio para o Norte, se chama Domanhica, por outro cafre assim chamado, que ali reina [...]” Estas indicações permitem-nos reconhecer os nomes dos atuais clãs de Tembe (Zembe), Mpfumu (Rumo), Livombo e Manyisa. Naquela época estes nomes eram conhecidos e os chefes que os usavam estavam estabelecidos na região onde se encontram agora os seus clãs, ou não muito longe. O chefe Inhaca deu o seu nome à ilha Inhaca. Parece que o clã Inhaca ocupava então um território mais extenso que atualmente. As operações militares no Maputru obrigaram-no talvez a retirar-se para a ilha onde vivem agora os seus descendentes. Notemos ainda que Zembe e Manyisa eram nomes aplicados não somente aos dois chefes, mas também aos rios. O Zembe é o Tembe atual, que corre entre os territórios de Tembe e da Matola, e o Manyisa é evidentemente o Nkomati, que atravessa as terras da Manyisa, a 50 quilômetros, aproximadamente, da sua foz. Se os indígenas tinham dado aos rios estes nomes de chefes, é provável que os chefes tivessem já morrido, tendo vivido num passado mais ou menos longínquo. Estes argumentos tendem a provar que há quatrocentos ou quinhentos anos, pelo menos, os chefes Tembe, Mpfumu, Manyisa e Livombo, que têm, todos eles, descendentes atualmente, estavam já estabelecidos na região da baía de Lourenço Marques. Não creio que se possa obter informação mais precisa acerca de um período tão recuado e proponho que se adotem estes fatos como pontos de referência na história dos indígenas do sul de África.⁷

B – Período histórico

Depois de termos tentado destacar o que há de histórico no período pré-histórico, chegamos ao século XIX e aí encontramos grande abundância de informações circunstanciadas, que encerram talvez alguns elementos lendários, mas que no conjunto parecem inteiramente dignos de fé. Não está dentro do nosso plano citar todos esses fatos, isso nos levaria muito longe. Digamos apenas que, durante todo o século XIX a história da tribo Tsonga é principalmente a da invasão e das imigrações dos conquistadores

⁷ Para mais amplas informações sobre a história dos Tsonga e das tribos que os cercam, ver o meu artigo no *South Africa Journal of Science*, 1914 “The condition of the Natives of South East Africa in the XVI Century according to the early Portuguese documents”.

zulu, que se tendo separado de Chaka reduziram à escravidão, em seu proveito próprio, os pobres Ama-Tsonga da costa, como Muzilikazi fez aos Maxona. Estes Ngoni, dirigidos por Manukuse, encontraram todos os clãs tsonga vivendo à antiga maneira bantu, cada um por si, sem unidade nacional. Assim, submeteram-nos facilmente e procuraram impor-lhes o sistema de domínio militar criado por Dinguissuaio e Chaka. Numerosos clãs tsonga emigraram para o Transval nessa época (1835-1840), para não se submeterem ao Manukuse. Como os Boers tinham se instalado na região e os chefes Ngoni temiam acima de tudo uma guerra com os Brancos, estes Tsonga não foram incomodados pelo Manukuse. Pertenciam aos clãs Nkuna, Lói e Mavundja, e fundaram numerosas colônias no Transval. O Manukuse reinou tranqüilamente durante mais de vinte anos no vale do Limpopo até Mussapa (território dos Ndaou, ao norte do Save). Morreu em 1856. Foi então que em todo o território da tribo Tsonga se travou, durante mais de dez anos, uma terrível guerra de sucessão, ainda conhecida em nossos dias pelo nome de "guerra civil" (*mub'angu*). Disputavam o poder dois homens. Segundo a lei de sucessão dos Tsonga, o herdeiro legal era Muzila, mas a lei ngoni era-lhe contrária e favorecia o irmão mais novo, Maüéüè. Este foi então proclamado chefe e os partidários de Muzila fugiram para os Spelonken. Ora o novo rei portou-se como déspota cruel e Muzila, ajudado pelos portugueses e por guerreiros rhonga, ganhou contra ele uma vitória decisiva nas margens do rio Sábie (17 a 20 de Agosto de 1862). Os Rhonga ficaram sempre independentes dos chefes ngoni, porque estavam sob a dependência direta das autoridades portuguesas.

Um português chamado Albasini, que durante todo este período exerceu funções de chefe dos Tsonga dos Spelonken, desempenhou um papel considerável em todos estes acontecimentos.

Quando Muzila morreu, sucedeu-lhe o filho Nghunghunyana. Os Ngoni tinham-se tornado muito menos numerosos. Em 1890 eram apenas algumas centenas em toda a região, mas mantinham-se aí com energia e os Tsonga detestavam-nos. Assim, quando em 1894 a guerra entre os portugueses e certos clãs rhonga suscitou dificuldades entre os brancos e Nghunghunyana, o chefe ngoni foi abandonado pela maioria dos súbditos e mesmo pelo seu tio Cuio. O seu curral em Mandlhakaze foi incendiado e ele próprio capturado por Mouzinho de Albuquerque no fim do ano de 1895. Tinha terminado o governo despótico dos Zulu, substituído pela administração portuguesa, para grande benefício da tribo Tsonga.

VII – Características étnicas da tribo tsonga

Quais são as características da tribo comparada aos outros grupos étnicos dos Bantu sul-africanos e sobretudo aos Zulu e aos Suthu? Vamos procurar descrevê-las brevemente no que diz respeito à língua, às características mentais e às características físicas.

1º *Língua dos Tsonga* – É inútil dar aqui uma descrição completa da língua tsonga. Esse trabalho já foi feito para o dialeto rhonga, na minha *Grammaire Rhonga*, publicada com o auxílio do Governo Português em 1896 (Bridel, Lausana), e, para o dialeto dzonga, na minha *Gramática elementar da língua Tsonga-Changana*, publicada no princípio do dicionário de algarbeira tsonga-inglês, compilado pelo meu colega Rev. Ch. Chatelain (Bridel,

Lausana, 1908). Limitar-me-ei, pois, ao estudo da língua sob o ponto de vista etnológico, isto é, simplesmente para determinar a situação exata dos Tsonga entre os Bantu.

A língua tsonga pertence ao grupo linguístico bantu do sudeste de África, e é aparentada com o suthu e o zulu. Todas estas línguas têm certos caracteres gramaticais comuns, que as distinguem dos outros grupos. Entre esses caracteres devo mencionar: o emprego freqüente dos sons laterais *lh*, *dl*, *tl*; a existência de sete ou oito categorias de nomes, reconhecíveis pelos prefixos que correspondem uns aos outros nessas três línguas; a formação de locativo pelo sufixo *ini* ou *ng* em vez de prefixos, e portanto a falta das três classes locativas *pa*, *ku*, *mu*, etc. Algumas pessoas que não tinham estudado o tsonga com cuidado afirmaram que se tratava simplesmente de um dialeto zulu. É inexato.⁸ O tsonga é completamente diferente do zulu e do suthu, embora seja estreitamente aparentado com eles, principalmente com o zulu.

Parentesco com o suthu – O sistema fonético do suthu caracteriza-se pela ausência de um fenômeno especial comum à maior parte das línguas bantu, ao tsonga e ao zulu em particular. A fonética bantu é dominada pela singular transformação de certas consoantes, quando precedidas dos prefixos *n* ou *m*. Este *n* ou este *m* é geralmente o prefixo da classe *mu-va*, *mu-mi* ou *in-tin* (*zin*) e tem a propriedade de produzir estranhas mudanças na consoante inicial. No suthu, este prefixo desapareceu completamente, exceto em alguns casos, e aquela transformação falta quase inteiramente. No que diz respeito ao vocabulário, o suthu, principalmente no seu dialeto pedi, apresenta algumas analogias interessantes com o tsonga. Não é possível citar muitos exemplos; notemos apenas que o suthu possui as raízes *loya* (feitiçaria) e *yila* (tabu), que se encontram também em tsonga, ao passo que faltam em zulu.

Parentesco com o zulu – A grande diferença fonética entre o tsonga e o zulu é a falta completa no tsonga dos três estalidos⁹ característicos do zulu. Os Tsonga não têm nenhum estalido, exceto em algumas raras palavras tiradas do zulu, como *n'qolo* (vagão). Dá-se regularmente a permutação de certas letras de uma língua para a outra: o *z* zulu passa para *t* em tsonga e o *r* tsonga é geralmente substituído por *l* ou *t+h* aspirado em zulu.

Originalidade do tsonga – Embora o tsonga e o zulu se pareçam em muitos pontos, o tsonga possui alguns sinais particulares que mostram a sua originalidade. No que diz respeito à fonética, é caracterizado pela freqüente ocorrência de uma labial sibilante, um pouco como *ps* pronunciado com uma espécie de silvo, que corresponde ao *z* zulu tal como se encontra no plural da classe *isi-zi*. É igualmente caracterizado por algumas transformações especiais das consoantes iniciais. *N+k*, que fica *nk* em zulu dá *h* em tsonga. Por exemplo: o zulu *nkosi* (chefe), dá *hosi* em tsonga (*qhúchi* em suthu-pedi, tendo caído o *n* inicial). Há uma extensa lista de palavras da classe *in-tin* em que se dá

⁸ Os Tsonga e os Zulu não se compreendem. Em terminologia lingüística, parece-me que não se deve chamar dialeto de uma língua a um idioma incompreensível para os que falam essa língua. É uma língua inteiramente diferente, e convém reservar o termo dialeto para as diversas formas da mesma língua que são de tal natureza que os que as falam podem compreender-se de uma maneira mais ou menos perfeita.

⁹ Supõe-se em geral que os estalidos zulu são de origem hotentote. Não é pois de admirar que não tenham sido adotados pelos Tsonga, que parece não terem estado nunca em contato com os Hotentotes.

este fenómeno (*homu*, boi; *huku*, galinha, etc.). O *r* inicial, quando precedido de *n*, passa para *n* seguido de aspiração (*n'hena* guerreiro; *tinharhu*, três; cf. *rharhu*, três; *vurhena*, bravura; *morena*, chefe em suthu). Parece que é uma transformação primitiva. Em outros casos o *r* inicial passa para *ntrh* em rhonga e *ndz* em dzonga (*rhaku*, atrás, *ntshaku*, *ndzaku*). Estes dois *rr* têm, sem dúvida, origens diferentes no antigo bantu, mas estas transformações são especiais do tsonga.

No que diz respeito à morfologia, o tsonga tem algumas particularidades interessantes: uma grande variedade de formas demonstrativas devidas à presença de uma espécie de partícula demonstrativa *le* ou *la*, assim como um grande desenvolvimento do participio dos verbos. A conjugação é tão rica de auxiliares como qualquer outra língua sul-africana, e podem facilmente encontrar-se no tsonga as mil ou duas mil combinações contadas na conjugação zulu.

Por todas estas razões o tsonga é uma verdadeira língua, que se desenvolveu com os seus diferentes dialetos.

Os seis dialetos – Procuramos classificá-los em seis categorias, mas esta classificação é puramente formal. Com efeito, cada um destes dialetos apresenta formas de transição e a passagem de um para outro se faz por meio de numerosas formas intermediárias.¹⁰ É um fato muito curioso. Tomemos, por exemplo, a palavra *ririmi*, que significa língua em dzonga, ao norte do rio Nkomati. Encontramos nela dois *rr* pronunciados mais ou menos como *r* carregado, mas nunca de maneira gutural. Se formos um pouco mais para o sul, no Nondswana, *ririmi* passa a ser *rhirhimi*. O *r* torna-se palatal. Chegamos a Mpfumu: aí a palavra transformou-se em *lidrimi*. O primeiro *r* tornou-se numa dental pura, e o segundo numa palatodental. Há uma evolução regular do som, de um dialeto para outro. Pode-se observar o mesmo fenómeno com o *b*, que ao sul da Baía da Lagoa é um verdadeiro *b* explosivo e se torna em *b* fraco, *b* labial-fricativo e algumas vezes quase *u*, semiconsoante, à medida que se avança para o norte. Esta regularidade na relação geográfica dos sons, é muito nítida, mostra que a língua se desenvolveu organicamente, como uma árvore cujos ramos crescem, afastando-se cada vez mais uns dos outros, até que se formem os dialetos, cada um com os seus sons particulares.

Isto parece mais maravilhoso ainda já que a tribo tsonga é formada por populações de origens diversas que invadiram a região por diferentes lados. A única explicação plausível destes dois fatos, aparentemente contraditórios, é que os invasores adotaram a língua da população primitiva e não a alteraram a ponto de contrariar a sua evolução natural. Se isto é exato, a língua tsonga deve ser considerada como o elemento mais antigo da vida da tribo, e podemos então compreender como esta lhe deve a sua unidade.

É certo que, sob o ponto de vista lingüístico, os acontecimentos desenvolveram-se de uma forma muito diferente após a invasão dos Zulu no século XIX. Os Ngoni do Manukuse não adotaram a língua tsonga, conservaram o seu dialeto zulu, que a maior parte dos clãs tsonga conhecia e empregava juntamente com a sua língua nacional. Contudo, esta diferença pode se explicar facilmente: os generais zulu que seguiram o exemplo de Chaka,

¹⁰ No Apêndice I dou uma lista das palavras mais interessantes e mostro como se pronunciavam em todas as partes da tribo, a fim de caracterizar os diferentes dialetos.

Manukuse e Muzilikazi, fundiram os clãs e as tribos sob o seu governo militar que só pode ser mantido os conservando sob um domínio despótico. Eram de uma raça aristocrática e consideravam a sua própria língua como superior. Governando pelo terror e pela espada, conservaram-se positivamente estranhos às tribos submetidas. Inteiramente diferente era o espírito dos antigos invasores de entre os anos 1400 e 1500. Não tinham este ideal de domínio extenso, pois operando em escala muito menor contentavam-se em tirar o poder dos aborígenes e logo se misturavam com eles, desposando-lhes as filhas, como ainda fazem hoje em dia, de modo que em pouco tempo formavam com eles um só povo.

Poderiam os Ngoni impor com o tempo o seu dialeto zulu em vez do tsonga, se os Portugueses não lhes tivessem destruído seu poderio? É impossível responder. Tinha conseguido impor a terminologia zulu em todas as coisas militares, mas por outro lado as mulheres não aprendiam o zulu, e nos povos primitivos as mulheres são as melhores guardiãs da pureza da língua. Por isso suponho que nunca conseguiriam desenraizar a antiga língua, que deve ser falada no território tsonga há vários séculos.

Concluo disto que a língua tsonga era já falada pelos primeiros habitantes da região, há mais de quinhentos anos, e que, juntamente com um certo número de usos, forma o grande laço que uniu os clãs tsonga nos séculos passados.

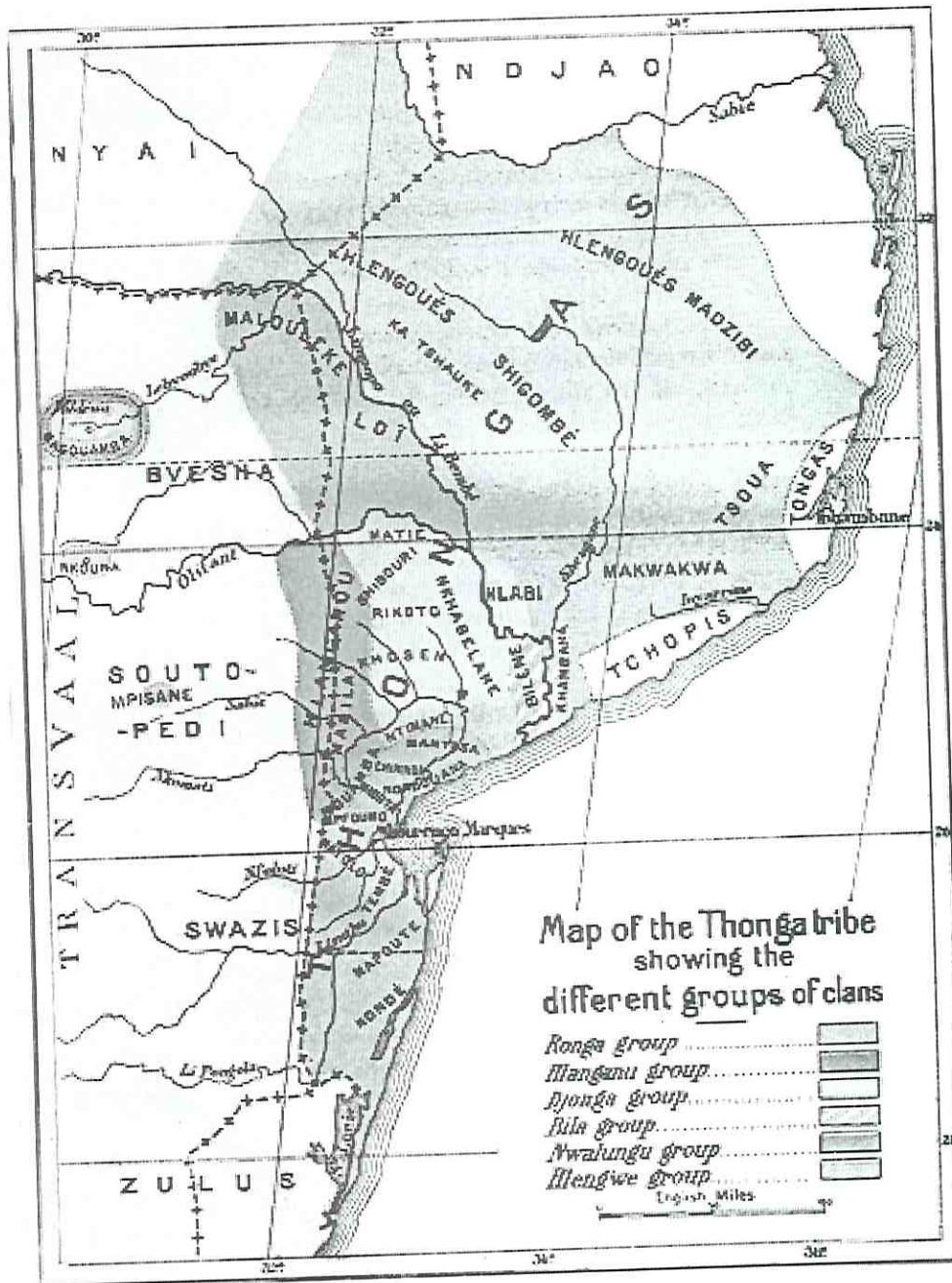
2º *Características mentais dos Tsonga* – Que comparação se pode fazer entre os Tsonga, os Zulu e os Suthu, quanto ao caráter e sobretudo no ponto de vista militar? Como tive a ocasião de presenciar uma guerra no Zoutpansberg, na qual o Muhlava, chefe nkuna, era aliado de Margue, chefe pedi, posso afirmar que os Tsonga tinham dez vezes mais espírito militar que os Pedi. Vi no mesmo dia dois exércitos se prepararem para a mesma batalha. Os Tsonga armados até aos dentes e formando um grande círculo, todos de pé, gritavam cantos de guerra, gesticulavam e davam pulos, pedindo ao chefe que desse a ordem de partida. Os guerreiros pedi estavam sentados debaixo das árvores, tomavam rapé e estavam tão calmos como em qualquer outro dia.

Durante a guerra de Nghunghunyana, os Tsonga mostraram-se bravos, pelo menos os que não dependiam inteiramente do grande chefe ngoni, pois este não permitia aos seus guerreiros que matassem Brancos. Os Rhonga de Mpfumu, em especial, deram provas de uma grande resistência, e os que serviram sob as ordens dos Portugueses, durante a guerra da Angola, mostraram que eram seguros e que se podia ter confiança neles.

Mas por outro lado tudo parece provar que estas qualidades militares não faziam antigamente parte do caráter tsonga, mas que vieram dos zulu. Estes lhes ensinaram, no século passado, a arte da guerra; colocavam-nos na primeira fila e chamavam-lhes de "*Mabuiandlheyá*", "os que abrem o caminho". Antes da invasão ngoni, os exércitos tsonga ignoravam o *muqhumbi*, isto é, o círculo de guerreiros armados, que é a base do sistema militar zulu (ver a Terceira parte); tinham o costume de se colocar em linha reta e morriam poucos homens nas suas batalhas. Eram, em suma, apenas clãs bantu normais, isto é, homens que viviam sossegadamente e que disputavam às vezes com os vizinhos. A idéia da conquista, do domínio extenso, o sistema da nação armada, adotados por Chaka e pelos seus partidários, eram coisas novas para os indígenas do sul de África, coisas que foram imitadas dos Brancos por Dingizwayo. Não devemos esquecer isto.

Sob uma vigilância européia eqüitativa, é pouco provável que a tribo tsonga perca o seu feitio sossegado e brando.

3º *Características físicas dos Tsonga* – Não se pode dizer que os Tsonga possuam um tipo físico uniforme e muito distinto. São, em geral, de cor castanho-escuro, por vezes completamente pretos, muito mais escuros que os Suthu. No conjunto, o seu aspecto se assemelha ao dos Zulu. No que se refere à estatura, varia muito de um indivíduo para outro. Encontram-se Tsonga cuja face apresenta nitidamente o tipo negro: lábios grossos, nariz achatado, malares salientes; e no mesmo dia, no mesmo lugar, vêem-se outros indivíduos que pertencem ao mesmo clã e que têm a cara mais comprida, os lábios finos e o nariz pontiagudo. Parece que há dois tipos entre eles: o tipo grosseiro, provavelmente mais espalhado entre as populações primitivas e que se conservou muito acentuado entre os Copi da costa, e o tipo mais fino, que era talvez o dos invasores. Estes dois tipos misturaram-se de todas as maneiras. Parece que em alguns clãs houve também influência árabe. Um administrador colonial do Zoutpansberg notou, em algumas colônias tsonga, feições semíticas acentuadas: narizes recurvos, lábios finos. Houve alianças entre os Tsonga e os Árabes que se estabeleceram na costa oriental muito antes de ter sido descoberta por Vasco da Gama? Quem poderá dizê-lo?





Primeira Parte

A Vida do Individuo



Henri Junod

Capítulo Primeiro

O homem desde o nascimento até a morte

A – Infância

I – O dia do nascimento

Quando se espera um novo membro da tribo, quando a mãe começa a sentir as dores do parto (*kulunwa*), o pai manda avisar todas as parteiras da vizinhança, que vêm logo. Chamam-lhes *masungukati*.¹ Qualquer mulher que tem experiência no assunto é parteira, não sendo exigida nenhuma preparação especial para alcançar esse título.²

O lugar escolhido para o parto (*phuluka*) fica em geral atrás da palhota (*mahosi*), em que habita a mulher grávida. Levam esteiras e penduram-nas, de modo a vedar um pequeno recinto, para proteger a mulher dos olhares indiscretos. Se há muitas moitas, não empregam esteiras. Todo esse local é designado por um nome especial: *fukweni* ou *vusakeni* (o ninho). Se o parto é trabalhoso, consultam provavelmente os ossículos divinatórios e levam a mulher para outro lugar, no interior da cabana ou em qualquer outro recinto.

A criança pode vir ao mundo naturalmente, mas em geral as parteiras consideram que é do seu dever submeter a paciente a *uma prolongada e dolorosa manipulação*, a uma verdadeira massagem, ou melhor, esmagamento, executado com as mãos, por vezes

¹ Esta palavra é interessante. A terminação *ati* é o sufixo feminino que se encontra em *nsati*, mulher; *hulukati*, elefante fêmea; *Nkomati*, o rio deste nome, pois os Tsonga consideram os rios femininos.

² Em certos clãs tsonga, especialmente entre os Khosa de Magude, há uma pessoa que é obrigada a assistir à mulher de parto: é a *mukon'wana lonkulu* do marido da parturiente, isto é, a mulher que foi comprada com os bois do marido. A parturiente apóia a cabeça no peito dessa mulher, enquanto as outras parteiras ajudam ao parto. Quando o Rev. F. Paillard foi assistir a uma mulher no parto, a *mukon'wana lonkulu* disse-lhe: "Obrigada! O senhor tomou o meu lugar". (Ver a Segunda parte, Capítulo primeiro, B, 3.)

mesmo com os pés, com o fim de se conseguir ao mesmo tempo a expulsão da criança e da placenta. Em algumas ocasiões conseguem-no, mas muitas vezes ferem a mãe gravemente. As parteiras acham que devem ser brutais e não ter piedade da pobre mulher. Acontece que a mãe chega a perder todo o sentimento humano em consequência deste tratamento doloroso. Ouí dizer que por vezes se recusava a dar à luz o filho, mordida as assistentes e fugia. Daí, sem dúvida, a atitude adotada pelas parteiras. A mãe não deve *kufahla n'wana*, isto é, quebrar o filho, expressão técnica que designa os partos mal sucedidos.

A parturiente não deve comer nem beber durante todo o trabalho de parto; é um tabu.³ Mataria a criança se o transgredisse. Também nenhum homem deve assistir ao nascimento; e as moças não se devem aproximar da parturiente. Só podem ser admitidas no recinto, além das assistentes, as mulheres novas, recém-casadas, para "aprender". É igualmente proibida a entrada às parentas da parturiente, às irmãs e mesmo à mãe; poderiam ter vergonha se a sua parenta se portasse mal no parto e "quebrasse o filho". Só vêm no dia seguinte, quando sabem que tudo se passou bem; o pai matará então uma galinha em suas honras.

Logo que nasce a criança, uma das parteiras ata o cordão umbilical (*likavana*) perto do umbigo e corta-o a cerca de 7 centímetros. A pequena ferida é untada com uma espécie de gordura; o pedaço de cordão que fica preso ao bebê é tratado com muito cuidado e cai em geral ao fim da primeira semana; é o sinal do fim do período do parto.

A placenta é igualmente esperada com grande impaciência, Chamam-lhe *yindlu ya n'wana*, a "casa da criança", ou *hlalu*. Quando demora muito a sair, as parteiras ficam preocupadas porque "o sangue que ela contém não saiu completamente e pode matar a mãe". No clã khosa, quando a placenta não sai imediatamente, obrigam a mulher a ficar de pé, com o corpo meio inclinado para frente, e as parteiras põem-se a agitar os dedos indicadores da direita para a esquerda, fazendo ouvir o som: *psi-psi-psi*. Dizem que isto ajuda a placenta a sair. A placenta é em geral enterrada profundamente atrás da palhota, no local onde se deu o parto; alguns preferem, contudo, enterrá-la no interior da habitação, com receio de que os cães a desenterrem, o que é tabu.

A criança é em seguida lavada com água, que é atirada fora, porque o sangue do parto, que é tabu, tornou-a impura.

Escolha do nome da criança – No dia do nascimento, ou num dos dias seguintes, é dado à criança o nome (*vito*), que pode ser escolhido principalmente dos quatro modos:

1º Muitas vezes os pais dão ao filho o *nome de um chefe*, tal como Musongi, Makasana, Muzila, etc., o que lhes lisonjeia a vaidade.

2º Mais correntemente, os pais gostam de lembrar um nome dos tempos antigos (*kupfuxa vito dra khale*), o nome de um antepassado, pois é bom recordá-los. Chegam para isso lançando os ossinhos. Propõe-se um nome, e se, ao caírem, os ossinhos não

³ Traduzimos por tabu a palavra tsonga *kuyila*, que significa tudo o que é proibido. Tomo a liberdade de dar a seguinte definição provisória do termo, que se encontrará da primeira à última página deste livro: "Qualquer objeto, ato ou pessoa que representem um perigo para o indivíduo ou a comunidade e que por conseguinte devem ser evitados – ficando esse objeto, ato ou pessoa considerados como interditos". Sempre que puder, acrescentarei a explicação que os indígenas dão desses tabus.

derem indicação favorável, experimenta-se outro, até terem a certeza de que os dados “falaram”.⁴

3º Alguém pede o favor de dar o seu nome ao recém-nascido; pode ser um amigo da família, mas muitas vezes também este privilégio é concedido a um viajante de passagem na aldeia. Este “chamará a si mesmo na criança” (*kutichula ka n'wana*). Isto estabelece um laço especial entre essa pessoa e a criança, laço que se parece um pouco ao que existe entre o padrinho e o afilhado. Uma vez por ano, esta espécie de padrinho virá trazer presentes ao “seu nome”, isto é, à criança. Quando a criança já puder viajar, a mãe irá com ele visitar o seu “amigo do nome” (*mavitokulobze*).

4º Uma quarta maneira de dar o nome ao recém-nascido é escolher um inspirado pelas *circunstâncias do nascimento*. Se a criança, por exemplo, vier ao mundo durante uma viagem da mãe, chamam-lhe *Ndleleni*, isto é, “no caminho”, “na estrada”; se o nascimento se der debaixo de uma árvore, escolhem o nome dessa árvore, empregado no locativo. É assim que há muitos Tsonga com o nome de *Nkanyini* (debaixo do terebinto), *Nkwakweni* (debaixo do estricno), *Nkuweni* (debaixo da figueira), etc.; ou então *Mpfuleni* (durante a chuva), *Marhumbini* (nas ruínas), *Mawewe*, se a criança nasceu durante a guerra feita pelo chefe deste nome, etc. Quando o General Beyers percorria o Zoutpansberg com as suas tropas, os indígenas admirando a rapidez dos seus movimentos deram o seu nome a muitas crianças.⁵

Entre os Tsonga, usam-se os mesmos nomes para os dois sexos. Só dois não podem ser empregados indistintamente para as moças e os rapazes. São *N'wanini*, nome feminino, porque significa “moça”, e *N'wandrise*, nome masculino, porque quer dizer “rapaz”.⁶

Estes nomes dados por ocasião do nascimento são abandonados mais tarde, geralmente no momento da circuncisão ou na idade da puberdade, nos clãs em que o costume da circuncisão desapareceu: rapazes e moças escolhem então outros nomes. Os homens e as mulheres que passam pela iniciação adotam ritualmente um nome diferente. Sucede o mesmo com as pessoas que são exorcizadas: tomam o nome daquele

⁴ Os indígenas cristãos gostam de pedir a seu missionário que escolha um nome, talvez por uma razão semelhante.

⁵ No caso de *vuwumba*, isto é, quando uma mulher perde muitos filhos (ver a Primeira parte, Capítulo II, B, Casamento e vida conjugal, 8, Perda de filhos), se vem a ter outro, escolhem um nome destinado a proteger o recém-nascido contra a sorte que atingiu os irmãos e irmãs. Conheci um rapazinho nascido nessas circunstâncias. O avô dele, Chona, pôs-lhe o seu próprio nome, para lhe dar felicidade. O Rev. H. Guye, num artigo intitulado: “Dos nomes próprios entre os Rhongas” (*Bulletin de la Société Neuchâtoise de Géographie*, 1920), cita um exemplo interessante de um desses nomes. Deram a um rapazinho o nome de *Nyamayavo*, isto é, “a carne deles”. Como os seus irmãos mais velhos tinham morrido, os pais pensavam que tinham sido comidos por feiticeiros.

Quando este pequenino veio ao mundo, os pais tinham perdido toda a esperança de o conservar vivo e disseram: “É a carne deles, a carne que os feiticeiros vão comer!” Julgavam certamente que este nome seria para a criança uma proteção, sem dúvida porque os bruxos viam assim que os seus crimes eram conhecidos e tinham medo, se a matassem, de serem descobertos. Chamam estes nomes de “nomes de desgraça” (*mavito ya vusiwana, ya kutitretra*), como por exemplo *Bisoona* ou *Bisalidro*, “o que tem o soluço da morte”: os seus soluços espalham a morte por toda a parte.

⁶ Conheci uma exceção a esta regra. O filho do chefe de Mavota chamava-se *N'wanini* a fim enganar os poderes malfazejos que tinham causado a morte dos seus irmãos e irmãs.

por quem estão possesas, quando ele se faz conhecer. Veja-se o Apêndice II para mais pormenores quanto aos nomes tsonga.

Nascimento antes do termo – Quando uma criança nasce antes do termo, se for muito pequena e franzina embrulham-na em folhas de rícino e metem-na numa grande panela, que expõem ao calor do sol. É uma verdadeira chocadeira e diz-se que este tratamento dá bom resultado (Tovana).

Nascimentos tardios e nascimentos de filhos ilegítimos – Não parece haver relações entre as duas coisas, mas no espírito tsonga, pelo contrário, um parto tardio e trabalhoso prova que o filho não é legítimo. Esta convicção é tão forte que quando uma mulher sabe que o filho que vai dar à luz não é do seu marido (*nuna*), mas de um amante (*mbuye*), confessa-o à parteira principal, a fim de evitar as complicações de um parto difícil, pois é tabu colocar no mundo um “filho de adultério” sem o confessar; isso causaria à mãe indizíveis sofrimentos.

É por isso que, se o parto é muito demorado, a parteira começa a ter dúvidas sobre a legitimidade da criança. Começa por prevenir o marido. Este sabe o que aquilo quer dizer. Deita no *xifado*⁷ um pouco de sêmen, mistura-o com água numa casca de massala (fruto redondo, do tamanho de uma laranja grande, do estricno), e dá a mistura para a mulher beber. É possível que a criança “sinta então o pai”, se o marido é de fato o pai, o nascimento se dá depressa; mas se não se consegue esse resultado, o filho é na verdade ilegítimo e a parteira obriga então a mãe a confessar a falta e o nome do amante. Se teve vários e esconde o nome de alguns, “as suas entranhas recusam-se” (*khurhi dritayala*), e o nascimento só será possível quando a confissão for completa.

Se um filho ilegítimo nascer sem demora, vem ao mundo de punhos fechados e recusa o seio da mãe; a parteira terá assim a ocasião de extorquir da mãe a confissão. Estas mulheres praticam uma magia divinatória especial: pegam num caco, põem-lhe em cima pevides de abóbora e colocam-no ao lume. Se as pevides, em vez de arderem e de ficarem em carvão, estalam, a parturiente é culpada. Cada pevide que estala significa um amante, e todos os seus nomes têm de ser revelados (Tovana). Esta confissão é estritamente reservada. As parteiras consideram como um dever profissional não divulgar o segredo a ninguém, nem mesmo ao pai, mas a mãe deve confessar, pois é absolutamente necessário que o pai da criança seja conhecido no dia do nascimento.

É tabu a vinda do amante da mulher à porta da palhota depois do nascimento do filho ilegítimo, enquanto o cordão umbilical não cair; se ele vier, a criança morre. Mesmo mais tarde, se a mãe estiver sentada no limiar da cabana com o filho ao colo e o homem passar no caminho diante dela, uma das parteiras levanta-se (não ouviu ela a confissão?) e apanhando um pouco de areia das pegadas do amante deita-a sem dizer uma palavra no cocuruto da criança. Se o marido estiver presente, fica sabendo por este gesto que não é o verdadeiro pai. Não creio que ele fique muito descontente com isso; a criança é dele para todos os efeitos, e se for uma menina ninguém mais “comerá os bois” senão ele. E isso é que é importante.

⁷ Ver Annotatio 1, no fim do tomo, na série de notas destinadas aos médicos e etnógrafos.

Quanto ao nascimento de gêmeos, veremos mais adiante os costumes extravagantes que o acompanham. Outrora, uma das crianças era morta. Exceto neste caso, nenhuma criança é morta voluntariamente no dia do nascimento.

II – A primeira semana ou período do parto

Desde o dia do nascimento até o instante em que cai o cordão umbilical, podem se passar sete dias. É um período especial chamado *vusahana*; é o período do parto, tanto para a mãe como para o filho, e termina no dia da primeira saída da criança, por uma cerimônia caracterizada pelo rito do caco.

Durante esses sete ou oito dias, a mãe é submetida a uma dieta especial, e é verdadeiramente para ela um “período de margem”: a mãe fica então completamente fora da sociedade. A dieta é fixada pelo doutor da família que sabe como tratar as crianças; consiste num prato especial chamado *ximhimbi*, feito de mapira⁸ em grão (*mavele*), ao qual se misturam certos remédios. O objetivo deste tratamento (*khwevela vusahana*) é duplo: primeiramente deve fazer sair o sangue impuro que se segue ao nascimento e que é um grande tabu; segundo, deve estimular a lactação. Esse alimento é cozido numa panela própria (*xikhwevelo xa vusahana*) e comido não com as mãos, porque algumas parcelas de sangue impuro poderiam ir misturadas e tornar a mãe tísica, mas com uma colher especial.

No fim deste período de reclusão, a panela e a colher são penduradas em cima da entrada da palhota, do lado de dentro (*xirhangeni xa nyangwa*).

Durante estes primeiros dias mata-se uma ave – galinha, se a criança é menina; galo, se é menino. Deita-se um pouco de pó medicinal no caldo, a mãe bebe-o e come uma parte da carne, e o marido come o resto. Permite-se este pequeno mimo, porque ajuda a mãe a recuperar mais depressa as forças. A parturiente é servida por sua própria mãe, que foi chamada logo que o parto terminou de um modo satisfatório, e que a ajuda a criar o filho.

Quanto à criança, o cordão umbilical é untado todos os dias; começa a pegar no seio e bebe os *milombzana*, O grande remédio que descreveremos mais adiante.

Durante esses dias têm de se observar numerosos tabus.

O *marido* não é autorizado a entrar na palhota, sob nenhum pretexto; não é porque ele seja impuro, bem pelo contrário. Entre os Tsonga, um nascimento não contamina o pai, como se dá noutras tribos, por isso não é obrigado a se submeter a nenhum tratamento. A sua exclusão da cabana conjugal é devida ao fato da sua mulher estar poluída pelo sangue dos lóquios e ele próprio correria grande risco se se aproximasse dela.

Todos os indivíduos casados são igualmente excluídos (*vakhili*), isto é, todos os que têm relações sexuais regulares. Se tocassem na criança, esta morreria. Veremos mais tarde o porquê. Entretanto, se uma mulher desejar muito ver o recém-nascido, tem de se abster durante dois dias de relações sexuais com o marido; só assim pode entrar na

⁸ O emprego da mapira, nestas ocasiões, assim como outros ritos, prova a antiguidade deste cereal. Foi, sem dúvida, o primeiro que conheceram os indígenas. O milho é um alimento moderno para os Tsonga, embora não se saiba em que época foi introduzido. (Ver a Quarta parte).

palhota da parturiente. Pelo contrário, as moças são bem-vindas na cabana, mas não devem beijar a criança durante os primeiros dias. “Ainda não está firme; é só água”, dizem. Mais tarde, quando começa a rir e a brincar, podem beijá-la, e assim pode também o próprio pai. Este, quando volta de viagem, pega no filho ao colo e beija-o na testa. Se nessa ocasião o cordão umbilical tiver caído normalmente, está passado o período do parto. Este fim é assinalado por dois ritos.

A mãe da parturiente deve barrar com argila o chão da cabana. É a grande purificação que termina o período marginal. Limpa-se assim a cabana de todo o sangue perigoso e é permitido ao marido, bem como a todos os habitantes da aldeia, entrar de novo na palhota.

O segundo é o *rito do caco* (*kutrhivela xirhengeleni*, isto é, acender um lume debaixo do *xirhengele*, o caco empregado para este fim). É simultaneamente um tratamento médico e uma cerimônia religiosa. É celebrado pelo doutor da família no limiar da cabana, do seguinte modo: põe num caco pedaços de pele de todos os animais do mato – antílopes, gatos selvagens, elefantes, hipopótamos, ratos, fuinhas, hienas, elandes e cobras venenosas – depois os assam até que se queimem. Quando os pedaços de pele soltarem fumaça, expõem a ela a criança durante um longo tempo, defumando-lhe o corpo, a cara, nariz e boca. O bebê põe-se a chorar, espirra, tosse; é exatamente o que se quer. Depois o doutor pega os restos dos pedaços de pele, pulveriza-os, mistura-os com gordura de *tihuhlu*,⁹ envelhecida em dois anos que é quando está já bastante consistente para se aplicar como unguento. Com este unguento se fricciona o corpo todo da criança, principalmente nas articulações, que é estendida docemente a fim de ajudar o crescimento do bebê.

Esta fumigação e esta manipulação têm um fim preventivo. Tendo sido assim exposta a todos os perigos exteriores, representados pelos animais do mato, a criança pode sair da cabana. Pode daí em diante “atravessar o rasto dos animais ferozes” (*tremakanya mintila*) sem perigo. As cobras não a mordem, ou pelo menos as mordidas não lhe farão mal; os leões não a matam. O resto do pó é posto num pequeno canudo de cana, tapado nas duas extremidades, que a mãe deve trazer consigo durante o tempo de amamentação, de maneira a continuar o tratamento.

O rito do caco é também um grande remédio contra as convulsões, mal tão perigoso para as crianças. Se uma criança as tem, dizem: “*atlatile xirhengeleni*”, isto é: “o rito do caco não deu resultado”, e os pais dirigem-se a outro doutor cujos remédios sejam mais ativos, a fim de que a exponha outra vez ao fumo. Pode mesmo dar-se o caso de um adulto sofrer esse tratamento, se for atacado por convulsões. Mas neste caso, o caco, com os pedaços de pele, é colocado sobre a cabeça do doente, coberta previamente com um tufo de cuscuta (*harha dra yendreyendre*). O fim de toda a medicação dos *milombzana* é também, como veremos, lutar contra as convulsões.¹⁰

⁹ Os *tihuhlu* são as sementes da árvore *nkuhlu*, ou mafurreira. São oleaginosas e a gordura (*mafurra*) que se extrai delas é muito empregada pelos Tsonga em usos externos.

¹⁰ Em *Savage Childhood*, p.12, Dudley Kidd descreve este “batismo de fumo” entre os Zulu. Raspam um pouco de sujeira do corpo do pai e misturam-no com outras drogas, de modo a comunicar o espírito ancestral à criança. Outro ingrediente é um fragmento de aerólito reduzido a pó fino. É interessante comparar o

A criança tsonga é sempre recebida com alegria por toda a família. Se for uma menina, representa acréscimo de bois que permitirão mais tarde comprar uma mulher para um dos filhos; é, então, não só um aumento de riqueza, mas também aumento do número dos membros da família. Se for um menino, não há enriquecimento material direto, mas o clã torna-se mais forte e o nome do pai é glorificado e perpetuado.

Quando se trata do nascimento do primogênito (*n'wana wa mativula*), celebra-se uma cerimônia especial no fim da primeira semana. Logo que a avó barrou a cabana com argila, volta para casa e reúne todas as parentas em número de dez ou quinze; levam com elas alimentos, ocre e gordura preparados para esse fim. Acompanham-nas dois ou três homens. Entram na aldeia da criança executando uma dança especial chamada *kukhana*, e cantando a seguinte cantiga (que é precisamente uma canção destinada a celebrar um primogênito):

Eu celebro a minha panela que fez *ngelevendre*...

Comparam a criança a uma panela de barro que foi cozida no forno, depois experimentada como é costume experimentar uma panela, deixando-a cair ao chão: a panela não se quebrou, porque não tinha estalado no forno; ficou intacta! É isto o que significa o advérbio descritivo *ngelevendre*.

Depois pintam com ocre a criança, a mãe, o pai e todos os habitantes da aldeia. Fazem uma grande festa. Mata-se uma cabra, se for possível, pois o pai e a mãe "adquiriram uma aldeia" (*kukuma muti*) por intermédio da criança, "deitaram raízes" (*kumila mitru*). Tal é a lei, mas a sua falta de cumprimento não é tabu. Quando os avós não praticam esta cerimônia, considera-se que ofendem os pais da criança, mas não deriva daí nenhuma consequência funesta.

Para cada um dos filhos seguintes, a festa reduzir-se-á ao oferecimento, pela avó, de um cesto de alimentos destinados a *kutlangela n'wana*, isto é, a "festejar a criança".

III – O período de amamentação

A criança saiu da cabana onde se passou o período do parto (*kuhumexa vusahana*), é-lhe permitido ir para fora. Começou o período da amamentação, que durará dois anos e meio ou três anos. Antes de estudar os ritos que este período comporta, notemos de que maneira a mãe transporta a criança e qual é a alimentação desta durante todo este período.

1º – O "ntehe"

A mãe não traz o filho ao colo mas numa pele curtida e maleável chamada *ntehe*. A preparação do *ntehe* está sujeita a numerosas prescrições.

emprego do aerólito com o fato de entre os Tsonga esta fumigação ser destinada a impedir as convulsões. Com efeito, as convulsões, como veremos (Sexta parte, Capítulo segundo, B) são causadas pelo poder misterioso do Céu. O aerólito caiu do Céu. O batismo de fumo tende, pois, a pôr a criança sob a influência dos dois principais elementos da religião bantu: os deuses ancestrais e o Céu.

A primeira é a seguinte: não se deve tratar do *nthe* antes do nascimento da criança, porque isso traria desgraça. Pode-se chamar este tabu de um "tabu de previsão". Há outros tabus deste gênero na tribo.

A pele destinada ao primogênito deve ser oferecida pelo tio materno. É uma regra, mas o costume não é tabu.¹¹ O pai também pode prepará-la, se for necessário.

O *nthe* não deve ser feito de pele de ovelha. É tabu. Deve-se usar a pele de um cabrito do mato, de uma cabra ou de uma impala. Emprega-se peles de ovelha só nos casos em que, tendo morrido três ou quatro filhos nos anos precedentes, a mãe se encontra no estado chamado *vuwumba* (Capítulo segundo), isto é, de privação de filhos.

O *nthe* é preparado de tal forma que as patas do animal servem como correias. As patas dianteiras são atadas em volta do pescoço, as traseiras em volta da cintura; assim, a criança fica bem segura nas costas da mãe. Este modo de trazer a criança é cômodo: a mãe e o filho habitua-se a ele tão bem que, se pegarmos num bebê, imediatamente estende as pernas formando ângulo reto com o corpo, a fim de se sentar nas costas da mãe; e a mãe pode facilmente fazer todo o seu trabalho, e até cultivar os campos com o filhinho nas costas no *nthe*.

2º – Regime durante a amamentação

A criança é nutrida pela mãe. Pode pedir o seio em qualquer momento do dia. Os indígenas não fazem nenhuma idéia de refeições em horas certas e acham que é cruel recusar o seio a uma criança que chora.

Existem vários costumes que dizem respeito ao leite (*mafi*). Quando uma mãe tem de se separar do seu filho por pouco tempo, deixa cair algumas gotas de leite sobre o pescoço dele, para o impedir de ter sede. Quando se ausenta por mais de um dia (o que só pode fazer se a criança já puder comer alimentos sólidos), ao voltar a casa, antes de dar de mamar à criança põe a aquecer um caco ao lume e deita-lhe algumas gotas de leite de cada seio. O líquido evapora-se. A razão deste costume é esta: o leite da mãe arrefeceu; tem de se aquecer, se não a criança teria prisão de ventre. É um tabu¹². Se um bebê morde o mamilo, supõe-se que é por maldade e a mãe arranha-o na testa para o castigar.

As mães que não têm bastante leite empregam como remédio uma espécie de arbusto chamado *neta*. Este arbusto é uma euforbiácea de seiva leitosa. O tratamento é baseado no princípio *similia similibus curantur*.



Nos tempos modernos o *nthe* de pele foi substituído pelo de pano.

¹¹ Embora o termo tabu signifique geralmente uma proibição, permito-me empregá-lo também num sentido positivo: um costume é tabu quando a sua violação é tabu.

¹² Comparar com os sortilégios do leite entre os Zulu, descritos por D. Kidd em *Savage Childhood*, p. 38.



Os Tsonga julgam que o leite, por si só, não basta para fazer crescer uma criança: *N'wana akula hi mirhi* – a criança cresce devido aos remédios – tal é o adágio adotado entre eles. Se olharmos com atenção para uma mulher que traz o filho nas costas, notaremos, pendurado ao *nthehe*, um pedaço de cana (*lihlanga*) contendo o pó negro que protege contra os perigos do mato, e uma pequena cabaça com água. Não é água pura, mas uma tisana chamada *milombzana*. Esta palavra é o diminutivo plural de *nombo*, que significa doença das crianças. O grande *nombo* são as convulsões também chamadas de *tilo*, Céu, pois esta doença está misteriosamente ligada à influência do Céu (Ver a Sexta parte). O pequeno *nombo* é a diarreia infantil de que sofrem tantas vezes as criancinhas. As duas doenças são atribuídas ao *nyoka*, o parasita intestinal, a lombriga ou serpente (*nyoka* significa os dois), de que sofrem todas as crianças e que deve ser sempre combatido, porque, se não for dominado, passa dos intestinos para o estômago e vem bater internamente no cocuruto,¹³ e acabaria por penetrar no peito. Então os olhos da criança revirar-se-iam, seria atacada de convulsões e morreria. Felizmente certas drogas têm um efeito maravilhoso contra este ser perigoso. Um dos meus vizinhos, um convertido de Ricatla, deu-me os nomes delas. A primeira é uma proteácea (?) muito comum, de compridas síliquas, chamada *dlanyoka*: “a que mata as lombrigas”. Misturada às raízes de uma leguminosa chamada *n'wamahlanga* e às outras duas plantas que se encontram perto do mar, obriga a lombriga a ficar quieta. Fervem-se estas drogas e a decocção assim obtida é posta cuidadosamente numa pequena panela especial chamada *nhlembetwana ya milombzana*, que é conservada na palhota. Todas as manhãs a mãe amorna a panela, deita um pouco do conteúdo numa casca de massala e dá à criança um gole para beber; depois coloca o dedo na tisana e deita-lhe duas ou três gotas no cocuruto. Depois disto, cospe na parte de baixo da casca e passa-a pelo corpo do bebê, em todo o comprimento do esterno, até o umbigo. Isto a fim de “tratar a criança para a fazer crescer”. Se o bebê adoecer, este tratamento é repetido várias vezes por dia. Se está bem de saúde e sai com a mãe, esta leva um pouco da decocção numa cabaça e que é dada à criança de vez em quando.

A criança nunca deve beber água comum, mas só a tisana dos *milombzana*. É um tabu. Se a mãe vai fazer uma viagem longe e deixa em casa a panela dos *milombzana*, pode acrescentar água à cabaça, mas deve deixar lá ficar antes um pouco de tisana. À própria mãe não é permitido beber água de outra terra que não a sua. Se tiver de viajar, deve tomar um pouco de pó que leva no canudo de cana, todas as vezes que beber, para que a criança se familiarize com a região.¹⁴ Estas regras devem ser observadas durante todo o período de amamentação.

A criança começa a ter uma alimentação sólida logo que lhe nascem os dentes e pode pegar nela com as mãos. Alguns indígenas não gostam de lha dar muito cedo,

¹³ *Trhavathava*, o cocuruto, desempenha um grande papel nos diagnósticos dos médicos indígenas, que o cobrem muitas vezes de cera preta. Quando a criança tem soluços, a mãe ou outra pessoa assopra-lhe no cocuruto para impedir os vômitos. Isto faz “o coração ficar de pé” (*kuyimisa mbilu*).

¹⁴ Observam um costume semelhante quando vão de uma terra para outra. Quando um Rhonga volta de Kimberley depois de ter lá casado, ele e a mulher trazem ambos um pouco de terra da região que abandonam, e a mulher deve colocar nas papas um pouco todos os dias para se habituar à sua nova residência. Esta terra facilita a transição entre os dois domicílios.

porque – dizem – as fezes da criança tornam-se fétidas. Mais tarde, quando pode sair e tratar de si mesma, então pode comer de tudo.

Se a mãe morrer durante o período da amamentação, a criança está muito perto de ter a mesma sorte. Com efeito, criam-na com leite de cabra ou de vaca e, como os indígenas não sabem que lhe devem juntar água, a criança acaba por morrer de enterite.

Ouvi citar casos onde outra mulher, que se encarregou da criança órfã, o criou com o seu próprio leite até que ela pôde ser desmamada. Como o filho dela era mais velho, tinha-o desmamado mais cedo do que era costume, e tinha amamentado a criança estranha em vez da sua. Esta mulher e a mãe do bebê eram esposas do mesmo marido em Livombo, perto de Ricatla, e a ama exigiu uma recompensa pelo que tinha feito. Outro caso extraordinário foi o seguinte: uma mulher morreu depois do nascimento de um filho chamado Maiimbulê; a avó, que se chamava Michidohi, tinha um filho adulto e não tivera mais filhos depois desse; preparou cerveja fraca e outros alimentos apropriados e conseguiu segregar ela mesmo o leite; e foi assim que a criança se salvou!

Durante os primeiros meses de existência, uma criança é considerada como uma criatura muito fraca. “*I mati*”, isto é, “é só água!” Daí talvez a estranha idéia de que uma criança, à semelhança de um animal recém-nascido, pode nadar e de qualquer forma não se afoga: flutua na água. Se uma mulher com o filho às costas atravessar um rio e se achar em perigo de ser levada pela corrente, gritam-lhe da margem: “Desprende o *ntehe* e deixa o menino atravessar. Cuida de ti, o bebê irá sem perigo”. Diz-se “*svayila*”: é tabu que um menino se afogue. É de notar o curioso emprego da palavra “*kuyila*” nesta expressão.

3º – Dentição

Logo que rompem os dois incisivos superiores e os dois inferiores da criança, a mãe pega numa conta branca (*trambu*) e prende-a a um cabelo da criança, por cima da testa. Acredita-se que esta conta branca ajuda os outros dentes a nascer normalmente. Se não se tomasse essa precaução, a inteligência da criança não se desenvolveria; ela tremeria ao invés de sorrir e colocaria os lábios para diante com a língua, para impedir a entrada do ar na boca! Logo que todos os dentes sejam rompidos, tira-se a conta, que é atirada *taleni*, isto é, atirada para o *tala*. O *tala* é o monte de cinzas, o local atrás da cabana onde se despejam o lixo e as porcarias; desempenha um papel importante nos costumes dos Tsonga e dos outros Bantu da África do Sul.

Os dentes (*tinyo-menyo*) das crianças chamam-se metaforicamente *hove*. O *hove* (pl. *tihove*) é o grão de milho pilado, que é branco e se parece com um dente; daí a expressão: “*Ahumi hove*” – “nasceu-lhe um grão de milho” – empregada para indicar que rompeu um dente.

Quando nascem primeiro os dentes do maxilar superior, é um mau sinal. Nos clãs do norte, e principalmente entre os Pedi, é um grande tabu. Se morrer, essa criança tem de ser enterrada em terra úmida. Entre os Rhonga este mau augúrio não é considerado como sendo muito grave.

Mais tarde, quando a criança perde os primeiros dentes, não se deve deixá-los cair em qualquer parte. Deve-se pegar no dente caído, ir ao monte de cinzas, pôr o dedo no buraco da gengiva e dizer: “*Kokwa, kokwa, ndrhi hove!* (Avô, avô, dá-me um grão de

milho!)” Depois atira o dente por cima do ombro para o monte de cinzas e volta para casa sem olhar para trás. Se olhar para trás, o avô (um espírito ancestral) não lhe dá outro dente.¹⁵ Atualmente este costume já não é tabu e está desaparecendo.

Julga-se que quando os dentes do irmão mais novo nascem, estes tiram ou arrancam os dentes do mais velho, pois, como regra geral, o mais novo nasce uns três anos depois do mais velho.

Quanto ao *cabelo*, o primeiro corte é acompanhado do seguinte costume: a mãe respinga algumas gotas do seu leite na testa e no occipital da criança, depois lhe corta o cabelo, que atira fora numa erva espessa. Quando corta o seu próprio cabelo, deixa de cada lado da cabeça uma madeixa, para a criança brincar até poder andar.

As mulheres que amamentam besuntam-se muitas vezes de ocre. Pretendem que é para impedir os maridos de ter relações sexuais com elas.

Não se consideram estes ritos muito importantes, mas há outros três que são observados muito minuciosamente e que dividem o tempo de amamentação em três períodos: a apresentação à lua, ao fim de três meses; o atamento do cordão, ao fim de um ano; e as cerimônias do desmame, ao fim do tempo.

4º – Apresentação à lua (*kuyandla*)

O aparecimento da lua nova é sempre recebido com gritos de alegria pelos Rhonga. A primeira pessoa que a avista põe-se a gritar: “*Kengelekezezezezeze!*” e esta exclamação é repetida de aldeia em aldeia. Cada lua – ou mês – é considerada como nova, visto que a antiga morreu. Havia outrora nomes especiais para cada mês do ano (Ver a Sexta parte).

Logo que a mãe da criança volta a ficar menstruada (a menstruação tem o nome de *tihweti*: mês) – e isto sucede em geral, nas mulheres tsonga, no terceiro mês depois do parto – pega na roupa, lava-a e veste panos novos; é então que se efetua a cerimônia do *kuyandla*. É preciso “dar o seu mês” à criança. Faz-se assim: no dia em que surge a lua nova, a mãe pega num facho ou simplesmente num tição aceso; a avó segue-a com a criança ao colo, e vão ambas ao monte de cinza atrás da palhota. Chegadas lá, a mãe atira à lua o tição ardente e a avó lança a criança ao ar, dizendo: “Ali está a tua lua!” (*hweti yaku hi yoleyo*) após depõe-na sobre o monte de cinzas. O bebê chora e rola-se no lixo. Então a mãe levanta-o bruscamente (*wutla*), dá-lhe o seio e voltam para casa.

Esta cerimônia, que é certamente um rito de passagem ou transição, é considerada como fazendo “abrir o peito da criança”, de outra forma “os seus ouvidos morreriam”, a criança ficaria imbecil. Acontece muitas vezes de troçarem de pessoas um pouco patetas, dizendo-lhes: “Esqueceram-se de te mostrar a tua lua”.¹⁶

¹⁵ Etnografia comparada: lembro-me muito bem de que, quando era pequeno, diziam-nos em Neuchâtel, na Suíça, que não devíamos perder um dente que caía, porque um cão podia encontrá-lo e nascer depois um dente de cão no lugar dele.

¹⁶ Contudo, o nome do mês da criança esquece-se depressa e nunca o lembram mais tarde, o que parece provar que este costume está desaparecendo, assim como o conhecimento dos nomes dos diversos meses.

O *kuyandla* significa pois um progresso da criança, a sua entrada numa nova fase da existência. O fato é sublinhado pelas três mudanças que se efetuam no dia do *kuyandla*: 1º Daí em diante, o pai está autorizado a pegar no filho ao colo. Até este dia, isso era tabu, porque a criança, estando continuamente com a mãe, achava-se talvez poluída pelo sangue perigoso que vem após o parto; mas depois que a mãe lavou a sua roupa e foi purificada pela volta das regras, o perigo já não existe; 2º É agora permitido empurrar-lhe docemente os cotovelos, quando a criança é transportada às costas; e, 3º Cantar-lhe cantigas para a consolar (*kukhongota*) quando ela chora – o que era tabu antes da apresentação à lua.

Há um outro costume que parece confundir-se às vezes com o *kuyandla*. É observado já com todas as crianças e é chamado de *kukulakculisa*. Quando um amigo da família passa pela aldeia vindo de longe – de Joanesburgo, por exemplo – pega no recém-nascido, lança-o ao ar e diz: “*Kula, kula, kula uyathasa Joni*” (cresce, cresce, cresce e chega até Joanesburgo). É um costume menos importante (*nawunyana*), antes uma brincadeira, e que não é tabu como o *kuyandla*.

Após o *kuyandla*, junta-se ao tratamento pelos *milombzana* um novo agente terapêutico, o *bieketa*. *Kubieketa* quer dizer: colocar dentro de um cercado. Duas vezes por mês, nas tardes de lua nova e lua cheia, o doutor da família vai à aldeia do bebê; acende uma fogueira diante da porta da palhota e coze as suas tisanas numa marmita, até que ferveram. Junta então as brasas ao lado da panela e põe-lhe em cima uma grande almôndega, uma *mhula*. A *mhula* é feita de gordura da pança do boi ou de cabra misturada com um pó medicinal. Depois, levanta uma esteira de forma a fazer um pequeno cercado, no qual entram a mãe e o bebê. Cobre-os com um pano de algodão. Eles, então, debruçam-se sobre o vapor que sai da panela e o fumo produzido pela almôndega. Depois de terem transpirado abundantemente e das emanações terminarem, a mãe pede ao doutor que os destape e saem do banho de vapor. É então que o doutor faz em ambos, com uma lâmina, incisões na testa, esterno, coluna vertebral entre os ombros, cotovelo, pulso e joelhos, introduzindo um pouco do seu pó medicinal nas escarificações. Em seguida, o doutor pega na panela que contém a decocção quente e leva-a para trás da palhota. A mãe, que o seguiu, deita um pouco desta água nas mãos do doutor; ele cospe nela, fazendo

pshu (é o ato sacramental em uso no culto) e lança a água sobre a criança. A mãe fricciona com ela todo o corpo do bebê. Durante este tempo, o doutor invoca os seus deuses, isto é, os espíritos dos seus antepassados. Começando pela fórmula de invocação de que se servem sempre os doutores, diz: “*Avusayi akhwarhi*. Aqui está a criança. Que cresça e se torne homem graças a estas mezinhas. Que o seu suor seja são, que a sua impureza desapareça, que ela vá a Xivuri, que ela vá a Nkhavelana.¹⁷ Que a criança brinque muito, seja como os seus companheiros. Não é esta a minha primeira experiência. Vós destes-me estas drogas. Que elas a protejam contra a doença, a fim de que ninguém possa dizer que elas não têm nenhum poder, etc....” Após esta prece, o doutor pega na criança e regressa ao centro da aldeia. A mãe fica no lugar e lava-se com a decocção, invocando igualmente os seus deuses (mas sem pronunciar o *pshu*, visto que o “mestre das drogas” já o fez).

¹⁷ Isto é, até o fim do mundo. Estes clãs estão muito longe ao norte, além do país rhonga.

O tratamento do *kubiyeketa* é também chamado “*hungulu dra milombo*”, o banho de vapor para as doenças infantis. Não é curativo mas sim preventivo. Ajuda a verificar se a criança anda bem. Se ela tem más dejeções (*angathambi svinene*), a mãe recordar-se-á, talvez, de que se esqueceu de fechar a criança no cercado e chamará imediatamente o doutor. Se cai doente, não se recomeça o *biyeketa*; administrar-se-ão mais freqüentemente os *milombzana*. Em todo o caso, o tratamento do *biyeketa* é da maior importância para o crescimento da criança. Seria tabu desprezá-lo!¹⁸

No que respeita às incisões, são elas algumas vezes seguidas de um segundo banho de vapor, como se o mezinheiro quisesse fazer penetrar por elas no corpo do doente a mezinha contida no fumo. Neste caso, só as fechará mais tarde, deitando nelas um pó curativo. As crianças gritam geralmente quando vêem o mezinheiro: temem pela dor causada pelas incisões. Quando a mãe vai à aldeia do doutor, leva consigo a lenha, a esteira e uma panela de cerveja ou uma galinha, para o pagamento. O preço pedido pelo doutor por um *kubiveketa* é de seis dinheiros a um xelim ou, então, uma galinha ou um pote de cerveja.

5º – O atamento do cordão

Quando a criança *tivelanvana*, isto é, “se torna um pouco firme”, a mãe, obrigada a lavar o seu campo ou a cozinhar, começa a sentá-la no chão arenoso, depois de lhe ter cavado uma cova com cerca de dez centímetros de profundidade. Temos visto bebês *tsonga* de dois meses de idade já sentados. Mas isto não é suficiente, por isso a mãe procura uma menina que possa ocupar-se do bebê (*wa kutlanga naye*, para brincar com ele). Será talvez uma irmã mais velha ou uma prima. Uma menina de cinco a dez anos é bastante forte para isso. Muitas vezes admirei a paciência que estas amas em miniatura, às vezes pouco maiores que a criança que trazem ao colo, têm com os seus muito desagradáveis bebês.

Cedo, porém, a criança começa a engatinhar (*kukasa*) e é neste momento que se pratica um rito muito impressionante. Este rito é observado em toda a tribo mas tem maior importância nos clãs do norte que entre os Rhonga. Dou aqui a descrição de Viguet que pertencia ao clã Psungo e que emigrara para os Spelonken. Os leitores perdoar-me-ão por não poder contar a história com todos os seus pormenores e ser obrigado a dar alguns deles em latim.¹⁹

Eis, textualmente, a narrativa do meu informante: “Isto é uma grande lei entre os Tsonga. Quando uma criança começa a engatinhar, e mesmo antes, o *purhi* é atado à volta da sua cintura. O *purhi* é um barço de algodão.²⁰ O pai e a mãe combinam o dia; se

¹⁸ Em geral, os convertidos não abandonaram o *kubiyeketa* mas não permitem ao doutor realizar o ato sacrificial e orar aos espíritos. Sam Ngwetsa, o doutor das crianças da Ricatla, costumava orar assim: “ô pai misericordioso! É a Ti que imploro! Não peço aos mortos mas a Ti, somente, que estás no Céu! Concede-nos ver esta criança de boa saúde, forte e de pé, este cordeirinho!”

¹⁹ Na *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, Outubro de 1910, Paris, encontra-se uma descrição mais completa deste rito, bem como de alguns outros relativos aos tabus dos Tsonga. Nota da edição moçabicana: Apêndice “Notas para médicos e etnógrafos”, no fim do Tomo I.

²⁰ Há plantas de algodão sem dúvida subespontâneas, no baixo país do Transval e na baía de Lourenço Marques.

se esquecem de o fazer, seus pais (os avós) lembrar-lhe-ão a lei. Devem ter relações sexuais mas de tal maneira que a mãe não fique grávida, s.n.i. (Annotatio 2). A mãe deve tomar nas suas mãos 'suas imundícies' *chaka rã vona*, besuntar com elas o barço e atar este em volta da criança onde ficará até que se desfaça em pedaços. Após esta operação, a criança 'é uma grande pessoa' e três coisas que até então eram tabu tornam-se lícitas:

1° Se a criança morrer, pode ser enterrada na colina, em terreno seco. Antes de lhe ter sido atado o *purhi*, teria sido enterrada em terreno úmido, perto do rio, tal como se costuma fazer aos gêmeos e às crianças cujos dentes do maxilar superior nasceram primeiro.

2° Pode tomar parte na estranha purificação chamada *kuhlamba ndzhaka* que se realiza quando morre algum dos habitantes da aldeia. (Ver as cerimônias que acompanham a morte).

3° Os pais podem recomeçar a ter relações sexuais mas estas devem ser de tal natureza que não se produza concepção, até que a criança seja desmamada. Antes desta cerimônia, a proibição de relações sexuais era absoluta e, se eles transgredissem esta lei e a mãe aparecesse grávida, eles seriam gravemente culpados! É um tabu perigoso! Teriam 'roubado' a criança, tê-la-iam 'roubado à lei' (*kuyiva nawini*). A criança não teria 'entrado na lei'. Seria inútil atar-lhe o cordão para remir o mal cometido. Mesmo que vivesse muito tempo e se tornasse homem idoso, haveria que enterrá-la em terreno úmido, se não a chuva não voltaria a cair."

Entre os Maluleke e os Hlengwe estas crianças são queimadas após a morte. Falaremos adiante das relações misteriosas que os Tsonga julgam existir entre estas crianças, o seu enterro e a chuva.

Entre os Rhonga, este rito chama-se *boha vuxale* (atar o algodão) e pode ser realizado da mesma maneira ou mesmo mais simplesmente pelo pai (Annotatio 3). Logo que os pais atam devidamente o cordão à criança, diz-se que *fuya n'wana*, isto é, tomaram posse do filho.

Daí em diante é também permitido o que até então era considerado tabu: a criança pode ser levada às costas sem *nthehe*, amparada somente pelos braços (*hi minkono*).

É claro que o fato de ligar o cordão de algodão simboliza a recepção oficial da criança na família e mesmo na sociedade humana. Anteriormente, mal a consideravam como ser humano, era *xilo* (uma coisa), *khuna* (um ser incompleto). Daí em diante é *nkulo*, uma criança que cresceu.²¹ A expressão *fuya n'wajia* confirma a nossa explicação. Este costume não é um rito de proteção; o médico não tem nada com ele; é verdadeiramente um ato pelo qual o recém-nascido se torna um membro regular da comunidade. A proibição severa de uma nova concepção antes que se pratique o rito é evidentemente ditada pelo sentimento de que nenhum outro filho deva aparecer antes daquele ter sido recebido devidamente na família.

²¹ Este termo *khuna* é igualmente empregado para designar os menininhos que ainda não passaram pela escola da circuncisão. *Vukhuna* é o estado desprezível do que não é circunciso. O estado da criança antes da cerimônia do *kuboha puhri* é outra espécie de *vukhuna*.

6º – O desmame

Deve passar um ano inteiro, e mesmo mais, depois do *kuboha purhi*, para que a criança possa ser desmamada. Tem de aprender a falar e a andar, e é só quando a sua inteligência estiver bastante desenvolvida para poder dar pequenos passeios que a data do desmame é fixada. Quando os pais puderem mandar a criança à palhota vizinha pedir uma pitada e a virem voltar com o tabaco, dizem um para o outro: "Chegou agora o momento!"

O rito do desmame é cumprido da seguinte maneira em Nondrwana (Mboza).

Em primeiro lugar, o pai escolhe um arbusto novo *ntrhopfa*, de uma só raiz. O *ntrhopfa* pertence à família das anonáceas, cujo fruto se parece muito com aquele de que os ingleses tiram o *custard*. Acreditam que a raiz desta planta tem a propriedade de fazer esquecer. A mãe coze uma panela de mapira, na qual deita um pouco deste remédio, que ajudará o filho a esquecer o seio materno. Mas o ato importante é o *kuhondlola*, que se efetua sob a direção do médico. A mãe pila um pouco de milho, deita-lhe água em cima, junta-lhe levedura e faz assim um pouco de cerveja fraca (*vuputro*). Tem o cuidado de guardar um pouco do farelo deste milho pilado. Vem o médico, mata uma galinha, borrija o farelo com o sangue e *kuhahla*, isto é, oferece o sacrifício. Invoca os espíritos da sua própria família e suplica aos da família do bebê que se reúnam a eles, para abençoarem a criança. Prendem ao pescoço da criança o bico da galinha sacrificada, uma das patas, assim como uma pena (*svirhungulu*), depois estendem uma esteira no chão, colocam em cima a criança e untam-na com azeite e pó levados pelo médico; em seguida, friccionam-na com o farelo. Os bocados que caem na esteira são os *timhorhe*. A mãe apanha-os e faz com eles uma pequena bola. Durante este tempo, o pai vai à procura do ninho de uma certa espécie de formigas grandes, muito comuns no mato, as quais vivem no chão, mas a entrada do formigueiro é bastante larga. A mãe dirige-se para lá ao pôr do sol, põe a bola no buraco de maneira que as formigas sejam obrigadas a levar todos os *timhorhe* para o ninho. Depois, volta para casa, mas sem olhar para trás – o que é tabu. Se faltasse a esta regra, tornaria a trazer a doença ao filho.

Este rito é o *kuhondlola* ordinário. É praticado desta maneira, ou outra semelhante, como termo do tratamento no fim de toda a doença séria. Tem por fim fazer desaparecer impurezas deixadas pela doença.²² Logo que termina o *kuhondlola*, o médico pede o pagamento do seu salário. Por uma criança, pede 5 xelins ou cinco moedas de 500 réis.²³

Este *kuhondlola* revela-nos a idéia que fazem os indígenas do período de amamentação. Para eles, com efeito, os três primeiros anos da vida do filho são um período de doença, Tantos perigos ameaçam o bem-estar da criança que esta mal pode ser considerada como tendo uma perfeita saúde. Fica durante todo este período sob a vigilância do médico, que só deixa o seu pequeno doente no dia do desmame.

Esta maneira de considerar a criança torna compreensível igualmente alguns tabus. É *kuyila*, por exemplo, dizer de uma criança extremamente gorda: "*watika*, como é pesada!"

²² No clã Mpfumu o rito do desmame difere ligeiramente. Publiquei no livro "Les Ba-Ronga" a descrição deste rito que me foi dada por Tobane. Parece que os elementos dos ritos do cordão e do caco se misturaram no verdadeiro rito do desmame. Julgo a declaração de Mboza mais digna de fé.

²³ N.T. – O livro foi escrito antes de 1910.

Isto lhe traz desgraça. Deve-se dizer “*Akota ribzê*, é como uma pedra!” É igualmente tabu em Chiluvane empregar diante de uma criança a palavra *mfenhe*: babuíno. Há uma doença com este nome e a criança apanha-la-ia. Deve-se dizer: a coisa que habita nas colinas, etc.

No próprio dia do desmame a criança deve deixar a aldeia dos pais e ir viver com os avós. Preparam a sua pequena esteira, com alguma roupa, e a avó vem buscá-lo. Se é o primeiro filho, deve ir para casa dos avós maternos; o segundo filho será recebido pelos avós paternos. Às vezes, o pai e a mãe ficam com o filho toda a noite a fim de atenuar a separação. É um triste dia, tanto para eles, como para o filho. No dia seguinte, os pais voltam para ver como o pequeno suporta a ausência deles. Não entram na aldeia, ficam escondidos numa moita e vêem a criança através dos ramos. O menino não deve ver a mãe, pois gritaria. É verdadeiramente uma cena comovente!

Se a criança é obrigada a ficar com os pais, a mãe esfrega os seios com pimenta (piripiri) de maneira a fazer-lhe perder o mais depressa possível o gosto do leite materno.

O desmame chama-se *kulumula*, palavra que vem do verbo *kuluma*, morder, seguido do sufixo reversivo *ula*, que significa tirar, desfazer (como *des* em desfazer). Diz-se que a mãe e a criança estão *kulumuka*, isto é, no estado de desmame. Esta palavra, quando a pronunciam, é acompanhada de um curioso sorriso, porque o desmame está em relação direta com a vida sexual. Como vimos, as relações sexuais são absolutamente interditas antes de se atar o cordão à criança, isto é, durante o ano que se segue ao nascimento. Em seguida, são permitidas, mas a mãe não deve ficar grávida antes de ter desmamado a criança que está criando. A lei é mesmo ainda mais severa: depois da cerimônia do desmame, a mãe não deve conceber antes do seu leite ter completamente secado (*kupsha maveleni*), porque, se ficar grávida, isso “embaraçaria o rumo à criança desmamada” (*kutremakanya n’wana*), cortar-lhe-ia o “caminho” (*tremela*), passar-lhe-ia à frente (*kurhangela*). A criança emagreceria, ficaria atrofiada, com grandes cavidades por baixo das clavículas. É preciso primeiro que esteja firme (*kutiyela*); então, uma nova gravidez já não pode fazê-la sofrer de disenteria ou de outras doenças!

Muitas vezes os pais não observam esta lei tão severa. Se percebem que há uma nova gravidez antes da criança estar desmamada, apressam a cerimônia. Mas serão severamente julgados pelos velhos. Se o pequeno adoecer, o marido é repreendido asperamente pelos parentes da mãe, que dirão: “*Ajambeli n’wana*”, ele fez mal à criança! Se um homem obriga a mulher a violar a lei, ela correrá, durante a noite, à aldeia do pai do seu marido e lhe dirá. Atualmente, isto só acontece raramente; os filhos sucedem-se regularmente com intervalos de dois anos e meio a três, e não se viola muitas vezes a lei que diz: uma mãe deve amamentar o filho durante três cavas, isto é, três estações de lavoura.

B – Juventude

A criança, *xiputra* (Ro.), *xihlangi* (Dz.), é já quase rapaz: *mufana*. Durante a primeira parte deste período, que vai dos três aos quatorze anos, fica com os avós que não lhe dão nenhuma educação. A criança desenvolve-se segundo a lei da natureza e como esta não é sempre sinônimo de moral idade ela comete, às vezes, más ações. Às vezes, também,

temendo o castigo de uma falta mais grave foge da aldeia dos avós e volta para casa; lá, a mão paterna sustê-la-á mais energicamente, mas o pai não se ocupa em nada dos rapazes, que gozam de uma grande liberdade. Estes anos são talvez os mais felizes de toda a sua vida. Partilham o tempo entre as seguintes ocupações: guarda dos rebanhos de cabras, roubos, caça, aquisição da ciência do mato e jogos.

1º – Guarda dos rebanhos

Do mesmo modo que a mapira é o antigo cereal tsonga, único empregado nos ritos, assim a cabra é o animal doméstico por excelência, o primeiro, sem nenhuma dúvida, que a tribo conheceu e o que serve sempre para os sacrifícios. As cabras são muito comuns, não há ninguém que não possua uma ou duas. São guardadas em rebanho numa das aldeias, e os filhos do senhor da aldeia ou dos outros proprietários devem cuidar delas. “Ficam com as cabras” (*kutrhama timbutini*) até os dez ou onze anos, depois do que são promovidos à guarda dos bois – quando há bois na aldeia.

Os pequenos pastores, quase despidos – uma pequena cinta de caudas e pedaços de peles descendo da cintura, às vezes só à frente, sem nada atrás – vão para o mato tocando em pequenas flautas feitas de osso ou de cana. Passam junto aos quintais e as cabras olham de soslaio os milharais verdes, as folhas frescas das batatas-doces que nada protege – nem muros de pedra solta (não há pedras no país tsonga), nem vedações de arame farpado. Mas os rapazes vigiam-nas e “cortam o caminho” das cabras (*kutremetela*) para as desviar das hortas. Chegam sem percalço à pequena planície onde só crescem gramíneas duras. Começam então os divertimentos, depois de se confiar a guarda do rebanho aos mais novos. Os pobres menininhos depressa se fatigam da vigilância; pouco a pouco, todo o rebanho vai para a horta proibida e come gluttonamente os saborosos caules dos cereais. Num momento, os gaiatos dão pela fuga das cabras, correm atrás delas e trazem-nas com eles. Mas a dona da horta, ao voltar da fonte, passa por lá, com a bilha à cabeça. Descobre os estragos, examina as pegadas das cabras e procura saber qual foi o rebanho que pilhou o seu campo. Arranca alguns dos caules destruídos. Com grandes gritos corre à aldeia das crianças culpadas e atira os caules no chão em frente à palhota do pai. Em semelhantes casos não é geralmente reclamada nenhuma indenização mas, quando os culpados voltam, os pais castigam-nos à chibatada. Se os estragos se repetem, então o próprio marido da dona da horta aplica um corretivo aos pastores descuidados.

Os rapazes que guardam os rebanhos têm certos hábitos. Quando um deles emite um ruído intestinal pouco decente, os outros lhe dizem: “*Fakisa!*” Ele deve responder: “*Xitamunyakanya goveni*” (Deixei escapar o meu vento). Esta fórmula, que é zulu, é secreta. Se ele não a conhece, os outros sovam-no e põem-no de guarda às cabras até o fim do dia. Se algum revela a resposta aos não-iniciados, é punido do mesmo modo.

2º – O roubo

Que estavam eles fazendo quando as cabras escaparam? Tinham conseguido roubar algumas batatas-doces e assavam-nas numa pequena fogueira bem escondidos atrás

das moitas. Ou então, haviam descoberto no mato uma panela esbeçada, um pilão partido já inútil que alguém tinha colocado lá para atrair as abelhas. E como, com efeito, havia lá mel, eles tinham-no roubado. Os pequenos pastores são ladrões em sua natureza, e conhecidos como tal.

Em geral, os mais velhos mandam os mais novos praticar estes furtos e todo o bando partilha a presa. Ameaçam sová-los se voltarem de mãos vazias. Tal é a triste sorte dos menores – pancada de todos os lados: pancada dos donos dos campos se são apanhados; pancada dos camaradas se não trazem nada!

Eis um ou mais estratagemas usados por estes ladrõezinhos. Quando um deles quer apanhar uma melancia (*khalavatta*) num campo sem ser notado pelas mulheres ocupadas desterrando o amendoim, corta o caule e liga-lhe um cordel onde ata a outra extremidade à perna; depois se retira devagarzinho, puxando para si a melancia. Logo que está fora do alcance das mulheres, mete rapidamente a melancia debaixo do braço e escapa a toda velocidade.

Para apanhar uma galinha sem que esta faça barulho escavam um pequeno buraco atrás das palhotas da aldeia e põem nele alguns grãos de milho. A ave mete a cabeça no buraco, para comer os grãos – e, imediatamente, o pequeno maroto, que espregueia atrás das árvores, precipita-se, agarra-a pelo pescoço e leva-a antes de ela ter podido soltar um som!

Um rapaz apanhado em flagrante delito é fortemente açoitado, mas não é questão de multa. O caso não é para tanto. “*Sva vatrogwana!* É um pecadilho de menino!” Estes pequenos roubos não são considerados sérios.

3º – A caça

A fome acompanha constantemente esses rapazes que não têm muito o que comer em suas casas. É verdade que comeram (*kuxurha*) na véspera à tarde, mas de manhã só têm um magro almoço (*kufihluta*). Tentam saciar a fome nunca satisfeita apanhando caça – não grossa, naturalmente, por não terem verdadeiramente armas, mas aves, coelhos, arganazes, ovos nos ninhos (quanto menos frescos, melhor – têm dentro mais que comer!), etc. Atiram paus nas aves para as apanhar e matam habilmente as perdizes quando elas levantam pesadamente vôo da erva. Ou então montam armadilhas com uma varinha flexível à qual atam um fio com uma isca. Curvam a vara, fixam a armadilha por meio de um pequeno pedaço de madeira; quando a ave começa a debicar a isca, o pescoço fica-lhe preso pelo nó corredio do barbante. Nas margens do lago da Ricatla, os rapazes chegam a apanhar com estas armadilhas grandes aves. Há diferentes espécies de armadilhas. Uma delas consiste numa gaiola feita de varinhas de palmeira que fecha automaticamente quando uma ave entra e come o grão que a atraiu. Fabricam também, às vezes, com paus espetados no chão, duas paliçadas que convergem para o mesmo ponto, onde há uma pequena porta munida de uma armadilha. Conseguem às vezes, assim, apanhar até lebres. Os animais seguem o caminho entre as paliçadas e, quando transpõem a porta, passam sobre uma grade ligada a uma vara curvada; a vara endireita-se e o animal fica preso.

4º – A aquisição da ciência do mato

A vida do mato, em plena natureza, desenvolve o poder de observação dos rapazes. Conhecem tudo que lá se encontra: a lagarta *Psyche* (*Eumeta cervina*); que está suspensa no arbusto *nembenembe* (*Cassia petersiana*), escondida num pequeno molho de varas, e à qual chamam *mahamba ni ndlwana*, aquela que caminha com a casa; o grande Cárabo, que aparece com as primeiras chuvas; a *Anthia alveolata* cujos élitros são marcados com grandes depressões, e que se chama, por esta razão, a “bexigosa”. Eu próprio encontrei em Ricatla um rapaz que sabia que de certo algodão branco, encontrado nos ramos da árvore *nkanyi* (*Sclerocarya Caffra*), nascia a esplêndida borboleta noturna verde cujas asas posteriores se prolongam em caudas delgadas (*Argema Mimosae*). Como tenho colecionado, durante anos, escaravelhos e borboletas da região, tive ocasião de verificar os dons de observação destes rapazes, que eram os meus melhores caçadores! Naturalmente, apreciam principalmente as coisas que se comem, sobretudo o *xitambela*, enorme coleóptero bupreste que assam e chupam. Aprendendo, como fazem, os nomes indígenas de todos estes pequenos seres e os seus hábitos, acabam por adquirir ao fim de anos uma grande quantidade de conhecimentos.

5º – Os jogos

Às vezes o tempo está ruim, chove ou faz um calor horrível. O pequeno pastor sofre e o irmão mais velho sentado confortavelmente na palhota cantarola este estribilho:

O pequeno, lá adiante, no mato onde está!
Ele chora, o pastor das cabras e dos vitelos!

Mas os dias desagradáveis são poucos e os rapazes divertem-se mais do que choram.

Os jogos dos Tsonga são muito numerosos e praticam-se quer de dia quer de noite, sobretudo quando há luar. Só me ocuparei aqui dos jogos dos rapazes e falarei mais tarde dos das meninas.

Nguluve yida mimphovo (o porco come as espigas verdes) – Uma criança se faz de porco; andando engatinhada, coberta com um pilão e com um pedaço de pano, vai de uma palhota a outra, seguida por um bando de companheiros que batem palmas e cantam as palavras reproduzidas acima. A gente das palhotas vai dando de comer ao porco. Os seus amigos pegam o que lhe é oferecido. Depois de terem andado assim em todas as direções, reúnem-se na praça central da aldeia e comem juntos o que receberam. Às vezes, o porco volta-se bruscamente e precipita sobre o bando que o segue, e este então se salva soltando gritos de terror.

Jogo do *nsema*. É uma argola de erva torcida que os rapazes fazem. Repartem-se em dois campos. De um dos lados, lança-se o *nsema*, fazendo-o rolar, e os adversários devem correr ao seu encontro e trespassá-lo com as suas varas antes de ele cair. Logo que cai no chão (*yiholile*) não têm o direito de tocá-lo. O jogo continua até que a argola fique completamente estragada (*yibolile*). Nesta altura, os rapazes dos dois campos

engalfinham-se e dão uns aos outros pancadas de criar bicho. Depois, sem rancor, vão todos juntos tomar banho no charco mais próximo.

Faz-se outro jogo com este arco, o jogo do *ndlopfa ndlopfana* (isto é, do pequeno elefante). Um rapaz faz um *nsema*, ata-lhe um fio feito de fibras de certas palmeiras e esconde-se. Os companheiros procuram trespassar a argola de erva. Ele vigia. Tem o direito de persegui-los e de zurzi-los à paulada se não acertarem. Mas, se eles conseguem quebrar o *nsema*, ou tirá-lo, ou soltá-lo do cordel, *ndlopfa-ndlopfana* está vencido!

O jogo do *homana* é completamente semelhante ao *hóquei* dos ingleses. Serve de projétil um fruto de palmeira, muito duro, um pouco arredondado como uma pinha, e que se atira com o pau para o campo oposto. Se o *homana* cai entre os dois campos, os jogadores lançam-se em cima dele e cada time procura arremessá-lo com o pau para o terreno inimigo.

No *kuthuva holwana*, outro jogo, os rapazes separam-se também em dois campos. De um lado, um jogador espeta no chão um pau, sobre o qual coloca um pedaço de carvão (?). Um dos adversários chega, saltando como um sapo, arrebatando o pau e vai enterrá-lo no seu campo, saltando sempre. Se atinge o fim sem cair, ganhou. Um inimigo tomará a vez, pegará (*kuthuva*) o objeto em questão e trará de volta aos seus parceiros. Parece que os meninos dessas regiões acham isto muito divertido*.

O jogo do Coleóptero (*xifufununu*) é assim: uma criança se faz de Coleóptero. Para isso, cobre a cabeça com um lenço. Cava-se um buraco na areia; ela mete-se dentro; agacha-se, como fazem certos insetos, e tapam-na completamente com terra. Fica lá imóvel, enquanto os companheiros lhe cantam a seguinte canção:

Xifufununu! Ntakuteka! Hi homu yin'we	} Makwenu vhumu makwenu vhumu
Eu casarei contigo Coleóptero! Em troca de um boi...	} Diz sim ao teu amigo! Diz sim ao teu amigo!

Outro divertimento deste gênero: O *cântaro de mel é agitado* (*mbita ya vulomba yarhekarheka*). As crianças, dispostas em duas filas frente a frente, dão as mãos. Uma delas deita-se nos braços das outras e todas a balanceiam, cantando esta frase.

Os rapazes jogam igualmente o *homem de costas largas que não teve meio de sair* (*Xikulukukwana xa kukala vuhumo*). Fazem uma roda, indo um deles para o meio. Este faz costas largas (*a ku: kuluku*) e lança-se de cabeça para frente, para romper o círculo e sair, seja por entre as pernas dos jogadores seja de qualquer outro modo. Se não consegue, batizam-no com este comprido nome muito ridículo: *Xikulukukwana xa kuka vuhumo!*

* NEB: estas últimas duas frases estão ausentes na versão moçambicana; foram aqui incorporadas da edição francesa.

As crianças têm o hábito de cantar melodias diante de certos animais. Quando, ao pôr do sol, o nosso carro de bois desembocava na planície onde está o lago de Ricatla, todos os pastores vinham ao nosso encontro e acompanhavam-nos muito tempo no caminho, gritando em honra dos bois: “*gweyimanawo, gweyimanawo*”.²⁴ As meninas juntavam-se à manifestação mostrando o estranho mecanismo aos bebês que levavam às costas.²⁵

Nkwama waku (a tua bolsa) – Quando comem milho verde, um dos pastorzinhos dá a outro algumas folhas das que cobrem a espiga e diz-lhe para as jogar fora. Este não obedece. O mais velho apanha então todas essas folhas, faz uma bola com elas e atira-a ao menino que se recusou a obedecer, dizendo-lhe: “A tua bolsa”. O menino responde: “Não é minha!” Os companheiros põe-se todos a correr. O pequeno levanta-se, apanha a bola e procura atirá-la a outro, dizendo-lhe a mesma coisa. Se não acerta, troçam dele e gritam-lhe: “Não és homem, és um fedelho!”

Xifufununu xa paripari – É uma espécie de grande tenebrionídeo que tem o costume curioso de bater no chão com o abdômen (*Psammodes Bertoloni*). Meninos e meninas em grupo jogam este jogo, dois a dois. Um deles deita-se no chão, de ventre para baixo, o outro senta nas costas, inclinando-se para diante, de modo a proteger a cabeça do que está deitado, e canta, batendo-lhe nas costas: “*Xifufununu xa paripari ndrulukha hiyetlela!* Escaravelho levanta-te para nós nos poderemos deitar!” Imediatamente, os que estavam sentados deitam-se ao chão e os que estavam deitados sentam-se nas costas, e assim sucessivamente...

Para desenvolver a coragem, os rapazes têm outro jogo mais perigoso: é a guerra às vespas (*mipfi*). Há na terra deles uns grandes vespões amarelos, castanhos, medonhos, maus (gênero *Belonogaster*), que fazem ninhos mais ou menos redondos, por vezes tão grandes como uma cabeça de homem. Um belo dia os rapazes resolvem fazer guerra a esses inimigos. Fabricam escudos com folhas de palmeira *nala* entrançadas, cortam ramos folhudos, que agitam para se defenderem, e um deles dá uma formidável paulada no vespeiro. Os insetos, irritados, precipitam-se sobre os assaltantes, picam-nos, fazem-nos inchar. Estes procuram derrubar as vespas à paulada, esmagá-las quando pousam neles. Por vezes, rendidos pela dor, fogem. Ou então, resistindo até ao fim, matam, exterminam os inimigos alados.

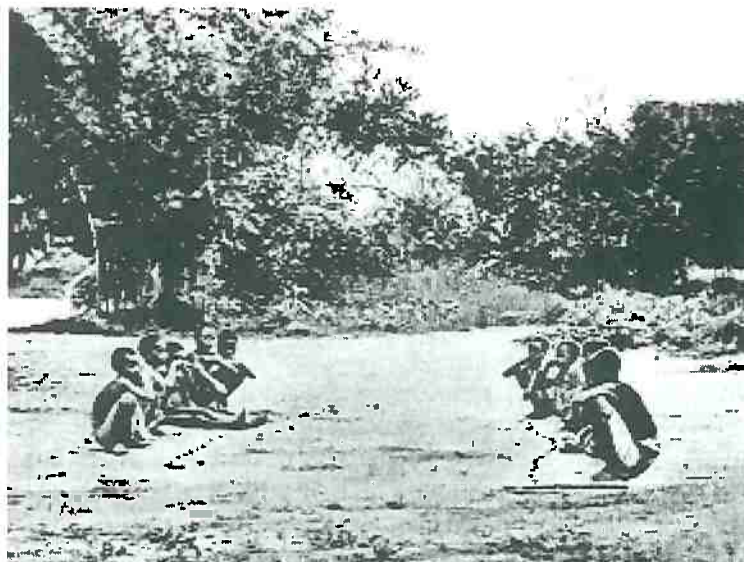
De resto, há também grandes batalhas entre pastores de rebanhos diferentes. Os pastores divertem-se tirando o gado uns aos outros. Os mais fortes levam triunfalmente o rebanho roubado, para o lado da sua aldeia – mas nunca introduzem o gado no curral dos bois. Os vencidos vão pedir a ajuda dos irmãos mais velhos, que vêm buscar o gado, aplicando, se puderem, uma sova aos ladrões.

Os de terras diferentes insultam-se e batem-se. Os garotos de Mafumo gritam aos de Matola: “Vagabundos da floresta! Comedores de caracóis, jibóias, lagartos e cágados!”

²⁴ Ver as árias destes cantos e de muitos outros em “Cantos e Contos dos Ba-Rhonga” págs. 34 a 64 e também o vol. II, quinta parte, Capítulo terceiro.

²⁵ É costume mostrar aos bebês os espetáculos extraordinários ou terríficos, por exemplo a passagem de um branco, a fim de lhes “abrir o espírito”.

(todas são carnes duvidosas!) – em rhonga: *Valala! Vadi va tihumba ni tinhlaru ni makwuhlhe ni timfutro*. Os da Matola respondem-lhes: “Seus maricas! Vestidos de pano!” (*Vavasati matrimba mpela*), pois os habitantes de Mafumo, vivendo nos arredores da cidade, substituíram há muito tempo o cinto de caudas dos selvagens por um pedaço de pano que prendem à cintura e desce até os joelhos (*ladula*).



Meninos tsonga de Magude jogando

O costume de assustar as crianças com o papão e o ogro está muito espalhado entre os Tsonga.

O papão chama-se: *Xingomungomu*, ou então *Xinkhunkununo* e com este nome expressivo designam um ser poderoso, enorme, que caminha balançando lentamente o grande corpo para um lado e outro e fazendo: *ngamu-ngomu*.

O ogro é *Xitukulumukhumba*,²⁶ palavra provinda do zulu, que tem em rhonga como correspondente: *N'wambilutimhakarha*, isto é: aquele que tem escamas no coração. Come seres humanos.

Estes animais imaginários desempenham um grande papel nos contos indígenas. “Aquele que tem escamas no coração”, de um modo especial, alimenta-se de bichos imundos, de piolhos, de grandes larvas de coleópteros brancos, que são para ele como amêndoas (*manga*).

²⁶ Na Quinta parte damos uma história completa do gigante que come gente.

Quando uma criança chora e não a conseguem calar, esconde-se: alguém atrás da palhota e põe-se a bater com os dedos no pescoço, fazendo: *u-u-u*. Os que ficaram com a criança dizem-lhe: "Cala-te! Olha que vem aí o *Xinkhunkununu*".

Falam também de uma espécie de moscas imaginárias chamadas *timbelembele*. Quando alguns rapazes, por exemplo, trepam numa árvore e um deles, o menor ou o menos corajoso não se atreve a subir, os outros gritam-lhe: "Tem cuidado! Vais ser picado pelas *timbelembele*", e o pequeno toma tal medo que trepa também.

Os meninos gostam tanto de jogos que procuram mesmo imitar os dos Europeus. Na gravura que aqui se publica, vemo-los assentados em duas filas atirando para o solo uns projéteis. Perguntei que jogo era e soube que estes rapazes tinham visto no quartel oficiais portugueses jogarem o bilhar e procuravam imitá-los. Era aquele o resultado da sua tentativa!

C – A idade da puberdade

1º – origem e difusão da circuncisão entre os Tsonga

Quando torna-se grande, o rapaz abandona o rebanho de cabras e confia-lhe a guarda do gado graúdo: bois e vacas, se o pai os possui. Torna-se muito orgulhoso e tiraniza os irmãos mais novos; dá a si próprio o nome de "*hosi*", chefe, e fá-los trabalhar por conta própria. Em Maputo, os rapazes maiores chegavam até a desdenhar da água que as mulheres tinham trazido do lago e só queriam servir-se da água trazida muito especialmente para eles pelos menores. Se adquiriram a seus próprios olhos uma tal importância, é porque foram submetidos, durante este período, a ritos especiais calculados para lhes inspirarem uma grande confiança em si mesmos. Alguns destes ritos dizem diretamente respeito à vida sexual, outros representam somente a sua entrada na idade viril. Estudemos em primeiro lugar a circuncisão. Em seguida passaremos aos outros ritos relacionados à puberdade e ao costume do *kugangisa*.

Em muitas tribos bantu, a idade da puberdade é marcada por cerimônias de iniciação muitas vezes acompanhadas da circuncisão. É muito provável que o rito da circuncisão existisse antigamente em toda a tribo tsonga. É ainda praticada entre os Tsonga que emigram para o Transval e não se trata de um uso copiado dos clãs pedi que têm conservado, todos eles, a circuncisão. Embora os Tsonga dos Spelonken sejam muitas vezes iniciados nas escolas pedi, os Nkunas das cercanias de Leydsdorp possuem as suas próprias escolas. Os Tsonga têm uma palavra especial para designar a operação física: *kuyimba* (*kusoka*, em rhonga), que é tão empregada como *ngoma* (*goma* em suthu), termo genérico para todos os costumes que com ela se relacionam. (Não se deve esquecer que a palavra *ngoma* é igualmente empregada para outras iniciações, em particular para a iniciação das viúvas, como veremos no Capítulo segundo).

O rito de circuncisão foi abandonado pelos Rhonga há mais de um século, antes mesmo da invasão de Manukuse, e certos clãs do Norte alcunharam os Rhonga de *vutoya*, os poltrões, porque afirmavam que os Rhonga temiam o sofrimento desta cruel

escola. Mboza conheceu velhos rhonga que tinham sido circuncidados verossimilmente nos princípios do século XIX. Sabe-se como, pouco depois, Chaka pôs fim a este uso entre os Zulu porque não convinha ao sistema militar que inaugurara. Depois que o general ngoni Manukuse invadiu as planícies das Terras Baixas, não é de estranhar que a circuncisão tenha desaparecido também nestes clãs. As lutas constantes desses tempos agitados não permitiam que os homens permanecessem três meses consecutivos na palhota da circuncisão. Temiam igualmente que os novos circuncidados fossem mortos pelo inimigo, pois não podiam fugir, no caso de invasão. Contudo, os velhos do Bilene afirmam que o *ngoma* era um costume antigo entre os Tsonga e que foi durante muito tempo praticado nos seus clãs.

É, possível conhecer a sua *verdadeira origem*? Os meus informantes, Vignet especialmente, estavam persuadidos de que o *ngoma* tinha sido levado às tribos do Transval do Norte pelos Lemba. É um fato histórico que, pelo menos no que se relaciona aos Venda desta região, este rito foi adotado recentemente sob a influência dos Lemba (Valemba). Os Lemba são um dos povos mais curiosos: vivem entre os Tsonga e os Suthu do Zoutpansberg, absolutamente como os Judeus entre as nações européias, sem chefe, sem unidade nacional, mas com costumes característicos, aos quais se mantêm fiéis de geração em geração. Parecem-se ainda aos Judeus em não comer carne, a não ser que o sangue seja primeiro completamente escorrido. Temem acima de tudo absorver sangue e barbeiam-se em todas as luas novas. Introduziram a metalurgia e as aves de capoeira na região.

Todos estes fatos tendem a provar que tiveram relações íntimas com os Semitas, e eles próprios dizem que chegaram do norte pelo mar e que alcançaram a costa depois de um naufrágio. Em nossos dias, praticam assiduamente os ritos da circuncisão e ocupam um lugar especial nos recintos de circuncisão dos Spelonken. Chamam-lhes aí os mestres do *ngoma*.²⁷

A circuncisão está muito espalhada entre os semitas e sentimo-nos tentados a deduzir dos fatos precedentes que este costume foi transmitido aos Bantu pelos Semitas. Isto é certamente verdadeiro para os Venda dos Spelonken.²⁸

No Sul de África, o *ngoma* existia muito antes da chegada dos Lemba, que remonta aproximadamente ao século XVIII. O que aconteceu durante o século XIX nos Spelonken, por intermédio dos Lemba, pode ter-se dado numa data anterior para as outras tribos sul-africanas, e a origem semita do *ngoma* é muito possível, embora dela não haja atualmente nenhuma prova.

²⁷ Noto num artigo do Rev. W. A. Norton sobre os ritos da puberdade na Bassutolândia (S. A. *Journal of Science*, March, 1910), que se um Boximane se encontra numa palhota, terá precedência sobre os Suthu; e, mais adiante, que os ritos da circuncisão provinham dos Boximanes, do mesmo modo que no Zoutpansberg foram introduzidos pelos Lemba.

²⁸ Ver o meu artigo sobre os "Balemba do Zoutpansberg" *Folklore*, Sept. 1908, e também a minha novela sul-africana *Zidji*, onde se encontrará uma descrição mais pormenorizada dos ritos da circuncisão (Saint-Blaise, Foyer Solidariste).

2º – Características gerais dos ritos da circuncisão

Estudo aqui os ritos tais como são praticados em especial entre os Tsonga dos Spelonken. Os meus informantes sobre estes assuntos foram Viguet, que foi iniciado por volta de 1850, e Valdo, muito mais novo e iniciado trinta anos depois; ambos são dos Spelonken. Lá os candidatos tsonga e vvecha (venda) entram nos mesmos recintos. Um rapaz chamado Pequenino revelou-me as formulas secretas recitadas pelos Nkuna (Leydsdorp). Os ritos variam segundo as tribos e parece terem sido simplificados, nestes últimos anos, embora conservem todos uma certa semelhança. Os Pedi têm duas, mesmo três escolas de circuncisão que duram três anos consecutivos: a primeira chama-se *vulika*, a segunda *vuhwira*.²⁹ Os Tsonga só têm a primeira que é a que descreverei nas páginas que seguem.

Nunca consegui entrar num recinto destinado aos ritos da circuncisão porque é um grande tabu. Tentei uma vez, mas sem resultado, obter essa permissão, perto de Xiluvana. Contudo, os ritos foram-me descritos com tantos pormenores que me parece ter vivido três meses com os candidatos.³⁰

Um antropólogo francês, M. A. Van Gennep, publicou, há alguns anos, uma obra sobre *Os Ritos de Passagem* (Paris, Nourry, 1909), que esclarece muito estes costumes misteriosos. Mostra que numerosos ritos foram inspirados pela idéia de passagem de um lugar ou de um estado para outro, e que todos os ritos pertencentes a esta categoria apresentam os mesmos traços gerais: primeiro, a separação do antigo estado de coisas é simbolizada por certos ritos que ele chama os ritos da separação; depois, começa um período de margem, durante o qual o indivíduo ou o grupo em questão é separado da sociedade e submetido a um certo número de tabus e ritos; terceiro, no fim deste período, as pessoas que eram tabu são de novo recebidas na comunidade, como seus membros regulares, por meio de ritos de agregação. Esta classificação aplica-se perfeitamente aos ritos da circuncisão que são por excelência um rito de passagem. Vou tentar explicá-los brevemente pelo seu seguimento lógico.

3º – As três séries de ritos da circuncisão

a) Ritos de Separação

A escola da circuncisão (*ngoma*) tem lugar de quatro em quatro ou cinco em cinco anos, e todos os rapazes dos 10 aos 16 anos são para lá mandados pelos pais. Alguns podem escapar, mas se são encontrados na vizinhança na vez seguinte, serão incorporados

²⁹ Ver o meu artigo: "A segunda escola da circuncisão entre os Ba-Qhaha do Norte do Transval", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Jan. 1929.

³⁰ Um dos meus colegas, o Rev. A. Jaques, foi mais feliz que eu e conseguiu tirar algumas fotografias e mesmo um filme nas cercanias de Xiluvana. Era uma escola pedi, mas, como já o disse mais acima, não há grande diferença entre os *sungi* tsonga ou pedi. As gravuras que aqui se publicam são do maior interesse, e estou grato àquele meu amigo por me ter permitido a reprodução delas.

por consenso ou pela força. Mesmo um membro adulto da tribo pode ser obrigado a passar pelas provas da iniciação se se encontra no país e não foi ainda circuncidado. A época escolhida para a abertura da escola é o mês de inverno durante o qual aparece a estrela da manhã: *Ngongomela*, *Vênus*, é o arauto do dia. Precede o sol, deve pois conduzir os rapazes à vida nova, da sombra à luz! (Valdo).

Um belo dia todos os candidatos são reunidos na capital, porque é o chefe que se ocupa desta escola. Esta foi organizada pelo conselho dos principais da tribo (*tindhuna*), a que ele preside; é ele que a vigia e quem receberá mais tarde o dinheiro devido pelos iniciados. Os rapazes circuncidados quatro anos antes devem igualmente estar presentes, na qualidade de pastores (*varisi*, *svithriva*), durante todo o tempo que dura a escola. São ao mesmo tempo servidores dos homens e guardas dos candidatos. Construíram já parte do recinto num lugar afastado, fora das aldeias – mas não muito longe porque as mulheres devem levar de comer, todos os dias, a todos os habitantes do “recinto dos mistérios”.

Depois de uma noite passada na capital, muito cedo, quando *Ngongomela* surge no Oriente, o bando dos não-circuncisos “sai” do mundo habitado para se dirigir para o deserto, isto é, para o recinto. Este é o primeiro rito de separação. Agora vejamos o segundo: encontram no caminho uma fogueira em que se queima madeira fortemente aromatizada; devem saltar por cima dela. Este rito chama-se: *kutlula ritsa*: saltar por cima do tição ardente.

Mais adiante, embora ainda estejam a uma certa distância do recinto recentemente construído, ouvem um forte ruído, um canto acompanhado do rufar de tambor e de repiques de trombetas de caça feitas de chifres de antílopes. É necessário que não compreendam a significação das palavras que são cantadas pelo grupo dos pastores, porque ficariam aterrorizados:

O rapazinho chora! Ave de inverno!

Fazem-nos parar, escolhem oito de entre eles e ordenam-lhes que avancem. Distribuem a cada um uma azagaia e empurram-nos para o meio dos cantores que estão de pé, em duas fileiras viradas uma para a outra, e têm varas na mão. Entre as duas fileiras deixa-se uma passagem. Os rapazes recebem então copiosas varadas (a flagelação é também, muitas vezes, um rito de separação). Depois de submetidos a esta experiência inesperada são agarrados no outro extremo da passagem por quatro homens que os despojam de todo o vestuário. Os cabelos são cortados (evidentemente para mostrar que se separam inteiramente do passado) e em seguida conduzem-nos junto de oito pedras onde os obrigam a sentarem-se. Estas pedras não estão longe da entrada do recinto e encontram-se num lugar designado por “o lugar do crocodilo”. Em frente delas há outras oito pedras em que estão sentados oito homens. São os *Nyahambe*, os Homens-Leões. Têm uma aparência fantástica, suas cabeças estão cobertas com jubas de leões. Logo que o rapaz tomou o seu lugar numa pedra, em frente do Homem-Leão, recebe uma pancada por trás; volta a cabeça para ver quem lhe bateu e avista um dos pastores que escarnece dele. O operador aproveita este momento, enquanto a atenção do rapaz está assim desviada, o operador agarra o prepúcio e corta-o com dois movimentos – primeiro a parte superior (o que é feito rapidamente e não é muito doloroso); depois, a parte inferior, com o freio, o que é uma operação mais demorada e muito mais penosa. Estes cirurgiões

de ocasião empregam atualmente uma vulgar faca européia. Outrora só dispunham de facas indígenas. Muitas vezes o rapaz desmaia; despejam então por cima dele uma jarra de água fria. Dão a cada um dos circuncisos anéis ou argolas de ervas finas entrançadas (*xondlo*) que aplicam na ferida, segurando-os com um fio em volta da cintura. Antes, não tratavam a ferida com nenhum medicamento. Os rapazes limitavam-se a tomar uma decocção que se supunha possuir a virtude de fazer parar as hemorragias. Hoje em dia, empregam petróleo como unguento.

Assim, o rapaz *atravessou* (*kuwela*: como um barco atravessou o rio) – expressão técnica que mostra claramente o caráter deste rito de passagem. É então introduzido no recinto.

A ablação do prepúcio, embora não possa ter a alta significação espiritual da circuncisão judaica, parece-me ser, sem contestação, um rito de separação pois esta parte do corpo representa a antiga vida desprezível da criança, vida da qual o iniciado emerge agora.

b) Ritos de Margem

O rapaz recentemente circunciso deve ser mantido durante três meses à margem da sociedade, no "recinto dos mistérios" chamado *sungi*. Descrevemos primeiro o recinto, em seguida veremos quais as ocupações do rapaz durante este tempo de prova.

I – O *sungi*

O *sungi* é completamente rodeado por alta paliçada formada de ramos espinhosos, pois tudo o que se passa no interior deve ser mantido em segredo. Nenhuma pessoa não iniciada é autorizada a ver o que há lá dentro e esta proibição aplica-se particularmente às mulheres. A paliçada é prolongada à entrada de maneira a formar uma longa avenida por onde se penetra no recinto, depois o caminho de acesso continua, por entre doze estacas dispostas aos pares e que são colocadas no lugar durante o curso da escola (2). Os habitantes do *sungi* são os únicos com direito de seguir o caminho por entre os postes. Os visitantes circuncisos (os que não poderiam ser admitidos) devem tornear as estacas e atravessar cinco vezes o caminho para atingirem a entrada dos homens ao fundo (3) e não a porta dos candidatos, situada no lado oposto (4). Mais adiante, encontra-se o pátio central do *sungi*, com a comprida lareira de pedras chamada o Elefante (5), à volta da qual os rapazes se sentam (8) para aquecerem ao fogo o quadril direito. O sobrinho uterino do chefe – o filho da irmã – que tem a precedência em todos estes ritos e que deve ser o primeiro a ser circuncidado, está sentado numa pedra especial com os outros atrás de si. Chamam-no: *Hwatre*. Perto da lareira estão mesas feitas de cana onde servem todos os dias a papa aos rapazes. O pátio central é ocupado de ambos os lados por dois telheiros quadrangulares construídos à pressa e grosseiramente. O da direita (7) é a palhota dos pastores e dos homens; o da esquerda (6) a palhota dos circuncisos. O chão destas habitações não é coberto de argila. Outros homens dormem em palhotas separadas que se encontram à retaguarda (11). É atrás do Elefante que o grande mastro *Mulagaru* será levantado no fim da escola (9). Mais adiante para junto da extremidade do *sungi* está o

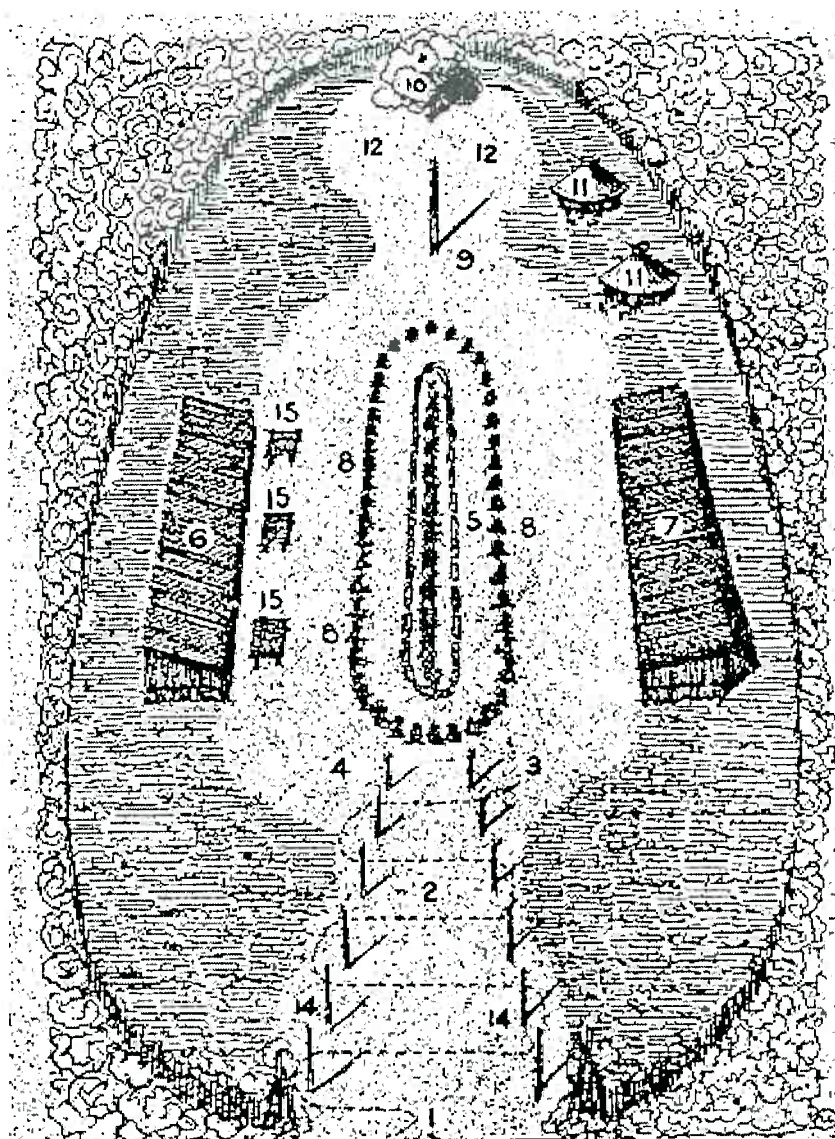
lugar em que as fórmulas serão ensinadas aos rapazes (12). Às vezes, no meio desse lugar, há uma árvore; o instrutor trepa nela para dar a sua lição (10)!

Desenhei, com a ajuda de Vigué, um plano do *sungi*. Como nunca vi nenhum destes recintos, não posso garantir que não tenha sido esquecido algum pormenor. O conjunto, porém, está exato. (Figura na próxima página)

Os habitantes do recinto estão divididos em três categorias: 1ª os rapazes da *vukwerha*, quer dizer o grupo dos candidatos à iniciação; 2ª os pastores (*varisi* ou *svithriva*, os rapazes que acendem, *kutrhivela*: o fogo do Elefante), acordam os circuncisos de manhã, acompanham-nos à caça, vigiam-nos quando comem, etc.; 3ª os homens adultos que aceitaram vir viver no *sungi* durante todo o tempo de ensino; comem a carne dos animais mortos pela *bucuera*, esculpem pilões, entrançam cestas, divertem-se e formam o conselho encarregado da direção da escola. Dois deles são chamados o pai e a mãe do *ngoma*: dois homens encarregados muito especialmente da escola. O papel do "pai" é ingrato; deve manter a disciplina, infligir as punições, etc. Estes dois homens são remunerados do mesmo modo que os Homens-Leões e o Manyane. O Manyane é o grande doutor da escola. Ege espalha os seus sortilégios sobre a paliçada a fim de proteger o recinto contra os lançadores de sortes. Não vive no *sungi* mas pode ser chamado a todo o momento para administrar os seus medicamentos aos rapazes doentes ou àqueles cujas chagas não se curam normalmente.

II – Os tabus sexuais e os tabus da linguagem no *sungi*

O *sungi* é tabu para toda a pessoa não iniciada e sobretudo para as mulheres. A mulher que vir o *xondlo*, isto é as folhas que os circuncisos aplicam sobre a sua chaga e que são o seu único vestuário, deve ser morta. De resto os tabus são muito numerosos e para todas as pessoas. Os tabus sexuais são os mais notáveis. As relações sexuais são severamente proibidas a todos os habitantes do recinto, homens ou pastores: qualquer desobediência a esta lei mataria os circuncisos. Em consequência, os homens não devem voltar às suas casas, pelo menos devem fazê-lo tão raramente quanto possível durante estes três meses. Nas aldeias, os casados podem ter relações sexuais mas não deve haver nem rumor disso nem disputas provocados por ciúmes entre as mulheres do mesmo marido. Com efeito, se elas se insultassem e a informação chegasse ao *sungi*, uma tarde os pastores viriam pilhar a aldeia. Coisa estranha: a linguagem obscena é permitida, é mesmo recomendada. É este contraste que encontraremos muitas vezes no período de margem. Algumas fórmulas contêm expressões que são tabu em época normal. Quando as mulheres levam os alimentos até perto da entrada do *sungi*, os pastores que os vão buscar podem dirigir a essas mulheres toda a espécie de palavras impuras que quiserem. As próprias mães têm o direito de cantar canções obscenas quando pilam o milho para o *sungi*. Na linguagem falada, empregam-se igualmente, durante este período de ensino, expressões especiais, quer arcaicas, quer estrangeiras. Por exemplo, todas as ordens são dadas numa língua que não é nem *tsonga* nem *suthu*: *Chayingoma*, vão para a mesa; *Thari*, comam; *Khedi*, besuntem-se de argila branca, etc. Muitas vezes as ações não são designadas pela palavra vulgar mas por termos estranhos. Por exemplo, a besuntadela diária dos corpos com argila branca é designada pela expressão: "comer banha de ovelha".



Plano de um recinto de circuncisão

Pôr as folhas do *xondlo* diz-se: “comer carne de ovelha”. Ser punido com varas tiradas de uma árvore chamada *mbuti*, cabra, diz-se: “beber leite de cabra”. Esta terminologia tem, evidentemente, por fim aumentar a impressão de mistério que estes ritos devem dar aos não iniciados.

Os ritos do período de margem são calculados para dar aos candidatos a impressão de que são homens novos e de que devem provar isso submetendo-se virilmente a todas as provas desta dura e às vezes cruel iniciação.

Todas as manhãs besuntam o corpo com argila branca. Estão resplandecentes, abandonaram as trevas da infância. Depois de comerem, devem amontoar as migalhas caídas ao chão e lançá-las numa cova próximo da paliçada gritando com desdém um nome qualquer como um insulto. É preciso que seja o nome de um não circunciso, de um *xuvuro* (termo de desprezo dado aos rapazes que não passaram ainda pela escola). Isto para que se convençam bem da sua nova situação.

Mas o *ngoma* “é o escudo feito de pele de búfalo! É o crocodilo que morde!” Os candidatos devem aceitar todos os martírios da iniciação, ensinam-lhes a sofrer .

III – Provações

Há cinco provações principais: as pancadas, o frio, a sede, a má alimentação, as punições. Mais ainda, os candidatos desde o principio ao fim da escola estão expostos ao perigo da morte.

Pancada – Ao menor pretexto, e por ordem dos homens do *sungi*, eles são sovados pelos pastores. Todos os dias devem sentar-se à volta do Elefante e, com o pau que têm à mão, devem durante mais de uma hora dar-lhe estocadas como para vará-lo. Cantam as seguintes palavras:

Elefante, está Quietos!

Os homens e os pastores dançam em volta deles cantando:

A vaca preta dá coices!
Dá coices na bilha do babuíno!

Esta vaca preta que os rapazes tentam ordenhar e que dão patadas são eles mesmos. Com efeito, durante o exercício cotidiano em volta do Elefante – rito considerado como um dos mais importantes do *ngoma* – eles fustigam as costas nuas dos iniciados tanto quanto querem, não a ponto de os martirizar, mas o bastante para lhes fazer mal.

Quando os rapazes não comem suficientemente depressa, apanham. Às vezes mandam-nos caçar certas aves do tamanho de pardais; devem rodeá-las de folhas e ligá-las de maneira que os homens sejam incapazes de desatar o fio. Se um dos homens consegue desfazer os nós, dará ao rapaz, durante a refeição, uma sova de varadas.

Os pobres rapazes que estejam doentes e não possam fazer parte da caçada, devem tomar cuidado; assim que seus camaradas retornam muito excitados, lançam-se sobre eles com paus e são autorizados a bater-lhes porque eles não os ajudaram.

Frio – Os meses de Junho a Agosto são os mais frios do inverno no sul da África, e durante a noite a temperatura desce a 5 graus e mesmo abaixo. Os rapazes deitam-se completamente nus, no seu telheiro, cabeça virada para o pátio central, e sofrem cruelmente o frio. Ainda se atrevem a acender fogo no pátio central mas não perto dos pés – e a maior provação do *ngoma* é, diz-se, ter a cabeça quente, enquanto os pés estão enregelados. Ainda por cima, devem estar sempre deitados de costas. Os pastores vigiam-nos durante a noite e batem-lhes se se deitam de lado. Não lhes é permitida nenhuma cobertura a não ser um pouco de erva para se cobrirem ligeiramente. O chão que não foi preparado com

argila está cheio de uma espécie de vermes brancos que mordem cruelmente durante a noite. Espalham cinza no chão para os matar, mas isso não é muito útil. Em certos recintos, nas proximidades dos quais se acha um lago, os rapazes são levados pela manhã para a água e devem lá ficar por muito tempo, até que o sol apareça. Os pastores impedem-nos de sair. Pretende-se que isto auxilia a cicatrização da chaga (Valdo).

Sede – É absolutamente interdito beber uma gota de água durante toda a iniciação, e este tabu é, parece, muito penoso. Os rapazes conseguem às vezes, durante os passeios de caça, atrair os pastores para um lado, enquanto alguns de entre eles se escapam pelo outro lado e vão beber no rio. São cruelmente punidos se os apanham!

Má alimentação – É geralmente de farinha de milho cozida bastante consistente para formar pães de forma cônica (símbolo fálico). A farinha é posta em potes. O costume quer que as mulheres, as mães dos circuncisos, levem ao *sungi* uma grande quantidade de farinha, pelo menos o dobro do que é necessário aos rapazes. Se alguma delas faltasse ao costume, seria punida num dado momento. Colocam as panelas a uma certa distância suficiente para que nada vejam do *ngoma*, e gritam: “*Hapsho!* Estamos a arder!” O que quer dizer: “As nossas cabeças estão doloridas por terem trazido de tão longe as panelas”. Os pastores vão ao seu encontro e respondem-lhes com gracejos de um gosto duvidoso: “Sabemos muito bem o que vos arde, etc.”. Não é esta a regra do *ngoma*? Os pastores entregam as panelas vazias do dia antecedente e as mulheres levam-nas para casa. Se alguma fornece pouco alimento, enchem-lhe a panela de ervas compridas e quando regressa à casa com as outras, estas troçam-na. Se não melhora na vez seguinte, a “mãe do *ngoma*” organizará, como represália, uma expedição à aldeia dela e matar-lhe-á as cabras e galinhas, de maneira a forçá-la a obedecer.

Os alimentos são colocados em mesas de cana e os rapazes devem comê-los sem nenhum tempero. Se mães indulgentes juntaram um pouco de molho de amendoim,



Rapazes no sungi, acorados junto do fogo do “elefante”.

os homens confiscam-no e comem-no. Quando os candidatos ouvem a ordem: *chayingoma* – devem precipitar-se para as mesas, ajoelhar-se e, à palavra *thari*, agarrar a comida com as duas mãos e devorá-la tão depressa quanto possível. Se se demoram, os pastores que vigiam a refeição batem-lhes. Quando um grupo de rapazes terminou deve correr para a mesa vizinha onde os outros ainda não acabaram as papas e ajudá-los a acabarem os seus quinhões. Graças a esta emulação, a refeição não dura muito. Às vezes, sendo a caça abundante, um dos homens deita nas papas a erva meio digerida encontrada nas entranhas de um antílope, dizendo aos rapazes: “Não é senão justo que vocês tenham uma parte do produto da vossa caçada!”

Este regime dá-lhes de início náuseas. Às vezes chegam a vomitar na própria mesa. Não importa, a papa tem de ser comida até o último pedaço. Depois de se habituarem ao regime, engordam e surpreende ver como, às vezes, o seu aspecto físico melhora durante estes poucos meses.

Punições – A pancada é a punição reservada aos delitos de pouca importância. Em caso de falta mais grave, o pai da circuncisão condena o rapaz a “beber leite de cabra”. Há um arbusto chamado *mbuti*, termo que designa igualmente a cabra. Cortam-lhe três varas. O rapaz deve estender as mãos, pô-las uma contra a outra e separar os dedos. Metem-lhe as varas entre os dedos e um homem vigoroso agarra com a mão as duas extremidades das varas, aperta-as e levanta o infeliz rapaz apertando-lhe e esmagando-lhe os dedos no meio. Antigamente os rapazes que tentavam fugir ou que revelavam os segredos do *sungi* às mulheres ou aos não iniciados eram enforcados no último dia da escola e queimados com todo o conteúdo do alojamento.

Morte – Os circuncisos devem estar prontos para morrer se as feridas não se curarem e se a mezinha do *Manyane* não surte efeito. Morrem muitos assim. É absolutamente proibido ficar de luto por eles. A mãe sabe da morte do filho por um entalhe feito na borda da panela em que levava a comida. Não deve chorar. O cadáver é sepultado em lugar úmido, numa cova aberta com paus porque se os pastores fossem à aldeia buscar pás levantariam suspeitas.

IV – Ensino das fórmulas

Assim, então, ensinam aos rapazes a resistência, a obediência, a virilidade. Mas o ensino do *ngoma* apresenta ainda outro aspecto. Há quem o tenha comparado a uma escola, e é verdade que comporta certo esforço intelectual, embora muito fraco e insignificante. Todas as manhãs, reúnem-se os candidatos no lugar das fórmulas (*nawu-milawu*: lei, preceito). Há uma árvore no meio; um instrutor especial, cujo pai exerceu já estas funções, trepa na árvore e começa o ensino com estas palavras:

– Menininhos, escutem-me. Digo que...

Depois vêm as palavras das fórmulas secretas que são um grande tabu e que eles devem decorar, frase por frase. Reuni algumas, *tsonga* e pedi. Apresento apenas as *tsonga*. São em parte incompreensíveis, mesmo para os iniciados. A primeira é chamada *Mahengwana*, nome de uma ave:

Masumanyana angasuma...
 A avezinha cantou.
 Ângasuma tinghala timhingo...
 Agitou os cabos das lanças que são como leões...
 Tenxa kuyathavana...
 Trespasam-se uma à outra...
Māhengu. Māhengu ventxile. Ventxa tirhula...
 A ave ...??
 Fula ngoma... Mukhuvela wa hantana...
 Forjada no alojamento. Nuvens vêm de toda a parte.
 Milombzana saveni. Save nkulu wa varimi.
 Os ribeirinhos na areia formam o grande Sábie.
 Ntse-ntse bza nguluve... Bza xinana xarila...
 A corrida do porco selvagem... Da rã que grita
 Bzilongolokile bziyakamba ntrhonga wa mbila
 Seguem em boa ordem, vão visitar a cabana misteriosa...
 Vakuma bziri vusonga, songa bza timhiri ni timamba.
 Acham-na como os anéis enrolados da víbora.

Estas palavras, tanto quanto tenham um sentido, parecem exaltar o *ngoma* e o seu recinto. Aquelas azagaias que são como leões prestes a despedaçarem-se uns aos outros representam a escola que começa, despertada pela ave do inverno. As nuvens que vêm de todas as direções são os rapazes convergindo para o *sungi* de todas as partes do país, como os riachos que se reúnem para formar um grande rio. A corrida do porco selvagem é a vida do rapaz que, ocioso, perdia o seu tempo antes da iniciação ter feito dele um homem. A coaxação da rã (*xinana*) é a sua estupidez infantil. A *chinana* é, com efeito, um estranho animal, pequeno batráquio que tem a faculdade, quando atacado, de inchar consideravelmente, torna-se então tão duro que os seus inimigos, mesmo um galo armado de bico pontiagudo, não podem trespassá-lo. O rapaz circunciso antes da iniciação era uma *xinana* ainda não inchada. Depois das provas do *ngoma*, tornar-se-á, como esta rã, adversário invulnerável e indomável.³¹ Nas últimas frases vemos a *vukwerha*, o grupo de circuncisos, ser admitido na palhota misteriosa – o *ngoma* – e admirarem a sabedoria extraordinária que ele encerra. As leis, os ritos e as provas assemelham-se ao emaranhamento inextricável de numerosas serpentes.

O *sungi* é novamente cantado nas seguintes palavras:

Ámiri i sungi...
 Diz-me, é o alojamento.
 Hansi ka rona i tleketleka

³¹ Outra explicação é: a corrida do porco selvagem em todas as direções representa as idas e vindas dos homens que conduzem os rapazes ao "lugar do crocodilo", como porcos procurando a presa. A *xinana* que coaxa é o rapazinho não circuncidado de quem mal se ouve a voz no meio de todo o barulho desse terrível dia. É uma pobre coisa impotente, como a rã.

Do chão vem um cheiro nauseabundo
 Henhla ka rona i tlulawula...
 Em cima do telhado, é alto e bonito...
 Makomole i mhandre...
 Os seus suportes são estacas...
 Tinga hi haia ndrivalelo...
 Compridas varas unem as estacas... etc.
 N'watravatravane angatravatrava...
 O pesado corpo que caminha pesadamente...
 Xikari ka mipungu ni minhlanga...
 Através dos vaus e dos caniços
 Maxeka yale ndraku, marhumbu mawe!a ndreni
 Que deve ser aberto começando por trás, se não as suas entranhas cairiam no interior
 do seu corpo.
 Ingwenya...
 É o crocodilo.
 Xiborokeketa mahlaluku makabase...
 O animal que abre o caminho para junto do vau para os elefantes...
 Áta hi kunwa ni kuhlamba
 Que vai beber e banhar-se
 Amiri mpfuvu?
 Diz-me, não é o hipopótamo?
 N'watravatravana makandriya ka kuwoma...
 O animal que caminha lentamente sobre a terra seca
 Kusa kubaleca nhlngasi
 E as suas pesadas pegadas formam um charco
 Ndlopfu, xivanga maphesa angariphembe hi yona!
 É o elefante, o que procura o vestuário (pela venda das suas defesas), o que traz a
 riqueza, é ele!

Estas fórmulas são tão características que fornecem as principais palavras de passe para que os circuncisos se reconheçam uns aos outros. Quando tenho necessidade de saber se um homem é iniciado, digo-lhe simplesmente: "*Maxindla bza ndraku*, o animal que deve ser aberto começando por trás". Se responde imediatamente: "*Ngwenya*, o crocodilo", sei que foi circuncidado. Mas é preciso que ele junte as seguintes palavras: *Khekeretana wa mufago*, isto é, "a faca que circuncida".

Há igualmente algumas fórmulas obscenas que têm relação com doenças de mulheres de que nunca se fala fora do *ngoma*. Algumas delas são tão escabrosas que só posso dá-las em latim (Annotatio 4). E as fórmulas do crocodilo e do hipopótamo não são, de maneira nenhuma, descrições poéticas semelhantes às do livro de Job! A primeira alude à maneira como o crocodilo macho cobre a fêmea; a segunda conta a história da menininha virgem que os rapazes novos violam a fim de abrirem caminho aos homens que se seguirão. Alusões impuras encontram-se por toda a parte no ensino da escola da circuncisão.

Quando o instrutor termina, levanta o seu bastão com um certo gesto e todos os rapazes exclamam logo: *Zithari!* Viguet disse-me que se tratava de uma alusão obscena.

Os homens de idade madura têm grande prazer em ser glorificados assim. Os rapazes, se desejam lisonjear-lhes a vaidade, dizem-lhes: "Quando tu cospes, o bafo da tua boca podia matar inimigos no outro extremo da terra!"

Como estas citações mostram claramente que o ensino do *ngoma* é bem trivial e as fórmulas são mais uma correção de palavras esotéricas que um verdadeiro meio de educação intelectual.

M. A. Jacques me fez conhecer algumas fórmulas que recolheu num alojamento pedi nas cercanias de Xiluvana. São incompreensíveis para os não-iniciados. Os candidatos começam a aprendê-las e recitá-las de cor sem conhecerem a sua significação. Esta lhes é revelada pouco a pouco, às vezes somente durante a segunda escola de iniciação. Quase todos estes símbolos se relacionam com a vida sexual. As pessoas de ventre bamboleante são as mulheres grávidas. Os figos que pendem são os seios delas. O sol é o homem adulto. O boi sem chifres é a mulher no período das regras quando é perigoso ter relações com ela. O elefante sem força depois de ter chovido é a mulher após aquele período. A maior parte destas expressões enigmáticas explicam-se de uma maneira análoga:

Reunião, reunião de pessoas de ventre bamboleante...
 Figueira que dá figos ainda não maduros...
 Cachos de figos ainda não maduros que pendem
 Ao alto, ao alto não chega ninguém...
 Chega o sol e o seu irmão mais velho (o macaco)
 Descarrega-me do açafate que trago...
 Descarrega-me, figos maduros
 Figos maduros que se comem
 Que são comidos pelo macaco
 O grande macaco
 Bateu no tronco
 Chifre que fica plantado, de que resta um troço
 Pequenos circuncisos, pequenos circuncisos!...
 Nevoeiro, nevoeiro de chuva.
 Caiu sobre uma árvore e despojou-a das folhas
 Passou pelos ramos...
 Pelos ramos vê-se uma estrela, estrela branca...
 Levantei-me cedo; tentei preceder o sol na sua corrida; mas vi que ele me deixava para trás. Agarrei numa pedra que atirei a um lago. Dele saiu uma zebra ou um boi malhado de branco, sobre o dorso que representa a lua, e eu estava sem fôlego... O boi sem chifres, o leão. Companheiros ele morde com os dentes.
 Quando o virem fujam!
 O elefante, depois de chover, não tem força. É morto pelos rapazes novos. Companheiros, sigam a pista do elefante depois de ter chovido.
 Peço-vos, filhos de meu irmão mais velho.
 Esta é a lei que me foi dada pelos nossos irmãos mais velhos, quando me instruíram dizendo: Tu instruirás assim os que vierem depois, a nova escola de circuncisão de meu pai. Quando chegardes a casa, os Ma-Tebele terão dado à luz:
 Matai-os! Os Zulu também terão dado à luz:
 Matai-os, eu vo-lo suplico!

A fórmula seguinte ensina obediência ao pai e desprezo à mãe. O desprezo às mulheres faz parte integrante da mentalidade da escola de iniciação:

Quando chegarem à casa, ponham a pastar o rebanho do vosso pai.
É ele o vosso pai, o vosso tio paterno. Obedecei-lhe mesmo quando for velho e de dentes compridos (porque estão descarnados pela velhice). Mas quando chegarem à casa não surrem uma pele para vossa mãe dizendo: Meu pai não é nada! Se assim fizerem, cometem uma falta!

Os cantos do *ngoma* não têm significação mais profunda. Já citamos a canção da ave do inverno e do elefante. Todas as manhãs, logo depois do despertar, os circuncisos cantam durante muito tempo as palavras seguintes, que igualmente repetem retornam das caçadas:

Canta a tua canção, ave da manhã
Mafe-e-e-e!

A melodia é rude, selvagem mas muito impressionante. *Mafe-e-e-e* deve significar: "Somos iniciados, somos homens!"

Caça – A caça é a única coisa útil ensinada no *ngoma*. Os rapazes vão quase todos os dias ao mato e tornam-se muito hábeis na captura de caça. Batem moitas, escalam colinas, empurrando adiante de si toda a caça para o topo, matando-a quando chegados lá com azagaias, cacetes, etc. Perto de Xiluvana, realizam até a ascensão da montanha de Mamotsuiri (Krantzkop) uma vez no decurso dos três meses. Todos os homens da região são convocados para tomar parte nesta grande expedição que exige uma verdadeira destreza estratégica. No programa de um dia vulgar no *sungi* encontra-se o resumo dos ritos deste período de margem na escola de circuncisão. Os pastores acordam os rapazes de manhã cedo. Estes cantam a ave do inverno durante uma hora. Depois aprendem as fórmulas durante uma ou duas horas. Em seguida é dada a ordem *chayigoma*. Jogam fora então as folhas da véspera e põem um novo *xondlo*. Sentam-se à volta do Elefante e trespassam-no durante duas horas até que se ouça um grito: as mulheres que trazem a alimentação anunciam a sua chegada. Os rapazes comem pela primeira vez e cantam de novo para ajudar a digestão. Quando retine a ordem *khedigoma* besuntam os corpos com argila branca. O sol já está alto no céu quando partem para a caça. Regressam ao pôr do sol, comem pela segunda vez, trespassam de novo o Elefante, durante uma hora, e ao comando de: *Khwerere, Mayise, Mafefo* vão-se deitar no chão imundo do telheiro.

c) Ritos de Agregação

1 – O *Mulagaru*

Quando o tempo da escola está próximo do fim, novos ritos intervêm: os ritos da agregação. O primeiro é este: uma manhã, muito cedo, os homens e os pastores levantam um mastro no pátio das fórmulas. Na extremidade acha-se um homem, meio escondido

numa massa circular branca parecida com lã ou cabelo.³² Acordam os rapazes, e os pastores conduzem-nos para o pátio. Fazem-nos deitar de costas, cabeças voltadas para o mastro que se chama *mulagaro*, e fazem-nos dizer: "Bom dia, avô". Então, uma voz vinda do alto do mastro responde-lhes: "Eu vos saúdo, meus netos". Devem demorar-se por muito tempo nesta posição, ao frio picante da manhã, para falar com o "avô". São autorizados até a lastimar-se dos sofrimentos e a pedirem licença para voltar para suas casas. Mas é necessário que fiquem ainda alguns dias no *sungi*. Esta cerimônia repete-se todas as manhãs. A significação deste rito é clara: os candidatos são postos em comunicação com o velho que representa o clã; é o princípio da participação na vida dos adultos da tribo.

Alguns dias depois, o grande doutor administra aos rapazes um medicamento destinado a purificá-los; bebem-no num gole de cerveja. Este rito assemelha-se mais a um rito de separação que de agregação. Encontramos muitas vezes no fim de períodos de margem ritos de separação. Significam a separação do próprio período de margem, o qual implica uma espécie de poluição que deve ser apagada. Tal é, talvez, o fim a que visa o medicamento que dá o *Manyave*. Por outro lado é também um rito de agregação, pois pela primeira vez os rapazes são autorizados a beber.

2 – A Dança dos *Mayiwayiwana*

O segundo rito de verdadeira agregação é a chamada dança dos *Mayiwayiwana*. Os *Mayiwayiwana* são uma espécie de máscaras que cobrem toda a parte superior do corpo, de armadura feita de folhas de palmeira entrançadas. Sobre a cabeça formam como que um capacete elevado que se prolonga para diante em forma de bico. Os rapazes fazem estas máscaras com a ajuda dos pastores e dos homens, e sob este disfarce devem dançar um bailado especial, caracterizado por grandes saltos, diante das mulheres que para tal fim são, num certo dia, convocadas. Os rapazes não devem ser reconhecidos; se um deles deixasse cair a máscara, seria uma grande infelicidade porque as mulheres devem ignorar quem dança. Ainda mais: os iniciados devem aparecer-lhes como uma espécie de seres sobrenaturais e enchê-las de respeito e terror. Por isso, é preciso que não caiam enquanto dançam. Se um deles tropeçar e cair, os pastores cobrem-no com um monte de ervas e os homens dizem: "Está morto!" – pois um rapaz circunciso não pode cair e continuar a viver. Quando as mulheres se retiram, o rapaz caído safa-se. Um dos pastores vai, à pressa, a uma aldeia da tribo vizinha a fim de aí comprar uma galinha; matam-na e despejam o sangue dela no monte de erva. As mulheres, no dia seguinte, voltam: vêem o sangue e ficam, assim, convencidas de que um circunciso morre verdadeiramente quando cai.

Às vezes tiram uma criancinha dos braços da mãe e levam-na ao lugar onde os rapazes estão sentados, ocultos, durante a dança. Eles beijam a criança e sorriem-lhe, porque ela é inocente e pode ver o que as mulheres não têm o direito de contemplar!

³² Em algumas escolas de circuncisão este homem chama-se *kokwana Masinde*, nome dado às mulheres velhas.

3 – O Último Dia

O último dia é marcado pela maior e mais difícil das provas. Durante toda a noite que o precede, os rapazes não devem dormir. O sono é o último inimigo que têm de vencer. Trespassam o Elefante e recitam as fórmulas até de manhã. Depois, todos os pedaços de peles que ficam da circuncisão são amontoados pelo *Manyave* que os queima e reduz a um pó, com o qual esfrega a estaca do *mulagaru*. Atiram-se todas as máscaras e esteiras de erva para cima do telheiro e, ao romper do dia, o grupo dos circuncisos, rodeado dos pastores e dos homens, dirige-se correndo para um lago sem olhar para trás (separação do *sungi*, do período de margem). Se olhassem o que se passava atrás de si, teriam os olhos varados e ficariam para sempre cegos! Alguns homens tocam fogo ao conjunto das construções: toda a impureza e a ignorância da infância são queimadas neste grande incêndio. Os rapazes descem até à água e lavam-se da argila branca gritando: “Eu sou um homem”. Cortam o cabelo (rito de separação), besuntam-se de ocre, vestem roupa nova; depois o pai da circuncisão dirige-lhes as seguintes palavras: “Vocês já não são *xuvuru*! Procurem agora se comportar como homens. Seria indigno vocês roubarem como faziam antes, com as batatas no campo. O *ngoma* agora acabou e é tabu pronunciar as fórmulas e cantar as canções do *sungi*. Não revelem uma única palavra a quem quer que seja: se um de vocês o fizer, será estrangulado!” etc...

Nesse mesmo dia, as mulheres levam as papas já com tempero saboroso e os pastores não devem mais lhes dirigir insultos quando elas lhes entregam as panelas.

4 – A Procissão do Camaleão

Todos estes ritos são evidentemente ritos de agregação, mas o mais importante de todos é o cortejo dos iniciados na capital do chefe, procissão que se efetua no dia do encerramento do *sungi* e no dia seguinte. Cobertos de ocre eles marcham sobre esteiras estendidas no chão para que os seus pés não toquem a poeira; avançam lentamente, curvados, estendendo primeiro uma perna depois a outra num movimento vivo, tentando imitar a marcha do camaleão – o sábio, o prudente. Daí em diante são homens que pensam e não rapazes desprovidos de inteligência. Depois de todos se sentarem em silêncio na praça central da capital, com as cabeças ainda inclinadas para o chão, as irmãs e as mães vindas de todas as aldeias devem ir reconhecê-los. Cada mulher leva consigo um bracelete, ou um xelim, ou qualquer pequeno presente, e procura o seu filho na multidão. Quando supõe tê-lo encontrado, beija-o na face e oferece-lhe o seu presente. Os rapazes empunham duas varas. Uma tem alguns pequenos ramos laterais em que penduram os braceletes (*vusenga*) que lhes dão. A outra é menor; quando a mãe encontra o filho e o beija, ele toca-lhe com ela – levemente se é a mãe ou a avó; com muito mais força se é a irmã – ao mesmo tempo, pronuncia o novo nome que escolheu. Em resposta a esta demonstração, a mãe põe-se a dançar e a cantar o louvor do seu filho! É um rito de agregação típico, chamado o *kukungu* – a ruptura do silêncio – que encontraremos por mais de uma vez nos ritos de passagem da tribo.

Todos os braceletes recebidos pelos rapazes são entregues ao chefe que os distribui para as mulheres velhas. Não podem ser dados a mulheres grávidas: seria tabu. Ainda pela mesma razão, as importâncias pagas ao chefe pelos rapazes não devem ser

empregadas na compra de uma mulher: isso mancharia a aldeia (*makhuma*), provocaria partos infelizes (*timbeleku*) e aniquilaria a vida do povo.

A procissão do camaleão repete-se nas aldeias dos líderes da tribo por alguns dias enquanto houver ocre nos corpos dos iniciados. Depois estes regressam definitivamente a suas casas.

Observações a respeito da escola da circuncisão

A forma retangular dos telheiros do *sungi*, tão diferente da forma circular adotada pelos Bantu nas palhotas, poderia muito bem ser um traço de influência semítica, mas, de maneira geral, todos estes ritos estão estreitamente ligados uns aos outros e a sua sucessão é muito fácil de compreender. O *ngoma* é verdadeiramente um rito da puberdade e não uma iniciação sexual. A suspensão das relações sexuais e o emprego dominante de palavras licenciosas poderiam fazer crer que ele está diretamente relacionado com a vida sexual. Ora estes dois fenômenos encontram-se em outras ocasiões, como veremos, e parecem ser ritos característicos da maior parte dos períodos de margem. Além do mais, rapazes de dez e doze anos e homens de vinte e cinco ou mais podem ser admitidos no mesmo *sungi*: isto prova bem que a escola não tem nada a ver com o casamento propriamente dito. O *ngoma* não é, também, simples ato de agregação a um clã definido. Os rapazes de um clã procuram muitas vezes o *sungi* de um outro chefe para serem iniciados. Não se tornam, por esse fato, súditos desse outro chefe. Os Tsonga entram às vezes nos recintos *suthu*, e os Lemba têm nestes um lugar especial. É verdade que o *ngoma* é assunto do chefe; só os verdadeiros chefes têm direito a construir um alojamento; mas, embora se exorte os iniciados a serem bons súditos do seu chefe, o fim da escola de circuncisão é, principalmente, introduzir o rapazinho na *idade viril*, purificá-lo do *vukhuna* (ver pág. 85), fazer dele um membro adulto e consciente da comunidade.

(Ver as conclusões práticas relativas aos ritos da circuncisão, no fim do volume).

Outros ritos da puberdade

O *ngoma* desapareceu na maior parte dos clãs tsonga, mas alguns outros ritos da puberdade têm-se conservado em toda a tribo.

1º – O costume do sonho erótico (*Kutilorhela*)

Quando um rapaz se apercebe, pela primeira vez, de uma *emissio seminis*, diz-se que já é um adulto (*akulile, athombile*), que “bebeu o *nkanyi*”. O *nkanyi* é a árvore que serve para fazer o *vukanyi*, bebida que se prepara para a grande festa do ano novo. Beber o *nkanyi* é um eufemismo para designar a entrada numa nova fase da vida, na idade da puberdade. Segundo Mboza, o rapaz deve ir, muito cedo, lavar o corpo todo, e isso basta. Tovana diz, porém, que no clã Mpfumu chama-se o doutor da família; este queima num caco pedaços de pele de todos os animais do mato e junta-lhes um pouco de erva, meio digerida, tirada do bucho de uma cabra (*nsvanyi*); o rapaz deve tomar um pouco deste remédio e, depois, esfregar com ele todas as articulações; isso fortalecê-lo-á de tal modo

que, quando tiver relações sexuais com as meninas, não será vencido (*kugemiwa*) por elas. Este rito, muito semelhante ao do caco praticado para os bebês, está em ligação com o *kugangisa*, costumes sexuais que os jovens praticam, como veremos mais adiante, depois da época em que atinge a idade da puberdade.

É nesta época, igualmente, que o rapaz começa a usar o vestuário muito primitivo chamado *xifado* (*xa kusiva*: a coisa com que se fecha, ver Annotatio 1). Anteriormente, só usava o *mbayi*, pequeno objeto cilíndrico ou cônico feito de folhas de palmeira entrançadas, que era o vestuário nacional dos Tsonga (o *xifado* parece ter origem zulu). Apreciam-no muito porque impede o contato com a terra, é uma proteção contra as formigas e ajuda a guardar continência; os novos que não o usam são censurados; acusam-nos de ser *vanato*. A palavra *nato* designa um medicamento mágico com a ajuda do qual os homens de moralidade duvidosa adormecem profundamente homens ou mulheres durante a noite, e depois entram nas palhotas dos outros, com cujas mulheres cometem adultério.

2º – O furar das orelhas [*kutrunya* (Ro.); *kuboxela* (Dz.)]

Este rito realiza-se igualmente na mesma época. Há duas maneiras de o praticar: ou se fura com um espinho o lóbulo da orelha, ou se faz uma incisão com uma faca. O primeiro é o método conforme o antigo costume tsonga conservado pelas mulheres entre os Rhonga, pelo menos, na sua forma original. Elas penduram freqüentemente uma argola na pequena abertura assim obtida. O segundo método era praticado entre os Zulu-Ngoni, e foi adotado pelos homens tsonga com o fim de se parecerem aos seus conquistadores. Dá como resultado um horrível rasgão.

Não se trata aqui de uma lei imposta pelo chefe; no entanto é adotada por toda parte. Quando um rapaz não fura as orelhas, os companheiros troçam dele e dizem-lhe: *U toya!* “Poltrão, vamos deitar uma colherada de papas na tua grande orelha!” (Quer dizer: ela poderá conter o alimento, pois não foi furada!)

A operação é executada no inverno por um homem que tem prática. Antes de ser iniciada, o rapaz morde no *ndrawu*, raiz de uma espécie de junco considerada o melhor remédio para firmar a força viril. O doutor introduz no buraco um pedacinho de caniço que tira todos os dias, para lavar a chaga, repondo-o depois, para manter a abertura. Enquanto a orelha não estiver curada, o rapaz deve comer a comida sem sal. Não deve freqüentar as povoações ou provar das papas dos outros, pois estas podem ter sido preparadas por mulheres que tenham relações com os maridos (*va kukhila*) e torna-lo-iam muito doente.³³ Deve igualmente manter-se afastado das meninas. Quando estiver curado, tira o pedaço de bambu duro e substitui-o por um bonito e pequeno objeto branco.

Alguns Tsonga tatuam-se, ao menos faziam-no antigamente. O costume vai desaparecendo e, atualmente, só as mulheres o conservam. Descrevê-lo-emos no capítulo consagrado à evolução das mulheres, na mesma ocasião em que falaremos do costume *kuhleta*, que consiste em aguçar os dentes.

³³ Este tabu alimentar, do mesmo modo que a interdição de relações sexuais e o trato com pessoas casadas, mostra claramente que o furar das orelhas é um rito de passagem.

É provável que o caráter tabu destas diversas cerimônias tenha sido outrora mais marcado do que hoje. Presentemente, elas não são mais do que um *xihila xa tiku*, um costume do país.

3º – O *kugangisa*

Depois de ter passado pelos ritos da puberdade, o rapaz atingiu a idade viril e pode já tomar parte no *kugangisa*. Esta palavra vem de *gansa*, que significa “escolher um amante”. Os rapazes pedem às meninas para que cada uma delas escolha um deles. “Fazem-nas escolher” (*kugangisa*: derivado factitivo). Observei um dia alguns rapazes – ainda muito novos – flertando à volta de três ou quatro meninas, exatamente como abelhas à volta de ameixas maduras; corriam atrás delas dizendo: “Escolhe-me! Escolhe-me!”. Há um pano especial de algodão tingido de azul, ornado com um grande desenho branco, que se chama *kugangisa ntombhi* – isto é: o pano que se emprega para fazer uma menina escolher porque o amante oferece-o à moça que deseja a fim de obter a sua preferência. Quando a moça faz a sua escolha, o namorado brinca com ela fazendo de marido e mulher – primeiro construindo pequenas palhotas. etc... mas em seguida de maneira menos platônica. Em suma, nada é proibido nas relações entre os jovens dos dois sexos. A mulher casada é sagrada entre os Tsonga, mas a moça solteira não o é. Todavia, não deve ficar grávida.³⁴ Quando isso acontece, os pais dizem ao namorado: “Tu estragaste a nossa filha, tens de a comprar para casar com ela”. Se ele recusar, a criança que nascer pertence à família da moça.

Os excessos de *kugangisa* são censurados. Diz-se do rapaz que os comete que é um adúltero (*ani vuwosvi*); da moça diz-se: “Vai perder a cabeça” (*atava singe*).

Como os solteiros, tanto rapazes como moças vivem em palhotas especiais na entrada da aldeia – o *lawu* dos rapazes e o *nhanga* das moças – é-lhes fácil encontrarem-se durante a noite. De dia, conservam em geral maneiras absolutamente decentes, mas quando, à noite, os rapazes vão visitar as moças que cantam ao som de matracas, ficam com elas, por vezes, até muito tarde. Levam-lhes presentes, panos ou outras coisas, e conseguem assim ter relações com elas. Mboza descreveu-me uma reunião muito imoral que às vezes se efetua nessas palhotas, ligada ao costume dos *mileve*, e que se relaciona com o *kugangisa*. É impossível dar aqui os pormenores (Annotatio 5).

O costume do *kugangisa* é, sob o nosso ponto de vista, muito imoral. Os indígenas não lhe encontram nada de censurável – e, a tal respeito, seremos mais exatos considerando-os *amorais*, não *imorais*. Entre eles, troça-se, como de um poltrão, de todo o rapaz que não tem um flerte, *xigangu*; a uma moça que se recuse aos jogos do amor,

³⁴ Quando uma moça fica grávida depois de ter tido relações com o amante na aldeia dos pais, a coisa torna-se muito grave, é um tabu. O rapaz tem de apanhar uma cabra, matá-la durante a noite na aldeia da moça e levantar-se muito cedo. Depois, os dois, completamente nus, têm de dar a volta na aldeia e regar a paliçada pelo lado de dentro com uma decocção especial. Ninguém deve sair da palhota para os ver. Esta precaução impede os habitantes da aldeia de contrair a moléstia chamada *mukhuhlwana* (tosse, doença dos pulmões), que apanhariam se não procedessem assim. O rapaz tem também de pagar cinco libras, além da importância do *lovolo*.

acusam-na de ser mal conformada. Em Manhiça, ouvi falar de um chefe novo que levava todos os rapazes ao *kugangisa* e obrigava as moças a aceitarem-nos. De resto, a gravidade dos excessos cometidos à sombra da indulgência geral depende muito do caráter individual dos rapazes. No segundo volume, Sexta parte, Capítulo quarto, B, menciono o caso de um pastor protestante indígena que me declarou que na sua mocidade se abstera por completo do *kugangisa*, retido pelo sentimento íntimo de que era um costume censurável. Posso acrescentar, quanto aos indígenas das capitais da região, que não lhes é permitido praticar o *kugangisa*, porque pertencem à família real e são rigorosamente vigiados.

Quando os indígenas se tornam cristãos aceitam facilmente a nossa maneira de ver as coisas, mas os casos de fornicação são tão numerosos entre os convertidos que há razão para se falar do "pecado africano". Aponto este fato mas devo dizer que, por outro lado, milhares de alunos dos nossos colégios indígenas levam uma vida de moralidade e de continência sem que pareça terem grande dificuldade nisso.

Se o *kugangisa* desempenha grande papel na vida dos indígenas pagãos e novos, devemos notar que, no entanto, estes não praticam dois vícios muito espalhados entre certas nações civilizadas – o onanismo e a sodomia. Estes costumes imorais eram completamente desconhecidos na tribo tsonga antes da chegada da "civilização". Infelizmente já não se dá isso, como veremos no Apêndice III sobre os vícios contra natureza praticados em Joanesburgo.

Comparando os costumes dos Pedi com os dos Tsonga, encontramos este contraste estranho: entre os Tsonga, a menina é muito livre, ao passo que a mulher casada é tabu; entre os Pedi, dá-se exatamente o contrário: as moças não devem ter nenhuma espécie de relações sexuais antes do casamento, mas, depois de casada, a mulher que tenha filhos pode ter relações com outros homens além do marido. Procurarei explicar esta diferença quando tratar dos costumes dos Pedi (Segunda parte, Capítulo primeiro, G).

No seu livro sobre o socialismo cafre, Dudley Kidd deu grande importância ao fato de o desenvolvimento intelectual do indígena africano parar no momento da puberdade, e procurou um remédio para esta inferioridade. Podemos afirmar que a vivacidade de espírito, a rapidez de compreensão, que é às vezes maravilhosa no rapazinho diminui na idade dos quinze ou dezesseis anos. Em certos casos, ocorre uma estagnação ou diminuição das faculdades psíquicas na época da puberdade – mas isto não é, certamente, regra geral. Em todos os nossos colégios temos alunos que mostram grande zelo pelo estudo e cujo poder intelectual se desenvolve dos dezesseis aos vinte anos. O Dr. Mac Vicar de Lovedale concluiu, como eu, que esta afirmação de D. Kidd é muito exagerada.

D – O Casamento

Segundo as antigas idéias tsonga, o rapaz só podia pensar em casar quando já fosse completamente adulto. Outrora, os rapazes costumavam passar a juventude, até os vinte e cinco anos, descuidadamente e no prazer, indo dançar a todas as aldeias. Atualmente, casam-se muito cedo. Ganham com mais facilidade o dinheiro do *lovolo*, e o *kugangisa* não é tão fácil como antes: dupla razão que, na presente geração, fez diminuir a idade do casamento.

I – Feitiços de amor

Se um rapaz não é bem sucedido no seu *kugangisa*, se é desdenhado pelas moças e não tem nenhuma probabilidade de ser aceito, um rito especial ajuda-o a encontrar uma mulher. Os Rhonga não conhecem o filtro do amor como tal, mas têm alguma coisa que o substitui: o galo velho da aldeia é posto em cima da cabeça do rapaz e deixado lá durante algum tempo; logo que o galo o arranha com os esporões, pode partir. O desdenhado terá, daí em diante, sorte: será como galo a quem nunca faltam esposas (Mboza).

As moças empregam outros sortilégios, sobretudo um medicamento especial que produz uma espuma abundante quando aquecido em água. O médico lava com ele o corpo da moça que, depois disto, “aparecerá” (*atavoneka*) aos olhos dos seus pretendentes. Se, no entanto, a moça não arranja marido da maneira habitual, tem à sua disposição um outro meio: o casamento por rapto. Assim, ninguém ou quase ninguém fica celibatário entre os Tsonga.

Mankhelu, que era um grande doutor, tratava muito mais seriamente os “casos de celibato”. Empregava os mais enérgicos remédios no rapaz ou na moça incapazes de arranjar par. O tratamento que impunha era este: untava com banha misturada ao seu precioso pó medicinal uma cabra, se se tratava de um rapaz, um bode, se de uma menina; esfregava (*kuhondla*) o animal desde a cabeça até à cauda, estirava-lhe os membros e matava-o. Não proferia orações mas o *nsvanyi* (erva meio digerida que se acha na pança) era recolhido com cuidado. Chamava então o rapaz, este entrava na palhota e estendia uma esteira no chão; sentava-se em cima dela inteiramente nu e esfregava todo o corpo com aquela substância. *Atihorhola atilurhulula*, diz Mankhelu. Tirava assim toda a imundície que tinha em si. Quando acabava, tossia para chamar o médico que vinha e apanhava numa panela todos os *timhorhola*, todos os bocados caídos na esteira; pegava em alguns e esmagava-os num pequeno saco feito de pele de lagarto de maneira a fazer um *xifrhungulu*, um amuleto. Depois do pôr do sol, a irmã do rapaz entrava, completamente despida, na palhota, e ligava o saco à volta do pescoço do irmão. O que fica dos *timhorhola* serve para besuntar a palhota. Depois disto, todas as moças o amarão – ou, se se trata de uma moça, será pedida brevemente em casamento.

Esta cerimônia é um *kuhondlola* característico, idêntico ao praticado no dia do desmame (ver pág. 86), e depois de qualquer doença séria: é um rito purificador. (Notar as terminações *ola*, *ula*, *ulula* destes verbos: significam geralmente desfazer, tirar).

Se os feitiços de amor não dão o resultado desejado, o rapaz, furioso, tentará talvez vingar-se. Medicará com drogas especiais uma ave ou mais simplesmente um ovo que dará à moça para a enfeitiçar. Este gênero de bruxaria chama-se *kudambikela* (ver o capítulo sobre a bruxaria, na Sexta parte). A moça, assim, dará à luz não uma criança mas a um animal – um pombo ou uma serpente – ou então os seus órgãos genitais transformam-se e tomarão o aspecto de órgãos masculinos.

Deixemos agora Tovana descrever-nos os ritos do casamento no clã Mpfumu. Veremos, depois, como os costumes diferem nos outros clãs.

II – Cerimônias do casamento no clã Mpfumu

1º – O noivado (*Bufa*)

Quando um rapaz resolve se casar e possui o gado necessário para o *lovolo*³⁵ um belo dia, vestido dos seus mais brilhantes ornamentos, das suas mais preciosas peles, põe-se com dois ou três amigos a percorrer as aldeias à procura de uma mulher. Chegam à praça central de uma aldeia e sentam-se na sombra, distinguindo-se o pretendente pelo cinto de peles de leopardo ou de gato bravo (*nsimba*). “Que querem?” – perguntam-lhes. “Viemos ver as moças” – declaram eles sem nenhum rodeio. “Bem! Vejam-nas!” Elas fazem o possível para serem atraentes. A mãe advertiu-as de que estão ali pretendentes. Reconhece-se o principal pelos adornos. Vêem-no passear de pátio em pátio conversando com as cozinheiras, informando-se dos seus nomes, observando as que, com movimento vigoroso e cadenciado do torso, esmagam a mapira nos pilões com pancadas redobradas do comprido maço.

Se os que andam à procura encontram o que lhes interessa, voltam para suas casas; se não, dirigem-se à aldeia vizinha. Digamos já que qualquer aldeia não tem mais de seis a doze palhotas dispostas em círculo, deixando entre si um espaço circular – a praça central, cheia de sombra, e cujo centro é ocupado pelo curral dos bois (ver a Segunda parte).

Uma vez satisfeito, o pretendente volta para casa e diz aos pais: “Fulana agrada-me. Vão pedi-la em casamento” (*kubuta*). Um dos homens de idade madura da aldeia é encarregado de ir ter com os pais da moça. É recebido na palhota do pai e desempenha-se da sua missão, servindo-se de todos os circunlóquios que a etiqueta exige. Chamam a principal interessada, dão-lhe a conhecer que o visitante de há dias fixou a sua escolha nela e perguntam-lhe se também ela o ama (ou se o quer – pois em rhonga há uma só e mesma palavra para exprimir estas duas noções vizinhas: *kurhandra*). “Ah!” diz ela, “era um que trazia urna vara assim e assim, que estava vestido com esta ou aquela espécie de peles? Sim! Consinto em aceitar dele o dote” *kuda vukosi kuyene* – propriamente: *comer o dinheiro que vem dele*. Se não o quer, porque lhe desagradou, também o declara francamente. O pretendente fica livre para ir procurar a outra parte. Porque, fato que honra estes pretensos selvagens, é raro um pai forçar a filha a aceitar um partido que lhe agrade, salvo quando se trata de liquidação de uma dívida. Se o negócio é fechado com satisfação de ambas as partes, o *kubuta*,³⁶ isto é, o noivado, fica assente: banqueteam o mensageiro que há de levar aos pais um presente – (*xihlengwe*) do valor de uma enxada ou de dez

³⁵ *Kulovola* significa comprar em casamento. *Kulovola* (derivativo factitivo do verbo) diz-se de um pai que reclama ao pretendente da filha uma certa quantia em dinheiro. *Lovolo* ou *ndrovolo* ou *vukosi* (riqueza) é a quantia paga: os bois, as enxadas ou as libras esterlinas. Usaremos aqui estas palavras que são empregadas tanto em tsonga como em zulu e que deveriam ser adaptadas como termos técnicos em Etnografia. Emprego o verbo para designar a ação de pagar – e não para designar a própria quantia. Empreguei, às vezes, o termo dote para traduzir *lovolo*, mas é preciso não dar a esta palavra o sentido que tem na Europa. O dote na Europa (quantia ou bens dados à noiva) é, sob certos aspectos, o contrário do *lovolo* tsonga (compensação dada pela família do noivo à noiva). O termo inglês (bride-price), preço da noiva, é mais próprio.

³⁶ *Kubuta* é, talvez, um derivativo factitivo do verbo *kubula*: falar-fazer falar alguém, dar uma resposta.

xelins: este presente fortalece-lhes os ossos (*vatiya marhambu!*) e só falta fixar o dia para a visita de noivado,³⁷ depois do que se separam como bons amigos.

2º – As visitas de noivado (*kutrhekela e kukorhoka*)

A primeira destas visitas faz-se da seguinte maneira (*kuya kutrhekeleni*). O noivo escolhe o melhor amigo que será o seu *nhlanguwana*; a noiva do seu lado o faz também. Os dois *nhlanguwana* devem ajudá-los o mais que podem durante estas cerimônias complicadas. Depois, o noivo convoca com o seu *nhlanguwana* três ou quatro amigos da sua idade e um garoto para lhes levar as esteiras. Tomam banho, enfeitam-se com os seus mais belos adornos – peles opulentas, braceletes pendurados no cinto, colar de crinas ondeando à volta do pescoço, e, sobre o peito, pérolas brancas enfiadas por aqui e por ali. Têm o cuidado de não se esquecer dos pequenos escudos de pele, que lhes dão um ar marcial mas não despertam, contudo, nenhuma idéia de guerra e batalha. Antes de partir, fartam-se de comida feita em casa.

É à tarde, depois do pôr do sol, que chegam à aldeia da noiva. Sentam-se fora e tosse a fim de que se saiba que chegaram. Então, as pessoas que os esperavam saem ao seu encontro e pedem-lhes que entrem. Eles fazem-se rogados... Fingem não ter nenhuma vontade... Insiste-se... Enfim, como contrariados, entram na praça central. Preparam-lhes uma palhota e convidam-nos a descansar nela. Recusam a princípio. Mas as moças tiram-lhes os paus e os escudos em miniatura e levam-nos para lá. Por fim, eles com ar descontente entram na palhota.

Levam-lhes esteiras e desenrolam-nas diante deles: é o ato de hospitalidade por excelência. Eles ficam de pé e aparentam não ter vontade nenhuma de se sentarem. Instam com eles, suplicam. Então, eles resignam-se a aceitar a hospitalidade que lhes oferecem com tanta insistência. Os pais da noiva vêm, então, acocorar-se junto deles para lhes pedirem novas da aldeia. Eles respondem e informam-se da saúde dos seus hospedeiros. É o *kudrungulisana*, a troca de saudações que se dá sempre que se recebe alguém em casa. Entretanto, não tardam a aparecer panelas cheias de comida bem temperada: "Não! Não!" – dizem os rapazes – "Nós já comemos em casa. Não temos fome". A mesma luta recomeça, os donos da casa insistindo para que aceitem as suas atenções, os convidados recusando sistematicamente conforme as leis da civilidade – ou incivilidade – negra. Entretanto, caiu a noite. Os novos banquetearam-se. Os velhos retiram-se para as suas palhotas para dormir. As moças ficam. O costume quer, com efeito, que passem a noite inteira com os rapazes conforme a lei do *xigangu* de que já falamos mais atrás. O *nhlanguwana* do noivo escolhe a *nhlanguwana* da noiva e cada um dos outros rapazes escolhe uma moça. A noiva isola-se por trás das companheiras e não toma parte nestes jogos.

³⁷ Entre os Wa-Nyika (tribo fixada entre os lagos Niassa e Tanganyika), o noivado é ajustado como se segue: os pais do pretendente enviam uma mensageira munida de uma enxada, aos pais da moça: o pai chama a filha e mostra-lhe a ferramenta, dizendo: "Aqui está a tua enxada, vem de Fulano". Se a moça olha a enxada com ar sombrio e sai lentamente da palhota, os olhos fitos na enxada, isto quer dizer que não aceita a proposta. Se, pelo contrário, esconde a cara nas mãos e foge correndo, sem olhar a enxada, declara assim que aceita vir a ser mulher do rapaz, (*Journal de l'Unité des Freres*, Janeiro de 1926).

De manhã cedo os rapazes tomam banho. As moças, com ânforas à cabeça, vão buscar água no lago. De volta, têm ainda para com os hóspedes um outro ato de hospitalidade: fazem-lhes abluções, deitando-lhes água em cima do tronco. Eles lavam todo o corpo, depois elas os untam com banha. O dia passa-se num doce ócio: o noivo e amigos sentam-se à sombra, na praça, vestidos com todos os seus ornamentos. Cantarolam, divertem-se dançando, enquanto as mocinhas da aldeia lhes fazem companhia. As moças maiores, pelo contrário, preparam-lhes a comida, banqueteiaram-nos, depois vão para o campo.

A tarde, os visitantes manifestam desejo de ver os pais da noiva para se despedirem. Estes mandam-lhes responder: “Não! Vocês não nos verão. Não podemos consentir que partam já. Ainda mal vos vimos. Passem a noite na nossa casa”.

Não há senão que se resignar a prolongar a estada. De fato, é o que os rapazes querem e a segunda noite passa-se como a primeira. Ao terceiro dia, partem. Todas as moças os acompanham pelos caminhos até bem longe e, quando se separam, moças e rapazes atam juntos ervas (*kuba mafundro hi bzanyi*) de caule alto, ingênuo símbolo dos seus amores. E os transeuntes vendo estes nós que perduram por toda uma estação na encruzilhada dos caminhos ficam sabendo que ali se despediram namorados!

De partida, os rapazes marcam um segundo encontro. Voltam passada uma ou duas semanas, para nova visita.

Ao *kutrhekela* dos rapazes corresponde o *kukorhoka* das moças – isto é: as moças pagam aos rapazes a visita que estes lhes fizeram. Elas vão “fazer a visita de noivado e ver o marido” (*vaya kukorhokeni, kuya vona nuna*). Preparam-se também com os seus mais belos adornos: panos vermelhos e brancos; na cabeça crespam um fino turbante de pérolas azuis com guarnições vermelhas do mais belo efeito; nos pulsos e tornozelos, braceletes de fio de ferro entrançado. No dia combinado, sentam-se fora da aldeia do noivo e tosse para anunciar a sua presença. A mesma cena repete-se. Desta vez, são as moças que se fazem rogadas. Os seus galãs insistem em as atrair para a aldeia, depois para a palhota, suplicando-lhes que usem das esteiras e que aceitem de comer. Cada um dos amigos do noivo redobra as atenções com aquela que escolhera nos encontros anteriores; e, para ganhar os seus favores, dá-lhe geralmente de presente uma galinha ou o equivalente em dinheiro. De manhã, muito cedo, as visitantes levantam-se, vão buscar água, amornecem-na e deitam-na, diante de todas as palhotas, nas bacias das pessoas da aldeia que, nesse dia, farão as abluções com água trazida por elas. Depois, vão desempenhar diversos trabalhos que são das atribuições das mulheres, servindo como criadas dos pais do noivo. Assim, tiram a cinza das lareiras e vão lançá-la no monte de lixo; vão cortar lenha para a mãe do rapaz e acendem os diversos fogos da aldeia. Fingem que querem ir embora ao pôr do sol. São eles que desta vez se negam a ouvir falar em tal. Elas têm, também, que prolongar a visita por mais uma noite. Enfim, no dia seguinte; voltam para casa acompanhadas pelos rapazes que, de novo, atam ervas com elas no lugar em que se separam. De resto, no dia do *kukorhoka* tomam-se decisões para as núpcias.

3º – os tabus do período de noivado

As duas famílias que estabelecem relações por ocasião de um casamento devem observar numerosos tabus (ver a Segunda parte). Eis alguns:

1º Os que fazem as visitas do *kutrhekela* ou do *kukorhoka* não devem comer todos os grãos de uma maçaroca de milho; devem deixar alguns.

2º Não devem arrancar as folhas (brácteas) que rodeiam a maçaroca. Depois de terem comido os grãos, devem pôr no seu lugar as folhas de modo que a maçaroca pareça intacta.

3º Não devem “fazer buraco no pote” (*kubovota hotro*), isto é: não devem esvaziar completamente o pote de cerveja, mas sim deixar uma porção do líquido.

4º É proibido regressar à casa com chuva quando se está em *kutrhekela*. Tem de esperar a volta do bom tempo; se não, ofenderiam o futuro sogro.

5º Quando se come amendoim, no decurso desta visita, não se deve tirar a película do grão.

6º O pretendente – o dono dos bois – não deve comer nesse dia peixes pretos. Só os seus amigos o podem fazer. Encontram-se esses peixes pretos, uma espécie de barbos, nos lagos (como o de Ricatla) e no Incomáti. O pretendente receia comê-los com medo de que a moça com quem quer casar lhe escape por entre os dedos como um peixe. Além disso, como estes peixes são pretos, isso poderia “trazer a escuridão”, a desgraça.

7º Também não deve comer mel no decurso da visita. O mel é como os peixes pretos – escorrega. O mel desliza.

8º É-lhe também proibido comer galo ou galinha – pois os galos e as galinhas esgaravatam a terra com as patas, espalham-na para todos os lados: assim o casamento “poderia ser espalhado (*kuhangalasa vukati*) antes de estar maduro”.

Antigamente, em todos os clãs tembe qualquer alimento sólido era tabu até as famílias terem matado um boi para a festa.

Estes tabus não são os verdadeiros tabus dos períodos de margem pois o noivado não é considerado uma fase perigosa da existência: são tabus de família, pertencem à categoria dos tabus inspirados pela desconfiança recíproca que reina entre as duas famílias que se aliam.

A festa do casamento compõe-se de duas partes: a festa do *lovolo*, isto é, todas as cerimônias relacionadas com o pagamento do *lovolo*, que se faz na aldeia da noiva; e o *kuhloma*, chegada da noiva à aldeia do noivo. Se o *lovolo* foi imediatamente pago por inteiro, estas duas cerimônias seguir-se-ão sem grande intervalo. Se, pelo contrário, a quantia ou o número de bois convencionado não é entregue de uma vez, o *kuhloma* será, provavelmente, demorado.

4º – A festa do “lovolo”

a) Preparativos

De um lado e de outro, previnem os parentes e amigos de que a festa está próxima. A família da noiva deve preparar-se para ela de maneira especial, pois lhe compete fornecer

a cerveja de que se espera que haja grande consumo. A fabricação desta cerveja requer alguns dias. Todos os parentes e amigos da moça combinam para começar essa operação no mesmo momento em todas as aldeias que habitam. Trata-se, em primeiro lugar, de debulhar (*kuhula*) as maçarocas de milho conservadas em pequenas palhotas-celeiros, na vizinhança das casas; no dia seguinte, os bagos de milho são postos de molho em panelas cheias de água fria; logo que ficam bastante tenros pilam-nos (*kukandra*) em pilões de madeira, derramam levedura de mapira (*kukandrela*) e cozem (*kusveka*) esta preparação. No dia da cozedura, mandam dizer à família do noivo que no dia seguinte passam a cerveja (*kuhluta*) e que dois dias depois começarão as bodas.

Nesse dia, o noivo, com os amigos, vai à casa dos futuros sogros e leva consigo uma cabra que depois terá de desempenhar um grande papel. Não encontra a namorada: esconderam-na prudentemente na aldeia vizinha. No dia seguinte, toda a família do noivo reúne-se; verifica que a provisão de enxadas ou o número de libras esterlinas do dote está certo. Dois dias depois se põe a caminho.

b) O assalto à aldeia

Descreveremos agora o ato mais curioso desta festa, tal qual se realizava quando o ouro inglês não estava ainda espalhado no país e a moeda empregada para a compra de mulheres consistia em enxadas. Estas enxadas, em número de quarenta ou cinquenta, eram distribuídas a cada um dos parentes que as levavam à cabeça. Uma longa fila serpenteava, assim, o caminho. Chegado perto da aldeia da noiva, o grosso do bando sentava-se à sombra enquanto alguns rapazes partiam para diante para fazerem o assalto.

Os irmãos da esposa guardavam as aberturas da vedação circular de espinhosas que rodeiam, em geral, as aldeias. Munidos de paus, aprontavam-se para impedir que os assaltantes forçassem a entrada. Trabalho perdido! Eles metiam-se no mato, saltavam por cima da barreira, faziam-se perseguir pelas sentinelas, corriam para a praça, esforçavam-se em roubar as bilhas de cerveja e recebiam e davam fortes varadas. A sombra deste tumulto, os velhos chegavam e, mostrando com o dedo as enxadas que traziam à cabeça, cantarolavam estas palavras: "Aqui está o nosso boi! Não sabe beber! Não sabe beber!" (*Homu! Homu! Áyinwi! Áyinwi!*). Os outros se lançavam contra eles, procuravam roubar-lhes o fardo, barravam-lhes o caminho, tudo isto no meio de grande deboche, até que um dos anciões da aldeia da noiva gritasse: "Deixemo-los!" (*Áhivatrikeni*). Então o bando fazia a sua entrada carregado com as preciosas enxadas.

c) Pagamento do lovolo

As enxadas são depostas no meio da praça espetadas na terra dezena por dezena. (Têm na parte de trás um espigão, corno as ferramentas dos lacustres, para se espetarem nos cabos de madeira; têm uma vaga semelhança com um ás de paus cuja haste fosse pontiaguda). A família da moça reúne-se para verificar se o número de enxadas está certo. Indicam uns aos outros quantas são: "Vêem?" – dizem – "Pagaram este ou aquele lovolo" (*Lavisani! valovolile hi ya kukarhi*). É importante que haja numerosas testemunhas, pois quem sabe a quantas histórias e discussões estas enxadas darão lugar se o casamento

for mal sucedido! Feito isto, estando os corações regozijados à vista de toda esta riqueza (*vukosi*) que permitirá ao filho de casa casar-se, por sua vez, vão buscar as ânforas cheias de cerveja que estão prontas desde a véspera, provenientes das tias, irmãs e parentes da noiva. Passam-nas uns aos outros, os velhos, os homens preferem entrar para uma palhota onde contam as novas do dia (*kudrungulisana*), enquanto vão matando a sede.

d) Cortejo nupcial

Enquanto as pessoas de idade repousam, a cabra do sacrifício é degolada à porta da palhota da noiva. Durante o esquiteamento, as irmãs do noivo, as moças maiores e as mulheres corpulentas, as de braços sólidos, vão à procura da heroína do dia que ainda não apareceu, escondida nalguma palhota de uma aldeia vizinha. Acabam por encontrá-la. Ela recusa vir. As viragos agarram-na, tiram-na para fora à força. Todas as pessoas se reúnem. Cobrem a noiva com uma grande peça de pano que a subtrai aos olhares dos assistentes e, rodeando-a todos, encaminham-se para a aldeia, numa espécie de cortejo. “Acompanhamo-la e depois voltamos para nossas casas”, cantam as mulheres que a conduzem (*Ahimuheketeni hitamuka*), como quem diz: “Não invejamos a sua sorte! Basta-nos acompanhá-la à casa do marido! Apressar-nos-emos a voltar!” Este canto do *tcheca*, único particular do dia de casamento, é o prelúdio do mais estranho dos duelos. A família do rapaz fica de um lado, a da moça do outro, e trocam então gracejos! “Eh!” – gritam à mulher os amigos do marido – “desde que és a mulher do nosso irmão e que vais entrar para a nossa aldeia, trata de deixar aqui os teus defeitos! Deixa de roubar! Abandona os teus maus costumes e torna-te uma moça sossegada”. Os parentes da mulher gritam, por sua vez, como em resposta: “Vocês não têm nada de que se gabar! Acabem de aborrecer as pessoas! Ela é boa demais para vocês! Acaso não se conhecem as moças do vosso filho, as vergonhas da vossa família!” E continuam neste tom: a principio, como gracejo, depois, mais seriamente. Vão, mesmo, até se bombardearem com as matérias meio ruminadas que foram extraídas do estômago da cabra. Mas, se algum passa os limites dos insultos, os velhos mandam-no calar. Este manejo é considerado brincadeira e efetua-se executando uma dança particular, a *kukhana*, que consiste em saltos sobre uma perna, depois sobre a outra, acompanhados de certos gestos.

e) O ato religioso

O cortejo chega à frente da palhota da moça, onde a cabra foi morta. Fora, há esteiras no chão. O marido e a mulher agacham-se na mais bonita. É nesse momento que o pai da moça vai praticar o rito religioso (*kuhahla*): toma com o indicador e o polegar um pouco de erva meio digerida que foi extraída da pança do animal, faz com ela uma bola, toca-lhe com a língua e faz um ruído semelhante a *kupshu* – como se cuspiasse para diante. É o sinal sacramental usado na maior parte dos sacrifícios (ver a Quinta parte). O pai fica de pé, atrás dos recém-casados. Olhando na direção deles, bem à sua frente, dirige-se aos deuses, isto é, aos manes dos antepassados, e diz: “Meus pais, meus avós (chama-os pelos seus nomes) ouçam! Hoje minha filha deixa-nos. Vai entrar na vida conjugal (*vukatini*). Olhem por ela e acompanhem-na lá onde vai morar. Que ela também funde uma aldeia, que tenha numerosos filhos (*munyikani timbeleko*), que seja feliz, sensata, justa.

Que se entenda bem (*kupsalana*) com aqueles com quem vai viver". Aqui, pode ser que algum dos irmãos do noivo o interrompa e lhe diga: "Sim! Entender-se-ão bem com ela, desde que faça o seu dever e não aborreça o marido." Continua a oração patriarcal, sem dar atenção à interrupção, e todos escutam tranqüilamente, atentamente. Esta oração, que ele pronuncia com os olhos muito abertos, com ar perfeitamente natural, prolonga-se às vezes por muito tempo. Quando os velhos já ouviram bastante e acham que chegou o momento de pôr ponto final, mandam um rapaz cortar um pedaço de carne e metê-lo entre os dentes do que ora. Deste modo "cortam a oração" e o outro cala-se!

f) O cinto simbólico

O astrágalo (*nhlololo*) da perna direita da cabra sacrificada foi cuidadosamente guardado. Cortam ao longo do ventre do animal uma tira de pele que vai até o pescoço, depois o queixo, e dessecam-na de maneira a fazer como que um bolso pegado à tira. Colocam dentro o astrágalo e o pai ata este cinto em volta da moça; não deve olhá-la de frente nesse momento; ela deve, mesmo, voltar-lhe as costas. É sem dúvida para lhe dar felicidade e para ter uma numerosa posteridade: os indígenas têm uma veneração especial pelo osso astrágalo que empregam também como ossinho divinatório.

5º – O "Kuhloma": partida da noiva para o domicílio conjugal

Se o *lovolo* é pago por inteiro, a mulher parte no dia seguinte para o domicílio conjugal, acompanhada pelas amigas.³⁸ No dia imediato vão encontrar com ela as mulheres da sua aldeia, que irão fazer com ela a "apanha do molho de lenha" (*kukorhoka ka xigiyana*). Vão todas juntas ao campo cortar uma grande quantidade de ramos e amontoam-nos na aldeia da recém-casada, entre duas estacas untadas de ocre. Cada um dos parentes do marido levará uma destas achas de lenha para casa durante os meses que se seguem. É, parece, um presente simbólico de uma família à outra. Quanto às rachadoras de lenha, despedem-se e retiram-se. Mas, surpresa... A esposa vai com elas! As irmãs reconduzem-na à casa. O marido suplica. Inútil! Persegue a sua companheira, legitimamente tornada sua mulher dois dias antes. Trabalho perdido! Oferece-lhe um presente para que ela fique! Ela recusa... Estava previsto. Ela tinha ainda que ir buscar com a mãe o seu cesto (*xihundro*), a sua esteira, a sua colher e outros utensílios que constituem o medíocre enxoval de noiva. Uma última lição devia ainda ser dada ao marido: "Se te demos a nossa filha, não julgues que foi por estarmos fartos dela (*hikolwile*). Ela é-nos muito preciosa e nós retomamo-la!" Paciência! Amanhã ela voltará acompanhada de uma única menininha que a ajuda a levar o seu mobiliário. Desta vez é para valer! Enfim! Isto começa a tornar-se fatigante, mas acabou: *Vamuthhuvile* – isto é: os pais instalaram-na devidamente na casa dela.

³⁸ Os pais da noiva não devem conservar a filha na sua aldeia, uma vez o *lovolo* todo pago; é tabu. Com efeito, se a noiva viesse a morrer, deveriam restituir todo o gado, ao passo que se ela morrer na aldeia do marido as conseqüências não são tão terríveis (ver Primeira parte, Capítulo segundo, C).

Em Nonduane é poupada ao noivo esta última surpresa. A noiva vai para a casa dele no próprio dia do casamento levando as suas duas esteiras e acompanhada somente por uma menina. Alguns dias depois, a mãe e os parentes trazem-lhe o resto do enxoval e juntam para ela o monte de lenha. A moça que definitivamente aceitou a sua sorte e consente em ficar é chamada *ntlhon'wa* (Ro.), *nhlomi* (Dz.) (a que foi levada ao marido). Durante a primeira semana, ela enche as panelas de todas as pessoas da aldeia de maneira que estas, ao acordarem, encontrem água para as abluções e digam: "Encontramos uma esposa!" (*Hikumi ntlhon'wa!*). Tira a cinza das fogueiras e barra com argila o chão das palhotas.

Na primeira noite passada com o marido na palhota, ela pode recusar-se a deixá-lo exercer os direitos conjugais. O recém-casado vai então perguntar ao pai o que deve fazer. O pai diz-lhe: "Dá-lhe seis dinheiros ou um xelim". Ela, então, consente (Mboza).

III – Costumes relacionados com o casamento nos outros clãs rhonga

A descrição que acabamos de dar pode ser considerada típica, mas estes costumes variam consideravelmente nos diferentes clãs.

Na região de Maputo, ao sul da baía da Lagoa, o costume prescreve duas visitas officiosas: uma do noivo, outra da noiva, às suas recíprocas aldeias (*kuvona muti*). Esta visita é muito curta e os seus visitantes não aceitam a comida dos seus hospedeiros. Só depois é que tem lugar o *kutrhékela* dos rapazes (a visita oficial de núpcias). Os rapazes comportam-se com muita dignidade, não aceitam nenhum alimento no primeiro dia e só consentem em comer no dia seguinte, quando recebem um presente de dez xelins ou uma libra estêrlina! Durante esta visita, as moças põem 500 réis ou seis dinheiros no fundo dos potes que encham de água para as abluções dos rapazes, pois de outro modo eles diriam: "A água está muito fria. Não nos podemos servir dela". Antigamente não eram permitidas relações sexuais entre os rapazes e as moças no decurso destas visitas. Atualmente são toleradas e pode acontecer do noivo pedir à noiva que se lhe entregue a fim de "provar o seu amor" (*kukamba lirhandru*). Se ela se recusa, o noivado pode ser comprometido.

Quando as moças vão, por seu turno, *kutrhékela*, há igualmente muitas formalidades a observar. É preciso dar-lhes dinheiro pelo menos dez vezes para obter o seu consentimento: 1º Elas recusam entrar na aldeia; 2º Recusam deixar a praça e ir para a palhota; 3º Recusam passar o limiar da palhota; 4º Recusam sentar-se nas esteiras; mesmo quando as outras moças acedem, a noiva fica de pé; 5º A noiva só acede a sentar-se quando se lhe dá um xelim; 6º Recusam responder às saudações; 7º Quando as outras respondem, a noiva recusa ainda; 8º Não acedem a dar notícias de suas casas; 9º e 10º Põem ainda dificuldade em aceitar comer.

Pode suceder que o noivo vá trabalhar nas minas durante este período a fim de completar o *lovolo*. Quando regressa, celebra-se uma cerimônia especial chamada *kuhlo mula mutwa*; tirar o espinho. As moças vão visitá-lo. Ele senta-se no meio dos companheiros, depois de ter posto entre os cabelos um longo espinho branco de osso. A *nhlangwana* da noiva (a principal dama de honra) aproxima-se dele, dançando, e tira-lhe o espinho. É uma maneira de saudar a sua volta. Significa, também, que a sua amiga

deseja fazer-lhe esquecer a fadiga e os sofrimentos suportados, desembaraçá-lo dos espinhos que o feriram.

As cerimônias finais do *kuhloma* e do *xigiyana* são igualmente mais desenvolvidas em Maputru e em Nondrwana.

Em Nondrwana o costume é este: As moças acompanham a recém-casada ao domicílio conjugal. Vão procurá-la no mato para onde fugiu, fazem-na prisioneira e levam-na ao marido, com cantos de luto (*hi kudrila n'wana*); "Aonde vais? Vais para junto de um marido de coração ciumento! Se lewares um açafate cheio de milho para pilar, dirão que é só um punhado! Aprenderás a roubar e a enfeitiçar (quer dizer: serás acusada disso)". A noiva cobre a cabeça com um pedaço de pano e lamenta-se. E desta maneira que o triste cortejo atinge a porta da palhota da mãe do marido. Aí, a noiva senta-se. O marido vem sentar-se junto dela, mas ela afasta-se. Então, os homens da aldeia começam a insultá-la. Dizem-lhe: "Aproxima-te dele!". As velhas, as tias do marido, chegam a tentar tirar-lhe o pano que lhe cobre a cabeça. "Tira-o para te podermos ver" – dizem elas. Dois dias mais tarde, voltam e dão-lhe seis dinheiros para que ela tire a peça com que cobriu o peito – depois do que ela andarà pela aldeia vestida, ou antes despida, à maneira vulgar.

A ereção da pilha de lenha é igualmente muito característica em Maputru. A cerimônia realiza-se no dia do *kuhloma*. Quando se ouve, muito longe, vir o cortejo, os amigos do novo marido vão ao seu encontro. As moças que acompanham a noiva recusam aproximar-se da aldeia. Decidem-nas dando-lhes dinheiro: uma moeda em cada cruzamento de caminhos, na entrada, na praça da aldeia, à porta da palhota, etc. O mesmo para as fazer depor as achas de lenha e os potes de cerveja que trazem. Quando, enfim, todas as mulheres consentiram em desembaraçar-se do seu fardo, a principal dama de honra recusa-se, ainda, e é preciso, para decidi-la, uma quantia maior! Depois de juntarem o monte de lenha, põem-se a dançar por trás dele e escondem entre elas a casada. O marido e os amigos estão sentados do outro lado do monte. Três moças aproximam-se deles, dançando. Uma delas é a *nhangwana*; põe tabaco na mão da noiva; esta se ajoelha a pouca distância em frente do marido e estende-lhe a mão, para lhe oferecer uma pitada. Ele levanta-se para a receber, mas, quando está perto da moça e tendo na mão um pouco de tabaco, ela atira-lhe o resto aos olhos e foge perseguida pelos amigos do marido. Se for bastante hábil, consegue apanhar um punhado de erva fora da aldeia. Então ninguém ousa agarrá-la! É preciso dar-lhe mais dinheiro para que ela deixe a erva. Depois disto, integra-se na aldeia que deve ser a sua nova morada – e tudo acabou finalmente!

IV – Cerimônias do casamento nos clãs do norte

Conseguí obter a descrição completa de um casamento *nkuna*. Devo-a a um muito bom informante cujas idéias eram notavelmente claras: Simão G. Gana. Tem certa diferença do casamento rhonga. Aqui damos o resumo³⁹ da série completa destes ritos:

A visita de noivado (kubuta) – O pretendente chega com o seu *nhangwana* e um homem de idade que fará as vezes de seu representante oficial ou intermediário (*ntrumi*).

³⁹ Expus em pormenores estes ritos numa novela, *Fazana*, publicada em *La Semaine Littéraire*, Genebra, Novembro e Dezembro de 1910.

O pretendente fez já a sua escolha e o *ntrumi* procede imediatamente, em nome dele, ao pedido de casamento. O pai da moça chama-a à parte e informa-se se ela aceita. Se a moça está inclinada a dizer que sim, pede que a deixem falar ao rapaz e escolhe uma *nhlanguwana* provisória. Os dois interessados e os respectivos *tinhlanguwana* são conduzidos à palhota da mãe da moça. Suponhamos que chegam a entender-se: o pretendente dá parte do seu êxito ao *ntrumi*, que procura o pai da moça e lhe anuncia que ela aceitou. Mas o pai recusa receber a notificação; deve, também, escolher um *ntrumi* – o que faz nesse mesmo dia. No dia seguinte, as duas partes reúnem-se, cada uma em sua palhota, e o primeiro *ntrumi* vem de novo contar toda a história na presença do segundo *ntrumi*.

Segue-se uma longa discussão (entre as pessoas de idade madura) sobre o *lovolo*. Esta discussão é dirigida pelos dois *ntrumi*, que andam numa roda viva entre as duas palhotas, um transmitindo as perguntas: “Quantos bois pedis?”, etc.; outro levando, por sua vez, as respostas – de maneira que as duas partes não se vêem durante toda esta desagradável controvérsia sobre a questão de dinheiro. Quando se chega a acordo, o pretendente e os amigos voltam para suas casas; o *ntrumi* recebe uma libra esterlina em recompensa por seus serviços. Não há outro *kutrhekela*. A palavra *kutrhekela* é desconhecida no país nkuna.

A visita da noiva – Logo que eles partem, as mulheres da aldeia põem-se a preparar a cerveja para a festa do *lovolo*. Ao fim de seis dias, antes da festa ter lugar, a moça e as amigas vão fazer uma visita à aldeia do rapaz. A mãe da noiva recomenda-lhe que seja muito prudente, não aceite facilmente as propostas do pretendente. Rapazes e moças divertem-se com entusiasmo. Mata-se, em honra delas, uma cabra que é apelidada a *pluma* – porque é como uma pluma no cabelo da noiva.

A cerimônia do lovolo realiza-se imediatamente depois. As moças demoram-se três dias na visita, depois voltam para casa. Assim, nove dias passaram – justamente o tempo necessário para a fabricação da cerveja, que é preparada na aldeia da moça. Toda a família do pretendente se dirige, então, à aldeia da noiva, levando à sua frente o rebanho de quinze cabeças de gado que representam o dinheiro do *lovolo*. Dá-se o assalto à aldeia: alguns dos invasores, os mais novos, avançam valentemente, enquanto os outros – os adultos – se escondem atrás dos bois e os empurram para diante com uma carga de pauladas. Oferecem-se palhotas aos hóspedes, sendo uma reservada especialmente ao grande *mukon'wana*, o homem que casou com a irmã do noivo e cujos bois servem nesse dia para comprar a noiva. Ele veio ver para onde vão os seus bois. À tarde, cada moça escolhe o seu preferido, o seu *xigangu*. No dia seguinte, de manhã, elas vão buscar a água para as abluções deles. É nesse dia que o *lovolo* é oficialmente entregue por uma das famílias à outra. Travam-se longas discussões por intermédio dos dois *ntrumi*, depois do que os homens, parentes da noiva, saem da sua palhota para examinarem e criticarem o gado – cuja beleza os parentes do noivo se empenham em sublinhar. Matam-se dois bois para a festa: um foi levado pelo noivo, o outro é fornecido pelo pai da noiva. Dança-se e canta-se durante toda a tarde. Os visitantes voltam para casa ao pôr do sol acompanhados pelas irmãs da noiva que atam eles ervas onde se separam.

Um mês depois da cerimônia do *lovolo*, há uma nova festa: *a da cerveja que lava os cascos dos bois*. A noiva, acompanhada das mulheres da família (e não somente das moças), leva potes de cerveja à aldeia do marido, mas ficam todas do lado de fora. Quando

os habitantes da aldeia lhes pedem que entrem, elas fogem correndo para uma pequena distância e só consentem em voltar depois de lhes suplicarem... e assim por diante! A noiva só depõe o pote que traz depois do pretendente trazer uma cabra. É preciso dar-lhe alguns xelins para ela decidir entrar na palhota, sentar-se, aceitar a água para lavar as mãos e comer o que lhe oferecem.

Mata-se outro boi e a carne é distribuída da seguinte maneira: o fígado e o coração são para o pai da noiva, uma perna para a mãe, o *nyimba*, isto é, o peito, compreendendo as costelas, o esterno, etc., para o tio materno. Quando regressam, as mulheres levam estes diversos pedaços de carne aos destinatários. Espetam o coração e o fígado num pau e enterram-nos diante da palhota do pai da noiva, dizendo: "Aqui está a notificação da família do marido".

Se os bois foram todos entregues no dia do *lovolo*, a *partida da nova esposa* para a povoação do marido (*kuhloma*) não tardará; mas se faltam alguns bois, o pai, homem prudente, não a deixa partir até que o *lovolo* esteja completamente pago. O marido trabalha duramente para ganhar os bois que faltam. Logo que os conseguiu, leva-os sem outra cerimônia à povoação do pai da mulher. Leva também um soberano de que faz presente ao pai, dizendo-lhe: "Está aqui a minha saliva para você, pai!" – e faz outro tanto à mãe. Sente-se então com direito a reclamar a sua mulher. Eles, porém, respondem-lhe: "Dá-nos tempo de prepararmos o enxoval". O enxoval compõe-se de duas esteiras, duas ou três grandes colheres, algumas panelas, um prato de madeira, um pilão, assim como de uma enxada fornecido pelo tio materno; é este todo o equipamento de uma mulher *nkuna* que casa. Todas as parentes se reúnem e, depois de a terem exortado⁴⁰ a ser obediente e a aceitar todas as penas por que a farão passar na sua nova morada, acompanham-na à aldeia do marido. É o *kuhloma*. Os homens não vão até lá, exceto o *ntrumi* da família. O pai mata uma galinha e *kuhahla*, isto é: faz um sacrifício – dizendo aos antepassados que a filha vai se casar e pedindo-lhes por ela. Logo que chega o *ntrumi*, encontra o marido e os parentes reunidos e diz-lhes bruscamente: "Nós aqui estamos, trazemos a vossa cadela! Aqui está! Entre nós, tinha a reputação de ser uma boa moça. Daqui em diante, vamos ouvir-vos dizer todos os dias que ela é preguiçosa, que não sabe cozinhar, que tem uma multidão de amantes. Muito bem! Matem-na! Matem a vossa cadela! Não a compraram? É uma lançadora de sortes! Façam-na beber o filtro mágico, etc." Os homens calam-se... "Sim, tu tens razão. Temos de bater-lhe. Mas se o marido for muito duro para ela, procuraremos livrá-la. Faremos o possível para a proteger".

Durante este tempo as mulheres cortam achas da *xigiyana*, enchem de água as panelas, e a festa continua, sendo um novo boi morto pelo marido. Os recém-casados sentam-se numa esteira e as mulheres das duas famílias começam a trocar insultos, que nunca faltam nesse dia! "Cães!" – dirá uma das tias da moça – "Pessoas de nada! Não

⁴⁰ "Escuta" – dizem as mulheres velhas à casada – "tu foste uma boa moça até aqui, e de hoje em diante tratar-te-ão como uma escrava! Acusar-te-ão de adultério e bruxaria. Não terás mais alegria. Mas aceita tudo isto! Bater-te-ão, de te matar, e nós não poderemos livrar-te, porque comemos os bois deles". Vale a pena reproduzir estas exortações porque mostram em que condições a moça é dada ao marido. Não é protegida: pelo *lovolo*, antes pelo contrário: este faz dela uma coisa da família do marido. Ela deve aceitar, não importa que sofra maus tratos (ver a Segunda parte).

possuem sequer uma panela quebrada para tirar as cinzas da fogueira. Podem-se felicitar de terem uma mulher tão boa, uma incansável trabalhadora, uma excelente cozinheira, uma encantadora e honesta moça!” Uma velha do outro grupo responde: “Sim! Se vocês a tiverem repreendido bastante! Ela renunciará talvez à sua má conduta, à preguiça, etc.” “Má conduta? O que vocês podem falar! Olhem o vosso filho! Um animal selvagem! Viemos aqui para lhe cortar a cauda e fazer dele um homem”.

V – O casamento por rapto

As múltiplas cerimônias que acabamos de descrever são as do casamento legal (*kuteka*). Mas há outra maneira de arranjar mulher, e os pobres (*svisiwana*), os que não possuem as libras esterlinas, os bois ou as enxadas necessárias para o contrato, têm de recorrer a ela. É o que se chama *kutlhuva*. Se um rapaz se encontra nessa penosa situação e, no entanto, deseja casar-se, manda um amigo propor à moça que pretende uma entrevista num dado lugar em pleno mato. Se ela concorda, vai à entrevista e dá-se ao rapaz. Os dois fogem para casa de um dos parentes da mãe do rapaz (por exemplo, do tio materno, *malume*). Escondem-se na aldeia. Os pais da moça procuram-na por toda a parte. Se ela consegue escapar-lhes ou se está firmemente resolvida a ficar com o seu sedutor, apesar das objeções deles, deixam de a perseguir. Deixam-na livre – embora lamentem a sua própria infelicidade e vergonha. Mas é raro que um casamento assim não seja regularizado. O raptor, se tem o menor sentimento de decência, procura obter o *lovolo*. Um belo dia, de manhã, muito cedo, vai à aldeia dos sogros e coloca uma moeda de ouro e uma cabra ou um galo no limiar da palhota da sogra, gritando com todas as suas forças: *Ndriyivile!* – isto é: cometi um roubo! Os habitantes da aldeia acordam do seu sono e saem a toda a pressa para verem que hiena é essa que penetrou na sua aldeia e perturbou com os seus uivos a tranqüilidade da manhã! O culpado foge, pelo outro lado da barreira da aldeia (*sangweni*), para uma distância tal que não possam agarrá-lo mas sim vê-lo perfeitamente. Depois, safa-se para casa. Anunciou-se desta maneira. Volta, ainda, para levar o que pode para apaziguar os pais irritados até que pague completamente o *lovolo*. É o *kunxonxohela*. Se não chega a pagar por completo, a primeira filha pertence à família dos sogros: *N'wana atalovola mamana wakwe* – a criança pagará o *lovolo* pela mãe. Tal é o veredicto do direito matrimonial.

Se a mulher que foi roubada por *kutlhuva* vai viver imediatamente com o marido irregular e se instala na aldeia dele, os pais combinam para agir de outra maneira. “Vão como inimigos” (*hi vulala*) e invadem a aldeia do raptor, matam um porco e ameaçam levar todo o mobiliário. Os homens da aldeia intervêm então – e, depois, o *lovolo* é pago (ver Apêndice VIII).

Observações relativas aos costumes matrimoniais entre os indígenas

Embora diferindo levemente de um clã para outro, os costumes matrimoniais apresentam, no conjunto da tribo, grande semelhança e só diferem nos pormenores. É preciso distinguir três grandes “momentos” na série destes ritos: 1º o *kubuta*; ou noivado, com as duas visitas oficiais do noivo e da noiva; 2º o *lovolo*, ou entrega do preço de compra

combinado entre as duas famílias; 3º o *kuhloma*, ou cerimônia da partida da noiva para casa do marido. Alguns dos costumes que acompanham estes atos principais são estranhos e parecem, à primeira vista, incompreensíveis.

1º Para os compreender, é preciso dar-mo-nos conta de que nas tribos primitivas ou semicivilizadas o casamento não é um ato individual, como é atualmente entre nós. É uma espécie de contrato entre dois grupos: a família do noivo e a da noiva. Qual a situação respectiva dos dois grupos ou famílias? Um perde um dos seus membros, ao passo que o outro aumenta de uma unidade. Para se compensar de uma diminuição prejudicial, o primeiro grupo reclama uma compensação que lhe é concedida pelo segundo sob a forma do *lovolo*. Esta reposição por dinheiro, bois ou enxadas permite ao primeiro grupo adquirir um novo membro para substituir o que perdeu; desta maneira o equilíbrio é restabelecido. A interpretação do *lovolo* como compensação, meio de restabelecer o equilíbrio entre os dois grupos, é certamente a verdadeira.

A necessidade de manter a importância do grupo, a tendência a resistir a toda a diminuição, fazem compreender alguns outros hábitos: explicam-se assim todos os ritos que valorizam a mulher que casa. *Ahisikolwa ha yene*, "não estamos cansados dela, seríamos felizes em tê-la conosco", dizem os pais por intermédio desses ritos. Os insultos recíprocos no dia do *kuhloma* têm a mesma origem. Os pais da noiva fazem o melhor possível para ostentar a imensa superioridade da própria família sobre a outra, da sua filha sobre o marido; o segundo grupo defende-se, por sua vez: daí as provocações que às vezes se transformam em verdadeiras batalhas.

O simulacro de combate deve, provavelmente, explicar-se do mesmo modo. Os rapazes, irmãos da noiva, sovam copiosamente os irmãos do noivo que ousam vir buscar uma das moças da povoação. Não lhes agrada ver a família empobrecida, diminuída. Os velhos levam as enxadas que mostram aos defensores da aldeia, dizendo: "Aqui está o nosso boi!" Então, escondem-se no meio do rebanho, como se quisessem proteger-se por ele, pois é somente graças a ele que o clã da noiva consente em receber os invasores. O Sr. Van Gennep tem razão, creio, em rejeitar a velha explicação deste simulacro de combate como um resto do casamento por rapto, que teria sido nestas tribos a forma primitiva do casamento. Os Tsonga têm o casamento por raptor mas, como vimos, é uma coisa muito diferente.

2º É, no entanto, provável que certos ritos do casamento tsonga devam ser explicados por uma forma antiga do casamento. O Rev. W. C. Willoughby, no livro *Race Problems in the New Africa*, chama o tipo de casamento que descrevemos, e que existe em todas as tribos sul-africanas, casamento "de dominação". O sistema da vida familiar que resulta de um casamento "de dominação" é o sistema de descendência masculina: os filhos nascidos de uma tal união têm por ascendentes os ascendentes do pai e herdaram os seus bens; a mãe vive na aldeia do pai; os filhos são propriedade do pai e este tem sobre eles poder absoluto. Mas em certas tribos bantu, sobretudo na África Central, o sistema é diferente. Encontramos aí o que o autor citado chamou o casamento "de descendência uterina". Por este sistema, a mulher fica na aldeia do seu grupo; os filhos têm por ascendentes os ascendentes da mãe; é o tio uterino que tem direitos sobre eles, e não o pai; pertencem ao grupo da mãe e herdaram os seus bens. Neste sistema, o *kuhloma* – isto é: o terceiro "momento" do casamento "de dominação" – não ocorre, e o *lovolo*, preço de compra da noiva, não é tão importante. O marido não faz mais do que habitar na aldeia da mulher ou

então lhe fazer freqüentes visitas; o seu papel é simplesmente gerar filhos que pertencerão a outros e paga este privilégio trabalhando para o grupo da mulher ou dando-lhe, ocasionalmente, presentes.

É provável que o casamento "de descendência uterina" seja o mais antigo e que se tenha transformado, sob diversas influências, para dar, enfim, o casamento "de dominação". O Sr. Willoughby supõe que os homens, depois de terem raptado e levado mulheres para casa no decurso de razias, acharam este sistema muito mais prático para eles próprios e desejaram possuir da mesma maneira as verdadeiras esposas. Mudanças de ordem econômica contribuíram, sem dúvida, para o mesmo resultado. Com efeito, pouco a pouco, devido à estabilização do modo de existência, as riquezas aumentaram e o gado tornou-se mais abundante; é desde então fácil conceber que os homens do grupo do marido tenham concluído com os homens do grupo da mulher uma espécie de contrato social, pelo qual oferecem um preço de compra mais elevado pela mulher, a fim de obterem a sua transferência para casa do marido.

Ora, se é esta a história da evolução do casamento banto (e veremos mais adiante, estudando a relação entre o sobrinho uterino e o irmão da mãe, como é muito provável que o seja), poderíamos encontrar, pela comparação entre estas duas formas de casamento, a explicação de alguns dos ritos tsonga. No antigo sistema, a situação da mulher era certamente preferível, se nos colocarmos no seu próprio ponto de vista. Podia viver com a família e o marido não tinha senão poder limitado sobre ela, ao passo que sob o casamento "de dominação" ela deve habitar na aldeia do outro grupo, trabalhar para este e ser, verossimilmente, maltratada. Não explicará isto a fuga para o mato ou para uma outra aldeia na véspera do *kuhloma*, quando os parentes do marido a vão buscar à força? Ela tenta ocultar-se debaixo de um véu como se desejasse não ser conhecida, mas as tias do marido tiram-no sem remorsos e, quando ela se dirige para o domicílio conjugal, os amigos acompanham-na cantando canções de luto. Seria mais fácil explicar estes ritos se tivesse havido, num passado longínquo, inteiramente esquecido pelos indivíduos embora influenciando ainda o espírito da comunidade, uma outra forma de casamento em que a mulher casada era mais livre e mais feliz.

3º Acharemos a explicação de certas outras cerimônias aplicando-lhes a teoria dos *ritos de passagem*. Para o noivo, assim como para a noiva, há com efeito passagem a uma nova condição de vida. Um e outro passam do estado de celibato ao de casamento, daí o papel desempenhado pelos melhores amigos e pelas damas de honra de quem são separados pelo casamento. Quanto à moça, ainda, há a passagem de uma família para outra, de uma aldeia para outra.

Não posso dizer que tenha verificado ritos de separação e de margem muito nítidos; mas os ritos de agregação são numerosos. Está incluída nos ritos de agregação, em primeiro lugar, a participação, em comum, na carne dos bois, durante as festas. Nada estreita mais os laços de amizade entre os indígenas do que o fato de comerem juntamente carne. Depois, há a ereção do monte de lenha, as demonstrações de polidez prodigalizadas pelas moças aos amigos do marido durante o *kutrhékela* e no dia que segue ao *kuhloma*. Estes ritos, que são coletivos, parecem representar a união das duas famílias. A recém-casada realiza-os ela própria, individualmente, durante a primeira semana de casada.

Como poderá explicar-se a resistência calculada que é oposta aos atos de polidez, quer pelos rapazes quer pelas moças, durante as visitas, durante as cerimônias do noivado

e mesmo mais tarde? Se fossem só as moças a pôr dificuldade em entrar na aldeia, entrar na palhota, sentarem-se nas esteiras, beber, comer, etc., diríamos: este rito é igualmente um meio do grupo diminuído afirmar a sua importância, salvar a sua dignidade. Mas os rapazes procedem da mesma maneira, durante a sua visita, observam a mesma atitude desdenhosa. Isto provém, certamente, do fato de os dois grupos sociais se olharem com desconfiança, porque não se conhecem perfeitamente. Em consequência, mantêm uma reserva mútua.

Todavia, informações mais completas e um estudo comparativo dos ritos tsonga permitem-me dar ainda uma outra explicação. O termo empregado para designar este rito é *kukunga*, verbo de origem ngoní (zulu). Empregado de maneira geral, significa: remeter um presente a um chefe que enviou emissários para reclamá-lo. O chefe *kukungisa* – isto é: dá ordem para *kunga*. No sentido ritual, significa: dar um presente a alguém que por razões rituais recusa praticar determinado ato. A velha expressão tsonga é *kuyalula*. Esta palavra é o derivativo reversivo do verbo *ala*, recusar. Significa, por conseguinte: vencer uma recusa, fazer alguém ceder. O rito do *kukunga* é praticado em cinco ocasiões diferentes pelo menos: 1ª para o rapazinho circunciso no dia em que é recebido na comunidade dos adultos (pág. 109); 2ª para a mocinha que passou pela iniciação *kukhomba*; 3ª para o rapaz quando faz a sua visita oficial à moça que escolheu e à família dela; para a própria moça, quando paga a visita com as damas de honra, e sobretudo quando vai para casa do marido, estreando-se assim no novo estado de mulher casada; 4ª para o primeiro filho; 5ª para a mulher que, tendo perdido vários filhos e achando-se, por consequência, num estado de despojamento (*vuwumba*), dá à luz uma nova criança. Em todos estes casos, a pessoa em questão passa de um estado a outro: o circunciso, da infância à adolescência; o pretendente e a noiva, do celibato ao casamento; a mulher que tem o primeiro filho, do estado de mulher à maternidade; a mulher despojada, do estado de despojamento à situação normal de uma mãe levando o filho às costas. E encontramos aqui a antiga concepção bantu da vida. Esta passagem, na evolução da vida humana, é cheia de perigos. A pessoa interessada mantém-se na defensiva. Ele ou ela recusa-se a falar, a olhar para as outras pessoas, a entrar na sua aldeia ou, no caso da nova esposa, a cumprir os deveres conjugais. Os que desejam vê-los aceitar a nova condição devem persuadi-los a fazê-lo, oferecendo-lhes presentes, geralmente de pouca importância: um bracelete de fio metálico, uma moeda de pequeno valor, etc.

Este rito, que poderia chamar-se um *rito defensivo*, é, por conseguinte, um rito de passagem. O fato de o dinheiro ou os braceletes oferecidos não se tornarem propriedade da pessoa que os recebe é uma outra prova. Os circuncisos remetem-no ao chefe e este os distribui às velhas que não podem já esperar ter filhos. A menininha que passou pelo *kukhomba* dá-os à mãe adotiva que fará deles o mesmo uso. Todo o dinheiro entregue à noiva vai parar às mãos do senhor da aldeia, para as mulheres velhas e para as crianças. *As pessoas casadas não devem ter nenhuma parte nestes presentes*, pois elas são tabus. Porquê? Porque estão em relação com uma passagem e supõe-se que as pessoas que têm relações sexuais aumentam os perigos inerentes a estas fases críticas do desenvolvimento humano, durante os quais o coração é perturbado por um temor semiconsciente de um futuro novo e misterioso. Entre os povos civilizados que atingiram a era do individualismo, estes temores exprimem-se pelo canto e pela poesia. Nas sociedades coletivistas, exprimem-se por ritos.

Eis agora algumas respostas a perguntas feitas pelo Professor Frazer sobre o casamento:

O homem leva sempre a mulher para casa. É o *kuhloma* – e é a lei. É tabu ir viver na casa dos sogros – em todo o caso, é-o no casamento com a primeira mulher. Mais tarde, quando os filhos estão crescidos e o *vukon'wana*, isto é: as relações com os sogros são já de longa data, o homem pode ir viver na aldeia de sua mulher (ver a Segunda parte). Isto pode, igualmente, dar-se no caso de uma viúva se recusar a casar com o homem a quem pertence legalmente por herança e se entregar a um homem de outra terra – de Inhambane, por exemplo. Este não paga *lovoló* e vive na aldeia dela, mas os filhos nascidos desta união pertencem à família do marido defunto.

Não há preparativos para o casamento dos Tsonga tais como jejum, sangrias, vigília durante a noite que o precede. Não se lança nem milho nem arroz aos recém-casados. Nunca a noiva ou o noivo é substituído por um procurador ou representante. As relações conjugais começam imediatamente após o casamento, mas a mulher não tem palhota ou cozinha sua durante o primeiro ano – período em que ela é obrigada a cozinhar para a sogra.

Não há caso em que os homens troquem as mulheres. *Ver as conclusões práticas sobre os ritos do casamento no fim do vol. I.*

E – A idade madura

I – O ideal banto

O homem casado é chamado “aquele que tem uma casa sua” (*ani le kwakwe*), por oposição ao celibatário (*ngwendza*). Mas é preciso dizer imediatamente que essa espécie de indivíduos a que se chama solteirões não abunda entre os Bantu. Só os miseráveis, os enfermos, os pouco dotados estão privados do casamento legítimo que é, para o Negro, o alvo da vida. É pela sua mulher ou pelas suas mulheres que ele se torna alguém. Este fato não se faz sentir ainda no primeiro ano da sua vida conjugal, pois a recém-casada deve cozinhar na fogueira da sogra, de quem ela não é mais que uma criada, durante um ano; não tem ainda a sua própria panela; o marido come com ela – não é ainda um senhor. Mas, se ele é rico, se é o herdeiro de um homem importante, não tarda a comprar uma segunda, uma terceira esposa.

Estes novos casamentos contratam-se como o primeiro, mas com menos aparato. Pode, até, a festa ser celebrada no domicílio do marido quando este já chegou à idade madura e vai para o quinto ou sexto casamento.

Por cada nova mulher, ele constrói uma palhota. Começou a sua aldeia por construir a palhota da primeira esposa, a mulher grande (*nsati lwenkulu*), como lhe chamam – aquela que, aconteça o que acontecer, ficará sempre como a principal. Quando traçava no chão, sem compasso mas com o instinto extraordinário do Negro do sul de África, a circunferência sobre a qual deviam elevar-se os muros de canas rebocados da sua habitação; quando cobria esta muralha circular com um teto cônico – dizia consigo: “Fundo a minha casa, inauguro a minha aldeia”. Nos anos subseqüentes, o ideal da sua vida é completar, pouco a pouco, um outro círculo mais vasto... Quando comprar a segunda

mulher, constrói também para ela uma palhota, segundo o mesmo modelo. Mas esta segunda palhota, a terceira e a quarta que se lhe seguirem não são dispostas numa linha reta, como uma rua; pelo contrário, formam juntas um arco que deve prolongar-se em semicírculo e, depois, em círculo inteiro, à medida que novas construções venham acrescentar-se às primeiras. Tal é o ideal do Negro: tornar-se o dono e senhor de uma aldeia circular completa.

A maior parte deles não o conseguem. Três, quatro palhotas, um pobre quarto de círculo, é tudo o que obtêm. Outros, melhor preparados para a luta da vida, mais favorecidos, completam o seu círculo... O gado, para o qual é construído um recinto circular, no meio da praça, multiplica-se se não morre de peripneumonia ou de hematúria que nestas regiões dizimam tantos rebanhos. De três em três anos, as mulheres dão à luz filhos. Se forem rapazes, é uma honra: à aldeia não faltarão herdeiros, nem ao pai braços para o ajudarem e o defenderem. Se forem moças, é uma riqueza: mais bois para a família! Aos irmãos não faltarão mulheres: vendem-se as irmãs para prover aos irmãos. No entretanto, vão-se construindo palhotas, mais ou menos vastas: a do chefe de família é a maior; as “malao” (as dos rapazes), as menos cuidadas.

Suponhamos um Rhonga que a sorte favoreceu, como Guija, do país de Livombo nas cercanias da Ricatla, que conheci muito bem durante os anos de 1890 a 1894. A sua aldeia não contava menos de vinte e quatro palhotas, com belas sombras por trás, os cercados dos bois e das cabras na praça, os dos porcos atrás das casas, galinhas e galos debicando por toda a parte, cães vagueando à procura de um pedaço para roubar (pois mal os alimentam), uma multidão de garotos conduzindo o gado, e, por toda a parte, o ruído dos maços esmagando em grandes pilões o milho para o dia. Ele passeia, com altivez, no seu recinto afortunado lançando um olhar complacente pela sua propriedade. Rapazes novos estão prontos a fazer os trabalhos de que os encarregar. Regala-os com cerveja preparada pelas mulheres. Muitas vezes, pessoas das aldeias vizinhas vêm juntar-se aos seus para jogar e dançar na bela grande praça que as palhotas rodeiam e fecham por todos os lados. E, sobretudo, à tarde, cada uma das mulheres leva-lhe a panela que cozinhou especialmente para ele. É este, para a mulher, o maior dos deveres conjugais. Nenhuma faltarão. Guija, senhor de seis ou sete panelas de milho temperado com molho de amendoim, banqueteia-se, sacia-se todos os dias – O que não é dizer pouco, porque o estômago do Negro tem capacidades inauditas. Torna-se corpulento, gordo, todo ele reluzindo de gordura – sinal certo de riqueza, de grandeza e de nobreza, na África do Sul. Quanto mais corpulento for, mais considerado é.

Mas – compreende-se: sozinho, ele não poderia esvaziar todas as panelas, no meio das quais se pavoneia. Banqueteia os filhos. Há sempre quem venha visitá-lo, a esta hora da tarde em que o sabem rodeado de tantos bens! Os aduladores não faltam. “Salve, filho de fulano e fulana!” – dizem-lhe eles – “Tu és um dos grandes do país!” E para responder a estes cumprimentos e a outros ainda, Guija, magnânimo, associa ao festim os seus admiradores. Estranhos passam pela região e perguntam quem poderia recebê-los. “Ide à casa de Guija” – dizem-lhes – “Há sempre abundância na casa dele!” E os viajantes chegam, pedem hospedagem (*kukhuleka*) na sua aldeia. Cantarão em suas casas as glórias de Guija e prestarão homenagem à hospitalidade dele.

É assim que o homem bem sucedido se torna célebre. A sua opinião pesa nas discussões em que toma parte. Chega, talvez, a ser mais considerado que o próprio

chefe, embora não tenha o prestígio especial que a família real deve ao sangue que lhe corre nas veias.

Conclusão: a grandeza de um Africano é, acima de tudo, uma questão de panelas. E a questão de panelas está intimamente ligada à poligamia.

Durante estes anos de idade madura, a evolução do homem não é marcada por cerimônias especiais. Existe, contudo, um costume ao qual todos se conformavam outrora e que indica um progresso na situação social: é a fixação da coroa de cera.

II – Fixação da coroa de cera

Entre os Sul-Africanos, a coroa não é o apanágio da realeza. Todos os homens chegados à idade adulta têm direito a adornar-se com uma coroa. É verdade que se trata não de um diadema de brilhantes mas de um grande anel de cera.

Este costume parece ser de origem zulu. Os Suthu não o conhecem e os Tsonga, que o praticam, recolheram-no da tribo conquistadora de que o famoso Chaka fez a fortuna. Espalhou-se da região do Maputru até os confins de Gaza na segunda metade do século passado.

Esta coroa de cera negra chama-se *nguiyana* ou *xidlodlo* e a cerimônia da coroação *kukhehla* - daí o nome *makhehlwa*, que serve para designar o conjunto dos que ostentam esta insígnia.

Vejam como decorre a cerimônia. Num dado momento, o chefe faz saber a todos os homens de certa idade que têm de fazer as suas coroas. Os conselheiros e os filhos da família real que pertencem a esta "classe" devem apresentar-se na capital. Matam-se vários bois, os tendões do lombo são conservados com cuidado e fazem com eles fios. Chamam os mestres cabeleireiros - isto é: os que sabem fixar estes curiosos apêndices. Eles vêm providos de pequenas varas (*tinhlamalala*, nervuras de folhas de palmeiras *minala*), entrançam-nas com os fios dos tendões de maneira a obterem o esqueleto, carcaça circular da coroa. Os fios, passados entre os cabelos crespos à volta da cabeça, sustentam solidamente a armadura da coroa sobre as fontes. O resto da cabeleira, nos lados e atrás, foi previamente rapada. O chefe possui uma provisão de cera. A preferida não é a cera de abelhas, mas sim a secreção rosada de certos pulgões, a qual se encontra em determinados arbustos e é colhida pelos rapazes da capital. Esta cera é misturada a certos ingredientes que lhe dão uma cor negra. É fixada em cima da carcaça de varas, modelada de maneira a formar um grande anel circular ou oval, negro de azeviche, ao qual se pode dar um lustro magnífico. Quando tudo acaba, comem a carne dos bois, banqueteam-se, dançam, celebram esse grande dia.

Os simples súbditos "coroam-se" na sua própria aldeia, onde o homem da arte vem ataviá-los. Os pobres vão eles próprios à casa do cabeleireiro e empregam, não fios de tendões, porque não possuem bois para matar, mas cordéis fabricados com fibras de palmeiras: é mais económico. Pretende-se que, nos nossos dias, os fios de palmeiras (*vukuha*) suplantam quase inteiramente os outros, visto que não se deterioram quando se lava a coroa - ao passo que se a *ngiyana* é fixada com tendões não se ousa deitar-lhe água em cima, com medo de os amolecer.

De resto, é preciso cuidar da coroa que pode sofrer avarias, deformações – quando recebe pancadas, por exemplo, ou quando o seu dono passa por sebes de espinhos. Um *khehlwa* que se preza dá polimento e repara muitas vezes este ornamento valioso porque é o sinal da idade adulta. Aquele a quem o chefe ordenou que pusesse a coroa não mais transportará cargas à cabeça: a sua coroa danificar-se-ia. Faz-se acompanhar por um menino que carrega os fardos. Pessoalmente, ele não leva mais que o bastão ou a azagaia na mão. Reconhecem-no imediatamente como um dos homens maduros da tribo. Isto não significa que o simples fato de usar a *ngiyana* lhe dê direito de intervir nos grandes negócios do país: só os conselheiros possuem esse direito. Mas é entre os coroados que se escolhem os que são enviados, por exemplo, a um outro chefe para tratar de questões políticas.

Quando o cabelo cresce – pois, por mais encarapinhado que seja, alonga-se – a coroa eleva-se com ele. Torna-se mais ou menos oscilante, o que deve ser muito desagradável! O remédio é cortá-la e fixá-la de novo. Mandrhia, um dos nossos vizinhos em Ricatla, era, provavelmente, preguiçoso demais para se dar a este trabalho: metia entre o crânio e o grande anel preto um pequeno lenço vermelho que impedia a oscilação da coroa.

Num dado momento, todas as *tingiyana* desapareceram do país de Nondrwana (Mazvaya). O chefe Maphunga tinha morrido. O falecimento, mantido em segredo durante um ano, fora tornado público e a lei quer que quando o soberano do país morre os homens de idade madura suprimam as coroas. Tiram a cera de cima da carcaça, fazem com ela uma bola que fixam num pequeno pau e espetam este no teto da palhota, por cima da porta; penduram, perto, a carcaça. Deixam aí esses objetos até que o novo chefe ordene aos seus súbditos que refaçam as coroas. Este fato mostra claramente que o costume da coroação está relacionado diretamente com a vida nacional da tribo. Os *makhehlwa* formam, também, batalhões especiais no exército.

Nos nossos dias, contudo, este costume não é tão religiosamente observado como outrora. A vida é mais dura! É preciso ir ganhar libras esterlinas no porto de Lourenço Marques ou nas minas de ouro, e não se pode mais levar a vida ociosa de outrora. Acontece, pois, que um súbdito pouco afortunado se recuse a usar a coroa e diga ao chefe: "Que é que eu comerei? Tu dás-me de comer? Preciso transportar cargas à cabeça. Para que me serve a *ngiyana*?"

Tiko dribolile, dizem os velhos, abanando a cabeça! *Akehena nawu* – isto é: "O país cai na podridão! Já não há lei!"

Ah! os bons tempos de outrora!



Velho rhonga com a coroa de cera

F – A velhice

Entretanto, o homem envelhece... envelhece... O cabelo e a barba embranquecem-lhe. Cavam-se-lhe rugas no rosto. Começa a curvar-se. A sua pele já não brilha de saúde e gordura. As suas mulheres morrem – a sua glória passa. A coroa de cera perde o lustro de outrora – e quando um ramo faz nela um risco, quando um choque a deforma, já não há com que pagar um xelim ao polidor da coroa! À volta dele faz-se a solidão. Já não lhe testemunham respeito. Não é mais que uma carga que se suporta dificilmente. As crianças troçam dele. Se a cozinheira as manda levar a parte da comida ao avô, solitário na velha palhota que se desmorona, as crianças marotas são capazes de comê-la no caminho, privando dela o velho, prontas a declararem, depois, que cumpriram a missão de que haviam sido encarregadas. E quando o velho aquece as encurvadas costas aos raios do sol que cai no horizonte, entre duas palhotas ao pé da barreira de caniço, e fica para ali todo vergado perdido nalgum delírio senil, os garotos mostram uns aos outros a forma decrépita e dizem: *He Xinkhunkhununu!* É o Papão, o Ogre!

As pessoas de idade madura não têm para os velhos mais atenções que os novos. No distrito de Matola, um velho e uma velha, Kovole e Minyokwana, foram abandonados pelos filhos que emigraram para outra parte do país e os deixaram numa palhota-abrigo – teto simples apoiado em estacas, sem caniços para formarem parede. Algumas almas compassivas apiedaram-se deles, pobres velhos caídos na meninice e não sabendo mesmo o que diziam!

Em tempo de guerra, os velhos morrem em grande número. Nos momentos de pânico, escondem-nos, nos bosques, nos charcos das palmeiras bravas. Toda a população válida foge. Os velhos são mortos pelos inimigos que não poupam ninguém, pois é assim a lei da guerra. ou então, morrem de miséria e de fome no seu esconderijo!

O crepúsculo da vida é, pois, bem triste para os pobres Rhonga. Todavia, encontram-se às vezes filhos que, até ao fim, testemunham filial amor aos pais. Os mais para lastimar são os que ficam a cargo de sobrinhos ou primos afastados. A esses só resta dizer, com voz quebrada, este triste estribilho: *Vahixanisa* (Tratam-nos muito mal!)

G – A morte

I – Os últimos dias

Manhibane, chefe de uma grande aldeia perto de Ricatla, está gravemente doente. Os homens da sua povoação, os seus amigos, vieram informar-se da sua doença (*kamba xinyonga*) e souberam que o caso era muito sério.

Dá-se, então, a todos os habitantes a seguinte ordem: *Tlulani svilaweni* “Que cada um de vocês durma no seu canto (isto é: os homens à direita da palhota, as mulheres à esquerda) e não tenham relações”. É tabu! O homem morreria disso! Se aparecem visitantes, não lhes é permitida a entrada na aldeia. É preciso que permaneçam “puros” durante, pelo menos, dois dias. Espetam-se dois paus de cada lado da porta da palhota e coloca-se por

cima um outro de maneira a fechar a entrada. “É desta maneira que os Negros fazem as suas proclamações”, diz Mboza. “Todos saberão que há ali um moribundo e ninguém entra”. Se um dos homens da aldeia teve relações sexuais com mulher com quem o doente as teve também, é-lhe duplamente interdito ver o paciente: este cobrir-se-ia de suores e morreria imediatamente. É a grande lei do *matlulana*, como veremos.

Naturalmente, já chamaram o *n'anga* (médico), que fez tudo que lhe era possível. Chamaram já, também, o jogador de ossículos. Este descobriu, talvez, que a doença era devida a um feiticeiro e identificou-o graças à sua arte mágica. Fazem vir o suspeito e ordenam-lhe solenemente que cure o paciente. Fecham-no com ele na palhota para destruir os seus encantos mortais e restituir a saúde ao doente.

Mas esse meio não conseguiu um melhor resultado que os remédios do médico! O moribundo chama para junto de si todos os parentes e dá-lhes a conhecer as suas últimas vontades. “Fulano não veio, vão procurá-lo” – diz ele. Quando estão todos, diz-lhes: “Está bem meus irmãos, meus filhos. Queria vê-los antes de morrer. Queria ver-te a ti, sobretudo, a ti, Fulano, que foste sempre bom para mim. Os outros me detestavam, tu estimaste-me sempre. Confio-te de hoje em diante o cuidado de velar pelos meus”. Designa então, provavelmente, o sucessor, aquele que será o “grande da aldeia” (*nkulukumba*) e recomenda aos outros que lhe obedeçam.

Depois, lembra-lhes os seus créditos e dívidas. “Fulano ‘lovolou’ a nossa filha e não pagou todos os bois...” Revela-lhes, ainda, o lugar onde escondeu o seu tesouro. “Vão a tal local, em tal palhota, e encontra-lo-ão!” Não fala das suas mulheres e da sorte delas, porque há leis de herança que regulam estas questões e que todos conhecem.

Quando a respiração se lhe torna mais curta, os que o velam começam a *dobrar-lhe os membros* [*kukhondla svirho* (Ro.); *kuputra* (Dz.)]. É um costume muito antigo considerado de tal modo importante que começam a operação antes da morte, com medo de que a rigidez do morto a impeça depois. Quando se espera muito tempo para dobrar os membros, é-se às vezes obrigado a quebrá-los. Para evitar esta eventualidade desagradável, os que velam o morto tomam-lhe suavemente as mãos e levam-nas ao queixo; depois, dobram-lhe as pernas ao longo do corpo. Se se lhes pergunta por que procedem assim, respondem: “É a lei. É esta a forma de cuidar dos mortos (*kubekisa*)”. Ou então: “É para cavar menores covas”. Penso, porém, que esta razão utilitária não é verdadeira. Entre os Rhonga, cavam-se os túmulos na areia e não haveria a menor dificuldade em abrir uma cova maior.

Alguns etnógrafos adotaram a “teoria embrionária” para explicar este costume que se encontra em toda a humanidade primitiva, desde a época musteriana até os primeiros habitantes do Egito, e em muitas tribos não civilizadas do mundo inteiro.⁴¹ Dizem eles: “O homem primitivo colocava o cadáver na atitude de uma criança antes do nascimento, porque acreditava que a morte não era mais do que um novo nascimento, o começo de uma nova vida”. Perguntei a Viguet se pensava que fosse esta a verdadeira explicação. Respondeu-me que não sabia nada disso – mas não quis negar. Contudo, há uma consideração que torna difícil adotá-la: os Tsonga nunca estudaram anatomia e não têm,

⁴¹ Ver o meu artigo em *Anthropos*, Set. 1910: “Dois enterros há 20 000 anos”.

provavelmente, idéia clara sobre a posição do feto no ventre materno. Penso que é assim em todos os povos primitivos. Este gênero de ciência só apareceu muito mais tarde, na evolução da humanidade. Este rito tende, mais verossimilmente, a colocar o moribundo na posição de sentado que é a normal de todo o Tsonga quando está na palhota – pois o túmulo não é mais que *uma palhota dentro da terra* e supõe-se que o homem continua, lá, a levar exatamente a mesma vida que dantes. Como vamos ver, os outros ritos do enterro confirmam esta explicação.

Manyivana morreu. Em certos distritos, tem-se o cuidado de não deixar que o homem morra de *punhos fechados*, é tabu: os filhos do morto disputariam entre si (Viguet). Fecham-lhes os olhos e tiram-lhe todo o vestuário. No clã Mpfumu, *lava-se o corpo*. Depois, cobrem-no com um velho pedaço de pano. Ninguém chora. As lamentações são absolutamente proibidas antes do enterro estar terminado: é tabu. Elas “partiriam as costas” dos homens que devem proceder aos ritos funerários.

Se há *estrangeiros* na aldeia no momento da morte, escapam-se depressa para evitar a poluição; de outro modo, seriam obrigados a tomar parte nas cerimônias purificadoras dos dias seguintes.

O fogo que ardia na palhota funerária é levado, sem demora, para a praça. É preciso conservá-lo cuidadosamente aceso. É um tabu. Se chove, é necessário protegê-lo. Todos os habitantes devem servir-se deste fogo durante os cinco dias seguintes. Será extinto pelo doutor com areia e água no dia da dispersão dos parentes. Depois, o doutor acende um lume novo e todos tirarão dele brasas para acender as fogueiras nas diversas palhotas. Esta é uma das condições da purificação da aldeia.

No mesmo dia, são enviados alguns rapazes a todos os parentes que habitam na vizinhança, para lhes darem parte do falecimento. É necessário informar igualmente os que estão longe, em Joanesburgo. Procedem para isso da seguinte maneira: alguém apanha um punhado de erva, põe-lhe fogo e lança-a na direção do ausente, dizendo: “O teu irmão morreu, aqui. Não tenhas receio, que os teus inimigos (isto é, os Brancos que te empregam) terão consideração e amizade por ti de maneira que poderás gozar de um bom sono e de uma boa saúde”.

II – O túmulo

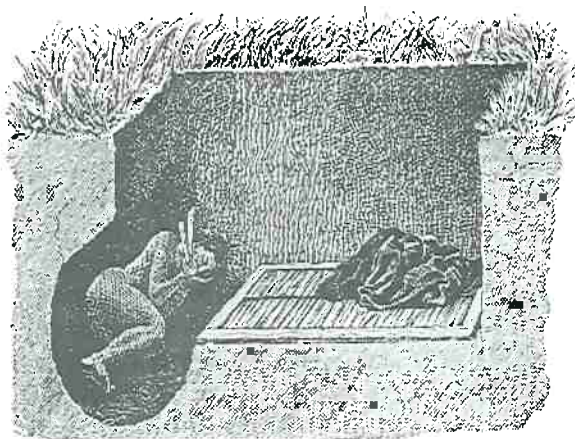
Os homens da aldeia cavam então o túmulo. Escolhem um lugar atrás da palhota do morto ou mais longe, na pequena floresta que em geral rodeia a aldeia, ou então, ainda, no *ntimu*, o bosque sagrado, se o defunto era um dos guardas da floresta,⁴² se pertencia ao ramo primogênito da família.

Em primeiro lugar, os coveiros buscam um local com uma árvore perto do túmulo, para que possam ser pendurados nela alguns objetos que pertenciam ao morto (os objetos que serão conservados mas devem ser purificados); cavam uma fossa de cerca de seis

⁴² Nos clãs do Sul, o túmulo do marido ou da mulher é cavado diante da palhota em que viviam (pois esta palhota deve ser abandonada); quando se trata de uma criança, enterram-na ao lado da palhota (pois a palhota, neste caso, não é destruída). O túmulo é rodeado de uma paliçada de paus cobertos de argila. Desta maneira, não se esquece o lugar onde o cadáver foi sepultado.

pés de comprimento, quatro de largura, dois e meio ou três de profundidade. Esta primeira cova pode ser aberta com pás vulgares. Num dos lados, abrem, em seguida, uma segunda cova de forma mais ou menos circular, servindo-se de uma pequena tábua de madeira, geralmente o rebordo de um cesto velho. As paredes da cova são bem aplanadas por meio desse instrumento. Nos clãs do Norte, rebocam-nas, por vezes, com lama tirada do rio. Colocam geralmente um caniço ao lado do corpo e espalham no fundo do túmulo erva que tenha crescido na água.⁴³ Assim, o túmulo é, de certo modo, duplo. Apresenta dois níveis: o mais elevado, formado pela grande cova, dá acesso ao menor, ao túmulo ovóide. O primeiro é o *lugar público* (*huvu*) do morto; o segundo é a sua *palhota* (*yindlu* ou *xinyatu*). O morto habita na palhota, mas sai para vir sentar-se na praça subterrânea, exatamente como costumava fazer quando vivia na aldeia⁴⁴ (Elias).

Uma vez feito o túmulo, os coveiros chamam os parentes do defunto, para examinarem o trabalho e verificarem se foi feito aquilo que é necessário para o morto. A cova inferior, tendo sido escavada na parede da cova superior, apresenta uma espécie de abóbada. Parece considerar-se indispensável que a terra destinada a proteger a cabeça não tenha sido removida. Quando todos os parentes se apresentam à chamada dos coveiros, acontece às vezes que a abóbada do túmulo vai abaixo. É um forte mau presságio. A causa do acidente é a seguinte: a pessoa que enfeitiçou o morto está presente – ou, então, um dos assistentes é culpado de *matulana* com ele!⁴⁵ O túmulo é um *mhondro*: um meio mágico de adivinhação.



Rhonga no túmulo

⁴³ Compare-se este costume com o rito que consiste em enterrar as criancinhas e os gêmeos em terreno úmido.

⁴⁴ Em certos clãs do Norte só há uma cova, sem escavação lateral. O que descrevo aqui é a regra entre os Rhonga, exceto onde a civilização modificou já os antigos costumes.

⁴⁵ Mboza e Elias não estão de acordo sobre este ponto. Mboza diz que o desabamento do túmulo só pode ser provocado pela presença do feiticeiro que causou a morte. Elias pretende que o acidente acontece se um dos homens presentes "atravessou (*tremakanya*) o caminho do morto" – isto é: teve relações sexuais com uma mesma mulher que o morto. (É o que significa a expressão *matulana*). Assim como a palhota do morto conhecia esse homem, a sua nova palhota subterrânea reconhece-o e denuncia-o.

III – O enterro

Os coveiros podem ser quatro, mas, em geral, são dois: o “mestre de luto” (*n’winyi wa nkosî*), que é o irmão mais velho depois do morto, e um outro parente mais novo, por exemplo um filho. Ambos devem ser casados, pois só as pessoas casadas podem libertar-se da poluição da morte pelo *kulahla khombo*, que explicaremos mais adiante. Se pedissem a um filho não casado que tomasse parte no trabalho dos coveiros, ele responderia: “Como podem vocês propor-me uma coisa dessas? Ainda não cheguei à maturidade (*mbisi*)! Não estou ainda amadurecido! Acaso não há poluição na morte? Com quem poderia eu lavar-me dela?” (Viguet). O primeiro coveiro é chamado “o da cabeça”, O segundo “o dos pés” – porque um leva o cadáver pela cabeça e o outro pelos pés. As mulheres também podem, quando necessário, enterrar um morto.

138

Os coveiros voltam, pois, à palhota e começam por enrolar o cadáver nas suas cobertas e na esteira (*kutrimba*). Cosem em dois locais a esteira (para impedir que o corpo escorregue?) (Viguet) e esperam em geral o pôr-do-sol para proceder ao enterro. Quando chega o momento, fazem um buraco na parede da palhota do lado direito – porque o marido habita na metade da palhota que fica à direita, a mulher na que fica à esquerda. O cadáver não deve ser levado para fora pela porta, mas por esta abertura artificial,⁴⁶ saindo da palhota com a cabeça para diante.⁴⁷

Às vezes, os coveiros tapam as narinas com as folhas de um arbusto chamado *ngupfana*, que tem um perfume violento, para não sentirem o cheiro da morte (*moya wa lifu*). Desfilam lentamente, sem uma palavra; homens e mulheres seguem-nos em silêncio. “O da cabeça” desce ao primeiro nível; “o dos pés” segue-o. Tinham já previamente colocado no lugar onde deve repousar o morto um pedaço de madeira, de um ramo de *nkanyi*, a árvore venerada por eles, pedaço de um pé de comprimento e sete a oito centímetros de largura, que servirá de travesseiro. Ao fundo, no chão, estendem algumas velhas cobertas. Deitam o corpo no solo⁴⁸ sobre o lado esquerdo com a cabeça repousando no travesseiro.

O túmulo foi cavado de tal maneira que o eixo maior é dirigido para o ponto cardeal de onde vieram os antepassados, e o morto, que tem a cabeça ligeiramente inclinada para trás, olha nesta direção.⁴⁹ Depois, os coveiros tiram do morto todas as cobertas com que o tinham envolvido e trespassam-nas com uma faca, fazendo um grande buraco em cada uma delas, assim como nas esteiras e roupas que devem ser lançadas no túmulo. “Todo o objeto deve *kuhefemu!*, dar o último suspiro, como o morto”, disse-me Spoon. “É tabu”. Não se deve introduzir ferro no túmulo. O ferro, o ferro negro, é *ndrovo*: é perigoso para o

⁴⁶ Nos clãs Ihábi, o cadáver sai pela porta, mas quebra-se, até que caia ao chão, o barro que reveste as duas vigas de madeira. Mais tarde, recompõem-no. Nos clãs do Norte, a palhota do morto não é tão fortemente tabu como entre os Rhonga. Uma vez purificada, pode ser empregada de novo.

⁴⁷ Etnografia comparativa: Na Suíça diz-se correntemente que um cadáver deve sair de casa com os pés para diante.

⁴⁸ Os Ngónis deixam os mortos agachados, com uma faca nas mãos, porque são uma raça de assassinos! (Viguet). Pode ser que a posição deitada que os Rhonga dão ao cadáver seja o resultado de uma evolução. Em todo o caso, não é esta a verdadeira posição para dormir, pois os indígenas não encolhem os membros quando dormem.

⁴⁹ Assisti em 17 de Dezembro de 1908 ao enterro de um dos meus vizinhos de Ricatla, chamado Sóquis, e descrevi os ritos a que nesse dia assisti no artigo já citado, publicado em *Anthropos*, Set. de 1910.

morto, pois não apodrece tão depressa como o cadáver, as cobertas e as esteiras... É preciso não meter nada de ferro no túmulo. Ainda menos cobre ou bronze, pois nem sequer mudam de cor. "Atrairiam o morto para a aldeia, por permanecerem brilhantes; brilhariam para a Morte e designariam outras pessoas da aldeia, dizendo: Mata!" (Viguet). Os braceletes de cobre e de bronze, do mesmo modo que as tabaqueiras brancas, são chamados *nhlale* e não *ndrovo*.⁵⁰

É interessante notar o destino que dão às diferentes coisas que pertenceram aos mortos. São divididas em duas categorias: certas devem desaparecer com o defunto, outras devem ser conservadas.

À primeira categoria pertencem, antes de tudo, as cobertas: enrolam-nas em volta do corpo, ele dorme dentro, mas é preciso não as atar, porque é tabu atar um cadáver – o espírito, *xikwembu*, enfurecer-se-ia se estivesse preso, e causaria desgraças.⁵¹ As esteiras são estendidas na primeira cova, assim como os fatos velhos e as calças velhas, porque o morto sentar-se em cima, quando sair da palhota para descansar na praça; A louça de barro, sobretudo a velha, é em seguida quebrada em cima do túmulo, "como demonstração de cólera contra a morte" (Elias). A bilha pode ser ocasionalmente deposta sobre o túmulo, mas o fundo é furado e, mais tarde, deitam-se nela oferendas de cerveja ao morto. Todos os bens mortais devem morrer com ele. Diz-se que é a sua impureza (*chaka ra yena*). Nos clãs do Norte queimam, às vezes, os objetos desta primeira categoria.

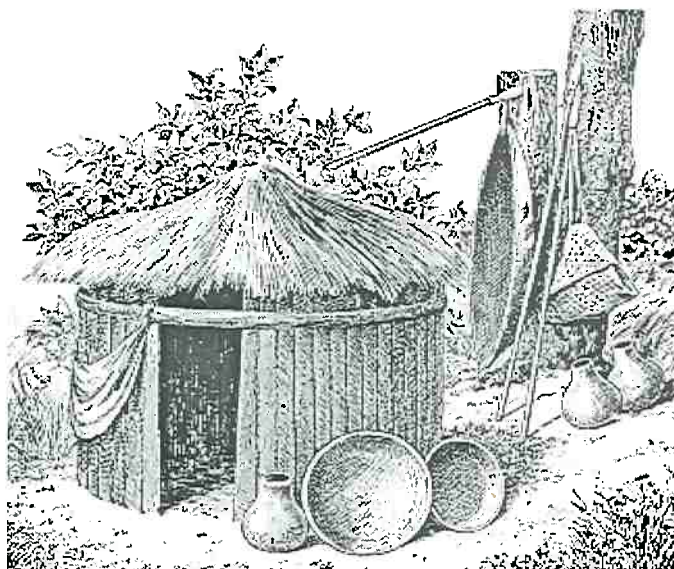
A segunda categoria compreende os objetos que são guardados porque têm ainda valor. Penduram-nos ou depõem-nos ao pé da árvore que está junto ao túmulo, ou diante da palhota abandonada, e são purificados durante os dias seguintes, como vamos ver. Os cestos em bom estado, as panelas novas, as azagaias,⁵² as facas, as enxadas, etc., pertencem à segunda categoria. Distribuem-nos em seguida pelos herdeiros. Nos clãs do Norte lançam às vezes na cova sementes tiradas do celeiro do morto, dizendo: "Parte com as tuas sementes".

Voltemos ao enterro. "O da cabeça" oficia no túmulo; depois, todos os parentes ajudam a encher a cova. Empurram a areia com as mãos e tiram com grande cuidado todos os pedaços de raízes, como se quisessem limpar perfeitamente a areia. É um tabu ditado pelo respeito devido aos mortos. Proceder de outro modo significaria "repeli-lo para longe" (*kucukumeta*). A cabeça foi coberta com um pano branco e a terra é deitada para cima, muito devagar: o coveiro pega então em duas ramificações de um ramo de *nkanyi* macho (o *nkanyi* é uma planta dióica) e põe-nos na mão direita do morto, que emerge das cobertas, perto da face. Quando a terra atinge o nível deste braço, este é puxado suavemente, de maneira a saírem os dois ramos. Continuam a puxar o braço, durante o tempo possível, e a encher gradualmente a cova. Quando o braço está completamente estendido, o coveiro

⁵⁰ O fato de saber o que é *ndrovo* e o que não o é dá lugar, às vezes, a discussão. Vi o coveiro arrancar os botões das calças de Sóquis, que ele cortava, e lançá-los fora da cova. Uma velha, pensando, sem dúvida, que eles não eram de natureza tão incorruptível como o ferro, tornou a jogá-los para dentro, e de novo o coveiro os jogou fora.

⁵¹ Parece, também, que o túmulo não deve conter nenhum nó. Dois pedaços de pele atados e formando o vestuário de Sóquis à volta dos rins foram primeiro desatados, depois atirados para a cova.

⁵² O ferro – não o cabo, que faz parte da sua "impureza" e se destrói.



O túmulo de Sóquis

agarra (*kuwutla*) um dos ramos e dá-o a um dos seus ajudantes, que o guarda; o segundo ramo fica na mão do morto. E está, em todo o caso, a maneira regular de realizar o *rito do ramo*, mas muitas vezes põem só um ramo na mão do morto e tiram-no logo que a terra chega ao nível dele, sem estender o braço; ou então fazem-no emergir da areia, puxando-o docemente durante todo o tempo que leva a encher a cova, de forma que uma vez o túmulo terminado possa ainda ver-se o ramo saindo do chão. O irmão mais novo toma-o, então, para praticar o rito religioso. Chama este ramo *mhamba*, palavra que traduzimos geralmente por oferenda mas que designa todo o objeto por intermédio do qual os homens entram em relação com os espíritos dos antepassados. O oficiante senta-se ao pé do túmulo, e todos se sentam silenciosamente em volta – os homens mais perto, as mulheres mais afastadas. Segura o ramo na mão e descreve círculos em volta da cabeça.⁵³ Depois, pronuncia duas ou três vezes a palavra sacramental: *pshu, pshu, pshu*, prolongando o som: chamou, assim, os espíritos. Então, ora: “Vós, meus antepassados, que estais reunidos aqui hoje... Não vedes isto? Vós o haveis levado. Estou só agora. Estou morto. Peço-vos, a vós que estais lá adiante (*kolaho*), visto que ele voltou para vós, permiti que fiquemos em paz. Ele não partiu com ódio. Que nós possamos chorá-lo docemente, em paz. Que nos ajudemos mutuamente a chorá-lo muito, mesmo os nossos sogros a quem comprou a mulher”. Pode acontecer esquecer-se de alguma coisa que deva ser dita: então um dos ouvintes faz-lhe tranquilamente notar a omissão e ele junta as palavras à oração.

⁵³ É o rito religioso chamado *litsan'wa* explicado na Sexta parte, Capítulo segundo. O seu fim é assegurar uma recepção favorável ao morto por parte dos *svikwembu*, isto é, dos deuses ancestrais.

As lamentações (kudrila nkosi) – Logo que o oficiante acaba de orar, os assistentes põem-se a chorar. Começam as lamentações. As mulheres levantam-se, soltando gritos; depois se atiram ao chão. A mulher do morto grita mais forte que as outras: “Fico só na planície solitária (*livaleni*). Onde foste? Tu abandonaste-me!” As lamentações começam, em geral, por uma nota muito aguda e terminam por uma nota mais baixa. Expressam a dor no coração de uma maneira tocante e penetrante. Uma das frases que se pronunciam nesta ocasião e que mal se pode chamar um canto ouvia-a eu, em 1893, durante o enterro de uma mulher nova que se tinha afogado no lago da Ricatla:

“Ó minha mãe! Ó minha mãe! Tu deixaste-me. Para onde foste?”⁵⁴

Os sogros lamentam-se da sorte da filha, a nova viúva. Então, começam todos a lastimar-se sobre a sorte dos próprios parentes mortos recentemente. Os irmãos choram juntos, sem gritar. Dizem: “Partiste primeiro. Nós seguimos-te em breve, pois há atração na morte.”

É durante estas lamentações que as panelas, os cabos das azagaias, etc., são destruídos em cima do túmulo.

Façamos uma parada aqui. Sabemos já o bastante para notar que, entre os Tsonga, a morte (*lifu*) não é somente um acontecimento triste, uma grande ocasião de dor pela perda do defunto, mas uma origem terrível de contaminação que põe todos os objetos e todas as pessoas que estiveram em contacto com o morto, todos os parentes, mesmo os que vivem muito longe e trabalham, por exemplo, em Joanesburgo, num estado de impureza. Esta impureza é, com efeito, muito perigosa: mata, se não for convenientemente tratada. Nem todos são afetados da mesma maneira. Há círculos concêntricos em volta do morto: as viúvas formam o círculo interior e submetem-se a uma purificação muito severa; os coveiros vêm a seguir; depois os habitantes da aldeia do morto, os parentes residentes em outras aldeias, incluindo os parentes das mulheres do morto. Todas estas pessoas, que estão impuras, ficam postas à margem da sociedade: *Muti wutrumile* – “a aldeia está sombria” – é a expressão técnica. Este período de margem dura mais tempo para os que estão mais tocados: um ano, e mais, para as viúvas; um mês para a aldeia, cinco ou seis dias para os parentes chegados de fora. Durante este período são impostos numerosos tabus. As relações sexuais são severamente proibidas às pessoas casadas, mas o *kugangisa* não o é tão duramente, pelo menos em certos distritos. Encontramos, igualmente, ritos de agregação que permitem o regresso à vida ordinária. Os ritos funerários podem durar um ano e são muito complexos. A série destes ritos comporta três fases: 1º *O luto pesado*, imediatamente depois do enterro e que dura alguns dias, em geral cinco. O modo de purificação empregado é essencialmente medicinal: tem por fim purificar as pessoas e os objetos que entraram diretamente em contacto com o morto; 2º *Os ritos sexuais* que tendem a purificar a vida coletiva da aldeia pela supressão da impureza; 3º *Os ritos familiares* que consistem em reuniões de todos os parentes acompanhadas de cerimônias religiosas. Têm por fim restabelecer a vida da família, isto é, do grupo social que foi diminuído pela morte de um dos membros.

⁵⁴ Ver a melodia deste canto na Quinta parte, Capítulo terceiro, B.

Encontra-se esta mesma série de ritos em todos os clãs, mas os ritos, em si próprios, às vezes diferem bastante. Vou tentar descrever claramente estas diferenças. Os meus conhecimentos são mais completos no que respeita aos clãs rhonga, mas devo a Viguet algumas informações inteiramente novas e muito curiosas sobre os ritos hlavi.

IV – O luto pesado dos cinco primeiros dias

1º. – O luto pesado dos Rhonga

Imediatamente após o enterro, todos os habitantes da aldeia vão banhar-se no lago ou no rio. Os coveiros mastigam um *ndrawu*, raiz de junco que tem um poder tônico. Ritos especiais devem, em seguida, ser praticados para as viúvas. Descrevemo-los no próximo capítulo.

Ao regressarem do lago ou rio, um dos homens sobe em cima da palhota e tira do teto a coroa de erva entrançada que era o orgulho do defunto. A palha participa do estado geral de impureza de todos os bens dele. Esta coroa é colocada diante da porta para a tapar. Ninguém mais ousará entrar nela até ao dia do desmoronamento da palhota.

Nos clãs mpfumu, os coveiros, na primeira tarde, devem praticar alguns ritos preliminares de purificação: 1º um *hondla* – isto é: uma ablução de folhas de *nkuhlo* esmagadas num pilão com água; 2º outrora, costumavam fazer um cachimbo de casca de massala, metiam-lhe uma brasa e um pouco de excremento de galinha e fumavam esta mistura pouco apetecedora. Desde o primeiro dia, os coveiros e as viúvas devem servir-se, ao comer, de colheres especiais (*svihanti*), feitas de pedaços de velhas cabaças. Durante os cinco dias do luto pesado, é tabu servirem-se dos dedos para tirar a comida do prato comum.

Vinda a noite, todas as viúvas dormem ao ar livre, porque as palhotas que pertenceram ao morto são tabu. Se chove, dormem nas outras palhotas da aldeia.

No dia seguinte, o *doutor* vem proceder à purificação medicinal das viúvas e dos coveiros. O medicamento consiste em três *banhos de vapor* sucessivos, no primeiro, terceiro e quinto dias depois da morte. Estes *mahungula* são administrados da mesma maneira que já descrevi a propósito dos ritos da infância (pág. 85). Mas as drogas que fervem na panela e as almôndegas queimadas no fogo são consideradas muito poderosas, sobretudo as empregadas no primeiro dia, e isso é de tal modo verdadeiro que a panela em que são preparadas deve ser quebrada sobre o túmulo. Os dois coveiros e a viúva devem submeter-se juntamente a esta desinfecção especial; a viúva conserva o velho vestuário durante a operação. O segundo e terceiro banhos, que servem para as outras viúvas, não são tão fortes e a panela pode ser conservada; a viúva não toma estes banhos ao mesmo tempo que os coveiros. Estes ritos, assim como a obrigação de se servirem de colheres especiais, só se aplicam aos coveiros e às viúvas. Para toda a comunidade, outros ritos devem ser praticados. Antes de tudo, *rapam o cabelo*. As viúvas e as parentes próximas rapam toda a cabeça, os homens contentam-se, às vezes, com um sulco de cada lado. É o doutor ou alguma pessoa habituada a isso quem procede a esta operação. O instrumento empregado é ou uma lâmina de ferro ou um pedaço de vidro. Pretendem que o fato de rapar o cabelo é uma mostra de respeito pelo morto, bem como sinal de tristeza e meio de

impedir os *mayiha* – a sensação do cabelo que se põe de pé com medo da morte. Se as pessoas que estão de luto se esquecem de rapar o cabelo, perderiam o espírito e seriam tomadas de delírio (*kuhahama*).

Depois, todos se vestem com *malopa*, isto é, peças de pano de algodão azul-marinho que os Rhonga usam há já muito tempo. A primeira viúva deve vestir-se com um antes de penetrar no recinto do segundo banho de vapor.

Um terceiro rito geral é o *kuluma milomo*, a purificação dos mantimentos do morto. Não se trata de uma operação médica mas parece que, por este ato, cada um dos parentes faz desaparecer o perigo inerente à comida contaminada. A palavra *kuluma*, que encontramos muitas vezes no ritual tsonga, significa originalmente: morder (como um cão) ou causar dores internas violentas (cólicas ou dores de parto); mas na terminologia ritual significa: praticar certos ritos relativamente a um alimento determinado a fim de suprimir o perigo que lhe está ligado. Os *milomo* são grãos de toda a espécie de cereais que o morto possuía nos celeiros. Cozem alguns feijões, grãos de milho, de mapira, algumas ervilhas indígenas, etc., e deitam-nos num dos cestos (*lihlelo*) do morto. O *ntukulu*, isto é, o sobrinho uterino, o filho da irmã do morto, é o primeiro a ser chamado. É ele quem deve começar – e isto é de tal modo importante que, quando alguém vai fazer a visita de luto, leva sempre consigo uma menina ou rapaz que é um *ntukulu* daquele por quem choram. A criança fica de pé em frente da panela, com os pés juntos. O “mestre do luto” (neste caso é a primeira viúva) ajoelha-se diante dela, toma algumas gotas da panela, com um pouco de comida que está no fundo, e derrama-as entre os dedos maiores dos pés. A criança inclina-se e esfrega os dois dedos um contra o outro, depois vira as costas evai-se. Não deve olhar para trás, é tabu. Depois disto, os parentes dizem: “Vamos todos *kuluma milomo*”. A criança deu-lhes o direito de o fazerem.

Um pouco do *milomo* é guardado cuidadosamente numa panela durante meses. Quando os parentes que estavam ausentes no dia da morte voltam de Joanesburgo ou de qualquer outra parte, devem realizar esta cerimônia antes de penetrarem na aldeia e de comerem seja o que for. “*Vayila muthi*” – “São tabu para a aldeia”. Esta regra só se aplica aos parentes. Os outros podem muito bem comer, sem perigo, as provisões do morto. A contaminação ameaça apenas a família. Uma outra variedade do mesmo rito consiste em preparar cerveja fraca com o milho do morto, tomar um primeiro gole que se cospe para o lado direito, outro que se cospe para o lado esquerdo – depois do que se pode então beber.

As *hortas* do defunto devem igualmente ser purificadas, o que se faz pelo rito chamado *kuvaninga mavele*: iluminar o milho. A viúva e todos os parentes dirigem-se para os campos do morto segurando uma velha *xikhutra* vazia. A *xikhutra* é a casca dura da massala, que tem mais ou menos o tamanho de uma laranja, e na qual se conservava a gordura vegetal de *tihuhlo* (ver a Quarta parte). Como está ainda impregnada de gordura, as mulheres acendem um fogo e atravessam as hortas segurando-a com as mãos, iluminando assim os caules de milho à volta delas. Há, talvez, ligação entre este costume e a idéia de que a morte significa obscuridade e a sua contaminação é “preta” (*ntima*) antes da purificação ter lugar.

Durante os cinco dias do luto pesado, os parentes e amigos vêm fazer a sua visita oficial de luto.⁵⁵ Entram na aldeia, as mulheres soltando lamentações (*minkulungwana*). Levados por alguém até junto do túmulo, andam em volta dele com gritos de pesar a fim de se despedirem do morto. Quando do enterro de Sóquis, ouvi uma mulher dizer com voz trêmula: "Até à vista! Partiste! Não nos esqueças. Recorda-te de Mulaleni." Mulaleni era a neta de Sóquis. Levam presentes: 500 réis, uma galinha, uma cabra, um pouco de cerveja fraca, às vezes uma esteira para a viúva, pois a dela foi jogada na cova, ou ainda uma peça de pano de luto. Os habitantes recebem-nos polidamente e estendem para os visitantes esteiras no chão. Contam uns aos outros as novidades (*kudrungulisana*). Depois de terem *kuluma*, comem e bebem. Os Rhonga prepararam de antemão bebida: o vinho tinto que os comerciantes baneanes lhes vendem em todo o país. Os convidados embriagam-se. Dançam. A cerimônia do luto transforma-se numa orgia acompanhada de danças e cantos de todas as espécies. Os cantos do luto pesado consistem ou em cantos de guerra muito impressionantes, executados por homens, ou em árias de dança vulgares. São muito particularmente apropriados os cantos licenciosos, cantados pelas mulheres (Annotatio 9). De fato, estes são os cantos de luto propriamente ditos, os especialmente escolhidos quando se trata de celebrar os funerais de um grande homem. Assisti a estas manifestações quando da cerimônia fúnebre do "encerramento da palhota"; falaremos mais adiante deste assunto. No II Volume, Quinta parte, Capítulo segundo, B, dou alguns cantos fúnebres que têm um caráter particularmente estóico. Numa coleção feita pela Senhora Audéoud, esposa de um dos nossos missionários, aparecem dois, cantados quando da morte do chefe Chucha, perto de Makulana, no país de Maputru. Um deles era um canto de guerra, com acompanhamento de tambor e cuja ária é:

O outro é uma curiosa apóstrofe aos feiticeiros que se supõe terem enfeiticado a morte e significa: "Até à vista, feiticeiro! Até à vista, feiticeiro! Tu queres matar gente. Queres matar gente, vens durante a noite."

Mas o *dia de conclusão* chega, enfim, o *dia de aspersão* (*kuxuva*). Depois dos coveiros terem transpirado muito no banho de vapor, o médico toma a panela onde o remédio ferve ainda. Todas as mulheres se sentam, com os filhos às costas; os homens



⁵⁵ Esta visita pode ser feita um, dois ou três meses mais tarde. Diz-se: *nkosi awuboli* – "o luto não apodrece". As danças, porém, só se realizam durante os cinco dias de luto pesado.

estão todos em linha segurando na mão as azagaias e os paus. O médico asperge toda a gente com aquela decocção, servindo-se de um ramo com folhas. As crianças choram porque as gotas queimam e fazem-lhes mal. As mulheres tentam esconder-se umas atrás das outras. Os homens gesticulam como se quisessem derrubar inimigos com as azagaias – isto para mostrarem que os seus braços são fortes e que podem agora partir para a guerra, pois, antes desta purificação, era tabu reunirem-se ao exército. Se um homem está ausente, levam os seus bastões à aspersão, para que sejam purificados.⁵⁶ Depois, o médico pega na panela e asperge toda a aldeia, as palhotas, as entradas, os tetos, a paliçada, os bens do morto que foram conservados e se destinam a ser distribuídos aos herdeiros. Quando esta operação termina, a aldeia está pura, no que respeita a coisas materiais. A contaminação de que todas ficaram atingidas, a seguir à morte do dono, desapareceu. Antes da aspersão, teria sido perigoso tocar no que quer que fosse. Presentemente, se alguém deixou, antes do falecimento, qualquer coisa no curral, pode ir buscá-la. Este ato é o que “despede a assembléia do luto” (*kuhangalasa nkosì*).

Os parentes voltam para suas casas, revestidos com *malopa*, se são Rhonga; grinaldas de folhas de palmeira *milala* em volta das cabeças, dos pescoços, dos braços e pernas, se pertencem aos clãs do Norte. O costume que consiste em usar um lenço branco em volta da cabeça espalha-se cada vez mais. Se matam uma cabra, cada um põe um bracelete, fabricado com a pele dela, em volta do pulso, e a viúva, bem como o coveiro principal, põe sobre o peito correias feitas igualmente com essa pele. Por cada uma das visitas de luto que se fazem, mais tarde, até à adjudicação da herança, a viúva ajunta novas correias, à medida que outras cabras são mortas. É o sinal de que o marido morreu (*afeliwile*).

2º – O luto pesado nos clãs do Norte

Acabamos de descrever a série dos ritos do luto pesado nos clãs rhonga. Nos clãs do Norte, segundo Viguier, encontram-se os mesmos elementos, sob outra forma.

Logo que começam as lamentações fúnebres, os coveiros mandam alguns homens procurar os *tinyele*, pedaços de pele tirados da parte de baixo da pata de um elefante. Queimam-nos em cima de carvão, com excremento de galo. Os parentes, quando estão fatigados de se lamentarem vêm aspirar o fumo por meio de caniços. Os *tinyele* são considerados remédios muito fortes. É tabu comer ou, mesmo, cheirar tabaco, antes de ter aspirado este fumo.

No primeiro dia, todas as pessoas dormem fora e os coveiros não têm o direito de se deitar em cima de esteiras, como de costume; devem cortar erva e cobrirem as esteiras com ela, por medo de que a impureza delas os contamine. As relações sexuais entre pessoas casadas são suspensas, mas o *vugangu* não é tabu nos clãs do Norte, pois as moças (*svigangu*) não são mulheres casadas (*vasa ti*). Nos dias seguintes, quando as pessoas de fora vêm para as cerimônias de luto, vão diretamente ao túmulo, com um pequeno cesto de milho que espalham por cima dele, dizendo: “Vá! Morre! Deixaste-nos”.

⁵⁶ Segundo Viguier, nos clãs do Norte guarda-se um pouco desta mistura para aspergir aqueles que cheguem nos dias seguintes, porque “não tendo sido purificados, são tabus perante as coisas da aldeia” (*vayila sva la mutini, hikuva avabasisiwanga*).

O ato que consiste em espalhar assim milho é uma *mhamba*, uma oferenda. Depois, vem o doutor. Parece que as suas operações só duram três dias. Não há banho de vapor, propriamente dito, mas o doutor queima em cacos pedaços de cascas e todas as pessoas que tomam parte no luto vêm aspirar o fumo, com caniços, como fizeram no primeiro dia.

A *purificação dos alimentos* é praticada por um rito que corresponde ao *kulumissa milomo* dos Rhonga. O doutor coze o milho com uma certa droga. Prepara *vusva bza murhi*, a papa medicinal; Os coveiros tomam-na enquanto ainda está quente; fazem com ela uma bola que fingem meter na boca mas que, na realidade, atiram por cima do ombro. Em seguida, levam um pouco de papa à boca e comem-na. O “mestre do luto” pega então na panela e vai por toda a aldeia praticar esta cerimônia com cada um dos presentes. Faz-se o mesmo com todos os que cheguem nos dias seguintes. Sem isso, eles não podiam, de modo nenhum, ser autorizados a comer na aldeia!

Para os parentes que só cheguem mais tarde, depois do luto pesado, realiza-se a purificação dos alimentos pelo rito chamado *mafularhela*. *Kufularhela* significa virar as costas a alguém. No dia em que o ausente regressa à aldeia mortuária, o mestre do luto, a mulher que começou o *kuhlamba ndzhaka* (ver mais adiante), pega numa concha de madeira que serve para distribuir as papas; enche-a de água, coloca-lhe sal e põe dentro um carvão em brasa. A água evapora-se, em parte. Ela, então, ajoelha-se diante do recém-chegado, virando-lhe as costas, passa a concha da esquerda para a direita em volta da cintura, depois lhe dá para que beba. Esta cerimônia faz desaparecer o *kuyila* (tabu) dos alimentos. Se a desprezassem, os alimentos provocariam a morte ou a doença do parente regressado.

O mestre do luto, ou da morte (*n'winyi wa rifu*), a mulher do morto ou o coveiro que segurou a cabeça, quando do enterro, pratica um segundo ato destinado a purificar ou a fortificar todos os que tomam parte no luto: é o *nganganya*. O médico esmaga o bolbo de uma grande liliácea chamada *gonwa* (*Crinum Forbesii*), junta-lhe um pouco de remédio e aquece tudo numa pedra previamente aquecida ao fogo. A operação começa pelas criancinhas. O coveiro põe os dedos naquela substância e, de pé, atrás da criança, coloca os dedos das duas mãos sobre o umbigo do bebê, trá-las à volta da cintura: apoiando-as fortemente contra a pele, até se juntarem na espinha dorsal. Se o cordão não foi ainda atado em volta dos rins de alguma das crianças (*boha purhi*, ver pág. 85), contenta-se em besuntar com o remédio a correia do seu *nthehe*. Nos adultos, a operação do *maganya* é realizada da seguinte maneira: o mestre do luto passa a mão pela perna do adulto, desde o joelho até os dedos do pé. Este rito está, evidentemente, em relação com a marcha, que é assim purificado, e com o estar de pé (*kuyima*), que significa saúde e força.

O *corte do cabelo* é igualmente um ato medicinal, entre os Hlavi. O doutor joga água e um pó purificador num caco, lava a cabeça da mulher do defunto com esta preparação e corta-lhe o cabelo com uma lâmina. Todos tomam um pouco desta mistura, lavam a cabeça, depois cortam o cabelo uns aos outros. Deitam os cabelos cortados ao mato, não sobre o túmulo.

O luto pesado termina pelo *kuphunga*, aspensão que corresponde ao *kuxuva* rhonga; realizam-no exatamente da mesma maneira, enquanto a água ainda ferve. O doutor borrifa as pessoas com o conteúdo da panela; depois, junta água fria e borrifa as portas, o exterior do curral dos bois e das cabras. “E os porcos?” – perguntei a Viguet. Ele pôs-se a rir de boa vontade: “Os porcos? Eles não são nada! Vêm-nos dos Brancos. São de tal

modo novos no país que ainda recentemente os Pedi matavam-nos fora das aldeias e só os homens comiam a sua carne!" O porco não ocupa nenhum lugar no ritual banto!

V – Ritos sexuais de purificação

É um assunto extremamente curioso e misterioso. Para compreendê-lo bem, é necessário penetrar profundamente na mentalidade bantu e esquecer as nossas próprias concepções da vida conjugal! Espero que nenhum dos meus leitores fique escandalizado por cerimônias evidentemente realizadas com a maior seriedade e que são uma verdadeira aspiração à pureza, tal como é concebida por uma tribo ainda mergulhada nas noções obscuras da moral coletiva.

Estes ritos diferem ligeiramente dos clãs hlavi para os clãs rhonga. Nos clãs do Norte, chamam-lhes *kuhlamba ndzhaka*, nos do Sul *kuhlamba khombo*. Começo por descrever os primeiros, que são os mais característicos. Viguet, que os testemunhou e os praticou também, fez-me uma descrição pitoresca.

Ndzhaka significa duas coisas. Em primeiro lugar, os objetos deixados pelo morto e que vêm a pertencer, mais tarde, aos herdeiros. Os herdeiros são os *vadi va ndzhaka*, os comedores do *ndzhaka*. Mas *ndzhaka* designa igualmente a terrível maldição que acompanha a morte: "É alguma coisa que mata muitos homens". É a razão por que devem purificar-se do *ndzhaka*. *Kuhlamba* significa, precisamente, lavar, purificar.

Esta maldição ou impureza perigosa contamina os objetos que devem ser purificados por aspersão (*phunga*), como acabamos de ver; mas afeta, também, ainda mais profundamente, a aldeia considerada como um todo, o *múti*, organismo que é a base de toda a sociedade tsonga e que tem uma vida própria, uma vida coletiva. Esta vida deve ser purificada. Durante todo o luto, e mesmo durante os últimos dias do moribundo, quando a morte estava iminente, toda a relação sexual era interdita. Porquê? Porque a aldeia estava num estado de contaminação... "*Muti yiwutrumile*". Ela não pode retomar a vida normal sem uma purificação coletiva especial.

Vejamos como procedem numa ocasião particularmente grave, quando o chefe, ou outra grande personagem, morre. Algumas semanas depois do enterro, todos os habitantes casados da aldeia se reúnem – homens de um lado, mulheres de outro. Combinam a ordem por que os diferentes pares devem praticar o ato purificador. Interrogam-se mutuamente para saber se ambos observaram devidamente a lei de continência. Se um confessa ter pecado (*kudoha*), é esse que começa. Se pecou e não o confessa, incorre em grande culpa. Ele próprio sofrerá pela sua má ação: "Roubou a herança" (*ayive ndzhaka*), e não é de espantar se começar a tossir e a emagrecer – e morrer de consumição! Se ninguém transgrediu a lei, é o mestre do luto que deve começar. Sai da aldeia com a mulher e vai para o mato. Lá unem-se segundo a regra, isto é, s.n.i. (Annotatio 2). Voltam por caminhos separados. A mulher levou consigo uma panela cheia de água; vai diretamente a um lugar combinado de antemão, seja diante da entrada principal da aldeia, seja à porta da palhota; aí, lava as mãos que contêm a "imundície de ambos" (*chaka rã vona*). Todos os outros casais fazem o mesmo, vindo todas as mulheres, por sua vez, lavar a sua imundície no mesmo local. Quando todas acabaram, os homens vêm, por seu turno, e espezinham esse local. Levam lá, também, os bastões pertencentes a rapazes ausentes, ou o vestuário de uma moça que se encontra longe de casa, e purificam-nos. Fazem a

mesma coisa às correias do *nthehe* do bebê, mas este não deve estar presente: podia morrer por isso. Quando a cerimônia purificadora termina, os homens e as mulheres vão banhar-se no rio: os homens a montante, as mulheres a jusante (Annotatio 6).

Assim é o *kuhlamba ndzhaka* entre os Tsonga do Norte, quando a vida da aldeia foi profundamente afetada pela morte de um membro importante da comunidade. O rito é praticado com menos publicidade quando é uma criança que morre. O ato tem lugar não no exterior, no mato, mas dentro da palhota, pois se trata de um luto privado. Se o marido teve relações regulares com a mulher, antes desta purificação, cometeu um grande pecado. Esta última vai confessar a falta a uma das mulheres da aldeia, que vai dizê-lo à mãe do marido, encarregada de encontrar um remédio. O marido culpado é posto em dieta completa... Se comer, absorve a contaminação da morte (*umitile rifu*). O *kuhlamba ndzhaka* teria de ser realizado outra vez para toda a aldeia (Annotatio 7).

O *kuhlamba ndzhaka* respeita, em primeiro lugar, aos habitantes da aldeia mortuária, mas estende-se, por vezes, aos parentes das mulheres casadas dessa aldeia que, naturalmente, habitam noutra parte. Se a primeira mulher de um homem morre, a segunda mulher, aquela com quem o viúvo começou a purificar-se em sua casa, deve ir a casa de seus pais para *lhes dar água* (*kukuha mati*), isto é, para os purificar. Leva consigo, numa panela, parte da água empregada na purificação; chega muito cedo, de manhã, à aldeia paterna e chama a mãe. Depois, lava as mãos, nesse lugar, e os parentes vêm calcar o chão. Consideram isto um dever que nunca deve ser esquecido por uma moça casada. Se ela falta a ele, dizem que voltou as costas aos pais (*avafularhellile*). Os pais agastam-se com ela e não vão vê-la, durante, pelo menos, um ano (Annotatio 8). A mulher que cumpriu este ato é chamada “aquela que purificou a herança” (*muhlhampsi wa ndzhaka*). Tomou sobre si a contaminação mas não sofrerá por isso: pertence a uma outra família e a contaminação da morte é mais especialmente perigosa para os consangüíneos do defunto. Estes cumprimentam-na e dão-lhe, mesmo, duas enxadas, em recompensa. Ela, quando vai ver os pais, “para lhes dar água”, presenteia essas duas enxadas ao pai, que lhe diz: “Muito bem! Tu purificaste essas pessoas”. Depois disto, ela tem o direito de se adornar com os braceletes da mulher que morreu! As velhas que não são susceptíveis de terem relações sexuais podem apropriar-se do velho vestuário da defunta.

Os Rhonga não conhecem a expressão *kuhlamba ndzhaka* mas têm um rito correspondente e que praticam da mesma maneira: o *kulahla khombo*. *Khombo* significa infelicidade; *lalha*, atirar para longe. Segundo Maguingui, velho pagão de Ricatla, é o remédio da morte (*múrhi wa lifu*). Dizem, também, que esta cerimônia “cura o luto” (*kudaha nkosi*). Este rito respeita mais especialmente aos coveiros. É iniciado pelo que segurou os pés do morto. As relações sexuais dão-se de manhã, muito cedo. Quando a sua mulher volta, lava as mãos à porta da palhota e todos os habitantes da aldeia vêm espezinhar o lugar úmido; depois, marido e mulher entram na palhota. O doutor vem preparar um banho a vapor, para o marido. Em seguida, o segundo coveiro pratica, por sua vez, o *kulahla khombo*, e os membros da comunidade reúnem-se do mesmo modo diante da palhota. Depois disto, a aldeia está pura. Mas, se os coveiros estão purificados, as viúvas não o estão ainda e veremos que, para elas, o *kulahla khombo* dura muito mais tempo.

Do homem que transgride a lei de continência antes do *kulahla khombo* dizem, em rhonga, que “atravessou a aldeia” (*a kutremakanya muti*). Tomou sobre si o luto (*nkosi*), a desgraça (*khombo*). Terá chagas em todo o corpo e começará a tossir (consumição).

Parece que também entre os Rhonga o *vugangu* é proibido nas aldeias mortuárias, durante todo o período de margem. Segundo Mbécua, velho habitante de Nondswana, os homens impedem mesmo os rapazes de irem às outras aldeias ver as suas amigas.

VI – Ritos familiares

Dois ou três meses depois, tem lugar a primeira reunião de toda a família do defunto. Entre os Rhonga, o fim da reunião é encerrar ou desmoronar a palhota do morto. Nos clãs do Norte, não há nenhuma espécie de relação entre esta reunião da família e a sorte da palhota. Em toda a parte, porém, o principal fim é a restauração da família, que foi privada do chefe pela morte, e a sua reorganização.

1º – Rhonga

A habitação do morto é tabu para os Rhonga. É um *xirha* (túmulo)! Como o é o lugar onde o morto foi enterrado. Por esta razão, a palhota deve ser destruída.

A destruição, porém, não se faz imediatamente. É preciso que um certo tempo decorra: dois, três, nove meses, antes que a assembléia da família se reúna.⁵⁷ Tendo assistido a uma, em 15 de Dezembro de 1907, perto de Ricatla, posso descrever este rito em pormenor.

Manyivana tinha morrido cinco ou seis meses antes. Era o chefe de uma grande aldeia do regulado de Xhifimbatlelo (18 milhas ao norte de Lourenço Marques). O seu filho Mugwanu foi escolhido para o substituir. Mas Manyivana tinha um irmão mais novo, Fénis, que tomara conta da aldeia durante aquele tempo. Todos os parentes estavam reunidos e tinham-se formado grupos debaixo de todas as árvores. Às quatro horas e meia da tarde, os homens começaram a juntar-se perto da velha palhota abandonada: um deles, um velho, tomou entre os dedos uma ponta da raiz de um junco especial, chamado *sungi*, arrancou um pedaço pequeno e, depois de o ter mastigado, esfregou com ele as duas pernas (evidentemente, com o fim de arranjar mais coragem e força para o trabalho que empreendia) e penetrou na velha palhota. Voltou com uma dúzia de belos ovos brancos!... A galinha, é claro, não sabia que a morada do defunto era tabu e tinha posto os ovos nesse cômodo refúgio! Depois todos os homens se aproximaram e começaram a tirar as estacas da parede, cavando de ambos os lados; alguns alçaram o teto de maneira a poderem sair as estacas. Este trabalho foi realizado com grande cuidado. Recolhiam cautelosamente a terra numa panela e colocavam-na lentamente mais longe.

As estacas foram depostas com todo o cuidado na entrada, em cima da porta precedentemente tirada e deitada no chão. O conjunto formou um monte regular. Todas estas precauções são tomadas em respeito pelo morto. Proceder de outro modo seria insultá-lo. Um parente culpado de tal ofensa “seria imediatamente tomado de cólicas, a doença dos lobos (*masule*). Alguns rapazes, vestidos à européia, atiraram com violência

⁵⁷ Em todo o caso, esta era a lei antiga; atualmente, os Rhonga desmoronam às vezes imediatamente a palhota durante os cinco dias do luto pesado, a fim de se evitar a desgraça. Foi o que fizeram na morte de Sóquis.

as estacas ao chão. Spoon pôs-se a rir: “Conhecem o *xilungu*, as maneiras dos Brancos”, disse ele, “perderam todo o respeito!”

Logo que todas as estacas foram tiradas e só ficaram os caniços da parede, os homens saltaram para cima do teto. O teto é um grande cesto cônico feito de paus ligados conjuntamente e cobertos de erva. Abateu imediatamente, sob o peso, mas os homens queriam achatar o cone, esmagá-lo no chão. Alguns arrancaram, pois, os paus do teto para diminuir a resistência; outros deram-lhes pontapés para os quebrarem. Mas não conseguiam: o cone conservava-se ainda; mais ou menos deformado. Por fim, foram buscar machados e cortaram-no todo, até cerca de metade da altura; por este meio achataram então completamente o teto no chão, soltando grandes gritos. É preciso deixar tudo o que pertence à palhota apodrecer no lugar. Ninguém ousa tirar ou queimar esta ruína. É tabu.⁵⁸

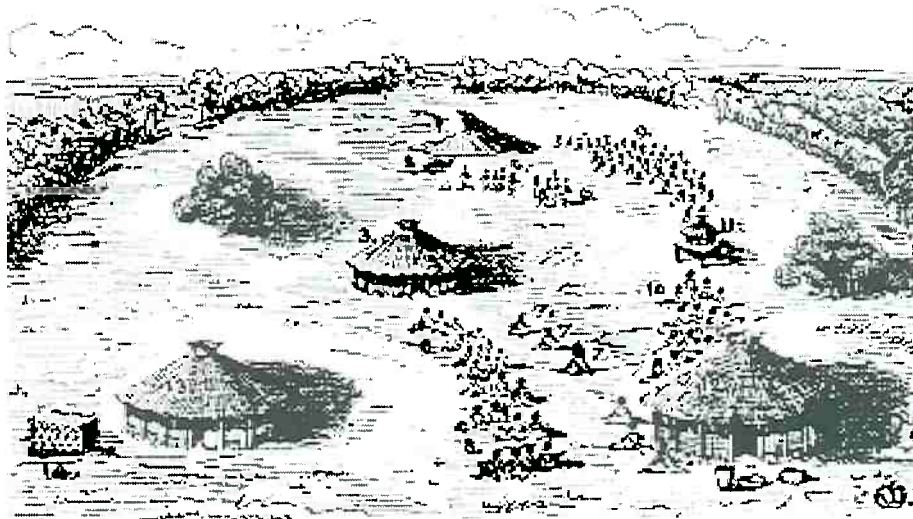
Os homens ficaram satisfeitos. Conseguiram o seu fim: “O pesar não os tinha vencido” (*nkosi awuvahlulanga*), o que se teria dado no caso de um deles sofrer algum acidente durante a operação, Levaram-lhes algumas panelas com água e eles lavaram conscienciosamente as mãos e a cara. Afastaram-se um pouco todos os membros da família, incluindo as mulheres, vieram sentar-se pela ordem que se vê na gravura ao lado.

Diante da palhota destruída (1), no espaço que fica entre ela e a palhota da primeira mulher (3), sentaram-se os velhos (4); perto deles, tomaram lugar os *vatukulu*, isto é, os sobrinhos uterinos do morto (5), as mulheres deles e algumas velhas (6). Os outros homens (10) e as mulheres de idade madura (9) colocaram-se entre as palhotas vizinhas, deixando um espaço livre para a dança. O irmão do defunto, Fénis, trouxe um cabrito, às costas; trouxeram, também, duas galinhas e um galo – ao todo, duas vítimas machos e duas vítimas fêmeas. Alguns ramos guarnecidos de folhas foram estendidos diante do monte de estacas (2) e os *vatukulu* começaram a matar as vítimas. Um deles agarrou o galo pelas patas, o irmão agarrou-lhe a cabeça e cortou até metade o pescoço. A cada golpe da faca, todas as mulheres soltavam os seus *minkulungwana* (gritos agudos). Atirou a ave, ainda viva e a palpitar, ao chão. Fizeram o mesmo com as outras duas aves, rindo-se e divertindo-se todos com os seus últimos grunhidos. Em seguida, um dos *vatukulu* agarrou o cabrito por uma das patas dianteiras, levantou-o tão alto quanto pôde e cravou-lhe uma azagaia debaixo da espádua, tentando atingi-lo no coração. A cabeça do cabrito estava voltada para o norte.⁵⁹ Assim, novos *minkulungwana* ecoaram! O animal balava miseravelmente: a agonia durou-lhe pelo menos cinco minutos e durante todo este tempo as mulheres soltavam gritos agudos, pois é necessário que uma vítima grite! Nos grupos, homens e mulheres discutiam a maneira como o oficiante deveria ter introduzido a lâmina para matar mais depressa o cabrito. A mulher dele foi em sua ajuda e só ao fim de dez minutos é que conseguiram acabar com o animal.

Então, enquanto os *vatukulu* e os velhos estavam ocupados com as vítimas, trinchando-as e tirando o *nsvanyi* (erva meio digerida) das entranhas, os outros assistentes puseram-se a cantar e a dançar. Primeiro, uma mulher de idade de cor muito clara e rosto

⁵⁸ Num distrito vizinho, um dos nossos evangelistas construiu uma capela perto da ruína da palhota do chefe Gwava. Durante meses foi impossível tirar dali o teto apodrecido: os habitantes do país opunham-se a isso. E o chefe do distrito de Mavota não consentiu porque o evangelista estava ligado aos Brancos.

⁵⁹ Suponho que a família de Manhíbane vinha do Norte e queria que o cabrito balasse nessa direção para chamar ao sacrifício os espíritos dos antepassados.



ACERIMÔNIA DO DESMORONAMENTO DA PALHOTA

(1) A palhota abatida. – (2) Monte de estacas. – (3) Palhota da primeira mulher. – (4) O sacrificador. – (5) Sobrinhos uterinos do morto. – (6) As mulheres deles. – (7) Os dançarinos. – (8) Mulheres batendo palmas. – (9) Outras mulheres. – (10) Homens. – (11) Galinheiro. – (12) Palhota do irmão mais novo. – (13) Palhota da grande mulher. – (14) Pilha de madeira feita pelos parentes da nora.

mefistofélico, muito alta, com um sorriso estranhamente licencioso, veio para o meio da praça, abriu completamente os braços e *kusuma* – pôs-se a cantar. Ao mesmo tempo em que cantava, fazia com as coxas uma mímica estranha. A mímica tomava um caráter cada vez mais lascivo, e tornou-se uma verdadeira dança do ventre, de tal modo imoral (Annotatio 9) que os homens baixaram os olhos, como se receassem que ela tirasse todo o vestuário. Mas as outras mulheres pareciam gozar plenamente esse espetáculo desgostante e encorajavam a dançarina, aplaudindo-a e tocando tambor. As palavras dos seus cantos eram, também, de um caráter equívoco, Descrevia uma mulher adúltera indo, durante a noite, de uma palhota a outra procurar amantes batendo nas paredes (para atrair a atenção dos homens?):

As paredes da palhota enganaram as suas companheiras
Quando ela bateu nelas...

Uma outra velha de, pelo menos, setenta anos, seguia-a, correndo com ligeireza através da praça e pronunciando palavras do mesmo gênero.

Tudo isto nos parece muito imoral. Não esqueçamos, entretanto, que no espírito dos Tsonga esses cânticos, que são tabus na vida ordinária, são muito especialmente apropriados aos períodos do luto. “Estas mulheres foram descobertas pela morte do marido”, disse-me Mboza, “nada as retém. Elas estão cheias de amargura quando executam estas danças lascivas”. A razão é talvez mais profunda, pois não são só as viúvas que cantam

estas palavras. Estamos, ainda, num período de margem, o período de luto, e estas fases da vida são marcadas pelos Bantu por este estranho contraste: proibição de relações sexuais e ao mesmo tempo uma onda desavergonhada de palavras e gestos obscuros (Annotatio 10).

Mas durante este tempo os *vatukulu* tinham terminado o seu trabalho. Tinham já distribuído, segundo a regra, os diferentes pedaços da vítima aos assistentes, que devem comê-los no caminho durante o regresso e não na aldeia, pois é tabu. Tinham posto de lado para o sacrificio uma espádua, os pulmões e um dos cascos. Os parentes tinham feito provisão de *nsvanyi*. Um velho, sem dúvida o mais velho da família, tomou então uma bola de *nsvanyi* proveniente de uma pequena bolsa do estômago chamada *xihlakahla*. Apertou-a contra os lábios, deixou escorrer pela boca um pouco do líquido e cuspiu-o, pronunciando o *pshu* sacramental. Depois se pôs a orar: "Ó Manyivana, tu deixaste-nos! Diziam que tu eras um lançador de sortes (um homem inteligente, capaz de vencer a morte): De que te serviu a feitiçaria? Não estás morto?! Foi em paz que tu nos deixaste. Vai para Tlotlomana, que Tlotlomana vá para X, que X vá para Y, etc... (Pronuncia os nomes dos antepassados). Diz-lhes que venham ver aqui. Não estamos todos reunidos? Aqui estão Fulano e Cicrano. Os *vatukulu* estão também aqui. Aceita esta oferenda e que nós vivamos todos em paz; que nós nos visitemos uns aos outros (Annotatio 12). Mesmo que não me venham ver, que vão ver Fénis; é o pai deles agora. E tu, Mugwanu, tu ficas à cabeça da aldeia. Não dispenses a tua gente. Mantém as boas relações de uns com os outros".

Mas uma das mulheres levanta-se subitamente e interrompe-o. "Diz tudo" – bradou ela! O velho oficiante interrompe-se. Ela continua: "Dizem que sou uma *mucopi*" (uma mulher de maus costumes). Por todos os lados soam os *minkulungwana*. Assistimos a um drama de família! Esta mulher é filha do morto; Manyivana vendeu-a para pagar dívidas; não conservou o dinheiro do *lovolo* para comprar uma mulher a um dos irmãos; por isso, detestam-na. Não a recebem na sua aldeia. Ela enumera todos os seus agravos diante deles, nesta reunião da família, no momento em que se dirigem orações aos antepassados. É a ocasião favorável! Ela continua: "É minha culpa? Não obedeci ao nosso pai? Não fugi! Que devo agora fazer? Só ele me recebia aqui! Vocês desprezam-me! Digam tudo! Não o escondam!"

A interrupção durou cinco minutos, pelo menos, e ela volta, furiosa, para o seu lugar. Acontece, às vezes, parentes que têm sérios agravos contra um dos seus deixarem, depois de terem dado largas à cólera, a assembléia, com palavras violentas. Neste caso diz-se: "O luto venceu esta família".

O velho oficiante está um pouco desconcertado; fala ao acaso, invocando sempre o seu Tlotlomana. Toda a cena parece muito natural, mas os assistentes não testemunham nenhum respeito religioso. Subitamente, um dos *vatukulu* levanta-se, pega numa garrafa de vinho, levada para ali como oferenda, deita um pouco de vinho num copo e leva-o aos lábios do velho. "Corta-lhe a oração" – e, enquanto toda a atenção do público está concentrada neste ato (que faz igualmente parte do ritual, pois o oficiante deve ser o primeiro a participar das oferendas), as mulheres dos *vatukulu* precipitam-se sobre a espádua, os pulmões e o casco do cabrito, assim como sobre a garrafa de vinho, agarram-nos e fogem na direção de oeste. Roubaram a carne do sacrificio! Logo todos as perseguem, rindo, gritando e atirando-lhes *nsvanyi*, que tinham guardado com esta intenção.

As ladras escondem-se atrás de moitas e cessa a perseguição. É que os sobrinhos uterinos são os representantes dos deuses antepassados, como veremos mais tarde, e afirmam os seus direitos apoderando-se das oferendas postas de parte para os deuses, e comem-nas.

Esta cerimônia é muito característica, pois revela algumas das principais idéias dos Tsonga no domínio da religião, da vida social e dos tabus. É útil descrevê-la e fazemo-lo mais adiante quando tratarmos dos sacrifícios e da situação dos sobrinhos uterinos na família.

A destruição da palhota não se faz exatamente da mesma maneira entre os Rhonga. Nos clãs do *Sul da Baía*, contentam-se em fechá-la (*kupfala yindlu*). Cavam buracos à porta e metem-lhes mais estacas feitas do arbusto *nhleva*, às quais ligam horizontalmente ramos espinhosos. O escudo do morto é preso à porta, O rito religioso tem lugar em seguida e retalham nas peles dos cabritos sacrificados correias que as viúvas devem trazer a tiracolo durante os primeiros meses de viuvez. Guardam os astrágalos e suspendem-nos em volta do pescoço. A vesícula biliar é também conservada e prendem-na no cabelo do novo dono da aldeia como sinal da sua nova posição.

No distrito de Makaneta, no estuário do Nkomati, a cerimônia compreende dois atos sucessivos. Primeiro, procede-se ao *encerramento provisório* da palhota, que pode ocorrer um mês depois da morte e é acompanhado pela reunião da família e a cerimônia religiosa. Um ano depois, quando a herança é adjudicada, destroem a palhota, mas só no caso de ter pertencido a um dos chefes da aldeia e de a aldeia ser obrigada a mudar de lugar em consequência da sua morte. Se se trata da palhota de um subordinado, contentam-se em arrancar o teto e deitá-lo para o mato.

Um outro rito muito significativo, relacionado com o encerramento da palhota, é praticado quando da morte do senhor da aldeia. Cortam um ramo da árvore da aldeia, a árvore que foi designada pelos ossículos como aquela junto da qual o chefe devia construir (ver Segunda parte, Capítulo segundo); metade do ramo é atravessado na entrada principal da aldeia, que fica assim fechada, e uma nova porta é aberta, a alguma distância, na paliçada. A outra metade do ramo é colocada sobre a porta da palhota desmoronada.

Parece haver grandes variações na maneira de realizar estas cerimônias nos diferentes regulados. Julgo, sem poder assegurá-lo, que nos casos em que há duas reuniões de família durante o último período de luto, a primeira tem por fim, proclamar o novo senhor da aldeia e a segunda distribuir a herança pelos herdeiros legais. Em todo o caso, estes dois atos importantes têm lugar no decurso destas reuniões. Como a herança consiste sobretudo em pessoas – as viúvas do morto – descrevo a distribuição delas quando falar da sorte das viúvas.

2º – Ritos familiares nos clãs do Norte

Um mês depois do enterro tem lugar uma primeira reunião dos coveiros. As viúvas convidaram-nos para uma festa de cerveja. Esta cerveja é chamada: “a cerveja das hienas” – pois as hienas, elas também, cavam túmulos! Empregando esta expressão, as viúvas não procuram dirigir um cumprimento equívoco aos coveiros; querem simplesmente agradecer a estes homens os serviços que prestaram.

Nos clãs do Norte, *yindlu ayiyili*, a palhota não é tabu. Pode-se dormir lá depois dos cinco dias de luto pesado. O revestimento com barro da padieira da porta é feito de novo e

coloca-se uma nova coroa no extremo do teto quando a palhota encontrar um novo proprietário.⁶⁰ A festa do encerramento da palhota é, pois, substituída por o que se chama a "cerveja do luto" (*bzala bza nkosi*). Todos os parentes, irmãos, cunhados, sobrinhos, etc., levam uma cabra, uma meia libra ou uma libra ao mestre do luto, o herdeiro da aldeia. Este deve retribuir no mesmo valor do que recebe, cabra por cabra (*timbuti tilavana*), libra por libra, e todos os animais são mortos segundo as regras. Numa certa assembléia, convocada em 1905 na capital dos Nkunas para celebrar o luto de uma das mulheres do chefe Chiluvane, não havia menos de catorze. Oferecem um sacrifício: os homens sentam-se de um lado, as mulheres de outro; o *kokwana*, isto é, o tio materno do morto, pega no *nsvanyi* e espreme o líquido nele contido em cima de todos os presentes, enquanto ora, ou melhor, insulta os deuses por lhes terem infligido uma tal perda. Todos esfregam o peito com este líquido esverdeado e juntam os seus insultos aos do oficiante.

Segundo Viguet, é a primeira vez que o defunto é tratado como uma personagem divina e que lhe oram: "Vê! Deixaste a aldeia sem chefe para a conduzir. Protege-os! Abençoa-os e multiplica-os!" Os *vatukulu* vêm então buscar o quinhão da vítima posto de parte para os deuses. Não parece que o roubem, como se dá entre os Rhonga.⁶¹

Assim é a história do luto. Dou agora algumas expressões técnicas relacionadas com ele: *kuhamba nkosi* – usar luto; *kudrila nkosi* – soltar lamentações de luto; *kudaha nkosi* – tratá-lo por cerimônias purificadoras; *kukota nkosi* – levá-lo a bem; *nkosi wuwupta* – o luto amadurece; *nkosi wuhela* – o luto acabou; *nkosi awuvoli* – o luto não apodrece, quer dizer é sempre possível fazer uma visita de condolências.

Quando se cita o nome do defunto, fazem-no muitas vezes preceder da palavra *matruwa*, absolutamente como *feu* em francês e *late* em inglês. Nos clãs do Norte empregam a expressão *sirha*, que significa túmulo: túmulo Fulano.

VII – Diferentes casos de morte

Até aqui falei da morte de um chefe que atingira a idade adulta e falecera em sua casa. Há alguns outros casos que importa descrever.

Se o defunto *morreu longe de casa*, em Joanesburgo por exemplo, não há nenhuma cerimônia, antes da notícia ser confirmada. Nessa ocasião, os parentes reúnem-se. Cavam um túmulo e enterram nele todas as esteiras e todo o vestuário do morto. Estes objetos de que ele costumava servir-se todos os dias e que foram manchados pela transpiração do seu corpo são *ele-próprio*. Fazem um sacrifício sobre o túmulo, não com o ramo de *nkanyi*, mas com uma ave doméstica que deitam para cima do túmulo. Antigamente, deixavam a ave no chão” atualmente os sobrinhos uterinos roubam-na. A viúva come com as mãos até o enterro, embora o falecimento tenha ocorrido antes e já seja publicamente conhecido; só se serve de uma colher depois do enterro. Este fato ilustra estranhamente a noção

⁶⁰ Só a palhota de um leproso é irremediavelmente tabu, pois o infeliz foi ali enterrado. Cavam um buraco e empurram-no para dentro com paus. O teto é desmoroado em cima dele.

⁶¹ De resto, segundo as observações de M. A. Jaques, os *vatukulu* que oficiam nos clãs do Norte são principalmente os netos do que os sobrinhos uterinos. Como veremos na Segunda parte, Capítulo primeiro, B, o termo *vatukulu* aplica-se tanto a uns como a outros.

ritualista que está na base destes costumes de luto! Os banhos de vapor, a aspersão ao quinto dia, as canções, a dança e as visitas de pêsames têm lugar exatamente como num luto vulgar.

Nos clãs do Norte, os bens do que morre longe de casa (*matikweni*: nos países) são queimados. Fazem-se as aspersões purificadoras. Tudo isto é igualmente praticado para os parentes que morrem acidentalmente e cujos cadáveres não puderam ser enterrados; por exemplo, se forem mortos por um animal selvagem ou numa batalha.

Quando *um estranho morre numa aldeia tsonga* e ninguém o conhece, *angana nchumu* – isso não importa, segundo Vignet. Os homens de idade madura enterram-no. Cavam um buraco e arrastam o cadáver para dentro com uma corda. Não lhe tocam. Não há nenhum contágio, portanto não há cerimônia de purificação. Entre os Maluleke e os Nhlengwe, queimam o cadáver. Assistem à incineração e só deixam o lugar depois de terem ouvido uma explosão (bum!) que indica que todo o perigo (*khombo*) desapareceu.

Quando *um bebê morre*, deve ser enterrado numa panela fendida. A panela é posta na terra, a sua abertura meio coberta por uma camada de cinza, de tal maneira que fique uma passagem para o ar. É tabu enterrar bebês de outro modo antes de terem passado pelo rito da apresentação à lua (pág. 82). Uma *criança mais velha* é enterrada pela maneira vulgar, mas com o mínimo de cerimônias. Não há ato religioso. Só a mãe assiste aos funerais. O pai cava o túmulo mas nada mais faz. Diz ele: “Nós, os que trazemos azagaias, não enterramos crianças tão pequenas. Não são mais que água, que uma matriz (*nvimba*), que um *ntehe*”. Um pai presta muito pouca atenção às criancinhas. É só quando elas começam a sorrir que ele lhes mostra um pouco de afeição. Pode acontecer que aperte ao coração o filho e o beije na frente, sobretudo quando volta de uma viagem.

No caso de *suicídio*, o cadáver é enterrado segundo as regras ordinárias, mas a árvore na qual o indivíduo se enforcou é posta abaixo. É tabu pois outros podiam suicidar-se no mesmo sítio. Não se servem da madeira dela para o queimar.

Se *uma mulher morre estando grávida*, tem de se lhe abrir o ventre para ver o sexo da criança. Esta operação deve ser feita na cova, antes de estar tapada. Segundo Mboza: “O ar (*moa*) deve sair”. Contou-me a história de um marido, nas terras da Mavota, que se sentiu mal quando foi obrigado a fazer esta operação penosa. Mas é um grande tabu, pois a mulher podia vir a ser “um deus de amargura” (*xikwembu xa xiviti*), se a enterrassem sem tomar esta precaução (ver Sexta parte). No clã Maluleke, as mulheres que morrem grávidas ou no parto são queimadas.

Só os *leprosos* são enterrados na palhota.

No Maputru, o pai e a mãe são enterrados diante da palhota, enquanto em outros pontos do território rhonga o lugar normal é atrás da palhota, *mahosi*. Os membros da família reinante são enterrados no *ntimu*, o bosque sagrado que lhes pertence. Toda a família importante pode ter o seu *ntimu* onde os homens são enterrados segundo a aldeia a que pertencem; cada aldeia tem a sua área que toma o nome do chefe. Assim, no bosque sagrado de Livombo havia “a aldeia de Nkolele ao sul, a aldeia de Xhivuvana ao norte, etc...”.

As ossadas dos mortos não são nunca exumadas. É tabu. Um túmulo é respeitado e as mulheres não ousam cultivar a terra por cima dele. Encontra-se muitas vezes um pequeno mato copado no meio de uma horta plantada de cereais, e vêem-se cacos velhos

debaixo dos ramos. É um velho túmulo. Mais tarde, quando ninguém se recordar daquele que ali foi enterrado, a agricultura retoma os seus direitos. Se uma queimada atinge o bosque sagrado e o danifica, a pessoa que a ateou deve confessá-lo publicamente, sacrificando uma ave doméstica, para o "extinguir" (*kutimula*).

VIII – Observações relativas à morte e ao enterro

Estes ritos funerários dos Tsonga, muito complicados, mostram claramente que existe no espírito deles três grandes intuições:

1º O homem continua a viver e torna-se um deus depois da morte.

2º Um perigo extremo está ligado à impureza que acompanha a morte. Esta impureza contamina a comunidade e só pode ser extinta por uma purificação coletiva.

3º O grupo social diminuído pela morte deve ser reforçado por meios especiais (reuniões da família, escolha de um sucessor, etc.). Disto, há três categorias de ritos: religiosos, purificadores e sociais.

Por outro lado, alguns dos ritos que descrevemos apresentam sem dúvida nenhuma o caráter de ritos de passagem, pois a morte é, ela mesma, uma passagem: para o defunto, passagem do mundo dos vivos para o mundo dos mortos; para os parentes, passagem de uma fase da vida a outra.

A separação da vida terrestre é simbolizada, quanto ao defunto, pelo rito de abertura da parede da palhota, que tem por fim, parece, solenizar a partida oficial da antiga morada. Considero igualmente como rito de separação o costume de esburacar todo o vestuário e todas as esteiras do morto, a fim de os deixar "soltarem o último suspiro". Para efetuar a agregação do defunto ao mundo novo, os coveiros preparam-lhe uma palhota subterrânea, com uma praça pública, depõem-no sentado na sua nova morada (se tal é a verdadeira explicação da flexão dos membros) e voltam-lhe os olhos na direção de onde vieram os antepassados.

Tive, às vezes, a impressão de que mesmo nestes ritos não está ausente a idéia de um período de margem ou de um período de transição. Assim, não se invoca o defunto antes das grandes reuniões da família que têm lugar três, seis ou doze meses depois da morte. É só então que a palhota é desmornada ou fechada. Seria como se o morto passasse por uma evolução para a divindade, enquanto o seu corpo se decompõe no túmulo. O encerramento da palhota, com a colocação do escudo diante da porta, podia muito bem significar a incorporação definitiva do defunto no mundo dos mortos. Estes ritos podem igualmente ter por fim impedir o defunto de voltar a este mundo e de trazer a desgraça aos seus.

No que respeita aos parentes, separam-se da fase precedente pelo corte do cabelo, pela extinção da antiga fogueira, pela mudança de vestuário e por usarem luto. Um período de margem bem definido começa então; é marcado por tabus sexuais que acompanham geralmente estes momentos da vida. A agregação ao mundo ordinário e à nova fase da existência é efetuada por todas as cerimônias que descrevi em pormenor. Entretanto, como neste caso a separação é causada por uma das mais temíveis impurezas, os ritos de agregação têm todos o caráter de extinção da impureza: impureza dos alimentos, das hortas, dos parentes do defunto, principalmente dos coveiros e das viúvas, de toda a comunidade, que é purificado pelo rito sexual do *kuhlamba ndzhaka*, etc.

Se classificação significasse compreensão, podíamos envaidecer-nos de ter compreendido muito bem os complicados ritos tsonga que acompanham a morte... Mas quem pode gabar-se de ter compreendido assunto tão profundo e misterioso? A Morte é a grande sombra que paira sobre a vida e gela o coração humano. Fora de uma fé esclarecida, ela é o Rei dos Terrores. Nunca lamentei tanto os meus pobres irmãos negros como à beira de uma cova, ao ver os esforços que fazem para acalmar os seus corações e a sua tristeza. Há alguma coisa de profundamente tocante nos ritos mais absurdos, porque, apesar de tudo, são todos provocados por uma aspiração para a vida e a pureza.

Permitem-me os meus leitores encerrar este assunto com uma recordação pessoal? No dia em que assisti ao enterro de Sóquis, quando os seus parentes acabaram de tapar a cova, pediram-me que tomasse a palavra e lhes fizesse um culto. O paganismo banto é tão pobre, sente-se tão fraco, que aceita com solicitude a ajuda de uma religião mais elevada. Tentei, pois, desviar o espírito dos meus ouvintes da palhota subterrânea e dirigi-lo para as moradas eternas do Pai Celeste. Em seguida, o irmão mais novo de Sóquis tomou o ramo de *nkanyi* e praticou a cerimônia religiosa pagã, pedindo aos antepassados que viessem abençoá-los e suplicando ao defunto que os deixasse em paz.

O contraste entre estas duas orações, feitas junto do mesmo túmulo, foi verdadeiramente impressionante. Quaisquer que possam ser as nossas convicções, mesmo que não tenhamos fé religiosa – não desejaremos insistentemente que a esperança cristã, reconfortante e luminosa, venha dissipar a obscuridade dos pensamentos desta pobre gente e os sofrimentos que os seus ritos deixam adivinhar?





Henri Junod

Capítulo Segundo

A evolução de uma mulher desde o nascimento até a morte

Resumo da narração feita por uma moça indígena

No exame que as crianças da missão suíça de Lourenço Marques fizeram em Julho de 1897, os inspetores deram às moças mais velhas o seguinte tema de composição: "A vida de uma mulher rhonga". Vou dar o resumo que algumas alunas fizeram da existência de uma das suas congêneres (tradução livre):

Quando uma menina nasce, entre os Rhonga, as pessoas vêm felicitar a mãe pelo acontecimento e dizem-lhe: "*Amabuyeni mati*", isto é: que a água venha!¹ Quando se aproxima o momento em que deve sair da palhota, moem, em intenção a ela, terra de ocre, juntam-lhe uma cabaça de gordura de amêndoas de *nkuhlu* e misturam estas duas substâncias para a untarem. Desenrolam os anéis do seu cabelo crespo em saca-rolhas e esfregam-no com ocre para os transformarem numa espécie de rabo de ratos (é a operação chamada "*kuhorha ngoya*"). A mãe besunta-se também com ocre e põe na cabeça uma coroa de cordéis² (*xikupu*). Depois, quando a criança deixa cair a cabeça (por causa da fraqueza da nuca), ligam-lhe à volta do pescoço um fio entrançado, bastante comprido, para fazer um colar. É assim, dizem, que a nuca se fortalece.

Dão também à criança uma pequena cabaça de remédio para beber e preparam-lhe ainda uma pequena panela para o medicamento – dizem que isto é para diminuir os

¹ É, talvez, uma fórmula de bênção que significa: "Não basta plantar. Não basta que o caule do milho saia da terra. É preciso ainda que a água da chuva faça crescer a planta". É assim que explico para mim esta curiosa expressão.

² Ouvi explicar este costume pelo fato de as mães divertirem os filhos sacudindo a cabeça. Os cordéis agitam-se e faziam rir os bebês. Isto só pode ser verdade quando o recém-nascido atingiu dois ou três meses.

perigos do crescimento (*kupumba nombo*), a fim de que a doença não seja muito grave em sua casa. São os *milombzana* (ver pág. 80).

Depois do nascimento, trazem-na numa pele de gazeta (*mhunti*) que a mãe liga à volta do pescoço e dos rins. Quando a pele já for pequena, procuram-lhe uma de antilope (*mhala*).

Ela começa a andar; quando a mãe a manda procurar alguma coisa, ela vai buscar. Começa, também, a falar e a conhecer o pai e a mãe.

Depois, quando cresce mais, preparam-lhe uma pequena panela de milho pisado e cozinham-na para ela comer. No fim de três anos, desmamam-na e ela vai morar, por um tempo, na casa da avó. Em seguida, regressa à casa.

Quando já sabe andar bem, diverte-se muito com conchas de *sala* e cozinha com elas. Depois, quando acaba de brincar, pega em pequenas panelas e cozinha jantarzinhos. Procura, também, uma pequena cabaça; vai tirar água ao lago e vem dá-la ao pai, para lavar a casa. Agora começa também a apanhar pequenos ramos; faz pequenos molhos; vai pô-los em casa. Mais tarde, fá-los mais pesados. Já grande, procura trabalhos da mãe. É ela quem faz o trabalho. Mas se a mãe vê que ela, sozinha, não pode, ajuda-a. Contudo, pode dizer-se que a mãe não tem necessidade de esmagar mais milho (*kuthlocola*), nem de ir ao poço (*nhlobzeni*) nem à fogueira (*tikweni*).

Quando está completamente desenvolvida, aparecem os pretendentes. Se os aceitam,³ levam o preço da noiva. Compram-na em casamento (*lovolo*) e farão tudo o que lhes agrade. Se ela é fecunda, dá à luz filhos. De tempos a tempos, volta à aldeia dos pais, depois regressa à casa do marido. Os filhos crescem. Vão tirar água, cortar a lenha, trabalhar no campo. Ela vai com eles. Quando são adultos, casam-se. Se há um rapaz entre eles, vai comprar uma mulher. Ela procura, assim, uma sogra para o filho. Este é, então, verdadeiramente um homem feito, porque encontrou uma sogra.

Quando os filhos estão casados, a mãe volta a ocupar-se de todas as tarefas que lhe incumbem. Põe o milho de molho, esmaga-o para fazer a massa, vai cortar lenha e coze, assim, a cerveja (*bzala*); prepara a cerveja fraca (*kutlata vuputro*); reveste de barro o chão da palhota e faz isso também para a sogra.

E assim até que se torne velha. Quando já muito velha, dão-lhe de comer. Mandam os netos levar-lhe a comida. Quando estes têm fome, param no caminho e comem-na eles próprios. De volta, dizem: "Demos-lhe a comida, sim senhora". De manhã, dão-lhe um pau, para se apoiar, e ajudam-na a sair da palhota para ir aquecer-se ao sol.

Depois, quando a mulher rhonga atingiu uma idade avançada, começa a não ver nem ouvir; recai na infância. Tudo que faz é lastimar-se e dizer, chorando, que a perseguem.

Chegou o fim! A moça que escreveu isto acabava de sair da infância e era naturalmente mais entendida no que toca à primeira fase da vida. Durante este período, a vida de uma

³ Os pais estão, geralmente, prontos a permitir o casamento da filha mais velha. Muitas moças em casa é um estorvo, como diz o enigma seguinte (dos Nkuna):

Macuáua membéri má lenguelenda.

Bá-n-huana babéri bá rara nhanga.

Assim como dois grandes frutos de *cuáua*, quando estão perto um do outro, se impedem mutuamente de amadurecer, duas moças grandes que vivem na palhota das celibatárias não se apressam a casar.

mulher não é diferente da de um homem. Todavia, mais tarde, as diferenças começam a acentuar-se e temos que juntar alguns fatos importantes relativos à sorte das mulheres, antes do casamento, durante a vida conjugal e durante a viuvez.

A – Antes do casamento

I – Os jogos das meninas

Como vimos na composição da pequena estudante, as meninas rhonga imitam tudo o que vêem a mãe fazer: a maneira como cozinha, como apanha a lenha, etc., exatamente como os rapazes imitam os combates e a caça dos homens. Brincam, também, com bonecas, cuidam delas como vêem as mulheres cuidarem dos bebês. Estas bonecas são chamadas *vhule*. A origem do jogo é explicada da seguinte maneira:

Uma menininha pergunta à mãe que leva uma criança mais nova às costas: “Mãe! Onde encontraste o teu bebê?” – “Oh! encontrei-o no mato (*ntlhaveni*)” – “Faz favor traz-me também um, mãe” – “Muito bem!” No dia seguinte, a mãe colhe uma *sala* no mato, tira-lhe todas as pevides, fá-la secar e espeta-a na ponta de um pau. Fura, em vários pontos, a parte superior da esfera, passa pedaços de fio através dos buracos para imitar o cabelo, besunta-os de ocre e ata alguns pedaços de pano em volta do pau.

Ou, então, se a mãe responde: “Encontrei o bebê no meio das bananeiras”, o pai corta uma bananeira tira o olho do bolbo e bate-o de maneira a separar as fibras que representam os cabelos do bebê. A menina brinca com esta boneca durante certo tempo.

As meninas, como os rapazes, têm também jogos especiais. É, em primeiro lugar, o *nchengu-nchengu* (isto é, provavelmente: salva-nos! salva-nos!) jogo de que temos o equivalente exato no jogo do ganso. Uma menina maior desempenha o papel de mãe e todas as pequenas se refugiam atrás dela. Ela estende os braços para as proteger contra uma outra menina, que é ladra e procura, com efeito, levar as crianças... Apesar dos esforços da mãe, todas são agarradas, umas após outras, e este rapto é feito ao som de uma cantiga:

– Ai! Mãe! Protege-nos! Protege-nos! – dizem as meninas.

Ao que ela responde: “As minhas filhas foram todas levadas... Serão em breve todas agarradas, atrás de mim!”

(Em rhonga: *yo! Mamana! nchengu-nchengu! – Vana vango! vahelo! vahela hi xirhuvo!*).

Terminada a captura, todas as crianças se sentam em linha, cruzando as pernas. Cavam à direita e à esquerda pequenos buracos, simulando poços ou panelas. A mãe passa. Puxa-lhes as pernas, estendendo-as, e elas deixam-no fazer. Ela finge beber água das suas bilhas e diz: “Minha filha, onde foste buscar esta água?” A criança responde: “Oh! Tirei-a lá adiante, na nascente, debaixo das bananeiras, à sombra fresca!” (em rhonga: lá onde isto faz *titititi!*). Agora, vem a ladra. Procura estender as pernas das pequenas. Estas resistem e empertigam-se. Ela prova da água delas e informa-se donde foi tirada. Respondem-lhe: “Tirei-a de um medonho lugar cheio de sapos, de lama, de porcaria!”. Acrescentam todas as variantes que lhes passam pela cabeça.

Da mesma maneira que os rapazes cantam diante dos animais, quando um carro de boi passa numa estrada, as meninas dirigem uma espécie de encantamento a *um*

grande lagarto cinzento de cabeça azul chamado galagala. O lagarto está num ramo, aquecendo-se ao sol. Uma menininha aproxima-se dele e bate-lhe palmas perto do focinho, cantando uma ária monótona:

Galagala, hana-hana nhloko.

(Grande lagarto, levanta, levanta para trás a cabeça).

Parece que o lagarto, hipnotizado pelo canto, estende o pescoço e balança a cabeça durante todo o tempo em que lhe batem palmas.

Aos caranguejos que abundam na vasa da beira-mar e apresentam uma única grande pinça colorida de verde, de violeta, de azul-esmaltado, cantam:

Va mphembemun'we, tlakula silawuto!

(Hé! Vós outros, os animais de uma única pinça! Levantem-na ao ar e tragam-na para baixo).

As meninas que vão à procura dos caranguejos para temperar a comida asseguraram-me que os crustáceos saem, na realidade, dos buracos ao ouvir esta canção, e elas fazem assim abundantes colheitas!

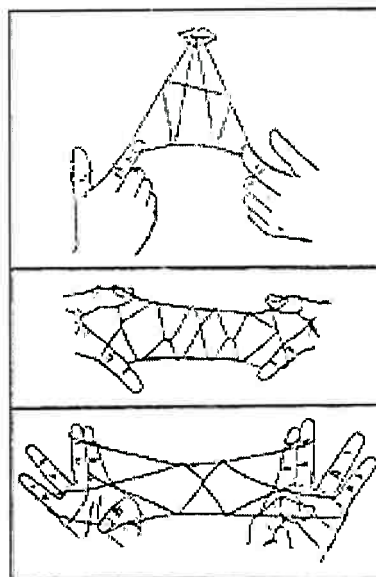
Quando uma coruja, enganando-se na hora, sai do esconderijo em plena tarde, recebem-na batendo palmas e cantando-lhe:

Xikotana, gawulela fole!

(Coruja, bate as asas! Encontrarás tabaco!)

Outro jogo muito espalhado e no qual as meninas tsonga adquiriram grande habilidade chama-se *kutha vuhlo*. Pegam num fio cujas extremidades atam de maneira a formar um grande círculo, torcem-no com os dedos ou mesmo com os lábios para fazerem toda a espécie de figuras complicadas. As meninas rivalizam em destreza e tentam suplantar-se mutuamente, inventando novas figuras. Ensinam umas às outras este *vuhlo*.

Outro jogo antigo que se encontra sob formas diversas em muitos países é o *mathakuzana*, o jogo das cinco pedrinhas. As meninas juntam pevides de *nkanyi* (*tinfula*), e metem-nas num buraco que cavaram na terra. Uma delas toma como bola (*xigungu*) um fruto qualquer, um pequeno fruto de *sala*, por exemplo. Atira-o ao ar e tenta tirar do buraco quatro ou cinco pevides que torna a pôr lá imediatamente, deixando de fora uma que põe de lado. Deve ser muito hábil e muito rápida



Algumas posições do *kutha vuhlo*

para tirar e tornar a pôr todas as pevides, salvo uma, pois a bola volta depressa para baixo e é preciso apanhá-la com as mãos. Se só tira uma pevide do buraco, perdeu (*atrongoile*); se deixa mais de uma de fora, perdeu (*ahoxile*). Se a bola cai no chão, é tabu (*svayila*)! Perdeu a vez. Se a bola cai em cima dela, é menos grave. As companheiras dizem-lhe: "*Gangareta*". Então, é preciso que ela atire a bola ao ar, faça-a cair duas ou três vezes em cima das costas da mão, depois na palma, e, se consegue fazê-lo, pode continuar. Quando consegue tirar todas as pevides do buraco sem se enganar, ganhou (*avampsinxile*). Em geral, as meninas jogam para brincar, mas se duas entre elas fazem uma aposta para saber qual é a mais hábil no jogo, podem combinar que a que perder dê um frango à que ganhar.

A palavra empregada vulgarmente para jogar é *kutlanga*, mas existe uma outra palavra, *kutha*, que se emprega para os jogos mais finos: o *vuhlo*, o *mathacuzana*, o *ncuva*, os contos, enigmas e provérbios (*svitekatekisana*) e as adivinhas (*mhumhana*). Descreveremos estes quatro últimos jogos quando nos ocuparmos da vida da aldeia e da vida literária.

II – Costumes relativos à nubildade

1º – O rito khombo

Entre os Rhonga não se realiza qualquer cerimônia especial quando uma moça se torna núbil. Dizem dela, como de um rapaz, que "bebeu o *nkanyi*" (pág. 104). Diz à mãe que teve as primeiras regras (*tihweti* – quer dizer mês) a mãe responde-lhe simplesmente: *Hi kukula* – "É o crescimento".

Mas nos clãs do Norte um rito característico foi conservado, ou copiado dos Suthu-Pedi, que lhe atribuem grande importância. Chama-se *khomba* ou *kuyissa matini*, "conduzir à água", e que praticam da seguinte maneira: Quando a menina pensa que as primeiras regras estão próximas, escolhe uma mãe adotiva na povoação vizinha. Trabalha para ela e ajuda-a a apanhar a lenha. No dia em que a menstruação aparece pela primeira vez, foge da sua povoação e vai para casa da mãe adotiva "para chorar junto à ela" (*arilela ka yena*). São ritos de separação muito nítidos. Ela diz: *Ndzikhombile* – "Sou núbil". Depois começa um período de margem que dura um mês. Três ou quatro meninas são iniciadas em conjunto. Vivem fechadas numa palhota e, quando saem, devem sempre levar um véu gorduroso e muito sujo em frente da cara. Todas as manhãs as levam até o lago e mergulham-nas na água até o pescoço. Outras moças iniciadas, ou mulheres, acompanham-nas cantando canções obscenas, e enxotam à paulada todo o homem que encontram no caminho, pois nenhum homem deve ver a menina durante este período. Se um homem se aproximasse, por acaso, do grupo, as mulheres far-lhe-iam perguntas contidas nas fórmulas secretas da escola de circuncisão, não as longas e complicadas, mas as que são curtas e, provavelmente, as que contêm palavras obscenas. Se ele é incapaz de responder, batem-lhe. Pretendem que o homem que avistasse uma menina durante este mês cegaria! Quando o cortejo das mulheres que acompanham as iniciadas volta, estas últimas são fechadas na palhota. As mães adotivas ou outras mulheres atormentam-nas, beliscam-nas, arranham-nas. Elas têm de escutar, também, as canções obscenas que

lhes cantam. Embora estejam apavoradas e ainda molhadas, não devem aproximar-se do fogo. Ensinam-lhes os segredos do seu sexo – entre outros, que nunca se deve mostrar a um homem nenhum traço do fluxo menstrual. Ensinam-lhes também a ser muito delicadas com as grandes personagens e a saudar batendo as palmas todos os que entrem na palhota, mesmo os que passem à porta. Às vezes, o vento faz redemoinhar as folhas secas, e elas, julgando que é ruído de passos, saúdam respeitosamente!

No fim do mês, a mãe adotiva conduz a menina à sua verdadeira mãe. Ela leva-lhe de presente uma bilha de cerveja. Celebra-se uma festa nessa ocasião e pratica-se o rito do *kukunga*, absolutamente como para o circunciso no dia da agregação (pág. 103). A menina faz pequenos presentes à mãe adotiva, que os distribui pelas mulheres velhas. Se uma iniciada foi já comprada por *lovolo*, a mãe leva-a ao futuro marido e diz-lhe: “Ela cresceu”. Ele dá-lhe uma libra esterlina e tiram-lhe o véu. Estes últimos ritos significam distintamente a agregação da menina à sociedade adulta, e todo este costume *khomba* é um belo exemplo de rito de passagem: da vida assexuada à vida sexuada.

Os clãs pedi-suthu do Transval praticam também este rito que chamam *khoba*. Mais: têm o *bale*, a escola de iniciação das meninas que corresponde à escola de circuncisão dos rapazes. Parece que, entre os Tsonga, o clã nkuna praticou-a outrora, mas esta iniciação desapareceu completamente de toda a tribo tsonga.

Existem ainda três outros costumes que se relacionam mais ou menos com a nubidade: a tatuagem, o de limar os dentes em ponta e o dos *mileve*.

2º – Tatuagem (*kutlhavela tinhlanga*)

Houve diferentes métodos de tatuagem entre os Tsonga. Outrora, nos clãs do Norte, os Tsonga costumavam desfigurar-se fazendo grandes botões negros na fronte, no nariz e nas faces; daí o nome de *Knobneusen* que receberam dos Bôeres, nos Montes Spelonken. Os próprios homens eram tatuados, mas só tinham uma linha de botões no meio da cara, desde a fronte até o queixo. As mulheres tinham a mais duas linhas horizontais na fronte e três em cada face. Este costume, observado pela população primitiva, existe ainda entre os Copi. Os invasores do século XV ou XVI adotaram-no, pois os seus súbditos troçaram deles, dizendo: “Os narizes chatos não são convenientes!” Quando os Ngoni do século XIX chegaram, submetem-se a este costume, não por medo da troça, mas para dissimular a sua nacionalidade zulu. Chaka tinha enviado as suas “yimpis” para os matarem, e, como a ausência dos botões os faziam ser reconhecidos, começaram a tatuar-se. Quando o perigo passou, deixaram de o fazer e, por sua vez, começaram a troçar dos Tsonga, que tinham seguido o seu exemplo.

Não é certo que os grandes botões negros nunca tenham existido entre os Rhonga. Antigamente os homens tinham o costume de fazer duas linhas de pequenos botões de ambos os lados do corpo, desde o peito e as espáduas até abaixo. Atualmente este costume desapareceu; só é praticado pelas mulheres e está seguramente em relação com a nubidade e o casamento. Contudo, a tatuagem da face quase desapareceu por completo. Só ficou a tatuagem das espáduas e das regiões epigástrica e hipogástrica.

A operação é dolorosa. As moças choram, às vezes, e só com pesar se submetem à ela. Os desenhos adotados são triangulares. Desenham primeiro quatro triângulos nos

ombros, de ambos os lados; os triângulos superiores são ligados pelo vértice aos triângulos inferiores, de maneira a deixar-se um quadrado não tatuado no meio das costas. O desenho é feito com ocre; depois, levantam a pele, com um pequeno gancho de ferro, em todo o comprimento da linha traçada e fazem pequenas incisões, todas do mesmo tamanho, com uma lâmina. O sangue escorre e fazem-no parar com ocre, que é espalhado profusamente nas pequenas feridas. A tatuagem das costas não é muito penosa, é-o mais a da parte anterior do corpo. Estes quatro triângulos são também desenhados debaixo dos seios, deixando um espaço quadrado cujo centro exato é ocupado pelo umbigo. Entre os dois triângulos superiores põem outros dois, formando uma pirâmide de forma cônica cuja ponta fica entre os seios.

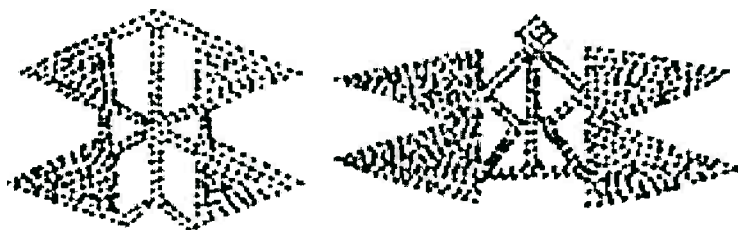
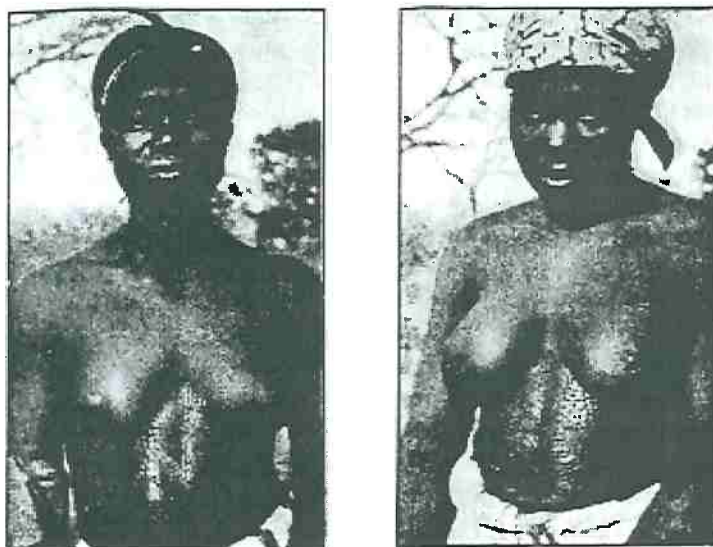
Assim é a disposição habitual da tatuagem em relevo no Nondrwana, mas varia consideravelmente segundo os clãs, como mostram as ilustrações que aqui damos. As duas mulheres nkuna que fotografei em Xiluvana, em 1900, não têm mais que duas filas de botões formando ângulo reto sob o seio direito. O Sr. Alex Jaques teve a amabilidade de me enviar duas outras fotografias de moças tatuadas, de Tembe, fotografias feitas em Agosto de 1906, e a Sra. Jaques ampliou o desenho de maneira a mostrar claramente os modelos adaptados nessa região. Dou também uma reprodução deles em que se distinguem nitidamente os quatro triângulos.

A moça que acaba de ser tatuada oculta-se durante uma semana, depois do que se mostra ao namorado (*xigangu*), que mata uma galinha em sua honra, para a felicitar. "É bonito tatuares-te, de outro modo, o teu ventre parecia o ventre de um peixe ou de um Branco!" – diz-lhe ele. O tempo de cura é considerado como uma doença (talvez como um período de margem). É tabu salgar os alimentos durante esse período ou ir à aldeia comer a comida dos outros (tal como sucede com os rapazes que furam as orelhas). As moças preparam-se para esta operação comendo um alimento especial que alisa a pele do ventre (*kunabzala khurhi*). Todas estas regras tendem a mostrar que antigamente a tatuagem tinha um sentido profundo, um valor ritual agora mais ou menos desaparecido. Segundo Mboza, "isto não é verdadeiro tabu (*kuyila*), mas somente costume (*xihila*) da região".



H. A. Junod

Mulheres tatuadas do clã nkuna



Mulheres tatuadas do clã tembe

3º – A imagem dos dentes em ponta (*kuhleta*)

Este costume também está desaparecendo. Era imposto a todas as moças. Atualmente, muitos não o observam. Deram-se conta de que os dentes assim deformados se gastam mais depressa. A operação faz-se nos incisivos e as moças devem conservar a boca fechada durante dois ou três dias sem mostrar os dentes a quem quer que seja.

Perto da Ricatla, o costume do *kuhleta* era ainda observado em 1910, nas aldeias pagãs. Dá às moças uma espécie de aparência canina.

4º – costume dos *mileve*

Está muito espalhado em toda a África do Sul. Embora tenha desaparecido já de quase todos os clãs rhonga, é praticado ainda na região da Manhiça, em todo o Bilene e

nos clãs do Norte, entre os Zulu, os Pedi-Suthu, etc. É esta, provavelmente, a origem do famoso “avental hotentote”, que certos etnógrafos julgavam ser uma má formação congênita, e que era simplesmente o resultado deste costume (Annotatio 5). É um hábito vil, a nosso parecer muito imoral, pois fixa a imaginação da moça sobre as relações sexuais. Entretanto, os Tsonga não o consideram completamente censurável.

B – Casamento e vida conjugal

1º – Condições de casamento

Na tribo bantu primitiva, todas as moças se casavam. Umas, porém, mais depressa que outras. Os pretendentes preferem as moças bonitas às feias! Mas qual é a sua noção de beleza?

O seu ideal é uma estatura elevada, membros vigorosos e seios muito desenvolvidos. Um provérbio diz: *Nsati wa mavele unganavele loko ungenevukosi* – “Não cobices uma mulher de peito opulento se não tens dinheiro...” Isto não quer dizer que ela custe mais caro, mas que o pai, sabendo que não lhe faltarão pretendentes, não consente em dá-la se o *lovolo* não for pago imediatamente por inteiro. Por outro lado, uma moça de cara comprida é mais admirada que uma de cara muito redonda. Da primeira diz-se: “É bonita, parece um antílope” (*akota mhalala*); e da segunda: “É bochechuda, é como uma porca”. O tom claro é preferido ao tom muito carregado, porque as raças brancas e amarelas são consideradas como superiores e um indígena que pode gabar-se de ter sangue europeu ou asiático nas veias tem orgulho nisso. Os parentes, que têm também voto em matéria de casamento, insistem em dois pontos: as disposições para o trabalho da moça e a ausência total de feitiçaria na família. Se a mãe foi convencida de feitiçaria, a filha é temida. Entretanto, todas as moças encontram maridos nesta região onde prospera a poligamia. Se uma tem dificuldade em encontrar um, dirige-se ao doutor, e este prepara os *feitiços de amor*, que a fazem “brilhar”, de tal modo que os rapazes a notam (ver pág. 114). E se nem isso lhe consegue marido, tem outros meios à disposição. Pode ela própria fazer propostas a um homem (*kuwosvana*). Ela o seduz, e o homem constitui-se, assim, autor de roubo por *kutlhuva* – o que significa que ele praticou o “casamento por rapto” (ver pág. 125). Os pais reclamam o *lovolo* e ele deve pagá-lo. O casamento e os filhos são a única carreira oferecida à mulher tsonga – de onde há um certo número de tabus femininos especiais que são muito curiosos.

2º – Tabus femininos especiais

Alguns deles dizem respeito às moças que não deram ainda à luz, e cessam a partir do primeiro parto. Nos clãs Tembe e Maputo, as moças não devem comer porco, porque os porcos escavam nervosamente com o focinho; a criança que elas pudessem vir a ter mexeria igualmente a cabeça de um lado para o outro, durante o nascimento, o que tornaria o parto difícil (?). Outros animais são tabu para as moças: a lebre, porque é muito astuta, e o antílope *nhlengana*. Este antílope levanta a pata, quando ouve um ruído; daí a idéia de que o seu casco é furado e que ele ouve por ali; a criança procederia do mesmo

modo se a mãe comesse carne de *nhlengana*, não poderia ouvir com as orelhas, só com as mãos! As pernas das aves domésticas são tabu para todas as mulheres, porque a galinha espalha a areia... Pela mesma razão, os *pés de bois e de porco*. A mulher que os comesse andaria muito pelo caminho, iria à toda a parte procurar maridos! É estritamente proibido a uma moça *caminhar pelo meio de aboboreiras (marhanga)* para colher folhas ou frutos. Só pode apanhar os que lhe é possível atingir de fora. Se desobedecesse a esta regra, sentir-se-ia mal e nenhum rapaz a quereria. A mãe, que já não tem a recear ser desdenhada, pode andar pelo meio das abóboras. Um segundo tabu relativo às abóboras é o seguinte: as moças não casadas devem colher uma «narina de abóbora» (*nhompfu*), isto é, a extremidade de um ramo, e pô-la na cintura quando vão apanhar esses frutos; sem isso, teriam abscessos em certas partes do corpo. É tabu comerem sangue de boi coagulado (*vuvendre*).

Os tabus seguintes aplicam-se também às mulheres casadas. É-lhes interdito comer o *nkofu*, isto é, certas porções dos intestinos que se cozinham com o estômago de boi. "Isso traria prejuízo à criança no útero". Os *testículos* são geralmente dados ao sobrinho uterino quando se distribui a carne segundo a lei, e o *lábio inferior* de toda a espécie animal é-lhes igualmente proibido. Da mesma maneira a língua... porque é reservada para os velhos, em testemunho de respeito. O reto (*govana*) é tabu para as mulheres e crianças, pois estas últimas poderiam deixar escapar ruídos impróprios pelo reto. As mulheres devem abster-se de comer carne de *porco-espinho* ou de *macaco*, pois os filhos parecer-se-iam com estes animais. Já se têm visto casos desses, ao que parece! Elas não devem comer ovos, pois corriam um duplo perigo: o filho poderia nascer calvo e assim ficar para sempre, ou então elas poderiam fazer como a galinha, que corre por todos os lados antes de pôr; não teriam repouso no momento do parto (ver a pág. 114).

As moças núbéis não devem aproximar-se do curral dos *bois* durante o *tihweti*, nem olhar esses animais, pois eles poderiam sofrer, apanhar uma pneumonia (*mukhuhlwana*), ressequirem-se! Este tabu é destinado a proteger os bois e não os habitantes da povoação, como é o caso entre os Zulu, segundo D. Kidd (Quarta parte, Capítulo primeiro, E).

Quando as mulheres não podem mais dar à luz, a maior parte dos tabus cessa, e já podem comer macaco e porco-espinho, se o desejam!

3º – O primeiro ano de vida conjugal

Não volto à questão dos ritos de casamento, pois estes já foram explicados em pormenor no capítulo anterior. Digo somente que, se uma mulher tsonga não pode imaginar a vida sem o casamento (*kukandra vukati*), todavia ela entra no novo estado sem nenhum entusiasmo. Os pais preveniram-na de que seria maltratada, acusada de feitiçaria e de adultério, etc. As irmãs lamentam a sua sorte no dia do casamento. O fato de ter sido paga, embora não se trate de uma venda verdadeira, coloca-a num estado de inferioridade (ver a Segunda parte).

Durante o primeiro ano não tem *ndangu*, isto é, fogueira sua. Cozinha para a sogra. Durante as três primeiras semanas o marido come com ela e com a menina que a acompanhou à nova morada. Depois, volta a comer com os homens. Em certas regiões, parece que o marido come com ela durante todo o primeiro ano até que ela tenha uma panela sua – *nhlembeto*.

4º – Marido e mulher

Quais são as relações entre marido e mulher depois da lua de mel? Naturalmente variam muito segundo as características de ambos. Em geral têm muito pouca intimidade um com o outro; o homem fica com os amigos na *bandla*, o largo da povoação, que lhes serve de lugar de reunião, e só raramente vai ao *ndangu*, o recinto de caniço onde se encontra a fogueira e que é o verdadeiro domínio da dona da palhota. A primeira mulher é, certamente, a mais respeitada; chama-se “a grande mulher” (*nsati lwe nkulu*): as esposadas posteriormente são só “as pequenas mulheres”. Aquela é a verdadeira mulher e vemos que procede como tal em certos ritos antigos, por exemplo os que acompanham a viuvez e a fundação da povoação.

Quando tratarmos do divórcio, notaremos as principais causas de disputa entre marido e mulher, e a maneira como são julgadas.

No que respeita às relações conjugais, expu-las tão completamente quanto possível no já citado artigo (*Revue d'Éthnologie et de Sociologie*. Paris. Ernest Leroux, 1910, págs. 143-151). Contudo; como é atualmente muito difícil obter esse artigo, sou obrigado a tratar aqui estas questões, porque são de primordial interesse. Ninguém pode pretender conhecer a vida de uma tribo africana, se ignorar estes fatos. Não dou estes conhecimentos para satisfazer uma simples curiosidade, mas porque estes costumes desempenham um papel imenso na vida social dos Bantu e revelam-nos algumas das suas mais características idéias fisiológicas.

Crê-se, geralmente, que os Bantu, sobretudo os homens, têm um instinto sexual muito desenvolvido. Isto é verdade até certo ponto. A poligamia contribuiu muito para isso. Numa corte real como a de Nghunghunyana os excessos eram terríveis (Annotatio 14). Mesmo entre os monógamos, o abuso das relações sexuais é, às vezes, muito grande. Ouvimos muitas mulheres pilarem milho durante a noite para escaparem às assiduidades do marido. Entretanto, é preciso nunca exagerar. Entre os Bantu, como entre os outros povos, há grandes diferenças entre os indivíduos, e já assinalei o fato de centenas e até milhares de homens novos, e mesmo de idade madura, poderem guardar continência durante meses e anos nos colégios do sul de África.

O fato de os pagãos se absterem voluntariamente de toda a relação com as mulheres durante períodos mais ou menos prolongados, para bem da comunidade, mostra que, mesmo num estado primitivo, os Bantu são capazes de exercer domínio sobre si mesmos em tal assunto.

Vejamos, primeiro, como as relações conjugais são reguladas em tempo normal.

Todos os meses, durante os seus *tihweti*, a mulher é tabu e nenhuma relação é permitida. É um dos tabus mais temerosos. Se um homem transgredisse esta lei, cairia doente, e, se partisse para a guerra, “os seus joelhos dobrar-se-iam”: ele começaria a tremer e seria incapaz de atacar.⁴ Para a mulher, estes dias constituem um verdadeiro

⁴ Durante os seus *tihweti*, a mulher é também tabu para as outras pessoas. Ovi falar de uma criança que teve uma hérnia no escroto cinco dias depois de nascer. Contavam que era culpa de certas mulheres que tinham pegado ela no colo durante as regras.

período de margem, durante o qual é completamente separada do marido. Deve manter-se na parte esquerda da palhota e não atravessar a linha mediana. Se deseja uma pitada, não deve ir pedir ao marido na parte da palhota reservada para ele: deve mandar uma criança buscar o tabaco que deseja! Durante este período, dorme numa esteira especial e usa um vestuário especial - os velhos trajes que trouxe para este uso no dia em que veio para o domicílio conjugal. Quando cozinha, não deve mexer nas papas com as mãos, mas com uma colher. Um homem rico que tem numerosas mulheres e, portanto, muito que comer não toca na panela da mulher tabu! No fim deste período, ela barra com argila o chão da palhota e põe de novo o vestuário habitual (Annotatio 12). É este, evidentemente, o rito de agregação pelo qual a mulher volta à vida vulgar.

As relações normais continuam durante o primeiro ano do casamento. A gravidez da mulher não as faz suspender. Parece, mesmo, que são recomendadas, como mostra a seguinte história: Um rapaz lastimava-se-me por ter sido enfeitado por uma tia materna; Com os seus encantamentos, ela tinha-o tornado incapaz de ter relações sexuais com a mulher, que estava grávida, ele estava furioso, afirmando que a tia queria comprometer o êxito da gravidez – queira impedir a criança de crescer e, pelos seus sortilégios, queria substituí-la por uma serpente, uma lebre, uma codorniz ou um antílope!

Depois do nascimento, o receio da contaminação possível pelos lóquios leva à interdição absoluta das relações sexuais até o atamento do cordão (ver pág. 84). Em seguida são permitidas, mas a gravidez deve ser evitada até o desmame, depois do que as relações são permitidas de maneira normal – e assim até o dia em que a mulher já não pode dar mais à luz. Não conheço nenhuma regra especial relativa à menopausa.

Entre os Bantu, as relações sexuais não são, como entre os povos mais evoluídos, uma questão individual. Estão misteriosamente ligadas à vida coletiva da comunidade. Segue-se que, em certas ocasiões, são recomendadas, até mesmo impostas; noutras, são interditas.

1º *Casos de recomendação* – As relações sexuais devem ter lugar obrigatoriamente em duas ocasiões principais: quando os habitantes, tendo abandonado a sua povoação, vão fundar algures uma nova; quando as viúvas praticam o rito penoso do *kulahla khombo* (lançar ao longe a desgraça). Veremos, estudando estes costumes, que as relações sexuais têm aqui uma dupla significação: 1º “consolidam” a pequena comunidade na sua nova morada, isto é, fortalecem a sua estrutura, fortificando a autoridade do chefe, que precede os súditos na repetição destas relações segundo a lei da hierarquia; 2º fornecem o principal meio de se desembaraçarem de toda a contaminação, sobretudo da impureza causada pela morte (Annotatio 13).

2º *Casos de proibição* – Não se julga que as pessoas casadas se achem, habitualmente, num estado de impureza, como por exemplo as que tomam parte no luto. Entretanto, formam uma categoria chamada *va kukhila*, a qual constitui um perigo para os membros da comunidade em mau estado de saúde. As pessoas casadas não devem aproximar-se dos circuncisos, pois impediriam as suas chagas de sara. Não devem entrar na palhota de uma pessoa gravemente doente com receio de que apressem a morte dela. Para passearem pelos caminhos, os convalescentes devem ligar à volta dos tornozelos a raiz chamada *sungi*, que os protege contra o suor, a emanção que as pessoas casadas

deixam nas pegadas, pois, assim me declarou um dos meus informantes, *va kukhila vahisa*, “as pessoas casadas são quentes”.

Além do mais, não só os indivíduos, mas toda a vida social estaria em perigo se houvesse relações sexuais quando a comunidade está numa situação crítica. É esta a razão por que são proibidas em tempo de guerra, durante todo o tempo das caçadas, e também durante os períodos de margem. Coisa curiosa: esta regra não se aplica tão severamente às moças e aos rapazes não casados, que podem divertir-se segundo o costume do *xigangu* (ver pág. 112). Parece que não é o ato em si próprio que é tabu, mas o ato quando é praticado por pessoas casadas; e é só nestes casos que tem influência na vida da comunidade.

Qual a razão destas proibições? “As pessoas casadas são quentes”. Que significa este aforismo? O seguinte rito ajuda-nos talvez a compreendê-lo:

Na região dos Maluleke, quando a população inteira entra no lago para apanhar peixes, segundo o costume do *kutrheva* (Sexta parte, Capítulo primeiro), escolhem um menino e uma menina e escondem-nos debaixo de uma pele de leão, como se fossem marido e mulher, recomendando-lhes que fiquem muito sossegados, enquanto as pessoas grandes pescam. Ignorando todas as relações sexuais, os pequenos obedecem – e então os peixes também ficam tranquilos e deixam-se facilmente matar. Por quê? Porque no ato sexual há qualquer coisa de selvagem, de feroz, de apaixonado, que segundo a lei da concordância, que é a base da magia bantu, tem influência sobre as forças hostis. Estas serão estimuladas, tornar-se-ão mais difíceis de vencer – sejam os inimigos durante a batalha, os animais do mato durante as caçadas e a pesca, a doença, o período de contaminação quando de uma morte ou durante os períodos de margem. A vida é, por assim dizer, acelerada pelo ato sexual, e esta aceleração é comunicada a toda a Natureza. Por conseguinte: “Fiquem sossegados, sejam continentis!”



Mulheres tsonga do Transval

Esta concepção profunda da vida explica também porque, tantas vezes, certos atos devam ser realizados por crianças ainda ignorantes das relações sexuais ou por velhas que já não as podem ter.

Notemos que todos estes ritos não pertencem ao animismo, para falar corretamente, mas ao dinamismo (Sexta parte, Capítulo primeiro), que desempenha, na filosofia bantu primitiva, papel quase tão importante como o animismo. Estas interdições não são, para ser exato, religiosas.

5º – Esterilidade

Nos clãs do Norte, quando uma mulher não tem filhos, é oferecido um sacrifício especial, muito parecido com o oferecido pelos Tsonga no dia da conclusão do casamento. Matam uma cabra, tiram um grande pedaço de pele da largura de um pé da região abdominal, e fazem-lhe três aberturas, uma para a cabeça, duas para os braços. As três aberturas convergem para um ponto onde o estrágalo da cabra é seguro por uma correia. A mulher estéril cobre-se com esta pele, o estrágalo ficando-lhe sobre o peito; ela deve, também, pôr a bexiga no cabelo e trazer estes ornamentos durante um certo tempo. Para os Tsonga, parece evidente que são os deuses-antepassados que enviam os filhos; isto explica a idéia de oferecer um sacrifício, em caso de esterilidade. Mas, fora do rito religioso, os doutores indígenas têm numerosas drogas para remediar esta infelicidade.⁵ A papa especial preparada para uma mulher estéril (*mhika*, *ximhiko*) é chamada *xivoleko* pelos Rhonga. A pobre mulher é desprezada.

A esterilidade pode causar o divórcio. O marido tem o direito de mandar a mulher para sua casa. Mas, geralmente, os pais da mulher arranjam uma *nhlampsa*, isto é, uma irmã ou uma parente mais nova que a esposa e dão-na ao marido como segunda mulher (ver Segunda parte, Capítulo primeiro).

6º – Gravidez e abortos

Quando da sua primeira gravidez, logo que os seios começam a crescer e a enegrecer, a mulher entra num estado chamado *munyama* (obscuridade) e deve seguir um tratamento especial. O médico faz-lhe pequenas incisões junto dos seios e nas pernas, e faz brotar um pouco de sangue. A mulher grávida bebe, também, uma tisana destinada a produzir o mesmo efeito, isto é, a "tirar sangue". Os Tsonga supõem que, como as regras estão suspensas, o sangue se acumula no corpo, e é preciso, então, fazê-lo sair.

⁵ Um Pedi contou-me que na sua tribo, em semelhante caso, começam por assegurar-se de se a esterilidade é devida ao marido ou à mulher. Para isso, cortam um pequeno pedaço dos vestuários do marido e da mulher e põem-nos junto ao ninho de uma aranha. Esta aranha é uma espécie de migala, de tamanho enorme. Se a aranha leva para o ninho o pedaço do vestuário do marido, é este que é culpado, e se levar o do vestuário da mulher, a esterilidade é desta. Ver, a propósito da aranha divinatória, vol. II, Sexta parte, Capítulo primeiro, A, VI.

Não consideram a gravidez período tabu. Como acabamos de ver, as relações sexuais são permitidas durante este período, são mesmo recomendadas como favoráveis ao crescimento da criança; mas, na previsão do nascimento que se aproxima, alguns tabus especiais juntam-se aos que se aplicam de maneira geral a todas as mulheres.

Uma mulher grávida *não deve-beber água de pé*; deve ajoelhar-se para o fazer, senão a água cairia violentamente na cabeça da criança e feri-la-ia!

É-lhe interdito *envolver o corpo* com muito vestuário. Deve ter o ventre descoberto e nunca pôr o pano com que se veste (*capulana*) sobre os ombros, senão a criança nasceria com a cabeça coberta de membranas, complicação muito temida pelas mulheres tsonga.

Não deve comer o *molho muito quente*. A criança poderia ser queimada e nasceria com manchas negras.

É também tabu preparar o “*nthe*” *antes do nascimento*, pois ninguém sabe o que pode acontecer. A criança poderia morrer!

A futura mãe não deve comer *pombo*, porque os pombos não têm sangue nos músculos peitorais. Ela própria não teria leite para alimentar a criança. É-lhe igualmente interdito *olhar um macaco*, para evitar que ela “se apodere” (*kutekela*) da forma do animal e que a criança não se lhe pareça!

Uma mulher que fica grávida não deve visitar nenhum doente. Esse poderia morrer por isso.

No que respeita às mulheres que morrem no parto, ver o que se disse na pág. 155.

Os abortos são muito temidos pelos sul-africanos, não por eles próprios, mas porque são acompanhados de uma efusão de sangue, que é um tabu terrível. O feto deve ser enterrado em terreno úmido, senão não choveria mais e o país seria dessecado por ventos abrasadores. Em tempo de seca, pratica-se um rito estranho chamado *mbelele*: desenterram todos os restos das crianças mortas prematuramente e sepultadas na colina, depois deitam-nos na lama, perto do rio. Discutiremos na Sexta parte a origem desta idéia extraordinária. Uma mulher que teve um aborto é impura pelo menos durante três meses, é necessário que as regras tenham reaparecido pelo menos duas ou três vezes e a tenham purificado, para que o marido possa recomeçar a ter relações sexuais com ela (compare com Annotatio 7, que trata da transgressão desta lei).

7º – O parto

Ao estudar os ritos do nascimento, descrevemos os numerosos tabus do parto. O período de *vusahana*, que vai desde o parto até à queda do cordão umbilical, é muito receado. Quando a mulher é atingida de *xilumi* (doença que se produz às vezes depois do parto, sem dúvida em consequência da deslocação dos órgãos) não deve penetrar na palhota de uma mulher que acabou de dar à luz. O mal “saltaria para ela”, *kululela*. Há, no entanto, um meio de impedir o contágio. A visitante deve pegar no pano que tem à cintura e lançá-lo à doente que, por sua vez, lança-lhe o seu. Pode então entrar: Elas procederam conforme a lei, não há mais *kuyila*.

É proibido à mãe beber leite durante todo o período que vai desde o nascimento da criança à apresentação à lua. Em seguida, só é autorizada a beber leite de vaca que tenha tido vários vitelos.

Quando se trata do primeiro filho, pratica-se o rito do *kukunga*. A criança é chamada *n'wana wa mativula*, isto é, a criança por meio da qual a mãe *kutivula*, se tornou mãe. A etimologia desta palavra *ativula* (*zibula*, em zulu) é-me desconhecida. Quando alguém vem saudar a criança, os pais não lhe consentem que pegue ela no colo; deve pagar uma pequena quantia para o poder fazer, mesmo que se trate de um irmão, irmã ou avó. O pai não está sujeito a esta regra. "A criança é sua, pertence-lhe". Atualmente, esta cerimônia significa somente que estas pessoas são felizes por receberem entre elas o recém-nascido. Não há tabu, mas este rito está certamente ligado ao fato de que a mulher que dá à luz uma criança, pela primeira vez, passa do estado de mulher ao de mãe.

Quando nascem outros filhos há demonstrações de alegria, mas o *kukunga* só se pratica para o primeiro. Não parece que neste caso os presentes do *kukunga* estejam sujeitos a algum tabu, como é o caso do *kuwumba* (ver pág. 125).

8º – A perda de filhos

A mulher que perde uma criança (*wa kufeliwa*) é profundamente contaminada pela impureza da morte. Ela própria a deve enterrar sem a ajuda do marido. No dia seguinte, vai atrás da palhota, ajoelha-se e faz escorrer o seu leite para o chão. Procederá assim até que o leite seque.

O seu leite é impuro, não deve cair uma única gota nas hortas – é tabu. Ela deve, então, evitar atravessar os campos ou ir aos celeiros buscar provisões. Até que esteja "restabelecida" (*kubusetela*), come com uma colher. Para uma mulher, servir-se de uma colher é mau sinal pois isso chama a morte. É esta a razão por que os homens adotam este hábito mais facilmente que as mulheres. Durante o luto, as relações sexuais são interditas à mãe e, quando as suas regras reaparecem, ela cala-se e não diz ao marido. Só na segunda ou terceira vez o adverte. Ele pode, então, purificá-la, o que se faz exatamente como para as viúvas (ver pág. 147). Em seguida, compra-lhe vestuário novo e ela retoma a vida ordinária. Vendo-a assim com trajes novos, todos sabem que ela foi "restaurada". Se ela recebesse este vestuário de um outro que não o marido, este último ficaria gravemente ofendido e acusa-la-ia de adultério.

Um homem não usa *malopa*, ou vestuário de luto, quando se trata de um filho muito pequeno. Só a mulher o faz. Todavia, um marido tem sempre desgosto pela morte de um filho e este triste acontecimento produz, muitas vezes, resultados terríveis. Vem-lhe à idéia que a mulher é uma feiticeira e que, pelos seus poderes mágicos, comeu o próprio filho. Uma tal acusação acaba quase seguramente em divórcio.

Uma mulher que *perdeu vários filhos*, três ou quatro, é considerada como estando numa situação particular, chamada *vuwumba*, e numerosas regras devem ser observadas para remediar este "estado de despojamento". Se uma criança vem ao mundo depois da morte de vários irmãos deve ser levada num *ntehe* feito de uma pele de carneiro, em vez de uma pele de antílope ou cabra (ver pág. 78). É tabu levá-la num *ntehe* vulgar. Se é um rapaz, a mãe veste-o com roupa de menina, e vice-versa. Os seios da mãe devem ser untados com um remédio especial, pois são "seios de mortos" (*mavele ya vafi*). Se a criança vive, desmamam-na o mais cedo possível e levam-na para casa da avó. Há dois ritos curiosos para protegê-la da má sorte. O primeiro é o *kukunga*; o segundo, *kuringela vuwumba*, parece ser mais particularmente um costume dos clãs do Norte.

O rito do *kukunga*, que já encontramos várias vezes (ver pág. 129), é praticado também no caso de uma mãe que deu à luz um novo filho, quando estava no estado de *vuwumba*. É tabu menosprezá-lo; a mãe conserva-se calada diante das pessoas que vão vê-la, até que tenham deposto os seus presentes aos pés dela e tenham, por este meio, "aberto a boca dela". As velhas que não têm meios para comprar um presente arrancam uma ervinha e espetam-na no cabelo dela. Ela consente, então, em falar. Reúne todos os braceletes assim obtidos e liga-os ao *ntehe*, levando-os assim por toda a parte aonde vai.

Os clãs do Norte observam um outro rito. A mãe leva a criança à aldeia de seus pais cujas irmãs e irmãos mais velhos morreram. Lá, enterra-a até o pescoço no monte de cinzas; depois, alguém corre à aldeia para buscar um punhado de milho e lança-o sobre a criança. Depois disto, retiram-na das cinzas, lavam-na, besuntam-na de ocre e reconduzem-na a casa. Este rito chama-se *kuringela vuwumba* – isto é, preceder o *vuwumba*, cortá-lo, cuidá-lo: o *vuwumba* agora já não virá, visto que foi "precedido". Terá sido enganado e não quererá nada da criança, pois esta foi deitada para o monte de cinzas, com todos os detritos da povoação. A criança não pode comer mais milho, mesmo se lho derem em grãos: está morta! Que o *vuwumba* não se ocupe mais dela!

Esta descrição foi-me dada por um velho tsonga dos Spelonken. Mankhelu, meu informante nkuna, chamava este rito de *kuringela vuwumba*, do verbo rhonga, *tentar*: tentam influenciar assim a desgraça da mãe cujos filhos foram arrebatados.⁶

9º – Adultério

Entre os Tsonga, o verdadeiro adultério, para um homem, casado ou não, consiste em ter relações com uma mulher casada. Se as tem com uma moça, isso não tem maiores conseqüências. Ninguém o reprovará se ela não ficar grávida; se ela tiver um filho, o homem será obrigado somente a casar-se com ela, que passa a ser a sua segunda mulher. A primeira mulher não lhe quer, de modo nenhum, mal pela má conduta. Às vezes, ela própria procura a moça que ele deseja. Não há nada no seu coração que se pareça à dignidade ciumenta de uma esposa européia! Guarda todos os ciúmes (*vukwele*) de que é capaz para quando a segunda mulher chega à aldeia e partilha com ela a afeição do marido comum! O adultério com uma mulher solteira não é mais que *kugangisa*.

Mas se um homem seduziu uma *mulher casada*, uma mulher que tem um dono (*n'winyi*), que foi paga – nesse caso a questão torna-se muito séria. O marido consegue, muito habilmente, descobrir a má conduta dela. Logo que começa a ter dúvidas sobre a

⁶ Estes ritos provam que, em todos os tempos, a mortalidade infantil foi grande na tribo bantu. A ignorância das regras de higiene basta para a explicar. Mas aumentou consideravelmente desde a chegada dos Brancos, por causa das doenças novas que trouxeram (sobretudo a sífilis). É principalmente nos bairros indígenas junto às cidades que a situação é alarmante. O *South African Outlook*, de 1 de Junho de 1931, dá as cifras seguintes como sendo das estatísticas oficiais: em 1000 crianças indígenas, morrem 171 na Cidade do Cabo, 203 em Port Elizabeth, 500 em Joanesburgo, 301 em Pretória, etc. Toda esta questão foi encarada muito seriamente pela Conferência Internacional para a Infância Africana que se reuniu em Genebra, em Junho de 1931, por instigações da União Internacional de Socorro às Crianças. É interessante ler as nove comunicações apresentadas sobre este assunto, relativamente a todas as regiões de África, e as conclusões aprovadas pela Conferência.

fidelidade de sua mulher, escolhe um amigo e pede-lhe que a vigie. Ela é muito astuta, o amante também, mas o amigo espreita-os e acaba talvez por surpreendê-los no mato, quando ela vai buscar lenha, ou junto ao charco, quando vai tirar água. Então, conta ao marido que os surpreendeu em flagrante delito. O amante deu, provavelmente, presentes à mulher. Se não o fez, o marido manda a mulher tirar algum objeto da palhota do sedutor. Este lhe permite que o faça. Ela traz o cobertor ou qualquer outro objeto que lhe pertença. Na posse desta peça comprovativa, o marido enganado procura o conselheiro de que depende e pede-lhe que o acompanhe junto do chefe ao tribunal. O chefe convoca, então, o conselheiro que deve velar pelos negócios do amante e manda-o procurar o culpado. Realiza-se a acareação. A mulher, interrogada, conta tudo: quantas vezes se encontraram, onde ele a seduziu, etc., etc. Se ele nega, mostram-lhe o objeto que prova o delito. A mulher mostra-o: "Não foste tu que me deste isto? Bem te tinha dito que eu pertencia a um dono (*wa n'winyi*)! Tu dizias-me: Não faz mal! Agora aqui tens!..." O chefe ordena então ao adúltero que pague um *lovolo* inteiro, 15-20 libras esterlinas, e acompanha o seu julgamento das seguintes considerações: "Como pudeste fazer semelhante coisa? Bem se sabe que a mulher não recusa nunca as tentativas de um homem. Mas estamos prevenidos, sabemos que o adultério arrasta o processo (*tindrava*). Por que não arranjaste uma moça, se querias? Não terias cometido nenhuma falta. Agora, vais aprender quanto custa ofender uma mulher casada!" Pronunciada a sentença, o conselheiro do marido enganado vai encontrar-se com o conselheiro do culpado. Vai reclamar a multa. Os parentes do condenado repreendem asperamente o adúltero, insultam-no. "Vês? Todo este dinheiro perdido! Perdido por nada! Se ao menos tivesses comprado uma mulher com esta quantia! Mas repara: é uma perda inútil! Bem te dizíamos que os teus maus costumes haviam de levar-te à desgraça!" Se o sedutor não tem com que pagar, deve reunir toda a família e suplicar-lhe ajuda, pois estão todos de acordo sobre o seguinte princípio: "Nunca deve faltar dinheiro para pagar uma dívida de adultério" (*Nandru wa vumbuye awupfumali*).

O infeliz paga a multa e soma também uma enxada para espantar (*kuhlongola*) o conselheiro que fez executar a sentença. Este a guarda como preço do seu trabalho!

Por que é o adultério tão severamente interdito e punido? Não por uma razão moral de pureza ou castidade, mas por duas outras razões. Primeiro, uma razão jurídica. O adultério com uma mulher casada é um roubo pois ela pertence a um dono. Ela própria não é punida, salvo quando aquele que a vigia a surpreende em flagrante delito e se dá o prazer de lhe administrar uma carga de paulada. Todo o castigo recai sobre o homem; ele é o ladrão. Mas há, também, uma razão física: o *matlulana*! Já vimos esta palavra. *Kutlulana* significa saltar um por cima do outro, fazer concorrência um ao outro. No domínio sexual, empregam esta palavra falando de dois homens que têm relações sexuais com a mesma mulher. "Eles estão unidos numa só vida pelo sangue desta mulher; beberam da mesma fonte" (Viguet). Isto estabelece entre eles uma dependência mútua das mais curiosas: se um deles adocece, o outro não deve visitá-lo – o doente poderia morrer por isso; se enterra um espinho no pé, o outro não deve ajudá-lo a tirá-lo – é tabu, a ferida não curaria; se morre, o rival não deve assistir ao enterro, pois morreria. Se é o filho do defunto (acontece às vezes de um filho cometer adultério com uma das jovens mulheres do pai, o que é considerado *kubiha*, muito ruim), não ousa ocupar-se do enterro, embora possa suceder que seja justamente ele o "mestre do luto". Os parentes afastam-no pois têm piedade dele e sabem que desgraça o ameaça. É um tabu terrível! Existem remédios para acabar com

esta contaminação, sem dúvida: fazem desaparecer o *kuyila*; o *kubiha* (má ação), porém, permanece! Contudo, esses remédios seriam inúteis em caso de *mpondro* (que suponho ser o lúpus); se um homem visitasse o seu rival atingido por esta doença, morreria. Vimos já algumas complicações terríveis que eles supõem dar-se no nascimento das crianças, quando houve adultério.

Estes grandes tabus mostram que os Tsonga têm o sentimento muito nítido de que a promiscuidade neste domínio é muito perigosa. Mesmo em caso de *kugangisa*, censuram os rapazes quando dois deles têm relações com a mesma moça.

10º – Divórcio

O adultério é uma causa de divórcio. Em lugar de obedecer ao marido legítimo e ajudá-lo a obter uma compensação, a esposa culpada pode preferir ir viver com o amante. Isto provoca um divórcio imediato. O marido procura os pais da mulher infiel e reclama o *lovololo*. Os pais podem não ter dinheiro líquido; procuram obtê-lo o mais depressa possível, mesmo que isso deva levar à dissolução do casamento do próprio filho. Pode acontecer de mandarem a mulher do filho para seus pais e reclamarem o *lovololo* pago por ela para fazerem face às reivindicações do marido ofendido (ver Segunda parte). Pareceria mais simples ir reclamar ao próprio ladrão o *lovololo* da mulher adúltera que ele roubou (*tihuva*). Mas um ladrão não é um homem com quem se possa contar! Se roubou, isso prova que não possui nada (ver Apêndice VIII).

O divórcio muitas vezes está ligado a causas mais triviais, por simples incompatibilidade de caráter. Os pagãos são muitas vezes duros com as mulheres. Recusam dar-lhes dinheiro para comprar roupa. “São pedras”, declarou-me um dia um deles. “Quando se raspa uma pedra com uma unha, a unha parte-se e a pedra fica”. Por outro lado, as mulheres estão longe de ser criaturas dóceis e obedientes – e, naturalmente, há freqüentes disputas. Quando imagina ser perseguida (*kuxamisa*), foge para sua casa. É a sua grande arma. O marido solta um suspiro de alívio... mas muito em breve se dá conta da sua infelicidade. Não tem comida, não tem refeição à tarde! Os companheiros partilham a ceia com ele durante alguns dias, mas não estão resolvidos a alimentá-lo por muito tempo. Modestamente, humildemente, deve ir ter com os sogros e pedir à mulher que volte. Os pais fazem um interrogatório e, se há lugar para isso, admoestam vivamente o genro. Pode suceder que a vida doméstica se torne normal pois ambos receiam muito uma repetição do conflito; mas pode suceder, também, que a situação cada vez se agrave mais e se chegue ao divórcio. O marido reclama o seu dinheiro e, logo que o obtém, o casamento é dissolvido (*kudlawo ka vukati*).

Uma acusação de feitiçaria pode, também, provocar o divórcio, principalmente depois da morte de um filho; do mesmo modo, a esterilidade, como já vimos (ver pág. 172). O egoísmo exagerado do marido pode provocá-lo. Conta-se muito a história do homem que em tempo de fome caçou um antílope e o guardou para si sem dar nada à mulher nem aos filhos. A mulher descobriu o fato e, quando terminou a fome, convidou todos os parentes para uma festa de cerveja. Mostrou-lhes os ossos do antílope que tinha escondido, contando como o marido procedera mal com ela. Os pais levaram-na com os filhos. Às vezes, terminam a história dizendo que o homem perdeu assim o dinheiro do *lovololo* em castigo

da sua má ação! (Ver *Grammaire Rhonga*, pág. 202 ; *Chants et Contes des Ba-Rhonga*, pág. 260).

11° – Viuvez

Quando um homem morre, todos os parentes são, como vimos já, contaminados pela impureza da morte. Há círculos concêntricos em volta dele, sendo certas pessoas mais atingidas que outras. As mulheres formam o primeiro círculo, sobretudo a primeira mulher. Devem, então, praticar cerimônias purificadoras especiais, que lançam enorme luz sobre os sentimentos profundos dos Tsonga no que respeita à vida e à Natureza. De resto, essas mulheres são propriedade da família do marido e fazem parte dos seus bens. Como deverão elas ser repartidas pelos herdeiros? É um problema muito delicado, mais ou menos regulado pela lei da tribo. Há, então, no conjunto de costumes relativos às viúvas, duas séries de ritos para estudar: 1° os ritos de purificação, 2° as regras para a repartição das mulheres cujo marido morreu.

Descrevemos primeiro a sorte reservada, entre os Rhonga, à primeira mulher (para todos os pormenores suplementares, ver: “A sorte das viúvas entre os Ba-Rhonga”, S.A.A.A.S., 1909).

a) *O primeiro dia* – Manyivana morreu! Triste acontecimento para a mulher. Chamam-na para ver o túmulo. Assiste em silêncio ao enterro, mas logo que o irmão imediatamente mais novo do defunto terminou a oração fúnebre, ela desfaz-se em choro e em gritos! Os pais dela lamentam-se também: “A nossa filha está sobrecarregada de desgraças! Agora veio para ela o frio! Aprenderá a conhecer a água fria!” É alusão à nova vida que a viúva tem de fazer: todas as manhãs tem de ir com as companheiras ao lago e lavar todo o corpo, até que os dias de purificação tenham passado.

O primeiro destes ritos purificadores tem lugar imediatamente depois do enterro. A viúva, rodeada pelas outras mulheres, dirige-se ao lago. Todas devem lavar o corpo. A maior parte volta para suas casas, mas a viúva fica em companhia de outras viúvas que perderam os maridos nos anos anteriores. Formam uma sociedade secreta que não se reúne senão para receber novos membros nas suas filas. Ninguém deve ser testemunha dos ritos estranhos que se praticam. É um *ngoma* (palavra idêntica à empregada para a escola de circuncisão). Em todo o caso, o banho misterioso apodera-se do caminho principal (*gondrweni*), e deve-se evitar cuidadosamente passar por lá durante esse tempo, pois uma grande infelicidade poderia suceder ao imprudente que se aproximasse muito e visse fosse o que fosse da cerimônia. Se um homem advertido avista o grupo suspeito destas mulheres de luto, sentadas no caminho principal, pára prudentemente e dá uma grande volta para evitar aquele local...

Que fazem nesta cerimônia? Com uma faca ou um pedaço de vidro, uma das viúvas faz ao novo membro da sociedade uma incisão na virilha, do lado esquerdo, “lá onde o marido dormia”. Se o sangue corre livremente, é bom sinal. As mulheres mostram-se satisfeitas: marido e mulher entendiam-se bem. Se, pelo contrário, o sangue não corre, é mau sinal. Em seguida, uma delas queima um punhado de erva seca, arrancada do teto da palhota do morto; deita-lhe excremento de galo (e não de galinha) e a viúva deve apresentar as duas mãos à chama; depois deve extinguir o fogo com a sua urina. Se não o consegue, é uma prova de que não foi fiel ao marido e o matou com os seus adultérios. Estes ritos

parecem-se com os primeiros ritos da circuncisão: a incisão recorda a ablação do prepúcio; a exposição ao fumo, ao salto por cima do fogo. São grandes tabus. Há, evidentemente, que ver neles ritos de iniciação, que acompanham a passagem de uma condição a outra. Por que teve lugar a cerimônia no caminho principal? Porque, mais tarde, a contaminação da morte pega-se aos viajantes que por ali passem, e as pessoas que o luto tornara impuras ficam desembaraçadas dela.

Depois disto, todo o bando volta para a povoação. As outras viúvas tiram da companheira toda a roupa e põem-lhe em volta da cintura um junco ou uma correia de folha de palmeira, em que penduram algumas folhas largas. Assim sumariamente vestida, levam-na para casa, rodeando-a bem. Os homens não devem ver este cortejo. Por isso, alguém vem avisá-los para que se afastem do caminho; eles vão refugiar-se nas palhotas. A viúva é assim conduzida à sua palhota, a da mulher grande, que acaba de ser descoroadada. Deve executar a “última travessia da palhota”. Entra pela porta, gritando: “Meu marido! Meu marido! Deixaste-me só! Que devo fazer?” Depois, sai, não pela porta mas pelo buraco feito na parede para tirarem o cadáver e levarem-no ao túmulo. Atrás da palhota, as amigas esperam-na para lhe entregarem as roupas velhas que foram lavadas no lago e que ela deve usar durante dois dias.⁷

b) *Os dias que se seguem ao luto pesado* - Constrói-se uma pequena palhota provisória, imediatamente diante da palhota do morto. É ali que a mulher principal deve ficar durante toda a sua viuvez. O espaço compreendido entre as duas construções é mais ou menos tabu e a maior parte dos bens do defunto é deposta debaixo do alpendre da cobertura, junto à porta, do lado de fora (ver gravura na pág. 151).

As outras viúvas não abandonam as suas palhotas, mas tomam parte nos outros atos de purificação, nos banhos de vapor e na aspersão geral do quinto dia. Todavia, no que respeita aos banhos de vapor, a primeira mulher é tratada da mesma maneira que os coveiros, isto é, deve expor-se ao fumo medicinal mais forte, enquanto as outras mulheres são purificadas por meio de drogas mais fracas. Todas vestem os *màlopa* e comem com colheres durante todo o ano de viuvez.

c) *Decisão provisória no que diz respeito à sorte das viúvas* – Alguns dias depois do luto pesado, efetua-se uma nova reunião, mas desta vez não se trata da impureza inerente à morte, pois ela desapareceu provisoriamente; trata-se, somente, de *decidir a sorte das viúvas*, enquanto se aguarda a decisão definitiva. As irmãs do morto desempenham papel especial nesta reunião. Dirigem as negociações com as viúvas a respeito dos novos maridos. É um costume verdadeiramente digno de aprovação deixar as mulheres tomarem elas mesmas uma decisão em tal matéria, embora não tenham para isso poderes absolutos. A lei previu regras para a distribuição e é raro que se afastem dela. Contudo, toleram uma certa liberdade na aplicação e mais facilmente poderão ser feitas modificações se estas

⁷ Os viúvos formam uma sociedade semelhante e praticam os mesmos ritos. Mas, do mesmo modo que só a mulher principal é submetida a estas regras, com exclusão das outras mulheres, o homem só é iniciado na sociedade dos viúvos quando perdeu a sua primeira mulher. Depois de a ter enterrado (é ele que segura a cabeça), vai lavar-se ao lago, e um outro viúvo faz-lhe uma incisão na virilha.

forem propostas pelos intermediários femininos. Se o marido possuía um harém (*tshengwe*), isto é, pelo menos cinco mulheres, estas serão muito provavelmente atribuídas aos herdeiros pela seguinte maneira: a mulher principal, que é “o pilar da aldeia”, deve ficar nesta e pertence ao irmão a seguir ao defunto,⁸ que se torna o senhor da povoação. A segunda é atribuída ao segundo irmão, a terceira ao terceiro, a quarta ao *ntukulu*, isto é, ao filho da irmã do defunto. A quinta será, então, a mulher de um dos filhos do morto. Isto pode parecer chocante e é realmente chocante, mesmo para os indígenas; no entanto, é preciso não esquecer que ela é a mais nova de todas; casou-se quando o pai era já velho, e o filho mais velho do morto talvez de mais idade do que ela. No que respeita às mulheres de idade mais avançada, a primeira e a segunda, em particular, ninguém pensaria em reservá-las para um dos filhos! Os incestos são muito raros entre os Rhonga. Mesmo no caso que acabamos de citar, respeitam-se mais ou menos os sentimentos das duas partes. Os homens aconselham o rapaz a brincar com a jovem viúva, a pedir-lhe tabaco gracejando, de maneira a que se habitue pouco a pouco a considerá-la não como mãe (*mamana*), mas como sua mulher (*nsati*)...

Naturalmente, a regra geral pode ser consideravelmente modificada segundo as circunstâncias. Se o defunto é o mais novo da família, o irmão mais velho pode herdar a primeira mulher; mas esta maneira de proceder é considerada uma exceção.

Tendo sido, assim, concluída a distribuição, as irmãs do defunto chamam as viúvas e dizem-lhe: “Tu Fulana, darás de comer a Fulano (*kuphamela manyana*)”. É então que começa a discussão. Uma das viúvas, já velha, pode recusar completamente ser adjudicada a um dos cunhados. Pode dizer: “Tomo por marido o meu jovem filho” – o que quer dizer: não quero ser mulher de ninguém. Ou então diz: “Escolho a árvore principal da aldeia onde o meu defunto marido construiu a sua palhota”. Esta resposta pode significar duas coisas: não deixo esta aldeia e ficarei aqui sem marido; ou, pelo contrário: consinto em ser mulher do homem que será o chefe da aldeia – isto é, do mais velho dos irmãos mais novos. Uma outra dirá: “Amo o meu *ntukuku* Fulano”.

Se a primeira mulher deseja tomar para marido um homem que não habita na aldeia, o conselho de família opõe-se, certamente, com todas as suas forças a tal desejo, pois a partida dela significaria o desaparecimento da aldeia. Relativamente às viúvas mais novas, pelo contrário, é muito possível uma exceção à regra ordinária, se elas insistem em escolher um outro marido.⁹

⁸ Entre os Rhonga, um irmão mais velho do morto não pode herdar nenhuma das viúvas. É tabu. É um pai para elas e não um marido. Às vezes dirige a discussão, pois não tem pessoalmente nenhum interesse na matéria (ver Segunda parte).

⁹ Que aconteceria se uma viúva escolhesse um marido fora da família de seu marido? Semelhante idéia nunca viria à cabeça de uma mulher pagã. Mas suponhamos que uma viúva cristã, cujos pretendentes fossem todos casados, recusava tornar-se mulher de qualquer deles, pois a sua consciência proibir-lhe-ia contrair uma união poligâmica. O seu caso seria extremamente delicado, pois não penso que a família pagã tome o seu desejo em consideração. Seria necessário levar a questão ao tribunal dos Brancos, que tentaria, provavelmente, ajudar a viúva. Creio que mesmo quando esta mulher consentisse em submeter os seus negócios de família a um tribunal europeu, seria obrigada a restituir o *lovolu* ou a entregar os filhos aos cunhados, o que ela seria, talvez, incapaz de fazer. Seria interessante saber como os administradores coloniais procederiam em casos semelhantes.

Em todo o caso, tudo isto não é mais que uma consulta preliminar, e os homens que se regozijam com a idéia de ter novas mulheres terão talvez, mais tarde, como vamos ver, cruéis desilusões. Em todo o caso, aquele que é escolhido provisoriamente como futuro marido de uma viúva visita-a imediatamente, “faz tentativas junto dela” (*kumufambela*), segundo a expressão técnica.

d) *A expulsão da desgraça* – Antes, porém, das viúvas poderem voltar a uma vida feliz e normal, é-lhes preciso ainda atravessar uma prova muito dura. Devem realizar a cerimônia do *kulahla khombo*, para se desembaraçarem da maldição da morte, o que para elas é coisa muito mais difícil que para os coveiros ou outros membros da aldeia. A idéia essencial neste estranho ato de purificação é a seguinte: antes de uma viúva poder ser a mulher do seu novo marido, deve ter relações sexuais com um outro homem que ela seduz. Se ela consegue desembaraçar-se dele de tal maneira que o ato conserve o seu caráter ritual, s.n.i. (Annotatio 2), o homem toma sobre si a maldição da morte e ela fica purificada. Se, pelo contrário, o homem pratica o ato completo, a viúva foi mal sucedida na sua empresa e volta para casa cheia de vergonha e de desespero!

Vou dar a descrição de uma destas tristes expedições. Teve lugar alguns dias depois da reunião que acabo de descrever. Os homens da aldeia enviam as viúvas, dizendo-lhes: “Vão dispersar (*kuhangalasa*) a maldição pelo país e desembaracem-se dela antes que outra desgraça nos aconteça”. Elas partem, com cestos cônicos à cabeça, acompanhadas cada uma de uma amiga, como testemunha. Visitam uma parenta afastada e procuram flertar com os homens da aldeia. O seu desejo é depressa compreendido. Os costumes são tão livres que não lhes é difícil chegarem aos seus fins. Mas o ato de purificação é inútil se não é interrompido bruscamente antes de ser completado. Se a viúva o consegue, fica exuberante de alegria e regressa dizendo: “Lutei contra o luto e venci-o”. Se não consegue, é ela que “foi vencida pelo luto”. Este caso é muito sério e só pode tratar-se com remédios especiais.

O homem que, inconscientemente purificou uma viúva e o percebe, deve recorrer ao *n'anga* para se desembaraçar da impureza da morte.¹⁰ As viúvas combinam voltar todas juntas; param diante da entrada principal e anunciam o seu êxito, soltando os seus *minkulungwana*, que significam ao mesmo tempo alegria e dor. Vêm todos ao seu encontro, e vão em cortejo até o túmulo anunciar ao defunto o que se passou: “Deixaste-nos aqui fora, tivemos de atravessar uma prova penosa. Não teria sido assim se não nos tivesses deixado!” Mas, apesar de tudo, este dia é de regozijo e os homens, os que devem herdar as viúvas, estão particularmente contentes. No mesmo dia, as viúvas mudam as roupas de baixo e completam a sua purificação por outro banho de vapor.

Diz-se, então, que o luto está maduro (*wuwupfile*). O cabelo da viúva torna a crescer. Só falta matar o luto (*kudlaya nkosi*). Isto deve ser praticado pelo homem que “fez as

¹⁰ Também pode escapar ao perigo de ser morto pela contaminação da morte da seguinte maneira: Supõe-se que a mulher que o tenta seduzir é uma viúva, rasga antes do ato um pedacinho da sua peça de roupa mais interna. Mais tarde, pede a um *n'anga* que lhe prepare um remédio, no qual se põe este pequeno pedaço de pano. Em seguida, cobre-se com um cobertor, põe a queimar uma pilula medicinal em cima de carvões em brasa, e aspira o fumo. Está salvo, e, quanto à mulher, está também purificada.

tentativas", isto é, que visitou com regularidade a viúva. À tarde, é autorizado a entrar na palhota desta última; ambos acendem aí um fogo no qual põem duas pilulas de um remédio purificador, e expõem os seus membros ao fumo. Depois, apagam o fogo com a urina de ambos, após o que podem ter relações sexuais, sem nenhum perigo. Deve, entretanto, passar um certo tempo antes que se faça a entrega da herança.

A descrição do *kulahla khombo* que acabo de dar, traduzindo exatamente o que me contaram Mboza, Elias e um velho viúvo chamado Maguingui, aplica-se ao rito tal qual era normalmente praticado entre os Rhonga, no fim do século passado. Atualmente, os costumes evoluem. Existem em volta da cidade de Lourenço Marques grandes aglomerações de indígenas originários de todas as tribos. As viúvas têm a certeza de encontrarem aí um cento de homens, quando desejam "lançar para longe" a impureza. Mas nesta promiscuidade a sífilis alastra. Segundo observações dos médicos, 90 por cento dos indígenas estão atacados por esta doença. Quando os homens do interior do país notaram que as suas mulheres voltavam ritualmente purificadas mas fisicamente contaminadas, começaram eles próprios a praticar o ato necessário. No entanto, a lei do *kulahla khombo nhoveni* – isto é, fazer desaparecer a maldição em pleno mato – permanece inexorável nos três casos em que a impureza é considerada mais grave: quando o marido morre de tísica, ou de lepra, ou quando a mulher deu à luz gêmeos.

As viúvas velhas que são incapazes de arranjar amantes podem ser purificadas por meio de drogas.

e) *Ano de viuvez* – Embora as viúvas tenham novos maridos, permanecem ainda na velha povoação. Devem cumprir aí "uma enxada completa", isto é, um ano inteiro de trabalho. Deixam nos seus novos campos os caules secos dos cereais do ano precedente, de modo que todo aquele que passa saiba imediatamente que esses campos são de viúvas. O que colherem durante este ano pertence ao novo marido. Têm, agora, o direito de *kufambelana*, isto é, de se visitarem um ao outro. O pretendente leva roupas à mulher: esta vai vê-lo levando-lhe uma bilha de cerveja. Pertencem mais ou menos um ao outro, mas o casamento da mulher assim herdada não está absolutamente decidido. A sua sorte definitiva não é conhecida antes do último ato, que é também o mais importante: a entrega da herança.

f) *O dia da entrega da herança* – É uma cerimônia das mais características. Preparam-na com o maior cuidado, pois é um dia cheio de surpresas e de perigos. Tomam-se todas as precauções para evitar mal-entendidos e dar uma conclusão pacífica e satisfatória ao luto. Isto se passa no inverno. Foi feita a colheita dos cereais nos campos das viúvas, as pequenas espigas chamadas *makunula* foram postas cuidadosamente de lado, pois devem servir para preparar a cerveja para a festa. O conselho da família reúne-se de novo e decide que o momento chegou. Deitam-se os ossículos. Se são favoráveis, a cerimônia realiza-se. Fazem, ainda, aos ossículos um certo número de perguntas: Quem deve ir buscar o milho no celeiro e deitá-lo na panela para o amolecer? (É a primeira operação do fabrico de cerveja indígena). Escolhem de preferência uma mulher recentemente casada e que não tem filhos. Depois, perguntam quanto tempo deve deixar-se o milho na água, quem deve soltar *minkulungwana* para acompanhar o trabalho, quem deve tirar o milho da água, qual a mulher que deve dar a primeira pancada com o pilão para esmagar o milho já tenro, etc.

Todos os parentes se reúnem na aldeia do morto. Um ano decorreu desde a morte e a amargura do luto passou. Ninguém falta à festa, e menos que ninguém os *vatukulu*, isto é, os sobrinhos, os filhos das irmãs do defunto. Neste dia, alguns ficarão desapontados – mas um deles voltará para casa mais rico do que quando tinha partido! A maior parte dos parentes chegam antes do dia estar claro, para ajudar a preparação da cerveja. Quando a mulher designada pelos ossículos deu a primeira pancada com o pilão, todas as companheiras se põem imediatamente a pillar com vigor e entoam canções de luto, como a seguinte, que é muito significativa:

Hirilo, hirilo! Hitakuyini ku we, Hosi ndrina?
Choramos, choramos! Que te diremos nós, ó Chefe?

Este chefe é, sem dúvida nenhuma, o Céu, o ser mais ou menos personificado que mata ou dá a vida e que encontraremos muitas vezes no decurso destas páginas.

A primeira das cerimônias deste dia é o sacrifício que tem lugar sobre o túmulo. O mestre do luto pega num pote de cerveja e, seguido da multidão, em particular dos *vatukulu*, dirige-se ao lugar onde o morto foi enterrado. Chegado lá, pára e ora: “Vê esta bilha de cerveja! Trazemo-la para ti. Reunimo-nos para terminar o luto. Suplicamos-te que faças com que esta cerimônia decorra em paz e boa harmonia”. Depois joga um pouco da bebida num copo que se encontra em cima do túmulo, aquele de que se servia o defunto quando vivo. Um dos *ntukuku* pega então na bilha, que está quase cheia, e bebe o conteúdo com os outros *vatukulu*. Tudo isto foi feito com calma, mas o último ato tornou os *vatukulu* mais atrevidos. Agitam-se. Logo que a multidão regressa do túmulo, roubam um outro pote de cerveja. Insultam os donos da aldeia, dizendo: “Quê! Vocês não têm nada a nos dizer quanto às decisões tomadas para o luto?! Já estamos fartos! Vamos nós mesmos levar as nossas mulheres!” Mas alguns velhos vão ter com eles e dizem-lhes: “Fiquem sossegados! Não estraguem a festa!”

Quase no fim da tarde, todos os parentes se reúnem na porta da palhota do morto e levam as cabras que deram para a festa. É aí que se faz o verdadeiro sacrifício, que consiste numa oferenda viva, do mesmo modo, pouco mais ou menos, da que já descrevemos por ocasião do desmoronamento da palhota. O velho oficiante que reza diz: “Olha-nos todos aqui! Reunimo-nos para terminar o nosso luto. Que não haja motim, nem mal-entendido, nem cólera entre os *vatukulu*! Aqui está o nosso boi (a cabra). Foi dado por Fulano e Sicrano. Muitos outros foram trazidos. Vês! Tu morreste como um grande chefe!” No mesmo instante, um *ntukuku* levanta-se e começa a insultar o que reza: “Tu não tens nenhuma consideração por nós! Por que nos pões de lado? Não nos dás mulheres! Estás com desejo de nos matar!” Os outros *vatukulu* fazem coro com ele. O fim do sacrifício e da oração é sempre o mesmo, em todas as grandes reuniões religiosas de família dos Rhonga: os *vatukulu* roubam a parte da vítima posta de lado para os deuses antepassados. A multidão persegue-os rindo e atirando-lhes bolas de *nsvanyi*.

O sol pôs-se. Os homens vão para a praça central da aldeia e sentam-se em volta do fogo. As viúvas ficam entre a palhota do morto e a nova palhota da viúva principal, no lugar onde todos os bens do marido defunto foram deixados durante o ano decorrido. As outras viúvas rodeiam-nas uma vez mais. Nenhuma outra mulher tem direito de se aproximar.

A cerimônia é um novo rito secreto da sociedade das viúvas. Entoam a canção seguinte, para lembrar a todos os sofrimentos do ano de viuvez:

Angoma nkulukumba! Tatana angafa, avasiya

Na ngoma angasivabzela!

A nossa lei secreta é uma grande lei! O nosso pai partiu, ele deixou-nos
E não tinha falado desta lei!

Durante esta canção, as velhas tiram toda a roupa das viúvas e lavam-lhes o corpo. Depois, levam-nas para a palhota da mulher principal e vestem-nas com roupas novas – as que lhes foram dadas pelos pretendentes ou outros parentes. Já todas sentadas, as irmãs do defunto procedem à última distribuição. Perguntam primeiro à mulher principal: “Tu a quem pertences?” Ela responde: “Não o conhecem? É um homem que se interessou por mim, que me tem visitado! Escolhi Fulano!” Pode dizer, também: “Mato Fulano!” (*Ndridlaya manyana*, que quer dizer: “Como matei o primeiro marido poderei fazer o mesmo ao segundo”, declaração cheia de promessas! Logo que a viúva deu a resposta, as mulheres que estão na palhota põem-se a gritar muito alto. Uma delas sai, vai encontrar os homens e grita-lhes: “Fulana diz que mata Fulano!” Em seguida, as irmãs do defunto começam a interrogar uma outra: “Tu quem escolhes?” A mulher fica calada. “Que queres dizer?” – “Não escolho ninguém” – “Como? Sê razoável!”... Põem-se a apertá-la com perguntas: “Tu bem sabes quem se ocupou de ti, quem te visitou (*kufambela*) durante todo o ano”. – “Não quero nada dele!” – Como é isso possível?”. – “Não, não quero. Quero o *ntukuku* Fulano”. Então levanta-se na palhota um barulho medonho. Põem-se todas a gritar ao mesmo tempo. Que sucedeu? Provavelmente, esta viúva não estava contente com o homem que se lhe tinha destinado. Vendo-o mais intimamente durante o ano, a sua afeição não tinha aumentado. Por outro lado, tinha certa inclinação por um dos *vatukulu* e combinou com ele, em segredo, talvez também com a mãe dele, que guardaria silêncio até este dia, depois escolheria o sobrinho. É muito possível que a mãe do *ntukuku* diga, neste caso: “Esta viúva não foi comprada com o dinheiro que eu arranjei para a família com o meu casamento?” Naturalmente, o pretendente oficial está pronto a protestar violentamente contra esta espoliação. Encoleriza-se. Durante um ano inteiro deu vestidos à ingrata. As coisas podem envenenar-se de tal modo que o *ntukuku* leve imediatamente a viúva rebelde, dizendo: “Até à vista, parto com a minha mulher!” Os velhos seguem-no, suplicando-lhe que volte. Se vêem que a mulher está absolutamente decidida, permitem-lhe seguir o marido da sua escolha. É preferível darem imediatamente o seu consentimento, pois não é raro que o *ntukuku* repellido nesse dia se dirija à família da mulher e reclame o dinheiro que o defunto pagou por ela, dizendo: “Este *lovolo* vem de minha mãe. Se não nos dão a nossa mulher, se lhe permitem que fique com outro homem, então restituam-nos o dinheiro!” Pode muito bem acontecer que a viúva, levada contra sua vontade para casa de um dos cunhados, fuja para casa do *ntukuku*, e o marido legal fica sem recurso. Há, neste assunto, um ditado que diz: “Mulher herdada, não pode ser obrigada”. Naturalmente, tais casos de conflito de interesses ocasionam questões entre os membros da família, e os indígenas, que detestam tais questões, tentam evitá-las o máximo possível. Contudo, o desejo de possuir mais uma mulher é tão forte no coração do Rhonga que semelhantes disputas não

são raras e o dia da entrega da herança é universalmente temido. Em todo o caso, o conflito não vai nunca até uma verdadeira batalha, e, se um tio e um sobrinho se separam zangados, tentam, muito verossimilmente, combinar as coisas para um sacrifício de reconciliação (*kuhahlelana madriyeta*), que é um dos lados admiráveis da religião rhonga (ver Sexta parte).

As viúvas são, na verdade, a parte mais importante dos bens deixados por um homem. Depois de elas terem sido distribuídas, os bens menos importantes são então entregues. Os *bois* e o *dinheiro* foram já entregues ao irmão mais novo a seguir ao defunto ou, na sua ausência, aos filhos. O irmão emprega-o como propriedade da família na compra de uma mulher para seu filho ou para o filho do defunto, quando for crescido. Na distribuição das ferramentas que foram purificados mas deixadas no chão, em frente da palhota, até este dia, o *ntukuku*, isto é, o principal sobrinho uterino, desempenha de novo um papel importante. Tem direito de *kutthumba* – de escolher uma das azagaias do tio, exatamente como o tio materno toma (*kutthumba*) uma libra esterlina do dinheiro do *lovolo* (ver Segunda parte). Todo o guerreiro possui pelo menos duas azagaias: a maior pertence, em princípio, ao chefe, e é o filho mais velho que deve herdá-la; o sobrinho recebe a menor, mas deve escolher antes do primo. Apropriando-se desta arma, cede ou transmite (*kunyiketa*) a herança aos verdadeiros herdeiros. Esta expressão é muito característica. Parece que o sobrinho quer afirmar o seu direito, todavia toma a arma menos preciosa e deixa a melhor ao filho do defunto. A explicação deste costume encontra-se, talvez, na evolução que o sistema familiar deve ter sofrido entre os Tsonga (ver Segunda parte). Com efeito, todos os *vatukulu* se colocam em fila e recebem uma parte dos bens do defunto: uma faca, um machado, etc. As mulheres não herdam nunca (*avadi pfindla*). Quando não existem outros herdeiros a não ser mulheres, as irmãs do morto podem receber alguma coisa, mas devem guardar os objetos de valor para seus filhos, que são os sobrinhos uterinos do morto. Por quê? Porque, no espírito dos Tsonga, uma mulher não está apta a possuir; não é capaz de construir um recinto para bois e de o reparar. Como poderia ela, por conseguinte, possuir bois? O máximo que pode fazer é arranjar um recinto para porcos. Assim, pode ter porcos, nada mais!

A festa da entrega da herança termina pela distribuição da carne das vítimas. A assembléia dissolve-se depois de cada grupo receber a sua parte. Devem comê-la durante o regresso, não importa onde, debaixo de uma árvore ou no meio do caminho, mas nunca na aldeia do morto ou na sua própria aldeia. É tabu. Os que recebem uma mulher voltam para casa alegres. Na chegada, o feliz marido mata uma galinha ou mesmo uma cabra para festejar dignamente a sua nova mulher. É o fim do longo período de viuvez, no qual é fácil encontrar a série completa dos ritos de passagem.

Esta é a maneira normal pela qual uma viúva era reintegrada, outrora, na sociedade. Mas há casos especiais em que os ritos são ligeiramente diferentes. Se uma viúva é idosa e não pode esperar seduzir um homem, compra simplesmente remédios que devem purificá-la.

O caso da mulher de Sóquis (ver nota na pág. 140) era mais complicado. Tinha uma criança e as relações sexuais eram-lhe, por conseguinte, proibidas. Para mais, o homem que devia recebê-la legalmente em herança estava em Joanesburgo e não podia desempenhar o papel purificador. Um dos coveiros substituiu-o e “correu para ela” (*kutrutrumela*). É uma

outra expressão para *kufambela*. Segundo o que julguei compreender, este homem teve relações rituais (s.n.i.) com a própria mulher, a fim de *kulahla khombo*, de se purificar. Depois, ligou o cordão de algodão (*kuboha nxale*) em volta da cintura da viúva.

Uma viúva doente é também tratada por *kutrutrumela*. O cozeiro pode purificá-la, pois participou em todos os ritos do luto ao mesmo tempo em que ela.

Estes processos de purificação atenuados parecem ser a regra nos clãs do Norte. Segundo Viguet, as viúvas devem também ir ao mato (*kuhula ni nhova*) para encontrarem um homem que as livre da impureza da morte. O homem que pratica este ato é chamado de o *chicombo* das viúvas. Certos indivíduos fazem disso uma profissão. Conhecendo remédios para se purificarem (*kutirhulula*), exigem uma remuneração... As viúvas tiram a roupa de luto (neste caso são braceletes de fio) e voltam para casa ornadas de pérolas.

No dialeto *dzonga*, a entrega da herança é chamada *kupandra ndzhaka*. Nenhum sacrifício a acompanha. Parece haver a esse respeito certas diferenças entre, as idéias dos Rhonga e as dos clãs do Norte. Para os primeiros, a impureza da morte contamina completamente a palhota, que deve ser destruída, e a viúva deve submeter-se à dura prova do desaparecimento da desgraça (*kulahla khombo*). Para os últimos, a impureza liga-se mais à idéia de que deve realizar a purificação coletiva do *kuhlamba ndzhaka*.

Devo ainda mencionar um novo costume que se está espalhando nas cercanias de Lourenço Marques. Quando uma viúva não deseja vir a ser mulher do herdeiro local, volta para sua casa e adota um outro marido. Não faltam homens de outras tribos, vindos de Inhambane, Quelimane ou Moçambique que não têm mulheres. Aceitam a proposta da viúva e vão viver para a povoação dela. São, em geral, desprezados. Dão-lhes o nome insultuoso de *mugqomo*, palavra zulu que significa um pichel de azeite vazio. São tão duros e insensíveis como estes pichéis! Se nascem filhos, pertencem à família do marido defunto, que pagou o *lovolo*.

Às vezes, também, a viúva escolhe um sobrinho ainda criança. Alimenta-o como se fosse sua mulher, mas vive com outro homem que ama. Acontece o mesmo se escolher uma menininha, filha de uma outra mulher do defunto (Annotatio 13).

C – Velhice e morte

Uma mulher velha, saída da comunidade sexual, goza de alguns privilégios que são tabu para as suas irmãs capazes ainda de ter filhos. É autorizada a vestir a roupa que as viúvas abandonaram, não sendo a contaminação da morte tão perigosa para ela. Pode proceder à purificação da povoação em certos casos, de epidemias, e à das armas dos guerreiros (Terceira parte). Depois do sacrifício do carneiro preto para obter chuva, as velhas e as netas são as únicas autorizadas a comer a carne da vítima.

No entanto, as mulheres de idade e decrépitas são desprezadas. Enquanto são capazes de cultivar os campos, tratam-nas com consideração; mas quando perdem todas as forças e são obrigadas a fazerem-se sustentar pelos filhos, consideram-nas como fardos importunos. Devo dizer que, enquanto há nela uma centelha de vigor, a mulher *tsonga* vai trabalhar no seu campo. Viveu sempre tão estreitamente unida à terra que não

pode conceber a existência longe das suas hortas – e até a morte, levada pelo instinto, arrasta-se até elas, com a pá.

A morte da mulher é acompanhada dos mesmos ritos que a morte do homem. Devo, porém, mencionar o costume dos *mahloko*, que tem lugar quando uma mulher morre na flor da idade. *Mahloko* é um substantivo plural que vem de *nhloko*, cabeça. A explicação desta palavra técnica é a seguinte: os parentes da mulher dizem: “A nossa cabeça (isto é, uma pessoa aparentada conosco) morreu, vamos andar de luto por ela”.

Vejamos, primeiro, como se realizam estas cerimônias de luto nos clãs rhonga.

Se as duas famílias eram muito amigas, é provável que os parentes da defunta levem uma das jovens irmãs dela, dizendo: “Aqui está a nossa pequena carne de cabra (*mbúti*), a nossa pequena laranja (ou antes *sala*, fruto da árvore *nsala*)”. Oferecem-na ao marido para substituir a morta. Contraem novo contrato. O viúvo paga então, imediatamente, uma parte do *lovolo*, cinco libras esterlinas, por exemplo, e depois casa com uma das cunhadas. Mas, geralmente, os parentes ficam encolerizados e a cerimônia dos *mahloko* é muito desagradável. Pode ser que a mulher morta não tenha sido inteiramente paga. Nesse caso, os pais vêm, no fim do luto, “reclamar o rebanho” (*kurhamela ntlhambi*).

Mesmo quando não há complicação por causa do *lovolo*, existe certa indisposição, pois os irmãos da morta não podem deixar de pensar que a irmã foi morta por sortilégios. Morreu antes de tempo – deve, pois, ter sido enfeitiçada pela família do marido, sem dúvida pelas outras mulheres que tinham ciúmes dela. Apenas terminado o luto pesado, vão à povoação da defunta. Um ou dois dentre eles foram ver a sua “cabeça”, depois choraram-na na sua própria povoação. No dia dos *mahloko*, reúnem-se e jogam os ossículos, para saberem quem deverá falar, quem receberá o dinheiro dos *mahloko* e se esse dinheiro não está enfeitiçado. Toda a companhia, à qual se juntaram alguns parentes da defunta, dirige-se para a aldeia atingida pela morte, levando à frente uma cabra. Sentam-se todos com uma expressão de descontentamento no rosto, lá fora, no mato; não há palhotas para os receber...

São avistados pelos habitantes da aldeia. Um deles, o mestre do protocolo (*mulosi*), vai ao seu encontro e oferece-lhes um xelim, mas eles conservam-se silenciosos. Dá-lhes as últimas novidades da aldeia; não lhe respondem. Deixa-os, então, para voltar de novo, munido de outro presente. Eles consentem, então, em lhe darem notícias das suas terras, mas não entram na aldeia. O *mulosi* volta ainda, pela terceira vez, com uma libra esterlina, mas eles recusam-se a aceitá-la. Junta mais dez xelins (considera-se uma libra e dez a soma normal que o viúvo deve pagar em forma de multa aos parentes da defunta). Mas eles persistem na recusa. É um insulto! Felizmente, o *ntukuku* está presente. Vai desempenhar o papel de mediador entre as duas famílias. Os visitantes fizeram-no vir, mal chegaram, e ele sentou-se ao lado deles. Não é o filho da irmã deles? Mas, antes de ir para junto deles, o pai dera-lhe instruções: “Diz-lhes que não comi a tua mãe”. O *ntukuku* é, como veremos, muito livre com os tios maternos. Tem o direito de os contrariar e mesmo de os insultar. Vendo que eles não aceitam o dinheiro, levanta-se e deixa explodir o seu desgosto. Atira areia aos tios, procura fazê-los ir embora, e chora. “Não, o meu pai não matou a minha mãe! Ele não é um lançador de sortes! Ela morreu de morte natural”. Ao verem as lágrimas dele, consentem então em entrar na aldeia.

Diante da palhota da morta foram amontoados a coroa de palha do teto e todos os bens da defunta: panelas, pratos, cestos, colheres, pilões, etc. Os irmãos quebram tudo. Se se encontra algum utensílio novo no monte, dão-no, talvez, às suas sobrinhas. Em seguida, tiram o teto da palhota e jogam-no para o mato. Tiram todo o barro das paredes e atiram-no para o pé do teto. Fazem, então, o sacrifício no meio das ruínas da palhota. Enquanto o preparam, as mulheres das duas famílias insultam-se reciprocamente. Os parentes da defunta dizem às mulheres da aldeia: "Vocês mataram-na, porque era um espinho no vosso pé" (*xilavi*). Os outros respondem: "Vocês viram-nos matá-la? Se calhar lá nas vossas povoações as pessoas não morrem?!" O *vukwele*, o ciúme especial que existe quase sempre entre as mulheres de um mesmo marido, explica como é possível que se dirijam mutuamente tais amenidades. Entretanto, a vítima está pronta, os membros foram cortados e a porção dos deuses ancestrais foi posta à parte. O irmão mais velho da morta ora nestes termos: "Minha irmã, vai em paz, não estejas aflita, pois nós amamos-te, viemos para te chorar hoje. Não digas que não te choramos. Procura Fulano e Sicrano (pai, avô, etc.), diz-lhes que venham aqui! Dá-nos bom sono e boa saúde, etc." Os *vatukulu* apoderam-se da vítima e o luto termina em risos, danças e bebidas. Os vizinhos vêm participar nos divertimentos.

Quando voltam para casa, os parentes gastam todo o dinheiro dos *mahloko* em vinho. Às vezes embebedam-se completamente. Depois disto, as duas famílias recomeçam as visitas.

Este costume da multa dos *mahloko* está tão enraizado que os convertidos se conformam ainda com ele, mas habitualmente enviam o dinheiro à família da mulher e não se realiza qualquer outra cerimônia.

Nos *clãs do Norte*, pagam também os *mahloko*, mas parece que a família do viúvo julga ter direito a reclamar a restituição do *lovolo* completo quando a defunta não lhe deixou um filho em compensação da perda sofrida. No Nondrwana, embora estejamos ainda na região rhonga, quando a mulher morre pouco tempo depois do casamento, o *lovolo* deve ser restituído. Mais ao Norte, o processo é o seguinte: a morta é enterrada pelo marido segundo as regras vulgares; um ano decorre; depois, celebra-se a festa especial semelhante à "cerveja do luto" (ver pág. 154) na povoação dos parentes da mulher, onde as duas famílias se reúnem, fornecendo as vítimas necessárias. Começa-se por um sacrifício, no decurso do qual o pai da defunta espreme o *nsvanyi* da cabra sobre todos os assistentes, insultando durante todo esse tempo os deuses que mataram a sua filha e perturbaram as relações das duas famílias. Termina por estas palavras dirigidos aos parentes do viúvo: "Purifico-vos da vossa desgraça". O pai do viúvo faz o mesmo, insultando também os seus deuses, e todos esfregam o corpo com o líquido esverdeado do *nsvanyi*. Em seguida, fazem uma oração para obter novas bênçãos. O sacrifício efetua-se como de costume, e recomeçam as discussões sobre as reivindicações. Cada uma das duas famílias instala-se numa palhota (a família do viúvo, segundo o costume, na casa da mãe da defunta) e as negociações prosseguem por meio de intermediários (*tintrumi*) da mesma maneira que para as discussões que precedem o casamento. Chamemos de *A* a família do marido, *B* a da mulher. *A* envia duas enxadas a *B* para fazer a notificação: "Vossa filha morreu na nossa casa, no ano passado". *B* responde: "Está bem! Então paguem-nos uma multa pela sua cabeça (*mahloko*), pois vocês só nos compraram as suas pernas. O cérebro, a cabeça,

o nome ainda nos pertencem". A envia cinco enxadas a B, para pagar o cérebro da morta. B toma duas das cinco e envia-as a A, dizendo: "A primeira é para te purificar da desgraça; com a segunda tosquiamos a vossa cabeça". A aceita as duas enxadas e volta para casa. Se a mulher morreu sem filhos, há um segundo ato a proceder: A "abriu a porta da reivindicação" (*apfurile nyngwa nandzu*). Em breve volta a apresentar-se a B. Chega o seu intermediário (*ntrumi*), servindo-lhe de porta-voz, e diz a B: "Olha! Amontoamos as nossas cinzas com as nossas mãos e tiramos água em pequenas conchas de massala (isto é, não temos mulher para fazer os trabalhos domésticos!)" Isto significa: "Dêem-nos, suplicamos, uma outra mulher ou então restituam-nos o dinheiro necessário para comprarmos uma". Se B tem uma moça em idade de casar, diz: "Não nos mates; colocamos uma acha de lenha através da rua" (*hiringakanya ntsandza*). Isto quer dizer: "Colocamos no caminho alguma coisa para vos impedir de virem até nós como inimigos. Aqui está uma outra mulher para substituir a morta". A compreende perfeitamente e volta para casa satisfeito. Volta sem demora e traz vinte a trinta enxadas. É um começo do *lovolo*. Diz: "Agradecemos a mulher". A moça segue-o imediatamente se está em idade de casar; se não, fica em casa até ser grande e, durante todo este tempo, o novo marido fornece-lhe roupa. Quando, tendo ido viver com ele, ela tem um filho, B vai falar com A e diz-lhe: *N'wombekazi ayihambi nandzu*, "Uma vaca que deu à luz não pode servir para pagar uma dívida", isto é: "É preciso pagá-la por si mesma". É uma expressão técnica que significa: Já que a nossa filha te deu uma posteridade, paga-nos o seu *lovolo* inteiro! A resolve-se certamente a fazê-lo, *hi vuxaka*, por causa das relações amigáveis que existem entre B e ele. Mas se B não tem nenhuma moça para dar em compensação, se não tem dinheiro – o que acontece? A segue os seus bois até onde eles foram, isto é, a família da moça que foi comprada por B para um dos filhos. Esta mulher é a grande *mukon'wana* do viúvo, a que ele receia mais entre todas as mulheres da tribo. Veremos o que acontece depois, quando estudarmos as relações extraordinárias que existem entre estes dois indivíduos. Esta curiosa história das conseqüências da morte de uma mulher casada, contada de maneira tão característica por Viguet, oferece-nos uma excelente transição para a Segunda parte desta obra, que explica as relações existentes entre todos os membros da família tsonga.



Segunda Parte

A Vida da Família e da Povoação

Depois de seguir um homem e uma mulher do princípio ao fim da existência, chego à vida da família e da povoação. Os dois assuntos estão intimamente ligados. Em geral, a povoação não é mais que uma família, composta do chefe, que é o pai, suas mulheres e filhos, e dos velhos que ampara. Contudo, em muitos casos, os irmãos mais novos vivem com ele, e às vezes um genro e até um estranho, e todos estes habitantes formam a povoação: *muti*.¹ Estudamos no primeiro capítulo a família em si, sua constituição e sistema de parentesco, e no segundo a povoação como manifestação concreta da família, a sua fundação, as suas leis principais e as ocupações de cada um dos seus membros.

¹ Os colonos sul-africanos chamam geralmente de *kraals* as aldeias indígenas. Tal expressão deriva da palavra portuguesa curral, que significa, propriamente, estábulo. Emprega-a para designar o recinto onde se guardam os bois, o curral do gado, mas não me parece exato aplicar este termo ao *muti*, que é uma aldeia por menor e pobre que seja. Os portugueses chamam de *povoação* as aldeias indígenas.



Henri Junod

Capítulo Primeiro

A vida da família

O sistema de parentesco dos Tsonga, e creio que de todos os Bantu, é muito diferente do nosso e embaraça os leigos que tentem compreendê-lo. É de fato uma questão complicada. Expus em *Les Ba-Rhonga* a genealogia de Tavana e procurei delinear o sistema de parentesco, e explicá-lo. Não posso dizer que fiquei completamente satisfeito com esse primeiro ensaio. Quando mais tarde tive ocasião de estudar o assunto nos clãs do Norte, vi que a comparação de costumes dos vários grupos da tribo ajudava imensamente a compreender o problema em conjunto. Alarguei por isso o inquérito às tribos vizinhas, e, depois da primeira edição inglesa desta obra, procedi a investigações entre os Venda, Pedi-Khaha, Suthu, Copi, Ndrawu e Tonga. Concebi então o projeto ambicioso de organizar um quadro dos termos de parentesco de todas as tribos ou subtribos, convencido da simultaneidade do seu grande interesse, sob os pontos de vista lingüístico e etnográfico. Publico-o no Apêndice IV, no fim do volume. O meu tema é e será a tribo tsonga, mas, uma vez traçado em pormenor o sistema de parentesco dos Tsonga, tenciono esboçar alguns dos costumes mais característicos que encontrei nos Bantu da África do Sul.

Permita-me porém acrescentar que, se é relativamente fácil descobrir as idéias que presidem a organização da família na tribo tsonga, é extremamente difícil desenredar completamente a meada. Julgava que só tinha dois fios – os costumes do *lovololo* e da poligamia – enrolados e atados mais de cem vezes, mas vi que se lhe enredavam muitos outros, restos de uma antiga sociedade do tipo matriarcal e talvez vestígios do velho sistema de casamentos por grupo, como ainda existe nos australianos. Hoje, o meu objetivo é mais modesto. Não tenho a pretensão de explicar tudo, mas apresentar uma exposição dos fatos mais ampla e mais completa. Ofereço-a aos antropólogos de profissão para que possam determinar o enquadramento do atual sistema de parentesco tsonga na evolução da família humana.

A – Observações ao quadro dos termos de parentesco das dez tribos ou subtribos sul-africanas (Apêndice IV)

Dou primeiro alguns pormenores que possam interessar o leitor, sobre a maneira como obtive as listas que figuram neste quadro.

Mas antes desejo exprimir a minha gratidão ao falecido e saudoso missionário F. Bridgeman, que compilou a *lista zulu*, e ao missionário P. Godfrey, a quem devo a *lista xhosa*. Dificilmente teria encontrado colaboradores mais competentes para o grupo *zulu-xhosa*.

A *tribo copi* fixou-se na costa do Oceano Índico, da foz do Limpopo a Inhambane. Grande número dos seus membros emigrou para o distrito de Lourenço Marques. Um deles pertencente ao clã *Zandamelana* deu-me a sua genealogia e explicou-me o sistema de parentesco copi.

O informante acerca dos *Suthu da Bassuthulândia* foi Neftali Motsuenene, auxiliar do Dr. Hertig em Morija, em 1915, e a lista foi amavelmente revista pelo missionário. E. Jacottet, meu amigo, e pelo missionário P. Ramseyer.

A *tribo khaha* é uma parte da população pedi do Norte do Transval. Passei alguns anos na vizinhança do seu chefe Maague, que se fixara perto da estação de Xiluvana, e devo as informações colhidas principalmente a um jovem khaha chamado Malúpi, que era meu aluno em 1906.

Durante uma temporada longa na região dos *Venda*, em 1920, encontrei um indígena inteligente, chamado Chifaládzi, que fez tudo para me desvendar os segredos dos costumes desta tribo interessante, especialmente o sistema de parentesco.

Quanto aos *Tonga* das proximidades de Inhambane, obtive as primeiras informações de um deles estabelecido perto de Ricatla; a lista foi depois revista pela Sra. Keys, esposa de um missionário americano, que a completou na medida do possível.

Os *Ndzawu*, também chamados *Nyai*, habitam mais ao Norte, entre o Save e a Beira. Pertencia a esta tribo um dos meus vizinhos de Ricatla que me deu uma explicação inteligente da sua vida familiar.

Não posso garantir que as listas estejam absolutamente completas. Há lacunas em algumas, ou pelo informante não ter achado o termo próprio, ou pelo termo não existir ou estar esquecido (principalmente na região dos Suthu). É possível, também, que tenha escapado um ou outro erro e peço que me desculpem. Seja como for, apresento o quadro como está – depois de ter feito o máximo que pude – por saber, como disse na Introdução, que a Ciência progride por aproximações sucessivas. Mas espero que seja pedra útil na edificação da ciência etnológica africana.²

Em gramática, a maior parte dos termos de parentesco tsonga pertencem à classe *mu-va*, a classe pessoal. Formam o plural em *va* (*vatatana vana, vamakwavo, vatukulu*). Alguns, entretanto, pertencem à classe *nh-tin*, que compreende principalmente animais,

² N.T. - Suprimimos aqui parte do texto original relativo à ortografia, por parecer desnecessário na versão portuguesa.

mas também nomes de profissões ou de relações de família: ndrisana, nhondrwa, namu, nhombe, nhlampsa, que formam o plural em *ti*. Os cinco termos seguintes: *tatana*, *mamana*, *rharhana*, *malume*, *kokwana*, são tidos por nomes próprios, quando empregados como tais. Por exemplo: quando digo *tatana*, refiro-me ao *meu* pai, a quem o vocábulo se aplica por excelência; neste caso, *tatana* não é precedido pela vogal inicial *a* ou *e*, que se antepõe aos nomes comuns (ver *Elementary Grammar of the Thonga-Shangaan Language*, pág. 26, §65). Se quero dizer "seu pai" devo dizer: *atatana wakwe* (em rhonga) ou *etata wa yena* (em dzonga), etc.

B – Explicação dos termos de parentesco tsonga

Aprofundemos agora o estudo de cada um destes termos e tentemos determinar as suas significações principais derivadas, consultando as três genealogias que possuímos, de Tovana A, de Mboza B e de sua mulher Nsavula C, e vamos procurar determinar não só a relação social mas também a relação moral existente entre estas diferentes pessoas e a maneira como elas se comportam umas com as outras. Há duas espécies de parentesco: o parentesco pelo sangue, ou consangüinidade, e o parentesco por casamento, do lado da mulher, ou parentesco por aliança. Os parentes consangüíneos dividem-se em duas categorias que diferem uma da outra mais nos Bantu do que entre nós: são os parentes do lado do pai e os do lado da mãe. Os parentes do lado do pai chamam-se *vakwerhu* (Ro.), *varikweru* (Dz.): os da nossa casa; e os do lado da mãe chamam-se *vakokwana*: os antepassados.

Estudaremos separadamente cada um dos três parentescos, se bem que nos seja impossível isolá-los inteiramente uns dos outros. Vamos encontrar em cada um duas séries de termos: de correspondência e de reciprocidade. Veremos, também, que estas designações exprimem muitas coisas diferentes, pois uma das considerações principais que as ditam é, para o homem, o direito de casar com as parentes da mulher, ou de receber em herança as mulheres pertencentes à sua própria família.

I – Parentesco pelo sangue

O termo geral para indicar este parentesco é *vuxaka* (de *xaka*, *maxaka*), parentes.

1º – Parentes do lado paterno

(*Vakwerhu*: *Va*, os; *ku*, em: *erhu*, pronome possessivo da primeira pessoa do plural; significa: os de nossa casa).

Consultemos primeiro Tovana, a quem chamamos de Tovana II na genealogia.

Tovana chama Magugu de pai: *tatana*. Esta relação implica respeito e também temor. O pai, embora nada se ocupe dos filhos, é o instrutor, o que repreende e pune. Devem-lhe obediência absoluta os filhos e filhas (Apêndice V). Dá-se o mesmo com os *irmãos do pai*, a quem chamam *vatatana va xirharhe*: o irmão mais velho é um "avô" para Tovana e o irmão mais novo, Nkale, *tatana lwentrongo*, um "pequeno pai". As mulheres

deles, Matchini por exemplo, são suas “mães”, embora em certos casos ele possa casar com elas, quando as recebe em herança. Os primos do pai são também “pais” (Muhambi relativamente a Thakusa, por exemplo, Genealogia B), desde que o pai os trate por irmãos.

Há outro termo para dizer pai: *rharha*, em dzonga, *rhortho*, em rhonga; *rhortho* é empregado somente com o pronome possessivo, nas três formas seguintes: *rhorthwanga*, meu pai, *rhorthwaku*, teu pai, *rhorthwavu*, seu (dele) pai. O correlativo de *tatana* é *nwana*, filho ou filha.

Tovana II chama Xitsimbo de *kokwana*, avô; Tovana I, de *kokwana wa tatana*, avô de meu pai; Nkwangana, de *kokwana wa kokwana*, avô de meu avô. A expressão *tatana wa kokwana*, pai do avô, nunca se emprega. O bisavô e o trisavô são por vezes designados: “o que não vê o neto quando as mulheres o mandam levar-lhe a comida”; o rapaz come-a no caminho e o velho não sabel! (pág. 134). Estes ascendentes chamam Tovana de *ntukulu*, neto. É o verdadeiro *ntukulu* de Xitsimbo; em relação a Tovana I é o *ntukulu wa xikandratrolo*, “o que se senta sobre os joelhos”; relativamente a Nkwangana, é o *ntukulu wa xikandrathombo*, palavra que parece designar “o que se senta sobre os dedos grandes dos pés”. Em dzonga, aplica-se uma outra destas curiosas expressões aos *vatukulu*: *ntukulu wa xinghuhe*. “Quando pronuncia este nome”, informa Gana, “o meu bisavô designa um lugar próximo, e quando diz: *ntukulu wa xikandratrolo*, designa um lugar mais abaixo. Para compreender isto, é preciso que imaginemos a seguinte cena patriarcal: um homem velho, muito velho, está sentado no chão, tendo o filho (*nwana*) ao colo, o neto (*ntukulu*) em cima das coxas, o bisneto (*wa xikandratrolo*) nos joelhos e o trineto em cima dos pés.³ O fato de estes termos quase não serem usados mostra que o sistema de filiação paterna é de fato muito antigo nesta tribo. Deve ter havido uma época em que os antepassados da linha paterna eram melhor conhecidos que na atualidade. As mulheres destes *vakokwana* são também *vakokwana*, exatamente como os maridos.

A irmã do pai é *rharhana* (Ro.), *hahani* (Dz.). São duas formas da mesma palavra, porque o *r* muda em *h* muitas vezes na fonética tsonga; os prefixos da primeira classe, *mu* ou *n*, hoje desaparecidos, podem ser causas desta mudança.

A forma *rharhana* é muito próxima de *rharha*, pai. Empregam-na para dizer “minha tia”. Se querem dizer “vossa tia”, “sua tia”, *rharhana* transforma-se em *rharhakati waku*, *rharhakati wakwe*. Esta palavra significa, exatamente, “pai feminino” (ver a significação do sufixo *ati* na página 71, nota 1). Tuwana é *rharhana* de Masusule. Masusule é, também, seu *nwana*. Testemunha-lhe grande respeito, embora ela não seja de qualquer modo uma mãe (*mamana*). Contudo, entre os parentes do lado paterno, é a ela que os rapazes ou meninas contam os segredos; o sobrinho e a sobrinha vão procurá-la para obterem ajuda e conselho nas ocasiões difíceis. Ela intercede por eles junto do pai na ocasião própria e a sua influência pode ser decisiva. A *rharhana* pode ser chamada a officiar num sacrifício oferecido em favor dos sobrinhos, filhos dos irmãos, se todos estes já tiverem morrido.

³ Há outra interpretação destes termos, quando aplicados aos avós: *kokwana wa xinghuhe*; é pobre, miserável! Quando matam um boi na povoação nem sequer lhe mandam o seu quinhão; está longe. *Kokwana wa xikandratrolo*; está quase cego. Quando deseja ver o bisneto, chama-o e diz-lhe: “Senta-te nos meus joelhos”. *Kokwana wa xikandramirhombo*; *mirhombo* ou *mitrombo* significa, também, as maçarcas de milho que servem para fazer a cerveja das oferendas. Este *kokwana*, o trisavô, é quase semelhante a um dos deuses ancestrais, a quem se oferecem sacrifícios.

Toda a mulher parente próxima de meu pai ou meus antepassados paternos é, também, por extensão, uma *rharhana*: as filhas de meu tio-avô paterno, por exemplo, que são como irmãs para meu pai, etc.

O marido da minha tia paterna não é nem um pai nem um tio, mas um *mukon'wana* ou *namu*, cunhado, pois, como veremos, tem uma espécie de direito de prioridade para casar com minha irmã⁴ (*Xinkanyana versus Masusule*, Genealogia A; ou *Múki versus Muhambi*, Genealogia B). Relativamente a Madonge, Múki é *nkâta*, marido, por causa daquela possibilidade. É para ela um marido presuntivo. Por conseguinte Madonge é uma co-mulher presuntiva de sua tia paterna, e o termo empregado para designar esta relação é *nhlampsá*. Explicaremos depois mais completamente este termo.

Tovana II chama de *makwavu* Tuwana; este termo, que é recíproco, significa tanto irmãos como irmãs. Se quiser especificá-lo, junta a *makwavu* a expressão “da azagaia”, ou “do cesto”. Nunca empregam aquele substantivo sem o juntar ao pronome possessivo: *makwerhu* significa meu irmão; *makwenu*, vosso irmão; *makwavu*, seu irmão ou sua irmã. O irmão mais velho chama-se *nhondrwa* (pl. *tinondrwa*). O *nhondrwa* também se chama *hosi* (pl. *tihosi*), chefe. Os Tsonga observam rigorosamente a hierarquia da idade. O irmão mais velho é tratado com grande respeito e dá ordens aos irmãos mais novos, com autoridade quase igual à do pai. Convém acentuar que a situação do irmão mais velho não é só devida à idade, pois na família polígama todos os filhos da primeira mulher, ou do primeiro “lar”, são *tihosi* em relação aos filhos das mulheres ou lares secundários ou posteriores, embora nasçam depois. Têm a precedência. Quanto às moças, chama-se muitas vezes de *mamana*, mãe, a irmã mais velha, mas o irmão mais velho nunca é *tatana* (pai), mas um *hosi* (chefe).

O termo *makwavu* aplica-se a todos os meus primos do primeiro e segundo grau que têm o mesmo avô ou bisavô paterno que eu. Os primos do lado da minha mãe são também *vamakwavu*, pelo menos os filhos da minha tia materna. Mas os primos do lado de meu pai são ainda mais *vamakwavu* que os do lado de minha mãe: Muhambi é mais *makwavu* de Hlangaveza do que de Mahlovo, porque os dois primeiros têm o mesmo *xivonga* (nome de família); pertencem ao clã Macaneta e, por isso, Muhambi pode receber em herança as mulheres de Hlangaveza; Muhambi e Mahlovo não são do mesmo clã e não podem herdar um do outro. Com este exemplo começamos a ver que as leis de sucessão, especialmente as relativas à distribuição das viúvas entre os membros da família que as comprou, estão intimamente relacionadas com o sistema de parentesco.

O homem que casa com uma irmã de minha mulher é meu *makwavu*; meu *nhondrwa*, se casou com a irmã mais velha (Phayindhi em relação a Mboza); meu *ndrisana*, se

⁴ Embora o marido da tia paterna seja um *mukon'wana*, termo que implica respeito, não é grande o respeito que lhe testemunham. Diz Gana: “Quando atravessa a nossa povoação, digo-lhe: Bom dia, *namu*! Contamos livremente um ao outro as novidades do dia (*kudrungulisana*). Come conosco. Compramos para ele um pouco de arroz, um frango. Se vou à sua povoação, abro a porta da sua palhota e ponho lá o meu cajado sem pedir licença... coisa que nunca faria na aldeia dos pais de minha mulher, que são meus verdadeiros *vakon'wana*. Sento-me e digo-lhe: Dá-me isto ou aquilo..., por exemplo, o teu chapéu. Pode ser que recuse, mas, se tiver dois chapéus iguais, insisto e digo-lhe: Dá-me um! Ficaremos parecidos. Divertimo-nos assim, gracejamos um com o outro (*kumpihavelana*)”. Um sobrinho uterino procederá assim como o tio materno? – Nunca! A conduta do sobrinho uterino é chamada de *kunyenela*. Procede absolutamente sem constrangimento; chega e apanha um frango ou uma cabra, ou rouba uma vasilha de cerveja. Dizem, quando o vêem chegar: “Olha o feiticeiro, etc.” (Ver mais adiante página 202).

desposou a irmã imediatamente mais nova (Magwazizene relativamente a Mboza). Mboza chama também de irmão os irmãos de Phayindhi e Magwazizene.

Nos clãs do Norte, há palavra própria para indicar o parentesco de dois homens que casam com irmãs uterinas. Chamam-lhes *vamakwavu va xinuna*, forma abreviada da expressão *kuna un'we mamana*, que significa “há uma só mãe”, termo que parece ter vindo dos Pedi.

2º – Parentes do lado materno

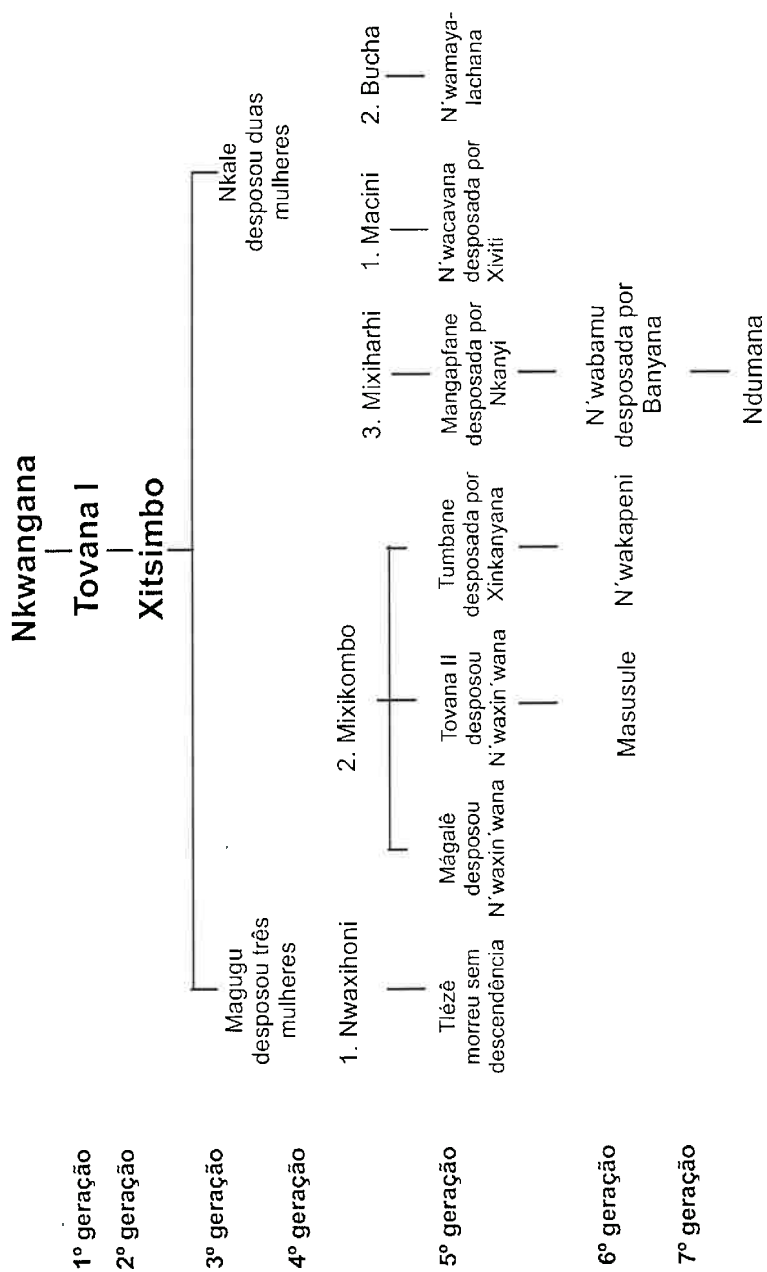
Tovana II chama *mamana*, mãe, a Mixikombo. É a sua verdadeira *mamana* e o laço que os une é muito profundo e muito terno, e ao mesmo tempo de respeito e amor. O amor prevalece contudo, a maior parte das vezes, sobre o respeito. A verdadeira palavra para exprimir ternura é *timpsalo*, que vem de *psala*, dar à luz, e à mãe chama-se muitas vezes de *mpsele* (termo também aplicado às fêmeas de todos os animais). É a palavra que melhor corresponde ao sentimento da mãe pelos filhos. É geralmente fraca para eles e o pai acusa-a muitas vezes de os estragar.

As irmãs da mãe são *vamamana* em segundo grau, porque, se morrer a verdadeira mãe, provavelmente uma delas cuidará das crianças. Os maridos destas são *vatatana*: Phayindhi é *tatana* de Madonge e Muhambi e chama-se *vana*, filhos. Mboza é também *tatana* de Mahlovo e Mathamba, pois é *makwavu*, irmão do pai deles (ele e Phayindhi desposaram irmãs). Todas as mulheres do mesmo marido são, também, *vamamana*, mães por poligamia (N'waxihoni e Mixihari para Tovana). São *vamamana va xitshengwe*, mães de harém. Respeito-as, mas estão mais distantes de mim do que as irmãs de minha mãe. Termo mais familiar para designar mãe, análogo ao de *rhорho*, pai, é *n'wa*, palavra sempre empregada com o pronome possessivo e só na segunda e terceira pessoa: *n'waku*, tua mãe; *n'wake*, sua mãe. *N'waku* emprega-se em determinados insultos ou pragas e deve evitar-se como termo ultrajante.

Muitas outras mulheres são *mamana*: a mulher de meu tio paterno (Magugu em relação a Muhambi), embora a possa receber de herança, em certos casos; a filha de meu tio materno, porque é mulher presuntiva de meu pai (Xaputa relativamente a Misaveni) – além das mulheres da família de minha mulher que também podem assim chamar-se. Uma irmã mais velha é, também, a *mamana* da irmã mais nova, e muitas vezes um marido chama de *mamana* a mulher.⁵

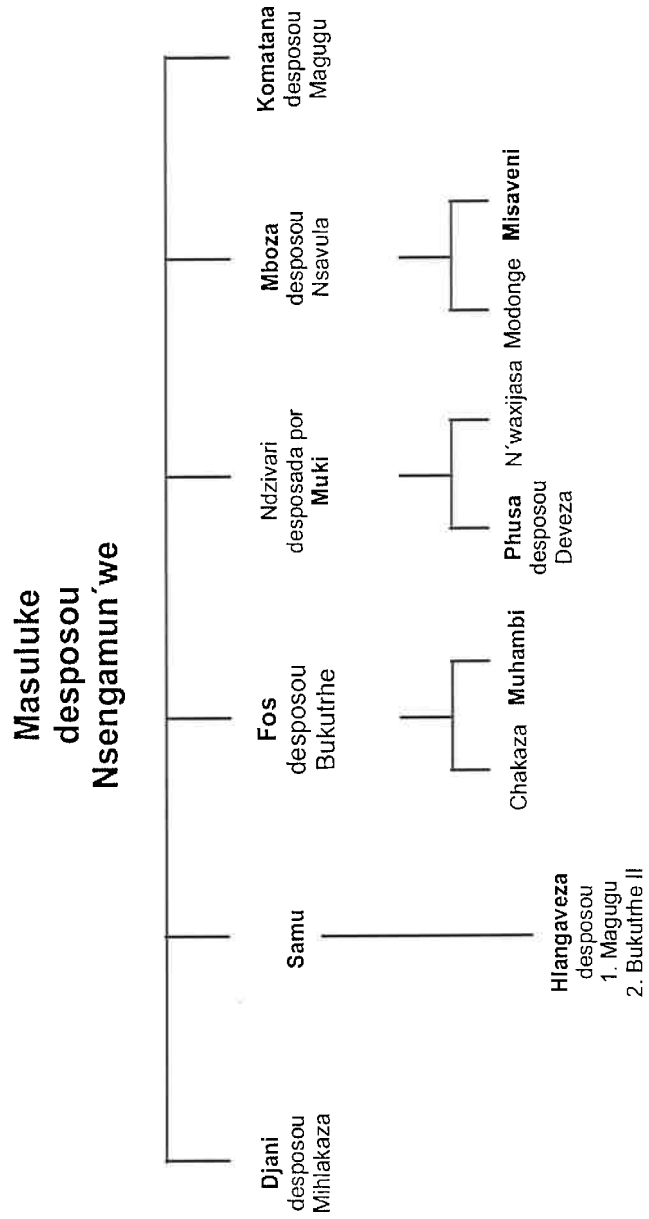
⁵ O termo *mamana* é freqüentemente empregado pelo interlocutor, sem qualquer alusão a laço de parentesco, quando se dirige a mulheres mais velhas que ele. Esta significação extensiva é também freqüente em *tatana*, *kokwana*, *n'wana*. Todo o homem mais velho que eu posso chamar de *tatana*, e por sua vez chamo de *n'wana*. Se é muito grande a diferença de idades tratamo-nos reciprocamente por *kokwana* e *ntukulu*. Falando na terceira pessoa, uma criança dirá sempre *tatana* antes do nome de qualquer homem de meia idade, embora pertença a um clã completamente diferente. As mulheres dos arredores de Lourenço Marques chamam freqüentemente de *nkata*, marido, o branco. Isto revela que os termos de parentesco são muitas vezes empregados para exprimir não só relações morais, mas também de família ou de sangue; e não devem tirar-se conclusões prematuras da maneira como se empregam tais termos, nem ver forçosamente neles vestígios de um anterior estado social em que todo o homem e mulher de idade madura eram considerados o verdadeiro pai ou a verdadeira mãe. Os Tsonga podem dar a estes termos sentido vasto. Nem por isso o seu sentido técnico difere menos fundamentalmente do sentido derivado.

A - Geneologia de Tovana



Nota. - Os nomes em normando são de homens

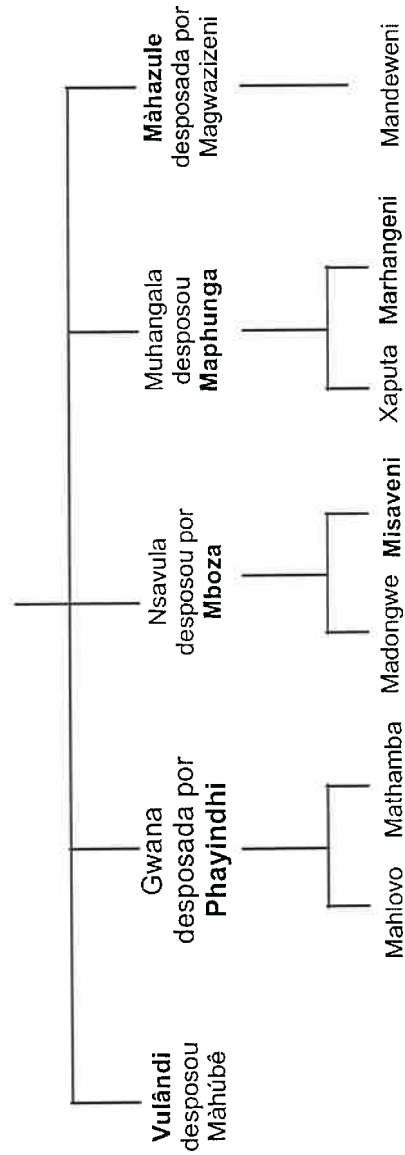
B - Parentes próximos de Mboza



Nota. -- Os nomes em normando são de homens

C - Parentes próximos de Nsavula, mulher de Mboza

Gogwe
desposou
Mimaguirimbe



Nota. – Os nomes em normando são de homens

Se a irmã da mãe é uma mãe, o irmão da mãe é um pai. Chamam-lhe *malume* ou *kokwana*, e vemos nisso um dos traços mais característicos do sistema de parentesco tsonga, e mesmo bantu. O termo *kokwana* designa, em primeiro lugar, o avô paterno e todos os antepassados do lado do pai; esta é a significação própria, essencial. Os *vakokwana* são também todos os parentes masculinos da mãe, os irmãos, o pai, os tios, etc. Formam um grupo que chamo de *cá vakokwana*, que significa “a casa de minha mãe”, exatamente como *cuero* significa “a casa de meu pai, o meu domicílio oficial”. “*Kuhero* vem primeiro; *ka vakokwana*, em seguida; a parentela (*vuxaka*) do lado do pai é a cabeça; a do lado da mãe, só as pernas” (Mboza). Não esqueçamos que uma criança vive na casa do pai e só vai em visita à povoação da mãe. Pode lá viver durante anos, depois do desmame, mas, se decidisse instalar-se lá, zombariam dela, e o pai e os tios paternos repreendê-la-iam severamente. “És estúpido”, diriam, “abandonas a tua própria povoação, vais para a dos teus *vakokwana* para a aumentares! É verdadeiramente um doido! A tua mãe não foi comprada com o *lovolo*? Os filhos que pôs no mundo pertencem a teu pai, exatamente como os vitelos dos seus bois” (Mboza). Mas se a morada da família da mãe não pode vir a ser a morada dos filhos, as relações que estes mantêm com os *vakokwana* são de uma natureza muito mais livre, mais agradável e amigável que as que mantêm com os parentes do pai.

Os Tsonga do Norte chamam indiferentemente de *kokwana* o avo materno e tios maternos. O dialeto rhonga já faz distinção entre *kokwana*, avô materno, e *malume*, irmão da mãe; no entanto, chama-se muitas vezes de *kokwana* o *malume*. Nos clãs do Norte, os sobrinhos uterinos, isto é, os filhos de minha irmã, são sempre designados por *ntukulu*; é, como vimos, o termo correspondente para *kokwana*. Entre os Rhonga têm a designação especial de *mupshana*, que parece tender a desaparecer, por ser muitas vezes substituída por *ntukulu*.⁶

Estudemos as diferentes parentelas do lado materno.

O avô materno é o grande, o verdadeiro *kokwana*. Respeitam-no pela idade. Ele é, porém, mais indulgente com o filho da filha do que com o filho do filho. Se o primeiro estraga alguma coisa, diz: “Não me importo. Que lhe ralhe o pai se lhe causou dano; os seus negócios não me dizem respeito. Não é da minha povoação”. Se se tratasse do filho do filho, o caso seria mais sério. Seria duro com ele. No entanto, se uma criança tomar muitas liberdades com o seu *kokwana*, o velho diz-lhe: “Vai brincar com o teu *malume*”. Para o sobrinho uterino, o *malume* é inteiramente diferente dos outros parentes e não é necessário ter-lhe respeito. “Vais *vombela* à povoação dele, fazes o que te apetece e levas a comida que precisas, sem pedir licença. Se adoeceres, o *malume* toma especial cuidado contigo e oferece um sacrifício por ti” (Viguet). No dialeto rhonga, este *vombela* é chamado *nhenhela*. Quando o *mupshana* se dirige para casa do tio materno, acompanhado dos

⁶ É um dos numerosos fatos que provam que os clãs rhonga conservaram melhor certos costumes antigos que os seus compatriotas do Norte. A linguagem possui também certos traços arcaicos que faltam nos dialetos do Norte.

camaradas que sentiram um cheiro bom na cozinha, dizem as mulheres do *malume*: “Vem aqui, marido (*nkata*)! Vem ver! O teu *malume* escondeu comida na palhota (*mpfungwe*), atrás do cesto grande (*ngula*). Vai buscá-la”. O rapaz rouba a comida, escapa, e em companhia dos camaradas come-a toda. Vem o *malume* e encoleriza-se, mas ao saber que a desfeita foi pregada pelo seu *mupsana*, encolhe os ombros e diz: “Oh! Está bem, foi *ntukulu* que o fez! *Axibiwi ntukulu*. Nunca se deve bater num sobrinho!” Noutro dia na volta do sobrinho, o *malume* diz-lhe: “Fizeste-nos morrer de fome, da outra vez!” – “Ainda há comida para poder fazer o mesmo?” – responde o rapaz.

Os filhos do *malume* parece terem menos paciência para o primo que o pai. Quando o primo excede todos os limites, correm-no da povoação, dizendo: “Vai-te embora, cão!” A sobrinha é às vezes tão desagradável como o sobrinho. Se é casada e vai visitar o seu *malume* em companhia do marido, instala este último confortavelmente na palhota do *malume* e revolve a povoação em busca de potes de cerveja que leva ao marido, como se fosse a dona de toda a povoação. Até pode acontecer de apanhar uma galinha para o marido.

Às vezes, o próprio *malume* aponta ao *ntukulu* uma das suas mulheres e diz-lhe: “Toma a tua mulher. Que ela te regale!” A mulher fica satisfeita com tal situação, que acha picante. Faz uma grande festa ao *ntukulu* e chama-lhe de *nkata*, marido. Isto vai às vezes tão longe que o sobrinho diz ao tio: “Peço-te que morras depressa para ter a tua mulher!” – “Tens a intenção de me matar com uma espingarda?” – responde o *malume*. Mas todas estas tagarelices não passam de gracejos. Especialmente nos clãs rhonga, o sobrinho usa de certas liberdades com esta tia mas nunca tem relações sexuais com ela enquanto o marido for vivo. Se isso acontecesse, teria de pagar pesada multa devida em caso de verdadeiro adultério. É possível que a receba em herança pela morte do *malume*, mas nunca será sua verdadeira propriedade: é-lhe dada (*kunyika*), apenas, e os filhos pertencerão eventualmente aos parentes masculinos do *malume*. Em toda a tribo se reconhece o direito de receber em herança a mulher de um *malume*. Nos clãs do Norte, chamam a este, *kokwana*; em território tsonga, só as sobrinhas lhe chamam *kokwana*, pois os sobrinhos chamam-lhe *nsati* (mulher) e este termo parece ser vestígio antigo do sistema de parentesco. A relação *malume-mupshana* é tão importante que tenciono tratá-la mais completamente em parágrafo especial, quando estudar as sobrevivências das formas arcaicas na vida familiar dos Tsonga.

O verdadeiro *malume* é o irmão germano da mãe, mas todos os meios-irmãos desta são também *vamalume* em segundo grau; o mesmo se dá para os irmãos do verdadeiro *malume*.

O que são para mim os filhos do meu *malume*, meus primos – ou para dizer mais corretamente, os meus primos cruzados, filhos e filhas dos irmãos de minha mãe, por exemplo Xaputa e Marhangeni de um lado, Madonge e Misaveni do outro? Em zulu, em suthu e em pedi há um termo especial para indicar este parentesco (*mzala*, *motswala*, *mudzuala*, *muzuala*). A característica do sistema familiar destas tribos é que um primo tem direito de prioridade para casar com a filha de seu tio materno, sua *mzala*. Entre os Tsonga não há nada semelhante e nem existe vocábulo especial, a não ser no clã Maputru, no extremo sul do território tsonga. Encontra-se a forma *ntale* (correspondente a *mzala*,

segundo as leis de permutação fonética)⁷ ou *xitale* (quando é precedido do prefixo *xi*). Contudo, o direito de casar com esta prima não é reconhecido na tribo tsonga. Pode-se brincar com ela, roubar-lhe algum objeto por brincadeira, mas nunca se pode casar com ela. Tal violação do costume seria punida pelo chefe. Só mais tarde se pode realizar o casamento, quando o parentesco especial de primos cruzados estiver mais ou menos esquecido; em todo caso, deve praticar-se a cerimônia de *dlaya xivongo* (ver pág. 222), a fim de “matar” o parentesco anterior e substituí-lo pela nova relação de marido e mulher.

Dado isto – como se comportam os primos cruzados uns com os outros no sistema tsonga? No que respeita à filha do tio uterino, o parentesco é um tanto diferente para Misaveni, que é um rapaz, e Madonge, que é uma menina. Em relação ao rapaz, Misaveni, sua prima Xaputa é *mamana*, quando o trata por filho, e *nwana*, porque Xaputa é, como vimos, mulher presuntiva de Mboza, pai de Misaveni. Mboza chama-lhe *nkata, nsati, namo*. Relativamente à menina, Madonge, Xaputa é também uma *mamana*, mas o termo *makwerhu*, minha irmã, emprega-se mais freqüentemente. Encontramo-nos em presença deste fato estranho: Maphunga, mãe de Xaputa, é uma esposa para Misaveni, enquanto a filha dela, Xaputa, é para ele uma mãe!

No que respeita ao filho do meu *malume*, é um *malume* ou um *kokwana*, embora possa ser da mesma idade ou mais novo que eu, porque pertence à família na qual tomamos mulheres e também porque tem, como veremos, uma espécie de direito a oferecer sacrifícios pelo seu *ntukulu*. Inteiramente diferente é o parentesco entre Misaveni, por um lado, e Mahlovo e Mathamba, filhos da irmã da mãe, por outro. São *vamakwavu* tão verdadeiros como os filhos da *rharhana*, a tia paterna, pois mamaram no mesmo seio (*vayan'weli vele drin'we*).

Chegado a este ponto do meu estudo, devo parar um momento para examinar mais em pormenor o modo como são empregados os dois termos, *kokwana* e *ntukulu*, tão freqüentes no sistema de parentesco tsonga. Aplicam-se, primeiro, ao laço que une o neto a cada um dos avós paternos; segundo, ao laço de parentesco que existe entre o mesmo neto e cada um dos avós maternos, assim como ao existente entre o sobrinho, o tio materno e todos os membros masculinos da família da mãe. No entanto, os meus informantes frisam nitidamente que estas duas espécies de parentesco são muito diferentes uma da outra, e chamam os *vakokwana* paternos *vakokwana va xinuna* (os verdadeiros *vakokwana*), enquanto os *vakokwana* maternos são os *vakokwana va xisati* (os *vakokwana* do lado feminino); fala-se, também, dos *vatukulu va xinuno* ou verdadeiros *vatukulu*, e dos *vatukulu va xisati* ou *vatukulu* para as mulheres. Como é possível que eles identifiquem estes dois parentescos servindo-se de mesmo termo (identificação que se encontra em quase todas as tribos do sul de África, ver o quadro do Apêndice IV), embora reconheçam que não são os mesmos?

Seria útil conhecer a etimologia destes dois termos. Infelizmente, os meus informantes não puderam dá-la com segurança. *Kokwana* é o diminutivo de *koko*, que foi conservado sob a forma original na palavra zulu *gogo* e no xhosa, *ukoko*. Esta raiz, associada a prefixos que não são os da classe pessoal, significa, ou a carcaça ressequida

⁷ Empregam também a forma análoga *muzali*, que está mais próxima do termo regular zulu. Isto parece demonstrar que os Maputru importaram esta expressão dos seus vizinhos Zulu da Amatongalândia do Norte.

de um animal morto, ou uma pessoa de membros inteiriçados e que não pode estendê-los. Deixo aos lingüistas zulu decidir se se trata verdadeiramente da mesma raiz. Se for, o sentido etimológico será o de uma pessoa gasta e paralisada pela idade.

A única explicação que posso dar do emprego geral dos termos *kokwana-ntukulu* para as duas espécies de parentesco é a seguinte: os avós paternos e os parentes da mãe parecem-se na sua atitude perante a criança – no sentido de que são mais indulgentes para ela que o próprio pai. As duas avós são, também, boas para ela. O avô materno é mais indulgente que o avô paterno mas, conforme a explicação dada mais acima, porque este último pertence à mesma família (*xivongo*) que o seu neto, e pode ser chamado a repreendê-lo se a sua conduta for prejudicial aos interesses da povoação comum, ao passo que o avô materno não se preocupa se a criança causar dano aos bens ou à reputação dos pais. Isso não lhe diz respeito.

O *malume* é o mais indulgente de todos. Veremos como o fato pode ser explicado pela hipótese do matriarcado.

Outra definição que se ouve, às vezes, dos dois termos, quando aplicados a grupos sociais, isto é, a duas famílias diferentes, é a seguinte: os *vakokwana* são aqueles em cuja família os *vatukulu* têm o direito de tomar as suas mulheres. Como veremos, esta significação é muito mais vincada entre as tribos pertencentes ao grupo pedi-venda que entre os Tsonga e outras tribos da mesma categoria.

II – Parentesco por aliança

1º – Parentesco do lado da mulher

a) Características gerais

Um dia em que me falava destes assuntos, o velho Viguet declarou-me solenemente: “Desde que se é aceito, entra-se pelo noivado numa nova espécie de respeito, que se deve manter até a morte”. O novo laço de parentesco chama-se *vukon’wana*, palavra que se pronuncia geralmente com um sentimento especial de inquietação. E por quê? Por causa da relação entre marido e mulher. Mboza chama de *nsati* Nsavula (e o termo corresponde a *nuna*, marido) ou trata-a por *nkata*, termo de reciprocidade, ou *ntrhiveli*, minha cozinheira, e até por *mamana*. Já falei da relação moral que implica a palavra *nsati*, não uma grande paixão, nem grande intimidade, mas um amor misturado de respeito, e até de medo, porque uma mulher pode causar a seu marido uma infinidade de aborrecimentos se disputa com ele e foge para casa dela, e então todas as relações de *vukon’wana* serão arruinadas por discussões intermináveis.

A palavra *vukon’wana* compõe-se de três elementos: a raiz *ko*, antiga raiz bantu que se encontra igualmente em zulu-xhosa (*kwe*), em suthu (*hoe*) e em pedi. Desconhece-se o seu significado etimológico. Juntam-se-lhe o sufixo *n’wana* e o prefixo *vu*. O prefixo *vu* tem duplo sentido: abstrato (e então *vukon’wana* indica o laço existente entre um homem e os seus parentes por aliança) e de lugar (e então *vukon’wana* indica a povoação onde habitam os parentes por aliança). Diz-se, empregando a palavra no locativo: Ir *vukon’wanini*, ou mais simplesmente: *vukweni*.

Tive a sorte de obter de Mboza a nomenclatura completa dos parentes de sua mulher. Verifica-se que a família Gogwe é extraordinariamente completa. Nsavula possui ao mesmo tempo um irmão e uma irmã mais velhos, um irmão e uma irmã mais novos. Pude, pois, estudar todos os laços de parentesco existentes entre Mboza e os parentes da mulher.

Os termos empregados para exprimir os diferentes parentescos dividem-se em duas categorias, apresentando contraste surpreendente. Quando um homem visita a povoação da mulher, encontra, por um lado, as pessoas que mais teme na terra, as suas *vakon'wana* propriamente ditas, e, por outro, as mulheres em relação às quais tem mais liberdade, as suas *tinamu*. Um dos meus informantes, descrevendo-me as duas categorias de parentes por aliança, disse-me: “As *vakon'wana* (mulheres) são as que lhe arranjam mulheres; as *tinamu* (mulheres) são as que lhe arranjam filho... pois são as suas mulheres presuntivas. Mesmo que não case com elas, os filhos delas tratam-no por pai”.

Estudemos em pormenor estas duas categorias.

b) As “*vakon'wana*”

Em primeiro lugar está o pai da mulher. No coração do genro há grande respeito e até certo temor dele, pois, quando há questão entre marido e mulher, o sogro preside as discussões melindrosas que se travam; é o protetor natural da filha. Contudo, em tempo normal, os dois homens vivem em boa harmonia um com o outro, e bem depressa o genro trata o sogro por *tatana*, pai. Naturalmente, a palavra *tatana* não é empregada aqui no sentido técnico, mas por extensão.

Em segundo lugar estão os *vakon'wana*, irmãos da mulher. Quando o pai morre, tomam o lugar dele como protetores da irmã, e daí o embaraço e o temor que o marido sente em relação a eles, mas de modo menos acentuado que para o pai. Os irmãos da mulher não são nunca chamados de *vamakwerhu* (porque nunca serão *vakwerhu*, os da minha casa) mas designam-nos freqüentemente pelo termo *soar*, ou *sivar*, que é simplesmente a corrupção da palavra holandesa *zwager*. É moderna esta curiosa adoção de um termo estrangeiro, que se propaga principalmente entre os Zulu, os Xhosa e os Suthu da Basutulândia. Entre os Tsonga, só ouvi empregar a palavra *sivar* uma única vez. A tendência para designar esta espécie de parentesco pelo seu nome europeu é uma prova de que o antigo temor inspirado pelos cunhados vai desaparecendo nas regiões novas.

O respeito pelos *vakon'wana* atinge o mais alto grau em relação a duas mulheres da família da mulher: a mãe dela e a mulher do irmão. Neste caso não sentem só respeito mas um afastamento que vai até o ponto de as evitarem.

A mãe da mulher – Ouçamos Viguet contar a história de um homem que encontra a sogra no mato. “Se um dos dois vê vir o outro ao longe, a tempo de poder escapar-se sem ser avistado, apressa-se a se esconder e chega ao destino dando uma grande volta, de meia milha se preciso for. Mas se os dois estão muito perto um do outro para poderem recorrer à fuga, passa-se o seguinte: o genro sai do caminho e entra no mato que lhe fica à direita; a sogra faz o mesmo, depois sentam-se no chão, ele cruzando as pernas à maneira dos homens, ela sobre as pernas encolhidas, pondo um joelho em cima do outro,

como as mulheres costumam fazer. Saúdam-se então, o homem batendo as palmas, e mantendo as mãos paralelas e a mulher tendo as suas em ângulo reto. E depois começam a conversar...”.

Suponhamos que aconteceu de o genro atingir a povoação dos pais da mulher sem ter encontrado a sogra, mas que a avista sentada num lugar qualquer perto da palhota. É terrível. Ela olha para ele e imediatamente tapa o peito com um pano. Ele, por seu lado, vira os olhos. Vi no Natal uma fotografia curiosa, representando uma cena deste gênero. Entre os Zulu a regra de evitar a sogra é talvez mais rigorosa que em qualquer outra tribo. O homem é representado escondendo a cara com o escudo. Se a sogra está fazendo qualquer refeição quando o genro chega de repente, deita fora o que comia, e ele faz o mesmo, se é ele que é surpreendido. Suponhamos que ele entrou na povoação sem a ver; as *tinamu* ou irmãs de sua mulher avançam alegremente ao encontro dele, pegam em seus cajados, brincam com ele, e põem-nos na palhota da sogra. Pertence-lhe esta palhota e ele tem o direito de morar nela durante toda a visita. Estendem uma esteira no chão e levam-lhe comida; tagarelam com ele. A sogra chega por sua vez, mas não se atreve a entrar na palhota. Senta-se fora, e, sem o ver, saúda-o dizendo: “Bom dia, filho de um tal”. Não deve pronunciar o nome dele. Ele responde da mesma maneira, e deve dizer: “Filha de um tal”. Se ele a chamasse pelo nome seria contrário à etiqueta e a sua mulher dir-lhe-ia, encolerizada: “Como te atreves? Não me deu ela a vida? Diz antes: Mãe!” Durante os primeiros anos da sua vida conjugal o genro não come nunca com a mãe da mulher.

Tão bizarra conduta é regra não só em relação à mãe da mulher mas também relativamente às irmãs da sogra.

Há depois a *diminuição* deste terrível tabu. No clã Maputru o genro fornece um boi logo que lhe é possível, e “comunga” (*kutlhangana*) com ela, comendo a carne do animal ao mesmo tempo que todos os parentes por aliança. Depois disto o genro e a sogra podem comer juntos, o que era impossível antes de oferecido o presente. Neste clã um futuro genro não come com as suas *vakon’wana* até a conclusão do casamento, e esta regra é às vezes observada até ter dado “o boi para comungarem todos juntos”.

Entre Zulu parece que uma sogra nunca deve comer com o marido da filha. No clã Xhosa existe também o costume de oferecer um presente à sogra para diminuir o tabu de afastamento. O genro leva um belo dia um prato cheio de víveres e põe o seu presente por cima. Ela aceita-o e come com ele. Podem então ambos *drungulisana*, isto é, dizerem um ao outro as novidades do dia, quando se visitarem nas povoações respectivas. Mas quando terminado este ato monótono e, segundo o hábito, anuncia-se a conclusão com o bater de palmas, este gesto deve ser feito com cuidado, não depressa como quando se fala a uma pessoa qualquer, mas lenta e respeitosamente.

Qual a razão por que um marido se conduz de maneira tão extraordinária para a mãe de sua mulher? Disse-me o indígena xhosa que me deu esta última informação: “Um homem prudente observa cuidadosamente as regras do *vakon’wana*, pois, se ofende os sogros, transgredindo-as, eles não lhe darão as suas *tinamo* para mulheres”. Isto é verdadeiro, mas poder-se-ia dizer outro tanto de todos os tabus do *vakon’wana*, além de que a sogra não é a principal pessoa que se consulta sobre esse assunto. Foi-me um dia indicada outra razão mais profunda, por um velho tsonga dos Montes Spelonken, Abraão Mavanyisi, nestes termos: “Temo a minha sogra porque nunca casarei com ela; semelhante

coisa nunca se viu”. Esta asserção foi-me confirmada depois por fatos recolhidos no clã Maputru. Notemos o movimento reflexo, por assim dizer, pelo qual a sogra cobre o peito quando vê chegar inesperadamente o genro. O fato mostra que existe um elemento sexual na base da atitude adotada pela mulher, assim como pelo homem, que esconde a cara para não a ver a sua meia-nudez. O Dr. Rivers, que entre os Melanésios encontrou os mesmos ritos para evitar encontros, supõe que são ditados por desejo mais ou menos consciente da parte dos dois indivíduos de lutar contra a tentação de terem relações sexuais. Os Bantu adquiriram também, no decurso da evolução da família, a convicção profunda de que tal contato é incestuoso e deve ser banido do pensamento. Obedecem a esta convicção quando praticam esses ritos.

A mulher do cunhado, a “mukon’wana” principal – Este respeito particular é ainda mais acentuado nas relações de um homem com a esposa do irmão de sua mulher. De fato, o afastamento é levado mais longe ainda do que com a sogra. Um indígena da tribo ndrawu (que observa neste assunto os mesmos costumes que a tribo tsonga) descreveu-me de maneira muito viva o temor extraordinário que estes dois seres mostram um para com o outro quando se encontram no caminho. Contaremos a história quando falarmos dos Ndzawu. Por agora darei apenas alguns aspectos deste respeito extraordinário.

A esposa do irmão da mulher deve conservar sempre o peito coberto na povoação do marido da irmã de seu marido. Pode “abrir o vestuário” se tiver um filho, mas deve então pôr uma folha no cabelo (como para mostrar que não esquece a reserva muito especial a que é obrigada). (região da Khoseni).

Quando um homem viaja com a sua *mukon’wana* principal, se têm que atravessar um rio, evitam entrar no mesmo barco. Pode acontecer, não importa quem, de soltar um som inconveniente pelo reto, mas, se a *mukon’wana* principal está presente, considera-se gravemente ofendida. Deve-lhe pagar uma multa, por exemplo uma enxada. Se o homem que cometeu a falta não tem nada que lhe dar, parte um pequeno ramo de árvore e entrega-lhe. Compromete-se assim a pagar a multa no prazo marcado! Ele nunca deve proferir insultos na sua presença, mesmo quando se dirige a outra pessoa. Se ele se encoleriza diante dela, ela vai ter com os velhos da povoação do marido e diz-lhes: “Ele insultou-me”. Por outro lado, a *mukon’wana* principal é obrigada a ir assistir a cunhada quando esta tiver um filho. É a regra, pelo menos nos clãs Xhosa e Maputru. As duas mulheres dão-se muito bem, são *tinhombe*. O homem tem o direito de dormir na palhota da *mukon’wana* principal quando visita os parentes por aliança. Vimos que, durante os primeiros meses que seguem o casamento, foi recebido na palhota da sogra. Porquê? Porque os bois do *lovolo* estão ainda nas mãos do sogro. Mais tarde os mesmos bois servem para procurar uma esposa para um dos filhos, e a mulher assim obtida é a *mukon’wana* principal; por isso a sua palhota pertence de certo modo ao homem, com os bois do qual foi comprada. Quando chega, podem lhe “mostrar” (*kukhomba*) primeiro a palhota da sogra, onde repousa por momentos, mas preparam imediatamente a palhota da *mukon’wana* principal e passa lá a noite. Naturalmente, a dona da casa vai para qualquer lugar, e são as *tinamu* que dormem na palhota para lhe fazer companhia. Mas se o visitante ainda não pagou o *lovolo*, não é recebido nesta palhota e pode ser até que as *vakon’wana* lhe digam: “Qual é a tua palhota? Dorme fora!”

Por que se parecem tanto as relações de um homem com a mulher do cunhado, com as que ele tem com a mãe de sua mulher? Não esqueçamos que este homem é o marido presuntivo da filha da primeira, exatamente como é o marido atual da filha da segunda. É provável que o grande princípio segundo o qual “um homem não deve se casar com uma mulher e a mãe dela” é, nos dois casos, a causa deste temor extraordinário e deste afastamento, e tal fato, como veremos, tem influência determinante nas relações que ele mantém com ela. Basta, para provar o poder desta razão, mencionar o seguinte fato: quando perguntei um dia a uma mulher do Maputo se o seu marido poderia se casar com a mulher de seu cunhado, pareceu-me extremamente escandalizada com tal idéia e exclamou: “Em que pensa? Casar com a mãe dele?” Para ela isso seria incesto, tanto como se este homem tivesse tido relações sexuais com a própria mãe.

Se se compara o caso da verdadeira sogra com a *mukon'wana* principal, é preciso, contudo, notar que entra em jogo outro elemento quando se trata da mulher do cunhado: são os bois! Esta mulher foi adquirida com os bois que vieram do homem que sente por ela o tal temor. Daí derivam estas relações estranhas. Veremos como estes dois elementos se combinam para ditar as atitudes recíprocas destas duas personagens, quando terminarmos o estudo do parentesco por aliança.

Mencionamos aqui apenas que há diferenças entre os clãs quanto à possibilidade de um homem esposar a *mukon'wana* principal. Nos clãs rhonga o fato pode ocorrer. Mboza disse-me: “Se a minha casa fosse perturbada por contendias, se Nsavula, minha mulher, me abandonasse para se refugiar na casa dos pais, ou ainda se morresse sem filhos, iria reclamar os meus bois... Ora os bois serviram para comprar uma mulher a meu cunhado (Maphunga para Muhangala). Se Gogwe não tivesse outro processo, devia separar o casal Maphunga-Muhangala, anular o casamento, enviar Maphunga para casa dela e reclamar o dinheiro aos pais desta. Ou então eu próprio podia tomar Maphunga por mulher, e em qualquer dos casos seria anulado o casamento Maphunga-Muhangala”. Podia pois acontecer que Mboza casasse com a *mukon'wana* principal, embora tal união fosse incestuosa no profundo sentido moral da tribo. Seria terrível!

Entre os Nkuna de Xiluvana o fato é absolutamente impossível. Oferece-se outra mulher para pôr fim à reivindicação do genro que perdeu a esposa. Chamam isto de: *kuhingakanya ntsandza*, isto é, “pôr uma acha de lenha atravessada no caminho”. A mulher oferecida pode ser uma criança ainda de peito, ou até um rapaz: “Aqui está a tua mulher”, dirão os pais ao genro, e ele deve contentar-se, por saber que se o rapaz ainda criança tiver uma irmã dentro de dois anos, a menina que nascer substitui a mulher. *Ntsandza avatluli*, isto é, “não se salta por cima da acha”. O homem não prossegue na reivindicação e não insiste em tomar a *mukon'wana* principal em troca da sua mulher.

Entre os Xhosa e os Bila pode realizar-se tal casamento, mas só no caso de não haver meio de o evitar. No clã maputru, é também proibido; mas sucede às vezes “por causa dos Brancos”, por causa da civilização que modifica as sãs e velhas leis da tribo. Em toda a parte considera-se grande desgraça tal acontecimento.

c) As “tinamu”

Quando um homem vai *vukon'wanini* a casa dos sogros tem o coração cheio de sentimentos variados. Treme de medo pela idéia de encontrar as duas terríveis *vakon'wana*

que deseja evitar; mas, por outro lado, regozija-se com a idéia de as suas *tinamu* lhe desejarem as boas-vindas com risos e gracejos, e lhe fazerem grande festa. Que *tinamu* são estas? Pertencem a três categorias, que correspondem a três espécies de *vulamu* (note-se o prefixo *vu*, prefixo de abstração; esta palavra designa a relação das *tinamu* entre si). A primeira categoria é a de todas as irmãs mais novas da mulher. *Namu* (plural *tinamu*) em rhonga e *valamu* em dzonga vêm do verbo arcaico *kuyalama*, que significa “seguir”, “vir depois”. As minhas *tinamu* são as que seguem minha mulher, que nasceram depois dela, as suas irmãs mais novas em particular. São minhas mulheres presuntivas, tenho por isso a maior liberdade para me divertir com elas e comemos no mesmo prato. Chegam a enfarruscar-me a cara com cinza (*tota hi nkuma*) e lavá-la depois com água. Tenho o direito de lhes dar palmadinhas nas costas, de lhes tirar qualquer coisa das mãos, de as obrigar a darem-me de comer, e, se recusam, digo-lhes: “Como se atrevem a fixar-me razão, vocês, que são minhas mulheres?” Chegam a dormir na palhota da minha *mukon’wana* principal ao mesmo tempo que eu (pág. 208). Contudo, não são permitidas as relações sexuais, mas se um homem cometesse tal falta, e a cunhada ficasse grávida, teria de pagar uma multa, ou antes, encontraria o sogro e diria-lhe (Viguet): *Ndridlayele kuda* – “Matei para comer”, o que quer dizer: cometi uma má ação, mas com a intenção de remir a falta casando com a moça. Levaria cinco enxadas anunciando a nova e entregaria mais tarde o resto do *lovolo*. Uma moça casada também com o marido da irmã mais velha é *nlhampsa* desta. A palavra deriva, provavelmente, de *hlampsa*, lavar, pois lava a baixela da irmã e trabalha mais ou menos como sua criada.

O direito de casar com as irmãs da mulher não é, de qualquer modo, uma obrigação. Não sou forçado a fazê-lo se me não agradarem. Por outro lado, também os meus sogros não são obrigados a darem-nas. Se não for bom marido para minha mulher, e ela se queixar que a maltrato, os pais não consentem em receber os meus bois pelas irmãs dela. Se as minhas *tinamu* casam com outros homens, cessam, naturalmente, as relações especiais do *vulamo*, e não posso continuar por mais tempo a intimidade que antes tinha com elas. Contudo, se tiverem filhos destes homens, eles chamam-me de *tatana* e eu chamo-lhes de *vana*, pois poderia ter sido pai deles, porque tinha direito de prioridade para casar com suas mães.

As irmãs mais velhas de minha mulher não são *tinamu* para mim; são *vakon’wana*. Por quê? Porque quando casei com minha mulher, as irmãs já estavam casadas, segundo a lei pela qual uma irmã mais velha deve sempre se casar antes da irmã mais nova. Nunca o pai consentiria em dar a segunda filha antes da mais velha. Por conseguinte, nunca tive ocasião para divertir-me com as irmãs mais velhas de minha mulher, nem para considerá-las minhas mulheres presuntivas.

Por extensão, aplica-se também o termo *namu* aos irmãos mais novos de minha mulher. De fato, são *vakon’wana* (pág. 206) e as suas filhas minhas mulheres presuntivas. Contudo, tenho com eles convivência mais fácil do que com os irmãos mais velhos ou o pai de minha mulher, pois estes são os seus protetores naturais.

Compreende-se nesta primeira categoria a filha do irmão de minha mulher (Xaputa versus Mboza). Com ela as minhas relações são talvez ainda mais livres do que com as irmãs mais novas de minha mulher. Chamo-lhe *nsati*. A intimidade é tão grande que posso apalpar-lhe os seios (*kutamela mavele*). Faço-o até em presença de minha mulher, que

fica satisfeita por ver que estou disposto a aproveitar o direito de casar com ela, porque assim a sobrinha vem a ser sua *nhlampsa*, e ela *nhlampsela rharhana*, isto é, torna-se uma segunda mulher ao lado da irmã de seu pai. Mas não ousa tomar tal liberdade se o pai da moça estiver presente e puder ver-me. É provável que não possua os bois necessários para pagá-la, e o pai só considera uma coisa: os bois.

Como assinalei, todas as filhas dos meus *vakon'wana* estão na mesma situação em relação a mim. Posso casar com todas... se for bastante rico para os *lovolar*. A neta do irmão de minha mulher é uma *namu*, uma *nsati*. Será provavelmente ainda criança e eu já um homem maduro, mas não importa! Se a encontrar empoleirada nas costas da mãe, pego-lhe ao colo e digo: "Bom dia, minha mulher!" São também *tinamu* as primas de minha mulher, das quais é pai o irmão do pai de minha mulher, mas deve fazer-se uma distinção. Se o pai de uma destas moças é mais novo que o pai de minha mulher, posso casar com a sua filha; mas se é mais velho, não posso. E por quê? Porque a moça, pertencendo a um ramo mais velho da família de minha mulher, tem precedência sobre minha mulher; ela é o seu *hosi*, o seu chefe. Por outro lado, minha mulher, sendo a minha primeira esposa, é a dona da casa; a prima deveria portanto obedecer-lhe. Ora ela é o seu chefe! Isto não estaria certo; seriam perturbadas as relações naturais de família. Tal união não é tabu (*asviyili*), mas convém evitá-la.

A segunda categoria de *tinamu* compreende as mulheres com quem posso casar, não por causa do direito de prioridade de um grupo em relação às mulheres de outro grupo, mas porque tenho possibilidade de as receber em herança. São as mulheres dos meus irmãos mais velhos. Se os seus maridos morrerem sou o seu herdeiro legítimo. A convivência com elas é livre. Divertimo-nos juntos, mas é preciso observar maior reserva com estas *tinamu* do que com as da primeira categoria. As relações sexuais com elas são tabu importante e o homem que ousasse cometer tal falta seria comparado a um feiticeiro: "matou o irmão". É o pecado chamado *matlulana* (Apêndice VI). As mulheres de meu irmão mais novo não são *tinamu*; tratamo-nos mutuamente por *n'wingi*. Não as recebo em herança, a não ser que o defunto não tenha irmão mais novo que ele.

Há ainda uma terceira espécie de *valamu*. Chamo também de *tinamu* as primas de minha mulher, que são as filhas das irmãs da mãe de minha mulher. Estas moças não pertencem ao clã de minha mulher; usam o nome de família do pai. Não tenho por conseguinte qualquer direito a recebê-las em herança. "*Ahidelani ndrhaka*", isto é, "não herdamos uns dos outros". São agradáveis as relações com estas *tinamu*, mas não há esperança de casamento entre nós.

2º – Parentes do lado do marido

Consideramos até aqui o parentesco de Mboza com a família da mulher. Mas qual é o de Nsavula e a sua situação em relação aos parentes do marido? Nsavula trata Masuluke e Nsengamun'we por *n'wingi*, e o tratamento, que é recíproco, implica grande respeito. Como vimos, a recém-casada deve trabalhar um ano inteiro para a sogra. Nsavula demonstra o mesmo respeito a Djane, Same e Fose, irmãos mais velhos do marido. São também *n'wingi* um para o outro. "Se Djane a mandasse chamar", disse-me Mboza, "ela ajoelhar-se-ia diante dele e diria: Meu Pai! Mboza chama-te! Ou então: N'wamasuluke

(filho de Masuluke), precisamos de ti”. Não se atreve a chamá-lo pelo nome. É recíproco este respeito extraordinário. Djané considera Nsavula sua inferior, mas nunca brinca com ela. Por outro lado, Komatana, o irmão a seguir a Mboza, é apenas *namo*, em relação a Nsavula. Brincam um com o outro, e, quando calha, enfarruscam-se com cinza. Same, Fosse, Mboza e Komatana fazem o mesmo com Mitlakasa, mulher do irmão mais velho. Observamos assim a seguinte regra: a mulher respeita geralmente os irmãos mais velhos do marido (*vengi*), mantém convívio livre com os mais novos (*tinamu*), e vice-versa. O homem evita as mulheres dos irmãos mais novos (*vengi*) e brinca com as dos irmãos mais velhos (*tinamu*). Por que existe diferença? Porque, como vimos, a mulher de um irmão mais velho é esposa eventual de todos os irmãos mais novos, por terem direito de a receber de herança, por morte do marido. Pelo contrário, um irmão mais velho não pode receber de herança a mulher de um irmão mais novo a não ser em circunstância muito excepcionais. Não se desposa uma *n'wingi*! Seria um insulto à sua própria mulher. Nsavula abandonaria Mboza se Mboza pensasse em casar com Magugu, mulher de Komatana, porque se habituaram a chamar de *n'wingi* uma a outra.

A irmã mais velha do marido é também *n'wingi* para a esposa (Ndrivari em relação a Nsavula). A irmã mais nova a seguir ao marido é *namu* ou *nhombe*, e duas *tinhombe* têm relações muito livres, exatamente como no caso dos *tinamu*. Esta liberdade entre os *tinamu* femininos como entre os *tinamu* de sexos diferentes.

Há que mencionar finalmente: *vakhoti* (ou *vakhoti kulobze* em rhonga, *vasevele* em dzonga) – termo recíproco pelo qual se tratam os parentes do marido e da mulher.

Até que ponto é a mulher incorporada na família do marido? Pertence-lhe até a morte, desde que os bois do *lovolo* tenham sido pagos, mas não reconhece como seus os deuses antepassados dos sogros. Conserva os seus próprios deuses, a quem o pai ou irmãos dirigem muitas vezes preces em favor dos filhos dela. Quanto a isto, os Tsonga diferem muito dos antigos povos arianos, entre os quais, a mulher, ao casar-se, devia adotar a religião do clã do marido.

3º – Extensão do parentesco por aliança devido ao “lovolo”

No estudo que dedicou às relações de família nos clãs do Norte, e cujos resultados publicou nos “Bantu Studies”, M. A. Jaques observou alguns fatos bem interessantes a propósito da *mukon'wana* principal. Naquela parte da tribo, designam-na de preferência pelo termo *nyatihomu*, isto é, a dos bois, a mulher que foi comprada com os bois que um homem pagou para obter a sua própria mulher. Maphunga é a *nyatihomu* de Mboza. Tornou-se sua parente por aliança dupla. Ora, acontece que toda a família de Maphunga entrou assim em relação de parentesco com Mboza. É parentesco que não tem qualquer analogia nos nossos sistemas europeus. Existe em todas as tribos do sul de África, pelo que afirma M. Jaques, e, sem dúvida, segundo certos esclarecimentos obtidos dos meus informantes, existe também entre os Rhonga do Sul.

Para fazer compreender melhor a natureza e o valor deste parentesco, a que chamarei doravante de parentesco por aliança em segundo grau, imaginei o quadro de família (aliás puramente esquemático) do clã maxiyana, a que, suponhamos, pertence Mbécua, pai de Maphunga, a *nyatihomu* de Mboza. Tal quadro permite nos expor este complicado assunto de maneira mais concreta.

Temos três famílias: as do Masuluke, de que Mboza é membro, a dos Gogwe, onde Mboza procurou sua mulher Nsavula, e a dos Maxiyanas, onde Gogwe adquiriu Maphunga com os bois pagos por Mboza. Maphunga fica no meio do quadro com o marido, Muhangala, filho de Gogwe. É ela que é objeto de enorme temor de Mboza, de que falamos largamente. Seu marido é também um *mukon'wana*, mas este termo, aplicado aos homens, comporta bem menos respeito. A filha nascida deste casal, Xaputa, é, como vimos, esposa eventual, *nsati*, de Mboza; é a *nhlampsa* de sua mulher Nsavula. É uma Gogwe, filha de um Gogwe. Ora o pai e a mãe de Maphunga são para Mboza *kokwana*, termo que implica grande familiaridade. O irmão, N'uatchabana, é também *kokwana*, assim como sua mulher Miribze. Em contrapartida, Muchipi, irmã de Maphunga, é *mukon'wana* temida e respeitada quase tanto como a *mukon'wana* principal. Casou-se com Peiene, do clã bila, que é *namu*; mas a filha Mifula é, para Mboza, uma *nsati*, mulher presuntiva. Notemos que a moça não é uma Maxiyana, mas uma Bila, do clã do seu pai. Se considerarmos os filhos de N'uacavana, vemos que o filho Xiviti e a mulher deste são ainda *kokwana* de Mboza, mas a filha Bukutrhe é *mukon'wana*, como a *nyatihomu* e a irmã. Casou-se com Lihlasa Tembe e a filha deles, Sumbana (que é dos Tembe), é *nsati*, esposa eventual de Mboza, como Xaputa e Mifula. Descemos à geração seguinte e vemos que o neto de Mbekwa, Xiviti, tem uma filha, Masaka, que casa com Hon'uana Mpfumu. É *mukon'wana* de Mboza, mas a filha que deu à luz, Ngoiyka, é para ele uma *nsati*, mulher. Pertence à terceira geração depois da de Mboza, que é seu marido presuntivo. Será muito criança, ainda, quando – Mboza já for velho, mas pouco importa. Se ele a encontrar no caminho, saúda-a com afeição, dizendo-lhe, como vimos a propósito das moças Gogwe: Bom dia, minha mulher! Vê-se que a idade não tem qualquer influência no emprego destes termos de parentesco.

Há, por outro lado, regularidade tão surpreendente neste sistema de relações que devemos supor que existem na base destes costumes princípios firmes cuja aplicação rigorosa revela tais fatos, à primeira vista tão espantosos. Já os tínhamos entrevisto, mas, na posse de todos os elementos do problema, podemos tentar agora dar uma explicação mais completa e mais satisfatória das relações de parentesco por aliança entre os Tsonga. Que me perdoem se, ao fazê-lo, volto a certos pontos já tocados nos parágrafos precedentes e me antecipo em outros assuntos que são tratados mais adiante.

O direito matrimonial tsonga assenta em dois princípios: um princípio jurídico e um princípio moral, ou antes, de moral social. O princípio jurídico é o seguinte: Como o casamento é uma transação pela qual o marido, ou o grupo do marido, paga uma prestação a fim de adquirir uma mulher para manter e multiplicar o grupo, é preciso, se esta mulher falhar neste objetivo, que o marido possa voltar à posse da propriedade que abandonou ou obter por outro meio a descendência desejada. Há três circunstâncias que podem originar a falta da mulher assim adquirida: a morte sem deixar filhos ao grupo que a obteve; a deserção definitiva do domicílio conjugal em consequência de um desacordo irremediável; a esterilidade. Se acontecer semelhante infelicidade a Mboza, este se põe a caminho para “seguir o seu rebanho”. Pode ser que Gogwe possua ainda os bois no *kraal*. Entregue-os aos Masuluke, e regula-se o negócio. Mboza adquirirá outra mulher. Mas os bois podem ter-se ido, que os Gogwe os tenham entregue aos Maxiyana para pagar Maphunga, e por isso Mboza deve estar pronto a segui-los para onde foram. Mas é uma solução extrema que todos desejam evitar e há processo menos repugnante: Gogwe vê se pode

ceder outra mulher para substituir Nsavula, que não satisfaz as exigências legítimas dos Masuluke. Talvez haja uma Gogwe para esse fim e é a “acha que Gogwe atravessa no caminho”, segundo a expressão consagrada. Põe assim termo às reivindicações de Mboza (queiram agora reler as palavras de Viguet ao expor as duas hipóteses). Compreende-se que, desde que Mboza considere a família Gogwe, a sua preocupação constante seja esta: “Quem tomará o lugar de Nsavula se ela me vem a faltar?” E ele classifica todas as candidatas à substituição numa única categoria a que chama: *vasati*, as minhas mulheres. Nesta classe entram primeiro as irmãs mais novas de Nsavula, as suas verdadeiras *tinamu* (*tinamu* femininas que são *vasati*); depois, todas as filhas dos irmãos de Nsavula, e, primeiro que todas, a filha de Mhangala, que é também filha de Maphunga, a mulher que os Gogwe compraram com os bois de Mboza. É a candidata mais indicada. Mas as filhas dos outros irmãos de Nsavula podem perfeitamente convir, mesmo as filhas dos netos de Gogwe. Todas estas mulheres são Gogwe. Todas podem vir ocupar na aldeia dos Masuluke o lugar vago. Todas são mulheres eventuais de Mboza.

Entretanto pode ser que estas moças não existam. Não há acha de lenha para atravessar no caminho, para fazer parar o *mukon'wana* Mboza na perseguição do seu rebanho! Gogwe dá-lhe a má nova e avisa-o de que o que tem a fazer é continuar a perseguição até onde os bois foram, entre os Maxiyana: “Abre-lhe o caminho do *vukon'wana*”, para usar o termo técnico. Então, Mboza, acompanhado de Gogwe, vai falar na povoação dos Maxiyana com Mbekwa, ao qual Gogwe expõe o caso. A primeira reação de Mbekwa é perguntar a Mboza: “Quantos bois (ou enxadas) pagaste para adquirir Nsavula?” “Sessenta enxadas” – “Bem! Gogwe só recebeu quarenta enxadas por Maphunga! Que principie por levar as vinte que faltam. Conversarão mais tarde”. Gogwe deve reconhecer que é verdade e paga a dívida o mais cedo possível. É condição preliminar indispensável para a continuação das negociações. Desobriga-se e recomeça a discussão. Mbekwa deve fornecer a substituta; o direito matrimonial fundado no costume do *lovololo* obriga-o a isso, se a substituta existe. Compreende-se então que Mboza considere pelo mesmo prisma a família dos Maxiyana e a de Gogwe. Chama de *vasati* todas as moças deste grupo que podem ser-lhe propostas; são também esposas eventuais. Entretanto a situação de Mbekwa difere da de Gogwe porque é obrigado, se for possível, a procurar substituta, mas não a pagá-la, pois não é, de nenhum modo, devedor de Mboza. O devedor é Gogwe; pagará esta moça com o tempo, quando tiver um meio. É por isso, provavelmente, que Mbekwa não oferece uma das suas próprias filhas, uma Maxiyana, mas a filha de uma das suas filhas, de Muchipi, que foi adquirida pelos Bila. Ela teve Mifula, que é uma Bila. Mifula será a *nsati* de Mboza, e o *lovololo* que os Bila “terão de comer” deve ser fornecido por Gogwe. Assim, passar-se-ão as coisas segundo a regra habitual: o *lovololo* será pago por um clã e passará para outro clã, o clã bila. Os bois terão o destino normal. Mbekwa pode ainda oferecer, não a filha de seu filho N'watlhavana, Bukutrhe, que é uma Maxiyana, mas a filha de Bukutrhe, Sumbana, que é uma Tembe, ou mesmo a sua bisneta Ngoyika, que é uma Mpfumo e que está nas mesmas condições que Sumbana. Todas estas moças são, pois, mulheres eventuais de Mboza. Entram todas na classe das suas *vasati*, o que está perfeitamente conforme o direito.

Haveria ainda outra alternativa diante de Mbekwa: retomar Maphunga aos Gogwe e dá-la a Mboza. Assim, os Gogwe perderiam a mulher que tinham adquirido com os bois de

Mboza; eram devedores e suportariam a perda. Muhangala ficaria sem mulher. As três famílias ficariam todas quites, mas vimos que esta solução repugna ao espírito tsonga. Em certos clãs não se ousa mesmo pensar nisso, e o próprio Maphunga opor-se-ia, sem dúvida, ao pai, se este lhe propusesse para regular os negócios. Casar com a *mukon'wana* principal! Não! É impossível! Se, contudo, não houver uma acha para atravessar no caminho, talvez consinta contra vontade, mas deve-se então praticar o rito pelo qual se destrói certo parentesco para ser substituído por outro. Este rito, que descreveremos adiante, chama-se, neste caso, *dlaya vukon'wana*, matar a relação entre um e outro *mukon'wana*.

Vemos entrar aqui em jogo o segundo grande princípio do direito matrimonial, princípio essencial da moral social dos Tsonga. É inadmissível que um homem se case com uma moça e com a mãe dela. Xaputa é a esposa presuntiva de Mboza. É sua mulher de direito! Que não se case pois com Maphunga, a mãe de Xaputa! Ela é sua *mukon'wana*... Podendo as filhas vir a ser – esposas, as mães são sogras eventuais, e quanto mais liberdades Mboza tiver com as filhas, mais temor sentirá das mães. Evita-as para prevenir qualquer espécie de infração à lei sacrossanta, e elas entram, logicamente, no grupo das *vakon'wana* femininas.

Por que Mboza chama de *kokwana* o pai e a mãe de Maphunga? Provavelmente porque Xaputa, sua mulher eventual, é *ntukulu*, neta, deles, e, em virtude da possibilidade de casamento com ela, Mboza adota para com eles a mesma atitude de afável dependência e usa da mesma familiaridade.

Assim se explica muito bem a sucessão de três atitudes diferentes para três gerações da família dos Maxiyana. A filha é a esposa presuntiva com a qual Mboza tem relações semiconjugais; a mãe é a *mukon'wana* que deve rezear e evitar, por temor de incesto; os avós são os *kokwana* cheios de brandura. Tal é o direito proveniente do *lovolo* e que dita estas relações. É muito lógico, mas para compreendê-lo é preciso partir, não de cima, dos *kokwana*, mas de baixo, da neta, da substituta eventual, que é uma *nsati*.

Substitutas eventuais são-no por certo, em princípio, todas estas moças, por causa do direito conferido pelo *lovolo*. Mas elas são mais que isto. Mesmo que Nsavula não falte, mesmo que a coabitação com Mboza continue normalmente e que ela lhe dê filhos, Mboza não deixa de ser o marido eventual de todas estas *vasati*. Esta posição privilegiada deriva evidentemente do direito original, mas comporta uma outra atitude. O direito jurídico que ele podia fazer valer em caso de infelicidade torna-se uma espécie de direito preferencial, que não é um direito no sentido estrito do termo, direito em nome do qual possa impor a sua vontade. Se desejar casar com determinada *vasati*, deve pedi-la e geralmente pagá-la. É um caso para ser visto quando tratarmos dos casamentos particularmente recomendados.

4º – Os tabus nas relações com os parentes por aliança

Antes de abandonar o tema das relações com os sogros e para mostrar até que ponto chegam o embaraço e o receio que as caracterizam, mencionarei em poucas palavras os tabus de *vukon'wana* que desempenham tão grande papel na vida familiar bantu. Devo dizer, entretanto, que a maior parte destes tabus (*sviyilayla*, pequenas proibições) não são tão severos como os relacionados com as relações sexuais, a doença e a morte. Não crêem que o fato de infringir as regras do *vukon'wana* cause a morte, contudo observam-

nas religiosamente, porque são necessárias para assegurar relações normais entre as duas famílias.

Já vimos os tabus que devem ser observados durante o período de noivado (pág. 118). Mais tarde, são impostos outros tabus durante as reuniões que ocorrem antes do casamento.

1° No decurso da discussão relativa ao *lovolo*, quando enumeram os bois, os pais do noivo nunca devem oferecer oito cabeças de gado, porque uma delas é morta para a festa, e assim oito só significa sete. Contam até sete levantando um a um os cinco dedos da mão esquerda, e depois o polegar e o indicador da direita. Levantar o indicador e apontá-lo para os *vukon'wana* é ofensa mortal. Designar quem quer que seja com o indicador é tão grave como fazer-lhe um feitiço. Só o fazem em momento de cólera, e todas as discussões precedentes são anuladas se for cometida essa imprudência.

2° É tabu se um dos bois se assustar com os gritos de alegria que saúdam a chegada do rebanho e com os combates simulados do dia do *lovolo*. O boi viu que havia qualquer coisa que não convinha e fugiu. Mesmo que o tragam, permanece a má impressão porque *timpfalu tichukile*, a consciência (ou o diafragma) foi perturbada!

3° Se um dos bois não tem armações (*homu ya ximhulwa*), ou as tem muito pequenas, *svayila: vukon'wana bzitapfumala timpsalu*, isto é: nas relações com os parentes por aliança não haverá amizade, porque tal boi mexe a cabeça em todos os sentidos enquanto vagabundeia fora, durante a noite; é anormal e a família da noiva não o aceita.

4° Se o *lovolo* consiste em enxadas, e chove em cima delas quando as levam aos *vakon'wana*, é tabu; o *lovolo* não deve chegar molhado, senão os novos laços de parentesco serão destruídos (*vukon'wana bzitachipa*), os noivos não se podem casar.

5° Não devem levar tabaco em folhas, quando vão *vukweni* como noivos; só devem levá-lo em pó, senão acontece alguma desgraça. Podem fazê-lo mais tarde, depois do casamento.

6° Não devem comer carne de zebra ou de antílope *hlangu* quando estão na casa dos sogros. Se estes matarem um daqueles animais quando estão na casa deles, ou a caminho para lá, não devem tocar-lhe. A zebra é *mbalambirhi*, animal de duas cores, e, além do mais, sem armações. Dá-se o mesmo com a girafa; é bicolor e têm os intestinos muito compridos. *Svayila!* O antílope *hlangu* grita: *Dzoo!* É feitiçeiro; um *mukon'wana* não deve comê-lo. Pela mesma razão, nunca dão carneiros sem armações aos *vakon'wana*.

7° Se, quando vão com as mulheres ver os pais da noiva para um *xirhwalo*, isto é: para lhes levar cerveja, cair uma das bilhas, *svayila!* Voltem para casa!

8° Ouvei dizer de um Tsonga do Maputo que nesta região era grande tabu um homem beber leite em companhia dos sogros, ou antes, comer leite, porque os indígenas consomem-no sempre coalhado. Este homem era cristão, tinha abandonado numerosas práticas pagãs, e tinha até tomado leite com a sogra, mas todos os indígenas dos arredores se tinham escandalizado imensamente com a sua conduta. Levando mais longe as minhas perguntas, soube que o tabu do leite era observado não só com os *vakon'wana*, mas com todos os habitantes da região que não pertencessem ao mesmo clã; o leite coalhado só deve ser comido em companhia de pessoas que têm o mesmo nome de família, ou por outra, é interdito beber leite *em qualquer das povoações onde se pode arranjar uma mulher*. Num artigo muito interessante publicado no *South African Journal of Science* (1925, p.

481), Mrs. A. W. Hoernlé diz que este costume está muito espalhado entre as tribos bantu do Centro e Sul de África, e explica este tabu pela união muito estreita que supõem existir entre os homens e o gado. Os bois estão amalgamados ao clã a que pertencem, e só os membros do clã podem consumir leite das próprias vacas. Nunca encontrei tal idéia noutros grupos da tribo tsonga e suponho que no clã maputru, estabelecido na vizinhança dos Zulu e tendo sido mais ou menos “zuluizado”, este costume pode muito bem ter sido recebido deles. Só novas investigações poderão mostrar se outros clãs tsonga conservaram o que parece ser uma idéia bantu muito antiga, ou se há disso ainda alguns vestígios, o que é muito possível.

9° Não devem construir palhota para a mulher antes do casamento. Diz Mankhelu: “Mesmo que tenham dinheiro em abundância para *lovoló*, se cometerem tal descuido, a mulher será roubada... Do mesmo modo não devem preparar a pele do *ntêhê* antes do nascimento da criança. A mulher não teria um ser humano. Se infringem esta lei, chamam a desgraça sobre si (*watilholela*, *wasingita*) e a família. Se pedirem ao Moneri (o missionário) uma pele para este fim, antes do nascimento do filho, ele dirá que é assim”. Note-se a convicção profundamente enraizada do velho pagão, que apela para a autoridade do missionário para reforçar o tabu!

10° Mais tarde, quando se casam, devem evitar comer mel com a mulher durante um ano, até ela ter um filho. A noiva pode comer mel na casa dos pais, mas não no seu novo domicílio, nem com o marido. O marido pode comê-lo no mato, mas deve lavar as mãos quando volta, com receio de que a mulher descubra, porque ela voltaria para casa se o soubesse. Vimos já esta proibição quando da visita de *kutrhekela* e soubemos a razão: corre o mel e vai-se a noiva! A explicação dada agora é a seguinte: o mel é muito doce, e a noiva também é muito doce. (Não é ela a lua de mel ou ano de mel? As duas coisas não se coadunam; *Svaylana*, odeiam-se uma à outra). E eis uma terceira razão: quando as abelhas comem o próprio mel, voam para longe da colméia. É o que faria a mulher... Depois de um ano já não é de recear tal desgraça.

Esta última idéia é muito curiosa. Mostra que os tabus do *vakon'wana* diminuem de severidade à medida que o tempo passa. As relações tensas que existiam entre o genro e a mãe da mulher tornam-se também mais fáceis. Ele começa a tratá-la por *mamana* e ela chama-lhe de *nwana*. A mudança é às vezes de tal ordem que em certos casos o *mukon'wana* pode ir viver com a povoação dos sogros, sobretudo se tiver filhos e forem crescidos. Estes fatos dão-nos a explicação natural destas regras curiosas.

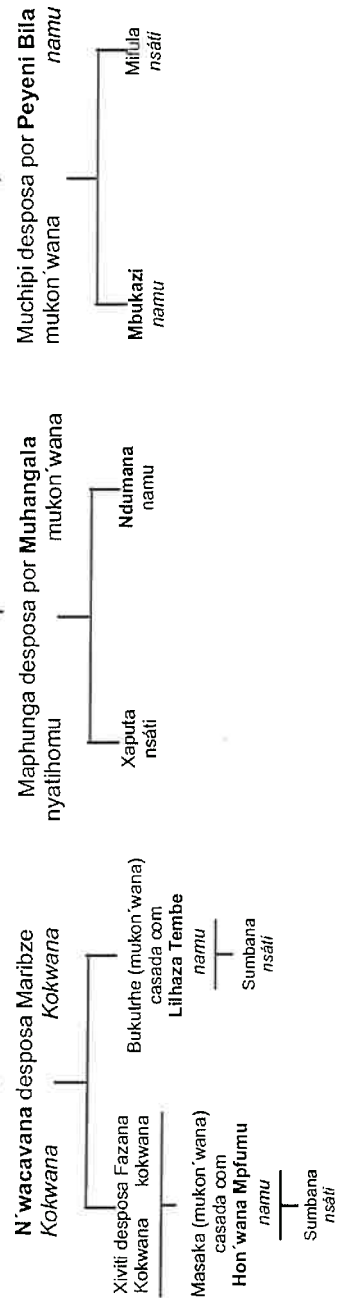
No estágio coletivo da vida familiar, o casamento não é um negócio individual, como já, vimos. É um contrato concluído entre dois grupos que adquirem por ele, um em relação ao outro, um laço de parentesco especial. Este parentesco está cheio de perigos, porque implicam os interesses por vezes divergentes dos dois grupos. A noiva e o noivo mantêm o sentimento mútuo de receio, por saberem que um casual mal-entendido entre eles tem a sua reação nos dois grupos. As famílias olham-se com desconfiança, principalmente os dois casais que dependem tão estreitamente um do outro, por causa do *lovoló*; mas quando aprendem a conhecer-se, quando estão seguros de que a vida comum é possível e mesmo agradável, e a primeira aliança é reforçada por outras com as *tinamu*, desaparecem então mais ou menos os tabus do *vakon'wana*.

Parentesco de Mboza masuluke por aliança em segundo grau

FAMILIA DOS MAXIYANA

Mboza adquiriu este parentesco por Maphunga Maxiyanana, sua nyatihomu, que foi comprada por Mhangala Gôguê, irmão de Nsábula mulher de Mboza, com os bois entregues por este. Os termos de parentesco que acompanham cada nome são os mesmos com que Mboza designa cada um destes parentes.

Mbekwa Maxiyanana desposa Miduvi Kokwana



Nota. — Os nomes em normando são de homens

C – Regras matrimoniais

O estudo dos termos de parentesco mostrou-nos a constituição da família tsonga. Vimos que são muitas vezes ditados pelo fato de um homem poder ou não poder casar com certas mulheres. Existem regras matrimoniais muito nítidas, e proponho-me recapitulá-las aqui, com risco de algumas repetições, de modo a esclarecer o máximo possível esta matéria difícil mas muito importante.

De um modo geral pode dizer-se que os Tsonga são *endógamos* quanto à tribo e clã, e *exógamos* no que respeita à família. São *endógamos* quanto à tribo porque se casam com membros da mesma tribo. Os membros de clãs muito afastados uns dos outros podem ter dificuldade em contratar uniões entre eles (ver mais adiante), mas conseguem-no, em especial nos Montes Spelonken, para onde foram viver os representantes de vários grupos diferentes da tribo, pela força das circunstâncias. Na vizinhança de Lourenço Marques encontram-se mulheres tsonga casadas com homens de outras tribos, mas isto é o resultado de um novo estado de coisas que não tinha sido previsto pelos antigos Tsonga, que, estou certo, não o aprovariam. Em Xiluvana, encontrei-me em situação muito favorável para julgar os verdadeiros sentimentos dos Tsonga. Havia aí duas tribos que tinham vivido uma ao lado da outra durante setenta anos, unidas por uma velha amizade e aliança militar: o clã nkuna dos Tsonga e o clã qhâhâ dos Pedi. Não verifiquei um único caso de casamento entre eles. A diferença de língua não podia explicar o fato, porque, em geral, todos os homens falavam ao mesmo tempo tsonga e pedi. Perguntando aos Nkuna por que não contraíam uniões com os Pedi, responderam-me: “Os seus costumes são muito repugnantes para nós”. Queriam referir-se à facilidade com que as mulheres khaha cometiam adultério. Se fossem interrogados os Pedi, teriam decerto apresentado a mesma objeção, por causa da imoralidade dos rapazes e moças tsonga. Qualquer que seja a razão, não houve até hoje casamentos entre eles.

Por outro lado, os Tsonga são *exógamos* no que respeita à família. Para compreender bem as regras de exogamia, classificamos os diversos casos que se apresentam nas quatro categorias seguintes: de absoluta proibição do casamento, de permissão sob condição, de permissão sem condição e caso em que o casamento é recomendado.

I – Caso de proibição absoluta

Em geral o casamento é proibido entre *tatana*, *mamana*, *rharhana* e *nwana*, e entre *vamakwavu*.

A proibição é particularmente severa pelo lado paterno. Entre os Rhonga é tabu o rapaz casar com a moça quando ambos se atribuem um antepassado comum na linha paterna. Parece que a regra não é tão severa nos clãs do Norte. Segundo Mankhelu, o casamento é absolutamente proibido entre descendentes do mesmo avô, isto é, entre primos em primeiro grau. Entre primos em segundo grau o casamento é autorizado condicionalmente, “matando o laço de parentesco”, e entre primos em terceiro grau já é permitido. Os primos em terceiro grau, segundo Mankhelu, são *vathandlamani va tolo*, pertencem a famílias que outrora foram parentes: “Não somos tabu para eles e podemos escolher mulher entre eles”.

Do lado materno esta proibição estende-se aos primos germanos quando as mães respectivas são irmãs. São verdadeiras *vamakwavu*, beberam do mesmo leite. Os primos mais afastados casam-se entre si mais facilmente quando aparentados pelas mães. As *vakokwana* não se casam com os seus *vatukulu*, porque estes têm o dever de oferecer sacrifícios para elas, mas os *vatukulu* têm uma espécie de direito de preferência sobre os parentes da mãe: “Onde meu pai se casou também posso ir procurar a minha mulher”, disse-me Gana. Contudo, a regra mantém-se, e os *vamakwavu* não devem casar-se entre si.

Se lhes perguntarmos porquê, os Tsonga geralmente respondem: “Porque é assim. *Svayila*. Esta é a nossa lei”. É todavia possível encontrar algumas razões mais satisfatórias; pois estas proibições são ditadas até certo ponto pelo receio da consangüinidade. Os indígenas notaram decerto que os produtos de tais uniões são às vezes fracos de espírito, ou então desprovidos de todo. É por isso que neste sistema de família poligâmica se distingue com cuidado entre os parentes que descendem do mesmo pai e da mesma mãe, e aqueles cujas mães são diferentes. Quando uma das minhas primas tem uma avó diferente da minha, embora a trate por *makwavu*, exatamente como minha verdadeira irmã ou minha prima germana, posso pensar em me casar com ela. Só é minha meia-prima em primeiro grau. Todavia o receio da consangüinidade não é o único, nem o mais importante das causas destas regras exogâmicas. Se é assim, por que são os parentes paternos mais tabu que os parentes maternos? Para mais, é estranho verificar que nas famílias reais não são observadas as mesmas proibições. N’wamatibzana, chefe do Mafumu, casou-se com *rharhana* Mimalengana, filha de primos co-irmãos do lado paterno. Se se tomassem em consideração só os perigos provenientes de uniões consangüíneas, tais casamentos deviam ser duplamente receados na família real!

Parece-me que existem duas outras razões:

No espírito tsonga há repulsão instintiva em confundir e misturar *vuxaka* e *vukon’wana*, parentesco consangüíneo e parentesco por aliança. Julgam, como vamos ver, que o *vuxaka* é uma espécie de parentesco incompatível com o *vukon’wana*. Os clãs do Norte não consideram o caso com tanta repugnância: segundo um dos seus ditados, o *vukon’wana* reanima o *vuxaka*, quando este enfraquece com o tempo.⁸

Pode achar-se no costume do *lovolo* a terceira razão destes tabus rigorosos, razão que explica também por que é mais forte a proibição do lado paterno que do materno. Se uma mulher, que é minha parenta pelo meu pai, viesse a ser minha esposa, e a nossa união se rompesse devido a disputas, eu reclamaria ao meu sogro o *lovolo*. Se este não tivesse bois para me dar, devia dirigir-se aos parentes para os obter... Podia ser que fosse

⁸ É também completamente contrário ao espírito da tribo confundir *vukon’wana* e *valamu*. Um homem chamado Filémon tinha se casado com a filha de uma mulher de costumes dissolutos e esta mulher tinha-se entregado a um homem que era o irmão da avó materna de Filémon. Este homem era, então, *malume* de Filémon, e as suas mulheres eram para ele *valamu*, e até *vasati*, mulheres eventuais, por ter o direito de recebê-las em herança (ver pág. 218). Foi por isso que ele me disse: “A mãe de minha mulher não pode se casar com este homem, não só por causa da lei cristã que aceitamos, mas também por causa dos nossos antigos costumes. Por quê? Porque ela é minha sogra, minha *vukon’wana* e pelo seu casamento passaria a ser para mim *namu*, poderia recebê-la em herança. E isso é impossível!”.

obrigado a recorrer ao meu próprio pai, que é seu irmão e pertence pois à mesma família, o que seria verdadeiramente absurdo, pois que então eu pagaria a mim mesmo a dívida que tinham comigo!

Um homem não pode se casar nem com a irmã mais velha de sua mulher, que é sua *mukon'wana*, nem com as filhas das irmãs de sua mulher, que são, como vimos, suas *vana*.

II – Casamentos permitidos sob condição

Em certos casos, um casamento que não se deveria realizar pode ser autorizado com a condição de toda a família praticar o rito chamado *kudlaya xivongo*. É um costume dos mais curiosos, que se encontra em toda a tribo. Conheço dois casos em que se recorreu a este expediente: um certo Mkwili, do subclã macaneta (Nondrwana), desejava casar com Minsavula, sua *makwavu*. Ambos tinham como antepassado comum Muwayi. Muwayi teve da primeira mulher um filho chamado Basana, e da segunda mulher outro filho chamado Nsavula. Bassana era o pai de Mungobo, pai de Mkwili, e Nsavula era o pai de Minsavula. Mungobo e Nsavula eram primos em primeiro grau, ou antes, meios-primos em primeiro grau (porque eram diferentes as respectivas avós, mulheres de Muwayi). Mkwili era, portanto, primo nascido de germanos de Minsavula; ambos eram *vaka Makaneta*. Outro caso é o de Miguel, filho de Gana e N'waxiluvana, que casou com Jamela, filha de Mankhelu, o qual era irmão de N'waxiluvana. Mankhelu era *malume* de Miguel, e Jamela sua *mamana*; portanto ela era a mulher presuntiva de Gana (ver pág. 203). Para um Tsonga se casar com a filha do seu *malume*, *svayila* (ver pág. 204), enquanto para um Pedi é coisa recomendada. É esta uma das diferenças grandes entre as leis das duas tribos. Um Pedi tem verdadeiro direito de prioridade em relação à sua *mudzwala*, enquanto entre os Tsonga é o pai que goza desse direito (ver mais adiante, G). É possível que este costume pedi tenha encorajado Miguel a acariciar um projeto repugnante para todo o espírito tsonga. Contudo o *kudlaya xivongo* oficial teve também lugar neste caso.

Procurei descobrir em que outros casos um casamento proibido deste gênero podia ser admitido pela prática deste rito, e verifiquei os fatos seguintes:

Um casamento sob condição é possível com a filha do meu tio avô, irmão mais novo a seguir ao meu avô, e com a filha do meu avô nascida de outra mulher, que não a minha avó. Ambas são *rharhana*. Segundo Mankhelu, tal casamento podia realizar-se entre ele e Xiluvana. Esta Xiluvana (que não é naturalmente o chefe Xiluvana, mas alguém completamente diferente) é a filha do tio-avô materno de Mankhelu, irmão de Chidiele, que é o seu avô, o pai de sua mãe, Xiluvana é por conseguinte a prima nascida de primos co-irmãos de Mankhelu, do lado da mãe. É uma *mamana*.

Mas que rito é este *kudlaya xivongo*, com tanto poder, que tira o caráter tabu de tais casamentos? *Xivongo* ou *muvoongo* é uma palavra arcaica que só se conservou nesta expressão e que corresponde a *vuxaka*, parentesco por sangue. Esta raiz existe também com a mesma significação na palavra suthu *seloko*. O parentesco por sangue deve ser destruído a fim de o parentesco por casamento poder substituí-lo.

Vejamos primeiro como se opera nos clãs do Norte.

Um rapaz que tem a coragem de pensar em se casar com uma parenta próxima é considerado como feiticeiro. *Alowa*, faz feitiço! Este termo, que em geral só é aplicado aos

verdadeiros feiticeiros, ainda não é suficiente para designar tal ação. Não tinha o direito de *gangisa*, e queria agora tomá-la por mulher! Mas a palavra *lowa*, ou *loya*, é aqui empregada num outro sentido: *Vuxaka bzilowa hi tihomu* (o parentesco por sangue é enfeitizado pelos bois). *Vumamana bzilowa* (o parentesco materno é enfeitizado). (Viguet). Aos que consentem tal ato, devem-se oferecer orações em público e ungi-los de *nsvanyi* (erva extraída das entranhas da cabra sacrificada).

O rapaz vai portanto falar com o tio, pai da moça, para anunciar-lhe a intenção de se casar com ela; deve *kuba homu*, pagar um boi, isto é, levar consigo um boi, é a primeira tentativa para apaziguar o tio. Diz-se deste boi que "abre a palhota". Ao invés do boi pode ser uma cabra, a cabra que servirá para o sacrifício, porque é necessária uma cerimônia religiosa. Os parentes reúnem-se todos no dia marcado na povoação da moça. O jovem casal está dentro da palhota; matam a cabra, preparam o sacrifício e põem o *nsvanyi* de lado. Mandam então sair o noivo e a noiva, que se sentam na mesma esteira, o rapaz passa a perna por cima da perna da moça (e isto para "matar a vergonha", *kudlaya tingana*), esfregam-nos com o líquido verde do *nsvanyi* que espremem sobre eles, em seguida pegam na pele de cabra, fazem um buraco ao meio e estendem-na por cima da cabeça dos dois primos. Pelo buraco passam o fígado do animal, cru, e que eles devem rasgar com os dentes, visto não ser possível cortá-lo à faca, por ser tabu. É preciso que o agarrem com os dentes e o puxem com força de ambos os lados para que verdadeiramente fique rasgado; devem comê-lo a seguir. *Xivindri*, fígado, significa também paciência, decisão. "Procederam com grande decisão! Agora comam o fígado! Comam-no bem à luz do dia e não na obscuridade! Será *mhamba*, uma oferta aos deuses" (Gana). O sacerdote da família dirá em seguida: "Ó deuses e vós, tal e tal, olhai! Fizemo-lo à luz do dia, e não o encobrimos. Abençoi-os e dai-lhes filhos". Se não se fizer este sacrifício cai a desgraça em cima deles e a mulher não terá filhos. Quando a oração termina, as pessoas presentes põem o *nsvanyi* sólido em cima da cabeça da mulher e dizem-lhe: "Vai e que tenhas filhos". Nos clãs rhonga o *kudlaya xivongo* é um pouco diferente. O noivo deve primeiro dar uma libra esterlina ao pai, mas, evidentemente, além do *lovoló*. Cada uma das duas famílias dão uma cabra. As cabras são mortas sem a ajuda dos sobrinhos uterinos, em frente da palhota da mãe da moça. O avô dirige uma oração aos deuses do pai da moça: "Seja assim! Decidiram casar-se, e vós, deuses do rapaz e da moça, uni-os de tal modo que não se odeiem; que não se recordem que são irmão e irmã; que a união não seja perturbada por tais recordações nem por outras pessoas que lhes digam: "Vós sois culpados de feitiçaria! Casaram-se sendo parentes!" Por meio desta oração dá-se a notificação geral a todos, e desaparece a sensação de vergonha. Depois, o parente que oficia continua, dirige-se à recém-casada e diz-lhe tudo o que deve fazer ao marido, mencionando todos os pormenores dos deveres conjugais com tal realismo que ela desata a chorar. O marido, envergonhado, baixa a cabeça. O pregador continua até que alguém lhe ponha um pedaço de carne na boca para pôr ponto final à exortação!

Reuniram-se todos os habitantes da região para ver a cerimônia e comer da carne do animal, mas os recém-casados não comem, porque as cabras foram sacrificadas para eles (*vahahlela vone*). Em seguida os parentes voltam para casa, e assam no caminho o quarto de carne que receberam para comer antes de chegarem à povoação.

Este *kudlaya xivongo* tem por fim matar legalmente uma forma de parentesco e substituí-la por outra, por haver incompatibilidade entre as duas. Contudo, em caso de herança de uma *rharhana*, por exemplo, quando – um parente consangüíneo deve mudar o seu parentesco e tornar-se parente por aliança; pode herdar sem que se pratique qualquer rito, se não houver herdeiro mais próximo; neste caso dizem. *Vuxaka bzitapfuka* – “o parentesco consangüíneo vai ser reavivado”. E será reforçado pelo novo parentesco criado pelo casamento.

Em caso de casamento com a *mukon'wana* principal pratica-se também este rito, como dissemos (ver pág. 210). Os recém-casados são também cobertos com a pele de cabra. Esta cabra chama-se o *gato*, porque é como um gato que lhes fosse colocado às costas e os arranhasse. Arranhando, faz desaparecer o *vukon'wana* que impedia o casamento (Viguet). Neste caso é o *xikon'wana*, o parentesco por aliança, que é morto e assim desaparece o tabu e podem casar-se.

III – Casamentos permitidos

Os parentes em oitavo grau podem casar-se sem qualquer condição (Mankhelu); A escolha que um rapaz pode fazer, dentro do clã e mesmo da tribo, é ilimitada. Contudo, segundo Viguet, os casamentos com os membros de um clã muito afastado não são recomendáveis pelas razões seguintes: 1º Se o casamento for mal sucedido, os sogros a quem a reclamação do *lovolo* seria feita poderiam fugir com mulher e bois, e perderíamos o nosso gado; 2º Se os nossos bois se multiplicassem noutra clã, poderíamos ser tentados a ir fazer a guerra contra os nossos sogros para nos apropriarmos do gado, haveria sangue derramado por causa dos nossos próprios bois, e isso cobrir-nos-ia de vergonha! Mas se nos casarmos entre amigos, e até entre parentes afastados, procuraremos apaziguar entre nós qualquer disputa que surja. Serão pessoas daquelas com quem discutimos na palhota, enquanto com estranhos discutimos fora, no largo, batemo-nos às vezes com eles, e expulsamo-los. É que as dificuldades podem mais facilmente resolver-se quando os nossos *vakon'wana* são pessoas que vivem na vizinhança.

IV – Casamentos recomendados

Devemos ter em conta dois casos: certos casamentos são concluídos devido a uma espécie de direito de preempção e outros devido a um direito de herança.

1º – Direito de preempção

Trata-se do costume já explicado em virtude do qual um homem pode casar com certas moças da família da mulher ou da *mukon'wana* principal. A expressão “direito de preempção” não é talvez bem adequada. Há, com efeito, dois casos a considerar: se a mulher daquele homem não teve filhos, ele tem o direito de exigir uma substituta entre as moças mencionadas; mas não tem de pagá-la não houve compra, por conseguinte não há direito de preempção; há, sim, um direito de apropriação. No segundo caso, se a mulher daquele homem correspondeu às legítimas exigências do grupo que a comprou, o marido

pode ainda casar com uma daquelas moças, pela qual tem de pagar um *lovolo*: há compra, e de qualquer modo preempção, mas o direito reduz-se mais ou menos a isto: aquele homem é em geral louvado pelo clã se se decidir a isso e é bem-vindo junto dos parentes da moça; é até preferido a outros pretendentes se o seu caráter oferecer as garantias necessárias para assegurar a felicidade da moça.

No que respeita ao casamento com a filha do irmão da mulher, que é a verdadeira *nhlampsa*, há várias possibilidades a considerar. Pode muito bem acontecer que a mulher de um homem, desejosa de ter uma menininha que a ajude nos trabalhos domésticos, vá falar com o irmão e lhe peça que ceda por algum tempo a filha, que é a sobrinha desta mulher, para vir habitar na sua povoação. Ele consente e a criança cresce lá. Mais tarde, contudo, os pais da moça dizem à irmã: “Se teu marido tem bois, pode tomá-la para mulher”. Volta para casa e discute o negócio com o marido. Se este aceita, manda a mulher com £1.10 fazer a proposta aos pais da moça, e toma-a imediatamente sem grande cerimônia. O resto do *lovolo* é pago mais tarde. Se um filho deseja casar-se e não tem meios para comprar a mulher, os pais da moça dizem à irmã: “Lembra a teu marido, peço-te, que não deu ainda os bois”. Mas não insistem muito, pois foi a irmã que arranjou o casamento para ter alguém que a ajudasse. Pelo contrário, se é o marido quem toma a iniciativa e mandou a mulher pedir aos parentes que lhe dessem a moça, porque precisa dela, os bois do *lovolo* são reclamados imediatamente, ou então os *vakon'wana* podem insistir no pronto pagamento do preço da moça. Contudo, como me disse o meu informante: *Sviya hi vhand*, isto é, “isso depende das pessoas”. Depende do caráter delas.

Há todavia uma razão que milita contra tais casamentos. Se brigo com a minha primeira mulher, que pode ter um caráter particularmente difícil, e ela volta para sua casa, as irmãs e as sobrinhas, que são suas *tinhlampsa*, seguem-na com certeza e fico completamente abandonado, sem nada para comer à tarde. Se a questão acaba em divórcio, perco todas as minhas mulheres ao mesmo tempo. O costume que consiste em casar com as *tinhlampsa* da mulher é louvado, mas não é contudo muito seguido nas atuais famílias tsonga.

As outras mulheres sobre as quais o homem tem um direito especial são; como vimos, suas parentas do lado materno. É recomendado e louvado escolher uma mulher na família onde o pai encontrou a mãe, desde que não se trate de uma parenta muito próxima.

2º – Direito de herança

O segundo grupo de casos não diz respeito a mulheres que tenciono *lovolar*, mas às viúvas que posso herdar depois da morte de seus maridos. As que podem assim caber-me em herança chamo em geral de *namu* ou *nsati*, e tenho relações muito livres com elas, mas já frisei que esta liberdade nunca vai até permitir relações sexuais (pág. 211). *Ndringada*, isto é, “posso comer, receber em herança por prioridade” a viúva de meu irmão mais velho: cabe-me por norma. Relativamente à viúva de meu irmão mais novo a seguir a mim, só posso casar-me com ela se for velha e incapaz de vir a ter filhos. Se fosse ainda capaz de ter filhos, tomá-la por mulher seria totalmente contrário às idéias da tribo. Viguet dá a seguinte razão desta proibição: suponhamos que a viúva de meu irmão mais novo tem já filhos. Recebo-a e tenho dela um filho. Este filho tem o direito de precedência sobre os

primeiros filhos da sua mãe: é o *hosi* deles, porque eu, o pai, sou o irmão mais velho do defunto. Por outro lado, é *ndrisana* dos outros irmãos porque nasceu depois deles, da mesma mãe. Isto seria impossível e vai contra as noções mais elementares de família. Contudo, em casos excepcionais, posso tomá-la se mais ninguém puder reclamar a viúva de meu irmão mais novo.

Depois das minhas verdadeiras *tinamu*, segue-se a viúva de meu tio materno. Se ele tinha várias mulheres, uma delas pode caber-me em partilhas na distribuição. Mas naturalmente, neste caso, como todas as vezes que se trata de mulheres adquiridas por herança, os filhos nascidos da nossa união pertencem à família que pagou o *lovolo* e não a mim. Só tenho, de qualquer modo, o usufruto da propriedade. Trabalha no campo para mim e serve-me todos os dias a minha tigela de papas de milho, mas não me pertence realmente. Foi dada por favor, e sob certas condições. Posso também receber de herança a minha *kokwana*, a viúva do pai do meu *malume* (não a minha verdadeira avó, naturalmente, mas uma das suas outras mulheres) e as viúvas do irmão de meu pai.

Muhambi pode também adquirir por herança Magugu, viúva de seu primo Hlangaveza. Este primo é um irmão (*makwavu*) porque os dois pais são irmãos. Mas não podia do mesmo modo obter Deveza, mulher de Phusa. E por quê? Porque Phusa, sendo primo pela irmã do pai, pertence a outro *xivongo*, ao *xivongo* de seu próprio pai Mukwi e não ao de sua mãe. Se Muhambi reclamasse Deveza, os homens de Maxavana (nome do clã de Phusa) diriam: "Opomo-nos, porque procedendo assim isso queria dizer, na realidade, que tu comes dois rebanhos. Tu comeste um rebanho quando compramos Ndzivari de tua família. Ndzivari teve dois filhos; vendemos a sua filha N'waxidrasa para *lovolar* Deveza para Phusa. Os bois pertencem-nos. Se Phusa morre, Deveza pertence-nos a nós e não a ti". Assim, Muhambi pode receber em herança a viúva de seu primo, filho de seu tio paterno, mas não a viúva de seu primo, filho de sua tia paterna.

Um homem pode também herdar, como vimos (pág. 179), uma das mulheres do pai, mas isto só em certas circunstâncias. O *kudlaya xivongo* nunca se pratica quando se trata de mulheres deixadas em herança.

Uma regra em que Viguet insistia, mas que está em vias de desaparecer, é a seguinte: as mulheres cujo marido não tinha irmãos mais novos, devem ser dadas em herança aos *vatukulu* e não aos *vana*; *vatukulu*, isto é, ou aos verdadeiros netos, filhos do filho, ou aos sobrinhos uterinos, filhos da irmã do defunto. Vejamos as razões desta regra: 1° Os *vana*, filhos, tomariam liberdades com as mulheres do próprio pai, e fariam suas *balamu*, se elas pudessem ser normalmente atribuídas por herança. Isto perturbaria a vida da aldeia; 2° Se eu, que sou *nwana*, filho, recebo em herança a mulher de meu pai, e se tenho dela um filho, este filho é *nwana*, filho, para mim. Por outro lado, esta mulher pode ter tido filhos de meu pai, e eles são meus irmãos. Assim, um dos filhos desta mulher é meu filho, o outro meu irmão! *Aveleke tinxaka timbirhi* – "Ela teve filhos de duas gerações!" E isto não deve acontecer.

Esta regulamentação do casamento mostra claramente como se constitui a família entre os Tsonga. Mas a comparação com o sistema de parentesco das tribos ainda mais primitivas talvez ajude a compreender melhor algumas das estranhas características desta legislação familiar.

D – Restos de sistemas de parentesco anteriores

Os etnógrafos modernos tentam averiguar como evoluiu a família humana através dos tempos, e eis, a traços largos, a teoria adotada por alguns. O primeiro estágio caracteriza-se por uma *promiscuidade universal*: não há família. Depois, num segundo período, começam a ser impostas restrições na questão do casamento. Formam-se grupos definidos; todas as mulheres de um grupo são as esposas normais de todos os homens de outro grupo. É o sistema que prevalece ainda em algumas tribos australianas. É o que se chama *casamento por grupos*. Numa terceira fase, constitui-se a família em volta da mãe. E a dona dos filhos, e é por ela e pelos seus antepassados femininos que as crianças conhecem a linha de parentesco. Neste sistema, chamado família uterina, ou *matriarcado*, os irmãos da mãe ocupam lugar especial em relação aos filhos; sendo o pai mal conhecido, ou sem autoridade, estes parentes masculinos da mãe devem defender os filhos de suas irmãs. Finalmente, a família uterina dá lugar à *família patriarcal* ou agnática. O pai torna-se a cabeça, e contam a descendência pelos homens. Parece que o desenvolvimento da propriedade favoreceu esta última evolução. O marido, a quem pertenciam os bens, torna-se o chefe da família; leva, portanto, a mulher consigo, e constrói um lar (compare com o que se diz na pág. 129).

Qualquer que seja a verdade desta teoria, verificamos que os Tsonga atingiram este quarto estágio. A família é definitivamente agnática, o direito do pai é absoluto. Contudo, existem neste sistema familiar alguns traços que parecem vestígios dos períodos anteriores.

I – Promiscuidade original

Quanto à idéia segundo a qual dominou primeiro a promiscuidade, suposição que é combatida por alguns sábios (ver W. H. R. Rivers: *On the origin of the classificatory system of relationship*, "Anthropological Essays"), não vejo qualquer vestígio dela entre os Tsonga. Já entre os Pedi há determinado dia em que se dá a todo o clã completa liberdade nas relações sexuais; é o dia do encerramento da segunda escola de circuncisão, mas o costume pode ser explicado de maneira completamente diferente.

II – Casamento por grupos

Quanto ao casamento por grupos, podemos ver um resto do sistema no fato de um homem ter direito de prioridade especial em relação a certas mulheres da família de sua mulher, as *tinamu*. O seu filho considerará também como particularmente conveniente escolher uma mulher no clã de sua mãe, aquele em que o pai se casou. Mas há diferença muito acentuada entre o sistema de casamento por grupos e o direito familiar dos Tsonga. Entre os indígenas da Austrália, enquanto um homem de um grupo tem o direito de se casar com todas as mulheres de um outro grupo, uma mulher deste outro grupo tem o mesmo direito de se casar com todos os homens do primeiro grupo. Entre os Tsonga é absolutamente tabu para uma mulher casada ter relações com quem quer que seja além do marido. A poligamia existe e aprovam-na, mas a poliandria é severamente reprovada e considerada um costume indecoroso. A razão principal deste fato é, sem dúvida, o tabu

das *matlulana*, que proíbe a dois irmãos terem relações com a mesma mulher, e que tem todos as características de uma idéia muito antiga do sistema tsonga. A história de P. K., que conto no Apêndice VI, mostra quanto é profundamente ressentido o horror da poliandria.⁹

Embora ligando uma grande importância a esta diferença, devemos notar contudo que há certa correspondência entre os direitos dos homens e os das mulheres a este respeito. O homem tem direito de preferência sobre as irmãs mais novas da mulher e sobre as filhas dos irmãos da mulher. É o marido presuntivo de todas estas *tinamu*. Por outro lado, no que, diz respeito a uma mulher, ela também é a mulher presuntiva de todos os irmãos mais novos do marido, que podem recebê-la em herança, e que também trata por *tinamu*; e dos filhos das irmãs do marido, a quem chama de *nkata*, marido.

Outro traço destas formas sociais primitivas australianas é que todas as pessoas pertencentes a uma dada geração tratam-se uns aos outros por irmãos (ou irmãs), tratam a geração precedente por pais e mães e a geração seguinte por filhos ou filhas, sem qualquer distinção. Podemos comparar a este sistema de classificação o costume tsonga de chamar de mães todas as mulheres do pai e de irmãs da mãe e pais todos os irmãos do pai. Mas isto não é forçosamente um traço de casamento por grupos. Como já vimos, a significação dos termos de parentesco torna-se muitas vezes extensiva a outras pessoas em sinal de respeito ou amizade. Contudo os Tsonga conhecem perfeitamente a diferença existente entre o emprego técnico destes termos e o seu emprego por extensão.

Há qualquer coisa de natural nestas denominações.. Quando chamamos a esta ou àquela pessoa Pai Morton, Mãe Fuller, Irmão Jaime ou Irmã Inês, ninguém julgaria achar nisso uma sobrevivência da fase dos casamentos por grupos! Sobre este assunto a minha conclusão é a seguinte: certos costumes podem ser considerados traços desse antigo sistema, mas não é absolutamente necessário explicá-los por essa hipótese. A preferência dada por um homem às irmãs ou sobrinhas de sua mulher tem origem no direito de exigir eventualmente uma substituta para a mulher *lovolada*, que não teve os filhos desejados. Se este caso não se der, mantém-se a preferência, pois; quando um grupo sabe que as suas mulheres são bem tratadas noutro grupo, aceita de boa vontade novas alianças com ele, pensando que na terrível loteria do casamento não é para desdenhar a garantia dada por uma antecedente união feliz.

III – Matriarcado

Quanto ao direito materno e à família uterina, devo confessar que modifiquei a minha maneira de ver depois de ter escrito *Les Ba-Rhonga*, desejo de manifestar aqui a minha gratidão a M. S. Hartland, que me encorajou a estudar o assunto com mais atenção. Hoje, depois de ter examinado com especial cuidado esta característica extremamente curiosa do sistema tsonga, cheguei à conclusão que a explicação mais provável é que a tribo

⁹ É verdade que os Pedi, que são vizinhos dos Tsonga, têm uma espécie de poliandria (ver pág. 114) Mas isto não tem nada que ver com o casamento por grupos, e quando um homem rico autoriza as suas mulheres a terem relações com outros homens, elas escolhem os amantes segundo as suas simpatias e não conforme um direito de preferência ligando dois grupos.

atravessou o estágio matriarcal em tempos muito recuados. Consideramos cuidadosamente as relações de um *malume* com os sobrinhos uterinos e recapitulamos todos os fatos.

1º – Deveres e direitos do tio materno

Como vimos, o sobrinho uterino é, durante toda a vida, objeto de cuidado especial da parte do tio: se é o primeiro, o *malume* prepara-lhe o *nthehe*. (ver pág. 77). Quando é desmamado, vai viver durante anos na povoação dos pais da mãe, e se é uma menina fica lá às vezes até o fim da adolescência. Mais tarde, quando ela se casa, o tio materno tem o direito, chamado *kutshumba*, de descontar uma libra esterlina do total do *lovofo*. É tabu recusar dar-lhe; se o pai se atrevesse a guardar a libra, os irmãos dir-lhe-iam: “Não temes os deuses? Os deuses da mãe matar-te-ão! A tua filha não terá filhos. Foste o único a fazê-la nascer? Não te ajudou esta gente a pô-la no mundo? E a tua mulher não cresceu com o auxílio desses deuses?” O seu irmão deve ser autorizado a descontar o seu *kutshumba*, diz Mboza.

No dia da entrega do *lovofo*, o tio materno e todos os parentes da mãe são convidados para a festa, e reservam-lhes uma parte especial do boi sacrificado; chamam-lhe *nyimba*, isto é, o ventre, o útero. Este pedaço de carne compreende não só este órgão, mas todo o ventre, desde o esterno até as patas traseiras. A mãe da recém-casada come o *mbata* e o *kondro*, isto é, a extremidade da coluna vertebral (Mboza).

No dia do *kuhlomisa*, quando a recém-casada é levada para a povoação do marido, os seus parentes maternos recebem um presente especial, uma vaca nova chamada *mubia wa mana wa yena*, isto é, a pele em que a mãe a trouxe às costas quando ela era criança. Esta vaca é enviada à família quando a primeira e terceira filhas se casam. Quando se trata da segunda e da quarta filhas, só mandam o *nyimba*.

Para o enxoval da recém-casada, os parentes da mãe fornecem uma enxada, gordura para untar o corpo, uma esteira e roupa, às vezes também braceletes. A tia paterna (*hahani*) não dá nada, e o tio paterno também não; contentam-se em ajudar o pai acidentalmente. Se os parentes da mãe da recém-casada não cumprem o seu dever oferecendo esta parte do enxoval, não se lhes dá, numa ocasião subsequente, o *nyimba* a que tinham direito (Viguet).

Mas a prerrogativa mais característica dos *vamalume* ou dos *vakokwana* é o direito especial de intercessão a favor dos sobrinhos uterinos. Com efeito, como me disse Mankhelu na sua linguagem pitoresca, “no que respeita aos sacrifícios (*timhamba*) são os parentes da mãe que os oferecem a maior parte das vezes. São o tronco. Meu pai é o tronco em relação aos bois, mas minha mãe é o verdadeiro tronco; ela é o deus, ela fez-me crescer. Se morresse enquanto eu era ainda criança, eu não viveria. A povoação de minha mãe é como a morada dos deuses (*ka mamana hi ko svikwembzini*)”. Siméon Gana acrescenta: “Temos o dever especial de oferecer sacrifícios para as nossas *vatukulu*; os nossos filhos são também padres para elas e podem officiar em nosso lugar, mesmo que sejam mais novos que as nossas *vatukulu*. É por isso que não casamos com elas. Somos seus primogênitos (*vakulu*)”. Naturalmente, os ossinhos são sempre consultados, e dizem se um sacrifício deve ser oferecido aos deuses da mãe ou aos do pai, mas chama-se de preferência um *kokwana* para oferecer um sacrifício em favor de um filho doente (ver Sexta parte, Capítulo segundo, II).

Nas cerimônias que seguem a morte, sobretudo na festa da cerveja do luto (pág. 154), o *malume* é o oficiante, é ele quem aperta o *psânhi* sobre as *vatukulu* para purificá-las.

Ainda um direito pertencente ao *malume* é o de reanimar a sua povoação (*kupfuxa muti*) por intermédio de um *ntukulu*. Se ele vê que não tem filhos e que a povoação está ameaçada de “morrer”, fica com a irmã ainda não casada e recusa aceitar para ela um *lovolo*. Diz-lhe: “Nada receies! Se morreres, enterro-te!” Tal dever incumbe em primeiro lugar ao marido, mas o irmão está pronto a cumpri-lo. Ela terá amantes, e talvez um filho. Como não foi paga, o filho pertence à família da mãe, segundo a grande lei indígena. O tio fica com o descendente masculino da família, que usará o *xivongo* do seu *kokwana*. Um sobrinho uterino adotado nestas circunstâncias pode impedir a extinção da família da mãe.

2º – Direitos do sobrinho uterino

A atitude do *ntukulu wa xisati* (o sobrinho uterino) para o seu *malume* é muito especial. *Ntukulu i hosi, anyanyela hinkuasvu ku malume*. – “O sobrinho uterino é chefe! Toma todas as liberdades que quer com o tio materno” (Mboza). Estas prerrogativas dos sobrinhos uterinos em relação aos parentes maternos, dos seus *vamalume* e *vakokwana*, aparecem claramente nas cerimônias religiosas, e sempre nas de luto. Vimos a parte preponderante que as *vatukulu* desempenham durante estes ritos. *Vayima mahlweni ka svikwembu* – “Estão diante dos deuses, nos seus lugares” (Viguet). Devem ser os servidores do altar a consumir a vítima. Quando do grande sacrifício para fazer chover, tal qual é praticado nos clãs do Norte, fazem uma oferta de cerveja, e ao mesmo tempo o sacrifício da vítima negra (ver Sexta parte). É a sobrinha uterina do chefe quem deve ir buscar o milho no celeiro, colocá-lo na panela, tomar o primeiro punhado para o esmagar no pilão, dar a primeira pancada com o pilão e iniciar cada um dos atos complicados da fabricação da cerveja. Quando levam a vítima negra, alguém põe-lhe uma azagaia na mão e ajuda-a a varar o animal. É ela quem “o oferece aos deuses” (*kunyiketa svikwembu*). Sucede o mesmo nas grandes reuniões de família: um dos *ntukulu* segura a pata e outro a azagaia. Os *vatukulu* apropriam-se dos pedaços oferecidos aos deuses. Eles “cortam” a oração e, ao mesmo tempo, roubam carne ou a cerveja do sacrifício e escapam-se levando-a. E por quê? “Porque um *ntukulu* não recebe a saliva do seu *malume*” (Mboza). Vivem num tal pé de intimidade que podem comer o que era reservado para os deuses¹⁰ (ver pág. 153).

O *ntukulu* tem também a precedência em outros ritos, na escola da circuncisão o sobrinho uterino do chefe fica à frente dos circuncisados; no *kuluma milomo* (pág. 143) é ele quem inicia a cerimônia purificadora e “dá aos outros” (*kunyiketa*) os viveres do defunto.

¹⁰ Supõem alguns etnógrafos que o culto dos antepassados começou só a partir do momento em que o pai tomou a chefia da família; segundo eles não existia, portanto, no período matriarcal, mas isso me parece absolutamente falso. Invocam-se os espíritos da família da mãe assim como os antepassados do pai, e a melhor maneira de explicar a situação especial ocupada no culto, até a atualidade, pelos sobrinhos uterinos, parece-me ser a seguinte: antes de conhecidos e invocados os deuses do pai, os da mãe eram objeto de culto e por conseguinte os *vatukulu* ocupavam lugar especial no ritual. Quando os antepassados paternos apareceram no Panteão bantu ao lado dos da mãe, ou após a instituição do direito do pai, os *vatukulu* teriam conservado a sua situação especial.

Mas é sobretudo quando se trata da herança que se revela seu aspecto característico. O direito patriarcal foi instaurado e poderosamente mantido pelo costume do *lovolo*. Por conseguinte, os filhos do defunto são os únicos com direito aos bens do pai, tanto mulheres como utensílios. E todavia os *vatukulu*, os sobrinhos uterino, recusam-se a ser postos de lado! Encontram-se em toda a parte tentando obter alguma coisa. Tinham já tramado, de acordo com as mulheres do *malume*, tomá-las para mulheres depois da morte do marido. Recordamos quanto importunaram toda a família no dia da distribuição das viúvas (pág. 195). Quando distribuíram os utensílios vieram reclamar o seu *kutrhumba* (expressão técnica, parece, que exprime precisamente esta espécie de reivindicação apresentada por um *malume* ou um *ntukulu*). Deram-lhes a azagaia pequena, ficando a grande para o filho. Desta maneira *vanyiketa pfindla*, remetem a herança aos herdeiros legais. É a prova evidente de um direito que não existe, que na realidade caiu em desuso, mas que se afirma em virtude da sobrevivência de um antigo costume.¹¹ Fiquei muitas vezes impressionado pela maneira inconsciente como agiam em todas estas ocasiões! Dão a impressão de pessoas hipnotizadas a quem se ordenou que fizessem qualquer coisa no dia seguinte ao saírem do sono hipnótico. Viam-se praticar atos, constrangidos por uma espécie de necessidade, e procediam assim sem saber porquê. Não seria o fato hipnótico influencia misteriosa da hereditariedade, de toda esta antiguidade longínqua que pertence de fato ao passado, mas que ainda influencia toda a vida subconsciente da tribo?

Quanto aos chefes, informo que o lugar de subchefe, numa certa parte do país, pode ser confiado ao sobrinho uterino. É bem recebido na Corte, melhor que os sobrinhos filhos do irmão, pois destes últimos sempre se receia que se tornem usurpadores. Isto explica também a razão por que um chefe, quando está em perigo, peça de preferência a ajuda dos seus *vakokwana* à dos membros da sua própria família. É que estes últimos poderiam aproveitar a ocasião para *b'angana vuhosi*, disputar-lhe a soberania.

O direito matriarcal existiu muito provavelmente nos antepassados dos Tsonga, qualquer que fosse o país que habitavam e o nome que tinham nesses tempos recuados, mas tudo parece provar que essa fase passou há muito. Ninguém se recorda de nada que se pareça com isso. As genealogias, que são os anais mais antigos da tribo, só mencionam os antepassados do pai e recordam-se deles muito mais que dos da mãe. O costume do *lovolo* que é atualmente o sustentáculo mais forte do direito patriarcal, pratica-se desde tempos imemoriais.¹² Recordem-se também os nomes especiais dos bisavôs da linha paterna (pag. 196).

¹¹ M. F. Gubler, que residiu muitos anos na tribo dos Maiombes, no Baixo-Congo, e que viveu em contato íntimo com os indígenas, contava-me que, em todos os clãs desta região, é o sobrinho uterino quem herda e não os filhos. Este sobrinho é chamado de *mwanakazi*, literalmente filho feminino (filho da irmã). (O tio materno é designado no sul de África pelo termo *malume*, pai feminino). Nas famílias de chefes ele deixa a povoação do pai, quando atinge a idade adulta, para ir viver na casa do tio materno, o chefe, de quem será legítimo sucessor, a fim de se iniciar nos negócios da tribo. A administração européia reconhece este modo de sucessão. Há pois tribos em que o sobrinho uterino é ainda o herdeiro. Este fato não ajuda a explicar as pretensões do *ntukulu* entre os Tsonga e não é aconselhável interpretá-las como as reliquias de um matriarcado mais acentuado, atualmente em vias de desaparecer.

¹² O *lovolo* não é contudo incompatível com a forma uterina da família. O Rev. E. Allégret, que residiu no Congo francês, assinalou-me o fato de os Mpongwe e Galoa do Baixo-Ogoé conservarem ainda o matriarcado,

Num artigo publicado no *South African Journal of Science*, de 1925, sob o título "O irmão da mãe na África do Sul", o professor R. Brown trata largamente os fatos acima relatados e opõe-se energicamente à hipótese do matriarcado. Segundo ele, as relações particulares do sobrinho e tio materno são o resultado da indulgência e amizade especial que caracterizam as relações de mãe e filho. Os sentimentos do filho para a mãe estendem-se a todos os parentes da mãe, e assim se cria certo tipo de atitude, a atitude do *ntukulu* para os seus *vakokwana*.

Não posso discutir aqui completamente a teoria de Brown, mas devo confessar que não me parece inteiramente satisfatória. E menciono apenas três das razões pelas quais a não aceito.

1º Se as relações particulares que existem entre a criança e os seus *vakokwana* tivessem origem nos sentimentos que a criança sente pela mãe, sentimentos que se estendem a todos os parentes desta, porque seriam classificados entre os *vakokwana* o avô e avó paternos como o são os parentes maternos? (Ver págs. 198 e 204).

2º Há um termo que a teoria de R. Brown não explica: é a palavra *kunyiketa*, que é a expressão técnica empregada pelos Tsonga para descrever o papel desempenhado pelo sobrinho uterino nas cerimônias relativas à entrega da herança. Diz o meu eminente contraditor, resumindo o que escrevi sobre o assunto: "O sobrinho reclama uma parte dos bens do irmão da mãe quando este morre, e pode às vezes reclamar uma das viúvas". Mas há muito mais que isto no costume tsonga. O sobrinho *kunyiketa* a herança aos filhos do irmão da mãe, que são os verdadeiros herdeiros legais. *Kunyiketa* vem de *kunyika*, dar. É uma palavra derivada que reforça a significação da forma simples *niica*, e pode-se traduzir por entregar ou transmitir. Que significa isso então? Quer dizer que, consciente ou inconscientemente, o sobrinho considera-se como o herdeiro legítimo, mas que, devido a modificação havida nas leis da tribo, e segundo a qual, de futuro, os filhos são reconhecidos como herdeiros, abandona o seu direito e transmite-o aos filhos. A melhor maneira de explicar este modo de agir é supor que houve tal direito numa fase anterior das relações familiares.

Não vejo como se poderia explicar o *kunyiketa* se estes costumes não fossem ditados apenas pelos sentimentos naturais de um filho para a mãe.

3º No livro do Rev. Ed. W. Smith sobre os *Va-lla* (vol. I, pág. 317), vemos que entre os *Va-lla* o irmão da mãe "é muito respeitado e tem o direito de vida ou morte sobre os sobrinhos". As relações entre o tio materno e os sobrinhos são completamente diferentes nesta tribo do centro de África em relação às tribos do sul de África. Aí, em todo o caso, o tipo de atitude inspirado pela mãe não se aplica ao irmão, e a teoria de R. Brown é defeituosa. Com a hipótese do matriarcado, pelo contrário, não é impossível explicar o fato. Pode-se admitir que houve evolução nas relações entre tio materno e sobrinho, mas

embora exista o *lovolo*. O primeiro *lovolo* é pago indiferentemente ao pai ou à mãe da noiva, e a escolha é feita conforme as relações pessoais existentes entre a família do marido e as famílias dos pais da mulher. Quando se casa a segunda filha, dão metade do *lovolo*, ao tio materno. Os filhos ficam na povoação do pai mas estão submetidos à autoridade da mãe e da família desta. Pertencem ao clã da mãe. Tal sistema denota um estado de evolução menos avançado. Contudo, o matriarcado está em vias de se transformar em patriarcado, e é provável que o costume do *lovolo* acelere a transformação.

não se produziu provavelmente qualquer mudança nos sentimentos de mãe para filho, desde o começo da raça humana até os nossos dias. Se durante esta evolução, houve um período em que o sistema familiar era matriarcal, um período em que a criança vivia na povoação da mãe, ao lado do irmão da mãe, pode-se compreender que este último se tenha encarregado de educar a criança e corrigi-la. A sua atitude em tais circunstâncias era mais severa e mais dominadora que atualmente. Ora os Ila conservam uma espécie de matriarcado, pois têm clãs totêmicos em que dominam os costumes matriarcais; não nos devemos, pois, admirar de as relações entre tio e sobrinho serem tão diferentes entre eles. Nas tribos do sul da África a autoridade passou completamente para o pai, e daí o grande respeito que lhe testemunham os filhos, e também a falta de respeito e grande familiaridade nas relações com o tio materno.

Para encerrar a questão, devo permitir a um indígena que dê a sua opinião. Os indígenas escusam-se muitas vezes quando se lhes pede que expliquem os seus misteriosos costumes; também quando temos a sorte de ouvir um Bantu inteligente apresentar uma razão para um deles, somos obrigados a considerar precioso tal testemunho. Os indígenas sentem o que nós, Europeus, só podemos conjecturar, e têm a experiência da vida da povoação bantu. Falando precisamente sobre este assunto da atitude de um Tsonga em relação às famílias do pai e da mãe, disse-me o informante: "Se o avô paterno é menos indulgente que o avô materno, para o neto, é por causa da propriedade" (pág. 202). O avô paterno e o neto pertencem ao mesmo clã, usam o mesmo nome (*xivongo*), possuem em comum certos bens: bois, ferramentas, etc., bens que cada um tem o dever de conservar, aumentar, defender. Se uma criança estraga ou destrói estes bens, causa um prejuízo que é sentido por todos os outros membros do clã. O avô paterno repreende-o, e faz o mesmo se a honra e a boa reputação do clã estão em jogo. Mas o avô materno não se interessa por isso; os bens estragados não lhe pertencem, e qualquer que seja a falta da criança a este respeito não se modificam a familiaridade e indulgência que caracterizam as suas relações com o neto. Por conseguinte, qualquer que tenha sido a influência dos sentimentos naturais de ternura de mãe para os filhos sobre a atitude especial dos *vatukulu* em relação aos seus *vakokwana*, não é o único fator, nem talvez o mais importante fator a considerar. Os bens desempenham, nas circunstâncias presentes, papel mais importante para a determinação desta espécie de parentesco, e, no que respeita à sua primeira origem, a hipótese matriarcal contribui poderosamente para explicar as suas características.

Contudo, devo francamente reconhecer que a teoria matriarcal não passa de uma hipótese. Tal como o demonstra muito justamente R. Brown, não há, que saibamos, uma única tribo bantu em que este sistema familiar exista integralmente, isto é, que seja ao mesmo tempo matrilinear, matrilocal e matripotesta*. Parece dominar em toda a parte a combinação dos dois sistemas. Mas, se houve evolução (e houve com certeza), e se um sistema precedeu outro, o precedente foi certamente o matriarcado, porque os seus traços no sistema atual têm todas as características de vestígios de uma época anterior.

Tentei sondar o máximo possível o passado do sistema familiar tsonga. Pergunto agora: E o seu futuro? Deve pôr-se a questão, porque não encaramos a tribo apenas como

* NEB - termo de origem inglesa que tem o sentido de "autoridade materna".

objeto de estudo científico. Interessa-nos profundamente o seu bem-estar e o seu destino. Apareceram novas forças e atuam de maneira nova sobre a sociedade primitiva.

Qual será e qual deve ser a natureza desta evolução? Como deve ser dirigida pelos que têm responsabilidade na formação da sociedade bantu do futuro?

Respondemos à pergunta nas conclusões práticas, no final do volume. Para o presente contentamo-nos com a coleta científica dos fatos respeitantes aos dois principais costumes que se encontram na base do sistema familiar bantu: o *lovolo* e a poligamia.

E - O costume do “lovolo”

I – História do costume. Como o praticam

Tão atrás quanto os indígenas podem recordar, o *lovolo* praticou-se sempre. Consistiu primeiro em esteiras e objetos de vimes, nos tempos remotos em que os Brancos não tinham ainda aparecido. Depois, empregaram grandes anéis de ferro obtidos, por troca, dos marinheiros que visitavam a costa (ver Quarta parte). Compravam-lhes contas (*nkarharha*), principalmente as grandes (*muvatlwana*). Um chefe pagava o *lovolo* com dez punhados de contas e um súbdito com cinco apenas. Também se utilizavam antigamente grandes anéis de cobre. Foram encontrados dois ultimamente na região do Maputo, e tenho um deles em meu poder; pesa mais de um quilo. Chamavam-lhes *litlatla* e eram muito procurados; bastava um para comprar uma mulher.

Os bois empregam-se já há muito tempo para *lovolo*. Parece terem sido a moeda corrente para comprar uma mulher no século XVIII. Quando Manucusse surgiu, em 1820, apropriou-se de todo o gado, e os Tsonga foram por isso obrigados a empregar contas e enxadas. Em todo o caso, quando os Nkuna emigraram para o Transval, em 1835, pagavam o *lovolo* em bois. O pai exigia dez bois pela filha. Os Pedi da região exigiam apenas dois ou três e esta é uma das razões por que nunca houve casamentos entre membros das duas tribos. Coisa curiosa: nunca ouvi mencionar as cabras como tendo servido de *lovolo*, embora a cabra seja certamente o animal doméstico mais antigo dos Bantu da África do Sul! Quaisquer que tenham sido os artigos empregados a princípio, os bois passaram a ser o meio habitual de pagar o preço da mulher, como transparece nas seguintes expressões técnicas: partir com um rebanho (*ntlhambi*), significa ir *lovolo*; comer os bois, é aceitar o *lovolo*; a mulher de meus bois, é a que foi comprada com os bois dados por mim para obter uma mulher, etc.

A falta de bois, causada provavelmente pelas guerras com os Zulu, foi, sem dúvida, a razão por que os substituíram por enxadas. As enxadas foram empregadas em toda a parte, de 1840 a 1870, ao mesmo tempo que os bois, quando os havia. Dez enxadas era o preço normal do *lovolo*. Mais tarde os pais começaram a pedir vinte, trinta e cinquenta. Primeiro, eram de fabrico indígena; os Venda dos Montes Spelonken, perto da Montanha de Ferro, forneceram durante algum tempo esta pesada moeda a toda a tribo, até que os Europeus viram que podiam realizar grandes lucros importando enxadas (ver Quarta parte). Os comerciantes portugueses da Baía de Lourenço Marques começaram a mandar a Gaza indígenas com espingardas e pólvora para caçar elefantes, e pagavam-lhes em enxadas, à razão de vinte, cinquenta, cem enxadas por dente, conforme o tamanho.

Mas as enxadas foram por sua vez substituídas pela poderosa libra esterlina. Depois da morte de Manukuse (1858), chegaram alguns Zulu do Natal à Baía de Lourenço Marques, cerca de 1860, enviados pelos ingleses para caçarem elefantes em Gaza. Disseram aos habitantes da região que se podia ganhar dinheiro em Pietermaritzburgo (Umgundlhovu) trabalhando, e os primeiros Rhonga foram *kuverengeni*, isto é, servir os Brancos no Natal. Em 1870, durante o ano que os cronistas da tribo ainda chamam Daimane, foram para Kimberley muitos indígenas recrutados sobretudo nas colônias tsonga do Transval, e a moeda de ouro começou a espalhar-se na tribo com todos os seus benefícios e perigos. Atualmente torna-se cada vez mais corrente, porque trabalham nas minas de Joanesburgo dezenas de milhares de indígenas da tribo tsonga. Inicialmente, uma libra esterlina valia dez enxadas e o *lovolo* tinha sido fixado em oito libras pelos chefes. Mas este preço rapidamente foi julgado insuficiente pelos pais. Exigiam dez libras e dez xelins, ou seja, dez guinéus! Já tinham apreendido que as pessoas civilizadas falam em guinéus e não em libras quando se trata de transações elegantes. Mais tarde o preço fixado subiu até vinte libras para uma moça vulgar, e trinta libras para a filha de um chefe. Nos princípios do século atual o preço médio era de dezoito libras nos arredores de Lourenço Marques e de vinte e cinco libras no Transval.¹³ Quando um baniane toma uma mulher indígena (ou melhor, uma concubina), pode obtê-la por dez libras. O pai aceita o preço mais baixo, primeiro porque a mulher de um "homem branco" é mais bem tratada e alimentada que as mulheres indígenas vulgares, e, em seguida, porque o baniane depressa voltará para a casa que tem na Índia, e este gênero de casamento é tacitamente considerado temporário. O aparecimento de dinheiro na sociedade bantu teve também sobre os costumes indígenas o seguinte efeito inesperado: Há agora duas espécies de *lovolo*: 1º O *lovolo* que o rapaz obtém pelo casamento da irmã e que ele emprega, com o consentimento da família, na compra de uma mulher; é, segundo os antigos usos, a maneira de contrair casamento; 2º O *lovolo* adquirido, ganho por um rapaz que trabalhou para o arranjar e que assim obteve ele próprio o rebanho (*kutisungulela ntlhambi*). Esta segunda espécie de *lovolo* é muito mais fácil obter com as novas condições de vida, sobretudo porque o estágio de um ou dois anos em Joanesburgo é suficiente para amealhar a quantia necessária. Os rapazes que não tinham irmã e que, outrora, teriam sido desfavorecidos, podem já sonhar com um *trhengwe*, isto é, esposar três ou quatro mulheres! Para mais, há a vantagem de que não tendo as mulheres sido compradas com bens familiares (os bois das irmãs), não receiam que o *vakon'wana* lhes venha perturbar o lar, como pode acontecer aos que se casam pela primeira espécie de *lovolo*.

Isto leva-nos a considerar:

¹³ O montante do *lovolo* tende constantemente a aumentar. Em nossos dias está já mais perto das 30 do que das 20 libras. Sobre este assunto exponho aqui um interessante fato que me contaram: Mpunzi tinha pagado 28 libras pela mulher, e o negócio estava considerado fechado, mas depois os sogros vieram reclamar-lhe mais 2 libras. E por quê? Tinham comprado uma mulher para o filho e tinham-na obtido também por 28 libras; até aqui tudo ia bem. Mas as pessoas que tinham dado a filha por este preço quiseram também *lovolo* uma moça e exigiram delas 30 libras. Reclamaram portanto mais 2 libras aos *vakon'wana* de Mpunzi e estes, por sua vez, vieram pedir-lhe mais 2 libras. E esta solução foi aceita. A história ilustra perfeitamente a explicação que dou mais adiante do que é o *lovolo*: compensação.

II – A significação inicial do “lovolo” e suas conseqüências

Como dissemos, a única maneira de compreender o *lovolo*, como aliás os pagamentos do mesmo gênero que encontramos nos costumes matrimoniais de grande número de nações não civilizadas ou semi-civilizadas,¹⁴ é considerá-lo a compensação dada por um grupo a outro grupo, a fim de restabelecer o equilíbrio entre as diferentes unidades coletivas que compõem o clã*. O primeiro grupo adquire novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição de outra mulher. Somente esta concepção coletivista explica todos os fatos.

Deste modo, a mulher adquirida, ainda que conserve o seu *xivongo* (nome do clã), torna-se propriedade do primeiro grupo. É agregada pelas cerimônias complicadas do casamento, que representa a passagem de uma família a outra. Pertencem à nova família tanto ela como os filhos que tiver. Não é de qualquer modo uma escrava, mas é contudo sua propriedade, não a propriedade individual de um homem, mas a propriedade coletiva de um grupo. E daí os seguintes fatos:

1º Toda a sua família toma parte nas cerimônias do casamento, sobretudo no dia em que o *lovolo* é levado pelo noivo (ver pág. 119). Todos os membros masculinos do grupo têm o direito de dar a sua opinião sobre os bois oferecidos ou a soma entregue.

2º Os irmãos estão sempre prontos a ajudar um dos seus mais pobre no *lovolo*. Trabalham assim para o seu grupo.

3º A mulher adquirida desta maneira é esposa presuntiva deles; embora lhes não seja permitido ter relações sexuais com ela (*matlulana*). Recebê-la-ão em herança se o marido dela morrer, segundo as leis que expliquei.

4º Os filhos pertencem ao pai, vivem com ele, usam o seu *xivongo* (nome de família) e devem-lhe obediência: os rapazes fortificam o grupo, e as moças são vendidas em casamento para benefício dele. O direito patriarcal apóia-se no *lovolo*; e isto é tão evidente que toda a criança de uma mulher que não foi paga pertence à família da mãe, usa o nome da família dela e vive na aldeia do tio materno.

No Apêndice VII conto a história de Spoon Livombo como exemplo desta lei primordial. É a razão por que, ao discutir-se a questão da supressão deste costume, os homens insistem tanto pela conservação do *lovolo*, dizendo: “Quem nos garante a posse dos nossos filhos, se o *lovolo* for suprimido?”

Assim o *lovolo* nunca é uma compra feita pelo marido, e ainda menos um presente oferecido aos pais da mulher.

1º – Vantagens do costume do “lovolo”

No estágio coletivo primário da sociedade, este costume tem decerto grandes vantagens: 1º Fortifica a família, a família patriarcal, o direito do pai; 2º Marca a diferença

¹⁴ Ver A. Van Gennep: *Les Rites de passage*, pág.170. O *Klaym* dos turco-mongóis, o *Nyen* do sul do Tibet, etc, correspondem ao *lovolo* bantu.

* NEB - Este trecho está bastante alterado na versão moçambicana. Optamos aqui por seguir as versões francesa e portuguesa.

entre um casamento legítimo e um casamento ilegítimo e, neste sentido, substitui um registro oficial de casamentos; 3º Põe obstáculo à dissolução das uniões matrimoniais, porque a mulher não pode abandonar definitivamente o marido sem que o seu grupo restitua o *lovolo*. Por conseguinte, obriga marido e mulher a ter atenções um para o outro.

Contudo estas vantagens não devem ser exageradas. Os casamentos concluídos sobre a base do *lovolo* são freqüentemente dissolvidos.¹⁵ Sendo o laço puramente material, é fácil quebrá-lo. Se o marido *vitana tihomu*, reclama os seus bois, quem pode recusar entregar-lhes? Dizer que o *lovolo* é um contrato concluído entre duas famílias para garantir que a mulher seja bem tratada pelo marido e vice-versa, para impedir o marido de bater na mulher ou a mulher de abandonar o domicílio conjugal por simples capricho, é absolutamente falso. Até se afirmou que este dinheiro era um penhor de segurança reclamado pelos pais da mulher para a proteção da filha! Nada há que se pareça com isso nesta instituição. As exortações dirigidas à recém-casada no dia do seu *hloma* (pág. 124) provam claramente que graças ao *lovolo* o marido tem sobre ela todos os direitos e que ela não tem sequer o direito de protestar se ele usa e abusa deles.

2º – Conseqüências desagradáveis do costume do “lovolo”

1º A primeira conseqüência lamentável do *lovolo* é que a mulher é evidentemente reduzida a uma situação inferior pelo fato de ter sido paga. a) É o que se conclui pelo fato de, apesar de não ser considerada exatamente como uma cabeça de gado, a moça em idade de se casar está em princípio inteiramente à mercê da família no que respeita à escolha do marido. Da mesma maneira, a viúva que deve ser dada em herança está absolutamente nas mãos da família do defunto marido. Os homens são muitas vezes melhores que os seus princípios, e vimos, ao estudar os costumes relacionados com o casamento e as heranças, que em geral é pedido o consentimento da moça ou da viúva antes de ser tomada qualquer decisão. Isto, é claro, no caso de os donos da mulher não terem interesse especial na escolha. Mas se tiverem razões para lhe imporem certo marido, não hesitam e constroem-na a se casar com ele. Uma moça pode ser entregue a um velho repugnante por quem não sinta qualquer atração por causa de uma velha dívida de *lovolo* de há vinte anos! O *lovolo* endurece o coração e a mulher é incapaz de se

¹⁵ Dou um exemplo que testemunhei entre os meus vizinhos e que mostra que, no que respeita pelo menos às mulheres de costumes fáceis, o pagamento do *lovolo* ajuda muito pouco a consolidar o laço matrimonial. Uma moça chamada Nhlapfuta, filha de Bandi, casou-se com um primeiro marido. O *vukosi* (nome dado vulgarmente ao dinheiro do *lovolo*) serviu para comprar uma mulher ao irmão. Mas ela abandonou o marido e casou com N'wamusi. Este segundo marido pagou o *lovolo* que foi entregue ao primeiro marido. Mas Nhlapfuta fugiu a segunda vez e arranjou um homem chamado Machuvele. Fez o mesmo cinco vezes seguidas, e finalmente foi para Majlangalene, subúrbio de Lourenço-Marques bairro preferido das prostitutas. Lá ela desapareceu, e o *vukosi* se perdeu ao mesmo tempo que ela. O tio materno, que tinha tido aborrecimentos sem conta para recuperar o *vukosi* e entregá-lo aos cinco maridos sucessivamente abandonados, vendo que lhe era impossível satisfazer o último, não pôde suportar mais este esforço e enforcou-se numa árvore perto de minha casa em Ricatla. A dívida recaiu sobre o irmão desta mulher que “tinha comido o *vukosi*” depois do primeiro casamento.

defender. Pode sempre fugir, mas onde se refugiar se todos os parentes se combinam para sacrificá-la aos interesses da família? Pode ainda ameaçar suicidar-se, o que faz acidentalmente. b) Deve trabalhar para o marido, que lhe dá muito pouco em troca. É verdade que não é uma escrava, mas é uma propriedade. c) Está nisso em parte a causa da diferença impressionante estabelecida entre marido e mulher. Todo o adultério é absolutamente interdito à mulher casada – o que é uma disposição admirável – mas o marido é absolutamente livre quanto a isso, porque não foi comprado. d) No que respeita aos filhos, qualquer que seja o seu amor por eles, não lhe pertencem. São propriedade do pai. Se se divorciam e o *lovolo* não é restituído ao marido, ele guarda-os e a mãe fica para sempre separada deles.¹⁶

2º Novo rol de conseqüências resultantes deste costume são as relações tensas existentes entre os dois grupos que participam no contrato. Já insistimos suficientemente neste ponto. Que é que torna tão difíceis as negociações com os sogros? É que o *lovolo*, a soma de dinheiro, não foi talvez completamente paga, e a dívida é motivo permanente de irritação. E mesmo que neste ponto não haja qualquer razão para atritos, a ameaça de conflitos que terminem no divórcio está sempre suspensa sobre as suas cabeças como a espada de Dâmocles. Se tão triste acontecimento se der, torna-se dez vezes mais aflitivo pela terrível disputa que surge quando da reivindicação do *lovolo*. E o casal em desavença não é o único a sofrer. É possível que outra família, a da *mukon'wana* principal, que era talvez feliz, seja destruída em conseqüência deste divórcio. *Avarhuli timbilwini*, disse-me Mboza, “eles não encontram a paz nos seus corações”.

Estas relações complicadas devidas ao *lovolo* envenenam toda a vida indígena. A vida deveria ser fácil para os indígenas do sul de África; têm poucas necessidades e o suficiente para elas, sob um céu quase sempre azul. De um modo geral são mansos e bonacheirões, mas a questão do *lovolo* enche a povoação africana de ódio e de azedume. Os *milandro*, as dívidas! *Milandro* vem de *kulandra*, seguir, e esta etimologia é muito instrutiva. O marido abandonado pela mulher deve *kulandra* esta, ou antes, o seu dinheiro. Toda a sua família o ajuda a perseguir os bens até os ter recuperado. Os indígenas vão de um extremo a outro da região em perseguição de algumas libras, e três quartos, pelo menos, dos casos submetidos aos tribunais são casos de *lovolo*.

Relativamente à atitude a ser adotada para com o costume do “lovolo”, ver as Conclusões Práticas, III, no fim do volume.

¹⁶ O Rev. H. Dieterlen, da Bassutolândia, num artigo sobre o *lovolo*, escreveu as seguintes frases que se aplicam aos Tsonga tão bem como aos Suthu: “Uma mulher casada sob o regime do *lovolo* tem filhos, mas não possui nenhum. As crianças pertencem aos que deram o gado. Quaisquer que sejam os seus méritos pessoais, pode ver os filhos passarem às mãos dos pagãos mais selvagens, e abandonados à cupidez de parentes rapaces e vis. Pode ser maltratada, expulsa, repudiada; deverá viver sem filhos, como uma mulher que nunca os teve. Procedem como se ela não tivesse nem coração, nem sentimentos de mãe, e os filhos são tratados como se não tivessem nenhuma afeição filial”.

F – Poligamia

I – Origem e extensão da poligamia entre os Tsonga

A poligamia pratica-se uniformemente em toda a tribo. Isto não quer dizer que todos os homens possuam muitas mulheres; a regra de história natural segundo a qual o número de homens é sempre mais ou menos equivalente ao de mulheres, regra que foi reconhecida exata em fisiologia, verifica-se também entre os indígenas e, em tempos normais, as mulheres não são mais numerosas que os homens nas tribos bantu. Muitos homens são monógamos, não que o desejem mas por força das circunstâncias. Outros vão vagabundear até Joanesburgo ou Kimberley e casam-se tarde, enquanto as moças se casam muito mais cedo. Nas povoações dos arredores de Lourenço Marques, o chefe de povoação tem muitas vezes duas ou três mulheres. Os grandes chefes têm naturalmente mais, e Muvecha, por exemplo, chefe em Nondswana, tinha pelo menos trinta. Na região de Gaza, os chefes vão ainda mais longe, ou pelo menos faziam-no noutros tempos, sob o domínio do Nghunghunyana. Bingwana, chefe dos Tswa, tinha tantas mulheres que mal as conhecia, e não conhecia todos os filhos.

Qual é a origem deste costume? Podia pretender-se que se trate de um vestígio do velho sistema de casamento por grupos, supondo terem os Bantu passado também por este estágio da evolução familiar. Em dada época todos os homens de um grupo teriam considerado como suas todas as mulheres de outro grupo, e vice-versa. Seria um estado de poligamia e poliandria ao mesmo tempo. O temor do *matlulana* (pág. 226) teria acabado com a poliandria, e só a poligamia sobreviveu. Pode ainda supor-se que a monogamia existia primeiro e que a poligamia apareceu mais tarde, pelas razões seguintes:

1° As guerras diminuíram o número de homens. Como as mulheres não desejavam ficar solteiras, e a tribo queria aproveitá-las o máximo possível para aumentar e fortalecer-se, as mulheres solteiras foram tomadas por homens casados, e assim se instituiu a família poligâmica. De fato a poligamia desenvolveu-se consideravelmente quando das guerras de Nghunghunyana. Anualmente, o chefe ngoní preparava expedições contra os seus inimigos, os Copi da costa, ao norte da embocadura do Limpopo; os homens eram mortos e as mulheres capturadas, passando cada uma delas a ser a mulher do seu captor. A situação destas escravas não era muito ruim, mas chamavam-lhes de *tinhloko*, cabeças (palavra que se pode aproximar da expressão "cabeça de gado"), e podiam ser vendidas pelos seus proprietários.

2° As leis de sucessão que regulam a família agnática atual entre os Tsonga conduzem também, necessariamente, à poligamia. Um irmão herda a viúva do irmão mais velho, quer seja casado ou não. Se a poligamia começou desta segunda maneira, o seu desenvolvimento posterior não é de espantar. Corresponde admiravelmente ao ideal de vida do Bantu. Como vimos, o homem que possui um harém, *tshengwe*, é um homem que triunfou na sua carreira! É a maneira normal de vir a ser homem rico, ideal que de maneira alguma está confinado à raça negra! Por outro lado, a sensualidade desenvolve-se depressa na família poligâmica e o seu desenvolvimento reage mesmo sobre o costume e tende a consolidá-lo.

Não julgo que a origem da poligamia possa ser determinada com exatidão. Existem, contudo, entre os Tsonga alguns costumes impressionantes, que concedem à "primeira

ou principal mulher” uma situação especial que parece confirmar a hipótese da monogamia primitiva. O primeiro destes costumes é a incisão ritual na região inguinal feita à primeira mulher depois da morte do marido; não se faz nas outras mulheres. Da mesma maneira, o viúvo pratica o mesmo rito só quando morre a primeira mulher, e não quando morrem as “mulheres pequenas”. O segundo costume encontra-se nos ritos da fundação da povoação. Como veremos no capítulo seguinte, a primeira mulher desempenha papel especial nestas cerimônias significativas. Quando perguntei a Magingi, velho pagão de Ricatla, porque havia uma tal diferença entre a primeira mulher e as outras, respondeu-me: “A primeira é a verdadeira mulher e as outras não são mais que ladras. É esta a razão por que se diz, quando da morte da primeira mulher: a palhota do marido ficou destruída (*athrovekelwi hi yindlu yakwe*). Quando é uma das outras mulheres que morre, dizem apenas: perdeu uma mulher (*afeliwi hi nsati*)”.

Esta espécie de caráter sagrado de que é revestida a primeira mulher aparece ainda mais claramente em casos de casamento dos chefes. A mulher principal do chefe é, num sentido, não a primeira em data, mas a que foi comprada com o dinheiro dado pelos súditos e cujo filho é o herdeiro do poder (ver Terceira parte). Geralmente a “mulher do país” não é a primeira. Pela sua morte o chefe não faz a incisão: a primeira mulher torna-se a mais importante sob o ponto de vista ritual. Todos estes fatos mostram que, para os Tsonga, há uma concepção do casamento mais profunda e mais mística do que parece à primeira vista, quando examinamos a família poligâmica atual. Para eles, um casamento verdadeiro e completo é a união de duas pessoas e não de três ou de dez, e as pequenas mulheres não passam de concubinas. Este sentimento explica-se muito bem pela hipótese de ter a raça atravessado uma fase monogâmica anterior.

II – Conseqüências da poligamia

Uma feliz conseqüência deste costume é que, na tribo bantu primitiva, não há a solteirona inconsolável. É, evidentemente, uma vantagem. Receio, porém, que, entrando a monogamia nos costumes, o celibato seja conseqüência inevitável.

Contudo, os males da poligamia ultrapassam muito as poucas vantagens que ela apresenta!

1º O primeiro destes males é o terrível desenvolvimento das paixões sexuais entre os polígamos. Os brancos que viveram em grande intimidade com os indígenas, numa povoação de chefe onde os homens têm numerosas mulheres, podem testemunhar excessos medonhos a que eles se deixam levar (ver Annotatio 14; observações feitas pelo Dr. Liengme na residência do Nghunghunyana).

2º Os conflitos domésticos que havia nas povoações dos polígamos eram outro mal. Há um termo adequado para indicar o ciúme especial de uma mulher em relação às outras mulheres do marido: *vukwele*. O prefixo *vu* designa nas línguas bantu coisas abstratas, idéias, sentimentos. Dá também uma indicação de lugar. *Vukwele* significa, então, também o lugar especial, os pátios, onde as mulheres de um mesmo marido vão insultar uma outra (*kurhukatelana*)...

A história de Lia e de Raquel no Livro da Gênese pode dar alguma idéia da causa de tais disputas. Às vezes o marido diverte-se a provocá-las alimentando sentimentos pouco

edificantes entre as suas mulheres. Segundo Tovana, ele fala mal (*svitokorho*) à sua mulher favorita de uma das suas outras mulheres que lhe é talvez superior. "Tu és muito mais bonita que esta ou aquela: Ela não se parece com uma mulher (*Angatwali lesvaku i wansati*)". A favorita apressa-se a ir dizer à sua superiora o que ouviu. Faz-lhe reparar que o marido vai vê-la à sua palhota muito mais vezes que às outras... A outra mulher fica furiosa, e as pessoas dizem do marido: *Ani gudrulisana, ani kuvandrisana*, "ele faz de modo para que as suas mulheres se ofendam umas às outras". Ao fim de um certo tempo ele procura reconquistar as boas graças da mulher desdenhada (*atamubatela*). Ela repele-o energicamente, e ele chega a matar um galo para se reconciliar com ela! Pode facilmente imaginar-se os romances de ciúme que se desenrolam na povoação de um polígamo!¹⁷

3º A poligamia praticada em grande escala conduz à *ruína da família*. Dois exemplos o mostram claramente. Primeiro, o caso de Binguane, a que já me referi. Tinha muitas mulheres distribuídas pelas suas várias povoações, isto é, na própria capital e em todas as divisões do seu distrito. Visitava-as sucessivamente, mas eram tantas que não podia vê-las com frequência e por isso cometiam adultério com os homens das vizinhanças, de tal maneira que Mbingwana teve centenas de filhos e acabou por casar com as próprias filhas sem o saber. Morreu tragicamente. As *yimpis* do Nghunghunyana cercaram-lhe a fortaleza (*khokholo*): o filho, Xipenanyana, fugiu de noite e ele ficou só. Então se fechou numa palhota onde tinha reunido todos os tesouros e a pólvora; deitou-lhe fogo e morreu nas chamas.

O segundo exemplo é o de Muvecha, que morreu em 5 de Novembro de 1910, homem de carácter fraco, cujas intrigas causaram a guerra de 1894-1896 e que foi nomeado chefe do país de Nondrwana pelos portugueses no fim da guerra (ver Apêndice X). Costumava *lovolar* as irmãs mais novas de suas mulheres (*tinhlampsa*) quando ainda garotas e tinha, assim, de trinta a cinqüenta mulheres. Mas era terrivelmente ciumento e fechava-as em povoações, longe do mundo, sob vigilância de um induna de confiança. Era proibido aos homens atravessar o largo caminho que separava aquela zona do resto do país. Visitei-o, uma vez, em 1908, na sua povoação e tirei a fotografia que reproduzo e é elucidativa. Era homem de sessenta e cinco a setenta anos e a maior parte das mulheres não tinham mais de trinta anos; ora eu só vi um único filho, chamado N'wadambu, a alcunha que davam ao administrador português de Nondrwana. Um único filho e trinta mulheres mostra resultados da poligamia praticada em tal escala. Arruína a família.

Qual a opinião dos indígenas cristãos e civilizados quanto à poligamia? Fiz um inquérito entre os alunos da escola de Ricatla, pedindo-lhes que dessem francamente a sua opinião sobre o assunto. A maior parte tinha chegado à idade adulta, alguns eram casados e outros tinham sido polígamos. Obtive cerca de vinte respostas escritas e resumo a seguir estas pequenas composições.

¹⁷ Dou aqui um bonito estribilho nkuna sobre a *vukwele*. É uma mulher desdenhada que fala:

Rirhakartha ra mina rikhele hi wanuna

Wanuna anyika d'okori yakwe

A minha pequena abóbora amarela foi apanhada por meu marido!

Meu marido deu-a à sua favorita!

Canta o estribilho para provocar uma querela... por meio da qual espera que lhe seja feita justiça.



O chefe Muvecha e algumas das suas mulheres

Argumentos favoráveis:

1° Um provérbio indígena diz: *Wansati mun'we angayaki muti*, isto é, uma única mulher não constrói (constitui) uma povoação. O provérbio é confirmado por outros dois: *Litiho lin'we alinusi hove*, isto é, não basta um só dedo para meter os grãos de milho cozido na boca, e: Uma só flecha não é capaz de matar uma serpente (*Ntumbana mun'we awusvikoti kudlaya nyoka*);

2° Ter várias mulheres é a glória de um chefe de povoação. Honram-no em relação ao número de mulheres que tiver.

3° O polígamo pode exercer assim hospitalidade generosa, levando cada uma das mulheres um prato para a refeição da tardinha.

4° Se morrer a primeira mulher, não fica só.

5° Se ela adoecer, não lhe faltará comida.

6° Há muita gente para fazer o trabalho da povoação; as mulheres ajudam-se umas às outras.

7° O polígamo tem muitos filhos.

8° Não há mulheres solteiras, o que é uma boa coisa, e se assim não fosse, como é que aquelas mulheres arranjariam dinheiro para comprar roupas?

Argumentos contrários:

1° *Trhengwe drakarhata*, isto é, a poligamia causa aborrecimentos por causa do *vukwele*, ciúme. O que é que origina este sentimento? Um marido mostra preferência por uma das mulheres, dando-lhe um presente mais rico que às outras, seja indo visitá-la na palhota duas noites consecutivas, ou dando-lhe, quando regresse da caça, o pedaço melhor, uma perna de gazela por exemplo. Isto provoca *vukwele* no coração das outras, e, quando ele assim procede, basta uma palha para atear o fogo. E como se manifesta esse sentimento? Por insultos recíprocos entre as mulheres, indo mesmo até as acusações de feitiço (pode uma delas gritar: "Oh! que a minha rival morra e eu fique sozinha dona de tudo!" e isto quase equivale a um ato de feitiçaria); por insultos e ameaças dirigidos ao

marido; por recusa, da parte abandonada, de cozinhar para ele e guardar a sua colheita; por atos de violência dirigidos contra ele (pode uma mulher chegar ao ponto de arrastar o marido para fora da palhota da rival e tornar-lhe a vida de tal modo intolerável que ele fuja e vá para Joanesburgo, para poder sossegar); por atentados contra a própria vida; pelo ódio manifestado aos filhos das outras mulheres (tratam-se estas crianças por *mabokonyo*, que é termo desdenhoso. Ensinam-lhes a odiar-se umas às outras e a odiar o pai porque as mães, quando furiosas, dão espaço às suas queixas diante delas sem qualquer moderação). Finalmente, o *vukwele* termina às vezes pelo suicídio da mulher desdenhada.

2º A poligamia facilita a bebedeira devido à grande quantidade de grão colhido e cerveja feita por tanta gente.

3º Desenvolve o orgulho no coração do polígamo.

4º É custosa, porque o marido tem que pagar uma libra esterlina de imposto pela palhota de cada uma das mulheres.

5º Destrói a força do homem devido aos excessos sexuais cometidos (esta razão, apresentada por uma das testemunhas, pareceu ter pouco valor aos olhos dos outros, e, pelo contrário, fê-los rir).

Quanto à atitude a adotar para a poligamia, ver as Conclusões Práticas, IV, onde junto algumas observações a este inquérito interessante.

G – Aspectos do sistema de parentesco em outras tribos do sul da África

As tribos que estudei podem classificar-se em duas categorias, atendendo ao sistema de parentesco: aquelas em que o homem tem o direito de se casar com a filha do irmão da mulher, e aquelas em que é o filho que casa com esta moça, sua prima cruzada, filha do tio materno. Tal diferença é absoluta no que respeita ao casamento entre primos cruzados. Na primeira categoria tal casamento é tabu e nunca se faz, a não ser que seja praticado o rito *kudlaya xivongo*, exceção que confirma a regra. Na segunda categoria é proibido o casamento do tio com a sobrinha da mulher, mas pode realizar-se eventualmente, pelo menos entre os Pedi e os Venda, se o homem não tem um filho para se casar com a moça. Esta diferença é suficiente para dar uma base de classificação, porque as suas conseqüências são importantes para a vida respectiva dos dois grupos aliados. Contudo, os dois costumes são manifestações da mesma lei geral que existe em todas as tribos do sul da África: o direito que tem uma família, tendo arranjado uma mulher em outra família, de escolher várias mulheres na família aliada.

1º – Tribos em que o homem tem direito de se casar com a filha do irmão da mulher

Deve citar-se em primeiro lugar a tribo tsonga, mas já expliquei longamente os seus costumes. As outras tribos pertencentes a esta categoria são as dos Copi, dos Tonga de Inhambane e dos Ndzawu. Notemos que todas estas tribos são, geograficamente falando, contíguas, porque estão todas estabelecidas na região do litoral do Oceano Índico.

Tribo Copi

O seu sistema de parentesco é muito semelhante ao dos Tsonga, embora outros costumes sejam diferentes. (por exemplo, os Copi constroem casas quadradas, dispõem-nas em linhas retas, são especialmente dotados para a música, crêem que os deuses ancestrais habitam nos rios, etc.). Colhi, porém, as seguintes particularidades das suas relações de família.

O jovem copi não emprega o mesmo termo para designar o irmão (*nkoma*) e a irmã (*ndíyangu*) e vice-versa. Encontramos pela primeira vez a oposição dos sexos, que é um dos traços do sistema suthu.

Mas o filho e a filha do irmão de uma mulher são chamados de *tsandzana* por esta mulher, que é a tia paterna (*hahani*). Este termo corresponde ao *nhlampsa* tsonga, mas, em tsonga, *nhlampsa* designa, não o sobrinho, mas a sobrinha, a menina que pode vir a ser uma das outras mulheres do marido de sua tia, para “lavar a louça dela (*kulhampsa*)”. O meu informante copi negou que fosse essa a etimologia de *tsandzana*, mas não me pôde dar outra. Disse-me: “É um termo que nos foi transmitido desde o princípio”. Em todo o caso, o fato de o sobrinho ser também designado por este termo inspira-me algumas dúvidas quanto à etimologia dada pelos meus informantes tsonga. Com efeito, um rapaz nunca vai à povoação da tia lavar a louça. É muito possível que as palavras *tsandzana* e *nhlampsa* tenham outra origem, exprimindo, como o fazem, uma relação de família bem particular e impressionante.

Entre os Copi, o pai da mulher é tratado com mais familiaridade que entre os Tsonga, é mais um pai (*tate*) que um *mukon'wana* (*musade*). Dá-se o mesmo com a sogra; o genro pode pedir-lhe de comer. O afastamento e o temor inspirados pela mulher do cunhado, chamada *nkokati*, são mais acentuados do que para a sogra. Tais sentimentos são talvez menos fortes que entre os Tsonga; contudo, o homem que “segue os seus bois” nunca casa com esta mulher. Arranja sempre uma maneira de encontrar uma substituta.

Os irmãos da mulher são verdadeiros *vakon'wana*.

Tribo Tonga de Inhambane

Esta tribo, estabelecida na vizinhança de Inhambane, tem uma língua completamente diferente do tsonga propriamente dito: pertence, evidentemente, a outro grupo lingüístico. Mas, no que respeita ao seu sistema de parentesco, parece observar regras muito parecidas. As mulheres com quem o homem pode “divertir-se” (*hesa*) são as mesmas. Estes Tonga têm uma maneira especial de jurar: o homem jura pronunciando o nome da irmã, e a mulher pronunciando o do irmão. Nos dois casos juntam ao nome a sílaba *le*. E assim, o meu informante, Mahandise, diz: *Nyakhudile, ndyangu, por Nyakhudi*, minha irmã! - e esta diz por sua vez: *Mahandisele, por Mahandise!*

Tribo Ndzawu

Aqui temos uma tribo cuja linguagem, muito afastada do tsonga, possui certos caracteres pertencentes ao grupo lingüístico da África Central, mas cujos princípios em

matéria de direito matrimonial são idênticos aos dos Tsonga. O meu informante descreve em pormenor a atitude extraordinária de um homem perante a mulher do irmão de sua mulher, quando têm a grande infelicidade de se encontrarem por acaso no caminho:

“Quando vejo no caminho a minha *mukon’wana* principal (designam-na pelo termo *vambiya*), ajoelho-me imediatamente, inclino a cabeça para o chão, estendo as mãos para diante e bato as palmas para a saudar. Ela, por seu lado, também se prosterna e estende as mãos para frente, mas conserva-as fechadas. Saúda-me, mas não nos olhamos; depois, levantamo-nos e partimos cada um para seu lado. Quando visito a sua povoação, não entro pela porta principal, mas sigo por um pequeno atalho atrás das palhotas, para a evitar. Se me vê chegar, esconde-se imediatamente. As irmãs de minha mulher vêm saudar-me, pegam nas minhas azagaias e põem-nas na palhota; são minhas mulheres. Se encontro a minha *mukon’wana* principal comendo, ela abandona a refeição e vai-se embora. Essas são as nossas relações, até que lhe dê um boi para a cativar. Devido a este boi, no futuro é possível vermo-nos. Oferece-me por sua vez um pequeno presente, um bracelete por exemplo, e pode então entrar na minha palhota. Contudo, nunca devemos modificar a maneira especial de nos saudarmos.”

Notemos que o homem deve comprar a sua *mambyia* para ser autorizado a ter com ela relações mais familiares. Encontramos costume semelhante no clã do Maputru, quanto à sogra, e neste caso não era questão de *comprá-la*, mas só de aliar-se (*kutlhangana*) com ela. A interdição de se casar com esta mulher não é porém tão severa como na maior parte dos clãs tsonga, se for impossível encontrar-se uma substituta.

A filha do irmão da mulher é, também entre eles, mulher presuntiva, mas parece que só vem a ser verdadeiramente mulher do marido da tia paterna no caso de morte desta tia. Vem então “reabrir a casa” que foi fechada pela morte da primeira mulher. Não há o termo correspondente a *nhlampsa*.

Entre os Ndzawu o sobrinho pode receber em herança a mulher do tio materno, exatamente como entre os Tsonga.

O leitor encontrará numerosas lacunas nas listas tsonga e ndzawu. De fato, dou estas listas a título provisório, esperando que os que vivem em contato com estas duas tribos possam completá-las e corrigi-las, se for necessário.

2º – Tribos em que o homem tem direito de casar por prioridade com a filha do tio materno

Tribo Khaha-Pedi

Não conheço suficientemente os costumes matrimoniais de todos os clãs pedi do Nordeste do Transval para afirmar que em toda a parte é de regra o casamento com a filha do tio materno. É muito provável que seja, mas limito as minhas observações à tribo Khaha, em cujo território vivi muitos anos.

Esta pequena tribo estabeleceu-se num vale isolado, situado ao pé das montanhas de Drakensberg, e dominado pelo soberbo zimbório do Mamotswiri (Kranzkop). Quando fiz o meu estudo, em 1906, estas populações viviam ainda a velha vida tribal e tinham sido

muito pouco atingidas pela civilização. Veneravam como totem o antílope *duyker* e mantinham-se cuidadosamente à parte dos seus vizinhos, os Nkuna-Tsonga. Tive a impressão de que os seus costumes eram de um tipo muito arcaico.

Resumimos as informações dadas por Malupi, filho de Madowu

“Meu pai Madowu deu os nossos bois a Malavana, e Malavaye comprou uma mulher, Magugu, para seu filho, Masingwana. Masingwana e Magugu tiveram uma filha. Esta filha, Mohale, deve-se aos nossos bois e eu, Malupi, devo seguir os nossos bois tomando-a para mulher. É lei, uma lei muito enraizada. Tenho o direito de tomá-la; se a desejo, o pai não me pode recusar. Se sou pobre e não tenho manada, deve-se contentar com um único boi. Mohale, minha *motswala*, deve receber-me com agrado. Meu pai pagou os bois para ela quando eu era ainda pequeno; desde o nascimento era minha mulher. Ela tem uma irmã, Musivuli, que posso também tomar; é *motswala*, mas muito provavelmente deixo-a para outros. Contudo, se alguém desejar se casar com ela, o pai informa-me primeiro e pergunta-me se abdicó dos meus direitos. Deste modo, segue-se de geração em geração o costume que consiste em um homem desposar a filha do tio materno; casamo-nos sempre na mesma família, a família de nossa mãe, e, mesmo que um de nós transgredisse a lei durante uma geração, o filho retomaria a tradição e seguiria os bois de seu avô”.

Para mostrar quanto este costume está enraizado entre os Khaha, outro informante acrescentou os seguintes pormenores: Entre o gado que um Khaha dá para obter a mulher, encontra-se uma vaca chamada “a vaca para alimentar a criança”. Esta vaca destina-se a fornecer leite para a menina “produzida pelos bois” e que deve vir a ser a mulher do filho daquele homem. Quando este filho for homem tem o direito de reclamar ao tio materno a tal vaca especial, com toda a descendência, mesmo que esteja morta, e este gado constitui o núcleo da manada que deve pagar para obter a prima. Se a menina recusa o primo, os pais obrigam-na a aceitá-lo para marido. Pode ser que seja coxo e nenhuma outra moça o aceite; não importa! A *motswala* é a sua mulher! Se os pais não vencem a resistência da filha e ela recusa definitivamente, o pai do pretendente vai ao tribunal reclamar não só a vaca para amamentar a criança, mas todo o gado que pagara para comprar a mãe, e o chefe faz-lhe justiça.

Examinemos melhor a palavra *motswala*. As listas compiladas no quadro geral mostram que o termo se emprega de modo extensivo em todas as tribos da segunda categoria, que se poderia chamar de *categoria motswala*. Empregam-na exatamente no mesmo sentido que a nossa expressão “primos cruzados”, isto é, significa ao mesmo tempo os primos de um homem que são os filhos do irmão de sua mãe, e os que são filhos da irmã do pai. Quanto aos primos direitos, filhos da irmã da mãe ou do irmão do pai, são todos irmãos e irmãs, e são chamados e tratados como tal. Qual a etimologia da palavra *motswala*? Segundo Malupi, vem da raiz *tsoala* (*kupsala* em tsonga, *zala* em zulu), que significa dar nascimento. A minha *motswala* é aquela com quem dou nascimento a filhos. Isto se aplica perfeitamente à *motswala* oficial, filha do irmão da mãe, como acabamos de explicar, mas não à filha da irmã do pai. Quando perguntei a Malupi se não podia se casar com esta *motswala* como com a outra, respondeu energicamente que não e pôs-se até a rir da idéia de tal possibilidade. Por quê então os Khaha chamam de *motswala* tanto a filha da irmã do pai como a filha do irmão da mãe? Não sei explicar, mas o fato permanece: só

a filha do tio materno é *mulher presuntiva*: Podemos ir mais longe e dizer que é a *mulher eventual normal* do primo, e a razão disso é que, num sentido, ela é o fruto dos bois dados pelo pai do primo para comprar a sua mãe; o que não é o caso da filha da, tia paterna.

Este costume, muito característico, tem conseqüências que determinam a natureza de muitos laços de parentesco.

O primo tem muitas liberdades com os seus *vatswala*, filhos do *malume*. Brinca com eles como se fossem irmãos e irmãs e procede mais livremente ainda porque as meninas da povoação são as suas futuras mulheres. Uma delas foi provavelmente já comprada para ele quando do seu nascimento, ou mesmo antes, e ele deu-lhe um presente quando ela foi iniciada (pág. 163).

Por outro lado, o sobrinho demonstra imenso respeito perante a *mulher do tio materno*. Não é a mãe de sua futura mulher? Trata-a por *macgolo* (*kokwana*), mas há *vukon'wana* neste parentesco, declara Malupi. Notemos a enorme diferença entre este sistema e o sistema *tsonga*, em que a mulher do *malume* é uma *nsati*, uma esposa, com quem se pode ter todas as liberdades porque é muito possível que o sobrinho a receba em herança.

Que gênero de relações há entre o pai deste rapaz é a *mulher do irmão de sua própria mulher*? No sistema *tsonga* ela é a *mukon'wana* principal. Entre os Pedi temem-na também muito, e fogem dela por duas razões: por causa dos bois (as mesmas grandes dificuldades que já indiquei na pág. 210 podem ocorrer, e neste caso podem resolver se casar com ela, embora com muita repugnância) e também porque a filha desta mulher vem a ser a mulher do filho daquele homem. Parece também que entre os Pedi é moralmente impossível um homem casar-se com uma mulher se o filho casa-se com a filha dela: Não esqueçamos, por outro lado, como já o fizemos notar, que não é absolutamente impossível que aquele homem case-se com a moça destinada ao filho, se não tiver filhos. Neste caso, o temor e a antipatia manifestados perante a mulher do irmão de sua mulher explicar-se-iam pelas mesmas razões que entre os *Tsonga*. Uma outra conseqüência do casamento com a *motswala* é que as duas espécies de parentesco que encontramos entre os *Tsonga*, o *vukokwana* com os parentes da mãe, e o *vukon'wana* com os parentes por aliança, misturam-se de modo estranho no sistema pedi, enquanto se distinguem cuidadosamente nas tribos da outra categoria. Quando um rapaz casa-se com a filha do tio materno, os parentes da mãe tornam-se imediatamente seus parentes por aliança. É por conseguinte evidente que o grande princípio bantu segundo o qual convém fazer-se o casamento na família da mãe é seguido mais perfeitamente entre os Pedi que entre os *Tsonga*. Pode portanto acontecer de um homem *ter duas espécies de genros*. É o caso de Madowu. A filha mais velha casara-se com Siligane, homem pertencente à família inteiramente diferente, enquanto a mais nova das filhas viera a ser a mulher do seu *motswala*, Bazile. Madowu chamava Siligane de *mocgonyana*, que é o verdadeiro termo para designar os parentes por aliança, mas chamava Bazile de *motlogolo*, sobrinho, conservando assim o velho termo de consangüinidade. Malupi fez o mesmo: Bazile era o filho de sua tia paterna, seu *motswala*. Casando-se com a irmã de Bazile, passou a ser seu cunhado, seu *mogoe*. Contudo Malupi conserva o termo *motswala* em relação ao primo-cunhado, enquanto tratava Siligane por *mogoe*. Os Pedi não sentem a necessidade, como os *Tsonga*, de extinguir um gênero de parentesco para adotar outro. A confusão entre *vukokwana* e *vukon'wana* explica sem qualquer dúvida dois termos curiosos das listas pedi e venda. O genro que pertence à

outra família trata o sogro por *macgolo* (*kokwana*) e não por *mocgonyana* porque, pelo seu casamento com a moça, assumiu, em relação à sua família, a situação em que se encontra um homem em relação aos seus *vakokwana* isto é, em relação àqueles entre quem ele e os filhos encontram mulheres. Por outro lado, o homem que casou com a irmã de Madowu é chamado por ele e por toda a família *motlogolo*, *ntukulu*, porque escolheu a mulher nesta família; Madowu e todos os parentes passam a ser seus *vakokwana*.

Chegamos a este resultado extraordinário: um homem de idade madura, a quem deveríamos chamar tio por casamento, é designado, até pelos garotos de uma família pedi, pela palavra que originariamente significa neto!

Duas observações ainda sobre o casamento *motswala*.

Ficando o rapaz e a moça noivos desde o nascimento, é evidente que há muitas probabilidades do casamento não vir a se realizar. Foi o que aconteceu a Malupi. Fez-se cristão, mas tendo a prima-noiva recusado seguir a sua nova religião, renunciou a ela. O que fazer? Reclamar os bois já pagos ao *malume* teria sido falta de respeito. Além do mais, uma parte da soma ainda não tinha sido entregue. Malupi deu uma libra esterlina ao pai, e seu irmão Faster deu quatro cabras. Madowu levou tudo ao pai da moça e tomou-a para si! Vimos que entre os Khaha, quando não há rapaz para se casar com a prima, é o pai que se encarrega disso!

Uma pergunta que não se pode deixar de fazer é esta: Não vêm realmente os Pedi perigo físico para a raça nos casamentos consangüíneos, repetidos de geração em geração? Parece que tal receio não está completamente ausente do espírito tsonga (pág. 219). Além do mais, não causa este costume a degenerescência das populações? Não o creio. Parece que não há mais doenças entre eles que entre os Tsonga, que, cuidadosamente, evitam tais uniões. Os Pedi não fazem a menor idéia de que o casamento entre primos possa ter conseqüências desagradáveis para os filhos. Estes fatos não concordam, certamente, com as opiniões correntes acerca do assunto. Devia proceder-se a rigoroso inquérito médico nestas tribos, porque daria, provavelmente, resultados muito interessantes.

Vale a pena mencionar alguns outros termos da lista pedi: *cgayekadi*, que corresponde a *khaitsemi* em suthu propriamente dito, e a *khaladzi* em venda, é o termo que emprega o irmão falando da irmã, e vice-versa.

É notável o fenômeno da oposição dos sexos na terminologia e seria bom conhecer-se a etimologia da palavra. Sabendo-se que os Tonga de Inhambane juram pela irmã, acrescentando o sufixo *le* ao nome, e vice-versa (pág. 242), pergunto se o termo *cgayekadi* não teria uma origem semelhante e não significaria simplesmente: aquele por quem juro. O fato de os Venda jurarem realmente pelas suas *khaladzi* dá grande peso a esta hipótese.

Mogadibo é o termo recíproco pelo qual a mulher e as irmãs do marido se chamam mutuamente. Aquela das irmãs do marido cuja venda forneceu os bois que serviram para comprar a mulher em questão, chama esta de *mamuea*, isto é, "a que foi trazida". A *mamuea* deve mostrar grande respeito a esta irmã do marido, que se encontra numa situação especial em relação a ela por causa dos bois. Sabe que o seu próprio casamento depende do desta irmã do marido; se este último é dissolvido, o casamento da *mamuea* pode também se ressentir disso e o marido abandonado pode reclamá-la em substituição da mulher fugida – caso que acontece às vezes, como já vimos. Daí o mal-estar que sentem as duas mulheres nas suas relações. No sistema tsonga estas duas mulheres, que são *tinhombe*, têm muita liberdade uma com a outra.

As regras respeitantes à “distribuição das viúvas” são as mesmas dos Tsonga; mas quando morre um *malume* a mulher dele nunca é dada em herança ao sobrinho, como já disse. Ela será mulher do irmão a seguir ao defunto ou, se ele não existe, de sua irmã. Encontramos aqui o costume curioso, muito raro entre os Tsonga, mas freqüente e perfeitamente aceito entre os Pedi, segundo o qual uma mulher pode herdar outra, por conta da família. Dizem que ela “possui” a viúva. Arranja-se depressa um marido que viverá com ela, sem pagar nada, mas as crianças pertencem, naturalmente, à família do primeiro marido.

Os Tsonga dizem muitas vezes que os costumes pedi lhes repugnam e quando se lhes pergunta por quê, respondem: “Porque essa gente não respeita as co-esposas da mãe: isto é, as outras mulheres do pai”. Por outro lado, são obrigados a reconhecer que os Pedi se preocupam muito mais do que eles em manter a pureza das filhas. Entre eles não existe o *kugangisa* (pág. 112) e isso é considerado tão importante que, no dia do casamento, a noiva é submetida a um exame físico ao qual procedem as mulheres velhas das duas famílias.

O exame faz-se numa palhota, e o povo fica de fora à espera do resultado. Se se ouvem gritos de triunfo na palhota (*mihulúli*, os *minkulungwana* dos Tsonga), todos suspiram de alívio; mas é terrível se as velhas ficam silenciosas: a moça pecou! Mesmo que o casamento não seja anulado, os parentes do marido retêm, a título de multa, um dos bois do preço da recém-casada.

Duvido contudo que as precauções tomadas para conservar a virgindade da moça tenham por base uma grande elevação de nível moral entre os Pedi. Penso que esta moralidade imposta às moças assenta na interpretação fisiológica particular que se encontra em todas as tribos, e especialmente entre os Pedi. Julgam que a secreção dos lóquios, que se segue ao nascimento da criança, e ainda mais depois de um aborto, é extremamente nociva e perigosa para o homem que tem relações com uma mulher durante o período subsequente. O meu informante tsonga pretende que certas mulheres pedi servem-se deste meio para matar os homens que detestam. Se uma delas está grávida, provoca o aborto em segredo, chama o homem de que se quer desembaraçar e pede-lhe que a ajude a fabricar cerveja, que lhe dá a beber. Quando ele já está embriagado, seduz-lo e, por aquele meio, mata-o. Estas mulheres dançam às vezes uma dança especial chamada *musevetrho*, durante a qual se colocam numa única fileira, com uma das faces enegrecida a carvão e a outra avermelhada com argila.

Enquanto dançam, gabam-se dos seus delitos diante das que são mais inocentes. Tal grau de perversidade é penoso de se acreditar, mas é compreensível que um recém-casado, que acredita em tais superstições, esteja particularmente ansioso de assegurar-se da pureza física da moça e que o exame seja, por conseguinte, rigoroso.

Esta idéia, a que chamo concepção fisiológica, explica também um ponto curioso da vida conjugal entre os Pedi, pelo menos entre os chefes. Os chefes khaha costumavam comprar uma mulher, viver com ela até ter um filho, depois comprar outra, e assim sucessivamente. As mulheres abandonadas eram deixadas aos conselheiros, ou outros homens da povoação, que viviam com elas, mas os filhos pertenciam naturalmente ao chefe. E assim se criou uma espécie de poliandria, não a poliandria típica em que uma mulher tem simultaneamente vários maridos, mas a transmissão de mulheres legalmente

casadas a outros homens, costume que os Tsonga reprovavam energicamente e que, na realidade, é muito prejudicial à vida normal de uma povoação. Por este processo, o chefe evitava os perigos da contaminação, e, relativamente aos que o substituíam, as suas vidas não eram provavelmente tão preciosas... ou antes, conheciam mezinhas para se prevenirem!

Estes fatos explicam como entre os Tsonga a moça é livre e a mulher casada tabu (*kuyila*), enquanto entre os Pedi é exatamente o contrário.

Tribo suthu (na Basuthulândia)

Seria talvez mais correto dizer a nação suthu, falando dos 500.000 indígenas de origem suthu que habitam a Bassuthulândia. Sabe-se como durante o século passado, o grande chefe Mocheche conseguiu agrupar sob a sua suserania certo número de clãs muito diferentes, e como criou entre eles uma unidade política que tem sido mantida pelos seus descendentes até hoje. Esta unificação provocou, indubitavelmente, numerosas modificações nos costumes destes povos, e uma grande distância separa o pequeno clã khaha-pedi – cuja população, mal chegando a 2000 almas, escondida nas montanhas, levava uma vida primitiva e monótona – da grande nação progressiva que atravessou tantas crises políticas e que, além do mais, se cristianiza rapidamente. Não é, então, de espantar que também encontrássemos traços desta evolução no domínio dos laços de parentesco.

Não tenciono publicar aqui todas as informações que recolhi sobre este assunto quando da minha estada na Bassuthulândia, em 1915. Muitos missionários ou colonos conhecem muito melhor do que eu os costumes suthu. Menciono apenas certo número de fatos, principalmente com o fim de estabelecer comparação e enquadrar o sistema suthu no seu verdadeiro lugar com os outros sistemas. Vejamos primeiro: Observa-se o costume característico do *casamento com a filha do tio materno*? Sem duvida. Nesta tribo a lei quer que o pai escolha a primeira mulher do filho. Mais tarde o filho pode seguir a sua própria inclinação, mas não no que respeita à primeira mulher. O pai tem muitas vezes uma preferência pela *motswala* e, se a vai pedir, o pai dela não pode repeli-lo, sobretudo se é sua irmã a mãe do rapaz que faz o pedido. Há uma relação particular entre este rapaz e a sua *motswala*, a tal ponto que mais tarde, já casada com outro, se ele cometer adultério com ela não podem levá-lo ao tribunal: “Ela é sua mulher”. Estes fatos concordam perfeitamente com as leis pedi.

Contudo os Suthu não casam só com a sua prima cruzada do lado materno, mas também com a do lado paterno, a filha de sua tia paterna, e, coisa mais séria, com as filhas dos tios paternos, o que é contrário a todas as idéias dos seus irmãos pedi e da maior parte dos Bantu da África do Sul. No que respeita à filha da tia paterna, pode-se compreender tal casamento. É uma *motswala*, o pai pertence à outra família e pode receber para o seu grupo o preço de compra da moça. Mas no caso da filha do tio paterno é muito difícil conceber como isto pode ser admitido. Não é esta prima classificada *khaitseli*, exatamente no mesmo plano que uma irmã? E, no que respeita aos bois, são entregues pelo pai ao seu próprio irmão? E se a mulher abandona o seu marido, o pai dela dirige-se ao irmão para apresentar a reivindicação? Entre os Tsonga isto seria encarado como um absurdo (pág. 219). Seria interessante que as testemunhas de casos deste gênero nos dissessem exatamente como foram resolvidos. Será de origem recente, entre Suthu, a

liberdade de casar com todas as várias categorias de primas? Um velho cristão que habitava nas imediações de Morija, Feco, indígena inteligente de quem diziam ter cerca de cem anos, declarou-me que, no tempo em que era novo, isso já era uma das características do sistema familiar suthu. Contudo, a importância particular da filha do tio materno, se a compararmos com o papel desempenhado por ela entre os Pedi, faz-me supor que em tempos muito recuados as leis matrimoniais eram as mesmas entre todos os Suthu.

O termo *khaitsemi* tem a mesma significação que em pedi. Um rapaz designa por este nome as irmãs e as primas direitas, filhas dos tios paternos e das tias maternas, e vice-versa, segundo a lei de oposição dos sexos. Mas este termo tem uma significação mais ampla em suthu que em pedi. Aplicam-no, por extensão, aos maridos e às mulheres dos verdadeiros *khaitsemi*, de tal modo que *khaitsemi* indica também em suthu os maridos das irmãs e das primas direitas; por uma extensão maior ainda, aplicam o mesmo termo ao irmão da mulher. Em todos estes casos, *khaitsemi* já não implica oposição de sexos. Finalmente empregam-no também para a *mulher do irmão da própria mulher*. Esta pessoa terrível, a quem Tsonga e Pedi só manifestam receio e diante da qual se ajoelham, é para os Suthu uma simples *khaitsemi*, uma irmã, uma pessoa sem importância! Por que tão grande diferença? É um mistério! Devo acrescentar que hoje o marido da irmã e o irmão da mulher são chamados ambos de *soar* ou *tsware*, deturpação da palavra holandesa *schwager*, fato característico mostrando claramente que algumas das velhas noções familiares desaparecem gradualmente e são substituídas pelas concepções européias, mais simples.

Observa-se também, em dois casos, o costume que consiste em aplicar ao marido de uma mulher o termo empregado para a designar a ela, e vice-versa. Chamam de *rakhali* o marido da tia paterna como ela (apesar da presença do sufixo feminino *ali*), e chamam a mulher do tio materno, como ele, de *rangwane* (excepcionalmente *mangwane*).

A tendência do sistema suthu parece ser diminuir a diferença entre as famílias do pai e da mãe existente nas outras tribos. Podem casar-se com as primas das duas famílias. Contudo, existem nos Suthu relações especiais entre sobrinho e tio materno como há entre os Tsonga, e vou mencionar os deveres e os privilégios dos dois como me foram explicados, sem qualquer comentário.

Primeiro, devemos observar que o sistema suthu não confunde o sobrinho com o neto, como acontece no termo tsonga *ntukulu* (págs. 196 e 203). A palavra correspondente a *ntukulu* é *sitloholo* e aplica-se unicamente ao neto, enquanto chamam o sobrinho e sobrinha uterinos de *moxana* (*mupshana* em rhonga).

Não há em suthu, para todos os parentes do lado materno, termo genérico comparável ao *vakon'wana* tsonga. O sobrinho uterino não goza entre os Suthu da grande liberdade que dispõe entre os Tsonga com o tio materno: O único dever especial que lhe incumbe é de lhe dar os seus primeiros ganhos sob a forma de uma vaca. Pelo contrário, o tio intervém muitas vezes nos negócios do sobrinho. Quando o rapaz deixa a escola de circuncisão, é o tio que lhe dá o novo cobertor. Quando mais tarde se casa, o *malume* dá-lhe uma ou duas vacas para o *lenyalo* (*lovolo*) e uma para a festa, à qual é obrigado a assistir, especialmente, por figurar entre os que cortam as cabeças de gado. Por morte do sobrinho o tio materno herda "a sua impureza", isto é, todos os bens em que ele constantemente tocava e que estão contaminados pela impureza do seu corpo: cobertores, calças, a espingarda, o cavalo, as azagaias; estes objetos não são purificados com

mezinhas; é o *malume* que faz desaparecer a impureza do sobrinho. Vem num dia fixado ele vem e toma posse da herança e dão-lhe um boi (pode não ser mais que um vitelo) para levar tudo para casa.

A sobrinha uterina é também objeto dos seus cuidados. Quando ela se casa, reclama ele parte importante do preço que pagam por ela (*litsoa*). Suponhamos que o *lenyalo* compõe-se de vinte bois, dez ou vinte carneiros e um cavalo (na Bassuthulândia não o pagam em dinheiro); pode tirar três, quatro, até sete ou dez cabeças de gado, mesmo todos os bois, e deixar ao pai apenas os carneiros e o cavalo. Quando perguntei ao meu informante por que se apropriava o *malume* de uma parte tão grande do preço da noiva, ele respondeu-me: "porque deu bois para ajudar o irmão da sobrinha a comprar a mulher, e agora se indeniza". – "Mas", objetei, "os tios paternos também ajudaram o sobrinho a pagar o *lenyalo*. Reclamam alguma coisa quando é entregue o preço da noiva?" – "Não!" – "Por quê?" – "Porque é assim!"

O *malume* vela pelas sobrinhas quando se casam de modo a serem bem tratadas, como é de lei; vela também para que o preço obtido pelo casamento de uma delas seja utilizado na compra de uma mulher para um dos irmãos desta sobrinha, e não para um rapaz filho de outra mãe.

Se não sentem receio nem indiferença em relação à mulher do irmão da própria mulher, tais sentimentos são porém muito acentuados em relação à *sogra*, e o *sogro* evita muito especialmente a *nora*, sobretudo antes da consumação do casamento. Mais tarde a mulher do filho evitará sempre pronunciar o nome do pai do marido. No dia em que vai morar na povoação dos sogros, as amigas levam-lhe de comer, porque no primeiro dia não deve servir-se da comida da nova família. No segundo dia o sogro dá um carneiro aos que o acompanham; matam-no, cozem a carne e dão-lhe comida. Assim se faz a transição. Durante o primeiro ano, a nora não tem palhota própria, nem quintal vedado a caniços, nem lareira independente. Trabalha para a sogra e é tratada como qualquer moça da povoação. Os recém-casados são olhados como crianças durante o primeiro ano da vida conjugal. Nem é o marido que chama o médico quando a mulher está doente; é o sogro que se encarrega disso. Depois de ela arrecadar a primeira colheita, os parentes constroem uma palhota para o jovem par, que começa então a cozinhar à parte. Mas os recém-casados só se tornam verdadeiramente independentes e importantes quando nasce o primeiro filho. Adotam o seu nome, precedido do prefixo masculino *ra* para o pai, e do prefixo feminino *ma* para a mãe. Conservam sempre este nome, mesmo que mais tarde tenham outros filhos e que o primeiro morra.

Registro finalmente algumas expressões interessantes de que se servem os polígamos para designar as suas diferentes mulheres e que me foram comunicados pelo missionário P. Ramseyer: *Mosali*, *mofumahali* é a mulher principal, a primeira, a que foi escolhida pelo pai. *Moecoa* é o nome comum das que são mais tarde escolhidas pelo marido; *serethe* é o termo genérico para as pequenas mulheres ou mulheres menos importantes; *lepelo*, a preferida; *toali*, a amada; *sethepo*, a que foi comprada como escrava; *miatsi*, a concubina; *mahetla-a-thebe*, "a parte superior do escudo", é a irmã da mulher que se casou com o mesmo marido. Vê-se que não falta riqueza ao vocabulário polígamo!

Tribo venda

Esta tribo muito interessante estabeleceu-se no extremo setentrional oriental do Transval, nas montanhas do Zoutpansberg. Ainda não tinha sido modificada por influências externas, quando a visitei em 1920, e tive a sorte de encontrar aí um homem de espírito muito vivo, chamado Chifaladzi, dos melhores informantes que encontrei e me informou com inteligência das idéias religiosas e do sistema de parentesco da tribo. Publiquei a primeira parte dessas informações no *South African Journal of Science* (vol. XVII, no. 2, págs. 207-220: "Some features of the religion of the Ba-Venda"). Resumirei agora a segunda parte, insistindo apenas nos pontos essenciais. De um modo geral, o sistema venda não é muito diferente do sistema Pedi, mas contém elementos provenientes de outra origem. Creio que os Venda possuem estes elementos em comum com os Calanga, que habitam no outro lado do Limpopo. As idéias totêmicas particulares dos Venda, estranhamente apegados ao culto dos antepassados, são as mesmas do povo de Ruanda, na África Central (ver o artigo citado).

A lei do *casamento entre primos cruzados* domina o conjunto do sistema venda. A iniciativa é geralmente tomada pelo tio materno, que vai ter com o marido da irmã e diz-lhe: "Tenho uma filha em idade de se casar... Quere-a para o teu filho?" O pai pode recusar senão tem bois, ou se a idade da moça não corresponder à do rapaz (é preciso que ela seja um pouco mais nova que o primo). Neste caso o pai "liberta" o irmão de sua mulher, dizendo-lhe: "Isso pouco interessa! Mais tarde, se tiveres uma filha e eu um filho, falaremos nisso". Mas se o tio materno oferecesse a filha a outros antes de o ter feito ao sobrinho os pais deste zangavam-se, e a mãe diria ao irmão: "Se assim é, restitui-me os bois que obtive para o teu casamento e originaram a tua filha". E, com efeito, o tio materno seria obrigado a restituir os bois à irmã.

Mas a iniciativa é tomada a maior parte das vezes pelo pai do rapaz. Se ele possui bois, procura o cunhado e oferece-os em troca da filha. O filho deste homem e a filha do *malume* talvez sejam ainda crianças, ou talvez não tenham ainda nascido, mas não importa; porque os dois homens agiram segundo a lei, e o casamento realiza-se mais tarde, se for possível. Pode acontecer que o pai do rapaz não tenha bois para oferecer ao tio materno, mas isso não é uma dificuldade insuperável e limita-se a lhe mostrar o dedo mínimo do pé direito; veremos o que isto significa. O tio materno não deve recusar. Por quê? Certamente por causa dos bois que dão a um homem o direito de reclamar para o filho a moça que eles "geraram", exatamente como entre os Pedi. Mas o informante deu-me outras razões que parecem pesar mais. O pai prefere procurar o irmão de sua mulher porque ele é um amigo e o parente mais próximo desta: *ele terá paciência*. Se não há bois para lhe oferecer, ele aceita o argumento do dedo mínimo. Além do mais, o casamento com uma prima cruzada *estreita o laço da família*, e por isso é particularmente recomendado.

A última razão esclarece a questão que pusemos quanto ao sistema pedi, e para a qual não tínhamos achado solução: Por que razão chamam a *prima cruzada do lado do pai*, isto é, a filha da tia paterna também de *mudzuala* (aquela com a qual o primo dá nascimento a filhos), se ele nunca casa com ela? Entre os Venda este casamento é permitido mas faz-se muito raramente e sob as seguintes condições: Quando não há sobrinho para se casar com a filha do tio materno, o filho deste tio pode se casar com a filha da sua tia paterna. Fazem isto a fim de conservarem um laço estreito entre parentes

e impedir a dispersão da família. Tais casamentos não se fazem muitas vezes e há pessoas que os condenam. Podem, todavia, realizar-se, e é interessante notar que são ditados só por considerações morais e não por um direito legal baseado na entrega dos bois.

Acrescentamos que os casamentos com as primas direitas, filhas de tios paternos e de tias maternas, são estritamente proibidos entre os Venda, o que era de esperar da parte de uma tribo tão primitiva. Os Venda juram pelos seus *kaladzi*. Chifaladzi diz: *Nga Nyamofe* por Nyamofe (minha irmã), o que significa certamente: "Digo a verdade, tão certo como não poder ter relações sexuais com Nyamofe".

Há regras muito especiais na região dos Venda sobre o pagamento do preço da noiva, que se chama *umalo*. Tomamos para exemplo a família de Chifaladzi: o pai é Malidja e a mãe Nyadenga; há uma irmã mais velha, Nyamofe, e um irmão mais velho Kari. É o terceiro filho e tem ainda um irmão mais novo, Khavatondwe. O pai, Malidja, tem o dever de encontrar o preço da noiva, para servir o filho mais velho, Kari. Para isso vendeu em casamento a filha Nyamofe a um certo Mokosi; e com os bois assim obtidos comprou uma mulher para Kari. Assim cumpriu todo o seu dever quanto aos filhos, e é Kari quem deve procurar uma mulher para Chifaladzi, seu irmão a seguir. Se houvesse vários irmãos depois de Chifaladzi, o segundo deveria procurar uma mulher para o terceiro, o terceiro para o quarto, e assim sucessivamente; mas há uma exceção para o último: é a mãe quem lhe deve comprar uma mulher. É Nyadenga, e não Chifaladzi, quem deve encontrar uma mulher para Khavatondwe. Como deve ela proceder? A tribo venda é a mais avançada que conheço quanto a princípios feministas. Entre os Venda, a mulher pode possuir gado: bois, cabras, etc.; pode matá-las e comê-las sem pedir autorização ao marido. Este pode ir falar com ela e pedir-lhe emprestado, humildemente, o que precisar. Ela pode adquirir estes bens pelo seu trabalho, ou pelo pagamento de dívidas (como no caso de o irmão recusar dar a filha ao seu filho, e ela reivindicar os bois para si como já disse). A mãe serve-se dos seus bens para comprar a mulher do filho mais novo. Pode mesmo comprar várias moças, dar uma a Kari e outra a Chifaladzi, mas estes, que são os seus dois filhos mais velhos, só "guardam" estas mulheres para o feliz Khavatondwe, que não tem outro mérito senão ter nascido mais tarde!

Voltemos a Kari, que é obrigado a procurar uma mulher para Chifaladzi. Se possuir bois, paga imediatamente e tudo acaba. Se não os tiver, o caso é mais difícil; não teria qualquer probabilidade de ser bem recebido pelas pessoas vulgares e por isso vai logo procurar o *malume*, sobretudo se há na povoação do tio materno uma *motswala* que tenha mais ou menos a mesma idade de Chifaladzi. Kari explica a sua intenção ao tio, e quando este último questiona sobre os bois que o sobrinho tenciona entregar-lhe, Kari mostra o dedo mínimo do pé direito e diz: "Ela está ainda a crescer". "Ela" é a filha de Kari, ainda criança ou ainda por nascer. Ele tenciona vendê-la quando ela estiver em idade de se casar e os bois assim obtidos são em seguida entregues ao *malume* em pagamento da mulher de Chifaladzi. O tio materno dá consentimento imediato. O argumento do dedo mínimo do pé é decisivo e ele espera dez, quinze anos, sem recriminar. As pessoas bem educadas, entre os Venda, adotam sempre esta atitude; só um *malume* que não é "cavalheiro" ousaria importunar indevidamente o sobrinho com o pagamento! Contudo, pode suceder que depois de muito esperar o *malume* perca a paciência e reclame os bois. Kari procura então encontrar um amigo que consinta em lhe adiantar a manada (que se

compõe em geral de oito bois). Mostra-lhe de novo o dedo mínimo do pé direito e o homem de bem aceita. Suponhamos que a filha prometida, longe de ser adulta, na realidade ainda não nasceu. A mulher de Kari está grávida e ele tem a esperança de ser pai. Nasce a criança – mas ai! é um rapaz! Não faz mal! Prepara-se uma grande festa com cerveja em abundância e convida-se o amigo que deu os bois. Kari mostra-lhe a criança e diz-lhe: “Aqui está a tua mulher”. O credor conserva-se calado; bem vê que a mulher não é do sexo pedido. Todavia, quando fala, só tem palavras de gratidão e acrescenta: “*Mudzimo* (Deus) é todo poderoso”. Espera com convicção que venha uma menina a seu tempo, três anos depois. Mas acontece que a criança seguinte é também um rapaz. Kari já não avisa o amigo do novo nascimento. Ambos esperam tacitamente o nascimento da próxima criança. E se a mulher de Kari só tiver rapazes? Então é preciso esperar que o filho mais velho de Kari tenha uma criança, uma filha, que pagará a dívida quando for suficientemente crescida para ser vendida em casamento! E assim se passaram mais de trinta anos desde que Chifaladzi casou-se com a sua *motswala*!

Há outras possibilidades. Pode ser que Chifaladzi, vendo Kari em grande dificuldade, forneça os bois devidos ao *malume*, vendendo a própria filha quando tiver uma, e entregue a manada ao pai de sua mulher. Neste caso, a moça *mala*, isto é, *lovola* a mãe. Ou então, atualmente, vai para Joanesburgo ganhar o dinheiro para pagar a dívida.

Quanto a isto é preciso mencionar o seguinte fato curioso que mostra a importância das leis do *lovolo* para os Venda. Se um rapaz compra primeiro uma mulher com o dinheiro ganho por ele, como é fácil fazê-lo hoje, e se mais tarde o irmão mais velho lhe dá a mulher que tem o dever de lhe arranjar, esta segunda mulher é considerada, legalmente, como a primeira, porque foi a adquirida nos termos da lei.

A freqüência de casamentos entre primos cruzados – um homem que case com a filha do tio materno – tem as mesmas conseqüências entre os Venda que entre os Pedi, mas o resultado é mais acentuado ainda; isto é, as duas categorias de parentesco, tão cuidadosamente separadas no sistema tsonga, o *vukokwana* e o *vukon'wana*, estão quase inteiramente confundidas, pelo menos quanto aos termos de parentesco. O tio materno passa a ser o sogro: era *malume* e torna-se *makhulu*, que significa *kokwana*, e *kokwana* é quase a mesma coisa que *malume*. Não há termo especial para sogro. Observo também que o termo *malume* é empregado de maneira muito mais extensiva que em todas as outras tribos sul-africanas que conheço. Naturalmente, significa primeiro, e sobretudo, *tio materno*, com a condição de este não vir a ser sogro. As suas relações com os filhos da irmã são agradáveis, mas não são de modo algum tão familiares como entre os Tsonga. Pode puni-los, se julgar conveniente fazê-lo. Contudo, um sobrinho tem mais liberdade na povoação do tio materno que na povoação do tio paterno. Se o molho das papas de milho não é bem feito pode recusar comê-las e dizer ao seu *malume*: “Dá-me carne fresca em vez disto”, frase que não se atreve a pronunciar na povoação do irmão do pai. Pela morte da irmã o *malume* não toma, como entre os Tsonga, uma atitude de cólera e reprovação; faz tranqüilamente a sua visita de luto e diz: “Aconteceu porque *Mudzimo* (Deus) o quis”. Está submetido a uma obrigação curiosa: se a irmã só teve rapazes e não teve filhas para arranjar aos rapazes bois para comprarem mulheres, o *malume* é obrigado a arranjar o *lovolo* do sobrinho mais velho. E por quê? Porque os bois que meu pai entregou ao meu *malume* em troca de sua irmã deviam ter trazido para a nossa família uma mulher capaz

de ter rapazes e moças. É por culpa da família do meu *malume* se não temos irmãs que nos dêem a possibilidade de obtermos mulheres. O *malume* deve, por conseguinte, ajudar-nos!

Mas a palavra *malume* não indica somente o tio materno. Este termo compreende também os irmãos de minha mulher e os filhos dos irmãos de minha mulher, isto é, os homens da família em que escolhemos as nossas mulheres e que, em tsonga, seriam *verdadeiras vakon'wana*. Do mesmo modo, o termo *muduhulu* indica todos os que se casaram ou podem vir a se casar com as nossas filhas ou as nossas irmãs: primeiro, o filho de minha irmã, que tem o direito de se casar com minha filha, e o marido de minha filha, sendo os dois, provavelmente, uma única e mesma pessoa; depois, o marido da minha tia paterna, o marido da filha do meu tio, e também o marido de minha irmã; todos estes homens são nossos *vaduhulu*. O parentesco do lado da mãe quase apagou o parentesco por aliança. Contudo, o parentesco por aliança, o *vukon'wana*, não faz inteiramente falta: chamam-lhe de *vakwaxi*, e estes homens que escolheram as mulheres na nossa família não só lhes chamam de *vaduhulu*, mas também *vakwaxi*. Mas os tabus não são tão severos, já que alguns destes *vakwaxa* são nossos parentes próximos pelo lado da nossa mãe. O único tabu de que ouvi falar é o seguinte: o futuro genro não deve comer com os sogros no largo da povoação, nem jogar o jogo barulhento que chamam de *ncuva* em tsonga; poderia ter que pagar uma cabra de multa. Contudo, é autorizado a comer com os sogros dentro da palhota. Existe também entre os Venda a obrigação de evitar a sogra, assim como o receio característico sentido em relação à mulher do irmão da própria mulher e que chamam de *makhulu*. Parece que não é absolutamente impossível que um Venda case-se com esta parente quando a própria mulher o abandona. Mas, depois de a ter reivindicado e de a ter obtido em compensação, dá-a a qualquer homem que precise de uma mulher. Este homem “guarda-a” segundo o costume já mencionado e os filhos que ela tiver pertencem naturalmente ao seu verdadeiro dono. Chifaladzi assegurou-me que podia muito bem suceder casar este homem com uma das filhas desta mulher, embora sejam suas *vana*, suas filhas!

Existe entre os Venda há a possibilidade de um homem casar-se com a filha do irmão de sua mulher, mas tal união não é freqüente. Chifaladzi afirmou-me, com veemência, que o verdadeiro candidato à mão desta moça é o filho deste homem, seu *motswala*, e que os Venda pertencem, incontestavelmente, à categoria de tribos em que é o filho que se casa com a prima e não o pai com a sobrinha.

Merecem explicação dois termos obsoletos: um é *mubuye*, que corresponde ao pedi *mamuea* – “a que foi levada”. Uma mulher chama assim a mulher que foi adquirida pelo irmão com os bois obtidos com o seu próprio casamento. O outro é *muhadzinga*, que é empregado por uma mulher para designar as outras mulheres do marido e as mulheres dos irmãos do marido; *motswala* (com s sibilante) significa não só o sogro e a sogra de uma mulher, mas também todos os seus irmãos e irmãs.

Grupo Zulu-Xhosa

Não tenho os elementos necessários para descrever, em pormenor, o sistema zulu-xhosa. As duas listas completas que figuram no quadro são curiosas para serem

consultadas, e pode-se fazer numerosas reflexões e pôr muitos problemas acerca daqueles termos. O que é certo é que todas estas tribos pertencem à categoria *muzala*: o termo *umza* ou *umzala* é empregado para designar todos os primos cruzados. Significa isto que é de regra o casamento de um homem com a filha do seu tio materno? Parece que sim. Mas o Rev. R. Godfrey informou-me: "Parece que o costume indígena se opõe completamente ao casamento entre primos, mas presumo que tais casamentos se fazem ocasionalmente". Fato estranho é que o sobrinho uterino é um *ndodana* para o tio materno, isto é, um filho (*nwana*) e não um *ntukulu* como em todas as outras tribos; chamam-lhe às vezes de *moxana*, como em suthu. É provável que a amálgama de 300 clãs, pelas conquistas sangrentas de Chaka, tenha exercido nos velhos costumes e no antigo estatuto familiar uma influência mais profunda que a unificação pacífica dos clãs suthu com Moshweshwe. O resultado final destas influências modernas é a grande simplificação dos termos de parentesco. Os laços de parentesco perdem o seu caráter especial e o termo antigo é esquecido depressa. Esta evolução prossegue em cadência acelerada à medida que as tribos sul-africanas se vão tornando mais civilizadas. O Rev. R. Godfrey contou-me que ao informar-se dos termos antigos junto dos estudantes do Instituto de Blythwood, lutou com muitas dificuldades para obter respostas satisfatórias: *ompi*, corrupção do holandês *oom*, com o seu diminutivo *ompana*, era constantemente empregado para "tio"; *anti* era também vulgarmente empregado para "tia" como diminutivo *anlana*; *usivari* (ou *usivali*, ou *usuar*), quase substituíram por completo o termo cafre que significa cunhado.

Há outra pequena tribo situada entre os domínios tsonga, zulu e suthu, e que parece ocupar uma posição intermediária tanto nos costumes como na situação geográfica – é a tribo swazi. Durante uma conversa com alguns Swazi, num compartimento de caminho de ferro, recolhi os seguintes fatos:

A mulher do irmão da mulher (*mukon'wana lwenkulu*) chama-se *malukatana*. Não pode ser levada pelo marido da irmã de seu marido, se esta última fugir. A filha desta mulher é a *nhlanzi* da tia paterna, o que quer dizer que é a mulher presuntiva do marido da tia paterna, exatamente como no caso da *nhlampsa rhonga*. A tribo swazi pertence, então, à primeira categoria. Contudo, o filho deste homem pode também se casar com esta moça, que é chamada de a sua *muzala*, como nas tribos da segunda categoria; ele só tem portanto direito a se casar *depois de o pai morrer* sem ter usado do seu direito! Por conseguinte pode dizer-se, com razão, que a tribo swazi ocupa uma posição exatamente intermediária entre as tribos destas duas categorias.

Do estudo rápido dos sistemas de parentesco de todas estas tribos sul-africanas fico com uma dupla impressão.

Embora tenham em comum certo número de idéias respeitantes à constituição da família, que variedade extraordinária de pontos de vista e de costumes se acha nestes povos, tão semelhantes noutros aspectos! Quanto, nisto, diferem das nações européias, entre as quais a semelhança é muito mais estreita!

Mas os velhos sistemas bantu da vida familiar estão sofrendo uma transformação rápida, e é urgente que se faça a investigação científica completa deste importante assunto o mais depressa possível. Consagrei muito tempo a este estudo que me fascinou, mas reconheço muito bem que o meu trabalho é insuficiente em muitos aspectos, e que é necessário completá-lo, e talvez emendá-lo em certos pontos. Pode porém ser útil como

base de futuras investigações, e quando todos os fatos estiverem recolhidos e classificados com cuidado, será, decerto, um subsídio precioso que ajudará a elucidar o grande e cativante problema da evolução da família humana.





Henri Junod

Capítulo Segundo

A vida da povoação

A povoação tsonga (*muti*) não é um aglomerado formado ao acaso. É um organismo social de estrutura bem determinada e regulamentada por leis definidas. Finalmente, é uma família ampliada, composta pelo chefe e pelos velhos que estão a seu cargo; por suas mulheres, irmãos mais novos e mulheres destes, filhos casados e filhos e filhas solteiros. Todas estas pessoas formam uma comunidade cuja vida é das coisas mais interessantes a estudar.

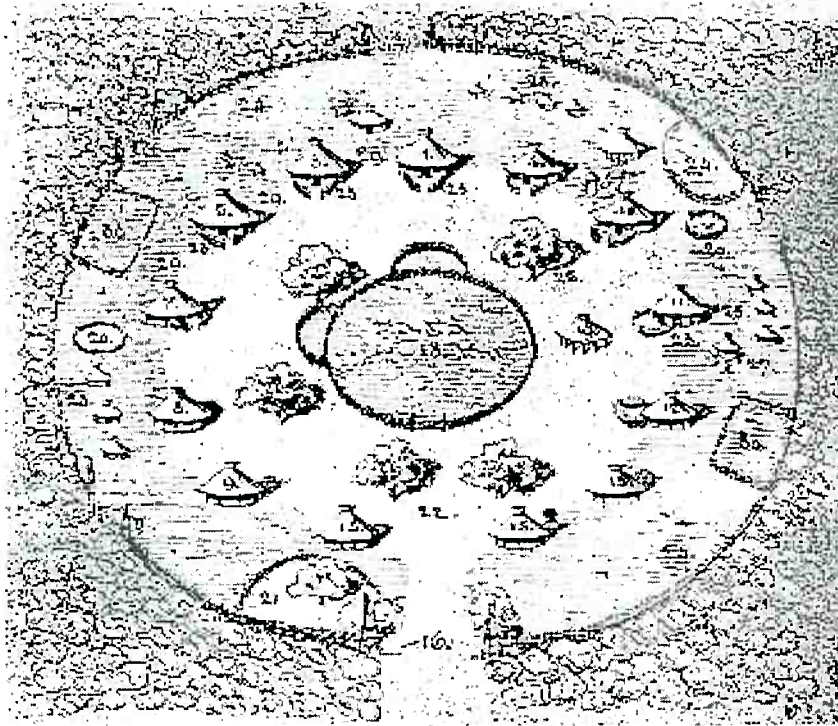
Vamos descrever o seu aspecto exterior, as leis da sua fundação e deslocamento, a organização sob a direção do chefe, o papel dos diferentes membros e as regras de etiqueta que nela se observam. Assim como o primeiro capítulo nos deu a constituição interna da família tsonga, este mostra-nos como se manifesta, exteriormente na povoação, o organismo social, que é a base de toda a vida da tribo.

A – A povoação tsonga

Já a vimos, rapidamente, de dentro, pelos olhos do chefe Gija (pág. 130). Vamos agora entrar nela, como estrangeiros, com a curiosidade do etnógrafo e o interesse filosófico do sociólogo.

As povoações tsonga apresentam, em toda a tribo, uma uniformidade notável. A sua construção é regulada pelas mesmas leis no clã rhonga e nos clãs do Norte. Suponhamos que deixamos Lourenço Marquês e atingimos as regiões da Mavota e Nondrwana, vinte e quatro quilômetros ao norte, bastante longe da cidade, e onde os hediondos telheiros de zinco não suplantaram ainda a velha e típica palhota. Encontramos no mato, na vertente de uma duna de areia, uma pequena floresta de mimosas micaias – *minkanyi* e *minkwakwa* (*Strychnos*) – e uma povoação aninhada no meio. Os Tsonga gostam de construir no meio das árvores, para se defenderem dos terríveis ventos do sul que sopram com freqüência na planície, e talvez para se guardarem dos olhares curiosos

dos transeuntes. A pequena comunidade prefere viver à parte, porque se basta. O pequeno bosque serve também para outra coisa: os Tsonga ainda não aprenderam a construir retretes e “saem” (*kuhumela handle*) até o pequeno bosque. O ar não é muito puro quando o atravessamos; por isso apressamo-nos a atingir a povoação. O plano de povoação que apresentamos representa uma combinação dos traçados vistos em muitas povoações longas e é raro encontrar um *muti* tão completo como este.



Planta da aldeia tsonga

Vejamos primeiro a vedação circular exterior (*lihlampfu*). É feita de ramos, espinhosos ou não, de 45 a 60 centímetros de altura, mais ou menos apodrecidos. Não é construída para servir de proteção contra os inimigos. Nesta tribo, as povoações não são fortificadas, e, em caso de guerra, a fuga é o único recurso, como veremos. A sebe protege contra os inimigos espirituais, os feiticeiros. O carreiro leva-nos logo à entrada principal (16), a *mharhana*, que tem 1m a 1,20m de largura. Mas a sebe é interrompida noutros locais por passagens mais estreitas chamadas *virhuva* (17), geralmente uma a cada três palhotas; estas pequenas aberturas conduzem ao bosque e só os habitantes da povoação se utilizam delas para *kuhumela handle*. Os transeuntes não entram, geralmente, por estas portas de trás, porque são para uso privado. De cada lado da porta principal vê-se muitas vezes uma árvore plantada e algumas estacas, que indicam visivelmente a entrada, que nunca é fechada durante o dia. Vê-se à esquerda de quem entra pela porta principal um pequeno pátio com algumas painelas viradas, que formam uma lareira; é o *bandla* (21), o lugar onde os homens se reúnem. De frente, na outra extremidade do círculo, está a palhota do

chefe,¹ ou antes, a palhota da sua mulher principal. Dirigindo-nos para ela, atravessamos o *huvu* (22), o largo central, e passamos em volta do *rhanga* (Ro.), *xivaia* ou *xivata* (Dz.) (18), o curral dos bois, quando a povoação possui bois; a peste bovina e a febre do Texas destruíram infelizmente muito gado. Há pequenos currais aos lados destinados aos vitelos, que são encurralados quando as vacas vão pastar à tarde. À direita, uma pequena palhota, formada por teto cônico sustentado por estacas, sem parede para que o ar circule, é o curral das cabras (19). Pode ser feito noutra lugar, atrás das palhotas por exemplo, e às vezes, durante a noite, amarram as cabras por uma pata a estacas espetadas em volta do *huvu*. Os porcos nunca são guardados no *hubo*, mas sempre atrás das palhotas; são recém-chegados na povoação *tsonga* e mal ganharam ainda o “droit de cité”. Saudemos à passagem a árvore (25), que é o tronco místico da povoação. Talvez vejamos, pendurado, um pedaço de pano oferecido aos deuses antepassados, ou, na base, uma panela quebrada, que é o *gandrelo*, o altar da povoação. O *gandrelo* é muitas vezes colocado, de preferência, no meio das estacas que estão à direita da entrada principal. Não deve confundir-se a árvore da povoação, que tem significado ritual, com as árvores do *huvu* (26), que são apenas *mindzhuti*, árvores para dar sombra, sob as quais os moradores gostam de se sentar. Atingimos assim a palhota principal, que está virada para a entrada. É a moradia do chefe. Na palhota nº 3 vive a segunda mulher, na nº 4 a terceira, e na nº 5 a quarta. As grandes personagens, os homens que possuem uma aldeia grande, gostam de construir uma palhota menor que as palhotas vulgares, o *xiluvulo*, e onde não vive nenhuma mulher. É a palhota particular do chefe, onde as pessoas *luva*, isto é, vão prestar-lhe homenagem; uma espécie de repartição do senhor da aldeia! Pode lá dormir e mandar as mulheres ir aí falar com ele. Mas prefere geralmente dormir nas palhotas das mulheres, um mês em cada, segundo o costume poligâmico. Atrás das palhotas nº 4 e nº 10 encontra-se o *mhala*, telheiro da ferramenta. Constrói-se como o curral das cabras, sem paredes, e é menor que uma palhota. Pode haver três ou quatro por aldeia.

O chefe e suas mulheres ocupam a parte de trás da aldeia. Aos lados vivem os irmãos mais novos, um com duas mulheres (nº 7 e nº 8) e os outros dois, que só têm cada um sua mulher (nº 9 e nº 10, respectivamente). Um filho casado mora na palhota nº 11; na nº 12 pode viver um sobrinho, filho da irmã do chefe, ou um genro (ver pág. 233). A nº 13 pode ser a palhota de um estrangeiro (*muluveli*) que tenha pedido para morar na aldeia do chefe e viva sob a sua proteção. O caso não é freqüente mas pode-se apresentar, e, a fim de ser recebido na unidade mística da comunidade, tal como deve *kuhlamba ndzhaka* (ver pág. 150) com todos os outros habitantes da aldeia. As duas palhotas próximas da estrada são, à esquerda, o *lawu* (14), onde vivem os rapazes solteiros, e, à direita, o *nhanga* (15), onde vivem as moças. Muitas vezes o *nhanga* é construído atrás das palhotas das mães, perto do *mhala*; deste modo as moças são melhor vigiadas. Os rapazes do *lawu* devem guardar a porta, que fecham à noite quando é costume fazê-lo. O *huvu* e o *bandla*, lugares públicos, estão geralmente limpos.

Em frente de cada palhota há um pátio (*ndango*, pl. *mindango*, nº 23) que é também costume conservar asseado. No centro de cada um destes pátios encontram-se algumas

¹ Entenda-se que ao falarmos em chefe neste capítulo, não se trata do chefe do clã a que se faz referência na Segunda parte, mas do chefe da povoação (*the headman* em inglês).

panelas velhas (*masveko*), ou pedaços de argila endurecida tirados das termiteiras (*svirhuvo*): é a lareira (*xitiku*), onde a dona da palhota cozinha. A barreira que cerca o pátio era antigamente feita em geral de estacas ou mesmo de árvores plantadas umas perto das outras e formando um muro circular. Atualmente, sobretudo entre os Rhonga, estes pátios são cercados por caniço, e podem ser enquadrados com um único muro rodeando até três ou quatro palhotas. O cume do muro tem às vezes ameias. Julgo este dispositivo moderno; o muro circular do *ndangu* é um costume antigo, como o prova o seguinte fato: No dia do *kuhloma*, quando as damas de honra e os parentes levam a moça ao marido, não só amontoam uma pilha de lenha para queimar (*xigiyana*) (ver pág. 117) mas, nos clãs do Norte, devem ainda construir um novo *ndangu*, o *tsandana*, e assim as pessoas sabem que no pátio há uma *nhlomi*, uma moça trabalhando para a sogra! O *ndangu* é o lugar em que as mulheres contam umas às outras as tradições da tribo, e contam-nas aos filhos, enquanto a comida coze, ou depois da refeição da noite.

Se de fato reina a limpeza na praça e nos pátios, não se pode dizer o mesmo da região compreendida entre as palhotas e a sebe. Chamam-lhe *mahosi* ou *makotini*. É lugar para onde atiram os cestos velhos e os vasos quebrados. É lá que são construídos os galinheiros (*xihahlu*, nº 27), que consistem geralmente em pequenas palhotas de paredes de caniço assentes em ripas de palmeira que suportam quatro estacas de forquilha na extremidade superior. Os *montes de cinza* estão um pouco afastados (nº 24). Chamam-lhes de *tala*, e têm o seu papel em certos ritos, representando, parece, o lugar de desolação e de tristeza. (Recordemos Job e comparemos ao rito de *kurhangela wuvumba*, pág. 184). Os celeiros, *svithanta* (Ro.), *svitlati* (Dz.), nº 28, ficam muito perto e são construídos de diversas maneiras: para o milho são pequenas palhotas de paredes de caniço e para o amendoim ou sorgo (*madulu*, Dz.) as paredes são de estuque. Estão colocados às vezes em sobrado de palmeira suportado por estacas, ou então suspensos dos ramos de uma árvore. Na mesma região encontram-se os chiqueiros (*hoko*, nº 20), que são às vezes feitos afastados, na floresta, por causa do seu cheiro desagradável.

Folhas de milho, montes de caroços de *canho* (*makanyi*), almofarizes quebrados e pilões fora de uso jazem a granel atrás das palhotas. As pessoas mais cuidadosas ou mais habilidosas plantam de boa vontade neste lugar (nº 30) ananases, tabaco ou pimenta do Chile (piripiri). As aboboreiras rastejam muitas vezes por cima daqueles monturos. Vêm-se às vezes flores de origem européia sobre o huvu, nos arredores de Lourenço Marques, sobretudo perpétuas, ou então pervincas tropicais, a *vinca rosea* (L.), com suas flores brancas ou cor-de-rosa, que se espalharam por toda a parte.

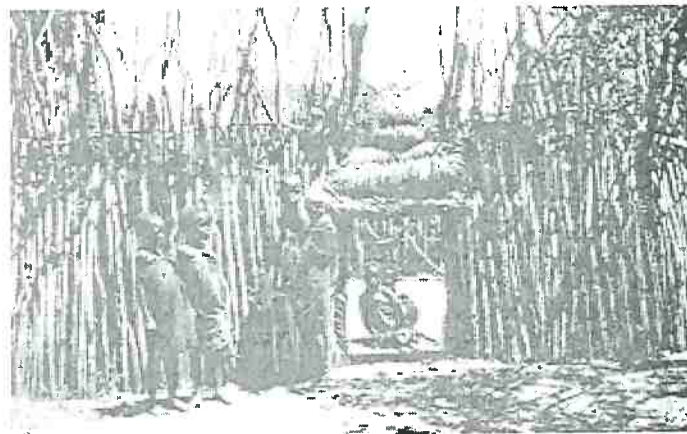
Terminada a nossa primeira inspeção geral, acrescentamos algumas particularidades sobre as palhotas e praças da aldeia.

A palhota, de que descrevemos mais adiante a construção (Quarta parte), tem uma abertura (*nyangwa*) de dimensões variáveis, fechada por uma porta. Em certas regiões de Gaza, é de tal modo pequena, que se é obrigado verdadeiramente a rastejar para entrar. Em todo o caso, em toda a parte se tem que abaixar muito (*korhama*). Quanto à soleira da porta (*ntrandra wa xipfalu*), não é tabu transpô-la. Mas o limiar do chefe é receado, pois, quando da construção da palhota, foi objeto de encantamento, sendo, por isso, tabu alguém se sentar em cima: as poderosas mezinhas poderiam fazer mal ou até causar a morte. No meio do sobrado, que é feito de argila negra, encontra-se uma espécie de círculo, no meio do qual acendem uma fogueira no inverno por causa do frio. É o *xitiku* interior. Podem

cozinhar ali quando chove; às vezes deixam lá brasas durante a noite e têm sido queimadas vivas muitas crianças por rebolarem para o lume enquanto a mãe dorme. À esquerda, entrando, fica a cama (*xilawu*) da mulher e à direita a do marido. Todavia, em geral estendem ambos as esteiras à direita da palhota e dormem um ao lado do outro. É só durante os períodos tabu (regras, amamentação) que o marido deve ficar na parte da palhota que lhe é destinada (pág. 170).

O fundo da palhota é geralmente ocupado pelo cesto grande (*ngula*) onde guardam a roupa e as sementes. Chamam este lugar de *mpfungwe*. Nos paus do teto (*lwangu*) são amarrados ou pendurados artigos diversos: espigas de sorgo, de mapira ou milho destinadas a servir de semente para as próximas sementeiras, azagaias, mocas e cacetes, etc., nas paredes vêem-se freqüentemente desenhos grosseiros traçados com argila branca, ou, na vizinhança das cidades, cromos da rainha Vitória, de Eduardo VII ou de D. Carlos, conforme os países!

O *huvu* e o *bandla* diferem um do outro. *Bandla* é uma palavra zulu que substitui o termo rhonga *chississo*, isto é, “o lugar onde se encontra um abrigo contra o vento”. Os homens acendem ali uma pequena fogueira para se aquecerem. Comem também juntos no *bandla* que lhes é estritamente reservado. As mulheres só podem lá entrar quando levam a comida. São os rapazes que devem tirar as cinzas da lareira e não as mulheres. O *huvu*, ao contrário, é acessível a todos. Fazem às vezes um telheiro para dar abrigo nos dias de chuva. Certos atos praticam-se sempre no *huvu*: matança, o esquartejar (*kuxindla*) dos animais, assim como a festa que consiste em “comer a cabeça”. A cabeça de todo o boi abatido pertence aos homens, e comem-na juntos no *huvu* (ver pág. 272). Está ao cuidado dos rapazes a limpeza do *huvu*, e são às vezes chamados para arrancar a erva que tenha crescido. Antigamente era tabu ir de sandálias para o *huvu*. As sandálias usam-se na caça e devem tirar-se antes de se entrar na aldeia.



Uma entrada da capital do Timbe

Outro lugar a que já aludi é o *vukwele*, o “lugar do ciúme”, onde as mulheres do mesmo homem, quando se zangam, se insultam reciprocamente! Em geral fica entre duas palhotas delas, entre os nº 5 e nº 4 no esboço que apresentamos.



Interior de uma aldeia rhonga

A aldeia tsonga, círculo fechado de palhotas, é um organismo vivo. Os seus membros formam um todo cuja unidade é notável. A vida em comum revela-se da maneira mais impressionante na refeição da noite. Veja o nosso esboço. Em cada pátio a dona da palhota cozinhou o milho e o tempero em panelas diferentes, e, quando o sol se esconde, ela distribui o conteúdo (*kuphamela*) pelos pratos de madeira ou de barro. O mais cheio é para o marido. Ele está sentado no *bandla* com os companheiros, os outros homens da aldeia e os rapazes, esperando a refeição. Os pratos, geralmente entregues pelas mãos das meninas ou menininhos, são trazidos de toda a parte ao lugar de reunião dos homens. Nem todos vêm com papas de milho vulgar; alguns estão cheios de mandioca, de batatas-doces, etc. Os homens atacam o primeiro prato, servindo-se todos dos dedos para pegar na comida. Depois, passam ao segundo e assim sucessivamente até o último. Durante este tempo cada uma das mãos preparou pequenos pratos, um para as moças, outro para os rapazes e outro para si. Mandou a todas as outras mulheres da aldeia um pouco da sua comida, e estas fazem o mesmo, de modo que todos os membros da comunidade, ao acabarem a refeição, comeram um pouco de tudo que foi feito em todas as cozinhas. É impossível imaginar-se, quanto à alimentação, comunismo mais perfeito que este.

Eu próprio fui testemunha deste costume da refeição da noite na povoação de Spoon Livombo, em Ricatla. Entre os habitantes encontravam-se dois velhos cegos: a mulher de um deles tinha quase perdido a vista; a mulher do outro era uma velha que cultivava custosamente alguns metros quadrados de milho e amendoim, e defendia-os dos pássaros e das galinhas. A mulher de Spoon e a mulher de um dos outros homens da povoação eram as únicas de boa saúde e capazes de trabalhar normalmente, de modo que todo o encargo lhes caía às costas porque a ajuda que as outras mulheres podiam dar para a alimentação dos homens era necessariamente restrita. Contudo, nunca ouvi Spoon

recriminar; sendo o chefe, punha o seu ponto de honra em que todos os que habitavam com ele tivessem o suficiente para comer. Todos os que viveram com os indígenas do sul de África admiraram a extraordinária boa vontade com que eles partilham os alimentos que tiverem com todos os que estão presentes. As próprias crianças são muito superiores às crianças brancas sob este aspecto. Atribuo esta virtude à comunidade alimentar que reina na aldeia bantu, e que é certamente uma das características mais encantadoras do socialismo cafre. A vida na povoação não deu apenas maus hábitos aos Tsonga.

B – Transferência de povoação e fundação de povoação nova

As grandes aldeias semelhantes à que acabamos de descrever eram antigamente mais numerosas que hoje. É raro encontrar atualmente tão grande número de palhotas e tantas pessoas sob a autoridade do chefe da povoação. Por quê? Porque, dizem os meus informantes, aumentou consideravelmente a crença supersticiosa dos sortilégios. Suponhamos que morre a mulher de um dos irmãos mais novos; os ossinhos revelam que a morte se deve a uma feiticeira; chegam até a designar como culpada uma das mulheres do chefe. Doravante a vida em comum não é possível. O viúvo irá fixar-se em qualquer parte e construirá uma sebe à volta das suas próprias palhotas para protegê-las contra as supostas feiticeiras. Desta maneira dividiram-se numerosas aldeias pelo medo dos sortilégios. De um modo geral, a aldeia tsonga não pode manter por muito tempo dimensões consideráveis e tende a desmembrar-se.

Mas outras causas podem levar à destruição da aldeia e da vida idílica da pequena comunidade. A morte do chefe e a queda de um raio sobre a aldeia são as duas principais razões que determinam este acontecimento.

Morte do chefe da aldeia. Há um laço místico entre este homem e o organismo social que depende dele. Se morre, a aldeia morre também... Não a abandonam imediatamente. Passará primeiro um ano de luto antes da saída, mas logo que as viúvas e os bens tiverem sido distribuídos, o sucessor do defunto vai fundar a sua própria aldeia e a antiga transforma-se em ruínas (*rhumbi*). Se morre qualquer outro que não o chefe da aldeia, a sua palhota é simplesmente jogada ao mato e a aldeia não é abandonada. Contudo, se as mortes se multiplicam, os ossinhos podem ordenar o abandono deste lugar impuro e perigoso.

Se um raio cair no *huvu*, é muito mau sinal. Chamam o médico, que tem o poder de "tratar o lugar apanhado pelo raio". Se puder exumar do chão a ave misteriosa que causa o raio, ou pelo menos a urina coagulada que ela depôs e que se chama Céu (ver Quarta parte), os habitantes são autorizados a ficar. Mas se não a descobre profundamente escondida no chão, a povoação deve emigrar, porque a presença da potência misteriosa do Céu no interior do círculo das palhotas causaria grande desgraça. É um tabu.

Outra causa de mudança é o *esgotamento das machambas*. Quando os campos estão "cansados" (*kukarhala*) e não produzem o suficiente para alimentar os habitantes, estes deixam o lugar e procuram novo domicílio. Neste caso consultam os ossinhos. Às vezes, até, a aldeia pode ser transportada para outra parte apenas pela razão de os habitantes estarem fartos do local e desejarem mudar. Emigram se os ossinhos confirmam os seus desejos.

A fundação de povoação nova é motivo de ritos muito interessantes e muito característicos que nos dão um novo aspecto da natureza desta unidade social que é o *muti* tsonga.

Darei a seguir a relação destes ritos, tal qual se praticam, primeiro nos clãs do Norte, segundo Viguet, depois entre os Rhonga, segundo Mboza.

I – Nos clãs do Norte

1º O chefe vai primeiro examinar os lugares em que gostariam de fazer a povoação. *Arranca pequenos ramos* de diferentes árvores e leva-os para casa.

2º Consulta os ossinhos, que ajudam a *fazer uma escolha*. As varinhas são colocadas ao lado umas das outras, numa esteira. Quando o caroço de *kanyi* (ver Quarta parte) cai de certa maneira diante de um dos pequenos ramos, isto indica que a árvore de onde ele provém é aquela perto da qual deve ser construída a palhota do chefe.

3º Juntam-se os materiais de construção. Quando tudo está pronto para a construção das palhotas, o chefe vai com a mulher principal para o lugar escolhido. Deixam para sempre a povoação antiga; nunca lá devem voltar. De noite têm *relações sexuais* no novo lugar e no dia seguinte atam ao pé algumas ervas. No dia seguinte, todos os habitantes da antiga povoação devem vir calçar estas ervas. Chama-se este rito de “amarrar a povoação” (*kuboha muti*).

4º Em seguida começa o período, de cerca de um mês, chamado *vuhlapfa*, época da mudança, que tem as suas leis. Dominam-nas dois grandes tabus: 1º São absolutamente interditas as relações sexuais. Se alguém infringir esta lei, peca gravemente contra o chefe; “rouba-lhe a povoação” (*kuyiva muti*). O chefe cairá doente, talvez paralisado. Será também punida a mulher culpada: fica incapaz de dar à luz, é “amarrada pela povoação” (*kubohiwa hi muti*). Os delinqüentes “atravessaram o caminho do dono da povoação” (*kutremakanya*). Estranho é dizer que o chefe está também abrangido por esta lei. Não pode ter nenhuma relação *com as suas mulheres mais novas*, porque a povoação pertence à mulher principal. Se se descobre tal infração suspende-se imediatamente a construção e a pequena comunidade procura outro lugar para onde se mude! Além do mais, a mulher culpada deve pedir perdão à mulher principal. 2º O segundo grande tabu deste período é o seguinte: Ninguém deve lavar o corpo durante todo o *vuhlapfa* porque isso poderia fazer chover, o que prejudicaria a construção.

5º A construção das palhotas começa imediatamente, construindo primeiro todos os homens a parede circular. Quando estão prontas todas as paredes, todos os homens juntos levam os tetos da antiga para a nova povoação. Põem cada teto aos ombros, depois de terem tirado o capim que os cobre, e saem da aldeia, não pela entrada principal, mas por uma das portas de trás, alargada para esse fim. Foi primeiro aberto um caminho largo pelo mato e seguem por ele marchando tão depressa quanto podem, cantando as canções obscenas destinadas para estas ocasiões especiais (ver Sexta parte). Nestas canções insultam as mulheres que os acompanham levando os cestos, os almofarizes, os pilões. “A povoação é quebrada, e sucede o mesmo para as leis ordinárias da vida. Os insultos que são tabu são agora permitidos” (Mboza). Esta suspensão da moralidade na linguagem só é autorizada no dia em que os tetos são levados para a nova povoação.



Alguns dias mais tarde, desforram-se as mulheres, quando barram com argila o chão das palhotas; cantam também os seus cantos, e, insultam os homens. Mas tudo isto é brincadeira. É dia de grande regozijo para os *tinamu*, que se importunam mutuamente quanto lhes apraz. Durante este período um homem pode faltar com respeito mesmo à sua *mukon'wana* principal!

6º Quando as palhotas estão prontas, constrói-se a paliçada. Chama-se o curandeiro da família, que joga folhas e pedras tratadas com suas mezinhas ao longo da linha circular onde o chefe tenciona pôr os ramos que formarão a paliçada da povoação. E feito isso, os homens constroem a paliçada.

7º Tomam-se precauções especiais relativamente à *entrada principal*. Espetam-se estacas dos dois lados, mas, antes de serem colocadas, o curandeiro deita as suas mezinhas nos buracos feitos no chão e besunta com elas também as duas pontas das estacas. Mankhelu costumava enterrar neste local uma pedra negra apanhada no rio. A pedra tinha sido previamente untada com mezinhas. "Desta maneira impeço o inimigo de entrar. Os que vêm tentar contra nós os seus sortilégios (*kuhiringa hi maringo*) serão atacados pela doença e irão morrer em suas casas".

8º Termina a construção. Só falta "fazer amadurecer a povoação" (*kuwupfisa muti*). Os homens e as mulheres reúnem-se em dois grupos separados e perguntam-se mutuamente se observaram a continência durante toda a *vuhlapfa*. Se um deles confessa ter pecado, roubou a povoação do chefe; está estragado todo o trabalho e deve ser recommçado noutra lugar. Se todos os membros da comunidade se conduziram bem, celebram um rito de purificação exatamente semelhante ao *kuhlamba ndzhaka* que se pratica durante as cerimônias do luto. Cada par tem relações sexuais segundo a ordem de precedência previamente fixada, um por cada noite, e todos vão pisar o lugar onde as mulheres lavam as mãos. A mulher principal é a última a praticar este rito.

9º Em seguida tem lugar a cerimônia pela qual o chefe "atrai a povoação a si" (*kukokotela muti*). Ao nascer o dia, depois da noite em que teve com o marido relações rituais, a mulher principal do chefe pega no escudo e azagaias deste e coloca-se em frente da entrada principal, estando presentes todos os habitantes da povoação. Fora

encontra-se um ramo de espinhos preparado para esta ocasião. Em atitude marcial a mulher principal puxa o ramo até a entrada, que ela fecha.

10º Depois de ter fechado a povoação desta forma, *pratica um sacrifício*. Bebe um gole de água de uma taça e cospe uma parte para a assistência (*phahla*); depois lava as mãos e atira uma porção de água aos assistentes a fim de *lhes dar* a povoação. O ato é acompanhado das seguintes palavras: “Não sejam amarrados pela povoação! Tenham filhos; vivam, sejam felizes e adquiram todas as coisas! E vós, ó deuses, olhai! Não tenho amargura no coração. Está puro. Enfurecia-me porque meu marido abandonava-me, dizia que não era sua mulher, gostava das suas mulheres mais novas. Agora, tudo acabou no meu coração. Teremos juntos relações amigáveis...”. Terminada a prece, o chefe vai até a entrada principal, atira para o lado o ramo de espinhos: e abre a povoação.

11º O último ato é o *kukhangula*, cerimônia de inauguração. Fazem cerveja, convidam os vizinhos e todos bebem juntos; é a ocasião de os vizinhos “visitarem a nova povoação” (*kukuvona muti*).

No que respeita à antiga aldeia, depois de se efetuar a saída pela porta de trás alargada por essa ocasião, um dos habitantes fecha a entrada principal com um ramo. Vem daí a expressão aplicada a uma povoação cujos habitantes morreram todos e que, por isso, desapareceu: “Essas pessoas morreram e não ficou uma única para fechar a porta”.

II – Nos clãs dos Rhonga

A série dos ritos de mudança de uma povoação é muito semelhante à dos clãs do Norte.

1º O chefe examina alguns lugares e consulta os ossinhos: “Devo construir junto desta ou daquela árvore?”

2º Depois de a árvore ser designada, vai pôr ao pé dela o seu mobiliário (*nhundzu*) e o seu instrumento de culto, o seu altar – uma panela, uma bilha (ver Sexta parte). O altar pode ser colocado mais tarde à entrada principal, se os ossinhos o ordenam. Como já mencionamos, estabelece-se uma relação mística entre esta árvore e o chefe, que nunca deve cortá-la. Se alguns ramos vierem a estorvá-lo, e ele desejar suprimi-los, deve pedir a outra pessoa que o faça. No dia da sua morte, ou antes, quando do desmantelamento da sua palhota, deve ser colocado um ramo desta árvore no lugar onde ficava o limiar da porta, e outro serve para fechar a entrada principal da povoação, abrindo-se uma nova entrada na paliçada para servir de porta durante o fim do período de luto.

3º Na primeira noite tem relações sexuais com a mulher principal no novo lugar, e deste modo ele *kufuya murhi*, isto é, “possuirá esta árvore”, e também *kufuya muti*, “possuirá a povoação”. Em rhonga, *fuya* corresponde também aqui ao *kuboha* dos clãs do Norte (comparar *kuboha purhi* e *kufuya nwana* pág. 85). Quem quer que tenha relações sexuais antes dele é culpado: “precedeu a povoação” (*kurhangela muti*). Por este ato o chefe abandonou definitivamente a povoação antiga. Os outros habitantes podem voltar lá e buscar o que ficou, mas para ele é tabu.

4º Todos os habitantes vêm no mesmo dia tirar todos os tetos, se é possível fazê-lo num único dia. Constrói-se rapidamente uma palhota para abrigar os habitantes em caso de chuva. O primeiro teto a transportar é o da palhota da mulher principal, o que

se faz com acompanhamento de canções obscenas. Tais canções não são permitidas quando é transferida só uma palhota, o que pode acontecer quando alguém muda para outra povoação. É, evidentemente, um rito que só se pratica no caso de mudança de uma povoação inteira.

5º No dia seguinte constroem-se duas palhotas, uma para os homens, outra para as mulheres, porque não devem dormir juntos. “Estão ainda no mato, é a *vuhlapfa*, a povoação não está ainda sólida”. Os que transgridem esta lei prejudicam o chefe. Os ossinhos revelam depressa que “precederam no que respeita à aldeia” (*arhangeliwile muti*). As palhotas são barradas de argila duas vezes; as mulheres começam a dormir no interior, mas os homens só são autorizados a isso quando a paliçada e a entrada principal estiverem prontas.

6º *Entrada principal (mharhana)* – Os homens arrancam a erva desde a palhota do fundo até o lugar onde deve ficar a entrada principal, de modo a formar um caminho através da aldeia. Todas as plantas secas arrancadas nesta ocasião são cuidadosamente reunidas em monte. O chefe, por indicações do curandeiro, corta em certas árvores grossas, como o *nkanyi* e *ntsondzo*, dois ramos que possam criar raízes quando transplantados. Cava um buraco nos dois lados da entrada e planta aí os ramos. Através da entrada enterra um terceiro ramo de árvore, *ntrhopfa*, “que faz esquecer” (pág. 87); este ramo é untado com mezinhas especiais a fim de aumentar a sua eficácia. É destinado a impedir que os *valoyi*, feiticeiros, e as pessoas que pronunciam más palavras (lit. “as pessoas de maus lábios”) pensem na aldeia e lhe façam mal.

7º Na noite desse dia, o chefe e a mulher principal têm relações sexuais na sua palhota, e, ao romper do dia, quando ainda é escuro, vão lavar as mãos na entrada principal. Mboza não disse se os outros pares devem fazer o mesmo ou pisar neste lugar. Em Nondswana basta isto, e o rito não é exigido aos outros pares. Mas na Manhiça, a meio caminho entre Lourenço Marques e a Khoseni, onde se encontram às vezes costumes dzongas, devem todos os pares ter relações sexuais, um após outro, segundo a ordem de precedência. Julgam de tal modo importante observar a ordem estabelecida, “dando-se mutuamente o direito de retomar a vida sexual”, que, se um irmão mais velho se encontrasse ausente quando da transferência da aldeia, devia submeter-se numa povoação vizinha, ao regressar, a tratamento especial durante alguns dias, a fim de evitar todas as conseqüências desastrosas que podiam resultar do fato de ter sido ilegalmente “precedido” (*kurhangeliwa*).

8º Depois da noite em que teve lugar o rito sexual, ao romper do dia, amontoa-se toda a erva seca à frente da palhota principal e é queimada ritualmente. O chefe coloca ao fogo uma pilula especial, a fim de “dar a povoação aos habitantes” (*kunyiketa muti*). Todos aquecem o corpo ao lume e tocam fogo nos outros montes de erva seca que foram feitos quando o chão foi limpo.

9º O curandeiro vem no mesmo dia borrifar a paliçada com as suas drogas a fim de proteger a povoação contra os fogos do mato, os feiticeiros e a doença. Dá a volta na paliçada, dizendo: “Povoação feliz! Que a infelicidade não entre aqui! Eis os meus remédios!” Parte de uma das estacas da entrada principal e termina a volta na outra estaca, onde pendura o ramo de que se serviu para a aspersão.

10º Depois o curandeiro sacrifica uma galinha. Um rapaz que o acompanha corta a cabeça, o curandeiro arranca algumas penas do pescoço, sacrifica de maneira vulgar e invoca os seus deuses: “Costumáveis tratar as povoações (*kudaha muti*) com estes

remédios e eu faço o mesmo. Não procedo por minha própria sabedoria; fostes vós que me transmitistes. Abençoi este lugar, etc.” Depois, arranca uma pena da asa direita da galinha e pendura-a na entrada principal ou no interior da palhota principal, por cima da porta, segundo as indicações dadas pelos ossinhos. É o *xirhungulo* (ver Sexta parte) e chama-se o ato de “amarrar a povoação” (*kutrimba muti*).

Entre os Rhonga há outros tabus da *vuhlapta*. Não devem acender lume numa povoação antes de estar completamente construída. Durante toda a construção, cozinha-se fora da paliçada; é também interdito pilar o milho e dançar. É proibido assobiar (*kuba noti*), porque isso pode atrair os feiticeiros ao interior da povoação antes de ela estar protegida pelos encantos.

Se um homem tem várias mulheres, pode construir para si uma segunda povoação e estabelecer aí uma delas. Um filho adulto, o filho desta mulher, representará o chefe em tal povoação, mas se observa também neste caso o rito que tem por fim “amarrar a povoação”. O chefe praticará o ato com esta mulher e presidirá a queima das ervas secas e da pilula medicinal, ato pelo qual *dá* a povoação aos habitantes.

Quando um irmão imediatamente mais novo (ou um filho) deixa o chefe e funda uma povoação para si (*kutihambela muti*), fá-lo exatamente segundo as regras que se observam quando faz a mudança ordinária.

III – Observações às regras da mudança

Analisemos agora os dois grupos de ritos paralelos que acabamos de descrever e que se completam um ao outro. É fácil descobrir entre eles três séries de ritos: sociais, de proteção e de passagem.

1º – Ritos sociais

O *muti*, como vimos, é uma pequena comunidade organizada que tem as suas leis próprias, entre as quais a mais importante parece ser a lei de hierarquia. O irmão mais velho é o senhor indiscutível e ninguém pode substituí-lo. É o proprietário da povoação. Ninguém lhe deve “roubar”. Se alguém se arriscasse a isso toda a comunidade sofreria e nenhuma criança nasceria; a vida de todo o organismo seria profundamente afetada com isso. É a razão pela qual o chefe deve ser o primeiro a ir à nova povoação e ter relações com a mulher principal, a fim de “tomar posse” da povoação ou de a “amarrar”. Pela mesma razão, quando o chefe morre, deve a povoação ser transferida para outra parte. É tabu ficar onde está. Até ser repartida a herança, é ainda a “sua morada” (*kwakwe*); mas desde que se fez a cerimônia, os habitantes da povoação devem ir-se embora e fechar a porta com um ramo espinhoso. É dos mais notáveis o papel desempenhado pela mulher principal em todas estas cerimônias. É absolutamente obrigatório que o chefe “amarre a povoação” com ela, e não com outra das suas mulheres. Se ela for muito velha, deve cumprir-se a lei da mesma maneira, e se for doente e incapaz de ter relações sexuais, a povoação não pode ser transferida. Nos clãs do Norte, vemo-la tomar o escudo e a azagaia, fechar a povoação e “dá-la” aos habitantes, e praticar até um sacrifício e invocar os deuses. Não é freqüente ver uma mulher presidir uma cerimônia religiosa pública, mas é dona da povoação tanto como o chefe. É obrigatória a mudança depois da sua morte, como depois

da do chefe. A entrada principal deve também ser fechada e faz-se uma nova entrada na paliçada para servir durante o ano de luto. Quando ela morre, tal abertura deve fazer-se à esquerda do *mharhana*, ao passo que se é o marido que morre, fazem-na à direita, exatamente como na palhota quando levam o cadáver para o enterro (ver pág. 138).

2º – Ritos de proteção

São os que respeitam à paliçada. A paliçada não visa qualquer proteção material. Os ramos secam muito depressa e em caso de fogo no mato, por exemplo, causariam mais mal que bem. É uma proteção espiritual, uma barreira de encantamento, de influências mágicas, para impedir a entrada de feiticeiros e de todas as forças hostis que há no mato. Compreenderemos isto melhor quando tratarmos das superstições e da feitiçaria (Sexta parte).

3º – Ritos de passagem

O leitor deve ter ficado surpreendido ao notar entre as cerimônias de mudança das povoações alguns traços já encontrados na escola de circuncisão ou nas cerimônias do luto. À primeira vista, parece que não há qualquer relação entre a mudança de uma povoação, a iniciação dos rapazes e a maneira de chorar os mortos. O laço íntimo que existe entre os três acontecimentos é que em todos há passagem; e daí a semelhança dos ritos. Esta semelhança impressionante é, a meu ver, a melhor prova de que os ritos de passagem constituem uma categoria especial. Quando um chefe decide emigrar, abandona a sua velha povoação, *separa-se* dela, não pela porta habitual, mas por uma abertura especial feita atrás. Não deve voltar lá. Começa então para ele e para todos que o acompanham um *período de margem*, um mês ou mais, *vuhlapta* (notemos o prefixo *vu* que indica aqui um período como em *vusahana*) (pág. 75). Durante algumas semanas vemos a povoação subtraída às leis ordinárias da sociedade. Estas ficam suspensas (canções licenciosas) e são impostos vários tabus especiais (proibição das relações sexuais, tabu do fogo, tabu da água, etc.), exatamente como durante o período de luto. A povoação volta finalmente à vida normal por um ato final de purificação, o misterioso *kuhlamba ndzhaka*, que parece ser o meio mais poderoso de purificar a vida coletiva. Esta última cerimônia mostra que aqui o período de margem foi instituído por causa da impureza da povoação antiga. Recordemos que, na maior parte dos casos, a povoação foi transferida em seguida a uma ou mais mortes! Todos os membros adultos do organismo social tomam parte na purificação (pelo menos nos clãs do Norte), de modo que a aldeia pode recomeçar uma vida nova e purificada. Ninguém negará a significação profunda de todos estes ritos nos quais se revela a concepção mística da povoação tsonga.

C – O chefe de povoação e suas atribuições

Cada família – portanto cada povoação – possui o seu superior (*hosi*), o seu dono (*munumuzana*, isto é, o homem da aldeia, expressão meio zulu). O *muti* (povoação), verdadeira pequena comuna com seu chefe à cabeça, forma o organismo social primitivo

de que a tribo (*tiko*), isto é, o conjunto dos *muti*, reproduz em larga escala todas as características. O dono da povoação, filho mais velho e herdeiro do que o era antes dele, é portanto um chefe em ponto pequeno. Mas não egoisticamente da sua superioridade e tiranizar os subordinados. Estes só o suportam se usa das suas prerrogativas para o bem de todos.

Isto se evidencia claramente no dia em que ele *mata um boi* para dar uma festa à sua gente. As diversas partes do animal devem ser distribuídas pelos parentes conforme as posições respectivas na família. O pai, o homem da povoação, proprietário nominal do animal, fica com o peito, *xifuva*, isto é, não só o esterno e as costelas, mas a maior parte das vísceras que aí se contêm! O irmão imediatamente mais novo terá uma perna traseira e o terceiro uma perna dianteira. O filho mais velho recebe a segunda coxa e o filho mais novo a segunda perna da frente. E vão comer esses pedaços com suas famílias (*tiyindlu*): É costume muito antio.²

Continuamos na nossa distribuição: aos cunhados, ou sogros em geral, enviam o rabo (*nkila*). É pedaço apreciável, mas é pouco. Deve-se dizer que eles não vivem na povoação. Para o tio materno (*malume*) reservam o lombo (*muhluvula*), nova prova das relações muito especiais que unem o sobrinho ao irmão da mãe. O fígado (*xivindri*) é reservado para o avô, porque o velho perdeu os dentes! Precisa de carne muito tenra. Não pode roer ossos! De todos os membros (*svirho*) do animal tiram (*kuchumbuta*) um pequeno pedaço que espetam (*kuthloma*) numa vara pontiaguda (*livangu*); é a parte que cabe aos pastores e aos magarefes (*makotrho ya vabzisi*) (ver conto de Petit, *Chants et Contes des Ba-Ronga*, pág. 152). Finalmente, reservam a cabeça (*nhloko*) para todos os homens da aldeia, que a comem juntos. Chama-se esta maneira de distribuir a carne de um boi de *kuthava homu vahamba milawu*, isto é, matar um boi cumprindo as leis.³

Quando o irmão imediatamente mais novo (*ndrisana*) mata um boi que lhe pertença, envia o peito ao chefe da povoação, mas guarda o resto e não observa as leis (*avahambi milawu*), pois, diz ele, já é muito pagar o imposto ao chefe da região.⁴

² Diz-se que Tembe, o chefe mais antigo da família real do Sul da Baía, representante do ramo primogênito, comia o peito. Era o *hosi*, e este atributo manteve-se nos seus descendentes em linha reta. Savi ou Mphanyele, seu irmão imediatamente mais novo (ou filho), comia a coxa (foi quem se estabeleceu mais tarde em Mathuthwini, nos confins de Maputo), e Maputru, o segundo filho, chefe do terceiro ramo, comia a perna da frente. Mas Maputru revoltou-se contra os seus irmãos mais velhos e talhou para si um reino que não tardou a ultrapassar em poder o de Tembe. Em Mathuthwini, oscilaram sempre entre o mais velho e o segundo e sofreram muitas vezes agressões das duas partes. Sempre que se quer lembrar à gente de Maputo a sua origem inferior, diz-se: Tembe comia o peito, Savi a coxa e Maputru a perna da frente!

³ Se um boi morrer de doença, não seguem estas regras (*xa kufa axina milawu*). Comem-no fora da aldeia (*nhoveni*), no mato. Nenhum pedaço desta carne deve ser cozinhado na povoação onde está o curral dos bois. O proprietário do animal morto pode até proibir que o cozinhem em outras povoações... porque, então, regozijar-se-iam com a sua infelicidade, desejariam a morte do seu gado para se banquetear! Comem a carne sem festa. A ausência de regozijos provém, portanto, de um receio supersticioso. O fato da carne não ser de boa qualidade não importa. Com efeito, os indígenas comem animais mortos, e a carne meio podre, quase com tão boa vontade como a fresca. Quantos felizardos não fizemos nos arredores de Ricatla com os nossos bois que sucumbiam em grande número com os calores sufocantes da região! Nem um bocado se perdeu! O mais curioso é que os consumidores desta carne doentia nada sofreram. Nunca verifiquei um caso de doença entre negros que se tivessem regalado com animais mortos.

⁴ Quando alguém mata uma cabra, não se segue nenhuma destas prescrições, que só dizem respeito aos bois.

Estes costumes curiosos ilustram bem a posição do chefe de povoação. É o senhor, mas é também o pai, o superintendente dos seus administrados.

1° Deve *velar* pela aldeia (*kubasopa*, da palavra holandesa *passop*, adotada por todos os indígenas). Durante a noite, se o filho partiu para trabalhar em Joanesburgo, está atento para que nenhum amante entre nas palhotas das noras (*alangusa vumbuye*), e, se apanha algum em flagrante, obriga-o a pagar a multa.

2° É um verdadeiro *juiz de paz* para os habitantes da povoação, e faz o possível para que haja boas relações entre eles. Suponhamos, por exemplo, que os porcos pertencentes a um dos habitantes saem da corte e vão para a machamba de outro homem. Este diz ao dono dos porcos: "Aconteceu isto e aquilo, e peço-te que feches com mais cuidado o curral dos teus porcos". Se o fato se repete, vai queixar-se ao *munumuzana*. O chefe vai falar com o culpado e diz-lhe: "Não fizeste caso do aviso; tens que dar uma compensação (*kudriha*)". Se o culpado escuta a "voz do sangue (*vuxaka*), obedece, e a questão fica arrumada facilmente! Se não obedece, o chefe não tem outro remédio senão calar-se: não tem soldados nem meios para fazer executar a sua decisão; o queixoso deve então levar a questão ao chefe do clã. A questão é julgada diante da corte, na capital, porque o ofensor recusou deixar-se convencer, "porque repeliu a afeição familiar" (*ayalile vuxaka*). São freqüentes tais delitos na vida da povoação. A maior parte dos indígenas suporta filosoficamente estes aborrecimentos. Contudo, se algum fosse verdadeiramente ruim e esgotasse a paciência dos outros (*wa kukarhata*), força-lo-iam a construir para si uma palhota isolada, fora da povoação. Se o estrago é causado *por crianças* que roubaram batata-doce, o proprietário prejudicado dá-lhes, como vimos, uma carga de pauladas, mas não reclama a multa. Acidentalmente, é o próprio chefe quem se encarrega de os castigar na presença do pai, e o pai diz-lhes: "Vêem: o *munumuzana* bate-vos se não tiverem juízo". As crianças que troçam dos enfermos são também severamente castigadas por ele, tanto mais que, neste caso, a parte ofendida tem direito de reclamar uma multa.

3° O chefe tem também toda a *autoridade sobre os irmãos mais novos e os filhos deles*. Pode mesmo confiscar-lhes o dinheiro se um deles se entrega à bebida, deixando arriscar os próprios bens. Contudo, não deve abusar desta autoridade e deve ter cuidado com a maneira de a exercer, porque ela é mais ou menos a bel-prazer. Os irmãos mais novos, por exemplo, reservam-se o direito de fazer contratos, e em particular contratos de *lovoló*. Se o *munumuzana* quisesse restringir-lhes muito a liberdade, separar-se-iam dele para fundar povoações suas. O chefe que triunfa é o que sabe manter bem unida toda a família com satisfação geral.

4. O chefe da aldeia tem também o direito de impor *trabalhos*, especialmente quando é necessário reconstruir o curral dos bois ou arrancar as ervas ruins do *huvu*; manda os rapazes fazerem o trabalho. Todavia não deve ser muito exigente, nem esquecer-se de presentear-los com cerveja ou carne quando o trabalho acaba.

5° Finalmente, o chefe *preside todas as discussões* que têm lugar na povoação. É o dono do *huvu*. A discussão pode efetuar-se em três lugares diferentes: quando se trata de segredo, os homens vão para a *palhota*, e discutem lá dentro (*vavulavula ndlwini*). Os assuntos privados relativos à vida da povoação são regulados geralmente aí. Os negócios discutidos com estranhos, que não comportam segredo e em que todos podem tomar parte, são discutidos no largo central, no *huvu*. *Huvu* significa o largo, mas também o conselho dos homens da povoação que é convocado para lá pelo chefe, para regular os

negócios (*kukhanela timhaka*). Se podem chegar a acordo entre si, ou com os hóspedes que vieram apresentar uma reivindicação, o negócio é “cortado” (*vatrema mhaka*), isto é, terminado. Em caso contrário, quando não podem chegar a entender-se, o negócio é levado a um terceiro lugar, diante do *huvu* do chefe do clã, na capital (ver a Terceira parte).

Todos têm o direito de tomar parte nas discussões, exceto as mulheres. Em regra, os homens falam o menos possível com as mulheres em tais questões. Se um marido tem uma mulher sensata e discreta, pode pedir-lhe conselho. Mas se chega a acordo com os companheiros sobre um ponto e muda de opinião depois de falar com a mulher, censuram-no severamente e acusam-no de “fazer mal à povoação” (*kuhona muti*).

O chefe é mais ou menos *responsável por todas as reclamações* que são feitas aos seus subordinados. Se um dos irmãos mais novos é perseguido por dívida, os credores vão procurar o *munumuzana* e este não pode responder: “Isto não me diz respeito”. Dirá ao irmão: “Paga a dívida”, e se o irmão não tiver dinheiro, ajuda-o se puder, mas só a título de simples empréstimo, e o irmão deve pagar-lhe a quantia posteriormente. De regra, os membros da mesma família ajudam-se mutuamente nestas dificuldades. Este costume está de tal modo generalizado que os filhos devem pagar as dívidas dos pais já falecidos, mesmo que não tenham recebido qualquer herança. Mas isto não provém de um senso moral de dignidade de família. Fazem-no porque as autoridades indígenas consideram-nos responsáveis e podem “prendê-los”. Se um pai morre devendo ainda dinheiro do *lovolo*, os filhos procuram pagar, mas fazem-no para obter a posse da mulher. Se um pai cometeu adultério com uma mulher casada e morre sem ter pago a multa, os herdeiros não são considerados responsáveis. Por outro lado, se o irmão foi condenado como feiticeiro pelo chefe do clã, e morre, os herdeiros devem pagar a compensação pedida. Todas estas regras mostram claramente o grau de comunismo que existe na vida de família e na propriedade sob a vigilância do chefe.

Se o *munumuzana* é absolutamente incapaz de governar a povoação, o *conselho de família pode depô-lo* e substituí-lo por outro homem. Este conselho é formado pelos parentes velhos, em especial os tios paternos a quem os irmãos mais novos se queixaram da má conduta do chefe. Será eleito o irmão a seguir e o mais velho é posto de lado. Dizem dele: *I singe! Afahla muti, ahluli hi muti!* – “É um inferior! Quebra a povoação; foi vencido pela povoação”, isto é, é incapaz de manter a sua posição.

No que respeita à *lei de sucessão* na direção da povoação, o segundo irmão toma o lugar do mais velho e assim sucessivamente. O filho do irmão mais velho só pode vir a ser chefe depois de todos os seus tios paternos terem morrido. Veremos que tal princípio é observado também na sucessão dos chefes do clã (Terceira parte).

D – A vida diária da povoação

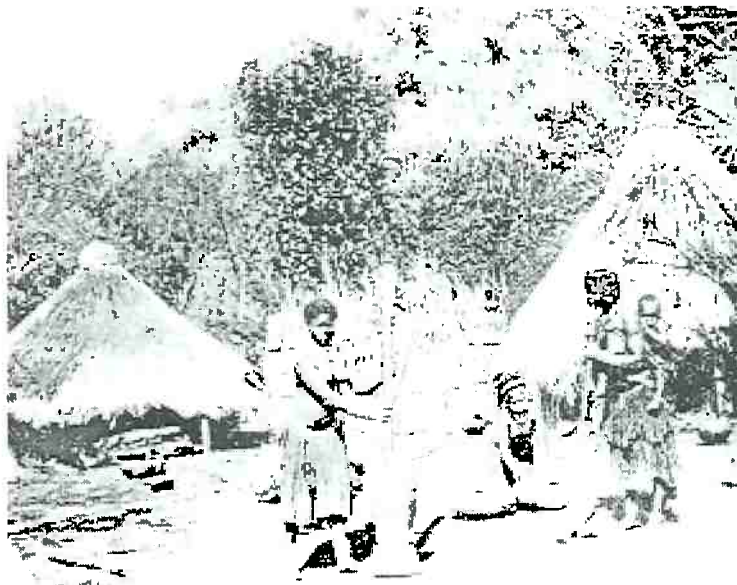
Do curral dos bois às palhotas, do largo ao bosque, pelas portas e pelos pátios fechados a caniço, passam vultos negros. Todos parecem atarefados. Falam, riem, jogam e trabalham. A expressão “trabalhar como um negro” é dificilmente aplicável aqui, porque ninguém se mata de trabalhar. Seria contudo grande erro crer que os indígenas passam o tempo sem fazer nada. Longe disso!

I – A atividade das mulheres

As mulheres sobretudo têm muito que fazer.

É manhã. Saem das palhotas, lavam a cara e acendem um pequeno lume na lareira para aquecerem as papas de milho que cozeram para a ceia da véspera e de que ficou um pouco. Numa panela menor preparam um molho de amendoim. A família toma a refeição da manhã (*kufihlula*); depois, se é época da lavoura, *partem para os campos*, enxada ao ombro, o *xihundru* (cesto cônico) na cabeça e às vezes o filho às costas. Toda a manhã arrancam batata-doce, desbravam a futura machamba ou sacham o milho.

Na hora do calor, voltam, porque é preciso preparar a refeição da tarde. Às vezes, quando os campos são longe ou estão ocupadas enxotando os pássaros para fora das



Mulheres preparando a refeição da noite depois de regressarem do campo

plantações de sorgo, ficam o dia todo no campo, cozem aí a refeição da tarde e, ao pôr do sol, levam-na a ferver para a aldeia.⁵ Além disso chamam-nas para casa muitos outros trabalhos domésticos. Uma vai sempre de cesto à cabeça, cavar, lá abaixo, nos pântanos, para fornecer terra negra (*mbôpfi*). No regresso mistura-a com estrume apanhado ainda fresco no curral do gado e estende com as próprias mãos uma camada desta taipa muito sólida no chão da palhota. É o que se chama *sindra* ou *kopola*. A poeira e os parasitas desaparecem imediatamente sob a papa de terra negra que seca em poucas horas. Infeliz da mulher que não pôs bastante estrume neste almofariz de um novo gênero! Abrem-se

⁵ Vi um dia uma mulher de Ricatla voltar para casa em tais condições, trazendo o filho às costas e o molho de amendoim a ferver num *xihundru* à cabeça. Ao prender o pé numa raiz, tropeçou, e a panela entornou sobre a criança, que ficou muito queimada e morreu.

fendas no chão. A terra seca e, quando andam em cima, desfaz-se em pó. É preciso recomeçar o trabalho dois ou três dias depois. Mas se a terra é de boa qualidade, endurece e conserva-se em bom estado pelo menos por uma semana, tanto que nem tamancos nem pregos de sapatos lhe passam por cima!

Outra mulher parte com o seu machado primitivo à procura de lenha seca. Faz um molho que amarra com ervas,⁶ e estas ervas torna-as mais fortes torcendo-as com ramos finos. De volta à aldeia, atira o fardo ao chão em frente da sua palhota dizendo: *hu!*

Outras vão aos celeiros, pequenas construções sobre estacaria que se vêem atrás das palhotas, onde guardam espigas de milho, amendoim em casca, mapira e sorgo. Tiram o que necessitam (*kutsaha*) levantando o telhado do pequeno cubículo, voltam e colocam o milho no pilão, enquanto uma companheira debulha a mapira ou descasca o amendoim. Duas ou três comadres *agarram os seus pilões* e põem-se a bater em cadência no fundo do almofariz. Gu-gu-gu, gu-gu-gu... Ouve-se ressoar muito longe, para além da floresta, a cantilena dos pilões, muito parecida com a dos malhos, quando batem com eles na granja e os trabalhadores se encharcam de suor!

O método que consiste em pilar o milho de pé, com um movimento forte do pilão de cima para baixo no almofariz, é extremamente salutar e dá às mulheres tsonga uma estatura muito direita e bem feita. Nas tribos onde a mapira é principalmente esmagada entre pedras, as mulheres encarregadas deste trabalho são em geral mais curtas e rechonchudas.

Todas juntas, antes de pôr o milho ao fogo, descem até os poços da povoação, com as bilhas redondas à cabeça, a fim de ali *irem buscar a água* que precisam. O poço é um buraco feito na terra, na areia da depressão.⁷



⁶ Quando os homens amarram o molho com um laço, dão um nó (*kuba fundru*), ao passo que as mulheres torcem-no com um pequeno pau (*kusulela hi lini*); quando uma mulher dá um nó, as duas pontas do laço fazem um ângulo reto com este, ao passo que se for feito por um homem, as duas pontas ficam paralelas ao laço (Mboza).

⁷ No Transval existem ribeiros e tiram a água ou diretamente destes ou de poços cavados perto da corrente e nos quais a água aflora do solo, o que a filtra mais ou menos. *N. T.* – É corrente chamar de pilão o conjunto das duas peças, o almofariz onde se põe o cereal e o pilão que o esmaga por percussão.

E rodeado de ramos espinhosos, para impedir o gado de lá ir beber e turvar a água. Deve-se dizer que a água não se renova. Não é uma fonte que alimenta o poço; é a camada de água subterrânea que atingiram e da qual se aproveitam sem cessar.

O sol esconde-se no horizonte. As grandes sombras da floresta que rodeiam a aldeia alongam-se pelo largo da povoação. Através da folhagem chegam ainda alguns raios de luz à lareira e atravessam a fumaça que se eleva pacatamente nas cozinhas ao ar livre. Entre os blocos da lareira, as mulheres introduzem pedaços de lenha seca e, quando os tições se consomem, empurram-nos mais para baixo da panela onde a farinha cresce (*vahlanganyeta ndrilo*).

É noite e os homens vieram. Com uma grande colher (*nkombe*), a dona da casa distribui a comida (*kuphamela*) pelos pratos do tamanho de tigelas ou de pratos de balança (*mbenga*). Já vimos como se faz a distribuição. Acabada a refeição, a mulher lava a louça, põe de lado as panelas com a comida que ficou para a manhã seguinte e limpa o pátio.

Diga-se o que se quiser, o dia foi trabalhoso para as mulheres. Vêm-se raramente divertindo-se durante o dia. Veremos como se entretêm à noite.

II – A atividade dos homens

Quanto aos *homens*, a sua existência está longe de ser tão ativa como a das mulheres. Não têm, como as suas diligentes companheiras, o duplo trabalho, regular e contínuo, da lavoura e da cozinha, sem falar dos cuidados a ter com os filhos. Os deveres que lhes incumbem e eles aceitam como sendo da sua competência só exigem esforços isolados, de tempos a tempos.



Homens tecendo esteiras

Quanto ao trabalho agrícola, acredita-se geralmente que os homens o deixam por completo às mulheres. É exagero. Entre os Rhonga todo o homem possui o seu próprio campo que ele próprio cultiva, e isto é um velho costume; há um termo especial para designar o campo trabalhado pelo homem: chamam-lhe *mpaxu*. Semeia-o, mas não o sacha, deixando à mulher este trabalho irritante, como também o da colheita. Só faz exceção para o sorgo, cujas espigas vai cortar. Mas ajuda a mulher de outra maneira, por exemplo no enceleiramento das provisões: é ele quem constrói as pequenas palhotas que servem de celeiro e prepara o *tshala*, esteira estendida sobre quatro estacas, na qual põe o amendoim para secar no campo; cava buracos para os pés do *vuhiri*, pequena mesa ao fundo da palhota, em cima da qual se põe o cesto contendo os grãos. Não passa pela cabeça da mulher que ele seja preguiçoso. Quando termina a colheita, ela recolhe as espigas menores do milho (*makunhula*), que não se guardam, ou os grãos de mapira ou sorgo que recolhem na eira depois da debulha, e prepara com isso uma cerveja especial para agradecer (*kutlangela*) ao marido a ajuda que lhe deu! É a maneira de o informar de que foi ceifado todo o grão, porque o milho lhe pertence, qualquer que tenha sido a parte do homem no trabalho.

O trabalho principal do homem é a *construção e reparação das palhotas*, obra de grande fôlego, é verdade, mas que não se faz todos os anos. Têm de conservar as habitações e sobretudo o capim dos tetos, que não dura mais de três ou quatro estações e que é preciso então substituir. Constroem e reparam as palhotas no inverno, de maio a setembro.

Outra tarefa que o homem se reserva absolutamente é o *tratamento do gado*; os rapazes ordenham as vacas, constroem e reparam o curral, os garotos levam as cabras ao pasto e os rapazes os bois, como já dissemos.

De resto, são os homens que fazem todos os *utensílios e ferramentas* em uso na povoação, exceto as panelas e outras louças de barro. Almofarizes, pilões, cabos de machado e de enxada (*mimphinyi*), pratos de madeira, varapaus, azagaías, colheres, objetos esculpidos ou forjados, tudo isto é da competência deles. Devem também preparar às mulheres, antes do nascimento dos filhos, o *ntehe* – pele de gazela, antílope ou de cabra onde elas trazem as crianças de peito. Deriva provavelmente disso o fato estranho verificado entre os indígenas cristãos de terem muito mais gosto pela costura que suas mulheres. Vê-se muitas vezes os rapagões abandonar a enxada para manejar a agulha, e são os pais de família que cosem os próprios fatos e o vestuário das mulheres e dos filhos!

A *caça e a pesca* são, naturalmente, também trabalho... ou passatempo dos homens. Para alguns a caça é um verdadeiro comércio, era-o, pelo menos antigamente, antes de os governos coloniais terem estabelecido regulamentos severos e licenças onerosas para esse esporte.

Estudaremos, na Quarta parte, os costumes curiosos relativos a estas duas ocupações favoritas dos indígenas.

Os homens empregam grande parte do tempo fazendo visitas. Gostam muito de visitar-se uns aos outros e às vezes percorrem grandes distâncias para ver os parentes ou amigos. Não viajam apenas com essa intenção e deslocam-se muitas vezes para reclamar o pagamento de dívidas (*milandru*). Perderão semanas inteiras apenas para recuperar uma miserável cabeça de gado! Travam-se discussões sem fim no *huvu*, quando um

infortunado visitante vai reclamar a sua propriedade! E que astúcia se desenvolve para embulhar o negócio e escapar ao pagamento.⁸

As viagens desempenham por conseguinte um grande papel na vida destas tribos, e não é de espantar que os indígenas se sujeitem a numerosas regras e observem numerosos tabus no caminho para as viagens serem bem sucedidas.

Mencionamos primeiro os quatro tabus seguintes:

Um viajante não deve levar sal consigo quando vai fazer uma visita, mesmo que seja uma viagem de negócios, senão não consegue atingir o seu fim; deve evitar *afiar azagaias* na estrada: isso excitaria os inimigos e “despertaria os espinhos” no caminho, não deve *colher folhas de milala*, das que servem para entrançar cestos: seria um insulto às pessoas que vai visitar. Só as deve arrancar na volta, senão terá aborrecimentos na povoação para onde se dirige: lamentações, gritos, espetáculos repugnantes. Se encontrar no caminho gente ocupada em *cavar um túmulo*, deve imediatamente ir ajudá-la um pouco. Se despreza este dever, atrai a si mesmo a desgraça (*kutitekela khombo*) e não será bem sucedido no seu empreendimento. Se estiver numa povoação quando morrer uma pessoa, deve tomar parte na purificação dos habitantes.

Certas espécies de animais dão azar ao viajante. A fim de “conservar o caminho puro” (*kubasisa ndlela*), deve desconfiar da ave “*mampfana*”, espécie de grou, chamada “a que impede a viagem”, *sivalwendru* (Ro.), *xitsinyariyendru* (Dz.). Se esta ave voa através do caminho com as grandes asas abertas, isto basta para fazer entrar em sua casa todo o bando: há perigo de morte diante dela e a *mampfana* vem preveni-los de que o caminho não está “puro” (Viguet). A carne desta ave serve para preparar encantamentos que os viajantes levam consigo. Há ainda dois mamíferos que dão o mesmo aviso: o antílope “*duyker*” (*mhunti*) e a doninha (*manghovo*). Se um rapaz que vai para Joanesburgo e encontra um destes três animais, deve procurar o seu *kokwana* (avô) e pedir-lhe que o ajude; o velho emborca então um gole de cerveja ou água e cospe-o na direção do viajante (fazendo *tshwa*) e diz a seguinte oração aos deuses antepassados: “ó vós, este e aquele, lançai os vossos olhares sobre esta criança que deseja viajar! Abençoai a viagem dela e que o Espírito do mato (*Xikwembu xa nhova*) fique adormecido”.

A discussão dos negócios (*kukhanela timhaka*) no largo da povoação ocupa muitas horas na vida de um homem.

No total, os homens têm pouco a que fazer. Podemos calcular pouco mais ou menos em três meses por ano o tempo necessário ao trabalho que devem dar à povoação e à comunidade. Os outros meses são consagrados às diversões e aos jogos.

⁸ Um dia um dos meus vizinhos, chamado Mandriya, preparava-se para ir ao Bilene para “seguir os seus bens” (*kulandra vukosi*); veio pedir-me que lhe desse uma carta. “Para quê? Os teus devedores não sabem ler e não sei nada dos teus negócios” – “Não faz mal, respondeu-me. O importante é que tenha um papel na mão. Terão medo. Pensarão que venho da parte dos Brancos, e munido da sua autoridade”. Desagradava-me recusar um pequeno serviço a um vizinho; por outro lado, repugnava-me ajudá-lo num expediente pouco decente, e por isso dei-lhe uma carta dirigida ao Intendente português da região e na qual declarava conhecê-lo. Era uma espécie de passaporte... Que uso fez dele? O que sei é que voltou com os bois, e creio que o papel misterioso não deixou de influenciar as transações que terminaram pela recuperação dos seus pertences.

Falou-se e escreveu-se muito acerca da divisão do trabalho entre homens e mulheres na povoação bantu. Procurarei mostrar nas Conclusões Práticas, V, que a civilização deve forçosamente provocar grandes modificações nesta matéria. Mas como já assinaléi, o sistema é para os indígenas perfeitamente natural, e as mulheres não lastimam de nenhum modo a sua sorte. A encantadora história que se segue prova melhor esta asserção; foi contada por um missionário morávio, o Rev. Th. Bachmann, que viveu muito tempo com os Wa-Nica, entre os lagos Tanganhica e Niassa.

Um dia que chovia torrencialmente, vi N'walusanganu voltar da machamba com a mulher, Leia. A mulher caminhava adiante levando um grande molho de lenha à cabeça. Em cima da lenha levava um cesto com milho, pepinos e feijões, e a enxada. Leia levava às costas o filho mais novo. As outras crianças seguiam-na e o pai ia atrás levando apenas um guarda-chuva aberto. Ficamos impressionados com o que vimos e pensei ser meu dever intervir a favor da mulher. No domingo à noite, na prática religiosa pública, falei nos termos mais expressivos do que tinha visto. Mas o meu sermão não causou a impressão que esperava. Os homens ficaram com ar de muito embaraçados e as mulheres indignaram-se.

Na semana seguinte, ao pôr do sol, estava na minha varanda vendo relampejar; chovia torrencialmente. De repente vi a família Uålussanganu voltando da machamba da mesma maneira que na semana anterior; à frente, Leia com um molho de lenha, o cesto de legumes, a enxada e o filho às costas, seguida pelos outros filhos e, por último, o pai protegido pelo guarda-chuva. "Eis o fruto dos meus esforços", pensei, mas recusei considerar-me vencido. Disse com os meus botões: "Vou falar-lhes mais uma vez! As mulheres estão com certeza do meu lado; pobres mulheres sobrecarregadas de trabalho!"

No domingo seguinte, Nexeye (uma das melhores cristãs da congregação) veio verme depois do sermão. Tinha qualquer coisa a dizer-me... Eis o que me disse: "Os Brancos observam-nos e admiram-se de certas coisas. Nós também, do nosso lado, vos observamos e vemos também coisas que não compreendemos. Quando a vossa mulher faz a barreira, ficais ao lado dela sem a ajudardes. Entre nós são os homens que lavam a roupa. Ou então vemos a vossa mulher coser e consertar a vossa roupa e a dos vossos filhos, e vós ficais ao lado dela sem pensar em ajudá-la. Entre nós são os homens que consertam a roupa".

Dizendo isto, Nexeye pôs as mãos juntas na esteira, depois as afastou como se cortasse alguma coisa em duas e disse-me: "Foi desta maneira que os vossos antepassados distribuíram o trabalho, um pequeno monte aqui e outro pequeno monte ali, e disseram: Este é o trabalho dos homens e aquele o das mulheres. Os nossos antepassados procederam da mesma maneira e disseram: Aqui está o trabalho dos homens e aqui o trabalho das mulheres... Devemos deixar as coisas assim. O Evangelho não tem que se preocupar com estas questões. Não queremos ter reputação de preguiçosas e vós não o desejais também". (Extrato do *Journal de l'Unité des Freres*, de Janeiro de 1926).

A este juntarei outro testemunho do extremo norte do território bantu. O missionário J. Rusillon, que trabalha nos Camarões, entretinha-se um dia acerca destes assuntos com o chefe do clã dos Ngolokos, tribo dos Banenas, e este troçava dos Brancos e da sua falta de compreensão. "Como podeis vós espantar-vos de entre nós as mulheres serem encarregadas do trabalho da lavoura? Não são elas que têm os filhos? Só elas são capazes

de transmitir a vida. São elas portanto que devem jogar na terra as sementes e não os homens. Em todas as nossas tribos só confiam este trabalho às que são mães. As mulheres estéreis não participam deles; são excluídas, e assim os campos prosperam. Permite-se-lhes schar e ceifar, mas nunca lavar e semear”. Este raciocínio está perfeitamente em conformidade com a mentalidade primitiva, que é dominada pelas idéias da magia iniciadora. Isto justificava, aos olhos do chefe dos Ngolokos, a divisão de trabalho que achamos injusta e opressiva mas de que os principais interessados não se queixam.

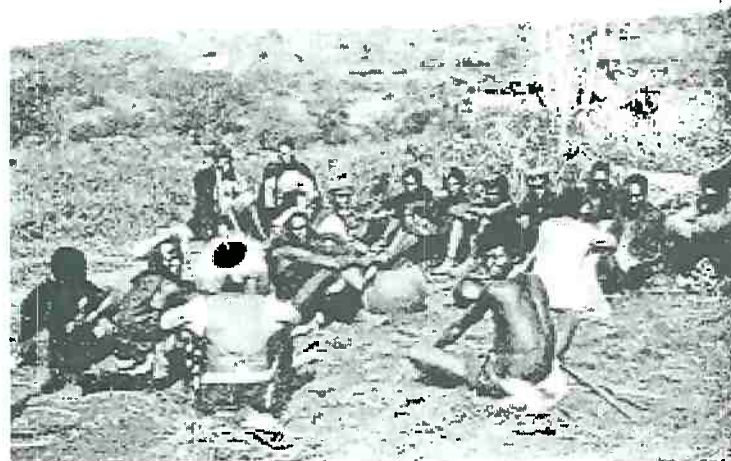
III – Jogos de adultos

Descrevi os jogos dos rapazes e meninas (págs. 90 e 161) e vou tratar agora dos jogos de adultos, porque são assunto importante na vida da povoação.

1º O passatempo favorito dos homens no Sul de África é “beber cerveja”. Não há botequins no mato, mas toda a povoação é, de tempos a tempos, uma fábrica de cerveja e uma taberna. Preparam a cerveja em grandes quantidades. Como veremos, isso leva cerca de nove dias. Uma das vasilhas é reservada para o chefe da povoação, que deve provar a bebida e jogar um pouco em cima do *gandrelo*, o que é ato religioso obrigatório. No dia seguinte os homens reúnem-se de manhã para a provarem também, pois ao meio-dia chegam todos os amigos das aldeias vizinhas. Qualquer um é bem-vindo. Até um leproso pode tomar parte neste regozijo, mas traz a sua própria cabaça e enche-a com uma colher especial. Em geral os vizinhos convidados trazem também as suas cabaças, mas aos que vêm de longe não se exige que o façam. Acabam depressa com a cerveja, mas antes de acabada, o chefe reserva uma panela para o seu genro, para o sobrinho uterino e para o amigo que da última vez o convidou. Em seguida os homens e as mulheres, com estômago bem cheio, põem-se a dançar no *huvu* toda a tarde e sobretudo de noite, se a lua brilha; os gritos são às vezes terríveis quando a bebedeira destruiu por completo o instinto musical. Alguns dias depois outro chefe convida os vizinhos para outra festa, e assim comem e bebem juntos (*vadelana*, *vanwelana*) enquanto os celeiros estão cheios. Quando as provisões diminuem, eles começam a poupar o milho, mas revela-se logo a vantagem do polígamo, porque tem muitos celeiros e pode divertir seus amigos durante alguns meses.

O hábito de beber cerveja é essencialmente desmoralizante, um dos flagelos da vida indígena primitiva. Mas notemos que a fabricação da cerveja dura nove dias e, por conseguinte, os excessos não podem ser freqüentes. O hábito de beber vinho nas lojas dos Brancos é dez vezes mais desastroso, pois neste caso o álcool nunca falta. Trataremos adiante do alcoolismo entre os indígenas (ver Quarta parte).

Outro passatempo que alguns apreciam muito, e é portanto menos procurado, é *fumar a soruma* e a *batalha de saliva* que o acompanha. A soruma (*mbangi*) é cultivada há muito tempo pelos Tsonga, não para fazer cordas, mas para fumar. Não se conhece a data em que foi introduzido nem a origem. O cachimbo que usam é feito com um caniço (*lihlanga*) e uma pequena bola de madeira ou de pedra escavada e furada (*mbhiza*), fixa na ponta superior do caniço. Põem a soruma na bola e acendem-na. A extremidade inferior do caniço é colocada num chifre meio cheio de água onde o caniço mergulha. Com uma das mãos o fumante tapa o chifre, deixando só uma estreita abertura por onde aspira com

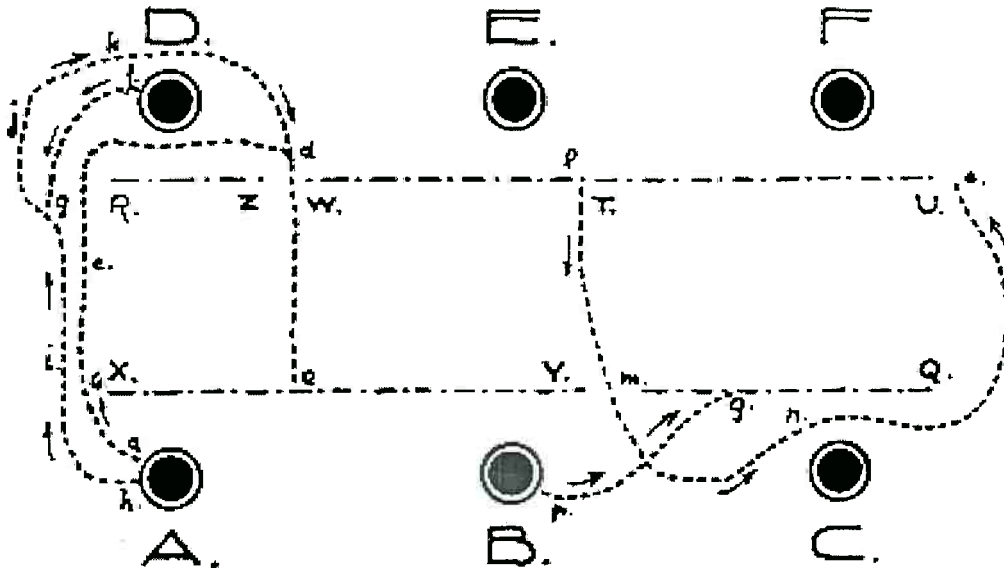


Homens tomando cerveja na região de Maputo

força de modo a fazer o vácuo. O fumo chega assim através do caniço e da água à boca do fumante. A passagem pela água arrefece-o. Sem esta precaução o fumo é muito forte, pára a saliva e o homem fica repentinamente embriagado. Chamam-lhe *xingwandra* quando é puro, e não gostam dele, mas, passando pela água, dizem os fumantes que tem gosto agradável. Fá-los tossir terrivelmente, mas divertem-se muito com este exercício. Além disso, provoca um fluxo abundante de saliva, primeira condição para o bom êxito do seu jogo favorito. Pegam numa erva oca chamada *xenga* e começam a batalha atirando a saliva de um lado ao outro para o chão.

A forma mais simples do jogo consiste em atirar a saliva o mais longe possível. Ganha o que ultrapassar os outros. Mas é, às vezes, muito mais complicado. Podem seguir-se no diagrama que apresentamos as combinações extravagantes deste jogo que se chama *kutrsuma* ou *kuhlazelana*. Há dois campos, cada qual com seu cachimbo. Três homens, *A, B, C*, põem-se defronte de outros três, *D, E, F*. Para começar, cada campo protege-se com uma barreira de saliva, na linha *Q-X*, para o primeiro campo, e *R-V*, para o segundo. Infelizmente para *D*,



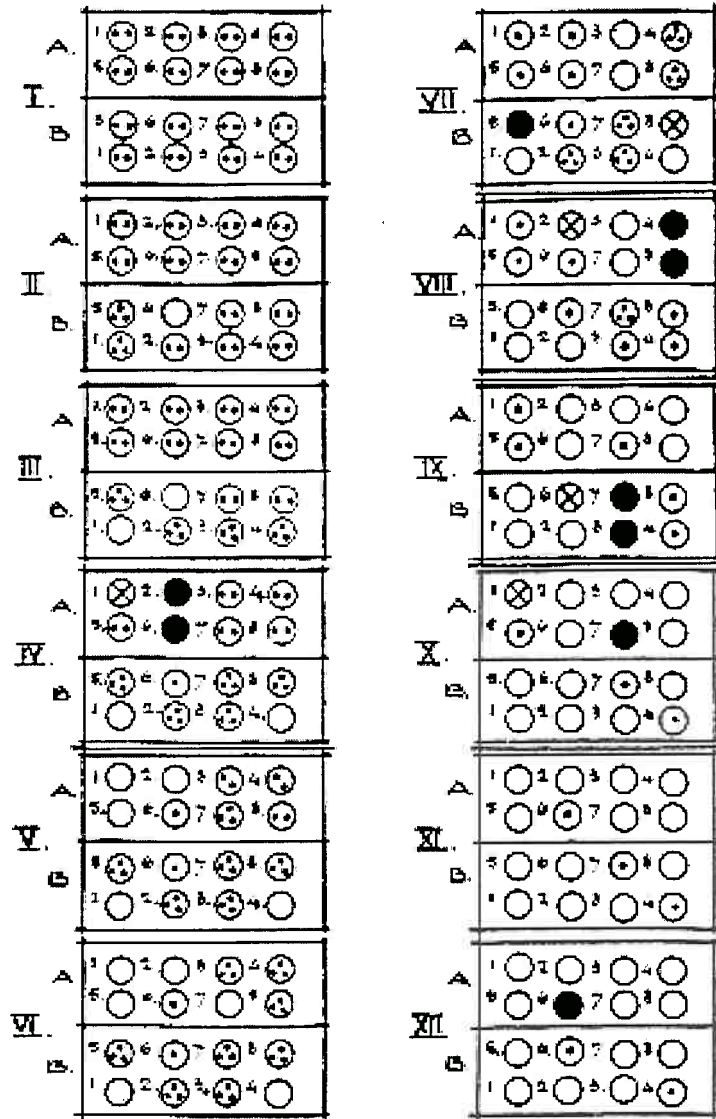


Explicação do jogo dos fumantes de suruma; combate de saliva

E, F, a saliva secou em *Z-W* e a sua linha é quebrada. *A* tira vantagem disso. Começa a pôr saliva na linha *a, b, c, d...* e passa pela abertura *Z-W*; chegado vitorioso ao ponto *e*, destruiu todas as fortificações *R-Z*. Suponhamos que *D* quer proteger-se. Tenta fechar o acesso à sua posição, traçando a linha *f, g*. Mas chegado a *g*, acaba-se a saliva (*ahelala*), e *A*, saído de *h*, chegado a *i*, volta ao ponto *g*, onde o inimigo parou miseravelmente, e, continuando por *j* e *k*, alcança a abertura *d* e termina a campanha triunfal no ponto *e*.

Mas, *E*, do campo oposto, viu uma brecha na barreira *Q-X*, por ter secado a saliva. Orienta o seu canudo pelo campo de batalha, jogando continuamente saliva e passa pela abertura *Y*. Traça a linha *l, m, n, o* e destrói assim a parte *Q-Y* das fortificações *X-Q*. Se *B* for bastante destro pode impedi-lo de completar o plano, traçando a linha *p, q*. E assim sucessivamente!

Os rapazes, e até os homens de meia idade, têm grande prazer nestas batalhas de saliva. Mas a saliva deve ser escura. Deve ser a saliva *ntruntru*, isto é, a que a soruma produz, e não a saliva branca vulgar, que se chama *matrafula*. Se um dos jogadores tentasse reforçar a escura com a branca seria desclassificado. O inimigo agarrava-o pela frente e forçava-o a levantar a cabeça e pôr fim ao ataque. Se continuasse, apesar de tudo, o outro diria: "O quê? Vens a minha casa com *matjafula*?" Esta intrujice pode provocar querelas e originar pancadaria. Mas não! O cachimbo da soruma cai no chão e tudo acaba num riso cordial!

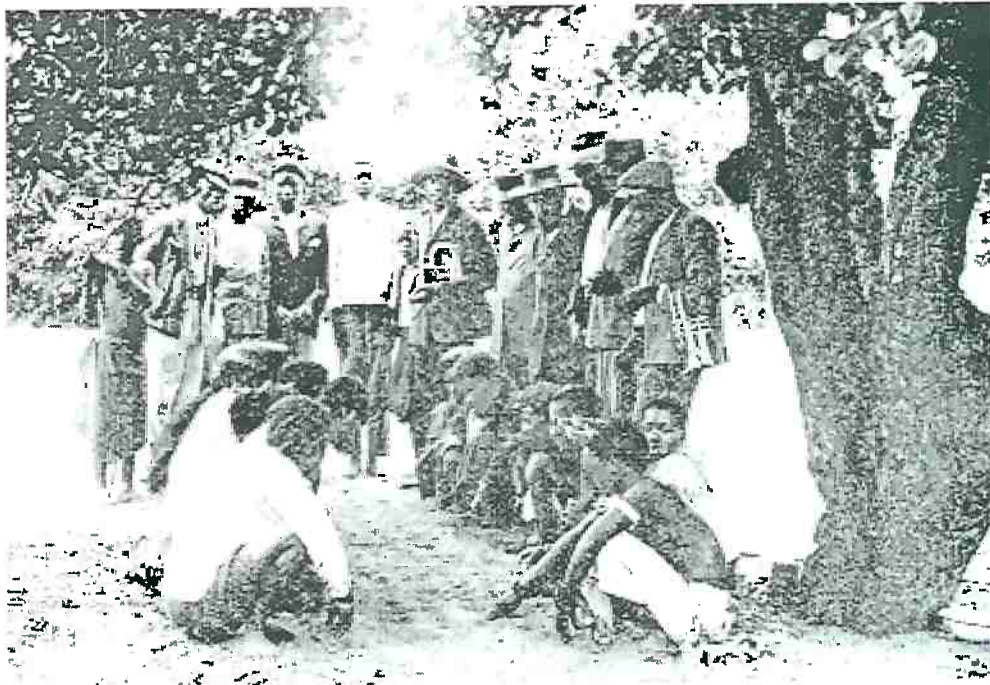


O jogo do ncuva e as suas regras

O hábito de fumar soruma torna-se paixão para muitos rapazes. Para curá-los, os pais partem-lhes os cachimbos, tiram um bocado da fuligem que têm dentro e misturam-na na comida deles, sem o saberem. Quando lhes fazem isto umas poucas de vezes parece que deixam de gostar da soruma. *Similia similibus curantur*. Encontraremos freqüentemente este princípio médico nas superstições tsonga.

O jogo mais interessante dos homens, jogo que os fascina e que é certamente mais elegante que fumar soruma, é o *ncuva*. É também um dos jogos mais espalhados na humanidade. Stewart Culin declara no relatório do Instituto Smithsonian, de 1893 e 1894, que os negros da América o jogam com o mesmo nome, e que este é uma variedade do *mankala*, o jogo nacional africano que se encontra também em muitas outras regiões como Ceilão, Indochina, Índia, Java, Palestina, Libéria, Abissínia, Egito, Gabão, Angola e entre as tribos da África Central.

Sob o ponto de vista etnográfico e para estabelecer comparações, seria muito interessante anotar as regras do jogo no mundo inteiro. Tentei (com sucesso, creio) descobrir as dos Tsonga, que me pareciam à primeira vista incompreensíveis. A gravura ajudará a explicá-las. Os utensílios necessários são dos mais simples. Eis a sua forma mais elementar, quando jogam apenas dois homens. Cada um deles cava duas filas de quatro covinhas, atrás das quais se acocora. Ficam defronte um do outro. Há assim dezesseis covinhas, oito que pertencem a *A* e oito a *B*. Põem em cada cova duas pedras



Homens jogando *ncuva* perto de Ricatla

ou dois caroços. Empregam sobretudo caroços de *nkanyi*, mas os indígenas preferem os bonitos grãos cinzentos e brilhantes de um arbusto que há perto do mar e que lembram os berlindes que usam os garotos europeus.

O nº I mostra os dois jogadores prestes a iniciar o jogo. As dezesseis covinhas estão cheias. *A* deve seguir sempre o trajeto 4, 3, 2, 1, 5, 6, 7, 8, e *B* 1, 2, 3, 4, 8, 7, 6, 5.

II. Começa *B* e tira duas pedras da cova nº 6 e coloca uma no 5 e outra no 1.

III. Continua a tirar as pedras de um buraco e a pô-las sempre uma a uma nos buracos seguintes, até que a última pedra encontre um buraco vazio. Assim, escolhe as três que estão no buraco 1 e coloca-as, uma no 2, outra no 3 e a terceira no 4.

IV. Escolhe as três que estão no buraco 4 e coloca-as no 8, 7 e 6. Tendo a última chegado a uma cova vazia, ganhou e tira as pedras de *A* dos buracos 6 e 2 que estão em frente do buraco que ele atingiu. Esta tomada chama-se *kutha*. Além do mais, tem o direito de “matar” (*kudlaya*) outro buraco, tirando o que ele contém. Escolhe o buraco 1. Represento a tomada regular por um ponto negro (vantagem) e a tomada suplementar por uma cruz no buraco. Tendo “batido” (*kuba* é o termo técnico que se emprega quando o jogador consegue tomar as pedras do inimigo), *B* pára e *A* principia.

V. *A* parte do buraco 5, tira duas pedras e coloca uma no 6 e outra no 7.

VI. Tira as três pedras que estão no 7 e coloca-as sucessivamente no 8, 4 e 3.

VII. Tira as três pedras do 3 e coloca-as em 2, 1 e 5: *Abile* – “Ele bateu!” Ganha as três pedras do buraco 5 de *B*, que atingiu. Além do mais, tira e “mata” as três que estão no buraco 8.

VIII. *B* retoma a sua vez. Parte de 2 e atinge 8 com a sua última pedra: *Abile*: o 8 estava vazio. Tira as três pedras do buraco 8 do inimigo e as três que se encontram em 4. “Mata” ainda a pedra que se encontra em 2.

IX. *A* só tem três pedras, uma em 1, outra em 5 e uma em 6. Parte de 6, coloca a sua pedra em 7 e toma as dos buracos 7 e 3 de *B*. “Mata” mais a da 6.

X. *B* transporta a sua pedra de 8 para 7, toma 7 e “mata” também a 1.

XI. *A* parte com a última pedra de 5 e põe-na em 6. Mas não tem mais nada em frente dele para tomar ou para “matar”!

XII. *B* desloca-se de 7 para 6. Toma a última pedra de *A*, que foi assim batido (*Ampsile*). Venceu! (*Amumpsixile*).

As regras são bastante claras e o jogo não parece difícil. É porém muito complicado e não me admiro que os homens passem às vezes metade do dia, curvados para o chão, discutindo animadamente e algumas vezes batendo-se quando pensam que um deles violou as regras.

Quando o *ncuva* só tem quatro covinhas em cada fila, chamam-lhe *ximunana* (de *mune*, quatro) e o jogo não é muito excitante. Mas pode-se jogá-lo também com oito, dez, dezesseis, e até vinte e dois buracos, e, então, complica-se muito. Seis buracos não permitem o jogo (*asvithi*), porque as combinações proveitosas são irrealizáveis.

Aprendi o *ncuva* de dezesseis buracos. Suponhamos dois jogadores, *A* e *B*; numeramos os seus buracos da esquerda para a direita, tendo as duas filas exterior e interior os mesmos números. *A* começa no buraco nº 12 da fila exterior e percorre o caminho prescrito seguindo todos os buracos, da esquerda para a direita, até que volte com êxito ao mesmo buraco. Grita então: *Dzemu!* imitando o som de uma espingarda, e

tira as pedras do adversário dos buracos 12 da fila exterior e da fila interior, e “mata” os buracos 15 e 13 da fila exterior de *B*. *B* parte do buraco 14 e atinge o nº 12 da mesma fila. Tira então as pedras dos dois buracos nº 12 de *A* e mata o buraco nº 3 da fila exterior, etc., etc. Passam às vezes muitas horas até que um dos jogadores bata o outro.

Uma única pedra numa cova chama-se *nconga*. Duas pedras chamam-se *mbirhi*. Se os dois buracos seguintes estão vazios, e se as pedras não podem levar os jogadores mais longe, *mbirhi* é mudado em *mpalati*. Tem pouca sorte (ver nº IX junto com o desenho). Quando se chega com a última pedra em frente de dois buracos cheios e toma-se por conseguinte quatro, cinco ou seis pedras de uma vez, tem sorte. É *mhalu*. Quando é ocupado um único buraco e se ganha só uma ou duas pedras, é *muhaha*. Ganhou-se num *riwhaha* (ou *ubile muhahene*). Quando o jogador não atinge o buraco desejado por falta de pedras, o adversário diz-lhe: “Puseste-te a dormir no caminho!” Quando se começa cheio de coragem, com fé no êxito, diz-se: “Vou matar a caça” (*ndriyadlaya nyama*) e esta expressão prova que o jogo simboliza dois grupos de caçadores. Mas representa também, evidentemente, um combate, como a maior parte dos jogos, e daí o grito de triunfo que o acompanha. Quando um dos jogadores esvazia por acaso dois buracos com três pedras em cada um, diz: “A batalha chega ao ponto culminante! (*xalwa*). Capturei guerreiros”. Se contiver apenas uma pedra, uma pobre *nconga*, dirá: “Só capturei mulheres!”

Lutar e caçar são os dois grandes esportes dos indígenas, e daí a popularidade do jogo do *ncuva*. Tomou-se tal paixão para os homens que abandonam todos os deveres para se entregarem a ele, e foi necessário proibir completamente o *ncuva* em certas povoações cristãs, porque toda a população masculina abandonava o trabalho pelo jogo!

Os jogos de noite não são felizmente tão perigosos para a saúde moral da povoação. É agora a vez das mulheres que trabalharam todo o dia. O *kutha*, narrativa de contos, é, por excelência, o divertimento mais elegante. Tem lugar ao serão. O *kutha* é tabu durante o dia. Os que transgredissem esta lei ficariam calvos (troçam muitas vezes dos que ficaram sem cabelo, acusando-os de terem narrado contos em pleno dia). Quando a lua brilha, e acabou o trabalho diário, reúnem-se todos os habitantes da povoação em volta de uma fogueira para se divertirem. Raramente se juntam no *huvu* para este fim, porque o largo da povoação é reservado para discussão de negócios importantes e para as danças. Divertem-se primeiro jogando uma espécie de jogo espirituoso conhecido também entre os Europeus, e que consiste em *adivinhar onde está o carvão* (*mhumhana*). Dividem-se em dois campos, de um lado as mulheres e do outro os homens. Uma das mulheres põe um pedaço de carvão nas mãos de uma parceira, dizendo: *Dana uxurha, n'wananga!* (Come e farta-te, minha filha!) Em seguida ambas mostram as mãos fechadas ao campo contrário dizendo: *Mhumha!* (Adivinha!) O homem que estiver defronte delas deve adivinhar em que mão está escondido o carvão. Indica uma das quatro mãos com o dedo, dizendo: “Dá-me! Está aqui!” Se acerta, ganha e por sua vez esconde o carvão na mão de um dos parceiros. Quando estão fartos deste jogo e querem acabar como convém, *puxam os dedos* e fazem-nos dar estalos *kuba tindrwati*). Cada um puxa um dedo por sua vez. O primeiro que não conseguir dar um estalo com o dedo sai do campo. Os que foram excluídos fazem caretas, engraçadas ou feias como podem, aos vencedores, que devem conservar-se sérios e não rir. Se não conseguem, perdem a vitória!

Mas estes jogos são apenas preliminares. Quanto mais avançamos, mais nos aproximamos da verdadeira literatura. Agora é altura de apresentarem uns aos outros *enigmas (svitekatekisa)*, simples ou antifônicos. Estudaremos mais adiante esta forma do folclore. Se o segundo campo não consegue achar a verdadeira resposta para o enigma, pede licença para propor um por sua vez e a contenda intelectual continua até acabarem os enigmas que conhecem. Os que se portaram pior no duelo devem pagar o fracasso *narrando contos (kutha svihitana)*. Talvez haja uma mulher que seja uma narradora exímia e mantenha a atenção presa pelo encanto da sua história por meia hora, ou mais. As crianças tremem ao ouvir a terrível história do Papão! Rebentam de riso quando ela descreve as astúcias divertidas da Lebre ou da Rã *Xinana*. Rejubilam quando o irmão mais novo, desprezado pelos mais velhos, torna-se o salvador deles e lhes dá uma boa lição... O folclore tsonga é muito rico; é das manifestações mais interessantes da vida psíquica da tribo. Estuda-lo-emos cuidadosamente na Quinta parte desta obra. E já dissemos o bastante para mostrar o papel considerável que desempenha para tornar alegre toda a vida da povoação.

E – Regras de etiqueta e de hospitalidade

A vida de povoação é dominada pelo *respeito à hierarquia*. Não julgo que o termo seja exagerado. Etimologicamente, hierarquia não implica só uma idéia moral, mas também uma idéia religiosa. O elemento religioso não está ausente no terror de um irmão mais novo pelo mais velho, pois o mais velho da família é seu padre, o único intermediário possível entre a família e seus deuses (ver Quarta parte). Não é, pois, de admirar que os indígenas observem as regras de uma etiqueta rigorosa, nas relações de uns com os outros, por mais livres e naturais que sejam.

Dirigindo-se à pessoa mais velha, não é conveniente chamá-la pelo nome. Dizem-lhe *tatana*, pai, ou *mamana*, mãe, segundo os casos. Ou, então, dirigem-se empregando o nome do pai dela precedido de *N'wa*, se for homem, e *Mi*, se for mulher. Assim, chamavam Mboza de *N'wamasuluke* e Nsavula de *Migogwe*. Podem também *dizer* a um conselheiro: *Ndruna*; ao chefe: *Hosi*; ao chefe da povoação: *Munumúzana*; a qualquer adulto: *Waka Manyana*, isto é, homem deste ou daquele clã descendente desta ou daquela pessoa. Mesmo falando de um adulto na terceira pessoa não empregam o seu nome, mas sim expressões respeitosas deste gênero. Depois de um nascimento, chamam em geral a mãe pelo nome do filho, embora este costume não esteja tão espalhado como entre os Suthu. Assim, Magugo, mulher de Spoon, passou a ser a *mamana wa Mogugu* (seu filho), sobretudo quando falavam dela na terceira pessoa. Os nomes que são mais tabu são os da sogra e da *mukon'wana* principal. Falando de um defunto colocam antes do seu nome a expressão *matruwa*, que corresponde ao nosso "falecido". Nos clãs do Norte a palavra *xirha*, túmulo, é empregada para designar um defunto.

As principais saudações são as seguintes: *Xawani*: "Sê saudado", saudação do hóspede que chega, e a que respondem também: *Xawani*. *Hambani*: "Até a vista", ou *Salani*: "Ficai", diz-se quando se parte, e o que fica responde: *Fambani*: "Ide", ou *Fambane kahle* (zulu): "Ide com alegria". Outras saudações são empregadas só a certas horas do

dia: Avuxeni, uma espécie de locativo: "A aurora", que equivale ao inglês "Good morning" (*Vuxa* significa a aurora). *I nhlekanhi*: "É meio-dia". *Adripeleni* ou *Arihlweni*: "Ao pôr-do-sol", mais exatamente: hora a que o sol se põe. Quando se retiram para dormir: *Yetlelani* (Ro.): "Dormi", ou *Sivamani* (Dz.): "Deitai-vos sobre o ventre"; ou ainda *Hitapfuxana*: "Diremos bom dia amanhã de manhã". Uma saudação estranha que dirigem às pessoas que trabalham é esta: *Asvifeni* (Ro.): "Que morram!" A sua origem é a seguinte: Quando um homem mata um grande animal, um hipopótamo ou um antílope, os companheiros costumam saudá-lo assim, na esperança de partilhar com ele a carne. Atualmente dirigem-na a quem trabalha no campo, significa então: "Que o teu trabalho morra!" A palavra *Nkosi*, com que os indígenas saúdam os Brancos, significa chefe em zulu. Levantam a mão ao pronunciá-la. Não é com a intenção de tirarem o chapéu, que não usam. A explicação deste gesto, segundo um indígena do Transval, é que os Boers ensinaram aos Negros a mostrar o céu quando saúdam um Branco, como dizendo: "Comparo-te Àquele que está lá no alto!"

Nos clãs do Norte, as saudações são geralmente acompanhadas por um bater de palmas (*kuwomba mandla*). Os homens batem as palmas pondo as mãos paralelas, e as mulheres colocando as mãos em ângulo reto, uma em relação à outra. Entre os Pedi esta saudação, batendo as palmas, faz-se de maneira um pouco diferente; quando um Pedi entra no *huvu* e deseja saudar a reunião dos homens, bate as mãos em frente do peito; mas quando saúda só uma pessoa, inclina-se e bate as mãos à altura dos joelhos, à direita ou à esquerda. Entre os Rhonga, bater as mãos é um sinal de reconhecimento; dizem ao fazê-lo: *I khani mambo*, que significa provavelmente: "Danço em tua frente, Senhor" (*mambo* significa chefe em língua ndzawu). Em dzonga a palavra própria para agradecer é *nkomo*. A etimologia desta palavra parece ser: *I homu*, "é um boi". Se alguém me dá uma galinha, apresenta-a dizendo: "Toma este pintinho". Quando me dá uma cabra diz: "Aqui está a minha galinha". Respondo nos dois casos: *Nkomo*, "é um boi!" A etiqueta tsonga exige que o que dá deprecie o seu presente, e o que o recebe o valorize! Outra maneira de agradecer, em nossa opinião menos polida, é esta: *Yengetani!* – "Recomeça", ou *Ni mundruku* – "E ainda amanhã!"

Os Tsonga não tinham antigamente o costume de *apertar a mão*. Hoje, os indígenas civilizados adotaram este modo europeu, mas esta familiaridade não é aprovada pelos velhos, sobretudo pelos chefes. Os indígenas, quando apertam a mão, fazem-no muitas vezes em dois tempos: primeiro tomam os quatro dedos, depois deslizam a mão e agarram o polegar. Não sei onde aprenderam isto. Ignoravam outrora o *beijo*. A mãe cuidadosa limpava ocasionalmente o nariz do filhinho, mas mal se pode chamar isto de um beijo. Quando viram os europeus praticar este costume, disseram, rindo: "Olhem esta gente! Sugam-se uns aos outros. Comem a saliva e o cuspe uns dos outros!" O marido nunca beijava a mulher. Ao regressar de viagem, o homem mal saúda a mulher: ela vê-o passar pela povoação, prepara-lhe o que comer, e uma vez pronta a comida, vai e saúda-o, apresentando-se. Mas se ele tem um amigo íntimo na povoação e o amigo o vê voltar depois de longa ausência, o encontro deles é muito mais carinhoso. O amigo vai à entrada principal da povoação e exclama: *Há-Há!* Tira o embrulho das mãos do viajante, põe-lhe os braços em volta dos ombros (*aku mubuso hi mandla*), limpa-lhe o suor da cara e trata-o gentilmente dizendo: "Os teus deuses ancestrais estiveram de olhos abertos! Trabalharam bem! Reconduziram-te à casa".

Hospitalidade – Quando os estrangeiros entram numa povoação, os homens sentam-se no *bandla* e as mulheres vão sentar-se mais longe, no *huvu*; eles ficam ali sentados tranqüilamente até que os habitantes da povoação os venham saudar (*kulosa*). Se estes demoram muito tempo, os visitantes vão-se embora dizendo: “Esta gente não sabe viver!” Mas isso é muito raro. Geralmente o chefe da povoação vai ter com eles, informa-se quem são, de onde vêm, para onde vão, e diz-lhes: “Querem passar a noite aqui?” Se disserem “Sim!” o chefe da povoação vaga uma das suas palhotas reunindo duas das suas mulheres numa outra e dorme ele mesmo com os seus hóspedes. Se ainda houver comida, dá-lhes. Se não, diz-lhes: *Ndlala* – “Há fome!” Passados alguns momentos desenrolam uma esteira e procedem a cerimônia oficial do *kudrungulisana*. É um costume muito divertido. O chefe da povoação senta-se com os hóspedes e pede novas de suas casas. Um dos visitantes emite em voz monótona uma onda de palavras com um ritmo particular e quase sem tomar fôlego. O seu interlocutor interrompe-o depois de cada frase, dizendo: *Âhina, hina*, isto é: “Na verdade, na verdade!”, até que toda a meada tenha sido desenrolada; os dois homens acabam com um longo *hina*, e os habitantes da povoação acrescentam um *khani* enfático, um “obrigado” do coração; depois o dono da casa começa a contar-lhe da mesma maneira o que lhe diz respeito. É impossível imaginar coisa mais curiosa que esta melopéia a duas vozes.

A lei da hospitalidade é geral em toda a tribo. Se os viajantes vêm ser-lhes recusada a hospitalidade habitual numa povoação e lhes sucede alguma desgraça depois, o chefe toma as pessoas da povoação má hospedeira com responsáveis, e elas devem por isso pagar uma multa. No país de Nghungunyana enviavam guerreiros à povoação culpada e devastavam-na. Contudo, a falta de hospitalidade não é tabu (*yila*). porque “não mata”; é uma ação má (*kubiha*).

Hoje, os costumes começam a mudar; centenas de rapazes (*magayiza*) atravessam o país vindos das cidades ou minas de ouro, e seria impossível alojá-los e alimentá-los todos. Dormem no *bandla* e preparam a própria comida. Compram às vezes milho ou uma galinha aos habitantes da povoação. Além do mais, trazem consigo muito dinheiro e podem pagar.

É preciso acrescentar que, se concedem generosamente a hospitalidade, os Tsonga podem ser muito duros para as pessoas que não pertencem ao seu clã. São muitas vezes estranhamente ausentes os sentimentos de humanidade. Conheço o caso de um rapaz da Manhiza que caíra de fadiga perto do lago Ricatla, e não podia continuar o seu caminho por causa de uma terrível ferida, que tinha arranjado trabalhando nos caminhos de ferro de Lourenço Marques. Ninguém teve piedade dele porque pertencia a um outro clã, e teria morrido no lugar, se um cristão chamado Lois o não tivesse recebido e tratado na sua povoação. O medo da morte e da sua contaminação pode explicar em parte esta falta de compaixão pelos estrangeiros atingidos pela doença.

Como já dissemos, antigamente era tabu entrar de sapatos numa povoação. Estes sapatos são sandálias feitas pelos caçadores para protegê-los dos espinhos durante as longas caminhadas no mato.

Não os admitiam no *huvu*. Um súdito não se atrevia a sentar-se num pilão ou em qualquer outro objeto: só o chefe tinha esse direito, e considerava que sentar-se sobre o que quer que fosse a não ser o chão nu era sinal de orgulho!

O hábito de oferecer uma concubina aos transeuntes nunca se encontra entre os Rhonga, ao contrário do que se dá noutras tribos. Hoje há na região muitas mulheres de má vida que se oferecem elas próprias.

(Acerca do futuro da povoação tsonga, ler Conclusões Práticas, V).

Terceira Parte

A Vida Nacional



Henri Junod

Capítulo Primeiro

O clã

A – A organização atual do clã

Qualquer que tenha sido o sistema social dos Bantu no passado, o clã atual deriva diretamente da família patriarcal. Estudei especialmente a composição de dois clãs tsonga, os *Nkuna* do Zoutpansberg e os *Mazvaya* do estuário do Nkomati. Examinaremos como se compõe o clã nos dois casos.

O clã *Nkuna* emigrou da zona de confluência do rio dos Elefantes com o Limpopo para a região de Leydsdorp, por volta de 1835. É certamente mais puro que a maior parte dos outros clãs tsonga, por causa da sua história agitada e das suas numerosas migrações que impediram outros elementos de se lhe misturarem, e reforçaram o laço nacional. O antepassado comum é *Nkuna*, que há alguns séculos deixou a Zululândia para se estabelecer nas planícies do Baixo Limpopo. O seu filho era *Xitlhelana* e o seu neto *Rinono*. São ainda conhecidos todos os filhos de *Rinono*. Um deles foi o fundador da atual família real, e o *hosi* atual, o chefe *Muhlava*, é o seu descendente. Os descendentes dos outros que têm ainda os seus nomes são os *Mhuntanyana*, os *Maxongana*, os *Mbhalati*, os *Kulala*, os *Muxuana*, etc. Constituem o que se chama as portas (*tinyangwa*) do clã, e cada uma das áreas que ocupam está sob a autoridade de um pequeno chefe, um *hosana* (diminutivo de *hosi*). Assim, a nação não é mais que uma família alargada, e cada um depende do seu *hosana* e do seu *hosi*; os membros da família real são os únicos que só têm um *hosi* e não têm *hosana*.

Na região de *Nondrwana*, dos dois lados do estuário do Nkomati, a situação é um pouco diferente. A região foi ocupada primeiro por três clãs independentes durante os séculos XII e XIII, os *Mahlangwana*, *Hon'wana* e *Nkumba*, que estavam ainda muito pouco civilizados, pois não possuíam armas de ferro nem escudos de pele de boi. Estendiam-se até a região da *Mavota* e o seu número devia ser muito reduzido. A primeira invasão ocorreu antes de 1500, quando um chefe das montanhas do *Livombo*, chamado *Livombo*, estabeleceu-se quase sem luta na parte oeste do estuário. É o chefe que o cronista

português Perestrelo encontrou em 1554 e que lhe diz: *Mina Livombo* – “Sou Livombo”. Os clãs indígenas submetteram-se aos invasores, que se lhe misturaram, porque não eram de raça muito diferente. Depois, mais tarde, chegaram os Mazvaya, clã que domina atualmente e conquistou toda a região. Segundo o costume que se observa geralmente, o chefe Mazvaya colocou os parentes e os filhos em diversas partes do país como subchefes (*tihosana*) e conservou os antigos chefes Livombo como seus conselheiros (*tindrana*) para vigia-los e assisti-los. É uma maneira de proceder com bom senso: o antigo chefe deposto torna-se assim responsável pelo bem-estar do novo! Formaram-se vários “postos” ou províncias e cada um dos pequenos chefes fundou uma dinastia e tinha o seu *xivongo*, nome pelo qual o glorificavam. Havia os Mazvaya Masinga, o ramo principal, perto de Marracuene; os Mazvaya Trakami, não longe deles; os Mazvaya Hlewana, os Mazvaya Matinana, os Mazvaya Makaneta, etc. Como a complicada lei de sucessão causa freqüentemente desordens, como veremos, o ramo principal perdeu o poder supremo e passou a ser secundário. Todavia, os Masinga conservaram a sua autoridade na área submetida à sua jurisdição, e seria tabu impor-lhes um chefe de outro ramo. O respeito religioso pela ordem hierárquica impediu que se lhes fizesse semelhante ofensa. Mais tarde e em consequência da guerra de 1894, o ramo dos Hlewana suplantou por sua vez o dos Matinana. Resulta assim que, há duzentos anos, a população de Nondwana já era composta de três camadas diferentes. Desde então a situação tornou-se muito mais complicada. Grande número de imigrantes estabeleceu-se no país durante o último século, vinham em grupos e pediam aos chefes Mazvaya e aos chefes das povoações que os recebessem. Isto sucede freqüentemente entre os Tsonga. Deixam os clãs por um desejo de mudança, ou devido a uma acusação de feitiçaria que os força a fugir, e estabelecem-se noutra região. Quando estava em Ricatla, uma das zonas excêntricas da região dos Mazvaya, antes da guerra de 1894, o pequeno chefe era Muzila, rapaz da família real; mas havia muito poucos Mazvaya entre os seus súditos. Tinha como *ndruna* um homem do Tembe que se chamava Mandriya, cujo pai, Mankhere, tinha vindo há muito tempo para Ricatla e era tão conhecido que o povo costumava chamar aquela região de: *Ka Mankhere*, “Casa de Mankhere”. Outra povoação pertencia a Hamunde, um Dzonga da região de Xivuri. Uma terceira tinha sido construída por gente do clã da Manyisa, e N'wamangwele era o seu chefe de povoação. Assim, a população do estuário do Nkomati, que nessa altura tinha atingido seis a sete mil almas, estava muita misturada. Contudo, a região continuava a chamar-se “Casa de Mazvaya”; pertencia ao clã dos Mazvaya. Assim é a constituição da maior parte dos clãs tsonga. Embora a sua origem seja certamente a família patriarcal, estão longe de ser os descendentes de um único indivíduo.

Tive a impressão que este é o verdadeiro, antigo estado político dos Bantu; pequenas tribos de alguns milhares de almas que tendem a dividir-se quando se tornam muito numerosas, como aconteceu à de Tembe-Maputo e à de Mpumu-Matola, que tinham estado primeiro unidas sob o domínio de Nhlarhuti (ver pág. 58). Durante a primeira metade do século XIX o sul da África viu nascer vários reinos indígenas, nos quais foram amalgamadas muitas tribos, e que formaram unidades políticas muito mais importantes. Esta evolução começou na região chamada hoje Zululândia, por volta de 1800. Havia então noventa e nove diferentes pequenas tribos, comparáveis aos clãs tsonga, e a dos Zulu contava apenas 2000 almas. Foram fundidas de 1818 a 1820 pelas famosas expedições militares de Chaka e tão rapidamente que em 1820 este tirano terrível tinha mais de

100.000 guerreiros sob as suas ordens. Tinha reunido meio milhão de homens à sua tribo e tinha privado trezentos clãs da sua independência. Dois dos seus generais seguiram o exemplo de Chaka: Muzilikazi reuniu as tribos da Machonalândia, e Manukuse os clãs tsonga, sem falar de Zwangendava e dos Ngoni do Niassa. A mesma evolução foi realizada mais ou menos pacificamente para os bantu da Basutolândia por Moshweshwe, e para os Pedi por Sekhukhuni, de modo que os clãs originais autônomos foram geralmente substituídos por grandes reinos na maior parte do sul da África.

Foi este desenvolvimento a evolução natural do clã bantu? Creio que não. Não devemos esquecer que a primeira idéia de transformar o clã num exército conquistador, idéia que inspirou Chaka, foi levada à Zululândia pelo chefe de Umthethwa, Dinizwayo, que a concebeu vendo um regimento inglês em parada na Cidade do Cabo. O espírito militar dos bantu, que teria podido ficar mais ou menos adormecido durante alguns séculos ainda, foi despertado ou excitado por aquele espetáculo. A semente encontrou, concordo, um terreno admiravelmente preparado. Mas sem ela, este movimento de fusão não teria provavelmente tido lugar, e creio que podemos considerar a vida do clã, tal como a encontro entre os Rhonga (que nunca foram súditos de um chefe ngoni), como o típico estado político bantu.¹

B – Expressões de louvor aplicadas aos clãs e totemismo

Cada clã é designado pelo nome do velho chefe que julgam ser o antepassado fundador do clã. Assim, o clã nkuna vem de Nkuna, que viveu há quatrocentos ou quinhentos anos, e deixou a região zulu para se estabelecer no Bilene. O clã dos Mazvaya vem de Mazvaya, avô de Masinga, o antepassado de *todos* os chefes dos subclãs Makaneta, Hlewana, etc. Este nome é uma espécie de “nome de família” para todos os membros do clã. Quando os subclãs começam a aspirar à independência, no decorrer dos tempos, o primeiro antepassado tende a cair no esquecimento e vê-se suplantado pelo antepassado do subclã. Pode-se constatar este desenvolvimento atualmente em Nondrwana, onde Mboza, por exemplo, nomeia-se um Makaneta. Diz: “Sou *waka Makaneta*” – “um homem da casa de Makaneta”; mas se desejar ser mais preciso diz: “Sou um Mazvaya Makaneta”. *Xivongo axidiwi*, “o nome da família não é nunca comido, é eterno” (Mboza).

Este velho nome chama-se *xivongo*, de *kuvonga*, louvar, glorificar. É um nome de louvor. Empregam-no em duas ocasiões diferentes:

1º *Quando pessoas se saúdam entre si* – Um amigo que encontra Mboza diz-lhe: *Xawani, Makaneta*. “Bom dia, Makaneta”. Mas também: *Xawuani, Makece* (Makece é o avô de Makaneta); ou *Xawani, Mazvaya*, ou *Xawani, N'wamasuluke* (Masuluke é o verdadeiro pai de Mboza).

¹ Pode-se objetar a isto que, nos séculos precedentes, o famoso Mwenemutapa fundou um grande império. Mas ninguém sabe exatamente o que foi esse império. A descrição dos cronistas desses tempos não é digna de crédito, como veremos.

2° *Para acalmar crianças* – Se o filho de Mboza grita, a que o tem ao seu cuidado diz-lhe: *Miyela, Makaneta n'wayindlu ya ntima*, “Cala-te, Makaneta da casa negra”. Pode acontecer também que alguém, um adulto, empregue as mesmas expressões para se consolar a si próprio na aflição. Notemos estas últimas palavras: “da casa negra”. Significam: “Tu, que pertences a uma povoação onde as palhotas tiveram tempo de ficarem negras; nunca foram destruídas pelos inimigos, porque nenhum inimigo ousou atacar o teu clã. Assim, os tetos ficam negros no interior por causa do fumo e negros por fora por causa das chuvas!” É costume juntar ao nome do antepassado palavras como aquelas para lisonjear o homem que saúdam ou a criança que consolam.

Assim, cada clã tem uma “frase de louvor” que é muitas vezes mais comprida que a dos Makaneta. Masinga é chamado *wa le hondrosini*, “o que reina na terra vermelha” (mais fértil que a areia). Os Matinana ou Ngomana são louvados como segue: *Nkandreteli wa kuwoma, kubaleka minambzana* – “aquele que calca com os pés um lugar seco e os rios começam a correr”, porque é tão pesado e tão poderoso (ver pág. 104). Um homem de Ngomane dirige-se à tia paterna nos mesmos termos quando lhe oferece um presente.

Dou a seguir alguns *svivongo* mais conhecidos. A sua significação é às vezes obscura, porque contêm muitas vezes expressões antigas e desusadas:

Hon'wana: *N'wahomo ya ntima n'wamu Nodrwana*. (O boi negro do Nodrwana).

Cherinda: *Mudzunga ntima wale dzungeni*. (O Sul negro do Sul?).

Mpfumu: *Vahlela missava vakhavuta*; Peneiram a areia; comem-na. (A areia é tão branca nesta região que se parece com a farinha de milho: nunca lhes falta alimento).

Livombo: *Livombo la Ndlopfu*. Cara de elefante.

Nkuna: *Va homu! Va nyarhi! ya makhwiri. N'waxitrimba vurhaka, ha mahlweni ka ntima*. Os do boi! Os do búfalo! O búfalo de ventre enorme que rola na lama, o que tem um ponto negro na testa!

Rikotso: *Va nyamasi*. Os da figueira.

Khosa: *Va ripanga roxeka antsindra*. Os da azagaia muito aguçada que “corta” as disputas que se levam na capital, (Os chefes khosa eram célebres pela perfeição no julgamento dos negócios judiciais ou políticos).

Hlavi: *Va Nhlavi ya kuvengwa, Nhlavi ya Makamu, ya Mavhuse ya Nkon'wana*. Os Hlavis que são odiados, filhos de Makamu, de Mavhuse, do veado (?).

Hlengwe: *Xikovela xa Maceme, Cawuke wa Maceme* (nomes de velhos chefes).

Tembe: *Mulawu Ngolanyama madlaya angadi, makhama angadi, adlayeli vahloti*. Mulawu (filho de Tembe?), o leão que mata e não come, o falcão que mata para os caçadores, isto é, que é tão bem alimentado, tão rico que pode deixar a carne aos outros. Esta frase era pronunciada antigamente pelos súditos quando entravam na povoação real arrastando-se de joelhos, para que o chefe lhes desse de comer.

Hlanganu: *Va kuhlomula fumu, varhenga ndlela*. Os que empunham a espada para arranjar passagem (o direito de passar através de um país estrangeiro).

Além destas frases de louvor, cada indivíduo tem a sua própria ou as suas que emprega para se glorificar ou que outros citam para louvar as suas qualidades. São freqüentes sobretudo para os rapazes, mas as moças também as têm. No caso dos chefes, estes louvores são muito mais compridos. Vede por exemplo o louvor do chefe nkuna Muhlava (Terceira parte, Capítulo terceiro, III).

Se passarmos a planície do Sábíe e chegarmos aos Drakensberg, verificamos que todas as tribos pedi que vivem aí com os Tsonga, nos distritos de Lidemburgo e Zoutpansberg, têm palavras de louvor que chamam também de *seboko*, a mesma palavra que *xivongo*; mas a maior parte são nomes de animais, e designam-nos pelo termo técnico *muthupo*, palavra que corresponde a totem; o animal é o emblema ou o totem do grupo. Os clãs pedi são totêmicos. Não só se glorificam a si mesmos, comparando-se a um animal e tomando o seu nome, mas crêem que existe um laço misterioso e vital entre este animal e o seu grupo social. Não posso contar aqui todos os fatos que descobri entre eles acerca deste assunto. Foram publicados em *Le Globe*, órgão da Sociedade de Geografia de Genebra, Volume LXIII, sob o título: *Le Totémisme chez les Thongas, les Pedis et les Vendas*. Mencionamos apenas os seguintes pormenores: Os Khaha de Xiluvana têm por totem o pequeno antílope cinzento chamado *duyker*. Saúdam-se entre si: *Goni, Phudi!* *Goni* é provavelmente o nome de um velho antepassado como Nkuna para os Nkuna; mas *phudi* significa o antílope *duyker*. Os membros deste clã consideram tabu este animal e não se atrevem a fazer da pele um *ntehhe* para os filhos. Alguns entre eles não comem a carne deste antílope com receio de os filhos ficarem idiotas ou cobertos de tumores. Não se sentam ao lado de um homem de outro clã que esteja curtindo uma pele de *duyker*. Os Maxila (gente de Sekhukhuni), que têm por totem o javali, dizem: "É também tabu andar por cima do seu excremento; as plantas dos pés ficariam doentes".

Vários clãs têm medo de matar o animal que é seu totem, não é uma lei estabelecida pelos chefes porque o próprio totem os pune se a transgredirem. Contudo, não encontrei em qualquer parte a idéia que descendessem do totem. Eis a explicação que dão: "Os velhos notaram que a carne deste e daquele animal tornava doente a gente do clã, eles então proclamaram-na tabu". Entre os Venda, pelo menos em certos clãs venda (os de Laudzi, Ngowe, Chidzive), o totem está em relação direta com o deus antepassado. Julgam que, quando algum membro do clã morre, toma a forma do animal venerado pelo clã e que vai juntar-se aos seus congêneres no bosque sagrado em que vivem.

Não se encontra nada de semelhante entre os Tsonga, porque os clãs tsonga são *atotêmicos*. Alguns homens usam o nome de animais, mas é um simples meio de se glorificarem; não observam nenhum tabu em relação à carne, pele ou excrementos do animal. Foi a conclusão a que cheguei depois de um exame profundo; os únicos fatos que descobri e que se podem relacionar com costumes totêmicos são os seguintes:

1º É que o *xivongo* dá lugar a *gracejos mais ou menos maliciosos*. Há perto de Ricatla um clã que se chama *Xivindri*. Esta palavra significa "fígado". Quando um homem deste grupo encontra pessoas que comem fígado, elas dizem-lhe: "Vem, vamos passar-te o estômago através do corpo e assar-te!" Outro clã chama-se *Ntrheko*; esta palavra designa um recipiente ou pequena cabaça de cabo alongado, empregada para beber. Por ocasião do *vukanyí*, quando cada um prepara as cabaças para a festa, dizem: "Ai! Pobres de nós! Vão-nos levar de um lado ao outro do país; vão-nos mergulhar nas suas panelas e beber conosco!" e assim por diante. Isto não é com certeza totemismo. Mas, observei quatro fatos que devo mencionar e são muito interessantes.

Nos arredores de Pietersburg, diz-se que um Tsonga que pertence ao clã do Rikhotso, mas cujo *xivongo* é N'wangwenya, o filho do crocodilo, "dança o crocodilo" (*kucina ngwenya*). Estas palavras tsonga são a expressão empregada pelos Pedi para designar os seus

costumes totêmicos (*hu bina kwena*), embora não exista qualquer dança especial nem qualquer canção em honra do animal sagrado, era talvez o caso de outrora, mas não o de hoje.

2º O nome de louvor do clã nkuna é também um *muthupo*, embora não implique qualquer tabu. Esta palavra, desconhecida noutras partes da região tsonga, corresponde ao *muthupo*, que designa o animal totêmico. Os homens nkuna gostam muito de ser saudados com estas palavras: Nkuna! *Homu!* (boi), *Nyarhi!* (búfalo). Há muitas tribos pedi que “dançam para o búfalo”. Mankhelu afirmou-me que os Nkuna, que têm o mesmo totem que estas tribos, são da mesma origem e vêm do mesmo lugar da Zululândia. Esta afirmação é evidentemente falsa e não pode mantê-la. Este velho adivinho não tinha a menor idéia da exatidão histórica; tinha apenas concluído, da semelhança do totem, uma origem comum, inconscientemente. Para mais, na sua coleção de ossinhos divinatórios, costumava representar a sua própria tribo por um pequeno osso de boi, como os adivinhos pedi fazem para as suas diversas tribos, que representam pelo estrágalo dos seus totems.

Estes dois fatos explicam-se facilmente pela influência das tribos suthu entre as quais estes Tsonga viveram durante muito tempo. Não se observa nada de semelhante entre os Tsonga que ficaram no seu próprio país, e Mahagwe, chefe pedi-khaha, afirmou-me que esta designação de Nkuna, *Nyarhi*, “búfalo”, é moderna e proveio dos Pedi. Os Nkuna não observam qualquer tabu em relação ao boi, e isto mostra que o seu costume totêmico é apenas simples imitação exterior do dos Suthu. Estes dois exemplos podiam ser encarados como casos de *totemismo secundário*. Se considerarmos os Tsonga comparando-os aos Pedi, somos tentados a concluir que os Tsonga conservaram o velho costume bantu de se designarem pelo seu antepassado; da mesma maneira, vemos os Tsonga acrescentarem a este nome outras expressões de louvor, e podia-se então supor que as tribos pedi adotaram nomes de animais para se glorificarem; no decorrer dos anos, os temores e os tabus essencialmente totêmicos poderiam ter sido introduzidos nestas tribos, vista a importância dada ao *xivongo*. Seria uma explicação nacionalista do totemismo e não é impossível *a priori*. Embora o totemismo pareça ser costume muito antigo na humanidade, não se deduz necessariamente deste fato que todos os povos bantu tenham que ter passado por este estágio da crença primitiva.

3º É-me necessário mencionar um terceiro caso que mostra que a noção de comunidade de vida entre um animal e um grupo humano deve ter também existido entre os Tsonga de outrora. Existem no *seu folclore* contos que parecem ter sido inspirados por velhas idéias totêmicas já desaparecidas, sobretudo o conto de Titichana, publicado em *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*, pág. 253. Uma menina chamada Titichana casa-se com um homem. Quando vai para a casa do marido pede aos pais que lhe dêem o gato que têm. Eles recusam dizendo: “Tu bem sabes que a nossa vida está ligada a ele”. Ela insiste, e eles consentem por fim. Ela fecha o animal onde ninguém o vê. O próprio marido mesmo ignora a existência dele. Um dia, ela vai para a machamba e o gato escapa-se do recinto, entra na palhota, veste os trajes de guerra do marido, dança e canta. As crianças, atraídas pelo barulho, descobrem-no e informam o chefe da povoação que viram um dançarino estranho. Ele vem ver e mata-o. Neste momento preciso, Titichana cai no chão, na machamba. Ela diz: “Fui morta em casa”. Pede ao marido que a acompanhe à povoação dos pais com o gato envolvido numa esteira. Todos os parentes a esperam.

Recriminam severamente a moça por ter insistido em levar o animal. Desenrolam a esteira e quando vêem o cadáver do gato caem inanimados no chão, um após outro. O clã do gato é destruído e o marido volta para a sua povoação depois de ter fechado a entrada da povoação com um ramo. “A vida deles morava no gato”.

Os contos populares são muito antigos e este não é na verdade único no seu gênero (ver em Jacottet: *Treasure of Ba-Southo Lore*, Morija, 1908, a história de Masilo, punido por ter comido carne de zebra). Isto parece mostrar que a idéia totêmica existia nos tempos antigos, nos períodos primitivos da evolução por que passaram certas tribos bantu.

4º Um quarto fato tende a provar que existia antigamente uma relação mística entre um animal e um clã. Há no Norte do Transval uma espécie de antilope que os indígenas chamam de *Xijanamani*. É tabu matá-lo. Se um Nkuna o fizer, a família morre dentro de um ano, a mulher os filhos e ele próprio. Se o matar sem querer, deve gritar bem alto: *Yoo! Xana ntadana manee ?* – “Ai, com quem o comerei?” Mankhelu diz que é tabu comer-lhe a carne, mas que o tabu fica suspenso por esta fórmula. Os Nkuna não sabem explicar este costume. É talvez um resto de idéias totêmicas mais antigas. Mas Mankhelu não chama o *Xijanamani* de um *muthupo*, um totem, e estes costumes podem também ter uma relação com a crença no *nurhu* (ver no Capítulo quarto e Sexta parte, Costumes de caça). Mesmo supondo que os Tsonga passaram por uma fase totêmica, os clãs atuais esqueceram completamente estas crenças antigas.

O meu objetivo no capítulo seguinte é descrever o clã bantu típico, a pequena comunidade de algumas centenas ou alguns milhares de almas, com seu chefe hereditário, e não a tribo no seu conjunto, formada pela amálgama de vários clãs por um tirano militar (Chaka) ou um diplomata inteligente (Moxexwe). Alguns europeus viram a corte do Nghunghunyana em Mandlhakazi, antes deste império militar sul-africano ter sido destruído em 1895 e 1896 pelos Portugueses. O Dr. Liengme, um dos meus colegas, descreveu alguns dos impressionantes costumes desta corte no relatório da S.A.A.S., de 1904, e no *Bulletin de La Société de Géographie de Neuchâtel*, de 1901. Indico aos meus leitores estas publicações e contento-me com a vida mais modesta mas não menos interessante do velho clã tsonga.

Nesta pequena comunidade o *chefe* é o centro da vida nacional. É nele que o clã se torna consciente da sua unidade. Sem ele, perde o seu significado; perde de qualquer modo o seu cérebro. A concepção republicana está o mais afastado possível das idéias e dos instintos destes povos. Por isso é necessário descrever em primeiro lugar os costumes relativos ao chefe. Em seguida estudaremos o papel dos *conselheiros*, uma instituição que reforça e limita o primeiro. Uma vez delineado o sistema político destes reinos minúsculos, consideraremos a *Corte* e o *Exército*, os dois campos em que a vida nacional se manifesta principalmente.



Henri Junod

Capítulo Segundo

A evolução do chefe

A – Infância e mocidade

(Testemunho de Tovana, que se aplica particularmente aos clãs rhonga)

Quando a mulher principal do chefe reinante, a quem chamam de a mulher do país (*nsati wa tiko*), percebe que está para ser mãe, fazem-na sair da capital e mandam-na para uma das províncias (*tinyangwa*) do reino, sob pretexto de estar doente. Não dizem a ninguém que está grávida, pois é preciso começar, desde este momento, a esconder (*kufihla*) o futuro chefe. Levam-na, por exemplo, para uma povoação da Polana, se se trata da região de Mpfumu.

Nasce a criança. Se é um rapaz, não o anunciam a ninguém. Só os grandes curandeiros da região, os da família real, os que são a "força do país" (*letiyimisaka tiko*) são convocados para velar pelo seu nascimento. Preparam para ele, com um cuidado especial, os *milombzana* (medicamentos da infância). Quando a rainha sai, levando o filho às costas, envolve-o num pedaço de pano para ninguém poder saber se é menino ou menina!

Veste-o até com roupas de menina; porque é perigoso (*svahenyanyana*), é tabu dizer em voz alta: "Este filho será o chefe". Uma declaração imprudente como esta faria cair sobre ele a má sorte (*singita*), como o fariam as roupas de rapaz (Mankhelu).

Cresce assim ignorado. Desmamam-no com as mesmas cerimônias que as outras crianças. A mãe volta para a capital, mas ele fica na povoação pouco importante em que nasceu.

Contudo, encarregados especiais velam por ele e dão ao pai notícias dele. Ensinam os seus pequenos companheiros a respeitá-lo. Nos jogos, começa a ser acompanhado de uma corte em miniatura onde escolhe favoritos (*tinxekwa*, palavra zulu). Alguns dos seus companheiros instituem-se seus conselheiros (*tindhuna*) e repreendem os que não têm

por ele as considerações necessárias. Brincam de cortes... brincam também de soldados: estas pequenas tropas (*makhandranyana*) vão à guerra contra as vespas e batem-se com os rapazes das aldeias vizinhas.

Quando a criança se torna rapaz, lançam os ossinhos e oferecem sacrifícios para perguntar aos deuses se é bom levá-lo para a capital. Se a resposta é negativa, espera-se. Quando a sorte (*vula*) diz que chegou o *momento de operar* esta mudança, vai para junto do pai. É dia de festa para os conselheiros que o tinham visitado e que até então dirigiam a sua educação. Tratam-se bem (*vafumisana*). Matam cabras e um boi. Sacrificam de novo para anunciar aos deuses, aos manes, que o herdeiro do trono voltou à capital, e o astrágalo da cabra degolada é ligado à sua perna, sem dúvida como amuleto protetor.

Na idade da puberdade (*loko atihlambela*, *hikusa atilorhelile*, *afanela kuyativa mati*), submete-se, como os companheiros, às cerimônias usuais em semelhante circunstância. Os grandes curandeiros do país tratam-no a fim de fazer dele doravante um homem (*vamuyimisa ava wanuna*), tendo o direito de manter relações sexuais imorais aquelas a quais se entregam todos os rapazes. Mas dão-lhe companheiros mais velhos para o vigiar, impedi-lo de se entregar a muitas corrupções (*suka vanhwanyana lavakulu vatamugema*, *vamusivela kukula*) porque, então, seria detido no crescimento, ficaria fraco e pequeno. Vive portanto numa continência relativa, participando nos jogos e nos trabalhos dos jovens da sua idade, de guardas de bois. Às vezes ele dá festas, quando o pai lhe presenteia com um boi para se regozijar.

Já homem feito, chega à idade em que os Negros escolhem mulher (25 a 30 anos). Se o pai vive ainda, é-lhe interdito casar oficialmente. É-lhe permitido sem dúvida *lovolar*, isto é, comprar regularmente mulheres em casamento. Pode ser também que algumas venham viver com ele (*kutitlhuva*), como no caso do casamento por rapto, e então deve ir, ele próprio, segundo a lei, de manhã cedo, denunciar-se como culpado aos pais da moça; mas nenhuma destas mulheres será sua mulher oficial. Elas dão-lhe filhos, mas estes filhos são *makohlwa*; os que não têm direito à realeza (*vuhosi bzitavakohla*), pois a mulher oficial, a que deve ter o herdeiro, o jovem chefe só deve tomá-la depois da morte do pai.

Há, com efeito, um ditado, um adágio do direito real que diz: *Hosi ayifaneli kuvona ntukulu*, "um chefe nunca deve ver o seu neto", isto é, o que sucede no trono é o seu filho. Os Ngoni do Nghunghunyana (em Gaza) seguiam o mesmo princípio. Mas, entre eles as coisas passavam-se de modo diferente. O filho mais velho da mulher principal do chefe, chegando à idade de casar, tomava mulher e perdia o direito de sucessão; era o segundo filho, ainda jovem quando da morte do pai, que herdava o trono, porque ainda não tinha filhos. Daí as guerras, lutas, ciúmes entre irmãos, os quais causaram desgraças sem fim à família real de Gaza e que foram uma das causas da queda de Nghunghunyana.¹ O sistema dos Rhonga é muito mais simples e menos perigoso para a paz do país: o chefe não deve ver o neto, pois o filho do chefe só escolhe mulher *oficial* depois da morte do pai. As mulheres com quem casou antes não estão qualificadas para dar à luz o herdeiro do trono.

¹ Com efeito, Kulo, o homem que traiu Nghunghunyana e facilitou a sua captura, era tio do chefe. Tinha um velho ódio contra Nghunghunyana, porque este tinha matado um rival de quem Kulo apoiava as pretensões. Quando estourou a guerra com os Brancos, Kulo abraçou a causa destes, e pelos seus conselhos, pelo socorro que lhes trouxe, ajudou-os a apoderarem-se do chefe de Gaza.

Disse-me Mankhelu que, quando um chefe torna-se muito velho e não deseja retardar o casamento do filho e herdeiro, pode pagar o *lovo/lo* e adquirir para o filho a mulher oficial, que será considerada como a “mulher do país”. Mas isto parece um caso excepcional.

B – Coroação do chefe

Em todos os clãs tsonga, a morte do chefe conserva-se secreta durante um ano ou mais, como veremos. Entre os Nkuna o luto oficial começa no próprio dia da coroação do sucessor. São convocados todos os regimentos do exército, assim como os grupos de guerreiros delegados pelos clãs estrangeiros. As cerimônias do luto realizam-se em primeiro lugar (como se verá mais adiante). Depois, pelo fim da tarde, disse-me Mankhelu, os grandes conselheiros enviam um arauto para o círculo dos guerreiros. Este grita: *Khawula!* – “Silêncio!” Vem então o novo chefe, que sai da sua palhota e fica de pé, só, no meio do círculo. “Vede-o”, diz o arauto, “é o chefe!” – “Quem é?”, perguntam os guerreiros que desejam saber o seu nome. “É Muhlava Davuka”, respondeu ele, quando foi proclamado o chefe dos Nkuna que então reinava. Antes disso o seu nome era Xikuna. Adotou então este novo nome, tirado de um dos chefes ngoni do Bilene. “O que quer lutar pode lutar”, acrescenta ele. É um convite para aqueles que querem protestar contra a coroação o fazerem abertamente. Quando Muhlava foi proclamado, a família dos Masakomo abandonou encolerizada a capital, julgando-se privada do seu direito (que veremos mais adiante). Não é raro um incidente deste gênero, por causa das irregularidades que se cometem freqüentemente no momento da sucessão.

Se o chefe é ainda criança, levam-no em cima de um escudo, ou colocam-no no telhado de uma palhota para que todos o vejam.

Vejamos como se pratica nos clãs rhonga esta cerimônia; que Tovana conhecia pormenorizadamente.

Primeiro sacrificam aos deuses para lhes pedirem que o ato decorra em paz, felizmente, sem querela, e a data então é fixada. Envia-se convocações aos pequenos reinos vizinhos, àqueles, pelo menos, com os quais mantêm relações de boa vizinhança. Suponhamos que se aconteça a proclamação do chefe de Mpfumu; convidam-se: Maputru, Tembe, Matola, Nondswana, Moamba e Xirindra. Manyisa e Ntimana são encarados como “sendo já de um outro espírito (*moya mun’wana*) e a bondade só se estende até o rio Nkomati”, para traduzir literalmente a expressão empregada pelo meu informante (*timpalo ta halenu, ti gama le Nkomati ka Mazvaya na Xirindra*); isto é, não se mantêm relações de etiqueta com os clãs mais afastados. Os guerreiros das tribos convocados reúnem-se em maior ou menor número; às vezes só vêm alguns delegados. Mas não se dirigem diretamente à capital. A etiqueta exige que cada um comece por ir à casa do conselheiro do país do Mpfumu que está encarregado de tratar dos negócios do seu próprio país. São bem recebidos e alimentados, enquanto esperam o grande dia da coroação.

Quando se sabe que os exércitos estrangeiros estão reunidos, o de Mpfumu junta-se também, e todos juntos dirigem-se para a capital.

O conselho da família real, composto de tios, de velhos parentes do novo chefe, discute numa palhota à parte. O principal toma a palavra.

Svihumeleliki; svihumeleliki, hifanela kuleka hosi kutani!

Eis o que sucedeu! Já que isto nos sucedeu, é preciso proclamar um novo chefe. Os outros aprovam e respondem segundo as leis de etiqueta da discussão dos Negros...

Numa praça imensa, todos os guerreiros formam o círculo (*kubiya mukhumbi*). Batalhão atrás de batalhão tomam lugar neste cercado vivo. Fica uma abertura neste círculo perfeito. O grupo dos rapazes da mesma idade que o chefe (*tintanga takwe*) entra por aí, indo o chefe escondido no meio deles, ornado com todos os aprestos militares: penas de avestruz, pêlos de rabo de vaca nos bíceps e nas barrigas das pernas, etc. Então um indivíduo especial, o "portador dos chefes" (*mutlakuli wa tihosi*), entra no meio do grupo, pega no eleito do dia sobre os ombros e levanta-o na presença de todo o exército. Os grandes conselheiros, os chefes de segunda ordem, todos os rapazes da família real acompanham então o que levanta o rei e percorrem com ele o interior do círculo, seguindo a linha dos guerreiros à volta, e gritam:

Hosi hi leyi! Dlayani! Dlayani!
Eis o chefe! Matem-no! Matem-no!
Akuna yimbeni!
Não há nenhum outro!
Hitiva yoleyi.
Só conhecemos este.
Dlayani! Lwangani yimpi!

Matem-no, se há um aqui que tenha um exército (para opor-lhe).

Os vários batalhões respondem a estes desafios, à medida que o cortejo passa à frente deles: *Bayethe! Baiethe! Ndrawoo!* Estas palavras constituem a grande saudação real a que têm direito todos os chefes independentes.²

Terminadas a *elevação* e a *apresentação*, passam ao *Kugila*, isto é, à *dança guerreira*. Os heróis do exército (*vatlhavani va fumu*) e os rapazes da família real precipitam-se

² Viu-se na palavra *Bayethe* o seguinte sentido: trá-los aqui e mata-os: os teus inimigos! *Ndrawo* significa: leão! Os guerreiros empregariam às vezes este termo, ao mesmo tempo para glorificar o chefe e declararem-se seus súditos. Esta saudação solene tende a generalizar-se. Dirigem-na aos Brancos, não só às autoridades superiores, mas também um pouco a qualquer um, até, em certos casos, aos missionários! Lembro-me sempre da minha chegada à povoação de Xirindra, onde se encontrava o chefe Mahatlana que eu ia visitar, sem ainda, o conhecer. Cheguei à entrada do *Kraal* montado num burrico dos mais modestos e perguntei a dois rapazes que estavam na porta de onde estava o chefe. *Bayethe!* – responderam-me eles primeiro para me saudar, e todavia não havia nada de real nem no meu traje nem na cavalgadura! Um destes jovens era o próprio Mahatlana.

Dizem também de boa vontade *Bayethe* a um superior quando ele lhes deu um presente, e, neste caso, esta palavra equivale a "obrigado".

Em Gaza, Nghunghunyana não permitia que dissessem *Bayethe* a mais ninguém além dele. Todos os pequenos chefes rhonga se faziam saudar assim, e o rei ngoní não podia impedi-los, porque eles dependiam diretamente dos Brancos e não dele.

alternadamente sobre a cerca, brandindo as armas, saltando tão alto quanto podem, imitando os atos de valentia do campo de batalha e fazendo o gesto de varar de lado a lado inimigos. Este *kugila* prolonga-se até que se ouça gritar: *eyi, yeyi, yeyi...*

Este sussurro que percorre todo o exército marca o fim dos saltos: todos voltam para a fileira. Depois devem tocar-se todos os escudos, formando assim um imenso círculo ininterrupto, e é então que tem lugar o *kuguwa*, a execução do hino solene que é o *principal canto patriótico* da tribo, o cântico da coroação e o do luto, a ode guerreira, numa palavra o canto sagrado por excelência.

Sabela

Sabela, nkosi!

Ji! Ji!

Siyakuwela mlambo mkulo waka nkosi.

Responde-nos!

Responde-nos, ó chefe!

Ji! Ji!

Sim, nós iremos passar o rio imenso, o rio do chefe.

Este canto, que é aliás em zulu, é difícil de compreender. O solista exclama primeiro: *Sabela, nkosi*, o que se poderia traduzir por: "Obedece ao chefe"; mas a significação é antes: "Responde-nos, ó chefe!" e, neste caso, as palavras seriam um convite dirigido pelo exército ao chefe, o qual responde executando a dança que seguirá. A esta exclamação do solista, os guerreiros respondem primeiro batendo as azagaias contra os escudos, produzindo assim um ruído seco que o canto procura representar pela sílaba *Ji! Ji!* Depois, batem com o pé no chão fazendo: *Vu! Vu!* e acrescentam a frase enigmática: "Sim, iremos passar o grande rio do chefe". Que rio é este? É o que separa o país de Mpfumu da Khoseni, por exemplo, isto é, o Nkomati? Ou então é o Mitembe, que marca a fronteira entre os Rhonga do Norte e os do Sul? Ou não se trata antes, nestas palavras misteriosas, do rio da morte que o exército atravessará sem hesitar se o chefe o chama? Seja o que for, este canto deve ser um protesto de fidelidade dos guerreiros ao rei e provavelmente também um apelo à sua valentia.

Depois do canto executado, não é mais permitido a ninguém sair das fileiras ou passear no recinto. O chefe, ele, precipitou-se para lá; todos os guerreiros seguram o escudo na mão e batem-no com pequenas pancadas secas (*kuba ngoma*) e, ao som deste ruído, o chefe põe-se a fazer *guila* por sua vez. Dança a dança guerreira, brandindo a azagaia, como se matasse inimigos invisíveis. A multidão encoraja-o gritando-lhe: "*Silo! silo! Silo!* animal dos campos! leão!" As espingardas disparam umas atrás das outras: *pu-pu-pu-pu*. Movimenta-se doidamente, encharca-se de suor, está cansado, o chefe! Por fim, pára! Senta-se todo o exército e levam-lhe um pote de cerveja para lhe matar a sede.

Depois de a cerimônia ter durado muito tempo e de o exército ter podido gozar completamente à sua vontade o espetáculo da valentia do seu chefe, o general licencia um após outro todos os batalhões. O círculo (*mukhumbi*) desmembra-se e todos correm celebrando o louvor do corpo de exército a que pertencem até a casa dos diferentes conselheiros encarregados deles. Os membros da família real voltam para a capital e aí

ficam. Um conselheiro vai levar a cada um dos grupos o boi que lhe pertence e que aceitam gritando *Bayethe!* E esquartejam e comem a carne nos seus quartéis respectivos. Coisa digna de nota: não celebram qualquer sacrifício nesse dia; não se realiza qualquer cerimônia religiosa. A coroação é matéria puramente militar, parece, uma espécie de juramento dos súditos em relação ao chefe e do chefe em relação aos súditos.

C – O casamento oficial do chefe

Depois de o chefe ser coroado, trata-se de lhe encontrar a mulher oficial, a mulher do país, isto é, a que dará à tribo o futuro rei. Esta mulher é comprada com bens dos súditos, costume dos mais característicos e que mostra admiravelmente até que ponto a família real é ao mesmo tempo a propriedade e a glória da nação. Um belo dia, vêm os conselheiros visitar o novo chefe, este os recebe muito mal. “O que é que vos dará a comer? Quem cozinhará a carne? Quem preparará a cerveja?” Eles retiram-se todos penalizados, mas tendo perfeitamente compreendido a alusão. O chefe quis lembrar-lhes que tinha chegado a altura de eles lhe procurarem a mulher do país... Esta maneira indireta de fazer entender as coisas é muito usual entre os Negros.

O negócio é discutido primeiro em segredo pelos irmãos e irmãs do defunto. Falam a esse respeito na palhota (*vavulavula ndlwini*), isto é, entre eles, em conselho de família. Depois de se consultarem, enviam um mensageiro aos principais do país, aos chefes dos ramos mais novos da família real (Khovo, Polana, Kupana, se se trata do país Mpfumu), e mandam-lhes dizer: “Parece que já chegou o momento de educar, propriamente de fazer crescer o chefe (*kukulisa hosi*), porque o país é mantido pelo seu galo.”³

Os grandes (*vakulu*) discutem o negócio, cada um na sua aldeia, e fixam um dia para a conferência na capital, onde ele será concluído.

Vejam como as coisas se passaram para o casamento de N’wamantibzana, o jovem chefe de Mpfumu, deportado em seguida à guerra de 1894 a 1896, e falecido no exílio. Vamos, segundo o testemunho de Tovana, reproduzir a discussão que preparou o seu casamento. Ilustra bem as leis da etiqueta observada em semelhante ocasião.

Os grandes (*vakulu*) discutem o negócio, cada um na sua aldeia, o irmão do chefe defunto, começa:

*Ana kambe ! n’wi tíhosi
taka Mpfumu ! Ke loko
hihlengeletani namunhla,
Ke ana hisvivoñile ke
lesvaku svifanekelile
kunha hikulisa hosi,
himunyika, nsati*

³ *Driyima hi nkuku*, expressão proverbial que quer dizer: da mesma maneira que o galinheiro não pode prosperar sem o galo, é preciso cuidar do chefe do país, a fim de poder perpetuar a sua raça e obter para o país aquele que lhe sucederá.

*wa tiko, himunyika
tiko. Ákuna yimbeni,
n'wi tihosi!*
Está bem! Vós, os chefes
de Mpfumu, com efeito! Se nós
nos reunimos hoje
é porque vimos bem
que de fato é preciso
elevant o chefe
e dar-lhe a mulher
do país, dar-lhe
o país. Não há outro negócio,
vós, os chefes...

Um dos ouvintes responde:

*Xa ke, manyane
uhluyile mhaka
uhlulekile na?
Xa marhito man'wana
hitavulavula hikhanela yini ke?
Ákusalanga nchumo...
N'wihikombisa
lesvi hitakahumexa svone
n'wi va ntsiridra!*

Ao expores-nos o negócio,
estiveste abaixo da tua tarefa (subentende-se [não!])
E nós que outras palavras
poderíamos acrescentar?
Não fica nada para dizer...
Vós, pois, dizei-nos
o que teremos que dar,
vós outros, habitantes da capital!

Então, os chefes subalternos dizem: "Por nós, daremos cada um uma libra esterlina ou um boi, à escolha". Os chefes das povoações fornecem cada um dez xelins e cada povoação um xelim além disso. Antigamente, antes de o dinheiro ter sido espalhado pela região, cada um dava uma enxada.

Cada pequeno chefe vai-se embora e reúne por seu lado o dinheiro ou os bois. Feito isto, anuncia à capital que acabou a sua colheita, e toda esta fortuna é trazida e reunida na casa do chefe. Contam-na. Para N'wamantibzana este imposto especial rendeu trinta libras esterlinas e vinte bois.

A noiva foi escolhida na família real da Matola. Chamava-se Mimalengana. O jovem chefe só a vira uma vez, quando ela voltava de Gaza. Contudo ela era sua tia à moda da

Bretanha, da seguinte maneira: Hamule, pai de Zihlahla e avô de N'wamantibzana, tinha se casado com a irmã de Malengana, chefe de Matola. Malengana teve como filha esta Mimalengana (*Mi* nos prefixos dos nomes significa *filha de*); foi ela quem se tornou a mulher do jovem chefe. Já mencionamos e explicamos o fato de os casamentos entre parentes serem de honra entre membros de famílias reais.

Os chefes de Mpfumu unem-se geralmente às famílias de Mavota e de Matola. Estas vão procurar mulher na corte do Maputru.

Resolvido o negócio, reunido o *lovolo*, eleita a moça, Machivi, conselheiro do Mpfumu, encarregado dos negócios de Matola, enviou N'wamachavana, o rapaz que lhe servia de mensageiro, à casa de Sigawule, chefe de Matola, para fazer o pedido de casamento. O rapaz não foi diretamente à casa do chefe, mas "entrou" pelo conselheiro de Matola que está encarregado dos negócios do país do Mpfumu e que se chama Mhambeni. Desempenhou a sua missão dizendo: "Vimos pedir em casamento a nossa *kokwana*, isto é, a nossa avó (ou tia)". "Bem, respondeu Sigawule, quando Mhambeni lhe transmitiu a honrosa proposta... Vai-te embora, virás procurar a resposta".

Os membros da família real foram convocados, discutiram e aprovaram o pedido, e o mesmo enviado, com outro companheiro, veio, como tinha combinado, buscar a resposta. Limpou-se uma palhota com cuidado; receberam-nos com muitas atenções e eles renovaram a mensagem. "O nosso chefe, disseram, está ainda solteiro... Dorme na sua palhota de rapaz (o que não era verdade! Tinha já várias mulheres, mas estas não contavam!) e está com pressa de se casar! Apressai-vos então em conceder-lhe Mimalengana". – "Bem, disseram os outros. Vamos um destes dias discutir o assunto em vossa casa. Quando nos esperais?" Fixa-se um dia e os grandes de Matola dirigem-se à casa de N'wamantibzana. Preparou-lhes uma recepção pomposa; foi morto um boi em sua intenção. Mas, primeiro, mostram-se avarentos para com eles, não lhes dão quase nada para o almoço, porque se trata de regular primeiro uma aborrecida questão de dinheiro.

Sentam-se na palhota principal, todas estas altas personagens, com algum embaraço... O pretendente não está! Não entram logo de primeira no importante negócio do *lovolo*. São circunlóquios, cumprimentos (*kunyiketana*) sem fim, dos quais damos o resumo.

Um dos principais de Matola começa dizendo:

É da regra, pois que vós outros,
de Mpfumu quisestes
ressuscitar hoje
relações antigas de parentesco!
Hamule, vosso avô,
tinha com efeito escolhido mulher
em Matola.
Está bem! Nós vos estamos reconhecidos.
Contudo Sigawule
enviou-nos para saber
de que maneira tencionais pagá-la.

“Temos trinta libras esterlinas”, respondem os de Mpfumu. “Ah! trinta libras! Quer dizer que Mimalengana irá ela própria cortar a sua lenha, buscar a sua água?” (Isto quer dizer: trinta libras bastam para a princesa... mas é preciso também pagar para as meninas, as irmãs mais novas (*tinhlampsá*) que devem acompanhá-la para a ajudar no seu trabalho, como é o costume).

“Vamos perguntar a N'wamatibzana o que tem a responder”, recomeçam os principais de Mpfumu. Aquele lhe diz: “E os vinte bois!” Eles voltam à palhota: “Há ainda vinte bois”, declaram aos de Matola – “Bem, dizem estes, isso é pelas duas meninas que a aliviarão nos trabalhos da casa”. A discussão espinhosa terminou sem muitas dificuldades. Então vão comer de boa vontade! Até que *kuxurha*, isto é, que estejam bem fartos, o estômago saliente por baixo do esterno e fazendo bossa, que é a noção de saciedade entre os Negros.

Regulam-se os noivos (*kubuta*). Falta fazer a visita de noivado (*kutrhekela*) e celebrar a festa propriamente dita do casamento. Coisa curiosa: o chefe brilha nisso pela sua ausência. Os seus amigos vão *fazer a visita* regulamentar (que não é feita pelas meninas, como quando se trata de uma união entre simples mortais). Vão sobretudo para ver a noiva e informar acerca dela ao real pretendente.

A *festa do casamento* tem lugar, naturalmente, no domicílio da mulher. Em Matola, portanto, preparam cerveja em massa e avisam a gente do Mpfumu quando ela estiver bem fermentada. Estes mobilizam (*kuhloma*) o seu exército: não todos os guerreiros, mas um batalhão escolhido de rapazes e homens levando a coroa. Enfeitam-se magnificamente com as suas peles de civetas e outros ornamentos de guerra, mas seguram nas mãos os pequenos escudos de jogos (*mahahu*) e apenas paus, porque é a amizade que os reúne e esta expedição é pacífica. Dirigem-se a casa de Mhambeni, o conselheiro de Matola encarregado dos negócios do Mpfumu. Vão aí buscá-los e chegam à capital levando consigo o *lovolo* a ser entregue aos pais da princesa. Tem também lugar o curioso simulacro de batalha de que vimos os pormenores a propósito dos casamentos vulgares, esforçando-se os habitantes de Matola por se apoderar dos bois e os de Mpfumu defendendo-se e procurando roubar as canecas de cerveja na capital. O combate – para rir – é bastante vivo, e chovem as pauladas até haver um ferimento e correr algum sangue, que é quando param de vez as hostilidades. Daí em diante recebem-se amigavelmente.

O *lovolo*, em dinheiro e bois, é entregue a Sigawule, chefe de Matola, em presença de testemunhas. Mpfumu mata um boi para os de Matola e os de Matola degolam uma vaca para os de Mpfumu, e isto sem qualquer cerimônia religiosa: fez-se previamente um sacrifício na Matola para recomendar Mimalengana aos deuses do seu país. Os rapazes das duas terras executam as danças próprias de cada um dos clãs. É um duelo coreográfico em que se esforçam por honrar o seu país. Os convidados dormem uma noite na capital de Matola e retiram-se no dia seguinte.

Os parentes da noiva preparam-lhe o enxoval: um *ngula*, grande cesto em que põem provisões de milho e outros cereais que plantará no seu novo domicílio; entregam-lhe diversos utensílios, panelas, peneiras, enxada, machado, e, num dos dias seguintes, acompanham-na todas as mulheres à morada do marido e vão realizar a cerimônia do *kukorhoka ka xigiyana* (ver pág. 121). Banqueteiam-nas com bois e elas voltam para suas casas.

A mulher do chefe não é obrigada, como as recém-casadas vulgares, a viver com a sogra e a servi-la durante o primeiro ano do seu casamento. Desde que ela foi falar com ele, o chefe convoca todos os rapazes para que lhe construam rapidamente uma nova povoação, a sua povoação, que será doravante a capital do país e que batizarão com um nome especial. A povoação real de N'wamantibzana chamava-se Hlanzini, e fundara-a nos confins da região da Moamba para não ficar muito perto do comandante português que residia em Hangwana.

Coroado, casado, instalado na sua residência, o chefe só tem que reinar.

Mankhelu conta as cerimônias do casamento oficial entre os Nkuna como segue: Todos os principais chefes da povoação enviam, cada um, um boi à capital; depois, reúnem-se lá, matam um boi, comem-no e discutem para saber quem será a mulher do país.⁴

Perguntam ao chefe: "De quem gostas?" Ele responde: "Da filha deste ou daquele chefe". Vão à casa do pai desta mulher e dizem: "Come o *lovolo* e dá a tua filha ao chefe". O homem pode recusar. Se consente, a moça passa a ser "a mulher do país", o país comprou-a e ela dará à luz o futuro chefe.

Se o país leva mais bois que o necessário, os que ultrapassam o preço do *lovolo* acompanham o chefe e a princesa à sua nova povoação "para lhes fornecer leite".

A razão pela qual não é tabu a um chefe casar-se com uma parente próxima é esta, segundo Mankhelu: "Nada é tabu para ele, porque ele é a terra (*hosi i misava, ayiyili nchumu*). Pode mesmo escolher a filha de um dos seus irmãos mais novos, porque tudo lhe é permitido. Para ele não há faltas. É ele quem faz a lei. Mesmo se ela for má, as pessoas devem aceitá-la..." Esta identificação do chefe e da terra é das mais curiosas e voltaremos a falar dela quando tratarmos do caráter sagrado do chefe.

A mulher comprada pelo dinheiro do país, embora seja a mulher oficial, é contudo inferior à primeira mulher que o chefe desposou. Este não pratica os ritos de viuvez quando ela morre (ver pág. 179).

Um chefe, quando viaja, leva sempre consigo as suas mulheres.

D – O reinado

I – O caráter sagrado do chefe

Dissemos sempre que entre os Rhonga o aparato da realeza é reduzido ao mínimo. O chefe anda tão pobremente vestido como os seus súditos: às vezes o seu cinto de caudas é um pouco mais opulento.

⁴ No caso de Muhlava, o próprio Mankhelu recebeu os quinze bois do *lovolo* na sua povoação e guardou-os durante uma temporada. Outros súditos tinham dado uma libra esterlina ou uma cabra ou absolutamente nada, se não tinham podido contribuir. Nenhum tinha recusado, mas alguns não tinham nada para dar! Isso não tinha importância! Durante aquele tempo um boi partiu uma perna. A mãe de Muhlava disse a Mankhelu: "Vês! Os bois do *lovolo* morrem! Apressa-te a arranjar uma mulher para o chefe". Muhlava foi consultado e escolheu uma moça do clã dos Makaringe. Mankhelu tinha já casado com uma mulher desta família! Estas pessoas eram por conseguinte suas *vakokwana*. Foi a casa deles e fez a sua proposta, que aceitaram. Em seguida Muhlava acompanhou Mankhelu na sua segunda visita à casa dos de Makaringe, que mataram um boi para ele e o ajudaram a comê-lo.

As suas palhotas são construídas segundo o mesmo modelo que as dos outros. A sua povoação pode ser maior, mas às vezes é também muito pequena.⁵

Nos antigos documentos portugueses, em particular numa relação anónima do fim do século passado, os chefes dos arredores da baía são descritos em termos esplêndidos: “São muito poderosos, cheios de honra, de generosidade e respeitados”. O chefe da Khoseni é chamado o *Grão Pachá* (?) e comparado a “uma espécie de imperador”. São exageros manifestos, como muitas vezes cometeram os exploradores de outrora. Todavia, nem tudo é falso nestas descrições: a *realeza*, aos olhos dos indígenas, é uma instituição venerável e sagrada. O respeito pelo chefe e a obediência às suas ordens são gerais, e o que mantém o seu prestígio não é a grande riqueza ou poder, é a idéia mística de que a nação vive por ele como o corpo vive pela cabeça.

Os Tsonga não se servem de palavras abstratas para explicar isto, mas sim de imagens muito impressionantes. O chefe é a “terra”, como vimos. É o galo que sustém a vida do país (Tembe). Mankhelu acrescenta: “É o touro, sem ele a vaca não pode ter filhos. É o marido; sem ele o país é como uma mulher sem marido. É o homem da povoação – Se o cão ladra e não há um homem, ninguém se atreve a sair da povoação para dar conta do perigo que a ameaça, ninguém se atreve a expulsar a hiena. Um clã sem chefe perdeu a razão (*hungukile*). Morreu. Com efeito, quem chamará às armas? Não há mais exército! O chefe é o nosso grande guerreiro (*nhenha*); é a floresta onde nos escondemos e aquele a quem pedimos as nossas leis. Os conselheiros (*tindrana*) não têm o poder de estabelecer leis”.

O chefe, consciente desta posição, faz tudo para salvaguardar e aumentar o seu prestígio. Não deve ser muito familiar. Não come com os súditos, à exceção de alguns favoritos. Às vezes come sozinho na palhota. Quando mata um boi, escolhe dentre os diversos pedaços os que prefere e come-os diante dos súditos, que o olham com respeito, “enquanto engolem a própria saliva”. Lança às vezes um pedaço de carne a um dos favoritos, que o recebe com as duas mãos e grita: *Bayethe!* Na capital do Tembe, os homens arrastam-se de joelhos até junto do chefe, gritando: *Nghonyama!* – “Leão!” N'wangudswana, o chefe de Moamba, era conhecido pelas suas maneiras mais democráticas. Costumava comer com os seus vassalos.

Antes da introdução do cristianismo era tabu apertar a mão de um chefe. Contudo Muhlava aceita com certa repugnância a mão que lhe estende o mais modesto dos súditos e até crianças, no dia de Natal. A idéia que lhe inspira este terror é que o chefe é um ser mágico. Há mezinhas com as quais se unta ou toma; assim, o seu corpo é tabu (*ntrumbo wa hosi wayila*). É perigoso: “Quando estende para ti um dedo, tu és morto!” (Mboza).

⁵ Um belo dia, passando na colina de Ricatta, chego a um campo e, à sombra de uma árvore magnífica, encontro, três indivíduos, os três mais poderosas personagens da região, acorados modestamente e ocupados em afugentar os pardais que destruíam a sua plantação de sorgo. Eram Muzila, o pequeno chefe, Makhani, seu primeiro conselheiro, e a mãe do chefe, entregues a este trabalho maçador como os mais humildes dos seus súditos! Este mesmo Muzila tinha vários irmãos, mais novos, um dos quais era o pastor dos nossos bois. Recebia um salário de dez xelins por mês. Ora este rapaz adoeceu. Chovia torrencialmente nesse dia. Quem vejo chegar às 10 horas da manhã, absolutamente encharcado pelo dilúvio que fazia? Muzila, o chefe, que me diz: “Guardo os bois em vez de meu irmão... e vim para te prevenir que vou levá-los ao bebedouro!”

Graças aos encantos de que se servia para untar o corpo, Maphunga, chefe de Nondrwana, vencia os que discutiam os negócios de Estado com ele, mesmo os Brancos, “incapazes de lhe responderem ou de resistirem à sua Vontade” (Mboza). Para acentuar ainda este temor salutar, certos chefes tinham o costume curioso de desaparecer por algum tempo (*kutumba*), termo que se aplica a uma grande lagarta, quando entra na terra e se torna crisálida. O mesmo Maphunga ficava invisível durante uma semana todos os anos, antes da grande festa do *vukanyi*.⁶ Veremos que os grandes mágicos praticam o mesmo rito, porque desejam também causar por este meio uma impressão profunda na imaginação popular (ver Quarta parte). Dissemos que só o chefe deve ser saudado pela fórmula real *Bayethe*. O pequeno chefe não tem legalmente direito a ela, e chamam-lhe *Bava*, “Pai”. Quanto aos súditos, chamam-nos de *malandra*, do verbo *kulandra*, “Seguir os que seguem”. O chefe marcha à frente, os *malandra*, as pessoas ordinárias, seguem por submissão e fidelidade, um pouco como o cão segue o dono, por apego, mas prontos a bater-se por ele, na primeira oportunidade.

Não se deve pronunciar o *nome do chefe* de qualquer maneira. Se é idêntico à palavra que designa qualquer outro objeto, o nome deste objeto deve ser mudado. Assim, o chefe de Mpfumu, N'wamantibzana, achava que o seu nome se parecia muito com *ntivu* (diminutivo *ntibzana*), uma espécie de antilope. Nunca mais no país se chamou se *ntivu* este animal, por aquele motivo; era tabu. Passaram a chamar-lhe *nguya*. Zihlahla, pai de N'wamantibzana, foi ainda mais longe que o filho; os seus conselheiros queixavam-se que ele não lhes dava carne para comer e guardava-a toda para si. “É um cão”, diziam. O chefe ouviu isto e promulgou o decreto seguinte: “Que se informe todo o país que *mbzana*, o cão, sou eu. Quando pronunciardes esta palavra falais do vosso chefe. Ordeno-vos por conseguinte que chameis doravante de *kalwana* os verdadeiros cães”. E assim se fez por algum tempo. Do mesmo modo, em Nondrwana, o povo proclamou tabu o verbo *kuphunga*, aspergir, e substituiu-o por *kukhwueva*, para não ofender Maphunga. O costume de mostrar respeito evitando empregar o nome do chefe para designar objetos vulgares é também extensivo a outros homens, quando especialmente conhecidos. Assim, como certa grande personagem do clã de Maputo se chamava Mahlahla, que significa “varas”, passaram a chamar a estas últimas *mavinda*. A interdição de pronunciar o nome do chefe pode mesmo ir tão longe que os nomes dos próprios chefes defuntos são tabus, pelo menos na região do Bilene. Assim, o pequeno chefe de Ricatla tinha sido chamado Muzila, nome do chefe ngoní, filho de Manukuse e pai do Nghunghunyana. Mas o povo costumava chamar-lhe *Mbozini*, com receio de que os guerreiros do Bilene pudessem dizer: “Que é isso? Onde o escondestes? Mostrai-nos Muzila. Afirmam-nos que morreu há muito tempo!”

São traços do costume do *kuhlonipha*, que não está porém tão desenvolvido entre os Tsonga como entre os Zulu.

⁶ Encontra-se este costume entre os Pedis, cujos velhos chefes abandonam as suas povoações e vão viver no deserto durante anos, deixando em seu lugar um príncipe regente. Esta espécie de vida de eremita dá-lhes grande prestígio. O chefe pedi Sikororo, de perto de Xiluvana, eclipsou-se, se assim durante vários anos. A continência sexual, verdadeira repugnância para as mulheres, era uma das razões de se retirar para a solidão que durou até à sua morte (1903-1904).

O nome do chefe é tão sagrado que o empregam geralmente nos juramentos. Quando um homem de Nondrwana deve prestar juramento, diz: *Maphunga!*⁷

II – Insígnias reais

Em toda a parte os reis gostam de se ornar com insígnias majestosas, emblemas do cargo, que os diferenciam dos súditos. Os chefes tsonga não têm coroa especial, sendo o *xodlolo* o apanágio de todos os adultos notáveis; não usam qualquer vestimenta real e não tem cetro nem trono. Traduzimos às vezes por “trono” a palavra *xiluvelo*, isto é, o lugar onde se *kuluva* ou onde é pago o imposto; mas trata-se só de uma palhota menor do que as outras, e há vassallos que podem ter o seu *xiluvelo*. Todavia, em alguns destes pequenos reinos há objetos reais que pertencem ao chefe enquanto chefe (*vukosi bza hosí*).

Entre os Nkuna, o chefe possui um grande bracelete de cobre chamado *ritlatla*, comprado há muito em Lourenço Marques pelo clã nkuna em troca de dentes de elefantes, disse-me Mankhelu. Segundo outros informantes, o *ritlatla* tinha sido forjado por indígenas com o cobre e talvez o ouro extraído por eles. O *ritlatla* estava em poder do ramo primogênito do clã nkuna: Hoxana era então o chefe deste grupo, mas fugira para a região de Moamba durante o período agitado de 1855 a 1860. Quando morreu, o povo levou o *ritlatla* ao chefe Xiluvana, que pertencia a um ramo mais novo; pensavam que com sua morte voltariam o *ritlatla* e o reino. Mas a esperança foi em vão: Xiluvana guardou o poder e a sua insígnia, o bracelete de cobre, e legou-os a seu filho, Muhlava, como veremos. Correm muitas lendas a propósito deste *ritlatla*. Dizem que se extingue por si mesmo. “Este pedaço de metal é verdadeiramente uma coisa admirável”, escrevia um jovem nkuna, “porque, quando o enterram no chão, como os Negros fazem aos seus tesouros, deve ser plantada uma vara de ferro no meio, para o impedir de se ir embora; se não se tomar esta precaução, o *ritlatla* pode abandonar o lugar onde estava e ir para qualquer outra parte. Num ano pode transportar-se tão longe como a fonte do Masetana (cerca de um quilômetro)”.

Outro tesouro real pertencente à família nkuna era um dente de elefante que inimigos vencidos tinham trazido em penhor da sua submissão.

Em Nondrwana, o velho chefe Papele, que precedeu Maphunga e vivia nos meados do século passado, usava uma *espécie de rolo de cabelo*, ou pacote de cabelos tecidos, que era um sinal de realza (*xifoko*). Mas este costume desapareceu. Havia também *uma cana comprida* que ficava exposta ao fumo do fogo real na palhota sagrada do *nyokwekulu*,

⁷ No seu livro intitulado *Kafer Socialism*, D. Kidd afirmou que os chefes bantu são muito invejosos e matam os súditos quando se tornam muito ricos e por isso lhes fazem sombra. Isto pode acontecer em outras tribos ou quando um governo militar substituiu o velho sistema patriarcal. Entre os Tsonga não é assim. Os meus informantes não puderam encontrar qualquer exemplo de um homicídio cometido por um chefe apenas por esta razão. Deve-se todavia mencionar o caso de Xiluvana, que matou um súdito, chamado Muhluluni, tornado muito poderoso; mas Muhluluni tinha declarado que desejava usurpar o poder; tratava-se pois de um crime de alta traição! Um Ndruna rico da região de Nondrwana foi também morto e os seus bois tomados pelo chefe porque tinha tentado seduzir uma das mulheres daquele. Mas muitos chefes de povoações tinham muitas cabeças de gado, como Maphunga, e, não eram inquietados por isso: “Por que ele os odiaria? Não lhe podiam fazer mal; por estar protegido por poderes sobrenaturais, e levavam-lhe tanta cerveja quanto tinham mulheres e por conseguinte mais milho”.

que vou descrever e a que chamavam *ntrovo* e também *mhamba* (oferta); este objeto tinha evidentemente um valor religioso para o clã e levavam-no quando o exército estava reunido. Tinha o poder de tornar-se invisível para o inimigo. Além do mais, esta cana mágica era muito útil porque prevenia o clã quando algum perigo o ameaçava. Colocavam então o *ntrovo* no fogo: se não ardia, o clã não tinha nada a temer dos inimigos; se ardia, o clã ia ser atacado e derrotado. Então preparavam outra cana e punham-na no fogo com esperança de resistir ao lume.

Falaremos na Quarta parte de uma outra *mhamba* venerada que se encontra na maior parte dos clãs tsonga e que se compõe de unhas e cabelos dos chefes defuntos no clã do Tembe e da pele seca das suas caras no clã da Xirhindra. Empregavam-no como meio de propiciação nas calamidades nacionais. Na região de Khoseni, o chefe possuía também a *mhamba*. Era um objeto misterioso que o clã sempre possuía desde tempos imemoriais, desde o começo, "desde que os Khosa saíram do caniço" (ver Sexta parte, III). Ninguém se atrevia a vê-lo senão o chefe, que o guardava escondido em algum lugar, num buraco, entre os rochedos. Só o sobrinho uterino (*ntukulu*) conhecia este lugar, e, se necessitavam dele para orar aos chefes defuntos, só o chefe e o sobrinho uterino ousavam aproximar-se do esconderijo; os que os acompanhavam deviam parar a certa distância.



Esta *mhamba* perdeu-se. Nchongi, o grande chefe dos Khosa no princípio deste século, já nunca a tinha visto. Tinha sido levada pelo seu predecessor Mavhavazi e tinha desaparecido durante as agitações políticas da guerra de Nghunghunyana. Por isso é impossível dizer em que consistia este objeto e nunca mais provavelmente se saberá. Não há dúvida, contudo, que o empregavam com o mesmo fim que a *mhamba* do Tembe e da Xirhindra. O seu poder religioso e mágico provinha do fato de estar untado com a *nsila* dos chefes mortos. Pela morte de um chefe a sua *nsila*, isto é, a camada de sujidade que ficava no corpo, era tirada e untavam com ela a *mhamba*. Isto dava ao chefe reinante o poder de influenciar os seus deuses antepassados em virtude do princípio mágico: a parte age sobre o todo. Dizem que nos tempos antigos, o chefe khosa Xihanyisana tinha maltratado os seus dois irmãos mais novos, Malakwana e Nhlalati, e que estes dois homens conseguiram arrancar-lhe o poder com a ajuda do clã da Moamba. Xihanyisana reconciliou-se mais tarde com os irmãos e deu a *mhamba* a Malakwana; é a prova de que este objeto misterioso era verdadeiramente considerado como o atributo mais importante da realeza.

Estas insignias reais não eram de uma aparência muito majestosa. É preciso confessar que a realeza tsonga não tinha emblemas brilhantes. Mas tinha mais que isto! Cada clã possuía uma mezinha especial cujas virtudes mágicas eram grandemente estimadas; graças a ela o chefe era invencível, os guerreiros invulneráveis e o país não podia ser conquistado. Este encanto poderoso chama-se *mbhulu* (Dz.), *mphulu* (Ro.).

Entre os Nkuna o *mbhulu* chama-se *n'wantikalala*. É guardado pelas pessoas da família de Muxwana, e um homem chamado Papalati é o responsável por ele. Consiste em quatro cabaças (*nhunguvana*), duas masculinas e duas femininas (as mezinhas são consideradas como tendo sexo, ver Sexta parte), e os seus nomes são: *Majakakulu*, *N'wahonjana*, *Mbengatami*, *Lama* e *Masemana*. Consultam sempre os ossinhos para determinar qual a cabaça que deve ser empregada. Eis o uso que fazem destas mezinhas: todos os anos misturam as primícias na cerimônia do *kuluma* que descreveremos mais adiante. Em tempo de guerra o *mbhulu* é empregado para encerrar o país. Mensageiros vão a todos os vaus na fronteira, tiram pedras do rio, untam-nas com a substância mágica e colocam-nas nos caminhos, nas encruzilhadas; se os inimigos invadissem o país perderiam as suas forças. As armas são também aspergidas com uma decocção desta mezinha real, como veremos, e dão-na ao chefe para o preservar da doença. O pai de Papalati tinha sido acusado de ter vendido um bocado desta poderosa droga nacional ao chefe pedi Sikororo, ato que equivalia a uma alta traição.

Tive a sorte de obter a descrição de todos os ritos relativos à mezinha real no clã dos Mazvayas. Chamam-lhe *nyokwekulu*, palavra provavelmente derivada do verbo *kunyuka*, fundir. Deixemos Mboza contar-nos com voz receosa mas também de profunda convicção os milagres desta maravilhosa droga. Viu como a preparavam em 1893, antes da guerra ter dispersado o clã e destruído o seu poder militar.

O *nyokwekulu* é renovado todos os anos. A sua composição exata só é conhecida por um homem, Godlela, o mágico e sacerdote da casa real, a quem está confiado o cuidado da sua preparação. Este homem pertence à família ou subclã dos Tlhatlha. É muito respeitado. Ninguém se atreve a discutir com ele e ele tem o direito de insultar o próprio chefe. A sua função é hereditária. O pai, Maluvatilo, tinha o encargo do *nyokwekulu*

antes dele. A lei da sucessão para este ofício é a mesma que para a realeza: quando o irmão mais velho morre, é o irmão a seguir que toma o lugar. Os chefes das aldeias dizem-lhe: "És tu quem será o detentor do remédio! Toma muito cuidado nisso!" Quando todos os irmãos tiverem morrido, passa-o aos filhos.

Quando chega o momento favorável, o chefe consulta os ossinhos. A primeira coisa a fazer é enviar mensageiros a todo o país para cortarem um ramo em forquilha, uma *xiphandre*, na qual será suspensa a cabaça que contém as mezinhas. Depois de o escolherem (deve ser um tronco de *nkonono*), levam-no para a capital. À frente marcha o mestre de cerimônias, Godlela, e atrás dele quatro homens que levam a *xiphandre*. Os que os acompanham têm o direito de entrar nas povoações e de roubar galinhas. Infeliz daquele que encontrar este bando. Tiram-lhe tudo que leva "porque o ramo com forquilha que traz a grande mezinha do chefe é tabu".

Depois de terem levado devidamente o ramo sagrado para a capital, Godlela procede à segunda operação, a *cozedura das drogas*. Mboza viu o mágico preparar pedaços de pele de búfalo, de leão, de hiena, de élan, de pantera, de serpentes de diversas espécies, e finalmente e sobretudo da pele humana de inimigos mortos durante a guerra; uma parte da pele da testa, o coração, o diafragma, as unhas, um dedo, algumas orelhas. Tudo isto é cozido numa grande panela. Diversas raízes mágicas expostas em esteiras são cortadas em pedacinhos e jogadas também na panela. O chefe e os subchefes aproximam-se com caniços, aspiram e engolem o vapor e o fumo que saem.⁸

Uma vez terminada com êxito a preparação da grande mezinha, levam o tambor grande da capital (*nhumburhi*) para o largo e todos se põem a dançar, até as mulheres, que pegam em azagaias e cantam: "Seremos reconhecidas se morrermos" (*hitlangela kufa*), o que quer dizer: "O país está em segurança, a nossa mezinha invisível está preparada! Não seremos mortas por inimigos, mas morreremos de morte natural". Antes de se extinguir o fogo empregado para cozer as mezinhas, Godlela pega num bocado de água, espalha-a sobre os carvões acesos e, quando ela se vaporiza, diz o *pshu* sacramental e reza aos seus deuses, os espíritos mortos da família Tlhatlha, como os curandeiros fazem sempre para obter a bênção para o *nyokwekulu*.

Consumida a droga real, ela é reduzida a pó e este pó deitado nas cabaças. O ramo com forquilha é então plantado na palhota sagrada, que depois descreverei, e penduram-lhe as cabaças. Todo o subchefe recebe uma cabaça e leva-a para a sua povoação, onde serve para realizar a cerimônia do *kuluma* na área em que exerce a sua autoridade.

Mas a maior parte do pó fica na capital. Empregam-no não só no *kuluma* e na aspersão dos guerreiros (ver Capítulo quarto), mas ainda em dois outros fins: 1° Para a proteção do país por meio das estacas de madeira (*timhiko*); 2° Para encher com ele o chifre mágico.

1° *As estacas de madeira (timhiko)* – Fixa-se um dia para plantar o ramo bifurcado na palhota em que é guardada a mezinha. Então o curandeiro e alguns membros da

⁸ O subclã Hlewana, que se revoltou várias vezes contra o chefe legal e conseguiu pelas suas intrigas provocar a guerra de 1894, depois da qual se tornou a família reinante de Nondrwana, abstinha-se de "engolir o fumo" porque, em tempos, tinha sido derrotado pelos de Maphunga e alguns da sua família tinham sido mortos; a carne destes tinha sido empregada na preparação do *nyokwekulu*. Por isso temiam respirar o odor dos homens do seu clã.

família real escapam-se de noite e vão às encruzilhadas e aos pontos estratégicos da fronteira do território dos Mazvaya. É tabu encontrar estes. Plantam estacas de madeira e esfregam-nas com o nó. Assim que são untadas tornam-se invisíveis. Só Godlela pode vê-las ou apanhá-las. Não apodrecem nunca. Os cupins não as ataca. São o cercado do país.

Se sobrevém qualquer questão sobre a fronteira do país, chamam Godlela. As estacas invisíveis aparecem imediatamente; saem até trinta centímetros acima do chão. Se um exército inimigo se aproximar, retira-se imediatamente, aterrorizado com a visão das estacas.

2° *O chifre mágico* – O resto do pó é misturado com um mel especial, que a pequena abelha preta chamada *mbonga* fabrica. Esta abelha constrói um grande ninho esférico metido na terra. Os Tsonga têm muitas superstições acerca deste ninho. Dizem que o mel da *mbonga* pode ser comido não importa por quem, mas só membros de certas famílias podem descobrir o ninho e desenterrá-lo. Para as outras pessoas fica invisível (ver Sexta parte). A família Ngwetsa em Ricatla era uma das famílias favorecidas! É preciso dizer que o buraco pelo qual a abelha *mbonga* entra na terra é na verdade muito pequeno e por isso escapa à maior parte das pessoas. Este mel vem do interior da terra; é uma coisa escondida e misteriosa. Juntam um bocado à droga e a mistura assim obtida é deitada num chifre duplo, ou antes em dois chifres fixados solidamente um ao outro, com o ponto de ligação cuidadosamente coberto de estrume, que desempenha o papel de cola. Fazem um buraco no chifre superior e é por aí que deitam a droga. É um grande processo de adivinhação. Quando a guerra está iminente, o *nyokwekulu* começa a fazer espuma e sai pela abertura: “Sabe tudo o que respeita à guerra”. Assim, o país pode preparar-se. Ninguém se pode espantar de esta mezinha poderosa ser conservada com receio supersticioso e muito cuidado.

Reservam um lugar de honra para o chifre mágico na palhota da primeira mulher do chefe. No meio da lareira mantém-se um fogo perpétuo: nunca deve extinguir-se; é tabu. A madeira usada deve ser a de uma árvore que cresce junto ao mar, chamada *ntrhovorhi*. O subclã dos Makaneta deve fornecê-la regularmente. É tabu tirar carvões acesos desta fogueira, que chamam de o fogo real, o fogo da mezinha (*ndrilo wa vuhosi wa murhi*). Se a mulher deixa o fogo apagar-se, é preciso chamar Godlela para o reacender, esfregando dois paus do arbusto chamado *ntrhopfa* um contra o outro. O fogo obtido com esta madeira é considerado perigoso. É tabu cortar ramos dela ou empregá-los para se aquecerem: pretendem que as partes genitais incham quando se viola esta lei (ver Quarta parte). Mas Godlela não tem medo. Não tem as suas mezinhas para se proteger? Pode e deve empregar o *ntrhopfa* para reacender o fogo do *nyokwekulu* e recebe uma boa recompensa pelo seu trabalho! O *ntrhovorhi* produz, ao arder, um fumo abundante que deixa um depósito no chifre, no ramo com forquilha e nas cabaças que contêm a provisão de pó.

A rainha Mimpanyanhova, que tinha à sua guarda o *nyokwekulu*, não devia por tal motivo ter quaisquer relações sexuais com o chefe. Não sei se a continência absoluta é sempre imposta à guardiã do fogo sagrado, como acontecia às vestais romanas. Mas Mboza assegurou-me que esta mulher impedia as outras mulheres, suas companheiras, de se aproximarem da sua palhota: era tabu. O capim que cobre a palhota nunca deve ser tirado, mesmo que apodreça pela ação das chuvas. É tabu. Limitam-se a pôr nova camada de capim em cima da antiga, coisa que fazem raramente nas casas vulgares.

Em caso de guerra, se o clã deve deixar o país, constroem à pressa uma pequena palhota especial no mato e põem aí a preciosa mezinha. Não há receio do inimigo a tomar, seja Branco ou Negro, porque esta palhota tem também a propriedade de ser invisível. Foi o que aconteceu durante a guerra de 1894.⁹

Quanto à *mhamba* dos clãs de Zihlahla e do Tembe, as coisas passam-se de modo diferente; o homem que a guarda foge com a mezinha e com o chefe.

São estas as leis de *mphulu*. Esta grande mezinha pode ser considerada como pertencente ao tesouro real, de que é a parte mais importante. Para os chefes e os subchefes, é um meio de reforçar a sua autoridade, como veremos ao descrever o rito do *kuluma*. Por outro lado, o *mphulu* é propriedade coletiva, o meio mágico todo poderoso pelo qual o clã resiste aos seus inimigos ou alcança a vitória sobre eles. Está no centro da vida nacional.

No clã da Manhiça, a mezinha da guerra chama-se *mabophe*, e é um homem de nome Xikisa, do clã Ntrheko, e não da família real, quem a guarda. Dizem que a herdou dos seus antepassados. É administrada da maneira seguinte: O *nyanga* prepara pequenos montes de lenha no caminho, deita um bocado de mezinha em cima, taca-lhes fogo, e os guerreiros devem andar sobre os carvões e apagar o fogo com os pés. Tornam-se assim invulneráveis ou ficam pelo menos protegidos contra as feridas mortais. Quando estão prontos para partir para a batalha, lançam os ossinhos e estes dão-lhes a seguinte ordem: "Não matem o primeiro inimigo que encontrem, mas agarrem-no vivo, homem ou mulher, e tragam-no ao chefe". O chefe, acompanhado por alguns *tindhunas*, deve apunhalar o cativo fora da povoação real; o corpo do inimigo defunto é então aberto, e a gordura que tem é misturada à mezinha da guerra. O cadáver é lançado aos cães, que o comem e o destroem.

Em certos clãs os chefes possuem outros encantos pessoais que inspiram grande terror: são os *svitremba*. No clã Maluleke, por exemplo, todos os filhos do velho chefe Maxakazi receberam dele um destes *svitremba*. Consiste numa parte do crânio de uma criança, o toutiço, onde se vê bater a pulsação, na fontanela. Untam este objeto com o humor vítreo proveniente de olhos de elefantes ou leões; também o esfregam com o pó preparado com a pele de animais selvagens. A posse deste encanto dá ao chefe um poder sobrenatural. Se, quando está irritado contra alguém, invoca os seus deuses chupando o seu *svitremba* e diz o *pshu* sacramental, pode chamar qualquer animal selvagem para matar essa pessoa. Ofereceu um sacrifício com o *svitremba*: ela morreu!

Alguns chefes dos clãs do Norte costumavam engolir uma *das pedras* encontradas no estômago de um crocodilo. Dizem que, quando esquartejam os crocodilos, encontram certo número de pedras, e supõem que o animal comeu uma em cada ano, quando começa a estação das chuvas. Uma de entre elas é escolhida e untada com certas mezinhas, depois engolida pelo chefe. Os indígenas crêem firmemente que esta pedra fica no corpo do chefe e que ela é "a sua cabeça, a sua vida" (Viguet). Quando ela passa nas evacuações pela primeira vez, é um aviso premonitório. Quando isto sucede segunda vez é uma indicação de que o chefe vai morrer. Assim, os chefes podem sempre saber quando está acabando

⁹ Em Nondrwana o *nyokwekulu* ficou à guarda do herdeiro de Maphunga, Magomanyana. O novo chefe usurpador tentou apoderar-se dele, mas Godlela recusou dar-lhe. E assim, Mubvecha não teve *mphulu*.

o seu tempo. Em outros clãs a pedra do crocodilo é substituída pelo que chamam de *ndralama*. Trata-se entre os Nkuna de uma espécie de botão de cobre brilhante que os Pedis dos *milas* de Phalaborwa fabricavam e vendiam. Mas *ndralama* designa também pérolas de grande tamanho. Qualquer que seja a origem deste objeto, é certo que havia chefes que engoliam a *ndralama*, e eram advertidos por ela da proximidade de sua morte. Como acontece para as pedras de crocodilo, também é tabu os súditos engolirem-na: Morreriam. É a *vuloyi bza hosi* – o “poder mágico do chefe”.

Graças a estes encantos perigosos que têm, os chefes dos diferentes clãs consideram tabu ficarem na companhia uns dos outros: têm medo de ser mortos pelo poder mágico dos seus colegas. Parece que Maphunga tinha especial receio. Tinha até comprado veneno dos Brancos e diz-se que tinha causado a morte do seu rival, Musongi, chefe do clã do Maputo, com o qual se tinha batido perto do lago Malangotiva em 1870. Mandou uma mulher de má vida para o Maputo. Ela ganhou a confiança do rei e deitou o veneno no copo dele. Hoje os chefes rhonga, que são muitas vezes convocados pelas autoridades, estão habituados a sentarem-se juntos em conselho para a discussão dos negócios.

As duas prerrogativas reais principais são o direito do *kuluma* e os impostos.

III – O direito do “kuluma” e os ritos das primícias

Abordamos aqui uma categoria de ritos que poderíamos expor ao tratar da vida dos campos, mas preferimos descrevê-los neste capítulo, porque nos esclarecem de maneira típica a constituição do clã. São muito características da comunidade banta, comunidade cujas ocupações são principalmente agrícolas, a crença animista e a vida social e nacional baseada na hierarquia.

Já encontramos a palavra *kuluma* e notamos que a sua primeira significação é *morder*, o seu sentido ritual é: *tirar por certas cerimônias o caráter nocivo de um alimento dado*. O *kuluma* é de regra antes de comer a carne de certos animais selvagens, como veremos ao estudarmos as leis da caça (Quarta parte). Mas é ainda mais importante observar o *kuluma* antes dos súditos comerem os produtos do novo ano. É uma grande lei do clã. Parece que estão na base deste estranho tabu as duas seguintes idéias: 1° Comer certos alimentos é perigoso para a saúde, e o primeiro pedaço deve ser temperado com a droga real. 2° Os deuses antepassados, o chefe e os irmãos mais velhos têm o direito de ser os primeiros a usufruir dos produtos do solo. Fazê-lo antes deles seria um pecado que levaria à desgraça. A hierarquia deve ser respeitada absolutamente.

A lei do *kuluma* era aplicada aparentemente a todas as espécies de comida, antigamente. Hoje só a observam para os seguintes produtos: milho, feijão e ervilha indígenas, arroz, sorgo, melancia (*makhalavatla*) e amendoim. Observam-na em parte para as sementes da mafurreira (*tihuhlu*), para a massa de *Strycnos* (*mfuma*) e para as folhas da aboboreira (*magawana*). O *kuluma* é de rigor para a meixoeira preta e o *vukanyi*. É assim pelo menos nos quatro clãs de Nondrwana, Mavota, Moamba e Tembe. Entre os Zulu e os Swazi asseguraram-me que eles *kuluma* o milho e não *kuluma* a meixoeira. A meixoeira é provavelmente o mais antigo cereal conhecido dos Tsonga, e o *vukanyi* existiu sempre no país. É talvez a razão pela qual estes ritos do *kuluma*, que têm um caráter de

antiguidade acentuada, são ainda aplicados a estes produtos e não aos outros cereais mais modernos.

1° – O “kuluma” sem cerimônia religiosa

Estudemos primeiro a forma menos ritualista de kuluma, o *kuluma* da “semente da mafurreira”, por exemplo. O rito é praticado na povoação de cada subchefe, e embora tenda a desaparecer, certos *tihosana* praticam-no ainda. Assim, o meu vizinho em Ricatla, Havele, o *hosana* colocado por Mubvecha nesta parte do seu território, encontrou um dia um rapaz que comia destas sementes que descreverei adiante. – “Quem te as deu?” – perguntou Havele. A criança ficou calada. – “Vem comigo a casa de teus pais!” Uma vez na povoação deles, o subchefe repreendeu-os vivamente: “Vocês começaram a provar (*kumunya*) as sementes antes de nós. Desejam matar a minha cabeça? Paguem uma multa!” Responderam: “Foram as aves que as fizeram cair da árvore... As crianças não têm culpa!” Contudo tiveram que pagar 500 réis.

O *kuluma* das sementes, que tem lugar em Dezembro, quando estão maduras, pratica-se do seguinte modo: Deitam as sementes numa pequena cabaça cheia de água para amolecê-las. Juntam um pouco de pó do *nyokwekulu*. O subchefe tira um pouco para ele, depois as distribui pelos súditos. Chupam as sementes, pegam com as mãos na parte que não se come e esfregam-na na cara. *Mas não praticam qualquer cerimônia religiosa.* Dá-se o mesmo com o *mfuma*, pasta feita com o conteúdo do fruto do *nkwakwa*, espécie de *Strycnos* muito semelhante à massala, mas que tem gosto diferente. A cerimônia é ainda mais simples do que com as sementes; o chefe enviava um pouco desta pasta a cada povoação, dizendo: “Que este seja o primeiro tanto que comam: chegou o novo ano!” (*Lumani, kutlhasi nguva*). Não juntavam qualquer pó ao *mfuma*, mas a droga mágica era empregada para o *kuluma* das folhas de abóbora.

2° – “kuluma” da meixoeira

O grande *kuluma* oficial entre os Rhonga é o que é praticado para a meixoeira *mavele*. A primeira mulher do chefe pila os grãos de meixoeira recolhidos nas machambas. Coze a farinha numa panela e deita um pouco do pó real guardado na cabaça para fazer um *ximhimbi* (ver pág. 62). O chefe toma um pouco deste alimento e oferece-o aos espíritos dos seus antepassados, na entrada principal da povoação real. Reza-lhes assim: “Chegou o novo ano! Começai, vós, os deuses, e *kuluma* de tal modo que para nós também a meixoeira fortifique o nosso corpo, engordemos e não emagrecamos, que os feiticeiros façam crescer a meixoeira, a tornem abundante de modo que, mesmo que a machamba seja pequena, enchamos grandes cestos!” *Nguva hi yoleyil! Rhangani nwine miluma, nwi svikwembu! Na hine, mavele matrhamamirhini yerhu svinene, hikuluka hingawondri. Ávaloyi vayandrisa, svitala ngopfu, nambi xinsin'wanyana xi xin'we akutale tingula!*

Depois desta cerimônia religiosa, todos *lumam*, cada um por sua vez, o chefe primeiro, depois os subchefes, depois os conselheiros, depois os guerreiros que mataram inimigos na batalha, depois os chefes de povoação convocados para a capital. Se um dos chefes de povoação estiver impedido de vir por doença, o irmão a seguir não come antes

dele. Leva-lhe o *ximhimbi* numa folha; o mais velho serve-se e, depois dele, os outros irmãos. As mulheres não comem do pó mágico, nem os estrangeiros, mesmo os que se estabeleceram no clã. Tem a sua própria mezinha e *kuluma* por seu lado. Mas devem contudo guardar-se de o fazer antes do chefe do país.

3º – O “kuluma” do “vukanyi” é a grande festa nacional

A mais característica de todas estas cerimônias relativas às primícias é o *kuluma* do *vukanyi*. Tovana fez-me uma descrição pormenorizada desta festa e vale a pena reproduzir todos os episódios, porque é uma manifestação típica da vida nacional dos Bantos.

O *nkanyi*¹⁰, é uma grande árvore, uma das mais belas da região, conhecida em botânica por *Sclerocarya caffra* Sond., e vulgarmente, entre os ingleses do Natal, por *Katir plum*, a ameixeira cafre. Dá frutos do tamanho de uma ameixa rainha-cláudia que, ao amadurecer, ganha um belo amarelo ouro. Tem um gosto forte a terebintina e um cheiro penetrante. É uma espécie dióica cujo macho tem cachos de flores, ao passo que a fêmea tem pequenas flores isoladas. Os indígenas sabem isto muito bem; cortam as plantas masculinas mas conservam sempre uma ou duas, em cada pequena região, para fecundarem as flores femininas.

É no mês de Janeiro que os frutos, os *makanyi*, começam a amadurecer e caem no chão. O seu perfume espalha-se por toda a parte e é então que os grandes do país vão falar com o chefe e lhe dizem: “Chegou o momento de *kuluma*”. Começam por espremer um pouco na capital. Deitam a limonada acidulada assim obtida no bosque sagrado, nos túmulos dos chefes mortos, pedindo-lhes que abençoem o novo ano (*nguva*) e a festa com que o celebram.

E aos conselheiros que compete fazer estas libações. Sacrificam uma cabra, um boi até, e dizem aos deuses:

Vukanyi lebzi
bzingatriki bzihaha!
Hidlayana
habzone
Bzingayenci tihanyi.

Que este *vukanyi*
não nos faça mal!
Que não nos matem os uns aos outros sob a sua influência.
Que não cause conflitos maus.

Temem que, na bebedeira em que todos vão em breve mergulhar-se, deixem-se arrastar a rixas que poderiam acabar mal. Assim, durante o mês inteiro em que se bebe o

¹⁰ *Nkanyi* (canho), plural *minkanyi*, é a árvore em questão. *Kanyi*, plural *makanyi*, é o fruto dado pela árvore; *vukanyi*, é a bebida tirada do fruto. Também, para o damasco selvagem, a árvore chama-se *mphimbi*, plural *mimphimbi*. O fruto, *himbi*, plural *mahimbi*. A bebida obtida: *vuhimbi* (ver *Grammaire ronga*, §§ 41-43).

vukanyi, cessam todos os negócios, como entre nós se interrompem as perseguições por falências e dívidas durante duas semanas no momento das festas! Os deuses *kuluma* primeiro, lançam-se os ossinhos. Se são favoráveis, o chefe deve *kuluma* por sua vez. É o primeiro ato da cerimônia.

Nesta altura os rapazes são convocados para limpar a praça pública e os caminhos: é preciso preparar a sala de dança! As mulheres da capital partem de manhãzinha batendo os *svivuvutwana*, isto é, fazendo retinir o grito de chamada que fazem, batendo nos lábios: *vu-vu-vu-vu*, e vão por toda a parte apanhar os frutos de ouro. Fazem um monte enorme na praça e fabricam a cerveja do seguinte modo: fura-se (*kutunya*) primeiro com uma lasca de madeira os *makanyi* para extrair o caroço: este, revestido da polpa branca, cai na bilha onde fazem também escorrer o líquido obtido espremendo entre os dedos a casca e o que tinha ficado da polpa com ele. Continuam esta operação até que a bilha esteja cheia até a metade.

Tiram então os caroços e, no dia seguinte, espremem de novo de maneira a encher o recipiente até o alto. No terceiro dia, a cerveja já fermentou suficientemente para que esteja agradável e picante. É momento de bebê-la.

Feito isto, segundo ato, todo o país é convocado para a capital, mas os que devem, antes de tudo, aparecer, são os homens, os *guerreiros do exército*, os quais se munem dos pequenos escudos de jogos e paramentos de guerra. Põe-se um barril de reserva e deitam-lhe um pó negro, uma mezinha chamada *vuhlungu bza milurhu*, ou pó que tira a loucura do homicídio. É a que se administra, como veremos, depois da batalha, aos heróis que mataram inimigos. Todos os que têm na consciência a glória de terem matado um homem na guerra devem aproximar-se e *fumar*, beber a cerveja nova misturada com este remédio que os impede de matarem os seus compatriotas durante as semanas do *vukanyi*. Chegam uns após outros, o chefe também, se é um matador de homens, e dançam a dança guerreira (*kugila*) gritando:

Hinwa nkanyi
lowumpsha!
Áfahingahlayi
esvaku hitanwa ntrheko lo kambe.

Bebemos o *vukanyi*
novo!
Quem teria pensado
que beberíamos de novo neste copo (subentende-se: que escaparíamos aos perigos da guerra).

Feito isto, os barris são distribuídos pelo exército, que bebe até se fartar. Depois forma o círculo e o conselheiro mais importante faz aos guerreiros o seguinte aviso (*avabzela musolo*): “Bebam em paz (*hahombe*). Que ninguém prejudique este *vukanyi* fazendo mal, atravessando o irmão com a azagaia. Vão beber nas vossas povoações. Não provoquem os estrangeiros de passagem no país, etc.”

O exército dispersa-se. Acabou o *kuluma* preparatório. Agora, terceiro ato, ousam beber nas povoações.

As mulheres, tendo ficado em casa enquanto os matadores de homens procediam ao *kuluma* na casa do chefe, juntaram *makanyi* em grande quantidade. É a árvore mais espalhada pelo parque, pois nunca cortam uma planta feminina. Há muitas no mato. Cada um tem as suas, porque cada um tem a sua machamba. E, quando acabam de apanhar os *makanyi* nas plantações, vão procurar as que se encontram no mato, longe das povoações... Mas também aqui é preciso proceder com método: é preciso que o pequeno chefe de cada distrito comece, na presença dos seus súditos, *kuluma* e só depois é que estes podem beber livremente nas suas povoações. Daí então não há restrições! Bebem dia e noite e noite e dia! Quando acabam numa povoação, vão para uma outra. São saturnais, bacanais, o carnaval da tribo. Durante semanas alguns indivíduos não passam da meia-embriaguez. Por toda a parte há orgias, canções, danças. Os rapazes passam pelos caminhos, correndo mais ou menos pesadamente, brandindo paus na ponta dos quais flutua um pedaço de pano vermelho. Andam à procura de barris cheios!

Quanto ao resto, a bebedeira do *vukanyi* é suave porque esta bebida nacional contém pouco álcool; apenas as quantidades que absorvem são tais que acabam por subir à cabeça. É sobretudo o caso do *vukanyi* de certas plantas de *nkanyi* chamadas *nunge*; parece mais forte e mais perigoso.

Até onde vai a liberdade sexual durante o *vukanyi*? Em todo o caso nunca desce até à promiscuidade, como entre os Pedis depois da escola da circuncisão. Contudo, há muitos casos de adultério. Os homens e as mulheres esquecem as regras elementares da conduta. Satisfazem as necessidades da natureza de qualquer modo, o que é tabu em tempo normal: *Nawu awahatiyi*, "a lei já não é firme".

Contudo, no meio do atordoamento geral, não se esquece o imposto... É agora que se deve levar à casa do chefe, de todas as partes, a bebida que corre em abundância por toda a parte, mas da qual o dono do país quer a parte de leão. Todo o chefe subalterno envia os seus súditos à capital com ânforas cheias. É o que chamam *kulumisa hosi*... "procurar ao rei o vinho novo"! Grupos de mulheres dirigem-se à povoação principal. Não entram diretamente: é preciso que passem por um dos conselheiros, que fica imediatamente com duas bilhas para si. O chefe dá uma ou duas às carregadoras, à chegada, porque vêm de longe e têm sede. O resto serve para saciar a sede aos numerosos hóspedes da corte. Se vêm de muito longe, só voltam para casa no dia seguinte. Eu próprio vi um grupo de mulheres que levavam para casa de Muzila cestos cheios de *makanyi*. Nada mais gracioso que esta fila indiana seguindo ao longo do caminho e cantando, entre outros, o estribilho que segue (ver para mais pormenores *Chants et Contes des Ba-Ronga*, pág. 47):

Chwe! Chwe!
Hilava ximungu,
Lexinga
Le tilweni!
Chwe! Chwe!
Ximungu himani?
Hi Mzila, Hi Mzila!

Eh! Eh!
 Procuramos o gavião,

Que está no céu!
Que está no céu!
Eh! Eh!
Quem é então o gavião?
É Mzila,
É Mzila!

Há um ciclo inteiro destes cantos de carregadores destinados a glorificar os chefes. Mzila (ou Muzila), o caçador de pardais de quem falávamos há pouco, é comparado aqui à ave mística da cólera divina, ao gavião que vem do céu... Porque não mata de uma vez todos os pardais que pilham as suas plantações de sorgo! Mas este canto é poesia! – e vai uma grande distância da poesia à realidade.

O quarto e o último ato da festa do *vukanyi* em que, como se vê, o chefe desempenha um papel considerável, é o *nsungi*, a *orgia do fim da estação*! O chefe vai agora visitar os súditos e preparam-lhe barris em todas as povoações principais. Pululam as danças e os cantos. Festejam-no, aclamam-no!... Mas os *makanyi* começam já a apodrecer. Já um novo mês, uma nova lua vai aparecer. Chamam-lhe *kusivandlela*, o que fecha os caminhos. Com efeito, o capim cresce a alturas incríveis durante as chuvas que caem nesta estação e tapam os carneiros que conduzem às árvores. Acabou o bom tempo. Está à porta o inverno.

Entre os Nkuna a cerimônia do *kuluma*, que chamam de “comer o ano novo” (*kuja n’waka*), é praticada com uma abóbora especial (*kwembe*) que cozem na capital com a mezinha empregada para fazer cair a chuva. O chefe é o primeiro a comer, à tarde, e faz um sinal em forma de cruz sobre o tambor grande que rufam para chamar a gente à sua povoação. Chegam então todos os homens, levando consigo os pequenos chifres em que guardam a mezinha da chuva (ver Sexta parte). Comem um bocado da abóbora e untam o bordo daqueles chifres com a mezinha; os chifres devem também “comer o ano novo”. Em seguida pode cada um usufruir dos produtos da colheita. Se alguém comesse antes do chefe, esse ato seria fatal a este último: pô-lo-ia doente...

Tal é o testemunho de Mankhelu. Julgo que estes ritos sofreram a influência da vizinhança dos Pedis. “Agora, já não temos festas das primícias (*mulumo*)”, acrescentava Mankhelu com melancolia. “Os Brancos mataram-nas. Cada um come livremente em sua casa, a seu bel-prazer. Outrora costumávamos confiscar os bois de um homem que ousasse violar o novo ano”.

Conclusões sobre o rito do “kuluma”

Todos estes ritos do *kuluma* parecem ter tido primeiramente uma *origem religiosa*. Os Bantos crêem que só têm o direito de usufruir dos produtos do solo quando tiverem dado uma parte deles aos deuses antepassados. Não são os deuses que fazem crescer os cereais? Não têm eles o poder de controlar até os espíritos malfazejos que lançam más sortes nas machambas? Estes ritos são também ditados evidentemente pelo sentido da hierarquia. O súdito não deve tocar na nova colheita antes do chefe, nem o irmão mais

novo antes do mais velho. Se o fizesse, mataria os que têm autoridade sobre ele. Semelhante ato é contrário à ordem. Mas este costume parece também ter sido inspirado pela idéia de *passagem*. Há, com efeito, passagem de um ano a outro. Creio que, para os Tsonga, o novo ano começa duas vezes: começa quando recomeça a lavoura, em Julho e Agosto, na volta do calor. É o *hlovo*. Recomeça pelas colheitas, e então há uma nova passagem: passam do alimento de um ano ao do outro ano. É o *nguba* (Ro.) ou o *n'waka* (Dz.). Embora todos os ritos do *kuluma* não tenham as características de um verdadeiro rito de passagem, como os da circuncisão ou da mudança, pode-se observar no *kuluma* do *vukanyi* uma espécie de período marginal, de licença geral, em que as leis normais são mais ou menos suspensas. Tomar o primeiro tanto significa provavelmente a agregação a um novo período; o pó mágico empregado por esta ocasião é uma medida protetora para banir as calamidades do ano desconhecido. O sentimento de receio que se apodera do coração do homem quando empreende uma ocupação nova, ou quando começa alguma coisa de novo, não será o que leva o selvagem a rodear o uso das primícias de tantas precauções rituais?

IV – Os impostos

O chefe governa (*kufuma*). *Kufuma* significa reinar, mas também viver em abundância, ser rico. O súdito (*nandra*, literalmente “o que segue”) obedece; segue o chefe que marcha à frente dele exatamente como a mulher segue, no caminho, o marido que marcha alegremente, varapau na mão, enquanto ela leva os objetos do seu dono e senhor no seu cesto, à cabeça... Se o chefe tem o direito de viver em abundância, o dever do súdito é pagar os impostos, dever expresso pela palavra *kuluva* (Ro.), *kuhlenga* (Dz). É tão verdade ser esta a função principal do súdito que, quando um homem deixa o seu clã e vai viver num outro, apresenta-se ao chefe e diz-lhe: “Desejo *kuluva* ou *kunkhonza* (palavra importada dos Zulu pelos Rhonga), isto é, pagar o imposto...”. É a maneira normal de fazer a sua submissão.

A explicação dos ritos das primícias esclarece a concepção banta da posição do chefe em relação aos súditos. Para eles, está certamente revestido do direito divino, muito mais do que qualquer rei ou imperador europeu; é o descendente dos deuses, e não apenas o seu protegido. Os deuses possuem tudo. O chefe está associado nesta posse. Daí o seu direito de tributar os súditos. Por outro lado, vimos que é a terra! É mais que Luís XIV, que dizia: “O Estado sou eu!” O chefe banto pode dizer: “A terra sou eu!” É a razão pela qual os súditos devem partilhar com ele os produtos das machambas e da caça.

O chefe tsonga tributa os súditos de quatro maneiras diferentes: fica com uma parte da colheita; reclama uma parte da maioria dos animais selvagens mortos; faz os súditos trabalhar para si; tributa os que vão trabalhar para os Brancos. Tem ainda à sua disposição uma quinta fonte de rendimentos: são as multas que recebe quando julga os casos levados ao tribunal.

1º O imposto dos produtos da terra consiste num cesto de (*xihundru*) de milho que cada povoação deve entregar por ocasião da colheita. É o imposto regular. Além disso, os que preparam grandes quantidades de cerveja para uma festa enviam sempre vários potes

ao chefe, sobretudo na época das lavouras ou da debulha do grão. Não se trata de um imposto regular, pelo menos entre os Rhonga; consideram esta prestação como *maxovo*, um ato de civilidade, e não como um *kuhlenga* propriamente dito. O *vukanyi* deve ser levado em grande quantidade à capital durante a grande festa nacional. Nos clãs do Norte, parece que estes pagamentos em gênero, chamados *xirhwalu* (transportes de cerveja, de *kurhwala*, levar), são considerados débitos da parte dos que não são caçadores e não fornecem caça ao chefe.

2º O direito do chefe *sobre os animais selvagens mortos na caça* não é o mesmo para toda a espécie de caça. O rinoceronte não é tributado, é mesmo tabu levar desta carne ao chefe. Pelo contrário, quando um homem mata um búfalo, um élan, uma girafa ou um antílope, deve principiar por cortar alguns pedaços para o chefe. Se é uma pantera ou um leão, deve dar-lhe a pele; se é um elefante, pertence ao chefe o dente que sulcou a terra quando caiu: é o "dente da terra" e o chefe é a "terra". O outro dente pertence ao caçador (*mudlayi*). Em Maputo era até proibido matar elefantes. Nngwanazi, o chefe deportado em 1896, tinha reservado o monopólio da caça ao elefante para si e seus guerreiros. O hipopótamo é mais tributado que qualquer outro animal. O caçador que conseguiu matá-lo não tem o direito de o esquartejar. Se o fizesse, seria uma ofensa grave cometida para com o chefe, uma ofensa que poderia até ser punida com a morte (Mankhelu). Deve enviar imediatamente recado à capital e os homens da corte vêm logo, esquartejam o animal e levam metade dos membros para o chefe. O crocodilo deve também ser esquartejado pelos homens da corte, pois contém muitas coisas preciosas, entre outras, as pedras maravilhosas empregadas na magia e os braceletes das mulheres que devorou. O chefe distribui o que lhe agrada pelos súditos.

3º A derrama de serviços é um dos rendimentos essenciais da povoação real. Em certas ocasiões, os súditos devem dirigir-se à capital, conduzidos pelos subchefes, e lavar uma machamba para o chefe, ou antes, para a rainha comprada com o dinheiro do país. Em Nondrwana cada subclã deve cultivar uma machamba para as mulheres do chefe, no seu próprio território. Por exemplo, o chefe Mubvecha possuía em cada um dos distritos de Mapulangu, Bandi, Manuel, Magheveza, Malwana e Hlangunyingini uma machamba real que os súditos cultivavam, sachavam e ceifavam todos os anos, e o subchefe Havele, que tinha a seu cargo estes distritos, devia recolher o milho e levá-lo à capital. A lavoura oficial faz-se sob a forma de um *drimo* (ver Quarta parte). Além disso, os rapazes estão sempre à disposição do chefe para limpar a praça pública, construir as suas palhotas, reparar os tetos de capim da povoação real e organizar expedições de caça para ele.

4º Mas a parte mais importante dos rendimentos reais consiste agora em *dinheiro* que o chefe recebe dos súditos. Mubvecha obrigava cada povoação a pagar 500 réis mais o cesto de milho de costume. No fim da festa do *vukanyi*, cada povoação devia enviar-lhe de novo 500 réis para lhe fazer saber que a festa terminara. Quando um rapaz voltava de Joanesburgo com bastante dinheiro para *lovolar* uma mulher, devia tirar primeiro uma libra e meia para o chefe. Este último reunia também rapazes que enviava aos agentes recrutadores para as minas e recebia uma libra ou uma libra e meia por cabeça. Quando morria um subchefe os seus súditos informavam o grande chefe levando uma certa quantia (1.500 réis). Por outro lado o chefe nada recebe da herança. Não há impostos de sucessão.

5º Grandes quantias recebe ainda o chefe em consequência *das multas que inflige* como juiz supremo. No caso de queixa levada ao tribunal, se o culpado era condenado a pagar 25 libras, Mubvecha guardava 10 para si e tirava 5 se a multa era de 10 libras.

Os subchefes não tributam geralmente os seus súditos. Devem entregar ao seu superior todo o produto do imposto. Não “comem” nada. Mas em certos casos o chefe dá-lhes uma parte. Havele, subchefe de Ricatla, costumava “comer” metade das taxas pagas pelos rapazes que voltavam de Joanesburgo.

V – Perigos e dificuldades da posição de chefe

Dotado de poder sobrenatural, que deve às suas mezinhas mágicas, temido e às vezes amado pelos súditos, dispondo de uma alimentação abundante e mais rica que a de qualquer dos súditos, que aceitam facilmente pagar-lhe o imposto, o chefe ocupa uma posição invejável. É por isso que a realeza (*vuhosi*) é muito procurada e ninguém recusa ser chefe. Os contos tsonga, quando relatam a história de algum que triunfou admiravelmente na vida, acabam muitas vezes por dizer que lhe foi dado um território e que se tornou chefe... o que parece ser a mais alta recompensa da virtude ou da sabedoria. Acontece, porém, em nossos dias, que o herdeiro da realeza, tornado cristão, renuncia a esta alta posição, porque sente que há incompatibilidade entre a maneira de governar dos Bantos e a sua nova fé.

Mas seria falso crer que o chefe tsonga é ou pode ser um déspota autocrata. Pode ter sido o caso de Chaka, Lubengula ou Nghunghunyana, quando a tribo se tornou amálgama de clãs obtida pela força militar; para manter a autoridade usurpada, aqueles chefes tinham que ser déspotas cruéis. Mas isso foi um desenvolvimento posterior do sistema político banto e só considero aqui a forma primitiva da vida tribal, que é a vida do clã.

Os perigos que corre o chefe podem provir de três causas: o seu próprio caráter, o sistema tsonga de governo e a lei de sucessão.

1º – O caráter do chefe

O chefe que deseja ser bem sucedido no seu governo deve *ter bom caráter*. Se recebe impostos, não deve empregar a sua riqueza egoisticamente. Por exemplo, quando as mulheres lhe levam um *xirhwalu* de doze potes de cerveja, deve dar-lhes um para matarem a sede. Além disso, deve distribuir a maior parte dos potes que restam pelos seus homens na *bandla*, pois estes esperam sempre ter parte das vantagens da sua posição.

Se compra bois com o produto das multas, é conveniente matar um de tempos em tempos para os seus conselheiros e para o conjunto do clã. O chefe magnânimo (*ani timpsalu*) é o que sabe manter ou cuidar (*kubekisa tiko*). Se não o faz, é severamente criticado. Mubvecha, que empregava todo o seu dinheiro na compra de mulheres e proibia a todos os homens que as vissem, embora fosse muito velho para poder satisfazê-las, era olhado como mau chefe. Não autorizava mesmo a *bandla*, a reunião dos homens, na sua capital, por ciúme (*mona*). Se não tivesse sido elevado ao poder e depois sustido pelo

governo dos Brancos tê-lo-iam talvez deposto. Os casos de um chefe ter sido privado dos seus direitos e substituído por outro homem não são poucos.¹¹

Eu próprio ouvi falar de um chefe do clã de Xirhindra que foi condenado à morte. A deposição é proclamada geralmente pelo conselho da família real.

O governo de um clã banto demanda muito tato, habilidade e paciência. O chefe deve ser um pai para os seus súditos e não um tirano.¹²

2º – Sistema de governo

Para ficar em ligação com os súditos o chefe coloca geralmente as suas mulheres nas diversas províncias do seu pequeno reino e faz-lhes visitas regulares, ficando alguns dias nestas capitais secundárias.

Mas um meio mais efetivo de manter o país é colocar o filho ou os parentes próximos como subchefes em todos os distritos. Se o filho é ainda novo, o chefe envia com ele um conselheiro de confiança que o vigie. Assim, quando morrer, e quando o filho mais velho lhe deva suceder, o novo chefe terá os irmãos como chefes adjuntos ou como subchefes. Se são ambiciosos e adquiriram algum prestígio durante os últimos anos do reinado do pai, podem recusar-se a obedecer-lhe e proclamar-se independentes. Foi o que aconteceu muitas vezes entre os Rhonga. Relembro os três exemplos já citados. No reino do Tembe, Maputo, “que comia a perna da frente”, proclamou-se chefe da maior parte do território. Os irmãos separados tornaram-se inimigos ferozes e bateram-se muitas vezes um contra o outro, tanto mais que Tembe estava muito irritado com a revolta de Maputo e Maputo sabia que não tinha agido bem para com o seu irmão mais velho. O mesmo sucedeu quando Matola se separou de Mpfumo, seu irmão mais velho; eram ambos filhos de Nhlarhuti. A origem da guerra de 1894-1896 foi a mesma: Mubvecha, membro do ramo Nhlevana, da família dos Mazvayas, desejava a sua independência... e ambicionava até usurpar a realeza ao ramo mais velho, ao qual pertenciam Maphunga e Mahazule.

¹¹ Os anais da tribo nkuna dão um exemplo da deposição não de certo homem, mas do ramo primogênito da família real, por causa de um ato que feriu os sentimentos de humanidade do clã. Já encontramos o nome de Xitlhelana, filho de Nkuna, que viveu há cerca de 300 anos. A sua primeira mulher era N'wahubzana. Quando estava muito velho e muito doente, esta mulher, que receava que ele morresse na palhota dela, expulsou-o e ele foi obrigado a refugiar-se na palhota de uma outra das suas mulheres, N'wantimua, mãe de Rinono. Foi lá que ele morreu. Os chefes da povoação reuniram-se e disseram: “Se N'wahubzana expulsou o marido da palhota dela, também expulsou os direitos de seu filho à realeza. Ele não reinará. Reinará Rinono porque é o filho da mulher que cuidou do chefe doente”. Esta história, onde vemos a sagrada lei da sucessão.

¹² Os dois enigmas seguintes ilustram bem a tendência para criticar os chefes. O primeiro enigma descreve de maneira indireta as características de um chefe indígena; é das margens do Limpopo; *Vusva ga xisule – Hosi leyi yini mona*. Alguns ciclames têm cheiro... – Este chefe está cheio de ódio.

O *xisule* – palavra que traduzi por ciclame – é uma planta que cresce nos morros de muchém e tem grandes tubérculos que se podem cozer e moer para obter uma espécie de farinha; mas só é boa na aparência; o gosto é desagradável e dá náuseas. Este chefe é mau? É como esta farinha. *Corruptio oprimi pèssima!* O outro zomba do chefe com malícia: *Tinsindri tibirhi tirhendrelaka rhuka. Tihosi tibirhi tihleva nandra*. Dois ratos perseguem-se em volta de um morro de muchém (não se encontram nunca). Dois chefes dizem mal de um súdito (não se encontrarão... não chegarão a acordo).

Cada um quer ter a última palavra e depreciará os argumentos do interlocutor. Combaterá os argumentos do outro chefe, apresentando novos, que o outro procurará refutar por sua vez!

3º – A lei de sucessão

Consiste essencialmente nisto: quando o chefe morre, o filho mais velho é o herdeiro regular, mas todos os irmãos mais novos daquele chefe podem reinar, devem mesmo reinar, antes que o filho, o verdadeiro herdeiro, seja coroado. Este sistema procura conciliar os dois princípios que estão na base da vida da família: 1º O direito absoluto e preeminente do ramo mais velho; 2º A comunidade da propriedade entre irmãos. Mas se podem ser conciliados na vida ordinária, os dois princípios opõem-se quando se trata da política, e a lei de sucessão foi origem de perturbações sem fim nos clãs tsonga. É verdade que os irmãos mais novos do chefe são mais ou menos considerados príncipes regentes, quando tomam o lugar dele, e detêm o poder em lugar do sobrinho, que é o herdeiro legal do trono. Dizem deles que “o fazem crescer” (*kukurisa*), ou que “guardam a taça dele” (*kuhlayisa ntrheko*).

Mas se o chefe precedente morre ainda novo, e se o irmão a seguir sobrevive e reina muito tempo, e, ainda por cima, se torna popular, é tentado a apropriar-se do poder para a sua própria família, e ordena à tribo que coroe o seu próprio filho, excluindo o filho do primeiro chefe, que pertencia ao ramo primogênito, mas que foi mais ou menos esquecido durante todos estes anos. Nasce assim conflitos e batalhas. O herdeiro legal contestará (*kubanga*, palavra zulu) e segue-se um *mubango* (guerra civil). Ou então, se não puder lutar, ficará em casa, cheio de amargura, à espera da primeira ocasião para afirmar os seus direitos.

Dois vezes aconteceu semelhante usurpação na tribo nkuna. É difícil saber exatamente como o caso se passou, porque as informações são contraditórias. Os que têm atualmente o poder nas mãos não contam as coisas da mesma maneira que os que se consideram esbulhados no seu direito. Dou o testemunho de um destes últimos, Mbokota, filho de Majuvana. Havia três irmãos: Hoxana, Mbangwa e Ribze. Durante as perturbações causadas pela invasão ngoní, Hoxana fugiu para o país de Moamba e perdeu contato com a maior parte do clã, que se estabeleceu no Transval. Possuía todavia o *ritlatla*. Por sua morte, o emblema real foi entregue a Xiluvana, mas nunca voltou para os filhos de Hoxana, que perderam o seu direito para sempre. Mbangwa tinha três filhos: uma menina, Tivativa, e dois rapazes, Nyantsiri e Xiluvana. Por sua morte sucedeu-lhe o irmão mais novo, Ribze. Morreu, e a realeza passou para os filhos de Mbangwa. Entretanto Nyantsiri tinha morrido, mas tinha deixado dois filhos: Majuvana e Masvakomo. O mais velho, Majuvana, era ainda criança, e por isso Tivativa, sua irmã mais velha, disse a Xiluvana: “Toma o dente de elefante da família real nkuna e reina em vez de Nyaritsiri; mas lembra-te que não fazes mais do que ‘guardar a taça de Majuvana’, Xiluvana vendeu o dente de elefante e comprou mulheres, pérolas e fatos. Majuvana morreu alguns anos mais tarde, mas tinha o irmão mais novo, Masvakomo, e um filho chamado Mbokota. A realeza devia certamente voltar para o ramo primogênito. Mbokota assegurou-me que Xiluvana, antes de morrer, tinha ordenado aos seus conselheiros que proclamassem Mbokota chefe. Mas, quando Xiluvana morreu, surgiu um grande conflito. Os conselheiros vieram à capital perguntar se filho de Xiluvana tinha sido designado pelo velho chefe para lhe suceder. Ninguém ousava responder, porque havia quatro pretendentes à realeza: Masvakomo, irmão mais novo de Majuvana, herdeiro legítimo, Mbokota, filho de Majuvana, Muhlava e Muholo, filhos de Xiluvana.” O grande conselheiro Xikhivana disse então: “Ouvi Xiluvana declarar

que queria que Muhlava tomasse o poder". Os chefes da povoação aceitaram esta afirmação, mas os outros pretendentes ficaram vivamente ofendidos. Vendo que muitos Nkuna eram contrários a Muhlava, Xikhivana chamou às armas toda a tribo para proclamar chefe o seu protegido. Ele desejava que o próprio exército manifestasse a sua vontade. Mbokota, Masvakomo e Muholo protestaram. Mas os guerreiros escolheram Muhlava, que era ainda muito novo, e conduziram-no à sua nova residência, levando-o ao triunfo através do país e cantando canções de guerra. A questão terminou quando as autoridades boers, na pessoa do capitão Dahl, Comissário dos Negócios Indígenas de Zoutpansberg, confirmaram a escolha de Muhlava. A rainha pedi Magayivyia, do clã Nyarhini, afirmou também que tinha ouvido Xiluvana designar aquele rapaz como seu sucessor, e os outros pretendentes foram reduzidos ao silêncio. Mas guardaram profundo ressentimento.¹³

Conheço outro caso semelhante, em que o ramo primogênito correu o risco de perder os seus direitos pelo fato de um irmão mais novo ter colocado o filho no trono, excluindo o herdeiro legítimo.

Deu-se entre os Vakavaloyi que se tinham refugiado na região de Mujaji. Os filhos de Nkami, irmão mais novo de Xitshave, tentaram apoderar-se da realeza em detrimento de Munyamana, filho de Xitshave, e daí resultou uma guerra em conseqüência da qual Munyamana readquiriu os seus direitos (ver S.A.A.A.S., Relatório da Assembléia de 1905, vol. III, pág. 251).

Todos estes fatos tendem a provar que a posição do chefe comporta muitos perigos e dificuldades, sem falar dos que resultam da presença do governo dos Brancos e de que falarei adiante.

Deve-se pois reconhecer que os Tsonga não souberam criar um sistema político susceptível de assegurar a paz do país de modo satisfatório. O costume de dividir o poder entre irmãos que se tornam depressa rivais, e permitir aos irmãos mais novos reinarem antes do herdeiro legítimo, tende a destruir a unidade do clã e provoca querelas e perturbações. Outra má conseqüência destas disposições do direito real é a seguinte: o chefe que sobe ao trono faz tudo que pode para se desembaraçar de irmãos capazes de lhe criarem embaraços, e para assegurar assim a realeza ao filho. Foi o que aconteceu muitas vezes, e particularmente no caso de Maphunga, chefe de Nondrwana, que matou até quatro irmãos ou parentes chegados: Sitrovela, N'wamambalana, Zulu e Gigiseka. Este último era muito corajoso, e o cúpido Maphunga conseguiu envenená-lo traiçoeiramente, recorrendo para isso aos bons ofícios de uma mulher de má vida.

¹³ Lembro-me de ter visitado um dia Mbokota e de tê-lo ouvido lastimar-se amargamente da sua sorte. Tinha tentado provar a sua independência, criando uma escola de circuncisão separada para os seus, a fim de não se juntarem no *sungi* de Muhlava. O chefe não o impediu de fazê-lo, mas enviou um mensageiro para reclamar as taxas pagas pelos candidatos. Mbokota ficou profundamente aborrecido por ter de entregá-las, e se tivesse bastantes homens para se opor, ter-se-ia certamente revoltado. Mas só tinha um punhado de guerreiros. Além disso não era popular na tribo; por isso julgou não ser prudente *banga* e submeteu-se a Muhlava.

E – A morte do chefe

Quando o chefe está já muito velho não sai mais da palhota real. Os conselheiros substituem-no na direção dos negócios e morre misteriosamente. Deve ser assim, porque a sua morte deve manter-se ignorada um ano inteiro. “Fazemos as colheitas e inclinamo-nos para a terra (*kukorhama*), isto é, colhemos e cultivamos de novo, antes que o acontecimento se tenha tornado público (*kupaluxa*)”, diz Mankhelu.

O chefe é portanto enterrado de noite; não se ouve qualquer lamentação; as suas mulheres e os coveiros submetem-se aos ritos de purificação e tomam o banho de vapor secretamente. Pode suceder que as mulheres do chefe que vivam em povoações afastadas não ouçam dizer uma palavra sobre a morte do marido. O fogo da palhota real não é apagado, segundo o uso ritual, e arde todo o ano. O falecimento é anunciado oficialmente a alguns raros indivíduos, aos governadores brancos, ao herdeiro (que vela o cadáver) e aos conselheiros, mas o resto do país supõe-se ignorar o acontecimento. Naturalmente, o segredo não é guardado de modo absoluto. A verdade transpira para fora, mas ninguém se atreve a falar abertamente no caso.¹⁴

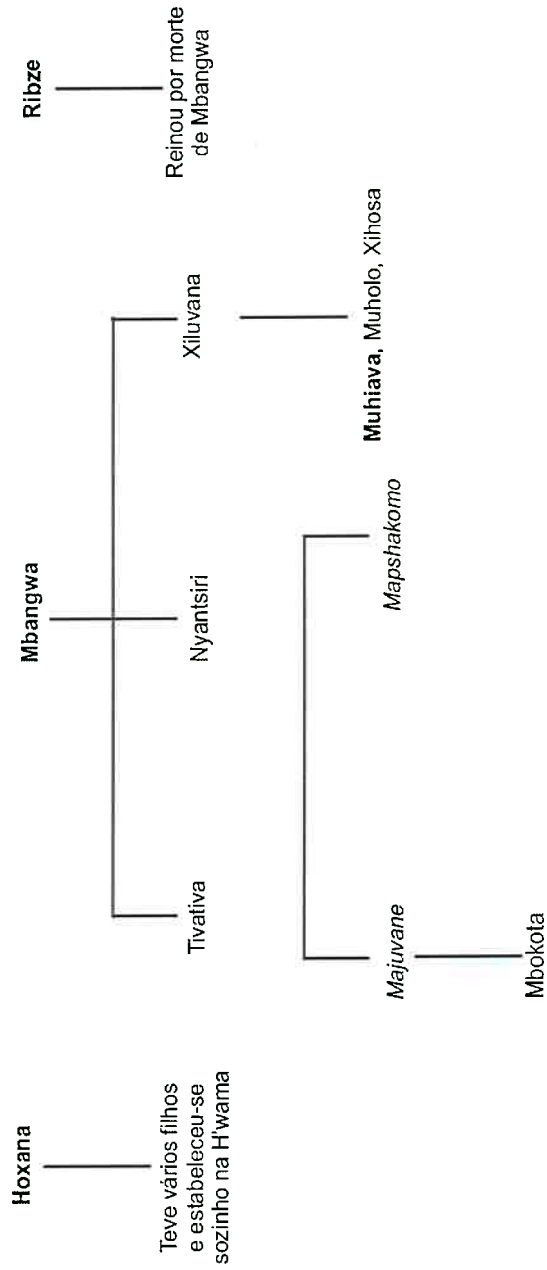
Põem à parte uma palhota onde os conselheiros entram e discutem negócios do país como se o fizessem com o chefe, que dizem muito doente, sem poder aparecer. De fato, já foi enterrado há muito.

Qual a razão deste silêncio? Os homens de idade que consultei dizem-me que é para impedir os inimigos de tirarem vantagem da confusão que se segue à morte de um chefe, para atacarem o país. Sem dúvida, tal costume deve também dar aos principais conselheiros tempo de preparar a subida ao trono do novo chefe e impedir conflitos sangrentos.

O túmulo do chefe não é diferente do dos seus súditos. É cavado secretamente no bosque sagrado (*ntimu*); por isso o seu lugar é desconhecido da maior parte das pessoas. Em certos clãs ou subclãs a terra do túmulo é nivelada e não fica qualquer vestígio. Pretendem que tomam estas precauções para impedir os inimigos de desenterrarem o cadáver e de lhe cortarem as orelhas, o diafragma ou outras partes ainda, para fazer encantos poderosos (ver Capítulo quarto). Os túmulos dos chefes de Nondswana são tidos como invisíveis, como a palhota de *nyokwekulu*. Só são conhecidos de Magomanyana (Mboza). (Magomanyana é o mais próximo parente do defunto Maphunga, o único irmão que ele poupou).

¹⁴ Estava em Nondswana quando morreu Maphunga, o chefe que precedeu Mahazule, e ouvi diversas vezes, em Junho e Julho de 1891, os guerreiros ensaiando, com chifres de antílope, as árias que deviam ser entoadas quando o luto fosse tornado público. A morte devia ter ocorrido em 1890, mas nada tinham dito acerca disso. Uma vez publicado a nova, Manganye, jovem pagão do distrito de Livombo, fez-me esta observação: “Quando, na estação passada (pelo Natal de 1890), vimos os *mimphimbi* (árvores que dão um fruto semelhante ao damasco) dar tão grande quantidade de frutos (tinha havido uma colheita excepcional), tivemos a certeza de que o chefe tinha morrido e que nos tinha enviado esta bela colheita”. Observação típica, que mostra bem a semi-ignorância do conjunto da tribo quando um chefe morre.

Geneologia da família ncuna mostrando porquê e como surgiram dissensões por causa da sucessão



Os nomes dos chefes que reinaram estão em normando e os dos chefes esbulhados do poder estão em itálico

Decorrido o ano de silêncio, tem lugar a proclamação oficial do luto (*vapaluxa nkosi*). Vem gente à capital, clã atrás de clã, e reúnem-se as fanfarras com trombetas ou chifres de antílopes (*vunanga*, ver Capítulo terceiro). Levam consigo um boi ou uma cabra. Matam estes animais e suas vesículas biliares são dadas de presente ao herdeiro, de modo que cada guerreiro aprenda a conhecer o futuro chefe, sem ser feita qualquer proclamação oficial. Todos rapam a cabeça em sinal de luto, os homens adultos tiram a coroa de cera e as pessoas revestem-se de *malopa* (pano azul de luto); mas como a morte não é recente e é mais ou menos do conhecimento público há já algum tempo, as manifestações exteriores de dor são reduzidas ao mínimo e as danças vão seguindo. Os delegados dos países próximos vêm também apresentar as suas condolências.

Depois de todos terem exprimido os seus sentimentos de respeito, acaba verdadeiramente o luto (*nkossiuile*). Morreu o Rei. Viva o Rei.

Entre os Nkuna, vimos que a proclamação da morte de um chefe é feita no mesmo dia da instalação do seu sucessor.

Não há grande coisa a dizer das rainhas (*tinkosikazi*, palavra zulu), as mulheres do chefe. Vimos que uma dentre elas ocupa posição particularmente honrosa, porque foi comprada com o dinheiro do país, é a "mulher do país", aquela cujo filho é o herdeiro do trono. Não é necessariamente a primeira mulher, a que ele desposou em primeiro lugar e pela morte da qual o chefe realiza a cerimônia da viuvez. Se a mulher do país morre e não é a primeira com quem ele casou, o chefe não pratica o rito por consideração à primeira mulher.

As princesas são *lovoladas* mais caro que as moças ordinárias. A não ser por esta exceção, em nada mais diferem. Entre os Tsonga uma mulher é raramente elevada à dignidade da realeza: diferem nisso dos Pedi ou dos Suthu do Transval, que tiveram várias rainhas ilustres: Mojaji, Male, etc. Só conheço um caso deste gênero entre os Rhonga; esta rainha vivia ainda em 1912. Chamava-se Midambuze: filha de Dambuze. Este era chefe de uma parte da região da Mavota, ao norte de Lourenço Marques. Por sua morte, o filho Gwava tomou o seu lugar, mas foi deportado pelos Portugueses, e sua irmã Midambuze recebeu o poder. Por isso ela não foi *lovolada*, mas escolheu um marido, um homem qualquer (*atitluvela nuna*). O filho de uma rainha pode suceder-lhe; é o único caso em que um sobrinho uterino de um chefe pode substituí-lo.

Na corte do Nghunghunyana, as rainhas desempenhavam papel importante, conforme os costumes da tribo zulu. Depois da morte da mãe de Chaka, as relações sexuais foram tabu durante um ano para o conjunto da tribo, e as crianças concebidas durante este tempo foram mortas por ordem do chefe (ver Colenso, *Ten weeks in Natal*).

Não conheço caso algum em que um estranho se tornasse chefe de um clã por casamento com uma princesa. Pode vir a ser *hosana*, mas o verdadeiro *hosana* é a sua mulher e ele não é mais que um príncipe consorte. Ouvi falar que isso aconteceu por duas vezes.



Henri Junod

Capítulo Terceiro

A corte e o tribunal

Apesar de entre os Tsonga a realeza ter pouco brilho exterior, todo o chefe é o centro de uma Corte mais ou menos brilhante.

A – A povoação do chefe

A povoação em que ele reside não é chamada *muti* (como no caso das dos seus súditos), mas *ntsindra*, isto é, “a capital”. É geralmente maior que as povoações vulgares, construída por rapazes da tribo, depois do casamento do chefe, e reparada por eles, sendo um dos seus principais deveres conservar a praça pública constantemente limpa e arrancar-lhe as ervas em certas estações do ano.

Um dos meus compatriotas, o Dr. J. de Montmollin, visitou a capital do Tembe em Julho de 1900 e tirou algumas fotografias interessantes. Toda a povoação era rodeada por um alto cercado espinhoso, em forma de círculo, muito mais sólido que o das povoações vulgares. No interior, poder-se-iam distinguir duas partes: a parte da frente da povoação, à qual dá acesso a entrada principal, e o segundo plano com as palhotas das rainhas. A parte da frente da povoação era a praça pública (*huvu, bandla*), com grandes árvores, à sombra das quais se sentavam os viajantes; havia ali apenas uma única palhota, à esquerda do recinto; a parte detrás compreendia as palhotas das rainhas, separadas da praça pública por uma alta parede de caniço, feita com cuidado, tendo algumas entradas estreitas. Declararam ao visitante que era tabu para todos os homens o acesso a esta espécie de gineceu. Foi-lhe permitido entrar, apesar disso. Atrás destas palhotas havia duas passagens entre estacas bem arrançadas, conduzindo uma ao recinto dos porcos e a outra ao mato. Disseram-lhe que esta última se destinava a assegurar a fuga das rainhas em caso de guerra. Suponho que era de uso mais comum e mais prático na vida de todos os dias. São os *svirhuva* das rainhas. Na povoação real estas entradas traseiras são interditas ao público.

É nesta praça (*huvo*) que se reúnem de boa vontade os homens das cercanias, que de manhã vêm cortejar o chefe. Sentam-se em grupos e comunicam as novas do dia; é o que se chama de *bandla*. A cerveja de milho ou de mapira nunca falta na capital no período de abundância; pelo menos as mulheres das várias povoações levam freqüentemente ânforas cheias (*matrhunga ya bzala*). É de notar que estas visitas cotidianas são mais ou menos interesseiras.

Entre os súditos que aí se encontram, a maioria das vezes é preciso mencionar os conselheiros (*tindhuna*), o arauto e o insultante oficial.

B – Personagens da Corte

I – Os conselheiros

Os conselheiros (*tindhuna*)¹ formam uma espécie de gabinete que assiste o chefe no exercício da realeza. Dividem-se em várias categorias: primeiro, os conselheiros principais (*letikulu*), que são encarregados de discutir e tomar decisões em negócios graves que interessam ao país. São de boa vontade os tios do chefe, os homens de idade madura dos ramos colaterais da família dele. Em Nondrwana eram, no tempo da guerra de 1894, Magomanyana e Mundulukeli, irmãos de Maphunga, tios de Mahazule, depois N'wakubzele, que vigiava a parte oriental do país de acordo com N'wambalana. Depois vêm os conselheiros do exército, isto é, os generais (*tindhuna t yimpi*), que presidem a batalha (Xitlen'wana em Nondrwana, Mpompi e Mahagana em Zihlahla). Existem também conselheiros destinados a *tratar dos negócios estrangeiros*, à razão de um por país vizinho: Vimos como formam uma máquina indispensável nas relações diplomáticas... ou matrimoniais de um reino com outro. Se são inteligentes e têm um grande ascendente sobre o chefe, podem até impor-lhe a sua vontade. Foi o que se deu em Setembro de 1894, quando os conselheiros impediram o jovem rei N'wamantibzana de se submeter à chamada do Governo Português que reclamava os seus serviços contra Mahazule. Acidentalmente, podem também ser um contrapeso útil na autocracia do chefe todo poderoso. Muitas vezes são também instrumentos servis nas mãos dele. Tais eram os conselheiros do Nghunghunyana, se não caímos em erro. Finalmente, formam outra categoria de conselheiros os indivíduos estabelecidos pelo chefe em todos os pequenos distritos do país para *vigiar os súditos* e averiguar as suas desavenças. São eles que devem levar à capital os negócios (*timnaka*) importantes, as querelas que o dono da povoação não pôde apaziguar, as causas que dependem do tribunal do chefe. Como são todos mestres batidos na arte da discussão negra, ajudam este a dar as suas sentenças.

Estes *tinduna* têm pois uma organização completa. São tão necessários como o chefe para o bom funcionamento da vida tribal.

¹ A palavra zulu induna tornou-se corrente no sul da África. A forma tsonga é *ndruna*, pl. *tindrana*. Emprego as duas formas indiferentemente.

II – Os favoritos ou mensageiros

Quando um chefe é coroado ainda jovem, reúne à sua volta um círculo de amigos da sua idade que chamam de *tinjekwa*. É uma palavra zulu e este hábito parece ter sido importado da corte zulu. Chamam-se em rhonga *tintrumi*, que significa “mensageiros”, e constroem geralmente um *lawu*, isto é, uma palhota de solteiros, perto da capital, prontos a responderem à primeira chamada. Tomam parte nos jogos do seu companheiro real, nas suas festas, mas não têm qualquer autoridade oficial.

III – O arauto

Muito antes da guerra de Lourenço Marques, um dos meus colegas e eu estávamos de visita em casa do chefe N'wamantibzana.

Deitados nas nossas redes, que tínhamos pendurado ao teto, no interior de uma palhota posta à nossa disposição para a noite, procurávamos repousar, quando, pelas quatro horas da manhã, fomos despertados por uma curiosa melopéia: era num tom muito alto, palavras cantadas, gritadas com volubilidade e de uma maneira monótona, breve, uma muito curiosa e inesquecível produção musical. Impossível tornarmos a dormir. Tivemos de suportar durante mais de uma meia hora esta obsessão pouco agradável.

Era o *mbongi wa kupfuxa*, o arauto despertador, indivíduo que tem o “peito bem aberto”, como dizem em rhonga (*xifuva xipfulekile*), o que significa não que ele tivesse de soprar, de pulmões bem cheios, mas que é muito inteligente. Na nossa tribo, com efeito, o peito é encarado como a sede da compreensão e dos dons oratórias. Todas as manhãs este adulator real vem, antes do nascer do sol, exaltar à porta da palhota do chefe os altos feitos dos seus antepassados, lembrando os seus nomes e os seus atos de valor. Acrescenta maus cumprimentos (*kusandra*) à destreza do chefe atual, ao qual recrimina ser só um preguiçoso, uma criança, em comparação com o pai, o avô e todos aqueles nobres defuntos. “Leva-nos à guerra! Mostra-nos de que valentia és capaz!” E o chefe deve acordar todas as manhãs ao som deste estranho concerto que dura às vezes horas.

O adulator acompanha de boa vontade o chefe quando este visita os Brancos. Assisti diante do edifício da Câmara Municipal de Lourenço Marques à chegada de Sigawule, chefe da Matola, que vinha contemplar Nghunghunyana, feito prisioneiro pelos Portugueses em Janeiro de 1896. O *mbongi* era da comitiva. Era um velho chamado Mabolo, originário da região de Maputo. Vestido de um modo ridículo, com um traje pouco próprio, a testa coberta com um boné, berrava os louvores da família real de Matola. Fazia-o porém em zulu, sem dúvida com uma terminologia especial. Tinha o ar de um doido e ninguém lhe prestava atenção.

Quando o chefe mata um boi e demora a distribuição da carne aos hóspedes, parece que o *mbongi* é também o pedinte encarregado de ir reclamar a parte dos guerreiros. Apostrofa-o dizendo-lhe: “Não vês todos estes homens, ali, na tua povoação? Não são teus cães? Por que nos reduces à porção estipulada? Tu só dás carne às mulheres... São as mulheres que te livrarão quando os inimigos te atacarem, etc., etc.”

No coroamento dos chefes, canta também o louvor deles durante a procissão que já descrevemos.

Coisa curiosa: mesmo quando insulta, deixam-no falar. O chefe não se agasta; pelo contrário, o *mbongi* é mais respeitado. Reservam-lhe uma porção de carne especial. De resto, cada qual pode tornar-se *mbongi*; basta ser suficientemente loquaz.

O mais eloqüente dos arautos tsonga que encontrei foi Mawewe, o *mbongi* do clã nkuna. Era homem de idade em 1900 que tinha uma carreira já longa porque tinha sido o *mbongi* de Manukuse. "Costumava cantar os seus louvores de manhã até a noite (*ndripeta dambu*) e ele deu-me uma bezerra em recompensa." Assim como Buffon costumava pôr os punhos da camisa antes de escrever, assim Mawewe, quando ia louvar o chefe Muhlava, ornamentava-se com a cauda do antílope *nsimango*, com penas de *nkulunkulu* (a ave dos chefes) e de águia, com peles de serpentes, de antílope dos caniços e de leopardo, com unhas, dentes ou peles de elefante, de rinoceronte e de hipopótamo; depois começava:

"Muhlava Xiluvana (pai de Muhlava), tu és como o rinoceronte que agarra um homem, que o atravessa de lado a lado, que o rola e o corta em dois. Tu és como o crocodilo que vive na água; ele morde um homem; tu és semelhante às garras dele. Ele agarra o homem pelo braço e a perna; arrasta-o para a água funda, para o comer ao pôr do sol; vigia a entrada para impedir outros crocodilos de lhe roubarem a presa... Muhlava, tu és semelhante ao carneiro; quando acomete com a cabeça tomba um homem. Tu és como a cabra, como o filho da cabra que os garotos conduzem à pastagem: é muito astuto. Espevita as orelhas, prepara-se para a defesa se o atacam! Cauda de civeta, tu és como Muhlava, tu és de uma grande beleza; brilhas no seio da floresta, da negra floresta, tu lanças centelhas: *keti-keti-keti* (advérbio descritivo); o homem fica cheio de medo quando te vê.

"Dá-lhes carne, para que todos possam saciar-se. Dá aos teus homens a perna da frente; dá-lhes a perna traseira para poderem todos comer e banquetear-se. Retira as tuas pernas diante deles para caírem de pernas para o ar, dominados pelo terror diante de ti.

"Por que os governas com tanta doçura? Olha-os com olhos terríveis. És um poltrão! Os Bvecha querem matar-te. Proceda com bravura e defende-te!

"Muhlava Davuka. Vêm homens. Vêm bois. Tu estás no cimo das colinas, pareceste com o trovão que ribomba. O relâmpago parece-se contigo: é poderoso, é terrível. A tua saliva é branca, os teus olhos são faíscas, a tua cara é comprida, o teu corpo é como a pedra que contém ouro. Os teus dedos são alongados.

"Conhecem-te na casa de Nghunghunyana. Conhecem-te na Swazilândia. Conhecem-te os Zulu. Conhecem-te na casa de Muzilikazi. És como a erva que cresce no caminho: quando as pessoas lhe passam por cima esmagam-na contra o chão, mas quando volta a chuva cresce de novo e cobre a terra. Tu és como a água do rio, que é bela. A água é clara e pura, embora as impurezas flutuem em cima, elas vão-se e a água fica de novo pura.

"Os Bvecha choram na povoação de Sikokoro!²

"Choram em casa de Sikukuko. Tomaste os seus feitiços! Aspergiste com eles os teus guerreiros. Muhlava, bateste-os com a ponta da azagaia, os teus homens passaram o rio, foram matar o inimigo na sua própria povoação!

² Em 1901 estourou uma guerra entre Muhlava e o chefe pedi Maaghe, de um lado, e o vizinho deles, Sikokoro, e o seu aliado Sikukuko, herdeiro de Sekununi, de outro lado. Em 7 de Novembro travou-se uma batalha encarniçada em Xiluvana, onde os assaltantes foram repelidos, sendo mortos mais de quarenta (ver Apêndice X).

“És semelhante à pena de avestruz, a branca, a muito branca, ou ainda à pena vermelha da ave que grita *tswe-tswé*, a ave que se chama *rivi*, o ornamento do chefe.

“Em Nyarhini³ disputam a realeza (*kubanga vuhosni*); vão matar-se uns aos outros. Mapsacomo diz: ‘Ela pertence-me.’ Xirhundru (um dos grandes conselheiros que tomou o partido de Muhlava com Mankhelu e Xikhivana) pegou-o (Muhlava) ao colo. Mankhelu é como o antílope *duyker*. Agarram-no pela orelha e ele escapa-se das mãos. É como a água do poço; tiram-na mas ela brota de novo e enche o poço (o que quer dizer que Mankhelu nunca deixou de defender a causa de Muhlava).

“Vai, corre para dizer a Mandlamakulu, o irmão de Xiluvana: ‘O poder pertence-me!’ Corre para dizer a Mpapalati: ‘O poder pertence-me!’ Corre para dizer a Mulondro: ‘O poder pertence-me!’”⁴

Assim é o canto de louvores de Mawewe, um dos grandes homens da corte nkuna. É sem dúvida um dos melhores espécimes da poesia tsonga e um exemplo característico da literatura bantu. Na tribo primitiva o *mbongi* é o protótipo do poeta das cortes civilizadas. Mas há outro funcionário cujas atribuições são ainda mais estranhas que as do arauto.

IV – O “xitale xa tiku”, o insultante do país

É uma espécie de louco da corte que tem o direito de “vomitar” os insultos mais graves, os mais ultrajantes para todos os dependentes do país. Nunca ataca estrangeiros, mas goza de perfeita imunidade, porque só injúria os seus compatriotas. Nem o próprio chefe está ao abrigo da sua língua terrível. Atreve-se a dizer tudo... “Vê o que sucede na tua povoação”, dizia-me Tovana na sua linguagem pitoresca... “Diz coisas medonhas! Acusa-te de seres incestuoso, de tomares para mulheres as tuas próprias irmãs. Mesmo que te veja em companhia da tua cunhada principal, aquela com quem o teu cunhado se casou por meio dos teus bois, aquela por quem tens o mais profundo respeito, ele não teme dizer-vos tolices que vos farão corar de vergonha! Vai tirar-te o que cozes na tua panela, arranca mesmo das mãos do chefe a carne que está em vias de comer... Por isso, logo que entra na tua povoação, apressa-te a ir ao seu encontro e a dar-lhe um presente para não teres que ouvir os seus insultos imundos. De resto, o *xitale do país* é às vezes o homem mais calmo do mundo. Pode ser que fique na sua povoação ou participe nas assembleias da nação com a mesma quietude que qualquer outro particular. Mas se começa a tagarelar os seus insultos (*kurhuketela*), foge, foge, que nada o cala; nenhum respeito humano ou divino!”

Não há que duvidar que o louco da corte é personagem de origem rhonga. É tão antigo como a própria tribo, no dizer de Tovana. A função que exerce é oficial e hereditária. Em Zihlahla é N’wachapana quem desempenha o curioso papel de insultante oficial.

³ Aqui Mawewe faz alusão às circunstâncias em que Muhlava alcançou o poder e que já contei ao explicar a lei da sucessão. A capital da tribo era ainda em Nyarhini nesse tempo, isto é, nas montanhas, perto de New Agatha.

⁴ Alusão às palavras do próprio Muhlava, que enviou mensageiros a todos os tios, a todos os pequenos chefes, seus subordinados, para lhes anunciar oficialmente que tinha assumido o poder real.

É difícil compreender a razão deste costume singular. Será o *xitale* um censor público a quem a tribo dá carta branca para dizer em alta voz verdades que talvez ninguém se atrevesse a pronunciar? Há qualquer relação entre este louco da corte e Tribulet?⁵. Não sei.

C – Costumes diversos

Os apetrechos da realeza são muito modestos entre os Tsonga. Contudo, citamos alguns para acrescentar aos que já falamos.

I – O grande tambor (*Muncinci*)

Encontramo-lo em todas as capitais. É fabricado de madeira, em um tronco cavado um pouco à maneira de um almofariz vulgar, às vezes arredondado na base e munido de três pés, como em Nondswana, com uma pele estendida sobre a abertura: pele de orelha de um elefante, pele de boi, de búfalo ou de antílope *mangulwe*. Instrumento que é objeto de vários tabus, quando a pele se rompe torna-se interdito olhar-lhe para dentro. Há qualquer coisa de misterioso nesse tambor e ninguém deve descobrir esse mistério. Afirmam que lhe metem dentro uma bala quando o fabricam. Em Xiluvana asseguravam que tinham metido no que lá existia o crânio do chefe inimigo Sikororo morto na batalha de 1901. Só certos indivíduos é que são chamados a repará-los e o pagamento por esse trabalho é sempre uma galinha.

Tocam o grande tambor em diversas ocasiões:

a) Para anunciar uma grande calamidade, sobretudo a morte de um chefe, no dia da proclamação do luto; na aproximação de inundações, quando o Nkomati transborda, em Janeiro ou Fevereiro, e ameaça invadir o país; ou ainda quando as queimadas no mato ameaçam destruir a capital.

b) Para chamar todos os guerreiros em caso de batalha iminente.

c) Para diversas execuções musicais. O grande tambor acompanha os batuques de inverno na capital, quando a colheita termina e toda a região está feliz e próspera. O *xikolombana* é mais alongado e não tem pés. O som que produz é alto e agudo, enquanto que o *muncinci* é baixo e profundo. A música que acompanha esta dança é executada pela *vunanga*.

II – A “vunanga”

É a *fanfarra* oficial do clã Mazvaya. Esta palavra vem de *nanga*, a trombeta (pl. *tinanga*). Mas as trombetas aqui empregadas não são as tibias de cabra geralmente usadas pelos pastores. São os chifres maiores da *mhalamhala* (*Hippotragus Niger*) ou da

⁵ Reproduzimos o retrato de uma estranha personagem de quem Paul Berthoud obteve a fotografia em Xiluvana. É, no dizer de Thomas, não um Tsonga, mas um Pedí, súdito do chefe Maaghe.

mhala (impala, em zulu), furados na base, de maneira a produzirem diferentes sons. Estes instrumentos são fabricados por especialistas e formam uma espécie de orquestra (*simo*) composta de dez instrumentos. Para os tocar bem, é preciso verdadeira destreza. Os artistas colocam-se de pé, em volta de dois tambores. O grande tambor dá o ritmo: quando toca lentamente, “tu-tu-tu”, os dez músicos dançam em círculo, marchando uns atrás dos outros, tocando todos e fazendo certos esgares e certos gestos. Quando o grande tambor toca mais lenta e suavemente, põem-se em linha e marcham todos lentamente. Se o tambor acelera o ritmo, dirigem-se então ao centro e formam de novo o círculo, dançando em ritmo cada vez mais apressado. Os executantes seguem uma ordem dada; à cabeça marcha o homem que leva o maior chifre e cujo som é mais profundo, na cauda o que toca o menor e o que produz os sons mais agudos. Muitas vezes sucede haver três ou quatro orquestras deste gênero tocando ao mesmo tempo.⁶

A *vunanga* está na velha tradição rhonga e é cheia de pitoresco. Falo da sua importância sob o ponto de vista musical na Sexta parte desta obra.

III – A “xipalapala”

Ao descrever os instrumentos de música da corte, devo mencionar também a trompa oficial das convocações, a *xipalapala*, com que se reúnem os súditos na capital. O som do grande tambor, embora se ouça de muito longe, não atinge os limites do país e por isso quando o chefe quer convocar os seus homens imediatamente, faz soar a *xipalapala*. É um chifre de *mhalamhala*, de *nyala* ou de antílope *piva*, cujo som se assemelha ao do *mpu-u-u*. Os enviados do chefe percorrem as povoações dos subchefes tocando sempre a trompa e, transmitindo a mensagem a um rapaz, partem imediatamente com a *xipalapala* do subchefe para a povoação seguinte. Assim, em pouco tempo, a ordem de reunir chega a toda a tribo.

IV – Os visitantes

Quando um estranho passa pela capital, deve sentar-se distante, fora do largo central, até lhe virem perguntar a que vem. Ele responde: “Venho deste ou daquele país e desejo saudar o chefe.” Então ele é anunciado ao chefe. Este o recebe com benevolência e, chegada a ocasião, designa-lhe uma palhota para dormir, se acontece de passar ali a noite, e manda-lhe comida. Se está bem disposto, manda mesmo matar um vitelo ou um boi para os seus hóspedes. Estes, por sua vez, felicitam-se da hospitalidade que recebem dizendo: Este chefe tratou-nos condignamente no seu reino; ele honrou-nos.

⁶ Recordo-me de ter ouvido tocar a *vunanga* nos diversos clãs de Nondswana, em 1891, onde cada subchefe tinha a sua. Preparavam-se então para ir à capital tomar parte no funeral de Maphunga, cuja morte havia sido anunciada. Outra vez ouvi a *vunanga* tocar as suas mais belas melodias diante do Lord Selborne, quando este visitou as autoridades portuguesas em Marracuene em 1908. O administrador tinha dado um batuque em sua honra e os guerreiros de Nondswana fizeram tudo o que lhes era possível para interessarem os chefes Brancos.

É este o costume quando se visita uma região vizinha com a qual se mantém relações de boa vizinhança. Se as relações entre eles forem delicadas ou se estiver em vésperas de conflito violento, os caminhos são fechados (*tindlela tisiviwa*) e a ninguém será dada licença para se aproximar.

V – O costume do “kukhonza”

O viajante pode vir junto do chefe não só para o visitar mas também para se submeter e se declarar seu súdito. Chama-se este ato de *kukhonza*, da palavra zulu que significa tal procedimento. O chefe designa ao novo súdito (*nandra*) a habitação que lhe destinou e desde então ele fica pertencendo à nação sem qualquer outra cerimônia (ver o conto de Mutipi, *Les Chants et les Contes des Ba-Ronga*).

Os estrangeiros naturalizados não comem todavia as primícias da terra (*kuluma*) com os naturais do país. Cuidam de si, segundo os seus hábitos, não podendo contudo *kuluma* antes do chefe do seu país de adoção.

VI – Relações diplomáticas

Vimos já que estas relações são mantidas com grande cuidado, e que cada clã tem um conselheiro encarregado especialmente dos negócios diplomáticos. Em caso de guerra os clãs amigos aliam-se muitas vezes (*xinakulobze*) e enviam mensagens uns aos outros comunicando as notícias e a marcha do conflito. No caso, por exemplo, de Moamba e Nondrwana se baterem contra Matola, aqueles colocam na fronteira comum, nos lados do caminho, duas armadilhas, uma no território de Moamba e a outra no território de Nondrwana.

Estas armadilhas são constituídas apenas por uma vara tensa, ligada por um fio ao chão. Se o exército de Matola invade durante a noite o território de Moamba e põe em fuga a sua gente, esta afrouxa a armadilha do lado contrário. De manhã, os habitantes de Nondrwana sabem assim que devem fugir também.

D – O tribunal do chefe

Não há separação de poderes na corte tsonga. O chefe, ajudado pelos seus conselheiros, conserva em suas mãos o poder legislativo, o poder executivo e o poder judicial. É a autoridade suprema e das suas decisões não há apelo.

I – Negócios legislativos

O chefe promulga as leis e preside as discussões assistido por seus conselheiros.

Eis um exemplo de uma destas reuniões na corte de Maphunga. Não existia uniformidade sobre o preço a pagar por um *lovolo* e muitos pais pediam 20 e 30 libras pelas suas filhas. Os grandes conselheiros decidiram arrumar a questão e fixaram, para o futuro, o montante máximo do *lovolo* em 15 libras e 10 xelins. “Ataram o negócio” (*kutrimba*

mhaka) com o consentimento do chefe. Em seguida foram convocados à capital os subchefes e os seus conselheiros. O chefe fez a chamada e em seguida um dos conselheiros maiores disse à assembléia: "Aquilo que as pessoas reclamam é exagerado. Acaso possuis minas de ouro e sabeis cunhar moeda? No futuro não *lovolais* com tanto dinheiro. Quinze libras e dez xelins são amplamente suficientes". Cada subchefe voltou para casa e informou os seus súditos desta resolução dizendo: *Hi to timhaca!* "Assim são os negócios!" Aqueles ficaram desapontados, choraram, mas tiveram de aceitar a decisão. Oporem-se a ela será tabu. *Svayila!*

Um debate entre os indígenas é conduzido de uma maneira muito diferente daquilo a que estamos habituados, pois nada entre eles se submete à votação. O chefe preside. As propostas são feitas em frases curtas por um conselheiro, geralmente sob a forma de interrogação. A assembléia escuta silenciosa, até que aquele que fez a proposta conclui com um enérgico *Ahina!* Ou seja "Perfeitamente!" Outro indivíduo diz: "Não ouviste o que ele disse? Ele disse isto e aquilo." Esta é a maneira de apoiar a proposta. O debate continua e dentro em pouco a assembléia alcança a decisão.

Muitas vezes o chefe não pronuncia uma palavra. Quando vê que os seus conselheiros estão de acordo e ele concorda também, exprime simplesmente o seu assentimento inclinando a cabeça. A decisão é obtida sem a intervenção e sem ser necessário recorrer a votações. A opinião da maioria não é confirmada pelo levantar de mãos, mas é percebida por uma espécie de intuição. Os conselheiros ficam sentados gravemente em círculo durante as discussões, e dispersam-se em seguida, no conhecimento perfeito do decidido. Se os conselheiros não chegam todavia a acordo, remetem a questão ao chefe, e o chefe, depois de ter escutado os argumentos pró e contra, "corta o negócio" (*kutrema mhaka*) com algumas frases curtas, depois das quais cada um deve pronunciar a saudação real: *Bayethe!*

Quando há duas partes presentes, o debate segue outras regras. Se, por exemplo, um estranho deseja falar com o chefe ou levar-lhe algum requerimento, é em geral acompanhado por um conselheiro. O chefe, sempre na presença de alguns dos seus súditos, recebe o visitante na palhota, se o negócio deve ser mantido secreto, no largo da povoação, se não há objeção em torná-lo público. Aqueles se sentam de um lado e o visitante do outro; se este se conforma com as leis da verdadeira etiqueta, explica primeiro o assunto ao conselheiro que o acompanha e este por sua vez expõe-no ao conselheiro especial do chefe, repetindo exatamente as palavras do visitante, frase por frase. Por seu turno, o conselheiro especial transmite tudo ao chefe, repetindo-lhe toda a história, como se este último não tivesse ouvido nada. O assunto passa assim por três pessoas, e a resposta, em boa forma, deve seguir a mesma "escala de serviço". Estas precauções, que parecem supérfluas a uma pessoa que não conheça a etiqueta bantu, são ditadas, evidentemente, pelo fato de não haver nem estenógrafos, nem secretários capazes de apresentarem o relatório escrito do processo. É preciso por isso ter tantas testemunhas quantas forem possíveis e assegurar que estas tenham compreendido perfeitamente de que se trata a questão.

II – Casos judiciários

1º – Sentido de justiça

Os Bantu têm um sentido muito forte da justiça. Crêem na ordem social e no cumprimento da lei, que, embora não seja escrita, é universalmente conhecida. A lei é o costume, o que sempre se fez. Os velhos, os conselheiros, e, destes, sobretudo os da capital, são os que podem falar com autoridade. Mas cada um é bem-vindo no *huvu*, onde se debatem as questões em cujas discussões mesmo os estrangeiros podem tomar parte. “Ninguém é excluído, se fala com bom senso; só os loucos, os que não sabem nada” (Mankhelu).

O hábito de assim participarem nas discussões do *huvu* desenvolve entre os Bantu, num grau espantoso, o sentido da lei. Nasce todos advogados e juizes, e é geral o interesse por esta espécie de atividade. É por isso que o vocabulário *tsonga* é muito rico em termos judiciários. Dou os mais correntes: *Nawu* (pl. *milawu*) que designa a lei, o costume. *Kutlula nawu*, “saltar por cima da lei”, designa a transgressão. *Nandru* (pl. *milandru*) significa a falta que resulta da transgressão. Esta palavra interessante vem do verbo *kulandra*, “seguir”. Aplica-se em primeiro lugar aos casos que reclamam demanda, mas atribui-se também a toda e qualquer falta. *Kudoha* é “pecar”, e *kudohela munhu*, o aplicativo derivado, “fazer mal a alguém”. *Kuda*, “comer alguém”, ou *kudela* é uma expressão pitoresca empregada para designar um atentado à propriedade. *Kurhamba* (Dz.), *kurhamela hosini* (Ro.) são expressões técnicas para designar uma queixa que se apresenta ao chefe. *Kuriha* (Dz.), *kudriha* (Ro.) significam “pagar uma multa”, e *kurihisa*, “impor uma multa”.

Este sentido profundo da justiça difere todavia do nosso sentido europeu, em certos pontos. Os Bantu, por exemplo, por causa das suas noções coletivistas, consideram, como já vimos, os parentes como responsáveis pelas dívidas contraídas por qualquer membro da família. Um outro caso em que as suas idéias se nos afiguram estranhas é o seguinte: quando alguém empresta um utensílio ou ferramenta e se faz mau uso dele, a culpa é tanto do que emprestou como do que pediu emprestado. Recordo-me de um caso bizarro que me foi apresentado na escola de Ricatla. Alguns rapazes deviam ir trabalhar no jardim, acompanhados de um vigia. Um deles feriu-se num pé ao andar, picando-se num espinho. Quando chegou ao jardim, pediu emprestada a faca do vigia e em vez de trabalhar com os outros pôs-se a fazer umas sandálias de madeira de palmeira. O vigia ordenou-lhe que trabalhasse no jardim mas ele se recusou a obedecer. Ao fazer o interrogatório hebdomadário sobre a conduta dos rapazes, aquele acusou-o. O delinqüente contudo não admitiu completamente a sua culpa, sendo o seguinte o seu último argumento: “Não compreendo por que o senhor vigia pode acusar-me, quando ele próprio me emprestou a faca que empreguei para fazer as minhas sandálias”. Duddley Kidd conta fatos semelhantes a propósito dos Pondo no seu livro *Essential Kafir*.

Existem pois diferenças entre as concepções indígenas e as concepções européias da justiça, e os Bantu não tiram sempre das premissas dadas as mesmas conclusões que nós. Os comissários dos negócios indígenas devem recordar-se disso e, se querem esclarecer a mentalidade indígena, é preciso que procurem descobrir onde estas diferenças

residem. Mas isto é uma questão secundária, e, então, o que ressalta é que o sentido da justiça é uma das características mais impressionantes do Bantu.

Antes de enumerar as variadas questões que se apresentam aos tribunais indígenas, notemos que os Bantu são geralmente pessoas pacíficas e respeitadoras da lei, pelo menos em circunstâncias normais, sendo raramente levados ao crime, quando não cometem excessos alcoólicos. No Livro Azul dos Negócios Indígenas da Colônia do Cabo de 1908, o primeiro magistrado do território do Transquei fala da “docilidade geral dos indígenas, da ausência completa entre eles de crimes de violência para com os Brancos, homens e mulheres, e do custo pouco elevado da polícia administrativa”. E acrescenta. “A polícia do território, compreendendo os agentes da polícia secreta, só custa sete pences por cabeça da população, e se se contarem os chefes e os conselheiros, cujas funções são puramente administrativas, somente dez pences, contra seis xelins e três pences por cabeça na Colônia do Cabo. Os relatórios provenientes de vinte distritos diferentes mencionam pequena freqüência, ou ausência de crimes. Quentani, com uma população de 34.000 habitantes, não forneceu um único caso judiciário ao tribunal do distrito. Os magistrados de outros quatro distritos judiciários falam do “caráter pacífico do indígena, que é respeitador das leis”, e o magistrado de Quentani esclarece: “quando se não encontra sob a influência do álcool”.

Presumo que se poderiam fazer as mesmas declarações a propósito da maior parte dos distritos da África do Sul, onde os indígenas vivem ainda a vida tribal.

A situação é, porém, diferente nas proximidades das cidades, onde se encontram muitos homens degenerados e mulheres dissolutas. São renegados que deixaram as estações missionárias por não terem querido submeter-se às leis da moral cristã. Libertos então de quaisquer restrições, tribais ou cristãs, se não perderam todo o sentido da justiça, não seguem em todo o caso o caminho que ela trilha. Neste capítulo só escrevo por isso dos indígenas que vivem ligados ao seu clã.

2º – Casos de processo civil

Não afirmo que os Tsonga conheçam a diferença exata entre os casos de processo civil e os casos de processo penal, pois um só tribunal julga uns e outros e todos os casos são designados pela mesma designação, *milandru*.

Se alguma distinção existisse, seria antes entre casos privados e casos oficiais. Os *casos privados* são os que são regulados diretamente pelas duas partes a que dizem respeito, sem a intervenção do chefe. Os casos oficiais são aqueles em que a questão (*mhaka*) foi levada à capital. Os chefes de aldeia, já o dissemos, procuram eles mesmos regular as desavenças. Se o conseguem, tanto melhor, a multa é reduzida ao mínimo; se vão ao tribunal, é duplicada, destinando-se ao chefe metade do seu valor.

Noventa por cento dos casos de processo civil relacionam-se com o *lovoló*. São, por vezes, extremamente complicados.

Os casos de divórcio são também freqüentes. Quando uma mulher deixa definitivamente o domicílio conjugal, os seus pais têm de restituir o dinheiro do *lovoló*. O chefe Mubvécha, conhecido pela sua avareza, costumava prender o marido, se era culpado, e obrigava-o a pagar 25 libras, entregava 15 aos pais da mulher e guardava 10 para si.

Aparecem também questões sobre o gado. Os casos de anulação de vendas estão previstos e se se compra um boi e ele morre com uma doença de que se não deu nota no ato da compra mas que existia já no momento, reconhece-se o direito de exigir outro animal em lugar daquele, apresentando-se a pele do boi morto e uma enxada pela carne que foi consumida. Se o vendedor não atende a reclamação, a queixa é apresentada ao chefe. Este chama o recalcitrante e diz-lhe: "Este homem não procedeu justamente trazendo uma enxada na pele? Dá-lhe outro boi."

Quando as cabras causam estragos nos campos de alguém, não há multa a pagar. Pagam os pastores, que são zurzidos, e a questão fica liquidada. Mas se o pai dos garotos toma o partido deles e os protege, é levado ao tribunal do chefe e condenado a pagar 5 libras ou a entregar duas ou três cabras, como indenização.

Os Tsonga que têm apenas algumas cabeças de gado costumam confiá-las aos vizinhos que possuem grandes rebanhos, poupando-se ao trabalho de arranjar pastores. Um certo número de regras fazem lei nesta matéria. Se o dono de uma vaca, de um porco ou de uma cabra entrega dinheiro ao dono do rebanho grande, os vitelos, os porcos e cabritos que venham a nascer são sua pertença. Mas se nada pagara, o dono do rebanho tem o direito de escolher um porco da primeira ninhada, ou guardar o terceiro ou quarto vitelo ou cabrito de entre os que hajam nascido. Se de galinhas se trata, um dos pintinhos pertence ao que tiver cuidado delas. Quando o proprietário esquece a recompensa devida, há em geral barulho (*pongwe*). Ao ir buscar o gado, o dono do rebanho guarda uma cabeça para si, e se surge a disputa, os dois vão à palhota do chefe, se a questão foi de importância, isto é, se o animal em questão é, por exemplo, um boi.

Se sucede morrer um boi no rebanho de um outro homem, o dono deste informa o proprietário para ele vir buscar a carne. Vivendo muito longe, o boi é comido no lugar, e só a pele é enviada ao proprietário. Nos casos em que o dono do rebanho inventa a história da morte do animal, e se verifica que ele o pôs simplesmente num outro rebanho, enviando uma pele qualquer ao proprietário para o enganar, o caso é considerado como um roubo e julgado como tal.

3º – Casos de processo penal

Adulterio – Os tribunais punem o adultério muito severamente, sempre que a mulher é casada. A multa é do valor de um *lovolo* inteiro. Entre os Nkuna, se o acusado nega a falta quando interrogado em segredo, consultam-se os ossos ou o curandeiro especializado na "adivinhação do *kuvumisa*" (Sexta parte). Os que são considerados culpados têm de pagar uma multa suplementar de dois bois.⁷

Quando a mulher seduzida é uma moça solteira, o caso não é considerado de gravidade. Não resultam daí aborrecimentos, uma vez que ela não esteja grávida. Nesta hipótese, o sedutor pode dizer: *Ndridlele kuda*: "Matei para comer", isto é: Estou pronto para *lovolar* a moça. Se a moça não consente, o homem fica livre. Mas se o homem não

⁷ A tribo vizinha dos Copi deixa ao marido a liquidação da questão. Outrora matava o homem adúltero. Em qualquer hipótese, porém, os casos de adultério não são nunca levados perante o chefe.

quer casar com a moça pagando um *lovolo* inteiro, quando a moça e os pais dela desejam que ele o faça, a indenização vai até 30 libras e um boi. Os pais dele são presos e forçados a pagar, sendo responsáveis por ele.

Questões que acabam em pancada – O homem ferido corre para a praça pública mostrando os ferimentos. Os agressores têm de pagar uma multa de 8 libras, três para o chefe e cinco para a vítima, ou dois bois, um para o chefe e outro para o queixoso.

Homicídio – É feita distinção entre o homicídio involuntário que é um acidente (*mhangu*), e o assassinato premeditado.

No caso de *homicídio involuntário*, o nosso narrador descreve o processo como segue: – Se tu mataste um homem por acidente, numa caçada por exemplo, procuras arrumar a questão diretamente com os pais do morto, se sois bons amigos: os teus pais dão-lhes uma filha. Tu não ousarás oferecer a tua própria filha, pois poderiam recusá-la por isso poder ferir os seus sentimentos. Eles fazem-na acompanhar de dez enxadas e um boi e, entregando-as, dizem: “Aqui está a gordura para untar a nossa filha”. A idéia que está na base deste costume não é a de que uma pessoa humana é a compensação natural que se deve oferecer por uma outra pessoa humana, mas a de que se dá à família diminuída o meio de recuperar a sua perda. Com efeito, logo que a moça dê um filho aos pais do morto, ela está livre. Se desejam conservá-la como mulher, devem pagar o seu *lovolo*. Viguet explica isto com o velho ditado indígena: *N’ombekazi ayihambi nandru*: Uma vaca que teve um filho não paga uma dívida, é o vitelo que a paga. E acrescenta que as dez enxadas levadas com a moça pagam as costelas do homem morto (os Tsonga crêem que o corpo humano só tem dez costelas). Os casos de homicídio involuntário não são levados ao chefe. A lei é bem conhecida e ninguém procurará fugir ao seu dever. Se o homicida não estava em boas relações com o defunto, o caso então é diferente, e tem que ser discutido perante ele. Se o homicídio é *voluntário*, é punido com a morte. Era essa a pena quando os indígenas tinham ainda o poder de condenar à morte. Agora, a multa consiste também na entrega de uma mulher. Mas não é a família do morto que toma a moça, por causa do ódio que existe e do temor de ser obrigada a *lovolar* uma pessoa da família do homicida. Aquela é vendida pelos parentes e o dinheiro é entregue ao queixoso.

Entre os Rhonga, quando um parente próximo do morto se quer vingar matando o assassino, os seus impedem-no para poderem apresentar a questão ao chefe. A multa pode ser então elevada até 25 libras, mas a idéia é ajudar a família enlutada a adquirir uma nova mulher e, por meio dela, novos membros. Quanto ao assassino, olham-no com desdém, e toda a comunidade come, à parte, uma semana inteira. Está desonrado e, no tempo do *vukanyi*, é obrigado a tomar o remédio do *milurhu* com os guerreiros que mataram inimigos; mas não o faz jactando-se do feito com orgulho. Acusam-no, dizendo-lhe: “Olhai o assassino”.

O costume selvagem que torna num dever dos pais de um homem morto vingar a morte dele, não importa a que preço e por quais meios, não existe entre a gente tsonga.

Pode-se dizer até, com relação à punição do assassino, que atingiram um estado completamente civilizado de processo jurídico. Estão mais adiantados que muitas outras tribos. O mesmo já se não pode dizer no que respeita à feitiçaria.

Feitiçaria – Aos olhos dos Tsonga a feitiçaria é o maior crime que um homem pode cometer. Equivale a um assassinio, é pior ainda que um homicídio, porque uma noção confusa de antropofagia se junta à simples acusação de matar. Um feiticeiro mata os

seres humanos para lhes comer a carne. Estudaremos mais adiante as concepções relativas à feitiçaria sob o ponto de vista psicológico (Sexta parte). Aqui só a mencionamos para dizer que é um crime afeto aos tribunais. E como este crime é muito especial, cometido durante a noite, em grande segredo, e, na maior parte dos casos, inconscientemente, a justiça bantu serve-se de dois ou três métodos mágicos, no objetivo de o descobrir. Estes *métodos de investigação*, abandonados há muito tempo pelas nações civilizadas, são os seguintes:

1º *Adivinhação pelos ossos* – A nossa tribo emprega, para este efeito, astrágalos de cabras, de antílopes, etc., e conchas, de que se dá notícia em capítulo especial. Quando por eles se obteve a indicação (*kuba*) do feiticeiro (*noyi*) que matou esta ou aquela pessoa, consultam-nos de novo e, se confirmam o veredicto, os pais do morto vão levar a queixa ao chefe. A acusação torna-se oficial e o caso está agora nas mãos do tribunal.

2º O chefe manda o queixoso ao mágico, que procede à *adivinhação, interrogando-o*, após ter-se posto em estado de êxtase (*kuvumisa*).

3º Se o acusado é indicado novamente, e se nega o crime, ele pode pedir que seja submetido à prova das solanáceas chamada *mhondro*. Se o remédio o intoxica, a sua falta é confirmada pela terceira vez e o tribunal condena-o. A punição (*vuloyi*) é a morte, quer por enforcamento, quer por empalação, quer ainda por afogamento num rio, se o feiticeiro costumava mandar crocodilos matarem as suas vítimas. Em nossos dias, os chefes não se atrevem já a condenar à morte as pessoas suspeitas de feitiçaria. Desde quando os Rhonga estão sob a jurisdição dos Brancos, a *pena de morte* não é autorizada. Sob o reinado do Nghunghunyana, as execuções foram freqüentes e quando um chefe tinha condenado um homem à morte, contentava-se em fazer um sinal a um dos seus carrascos, que seguia o infeliz quando este ia para o mato, talvez completamente ignorante da sua sorte, e lhe aplicava pelas costas um golpe fulminante com um cacete ou uma azagaia, que o matava. Os chefes dos nossos dias expulsam do país os feiticeiros ou feiticeiras, acompanhando-os até a respectiva fronteira, ou, então, aplicam-lhes multas pesadíssimas, das quais guardam a metade. Contudo ainda há indivíduos que se vingam da morte de um parente matando o assassino presumido. Semelhantes casos não são raros e os tribunais de Pretória e de Joanesburgo estão freqüentemente ocupados com eles.

Qual é o dever dos tribunais de justiça do povo civilizado em semelhantes casos? Os juizes europeus condenam geralmente à morte o assassino de um *noyi*. Ouvi falar de um caso em que um *ndhuna*, que tinha enforcado um *noyi*, devidamente condenado pelo tribunal indígena, fora considerado como um criminoso e julgado como tal. Isto aconteceu ao nosso amigo Mankhelu, um dos pilares da tribo nkuna, o general do seu exército. Escapou à morte graças a petições enviadas às autoridades boers pelos Brancos e Negros, creio que em 1888.

Os juizes europeus terão de aplicar a pena capital em semelhantes casos? É discutível. É em todo caso errôneo comparar o ato daquele homem, que é, a seus olhos, um ato de justiça, a um homicídio vulgar e puni-lo como um assassino. Ele praticou o que cria justo, na medida dos seus conhecimentos. O marido de uma mulher enfeitada que mata o pretense assassino de sua mulher é mais condenável, pois o seu ato não foi sancionado pela autoridade de um tribunal indígena. Apesar de tudo, nenhum destes atos merece a morte.

Reconheço plenamente que as decisões deste gênero, tomadas pelos tribunais indígenas, devem ser anuladas. Um chefe que aceita acusações de feitiçaria devia ser punido, sobretudo se lhe explicarem claramente que o governo dos Brancos não autoriza o julgamento de semelhantes casos por eles próprios. Pouco a pouco os indígenas compreendê-lo-ão e as superstições de feitiçaria desaparecerão. Mas sejamos pacientes e recordemo-nos que os nossos antepassados de há 300 anos fizeram exatamente a mesma coisa e que queimaram centenas de pretensos feiticeiros depois de os terem submetido a medonhas torturas.

Tentei sugerir num artigo publicado no relatório de 1906, da Associação Sul-Africana para o Avanço das Ciências, certos meios de combater os efeitos da superstição do *vuloyi*. Segundo esse artigo, o Departamento dos Negócios Indígenas poderia dar as seguintes instruções aos seus subordinados. os chefes indígenas:

- 1º O crime de *vuloyi* não é reconhecido no direito penal;
- 2º É interdito aos chefes indígenas julgarem casos dessa natureza;
- 3º Deve-se repreender o queixoso como perturbador da paz do país;
- 4º O adivinho ou *nungoma* (mágico) que pretende ter revelado um feiticeiro deve ser multado por usar da sua autoridade para iludir pessoas e excitar o ódio entre elas;
- 5º Nenhum testemunho baseado na consulta dos ossos pode ser aceito.

Se estas instruções fossem estritamente impostas, por-se-ia fim com o tempo ao flagelo da feitiçaria, contra o qual lutam o ensino cristão e o progresso da civilização.

Insultos – Kurhukana ou *kurhuketelana*, insultar-se reciprocamente, é fato que se dá com freqüência entre os Tsonga, mas que não dá lugar à nenhuma ação judiciária, se a ofensa não é acompanhada das vias de fato e de ferimentos.⁸

Há todavia atos injuriosos que são considerados como crimes. Se se põe sangue humano, saliva ou excrementos num pau e se mete este na boca de uma criança, por exemplo. este ato é considerado como um sério insulto que deve ser julgado pelo tribunal. Todo aquele que comete um ato semelhante tem de pagar uma multa que corresponde a um *lovolo* inteiro. Conheci o caso de uma mulher que tinha dado a uma criança uma borboleta para comer e que, com isso, irritou imensamente os pais do pequeno. A mulher negou o ato. Mas eles disseram-lhe: “Confessa a tua falta e paga uma multa de 5 xelins”. Como ela recusou, oferecendo-se até para submeter-se a beber o filtro do *mhondro*, acrescentaram: “Se insistes, tens de pagar 10 libras”. Tendo persistido e tendo sido intoxicada pela prova, pagou 40 libras, 20 para a criança e 20 para o chefe.

Apontar para alguém com o dedo indicador é também um insulto grave que pode ter conseqüências judiciárias, pois é um ato em estreita relação com o *vuloyi*.

O roubo (*kuyiva*) é condenado universalmente não tanto por causa do seu caráter imoral, como pelo fato de tornar impossível a vida social. A noção da “propriedade individual”, embora não esteja tão desenvolvida como nas nações mais civilizadas, está todavia na base de todo o sistema bantu. Os Bantu são agricultores. Crêem que os produtos do seu

⁸ O insulto que com mais freqüência as mulheres atiram à cara umas das outras é *ntlan'waku* (rhonga) ou *nyan'waku* (nkuna) que significam, provavelmente, “as partes genitais da tua mãe”. É certo que ele as leva a vias de fato, quando pronunciado. Empregam-na também ao prestar juramento. Os homens prestam juramento pronunciando o nome do seu chefe.

trabalho lhes pertencem e que ninguém tem o direito de se apropriar deles. A noção da prosperidade está em relação direta com um trabalho realizado (ver Quarta parte).

Não roubam, em regra, o milho que desabrocha. Um ladrão arranca uma maçaroca no caule enquanto que o dono do campo arranca o caule para colher depois as maçarocas. Se um amigo de um proprietário passa por um campo deste e deseja tirar uma maçaroca, está autorizado a fazê-lo, desde que proceda do seguinte modo: arrancar também o caule, escondendo-o na borda do caminho, ou encostando-o numa árvore e traçando um risco no chão, desde o lugar em que se encontrava o caule até aquele onde o deixou. O dono do campo só descobre que a planta foi arrancada talvez ao fim de um mês, e pode vir a perguntar ao amigo se sabe quem se serviu do seu milho. Este diz-lhe: "Não viste o risco?" E eles gracejam juntos porque um ladrão que procede com pressa não teria tempo de traçar o risco.

Há certos remédios mágicos com os quais as pessoas untam os caules de milho (ver Quarta parte), assegurando que, assim, se alguém tentar penetrar nos seus campos para roubar, a sua mão fica presa, não podendo largar a planta. É claro que estas drogas mágicas nem sempre são bem sucedidas, mas à pessoa lesada fica sempre o recurso do tribunal.

Se um ladrão é apanhado em flagrante delito, não há nenhuma dificuldade. O seu campo é confiscado pelo proprietário do milho roubado, pagando-lhe ainda uma multa de um boi. Se o não fizer, a queixa é levada a tribunal e a diferença então é que a multa será de dois ou três bois, dos quais um fica nas mãos do chefe. Se o ladrão é bastante hábil para não ser surpreendido, se roubou, por exemplo, num celeiro, ele é em geral descoberto, pois os indígenas são excelentes detetives. Estes celeiros são em geral construídos no meio do campo ou nas pequenas florestas que rodeiam a povoação, em local onde a erva foi toda arrancada e a areia bem alisada, de maneira que os rastros de qualquer ladrão sejam sempre visíveis. É possível que a descoberta se faça imediatamente pelos que o perseguem, por causa de qualquer particularidade deixada no rastro ou sinais de pegadas, pois a marca do pé de cada indivíduo é mais ou menos conhecida, e os hábeis detetives chegam mesmo a determinar a estatura e a marcha de um homem pelo comprimento das suas passadas. Se as pegadas não têm nenhuma marca especial, os detetives seguem-nas até a povoação em que vive o ladrão. Quando a questão não pode ser regulada pelo chefe desta e deve ser levada ao chefe da região roubada, os culpados pagam multas que vão até 2, 3 ou mesmo 5 libras esterlinas (Tovana).⁹

Quando os detetives não conseguem encontrar um ladrão, tomam uma atitude filosófica e dizem: "Esperem algum tempo. Um ladrão não rouba só uma vez, e agarra-lo-emos numa outra vez".

⁹ Uma copla interessante que descreve um ladrão é a que se reproduz a seguir:

Xihlungwa rhendreletana?

Mangatlu apsha ritiho...

A coroa bem redonda sobre a palhota?

O falcão queima as garras...

O ladrão é comparado à coroa de palha no cimo de uma palhota. É preguiçoso e não quer trabalhar. Suceder-lhe-á uma desgraça, como ao falcão que tenta apoderar-se da carne que está assando, e que queima as suas garras.

As revoltas contra as decisões do "huvu" do chefe – São muito raras. Se alguém toma o partido de um homem condenado e o encoraja a opor-se ao julgamento, é vergastado na praça pública (*uhoni huvu*), podendo, além disso, ter de pagar uma multa de 2 libras (*Mankhelu*).

Resposta a algumas perguntas do Professor Frazer sobre o governo – Não há dois chefes, um para a guerra e outro para a paz. Mas em tempo de guerra, o grande *ndhuna*, comandante em chefe do exército, dirige todas as operações.

O chefe não deve nunca casar com a própria irmã ou a própria filha. O único caso deste gênero que encontrei é o de um caçador que entende dever ter relações sexuais com a filha antes de empreender uma caçada (Quarta parte).

A mãe do rei não tem nenhuma função oficial especial.

O chefe não guarda nenhuma parte do corpo do seu predecessor defunto, salvo as unhas e os cabelos empregados na *mhamba*.

Para proteger e prolongar a sua vida, os adivinhos reúnem às vezes o clã para descobrirem e prenderem eventualmente os que poderiam enfeitiçar o chefe e matá-lo. Esta convocação é chamada *nyywa* (ver Sexta parte).

Fazer chover é missão dos mágicos especialistas (*nkuna*) da chuva, ou resulta de cerimônias especiais (*mbelele*) descritas na Sexta parte.

O chefe não é considerado responsável pelas calamidades públicas. Se o seu poder físico ou mental é imperfeito, os *tindhuna* discutem em seu lugar, mas não o depõem.

Os chefes não são nunca objeto de um culto durante a sua vida. Depois da morte, tornam-se deuses para a sua própria família, que os adora, mas não para os seus súditos.

Ninguém crê que eles se transformem em animais selvagens depois da morte.

O costume de designar falsos reis não existe. Só pela morte de um chefe um dos seus parentes pode ser nomeado para tomar o seu lugar e velar pela sua propriedade até se resolver a sucessão.



Henri Junod

O Capítulo Quarto

O exército

A – Desenvolvimento do espírito guerreiro entre os Tsonga

Como dissemos já, o espírito guerreiro não parece ter sido muito desenvolvido outrora entre os Tsonga. A população primitiva não possuía armas de fogo e as invasões que se deram entre o século XV e o século XVIII parecem ter sido pacíficas. Conquistadores e conquistados uniram-se por casamentos sucessivos e não ficou qualquer recordação de lutas ou guerras sangrentas. Quando os clãs se guerreavam na época recuada antes da chegada dos Zulu (1820), julgava-se ter cometido altos feitos militares se por terra tivessem matado dois ou três guerreiros inimigos. Os vencedores voltavam a suas casas, dizendo: Não ficou um inimigo vivo! Foi sob influência zulu que o exército adotou a disposição em círculo, abandonando a de linha reta, mas quando as hordas cruéis de Manukuse subjugaram a planície de Lourenço Marques, tudo mudou. As *tiyimpi* tsonga foram batidas facilmente. Primeiro as de Maputo e do Tembe; depois as de Matola, cujo chefe Maxekana, tão intrépido que tinha sido apelidado *Mitahomu ni timhondro*, o que traz um boi com chifres, se bateu com bravura mas acabou por ser derrotado. Henrique, um velho que há muito vivia em Ricatla, contou-me que, quando criança, os indígenas da Khoseni haviam sido enganados com os paus perpendiculares que os Ngoni tinham atado aos seus escudos de pele de boi, tomando-os por caniços que julgavam poder quebrar facilmente. Pois os três exércitos reunidos, o de Khoseni, sob o comando de Mbanyele, o de Rikhotso, sob a direção de Makwakwa, e o de Xivuri, sob as ordens de Xitlhama, foram repelidos e depois atravessados pelas falanges dos Zulu.

Foi com as tribos da planície que estes aprenderam o sistema de guerra mais cruel que aquele conhecido, cujo lema era exterminar o inimigo matando sem exceções, salvo as mulheres, que eram feitas prisioneiras, e a que os Tsonga se adaptaram rapidamente, adotando inteiramente o sistema zulu. A melhor prova disso é o fato de toda a sua terminologia militar ser em zulu. A aprendizagem começou logo durante a própria invasão

e os Ngoni, tendo visto que os Tsonga tinham real aptidão para a guerra, incorporaram-nos nos seus próprios regimentos, costumando enviá-los ao ataque na vanguarda, como já referimos. Louvavam-nos chamando-lhes *Mabuyindleya* os que preparam o caminho. E os Tsonga conservam desde então esta designação, tendo nela grande orgulho.

Penso que não ofenderei o brio dos Tsonga afirmando, contudo, que o velho instinto pacífico forma ainda, apesar desta influência, o fundo do seu carácter.

B – Traje e armas de guerra

Estávamos um dia tranqüilamente instalado debaixo das belas árvores da nossa estação de Ricatla quando, de repente, surgiu a alguma distância uma espécie de monstro que avançava sobre nós correndo. As crianças fugiram e as mulheres esconderam-se... Era Charley, o nosso leiteiro, que se dirigia com alguns outros guerreiros à povoação do seu chefe Mahazule para uma revista militar. Aproximou-se, espécie de gigante de seis pés e meio, vestido com um traje que me pareceu grotesco, mas do qual contudo compreendi o verdadeiro significado. Desejando, evidentemente, disfarçar-se de besta feroz, tinha-o conseguido muito bem e gozava com o efeito de terror que os seus ornamentos guerreiros produziam nas crianças e nas pessoas de espírito fraco.

Era, deve dizer-se, o mais belo guerreiro dos arredores e consentiu em vir um dia deixar-se fotografar e explicar em detalhes as diversas peças deste traje cujo conjunto, é justo reconhecê-lo, se apresentava formidável.

Comecemos pela cabeça. Esta era dominada por três feixes de penas compridas de uma ave chamada *sakavoni*, que só se encontra nas montanhas, a que se juntavam, acidentalmente, penas de outras aves (*magalu* e *mafukwana*), formando três espécies de espanadores, um no meio da cabeça e os outros nos lados, fixos a um capacete (*xintlontlo*) cônico, ornado de penas de avestruz (*ynca*). Este capacete assentava sobre uma espécie de gorro, de coroa de pele de lontra mantido no lugar por uma ligadura (*ngoti*). O tamanho da cabeça era, pelo menos, duplicado por este capacete e seus apêndices, e para aumentar o efeito rebarbativo que produzia, o homem trazia espetados ainda, no gorro, sem qualquer ordem, pêlos de javali. Em volta do pescoço, Charley ostentava um colar formado por correias de pele de veado negro (*tinkocho*).

Os bíceps e as barrigas das pernas estavam guarnecidos com cintos de compridos pêlos brancos obtidos pela dissecação cuidadosa de rabos de boi (*machova*).

O cinto que rodeava os rins era particularmente opulento. Na frente, bela pele cinzenta (*nsimba*) com estrias douradas caindo até o meio das coxas, atrás, peles de pequenos antílopes (*majovo ya tinhlengana*).

Finalmente, para completar a semelhança com um animal selvagem, os tornozelos e as barrigas das pernas estavam rodeados de braceletes formados de pevides negras, redondas, vindas das terras do Norte (*timbavu*), cada uma delas do tamanho de uma cereja, o que exagerava consideravelmente a largura das pernas do indivíduo. Dir-se-ia um paquiderme que, quando saltava pesadamente e batia no chão com os pés, se poderia tomar por um hipopótamo.

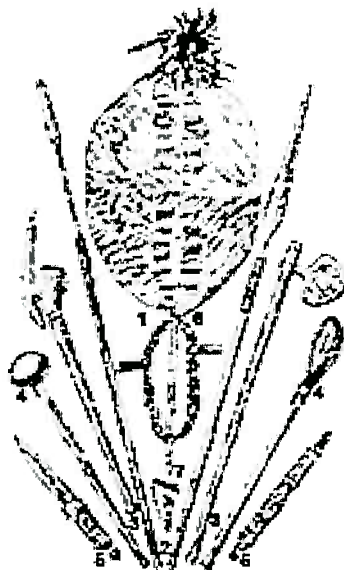
O traje era quente, a ponto do guerreiro trazer consigo uma espécie de lâmina de osso, feita de uma costela de um boi tornada cortante, de que se servia para tirar o suor

que escorria pela cara e pelo corpo ao entregar-se aos exercícios de volteio e às danças em que manifestava a sua valentia. Era o lenço de algibeira indígena.

Os guerreiros guardam as diversas peças deste traje numa pequena palhota sobre estacas, perto da sua morada, põem-nas freqüentemente ao sol, sacudindo-as, para afastar as traças. O uniforme completo vale bem algumas libras esterlinas.

As armas da gente rhonga são bastante primitivas. As mais antigas são sem dúvida o varapau (*nhonga*) e a moca¹, dos quais duas espécies são dadas na ilustração a seguir (nº 4). O indígena nunca anda sem o varapau. Serve-se dele para matar serpentes, se as encontra, e para matar as codornizes que se lhe aproximam quando favorecido pela sorte. Em tempo de guerra ou no caso de rixa, o *nhonga* pode tornar-se uma arma perigosa.

Mas a arma mais terrível do negro do sul de África é a azagaia (*tlharhi, fumu*) (nº 2), de que toma duas formas: a grande, consistindo numa lâmina pontiaguda, de dois gumes, fixada num pau por meio de um arame de ferro ou latão, e a pequena, cuja lâmina é reduzida ao tamanho de uma simples flecha e que é presa à haste por meio de correias de casca ou de folhas de palmeira. A primeira serve para a luta corpo a corpo e o guerreiro não a larga nunca. A segunda (os indígenas podem ter três ou quatro nas mãos quando vão para os combates) é empregada para ser lançada de longe sobre o inimigo. Tive ocasião de constatar o efeito que produz a azagaia. Um jovem evangelista da nossa missão, tendo sido surpreendido na linha do caminho de ferro por uma emboscada de guerreiros de Zihlahla, foi varado com um só golpe (7 de Janeiro de 1895). Caiu de joelhos e o selvagem que o perseguia atingiu-o pelas costas, a azagaia só foi parada pelo caderninho que o jovem levava no bolso da roupa, sobre o coração.



Armas dos Tsonga

¹ Esses varapaus foram dados a mim como pagamento pelas extrações que fiz como dentista.

As lâminas das azagaias maiores costumam medir uns 35 centímetros, as redes de arame 11 e as hastes 87. Nas pequenas a lâmina tem 17 centímetros, o pedaço de ferro que as segura outros 17, a rede de folhas de palmeira 13 e a haste 90.

Uma outra arma, menos usada e que pode servir também para cortar madeira, é o machadinho, do qual encontramos duas formas principais (nº 3). Estes machadinhos estão encabados na madeira que os segura, à maneira de machados lacustres. A indústria europeia exporta agora para Moçambique um bom número de machadinhos semicirculares.

Mencionamos ainda as grandes facas (*mikwa*), espécie de sabres com que às vezes se vêem robustos homens passarem pelos caminhos. São, aliás, perfeitamente inofensivos. Obtive de um viajante um encantador punhal que ele trazia sobre o peito a tiracolo, peça rara e que me disseram ser proveniente da tribo dos Ajao (nº 5). A bainha deste punhal é composta de duas peças de madeira artisticamente esculpidas e reunidas por meio de um trança de arame. São entalhadas ligeiramente por dentro, de maneira a deixar entrar a lâmina. Esta é presa no cabo que atravessa longitudinalmente, saindo na extremidade em que é encurvada solidamente.

Quando os guerreiros têm numa das mãos a sua grande azagaia, seguram na outra o escudo (*xithhangu* nº 1) pelo pau em volta do qual gira este engenho de defesa. O escudo dos Rhonga é como o dos Zulu, oval e feito de pele de boi, de tamanho variável, às vezes de uma só cor, outras vezes pintado de diversas cores. Estas variedades serviam para distinguir os diversos batalhões no exército de Chaka. Em cada lado da linha média, eles fazem-lhe duas séries de pequenas aberturas em forma de quadrado onde embainham duas tiras de pele de uma outra cor. Por uma disposição engenhosa estas duas tiras são ligadas pelas pontas, atrás do escudo, e formam assim uma bainha em que metem o pau que serve para segurar a arma. Estas bainhas são em número de quatro, duas em cima e duas em baixo. No meio fica espaço suficiente para empunhar a haste que consolida o escudo e que, enfiado só nestas quatro bainhas, fica bastante livre para desempenhar o papel de um eixo em volta do qual o escudo pode girar. É isto que dá a esta arma um valor protetor. A azagaia lançada com muita força furará facilmente a pele do boi. Mas, quando esbarra contra um dos lados do escudo, o choque faz girar este em volta do pau central. A lança é então desviada e passa ao lado do corpo do guerreiro. Se vem bater pelo meio, crava-se no pau, quebra-o e perde a força. Naturalmente que o *xithhangu* dos Pretos do sul de África não dá qualquer proteção contra as balas de espingardas. Foi inventado para desviar as azagaias, num tempo em que não havia a noção das armas de fogo.

No decorrer deste século, os Rhonga começaram a usar espingardas para a caça e, dado o caso, para a guerra. Embora a venda das armas de fogo tenha sido proibida, possuíam várias centenas, diz-se, no começo da guerra de 1894. Servem-se delas com certa habilidade... muito diferente da dos Malgaxe, que tiravam as miras das espingardas com a justificação de que elas os impediam de apontar!

C – A mobilização do exército

Quando o chefe quer reunir os seus guerreiros convoca-os por meio da *xipalapala*. É uma trombeta rudimentar que só pode produzir um som. Um mensageiro (*xigijimi*) parte

correndo e assopra no seu instrumento atravessando as povoações. Quando está fatigado, passa-a a outro que seja hábil corredor e este vai mais longe, correndo sempre até onde as suas forças o levarem, fazendo-se depois substituir por um terceiro e assim por diante.

Ao ouvir a chamada bem conhecida da *xipalapala* os guerreiros gritam: *Ahihlomeni!* – “Às armas!” – e, vestindo o seu traje de guerra, dirigem-se para a capital.

Em Nondrwana, todos os subchefes tinham as suas *xipalapala* e cada um convocava a sua gente. Mas a *xipalapala* é sobretudo usada para chamar a gente para a dança e para as festas. Quando os homens são mobilizados para discutir simples e tranqüilamente os negócios da tribo, os mensageiros vão por todo o país gritando apenas: *Mayivonule!* – “Tomai os vossos escudos!” – e os soldados respondem: *Ahihlomeni!* – “Às armas!”

Mas os mensageiros “não perdem o seu tempo a pilar tabaco”; seguem sempre, indicando o momento em que um exército é esperado na capital.

Mas quando os negócios são mais sérios, se um exército inimigo invadiu o país, todos podem dar o alarme (*kutlavela mukhosi*) gritando: *Yingheneeeeeee!* – “Ele entrou!” (o exército inimigo invadiu o nosso território). Então as mulheres fogem e os homens correm à capital.

D – O “muknumbi”, o círculo dos guerreiros

Cobertos de peles de animais selvagens, os guerreiros acorrem a toda a pressa à povoação do chefe, onde os regimentos se reúnem. O exército (*yimpi*, pl. *tiyimpi*) é dividido num certo número de batalhões (*mabuthu* ou *meboko*), todos os homens da mesma idade formando um *buthu*. O *buthu* subdivide-se em várias companhias (*mintlawa* ou *mavandla*) e estas podem variar muito em número.

No exército da Matola havia nove batalhões, desde o dos jovens de dezesseis a vinte anos até o dos notáveis da coroa (*makuehlwa*), de barbas brancas, que tinham ainda forças suficientes para empunhar a azagaia. Todo o homem fisicamente apto é soldado e cumpre o seu dever juntando-se ao exército quando este é mobilizado. No clã de Zihlahla, os batalhões dos rapazes eram chamados *Migagelela* e também *Ndhumacazulu*, “o que é célebre no país zulu”, sobrenome do chefe N'wamantibzana. Em seguida vinham os *Nyonibowu*, *Giva*, *Malwabo* e *Janungwana*.

Mankhelu, o comandante do exército nkuna, deu-me os nomes dos seus batalhões e a explicação desses nomes. Os homens de idade formavam o regimento chamado *Maphondho*, “os dos chifres”, por terem o costume de atar um chifre sobre a fronte, imitando o rinoceronte ou o búfalo. O regimento seguinte era o dos *Mamphisi* (*timhisi*), hienas; depois vinham os *Machoni*, aves do mar, uma espécie de pato, de vôo muito rápido; em seguida os *Timbaulane*, uma espécie de lince, os *Mafakubi*, que representavam o antilope *ndacazi*, e finalmente o regimento mais numeroso, os *Dlhanazu*, “os que comem com os outros” (*danavu*). Cada regimento tem, como veremos, o seu grito de guerra particular, imitando o animal cujo nome tem.

Quando todos estão na capital, começam por “formar o círculo”, em tsonga *kubiya mukhumbi*, “fechar o círculo”, ou *kuyaka mukhumbi*, formar o círculo. No exército de Zihlahla fazem isto em seguida a uma ordem especial que significa: “Às fileiras!” Arautos espalham-se em todas as direções, entram nas palhotas, aproximam-se dos grupos que

acampam em volta da capital e gritam em voz alta e monótona as palavras zulu que vão a seguir. É o texto da fórmula que os arautos do clã Mpfumu empregavam durante a guerra de 1894.

*Izwani! Ushu njalo. Muwelu (sobrenome de N'wamantibzana),
Bengamthandi baka Nkupane,
Umta ka Sihlahla esikhulu sika Hamule,
Malobola nge jazi ebulandini ka Mbukwana*

Escutai! Eis o que diz N'wamantibzana,
Aquele de quem a gente de Nkupane não gosta,²
O da grande floresta (Sihlahla) de Hamule,³
O que casou e usou a azagaia no país dos seus sogros, no país de Mbukwana.

*Gwalagwala alibuvo,
Ilihlengo ngokubekeka,
Umphathi we sibamu,
Izakudubula Mangole ni Maputukezi.
A ave real de plumagem vermelha⁴
Digna de se ver,
A que segura na mão uma espingarda
Com a qual atirará sobre os Angolenses e os Portugueses.
Nduma kuthi, lo wakithi,
Monga ngesilwana,
Uthika: ayifumule!*

² Esta gente de Nkupane pertence a um dos ramos cadetes da família real de Mpfumu. Viviam perto de Lourenço Marques, do outro lado da colina, a oeste da cidade. Pretenderam alcançar a sua independência libertando-se do jugo do ramo mais velho, e tentaram fazê-lo quando Mahombole se esforçou em 1867 ou 1869 por destronar Zihlahla. Mas o ramo mais velho, cujos chefes eram enérgicos, conseguiu manter a autoridade sobre todo o clã. O fato da gente de Nkupane não gostar de N'wamantibzana é uma honra para este.

³ O pai de N'wamantibzana era Zihlahla, e o seu avô Hamule. Sihlahla ou Zihlahla significa em zulu floresta, daí o jogo de palavras do arauto. O reinado de Zihlahla, provavelmente, de 1867 a 1869, foi muito agitado, pelo menos durante os primeiros anos. Depois da morte de seu pai Hamule, o jovem chefe, que voltara de Natal, casou-se com Mbilwana, uma princesa da família real de Mavota. No decurso das guerras sangrentas e devastadoras de então, Zihlahla, irritado contra Mavota (cujo chefe era Mbukwana), que escarnecia dele, dirigiu um dia uma expedição ao país dos seus sogros e matou muitas pessoas. Semelhante maneira de agir para com os seus *vakon'wana*, que se tratam geralmente com tanto respeito, foi prova de coragem e era recordada ainda, mais de cinquenta anos depois do acontecimento. É preciso acrescentar que depois deste feito Zihlahla deixou a sua residência perto da cidade e refugiou-se no território de Moamba.

Os Brancos, contra os quais ele lutava, puseram em seu lugar um tal N'wayeye, de quem encontraremos o nome numa canção de guerra citada mais adiante.

⁴ Uma ave que vive nas florestas situadas nas margens do Nkomati. As suas penas são vermelhas e só os chefes podem apoderar-se delas.

Aquele cuja fama se estende longe, o nosso chefe,
Que é semelhante a um animal selvagem,
É ele que diz: "Às armas!"

Esta exclamação final, prolongada e que termina inesperadamente na última sílaba, é ouvida muito longe. Então, os guerreiros levantam-se bruscamente, e, brandindo as suas azagaias e os seus escudos, correm à povoação do chefe, onde formam o círculo. Todo o regimento, com os seus conselheiros à frente, é chamado por sua vez pelos organizadores do exército (em Zihlahla era Mahagana, o tio do chefe, e Mpompi), e as diversas companhias dispõem-se umas ao lado das outras no círculo. Já descrevi este imponente *mukhumbi*, ao falar da coroação do chefe. Cada soldado pode com um olhar avistar toda a multidão. Visto do interior, o círculo forma uma parede contínua de escudos, repousados no chão e tocando-se todos. Por detrás deles, uma multidão de homens e uma floresta de penas que se agita continuamente.

O *mukhumbi* não é todavia um círculo perfeito. Tem antes a forma de uma ferradura, por cuja abertura (*nyangwa* ou *sangwa*) entram os homens. De ambos os lados desta porta forma o regimento dos rapazes, os *Dlhanazo* no exército Nkuna e os *Ndhumacazulu* no de Zihlahla. Ao fundo do círculo, na parte oposta à entrada, está o peito do exército (*xifuva xa yimpi*), onde se encontra o chefe, rodeado de homens de idade madura, dos quais os mais vigorosos formam uma espécie de guarda de corpo. Entre a entrada e o peito, e em ambos os lados, os homens de idade média ocupam as alas, os mais velhos mais perto do peito, e os mais novos mais perto da abertura. Esta disposição é significativa. Observemos que é exatamente a mesma que a da própria povoação: uma grande porta (*mharhana*); de cada lado, as palhotas dos adolescentes não casados (*lawu* e *nhanga*); ao fundo, as palhotas do chefe, e aos lados, as dos seus irmãos mais novos. A idéia de hierarquia da idade domina por completo estas duas manifestações sociais.

Quanto à força numérica do *mukhumbi*, um dos meus informantes, que pertencia ao regimento de *Ndhumakazulu* – os rapazes de 19 a 25 anos – dizia-me que calculava o número dos homens do seu regimento em pé de guerra em cerca de 500. O círculo de Zihlahla, no seu conjunto, representava provavelmente 2000 homens.

Vi muitas vezes o *mukhumbi* nkuna reunido. Tive mesmo a oportunidade de me dirigir aos soldados que o formavam, durante a guerra de Sikororo, em 1901. Eram em número de 500 a 600 ao todo. Este clã está, porém, muito disperso e muitos guerreiros não compareceram.

Antes de partir para o combate devem praticar-se certos ritos. Para estimular a coragem guerreira e inspirar aos soldados a certeza da vitória, é preciso cantar canções de guerra (*kuguva*), dançar danças de guerra (*kugila*) e administrar o remédio que torna os guerreiros invulneráveis.

E – Cantos de guerra

Já reproduzimos acima o canto nacional da tribo de Zihlahla, o famoso *Save/a nkosi*, que parece mais destinado a celebrar a coroação dos chefes do que para se preparar

à guerra. Contudo, é certo que o executam tanto no segundo destes casos como no primeiro.

Um outro hino guerreiro muito popular no clã de Mpfumu é o seguinte:

Zulu: *Ungwasimuthini. Mayeye? Ubanga muhlaba, ubulala bantu!*

Rhonga: *Utakumu yini, N'wayeye? Ubanga ntlhava, udlaya vhanu!*

Que consegues tu fazer-lhe, N'wayeye? Queres tomar o país e matar os habitantes!

É uma pergunta dirigida a N'wayeye, o rival do chefe Zihlahla, que lhe sucedeu, por imposição dos Portugueses, entre 1860 e 1870 e que aceitou essa situação perigosa para a não conservar por muito tempo. O seu insucesso é lembrado neste canto destinado a glorificar a família real de Mpfumu.

Um outro hino, executado também pelos guerreiros de Mpfumu, diz:

Zulu: *Zi m'thini? Abaze zibabona, abantu bezizwe.*

Rhonga: *Hitaku yini? Avate hivavona, vhanu va tiko...*

Que diremos? Que venham e nos vejam, os homens do país inimigo!

É um desafio lançado aos adversários.

No Nondswana, cantam também mais o seguinte e vários outros:

Zulu: *Ngambala! ngifile... O... o... o...! Zinkomo zethu !*

Rhonga: *N'wambotenil! ndrifle! O... o... o...! Tihomu terhu !*

Meu amigo! Estou morto! Oh! Oh! Oh! Os nossos bois!...

Os guerreiros exprimem sem dúvida a ruína que os atingiria se os seus bois fossem levados pelo inimigo..., e assim se animam uns aos outros a resistir firmemente.

Um outro canto rhonga da cerimônia do *kuguva* é este:

Ziyayikhalela muhlu yase mananga.

Choramos a girafa do deserto.

A girafa é talvez o chefe que os soldados estão decididos a proteger, ou o chefe do inimigo que querem ir matar.

Este canto é também um dos grandes cantos do *guba* no clã nkuna, mas as palavras são um pouco diferentes. Eis mais dois outros:

Hi yi kwa makhosi!

Siphuma kamakhosi, Sigambuza!

Umkhonto usesandlheni, Eji ! Eji !

Umkhonto usao gobe...

A guerra vem dos chefes!
É a ordem dos chefes! Vamos e matemos!
A azagaia está nas nossas mãos! Eji! Eji!
A azagaia mata e dobra-se na cicatriz!

O mais velho dos cantos nkuna do *kuguva*, que os guerreiros já cantavam antes da chegada de Manukuse, no começo do século XIX, quando o exército se dispunha ainda em linha reta e não em círculo, cantava-se assim:

Hivoyima hivoyima!
Miteka vurhena minyika tinuva (?) ta vambe.
Sejamos firmes, resistamos!
Não deixeis fugir a vossa valentia, isto ajudaria o
inimigo na conquista!

As palavras deste canto são dos Tsonga, pois os Zulu não tinham ainda imposto a sua terminologia ao *yimpi* daqueles.

Um dos mais belos é o do exército de Maputo e de Tembe, uma litania muito antiga, de efeito realmente grandioso. "À aurora do dia", diz o solista... e os guerreiros replicam: "Quem te coroou, Muwayi, rei de Maputo?" Muwai é o trisavô do chefe Ngwanazi, deposto em 1896, que reinou no fim do século XVIII, tendo seu filho Makasana sido chefe de 1800 a 1850. É comparado ao sol que nasce, ou, pelo menos, o canto lembra a sua coroação, que deve ter tido lugar de manhã cedo, à aurora. É evidentemente para exaltar a família real que todo o exército celebra esta recordação gloriosa.

Loko kutiqha,
Loko kutiqha,
Ubekwe ngubani Muwayi?
Muwayi ka Mabudu,
Muwayi ka Mabudu,
Ubekwe ngubani?

À aurora do dia,
À aurora do dia,
Quem te coroou, Muwayi?
Muwayi de Maputo,
Muwayi de Maputo,
Quem te coroou?

F – A dança de guerra

O *kuguva* é uma espécie de dança, porque a dança não implica mudanças na posição do dançarino. Inclinar a cabeça, fazer gestos com as mãos e movimentos lentos com os pés, é já dançar (*kukina*).

Em certos cantos do *kuguva*, discernem-se movimentos de trás para frente de frente para trás que servem aos guerreiros para alargar ou apertar o círculo. Mas a verdadeira dança de guerra é a *kugila* ou *kugiya*, simulacro de atos de valentia praticados pelos soldados que mataram inimigos nos campos de batalha.

A massa coral do *kuguva* é muito imponente, mas a *kugila* produz uma impressão mais profunda de selvajaria. Um homem de idade destaca-se do círculo, batendo os pés no chão com toda a força, em cadência, primeiro uma pancada prolongada, depois três pancadas breves. Continua, faz tremer a terra e brande as suas armas com toda a força, transpirando com o esforço e pronunciando palavras zulu que a multidão acompanha com urros selvagens, como para o encorajar... Volta então para o seu lugar e todo o exército termina a representação por uma espécie de assobio: *zu... iii* prolongado, em nota alta e aguda, que desce de repente para uma nota baixa e gutural: *i ... aaaaa...* Mal alcançou o seu lugar na fileira, um homem novo salta para o meio do círculo como um antílope, segurando a azagaia e gesticulando todo o tempo, como se varasse um inimigo invisível. Os seus olhos brilham como os de um animal selvagem, e então o exército entoia um canto, o seu canto, o que foi composto para glorificar a sua proeza. O seu regresso à fileira é saudado por um outro clamor: *!... a... Ndrawu!* Leão! Comparam-no a um leão que volta para a floresta sem ninguém se atrever a atacá-lo. O encorajamento dado pelos soldados aos *vagili* e o seu grande grito final são designados pelo nome de *kukhuza* ou *kukhuzela*.

“Neste momento preciso, disse Mankhelu, os corações dos rapazes tremem no peito! Os cabelos levantam-se na cabeça. Um ardor guerreiro extraordinário apodera-se de todos...” E quem quer que tenha assistido a uma demonstração deste gênero, no *mukhumbi* tsonga ou zulu, admitirá que ela é singularmente impressionante. É uma mistura de poesia dramática, épica e lírica, três gêneros literários que estão ainda confundidos, e o todo realçado por uma música profunda e selvagem, que obedece às leis de uma arte muito particular.

O instinto combativo é excitado ao mais alto grau por estes coros patrióticos e estas representações dramáticas. Se as tropas são lentas a moverem-se, os rapazes vão dançar diante do chefe e pedem-lhe que lhes “dê autorização” para se adiantarem e matarem, ou melhor, que “lhes dê” homens para massacrarem (*ku nyika*). A idéia do indígena parece ser que o chefe tem as vidas dos inimigos nas mãos. Sem a sua permissão, os guerreiros não têm o direito de matar, mas uma vez obtida esta, precipitam-se com entusiasmo no combate. Chegam mesmo a apelidá-lo de mulher velha e de covarde, se ele os não quer deixar partir imediatamente.⁵

⁵ Ngunghunyana, um dia em que os guerreiros o importunavam com pedidos semelhantes, enviou os mais ardentes, desarmados, atacar animais selvagens, e asseguraram-me que eles conseguiram efetivamente capturar um leopardo, levando-o vivo ao chefe.

Logo que a excitação chega ao ponto culminante e se decidiu travar a batalha é que chega a ocasião em que os guerreiros devem ser tratados com o remédio mágico que os torna invulneráveis.

G – Aplicação do remédio da guerra

Este costume é provavelmente antigo, mas tenho razões para crer que, apesar de entre os Rhonga se praticar com pouco aparato, a influência zulu teve como efeito dar muito mais relevo e solenidade a esta cerimônia.

“Bebeu-se o remédio da guerra” muitas vezes durante a revolta de 1894 e 1895. Em Zihlahla foi dado a todos os guerreiros antes de 14 de Outubro de 1894 (data do ataque à cidade pelos rebeldes), e o mesmo sucedeu antes de 7 de Janeiro de 1895 (combate de emboscada nos arredores de Lourenço Marques) e antes de 2 de Fevereiro (batalha de Marracuene). Segundo o meu informante, o médico do exército (*n'anga*) prepara esta droga num grande prato, com folhas e raízes cortadas em fatias. Estes ingredientes têm a propriedade de fazer escumar a água. O mágico mexe o cozimento e asperge (*kuxuva*) com ele todo o exército disposto em círculo invocando os manes dos seus próprios antepassados e sobretudo os dos chefes mortos de Mpfumu. Após, cada um dos guerreiros é persuadido de que se tornou invulnerável e que as balas passarão por ele ou mesmo se achatarão contra o seu corpo, caindo no chão sem lhes fazerem qualquer mal. O encanto do remédio só é quebrado se se voltam as costas... Então as balas podem vará-los. Ouvi indivíduos muito inteligentes, raciocinando perfeitamente bem sobre todos os outros assuntos, mas que estavam absolutamente convencidos desse fato. Contavam que depois das batalhas certos indígenas, atingidos pela metralha, tinham-se levantado como por uma espécie de ressurreição e tinham extraído facilmente os projéteis com os dedos, pois as balas ficaram à flor da pele.

Um guerreiro de Nondrwana descreveu-me nos seguintes termos a cerimônia da aplicação do remédio mágico, tal qual se realizou em 31 de Janeiro de 1895, antes do combate de Marracuene. “Todo o exército se reuniu em Nkanyini, nas margens do Nkomati. Foi ali que o mágico preparou o remédio com a ajuda de duas moças. Enquanto remexia o líquido e o fazia escumar, os guerreiros, dispostos em semicírculo, olhavam, de pé, segurando as azagaias à altura da cabeça. Depois alguém cortou um ramo de *ntrhopfa* (um arbusto da família das apocíneas, muitas vezes empregado pelos médicos indígenas e do qual nós vimos já o uso em outras cerimônias) e foi pô-lo num local em frente aos batalhões, que foram chamados sucessivamente. Todos os homens tiveram de saltar por cima desse ramo, e, em seguida, beber um gole do remédio, que não ingeriam e punham fora ao mesmo tempo que pronunciavam o *pshu* sacramental que acompanha as ofertas aos deuses. Logo depois partiam correndo e dançando, dispostos a matar os seus inimigos. Depois de todos terem tomado a respectiva dose e de o remédio ter sido consumido, o médico disse-lhes: “Agora dei-vos toda a minha força; ide e matai”. O rio foi passado de noite. Chegados à margem esquerda, a cerca de dez quilômetros do campo português de Marracuene, tiveram de guardar muito tempo o mais completo silêncio. E então sentiram que a valentia (*vurhena*) entrava neles.

Entre os Nkuna, o remédio é administrado também por aspersão. Esta aspersão pode ter lugar ainda que em tempo de paz, quando paira a ameaça de qualquer perigo. O chefe mata um boi negro, e o exército, convocado na capital, recebe a aspersão e come a carne do boi. O país fica assim preparado para todas as eventualidades. Mas a cerimônia é muito mais solene quando a guerra está iminente. Então o grande medicamento, cuidadosamente guardado nas cabaças dos mágicos da Corte, é misturado ao *nsvanyi* de uma ovelha e à areia branca apanhada do rio. Durante a noite, o exército forma o *mukhumbi* e os homens sentam-se, inclinando a cabeça sobre os joelhos e fechando os olhos, num silêncio perfeito. Então uma das rainhas, uma velha que já não tem relações sexuais, entra no círculo completamente nua. Molha um ramo com folhas na infusão mágica e caminha em volta, por dentro e por fora do círculo, aspergindo todos os guerreiros e murmurando as seguintes palavras: "Matai-os, quebrai-lhes as panelas deles, matai-lhes os cães, prendei os seus chefes e conduzi aqui os prisioneiros". Os guerreiros tremem de emoção. Oram aos seus deuses em voz baixa: "Salvai-me! Acudi-me!" Mas ninguém se atreve a levantar os olhos. Bem sabe que morreria.

É muito importante que a mulher seja velha e não tenha tido relações sexuais há muito tempo, porque de contrário "as azagaias tornam-se cegas e só as armas femininas poderão ver... A mulher teria desatado os nós das azagaias e feito perder a virulência do grande remédio..." (Mankhelu).

Em Maputo existe o mesmo costume. O remédio ali é também chamado de remédio do ódio, por dever fazer desaparecer os sentimentos naturais e tornar o homem capaz de matar o seu semelhante. Dou todos os pormenores desta curiosa medicação tal qual os recebi de um indígena dessa região. Nada menos de sete atos na preparação para o combate.

a) Primeiro, quando o chefe prevê uma campanha, manda buscar água e reunir os ingredientes necessários e vai viver num lugar recatado (*kuzila*). Durante um mês, vestido ridiculamente de peles de hiena, ocupa-se em cozinhar o remédio com o mágico que conhece a sua receita.

b) No fim desse mês, o chefe chama o exército à capital. Faz vir um touro à presença dos seus guerreiros e bate no focinho do animal com um pau. O touro enfurece-se e os homens precipitam-se sobre ele, desarmados, para o agarrar e deitar por terra. Conseguindo isto, o chefe aproxima-se e mata o touro dando-lhe uma machadada. Os guerreiros trinchar-no, cortam a carne em tiras e põem-nas a cozer numa grande panela destapada. A carne coze-se. Remexem-na no caldo com azagaias, deitando na panela o remédio do ódio.

c) O exército é reunido em forma de círculo. O general em chefe pega na carne, corta-a em pequenos pedaços e mistura-a com certos elementos humanos. E, tendo conservado com cuidado um dedo tirado de um pequeno chefe inimigo morto anteriormente numa batalha, raspa-lhe a falange dessecada, fazendo cair o pó de osso assim obtido no remédio do ódio. Esta mistura tem por fim "fazer desaparecer os remorsos da consciência" (*kususa lipfalo*, propriamente "tirar o diafragma", que é sede da consciência para os Rhonga). O general pega nos pedaços da carne assim temperada e atira-os para dentro da boca dos guerreiros. Eles não devem tocar-lhes com as mãos e a carne deve chegar-lhes diretamente aos dentes. Se cai no chão, é apanhada pelas crianças.

d) No dia seguinte, o exército dirige-se até junto de um grande lago (o de Shika, perto da povoação de Nhlampfukazi, mãe de Musongi), a fim de receber um outro

medicamento, agora um emético. Este foi previamente colocado numa pele, no meio da água. Retirada aquela, os pedaços flutuam e dispersam-se na água; cada um dos guerreiros engole, assim, um pouco do emético em questão... Então, “o medo foi expulso e a valentia ficou” (*kuhlantiwile vuto ya, kusele vurhena*).

e) O chefe dirige-se depois para uma colina vizinha do lago. Os diversos batalhões precipitam-se de todos os lados e vão rodeá-lo, os homens suplicando-lhe que os mande o mais cedo possível combater e matar.

Mas, antes de os autorizar, o chefe volta à sua povoação onde todo o exército o segue e onde tem ainda de passar por uma dupla prova. Ali, com pequenos ramos e gordura de cauda de ovelha fazem uma tocha que acendem e que o chefe segura e passa, incendiado, rapidamente por diante da cara dos guerreiros dispostos em círculo. Se o capacete de qualquer deles começa a arder, fazem-no sair das fileiras e o chefe toma um ar encolerizado: “Dai-me pois, diz-lhes, os encantos que detendes! Sou eu só o chefe, que deve possuir remédios encantados e vós os possuís também, pois que as vossas penas se inflamaram... Olhai para os outros guerreiros... A eles não se lhes incendiaram as cabeças!” Constituirá esta prova talvez um meio de atemorizar os suspeitos de traição?

f) Em seguida é feita de ponta a ponta do círculo a apresentação dos escudos. O chefe dobra a ponta de uma azagaia e bate em todos os escudos mas não tão forte que os atravesse... Esta consagração dos escudos vai sem dúvida torná-los mais aptos a proteger os seus donos dos golpes do inimigo.

g) Finalmente, a série é fechada pela aspersão. Levam um almofariz no qual molham as folhas. Estas remexem a água e o chefe asperge todo o exército. É o fim. Ele regressa à casa e o exército, assim bem preparado e precavido contra todos os perigos, parte para a expedição.

Este último ato é o único que é praticado pelos clãs de Xirhindra, Moamba e Zihlahla.

H – No caminho para a batalha. O combate. Estratégia. Pânicos. A volta para casa

Formando o *mukhumbi* pela última vez, terminadas as proclamações, só falta partir.

A partida do exército (*kuthethwa*) dá-se também no meio de ritos bem definidos. Assisti a um destes atos quando o exército nkuna partiu para as terras de Sicôro, numa expedição punitiva. O grande *ndruna* do exército, o comandante em chefe, Mankhelu, a sua cara austera mais sombria que nunca, segurava na mão uma cauda de hiena. Vestindo uma camisa branca que contrastava muito com o resto do *mukhumbi*, avançou até o meio do grande círculo e levantou no ar a cauda da hiena. Então os rapazes *Dlhanaze* lançaram-se para ele gritando: *Kwe-kwe-kwe!* O grito é o mesmo que o dos *Timbulwana* (lince), os mais velhos, que os seguem imediatamente, gritando também. Mankhelu dirigiu então a cauda na direção do caminho e os dois regimentos puseram-se em marcha. Os *Mafakubi* vieram por sua vez, imitando o galope dos antílopes: *Tshwi-tshwi-tshwi! guvu, guvu... huvu, huvu!... ka-ka-ka-ka*. E, depois, o grito final: *N'tada na mani?* – “Com quem comerei?” – uma frase estranha que pode ser uma reminiscência de um período totêmico, já o dissemos... Os *Matsiyoni*, “as aves do mar”, seguiram-nos gritando: *tswe-tswe-tswe*, os *Maphondo*, “os

dos cornos”, gritam *chuva-chuva-chuva*, imitando os búfalos e os rinocerontes. Por fim os *Maphisi* moveram-se, urrando de uma maneira selvagem como hienas: *hum-hum-hum!*

Se o campo de batalha é muito afastado e há um longo trajeto a fazer, as hostes cantam cantos de marcha especiais. O mais impressionante é o seguinte: Um solista canta numa nota muito alta:

Abafo! – Os inimigos!
Enena-a-a! – Estão ali!

E ao mesmo tempo seguram os escudos bem direitos, na sua frente, como prontos a fazer face ao adversário.

Outros dois cantos de marcha são como seguem:

Nangu mova washisizwe!
Inkonvana va ndlovu vihlezi baveni!

Somos o fogo que consome a terra!
O pequeno elefante está exposto na planície!

Isto significa que o chefe está em perigo! Protejamo-lo e livremo-lo!

Quanto à *ordem do combate*, os batalhões dos rapazes colocados de ambos os lados da entrada do *mukhumbi* são os primeiros a partir. Os batedores (*tinhlori*, Dz., *tinhloli*, Ro.) vão à cabeça, cada companhia com o seu chefe, a quem os batedores fazem os seus relatórios. É missão também dos rapazes cercar a posição inimiga e dar o assalto. Os dois lados do círculo seguem então e a retaguarda é formada pelo “peito do exército”. O chefe conduz a retaguarda, protegido pelos seus batalhões de veteranos. Mas em geral o chefe não vai à batalha, fica na capital.

Durante a campanha, todo o clã está submetido a numerosos *tabus*. Os que ficam na povoação devem ficar tranquilos. Não se deve ouvir aí nenhum barulho. As mulheres não devem fechar as portas das palhotas. É tabu. os maridos podiam encontrar-se em aflição (*xiviti*) e poderiam faltar-lhes as forças para fugirem. As fogueiras devem ser acesas nas palhotas, à noite, para que os guerreiros “vejam claro” lá onde estão. É tabu esquecer esta precaução. O trabalho nos campos deve mais ou menos cessar, as mulheres só podem entregar-se a ele de manhã, antes do calor, enquanto o ar está ainda fresco. “Então, se um guerreiro passa sobre um espinho, este não o ferirá, se bate num tronco, este ficará tranquilo e não o molestará (Mboza)”. Os velhos, que ficaram em casa, devem estabelecer a guarda, e se qualquer mensageiro chega devem segui-lo à casa do chefe. Se traz más novas, não informam as mulheres, pois é tabu pôr luto por soldados mortos na batalha antes da volta do exército. São castigados com multa os que transgridem esta lei. É também tabu ter relações sexuais enquanto o exército está em pé de guerra, pois então os espinhos feririam perigosamente os soldados e eles seriam batidos (Mankhelu).

Segundo este, o *mukhumbi* pode ser reformado quando chega próximo do exército inimigo. Os batalhões são então dirigidos para o campo de batalha, uns após outros, pelo grande *ndruna*, que segue o desenvolvimento do combate. Se vê que os seus homens

cedem, “derrama” (*kuchela*) novas companhias para irem em ajuda das que fraquejaram até que tomem a posição (*kugwavula*) e ponham o inimigo em debandada. A perseguição começa em seguida. A poeira levanta-se até o céu. Os vencedores perseguem o inimigo até as suas povoações. Regra geral, matam tudo, mulheres, crianças, velhos e soldados fatigados que não conseguiram escapar-se. Tomam os bois e queimam as palhotas. Contudo, fazem exceções a esta regra: Sigawule, o aliado dos Brancos, ordenou aos seus soldados que poupassem a gente de Zihlahla, em 1895, e que a fizessem prisioneira. “Se encontrarem habitantes nas povoações”, disse, “entrem. Que um de vocês faça uma linha no chão em volta da povoação e proíba os soldados que a atravessem e massacrem as pessoas.” Contudo, as únicas vidas que geralmente poupam são as das mulheres novas e das moças de quem esperam tirar proveito, seja tomando-as como mulheres, seja vendendo-as a outros em casamento. Estes prisioneiros são designados sob o nome de “cabeças” (*tinhloko*).⁶

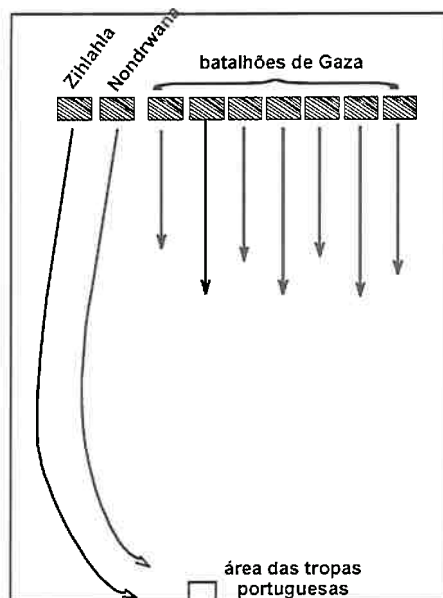
É a única forma de escravatura que pratica a nossa tribo. As mulheres presas assim não são geralmente maltratadas.

Descrevi até aqui os costumes dos indígenas quando lutam entre eles. Acrescento alguns pormenores que dizem respeito à guerra tsonga-portuguesa de 1894-1896 (Apêndice X) e que lançam alguma luz sobre os métodos de combate dos indígenas quando lutam com os Brancos.

Nas guerras contra estes, o ataque em massa seria dos mais perigosos; os batalhões no avanço ofereceriam um alvo muito favorável à artilharia européia. Segundo as narrações que recolhemos sobre a batalha de Makupe ou Magule (8 de Setembro de 1895), parece que os Rhonga aproximaram-se em linha de atiradores, chegando os que estavam munidos de espingardas muito perto dos Brancos. Neste encontro, um dos mais sérios de toda a campanha, onde o oficial superior português, Manuel Freire de Andrade, deu provas de um grande sangue frio, os guerreiros de Zihlahla e do Nondrwana entraram quase em contato com o quadrado de infantaria português, enquanto os regimentos de Gaza, muito mais numerosos, ficaram muito afastados e apressaram-se a fugir. Vendo-se sós, os Rhonga fizeram meia-volta.

De resto, é preciso confessar que os indígenas destas regiões pareciam preferir as surpresas e as irrupções súbitas no meio de populações tranqüilas aos combates sérios em dispositivos de batalha. Os Swazi chegavam de manhã muito cedo, cercavam as povoações e massacravam os habitantes, ainda nos anos de 1860-1870. Os Ngoni do Nghunghunyana tinham adotado os mesmos métodos. Os guerreiros da Matola que os Portugueses enviaram contra Zihlahla, em Fevereiro de 1895, foram acampar, sem dizer uma palavra, à uma hora de distância do lugar em que N'wamantibzana se tinha refugiado (Nhlalaleni) e precipitaram-se sobre a sua gente no momento em que menos eram esperados. Deram-se ao prazer de matar um grande número de mulheres e crianças, enquanto os seus inimigos fugiam por entre as palmeiras, e gritavam-lhes: “Preparai-vos para irdes para o céu...; na terra não há repouso para vós! Preparai três painéis; comereis

⁶ Duas mulheres, membros da nossa Igreja, foram levadas desta maneira por alguns homens de Zihlahla (6 de Outubro de 1894), e tivemos grande dificuldade em encontrá-las. Foram encontradas muito perto da cidade, quando iam aprovisionar-se nos celeiros, e os que as tinham capturado tinham se casado com elas devidamente autorizados pelo chefe.



É preciso julgar da mesma maneira o *plano da enorme expedição* que Nghunghunyana tinha projetado de acordo com Zihlahla e Mahazule, refugiados em Gaza em Julho-Agosto de 1895. Nove regimentos deviam partir da região situada para lá do Nkomati, em Mazimhlophe. Três deles deviam subir o Nkomati pela margem direita, passá-lo nas cercanias de Komatipoort e entrar no país dos Swazi, com os quais o chefe ngoni tinha feito aliança. Três outros passariam o rio a oeste do Sábie e de lá dirigir-se-iam ao sul, por Movene. Os três restantes, nos quais se incorporariam Zihlahla e Mahazule, deviam devastar Ntimana, Xirhindra e Nondswana e passar à uma hora de distância a oeste de Lourenço Marques, exterminando as populações de Matola, aliadas dos Brancos, que teriam cortada a retirada para a cidade... Os nove regimentos deviam operar a sua junção no lugar de Nkovotlweni, ao sul da baía, onde as tropas do Nghunghunyana deviam estender a mão às de Maputo, que estavam de acordo com ele. Durante sete meses, estas ondas de guerreiros inundariam o país às dezenas de milhares e aniquilariam todas as tribos que se opunham a Nghunghunyana. Este não queria matar os Brancos, nem tocar na sua capital, mas contava reduzi-los à impotência, tirando-lhes o apoio dos seus aliados negros. Esperava que, então, os Portugueses lhe propusessem uma paz honrosa. Tais eram os planos grandiosos que dele se contaram mais tarde, depois de Nghunghunyana ter sido preso por uma quarentena de soldados brancos, mesmo no meio do seu país de Gaza. E todas estas grandes resoluções se resumiram a um combate de um dia na região de Ntimana. Os chefes subalternos nunca puderam entender-se e só alguns mais intrépidos ousaram

atravessar o Nkomati, chacinando algumas mulheres à pouca distância do posto de Xinavane. Mas logo que viram que tinham sido descobertos, tornaram a atravessar o rio e fugiram para os lados do Norte.

De resto, a principal razão da incapacidade militar de que os Negros deram provas durante esta campanha foi o ciúme que continuamente reinou entre as diversas tribos e, dizemo-lo também, o temor misterioso que sempre sentem na presença da raça branca, dos seus canhões, da sua disciplina superior.

A desconfiança de Matola para com Moamba, de Moamba para com Zihlahla, de Zihlahla para com Nondrwana e Xirhindra explicam também os terríveis pânicos que se produziram no decurso destas operações militares. Embora não estejamos aqui fazendo a história desta guerra, diremos que, em várias ocasiões, os exércitos indígenas foram tomados de pânico que teria podido ter as mais graves conseqüências. Citamos, como exemplo, a que ameaçou comprometer para sempre as tropas de Matola.

Os guerreiros de Matola, de acordo com os de Moamba, tinham recebido dos Brancos, no fim de Janeiro de 1895, a ordem de cair sobre Zihlahla e Mahazule. Um dos participantes nesta expedição, um rapaz de Matola, contou-me o sucedido do seguinte modo: "Devíamos reunir-nos aos de Moamba, na povoação de Mukapana, mas eles não apareceram ao encontro. Como tinham feito causa comum com Zihlahla no começo da revolta, não tínhamos nenhuma confiança neles. Tinham o ar de se terem escondido para nos atacarem traiçoeiramente e nos chacinarem. Então se produziram dois pânicos no nosso exército. O primeiro em Hukweni. Um homem teve um sonho. Sonhou que o matavam e gritou: "Yowee! Estão matando-me." Era de noite. Toda a gente estremeceu e muitos foram esconder-se na floresta, enquanto outros gritavam: "O inimigo está aqui!" Chegou a haver luta no batalhão de Geba (o batalhão que reunia os homens da idade de Sigawule, o chefe), mas não houve mortos porque alguns homens de sangue frio conseguiram restabelecer a ordem. Mas pouco faltou para que nos exterminássemos uns aos outros... Na noite seguinte, de novo um do nosso grupo teve medo e gritou: "Por que quereis matar-me, gente de Matola? Vou dizê-lo à mãe de Sigawule." Agarraram-no, fizeram-no calar, com medo que comunicasse o alarme aos de Nondrwana, etc.

Outro pânico análogo produziu-se quando o exército de Mahazule fez uma razia nos arredores de Lourenço Marques (Outubro de 1894).

Para evitar, tanto quanto possível, estes pânicos, os Rhonga dão no momento da partida uma palavra de passe que é transmitida a todos os guerreiros. Conseguimos saber de duas interrogando rapazes que tinham participado em certas operações militares. Na expedição a que acabamos de fazer alusão, o santo e a senha eram: *Beke phi?*, palavras zulu que significam: "Para onde olhais?" Era preciso responder: *Beke phezulu*, "olhamos para o céu". No famoso ataque dos guerreiros de Zihlahla contra a cidade, em 14 de Outubro de 1894, perguntavam: *Ulandubani* – "Quem queres?" *Ngilanda Mlungu!* – "Quero o Branco", era a resposta.

A volta da batalha – Quando uma *yimpi* era derrotada em combate, mas não era perseguida pelo inimigo, voltava silenciosamente e dispersava-se antes de chegar à capital, todos os soldados voltando para as suas povoações cobertos de vergonha. Deitava então luto nas povoações onde tinha havido mortos, mas sem serem permitidas lamentações, sendo mesmo possível que o chefe interditasse todas as manifestações de luto, se um grande número de homens tivesse sido morto. E então todo o país poria luto, por eles não

terem sido mortos pela esteira (*likuku*), na palhota, mas pela azagaia no campo de batalha. Sendo homens valentes, se algum chorasse devia pagar 2 libras de multa (Mboza).

Quando as *yimpis* de Maputo lutaram contra Nondswana em 1876, foram dizimadas e mesmo repelidas na batalha travada junto ao lago de Malongotiva (três quilômetros a oeste de Ricatla). O chefe Musongi mandou-as para o combate e elas recusaram. Então ele puniu os seus guerreiros condenando-os a irem tirar água nos poços com jarros, como as mulheres, mas de joelhos, dizendo: “É o resultado da nossa covardia” (*Ngindaba ya bugwala*). Depois tiveram de apagar uma queimada com as mãos, tendo voltado para casa cobertos de queimaduras.

Quando o exército volta vitorioso, o regresso é acompanhado de cantos solenes chamados *kuhuva* (*nlhama*). Os regimentos seguiam-se cada um cantando o seu próprio *kuhuva*. Dançando, exaltam as suas ações valorosas. Chegados e estabelecido o silêncio, os conselheiros contam ao chefe como se desenrolou o combate, dizendo os nomes dos que mataram inimigos, dos que deram o primeiro golpe e dos que mais se distinguiram. Há aplausos e os heróis são os grandes homens do dia, os *tinghwaza*, os salvadores do chefe. Isto me leva a narrar os costumes muito curiosos relativos aos que matam e aos que são mortos no campo de batalha.

I – A sorte dos mortos e o tratamento dos que mataram

1º – A sorte dos mortos

Quando um homem mata um inimigo, cobre-se ele próprio da mais invejável das glórias. Tem o direito de se apresentar diante do chefe e de dançar a dança da guerra. Toma toda a roupa do cadáver, que fica inteiramente nu. Se o morto é um Pedi e traz o pedaço de pele chamado *nsindo* em volta das partes genitais, o que matou leva o *nsindo* consigo como prova de que matou um homem. Um segundo soldado, que passe ao lado do inimigo moribundo ou morto, vara-lhe o braço (*hlomula*). Um terceiro vara-lhe a perna. Estes dois últimos não praticaram uma ação tão meritória como o primeiro, não mataram o inimigo, mas acabaram com ele (*kuhlula*). São de algum modo as testemunhas do primeiro, que é o verdadeiro dono do cadáver, e adquirem um direito igual de dançar. São os *vahlomuri* do que na verdade matou. Se um quarto guerreiro passa e fere de novo o morto, não tira nenhuma glória disso.

Ao lado destes golpes de azagaia no braço ou na perna, os cadáveres dos inimigos são submetidos a outras mutilações; abrem-nos e por vezes arrancam-lhe as entranhas, uma operação designada pela palavra zulu *qanza*. Este costume revoltante parece ser praticado pelos Pedi com mais rigor que pelos Tsonga. Na batalha de 6 de Novembro de 1901, em que as forças de Sikororo e de Sekukuni foram repelidas por Maaghe e Muhlava em Xiluvana, e em que quarenta inimigos foram mortos (Apêndice X), os cadáveres desapareceram por completo. Haviam sido cortados em pedaços pelos médicos do clã vitorioso e os mágicos de todo o Zoutpansberg vieram comprar partes de cadáveres para prepararem os seus poderosos medicamentos. Crêem que a carne e o sangue de um inimigo morto em combate é o mais feliz de todos os encantos e procuram fazer com um e outro um *remédio de primeiro valor* que chamam de *murhumelo*, e que empregam com vários fins, entre os quais o de untar as sementes para obterem uma boa colheita.

Usam-no também quando o milho atinge metade da sua altura, os mágicos atam algumas folhas de várias plantas nos quatro cantos do campo depois de as ter esfregado com o seu remédio. Os ferreiros na região das minas de ferro de Zoutpansberg compram-no e misturam-no ao minério para “engordurar” o ferro que fundem nos seus fornos (*kunonisa nsimbi*), senão obterem apenas escórias. Os caçadores inoculam-no com o pó extraído dos tendões e dos ossos. Fazendo incisões nos pulsos e cotovelos, recolhem um pouco de sangue que misturam ao remédio e cozem a mistura numa panela, obtendo um pó com o qual esfregam as incisões. As azagaias são fumadas ao mesmo tempo e isso lhes dá a qualidade de acertarem no alvo. O pó especialmente preparado com os tendões dos inimigos mortos é espalhado pelos caminhos, no caso de iminência de guerra, e os adversários que o pisarem sem saber ver-se-ão de repente incapazes de marchar, tornando-se vítimas fáceis dos guerreiros.

Diz-se que os Zulu têm os mesmos costumes que os Pedi, mas não se pode garantir que todos os clãs dos Tsonga os observem. Os mágicos nkuna, antes de terem sofrido a influência dos seus vizinhos Pedi, costumavam dissecar os tendões das costas (*riringa*) do inimigo morto e esfregá-los com a moela deste último, pendurando-os nos escudos dos guerreiros... Os inimigos que vissem estes escudos, *kutremeka nhlana* – “teriam as costas quebradas”, uma expressão figurada significando que eles ficariam cheios de terror. Guardavam também uma parte do corpo para a misturarem ao remédio de guerra do clã. A idéia que deu origem a este costume é evidentemente a de que, comendo carne de inimigos, absorvem toda a sua força, sem que eles lhes possam fazer algum mal.⁷

O *mhulu*, o *nyokwekulu* e todos os poderosos “remédios do país”, que são cuidadosamente guardados em cada clã, contêm um pouco de carne humana. As drogas empregadas também como remédios de guerra protetores obedecem provavelmente ao mesmo princípio sendo preparadas de forma semelhante.

2º – Tratamento dos que mataram

É uma imensa glória ter matado um inimigo no campo de batalha, mas tal glória comporta grandes perigos... Mataram, os que são glorificados... Também estão expostos à influência misteriosa e mortal do *nurhu* e devem submeter-se por este fato a um tratamento médico. Que é o *nurhu*? É o espírito do morto que procura vingar-se. Odeia-o e pode torná-lo louco. Os seus olhos incham, saem das órbitas e inflamam-se. O que por ele for atacado perderá os sentidos, terá vertigens (*ndzululwana*) e a sede de sangue pode levá-lo a precipitar-se sobre um membro da sua família e a vará-lo com a sua azagaia. Para banir

⁷ Este costume é o único vestígio de antropofagia que encontrei entre os Tsonga, e pode-se perguntar se esta superstição não é a verdadeira explicação da origem do canibalismo. Onde o canibalismo existe ainda, como entre os Fan do Congo, disseram-me que os corpos comidos são geralmente os dos clãs hostis, ou ocasionalmente de uma mulher (que pertença a um outro clã, segundo as leis da exogamia). Não se dará o caso de, inicialmente, estes costumes terem tido um valor ritual e militar semelhante ao que constatamos na aplicação do remédio de guerra no seio das tribos do sul de África? Depois os Fan tomaram gosto à carne humana e passaram a comê-la para seu próprio prazer. É preciso não esquecer, ao tratar-se deste assunto da antropofagia, que esta foi praticada em diversas ocasiões no sul de África, depois das devastações dos Zulu de 1820 a 1830. Em Zoutpansberg, nas montanhas do Drakensberg, os indígenas reduzidos à fome comeram carne humana, o mesmo sucedendo também no Bokhakha durante o reinado da rainha Male.

semelhantes desgraças, é preciso remédio especial. Os que mataram devem *lurhula tiyimpi tavu*, expulsar o *nurhu* que os persegue depois da expedição sanguinária (*lurhula* vem de *nurhu*, pl. *milurhu*).⁸

Em que consiste este tratamento? Os guerreiros que mataram devem ficar por alguns dias na capital. São tabu. Vestem-se com roupa velha e comem com colheres especiais, pois as suas mãos estão “quentes”, e em pratos especiais (*mirheko*) e panelas quebradas. É-lhes interdito beber água. A comida deve estar fria. O chefe mata bois (*yiva lumisa hi tihomu*); mas se a carne lhes fosse dada quente, inchar-lhes-ia o ventre, “pois eles próprios estão quentes, estão impuros” (*vani nsila*). Se comessem comida quente, a impureza entraria neles. “Estão negros (*ntima*). Este negro deve ser tirado” (Mankhelu). Durante todo este tempo, toda a relação sexual é-lhes formalmente interdita. Não devem voltar à casa das suas mulheres. Outrora os Rhonga faziam-lhes uma tatuagem especial na frente, de uma órbita à outra. Punham remédios terríveis nas incisões que ficavam como botões, “o que lhes dava o aspecto do búfalo que enrugou as sobrancelhas”.⁹

Ao fim de alguns dias um médico vem purificá-los (*kuvaphutula*), “para lhes tirar o negro”. Parece que há diversas maneiras de o fazer, segundo Mankhelu. Põem grãos de todas as espécies numa panela quebrada e assam-nos com os remédios e o *svanyi* de uma cabra. Os homens aspiram o fumo que sai da panela, metem as mãos na mistura e com ela esfregam os membros (*vatilula*), e em particular as juntas.

Viguet descreve este último rito assim: Põem pedaços de raízes medicinais num pote partido e assam-nos. Aspiram fumo. Então um pouco de leite de vaca é deitado num

⁸ Encontramos pela primeira vez a noção do *nurhu*, a propósito do rito do *fuma* e encontra-la-emos novamente falando dos ritos de caça (Quarta parte). O *nurhu* é perigoso não só no caso de um inimigo morto, mas em presença de qualquer cadáver. É o que prova a história curiosa que dou e que Spoon me contou sem duvidar absolutamente nada da sua veracidade. Um viajante estava morto debaixo da grande figueira de Livombo, perto de Ricatla. Tinha subido na árvore e tinha caído sobre o seu próprio pau que espetara no chão. Não tinha sido enterrado, pois ninguém o conhecia. O seu cadáver decompôs-se no local. O crânio embranqueceu ao sol. Mais tarde uma queimada destruiu toda a erva e durante anos viu-se este crânio, que “fazia *mpaaa*” (brilhava), e os seus dentes, que “faziam *bvá*” (um advérbio descritivo, tendo a mesma significação). Um dia os garotos de Livombo foram colher figos selvagens e viram o crânio. Spoon estava com eles. “Batemos-lhe com os nossos paus e divertimo-nos a fazê-lo rolar como uma bola. Não sabíamos que era um crânio humano. Quando voltamos para casa, fomos acometidos pela embriaguez do *nurhu*, a doença dos que mataram um homem. Durante a noite deliramos (*hanta hanteka*), os nossos olhos incharam e cobriram-se de uma exsudação viscosa (*malanga*). Todos nós quatro tínhamos sido atingidos, Tsukela, Tlavini, Sibakuze e eu próprio. Na manhã seguinte fui à figueira e vi que tinham matado um homem lá a frente. O mágico que conhecia o tratamento do *nurhu*, um homem que tinha morto outros em guerra, chamou-nos à sua aldeia. Pusemo-nos em linha diante dele; deitou um pouco de pó na mão de cada um de nós, meteu um pouco na sua boca, e esfregou com ele a sua frente. Então insultou-nos dizendo: “Vós morrereis! Qual é o que começou a bater no crânio?” Cada um negou ter sido o primeiro. Então acrescentou: “Tomai cuidado! Não vos aproximeis desta figueira nem do grande *nkuhlu* onde um outro cadáver foi queimado debaixo das folhas. Ide-vos embora”.

Quando um homem mata um outro numa rixa, pode substituir este remédio do *nurhu* pela sua própria urina, bebendo um pouco e esfregando com ela a frente. A vertigem passará.

Se o homicídio foi cometido à distância, com uma espingarda por exemplo, o *nurhu* não é tão perigoso, pois o inimigo estava afastado. Uma pequena dose de remédio basta para tratar o homicida. Spoon não conhecia a composição da droga do *nurhu*.

⁹ De onde a expressão seguinte, que é de uso corrente: Quando um Rhonga quer desafiar alguém, diz-lhe: “Covarde! Tu dizes que podes levar-me a melhor; vem pois beijar a minha frente!”

pote, e, quando levanta fervura, metem os dedos dentro dele, uma mão após a outra, e passam-nos pelos lábios emitindo o som sacramental: *pshu* (o que prova que se trata de um sacrifício aos deuses, de um ato religioso). Em seguida dizem: *Phee! Phee!* – isto é, *phephela phansi* (Dz., *tikela hansī*) – “Desce, enterra-te”. O que significa: “possas enterrar-te no fundo da terra, tu, *nurhu* inimigo, e não voltar a atormentar-me.” A última parte do tratamento consiste em esfregar os músculos das pernas e todo o corpo com este leite. Os carvões medicinais são cuidadosamente recolhidos e reduzidos a pó e depois metidos em pequenos sacos de pele chamados *tinteve* que aquele que matou põe em volta do pescoço. É o medicamento dos que mataram homens. No tempo do *vukanyi* os guerreiros podem empregá-los para *kuluma*, isto é, para temperar a primeira cabaça que bebem. Consideram-no tão eficaz como o grande *mbhulo*, o remédio dado pelo chefe, e atribuem-lhe a propriedade de impedir os homens de atacarem os seus próprios compatriotas sob a influência do álcool. Os *tinteve* são também de uma grande utilidade para os casos de futuras batalhas. A loucura que ameaça os que derramam o sangue pode manifestar-se logo após o homicídio e por isso, ainda no campo de batalha e imediatamente depois dos altos feitos, os guerreiros recebem uma dose preventiva deste remédio. São os que mataram em outras ocasiões os que levam consigo *tinteve* e que ministram aos que julgam dele necessitar.

Uma vez terminado o período de reclusão para a purificação final, todos os objetos empregados pelos que mataram (*mizilo*), assim como as suas roupas, são atados e pendurados numa árvore a pouca distância da capital e ali deixados apodrecendo.¹⁰

Regressados a suas casas, os que mataram homens têm ainda de completar o tratamento mastigando todas as manhãs e todas as tardes, durante alguns dias, um pedaço de uma raiz denominada *monungwana*, cuspiendo-a ao mesmo tempo que proferem a mesma exclamação: *Phee! Phee!* – “Desce e enterra-te!” Os pedaços daquela raiz são mais tarde presos à azagaia.¹¹

Esta descrição dos ritos praticados para o tratamento dos que mataram na guerra aplica-se especialmente aos clãs do Norte. Mas ouvi narrar de um velho chamado Makani, da região de Ricatla, que existiam costumes semelhantes entre os Rhonga. Este homem tinha ferido um inimigo numa batalha. A ferida fora fatal e o inimigo morrera mais tarde. Após o seu regresso à casa, Makani, que não sabia deste desenlace, foi subitamente atacado de delírio, começando a percorrer a povoação à procura de outros homens para os assassinar. “Oh!”, disseram os que viram, “ele está assim por ter morrido o homem que

¹⁰ Tive a sorte de recolher os objetos que serviram às purificações que se seguiram ao combate de Mudi, na guerra de Sikororo. Estão agora no museu de etnografia de Neuchâtel e compreendem, entre outras coisas, uma dúzia de cabaças, um par de sandálias, etc.

¹¹ Os costumes de purificação dos guerreiros são um pouco diferentes entre os Pedi. Depois da batalha de Mudi, os do exército de Maaghe que mataram tiveram de suportar o seguinte tratamento: O coração dos homens mortos foi trinchado, os músculos da face cortados em fatias, os membros amputados, e todos estes pedaços de carne humana foram misturados com drogas e pedaços de carne de boi e depois cozidos numa panela e remexidos, num caldo horrível, com as azagaiais. Este cozimento foi colocado num cesto chato, em que é tabu tocar, e arrastado com as azagaiais até o meio da praça da povoação. Então os heróis, previamente barrados de argila branca, avançaram de joelhos, e, com vociferações e gritos imitando o abutre, agarraram pedaços dele com os dentes sem lhes tocar com as mãos. As mulheres participam desta refeição, como se estivessem contaminadas pela impureza dos seus valorosos maridos.

feriu!” Chamado imediatamente o curandeiro que possuía o remédio do *nurhu*, um homem do clã dos Masvanganye, veio ele com uma cabaça e uma vara esculpida, cortada de uma árvore chamada *xirhala*, cuja ponta mergulhava no remédio misturado com mel. O mágico passou a vara pelos lábios de Makani e este a lambeu com a língua e chupou o remédio enquanto o mágico a fazia andar da direita para a esquerda. Por fim pôs-lhe uma gota do remédio em cada uma das orelhas, em cada uma das pálpebras e na extremidade do esterno. Curado desta maneira, Makani pegou numa tocha acesa e, atirando-a na direção do país inimigo, disse estas palavras, *Avafe, vako, vabola* – “Que morram os inimigos, que apodreçam no mato. Matarei ainda outros!” E durante dias a fio Macani ia a um poço lavar o corpo e cobrir-se em seguida com o pó dos *tinteve*.

Durante as semanas que se seguem à batalha, os heróis não trazem consigo só os *tinteve* e os amuletos do *milurhu*, mas também, por direito próprio, certos troféus bélicos, tais como cornos de antílope ou de cabra, quebrados na base, presos por um cordel em volta do pescoço. Usam também colares feitos de pequenos pedaços de madeira esculpidos de maneira especial, enegrecidos ao fumo e ligados uns aos outros como pérolas. Por vezes estes colares são tão compridos que são levados a tiracolo. Recordo-me de ter visto os guerreiros da Matola, de regresso da sua expedição de 1895, indo mostrar aos Brancos de Lourenço Marques, que lhes atiravam moedas, altivos e gloriosos, esses troféus.¹²

J – Algumas observações sobre os ritos de guerra

Seja qual for a sua origem – parece que há neles uma mescla de costumes das tribos tsonga e zulu – os ritos de guerra dos Tsonga formam um conjunto muito interessante.

Os ritos mais importantes são os ritos nacionais. Em tempo de guerra, a própria existência do clã é ameaçada pelo chefe, a célula vital, o centro do organismo, estar em perigo. Daí o fato de todos os guerreiros estarem prontos a responderem ao primeiro apelo da *xipalapala*, a reunirem-se em volta dele, a “construir o círculo” que o protege. Todo o clã forma uma única povoação e afirma a sua unidade nas cerimônias impressionantes do *kuguva* e pelos cantos patrióticos. Morre-se de boa vontade pelo chefe. Frisamos que a maior parte dos cantos do *kuguva* magnificam o chefe. Todas estas manifestações pelas quais a coragem individual e coletiva é estimulada, o *kuguva* e o *kugila*, são ritos nacionais ou sociais que tendem à salvação do clã. A origem deles está na idéia nacional.

Mas a guerra comporta perigos para todos os soldados. Daí os ritos de proteção, a aspersão do *mukhumbi* com o remédio de guerra e a dádiva de um pouco deste remédio

¹² Uma terrível maldição recai sobre os que mataram um inimigo. É o que ilustra bem a seguinte história que me contou Calvin Mapophe. Trata-se de um acontecimento que ocorreu não muito longe na região de Xixongi (circunscrição da Manhiça). Um homem da família de Ndzindzi tinha matado um Yao numa das expedições do Nghunghunyana, antes de 1890. Como morrera três pessoas da sua família, os restantes consultaram os ossinhos e o adivinho fez-lhes esta pergunta: “Não mataste um Yao?” À sua resposta afirmativa este acrescentou: “Morrereis todos, pois esse morto anda em vossa perseguição”. Os ossinhos dizem que para evitardes a destruição da vossa família deveis oferecer uma moça ao espírito do homem morto, em sacrifício vivo. Não será permitido a essa moça casar-se, e os rapazes não terão o direito de a cortejar. Se ela manteve relações com um homem, deve ser substituída por uma outra. Assim tornarão propício o espírito encolerizado.

a todos os homens, que devem engoli-lo. Este rito é inspirado pela noção mágica *similia similibus curantur*, sendo a idéia fundamental a de que o soldado comendo uma pequena porção de carne humana inimiga se torna invulnerável e de que escapará assim aos golpes que ele lhe vibrar. Mas outros ritos, em particular os tabus de guerra, parecem derivar da idéia de passagem.

Todo o clã entra numa fase especial, desde que a guerra é decidida pelo chefe, "que a dá" aos seus soldados. Daí os tabus que se observam nas povoações e que, em muitos casos, são exatamente os mesmos que os da escola de circuncisão e do período de luto. Encontramos o contraste já tantas vezes mencionado: Enquanto certas proibições de natureza sexual são suprimidas (por exemplo, a rainha vai completamente nua para o meio do *mukhumbi*), por outro lado as relações sexuais permitidas na vida ordinária tornam-se tabu. O período das hostilidades parece ser verdadeiramente considerado com um período à margem para toda a tribo.

É assim sobretudo para os guerreiros e creio que muitos dos ritos que lhes são impostos têm a sua explicação neste fato. Vimos que o período de abstenção é precedido geralmente por ritos de separação. Alguns são muito característicos e praticados quando o exército parte, como por exemplo: a separação do general, acompanhada de gritos selvagens; o costume de comer um pedaço de carne sem lhe tocar com as mãos e de tomar em seguida um emético; o de saltar por cima do ramo do *ntrhopfa*; o remédio do esquecimento, etc.

A volta triunfal e a partilha da carne dos bois que foram tomados são talvez cerimônias de agregação, isto é, atos pelos quais o soldado regressa à vida ordinária.

Distinguem-se melhor os ritos de passagem no caso dos homens *que mataram*; mas a condição deles é pior ainda, pois implica a idéia de impureza ligada ao homicídio e que comporta os perigos inerentes ao *nurhu*. Estão "quentes" (uma expressão que se aplica também à mulher tornada tabu durante as regras, etc.); estão "negros" (um epíteto que designa também os coveiros, a mãe que perdeu um filho, etc.). Daí uma separação mais completa, um verdadeiro período de abstenção, acompanhado de vários tabus alimentares e sexuais.¹³

É possível que as incisões sobre a órbita sejam uma velha tatuagem relacionada com este período, semelhante à incisão inguinal que fazem nas viúvas. Os ritos de purificação dos que mataram são da mesma natureza dos que acompanham o luto e mais particularmente dos coveiros.

O regresso à vida social, após a sua exclusão temporária, é marcado por ritos de separação do período marginal, que tendem sem dúvida a expulsar a impureza que a ela está ligada. (A exposição do *mizilo* fora da povoação, no mato, é um exemplo disso). Não é impressionante ver a correspondência que existe entre estes ritos, com a sua seqüência particular, e os da escola de circuncisão, do luto, e da mudança de uma aldeia?

Ver a propósito do Capítulo terceiro, as Conclusões Práticas, VI: "A nova era e o futuro da tribo do sul de África".

¹³ Os tabus sexuais são tão severos que depois d batalha de Mudi um dos que tinham matado um inimigo ficou muito ofendido por um outro que tinha tido relações com a mulher na sua povoação lhe ter tocado na comida. O soldado temia que este contato causasse a sua própria morte ou acarretasse a desgraça à sua família.



Henri Junod

Apêndices

Apêndice I

Características dos seis dialetos da língua tsonga

O quadro que se segue apresenta uma lista de palavras características dos seis dialetos principais da língua tsonga. A lista rhonga e a lista dzonga foram elaboradas pelo autor e representam a língua tal qual é falada nos clãs Mpfumu e Nkuna. A população do sul da baía de Lourenço Marques fala uma espécie de subdialeto do rhonga, o Lwandle ou Maputo (abreviado Map.). Devem-se ao Sr. Le Perrin as formas particulares desta região. O Sr. P. Loze forneceu a lista dos equivalentes Hlangano, como se encontram no clã de Moamba. Não muito diferentes do dialeto dzonga. É provável no entanto que o hlangano propriamente dito, nas montanhas do Livombo, acuse maiores diferenças. O Sr. H. Guye, que viveu entre os Khosa em Xikumbana (curso inferior do Limpopo), organizou uma lista dzonga-khosa, muito semelhante ao nkuna, e as formas características do dialeto bila (a estação de Xikumbana está situada a 15 quilômetros a oeste do Xai-Xai). Forneceu também o hlengwa tal qual se fala na região de Kambana, na margem oeste do baixo Limpopo, num território muito vasto, e que compreende vários subdialetos. O Sr. S. Malale, um missionário indígena, fez a lista das formas características do país dos Chowuke e da tribo Mazivi, que vive nos confins da região de Inhambane. Os missionários americanos publicaram já vários livros no subdialeto tswa, falado nos arredores de Inhambane, o que permitiu ao autor mencionar um certo número de vocábulos. Enfim, o Sr. S. Malale colheu as formas dos dialetos N'walungu, dos Maluleke, dos Vakavaloyi e dos Hlavi, muito semelhantes ao dzonga.

A ortografia empregada nestas listas difere um pouco da do resto da obra. É a que os missionários suíços adotaram para o vocabulário e a gramática da língua tsonga-changana (Bridel, Lausanne, 1908).

O *j* junto a *t*, *d*, *r* e *sh* não é exatamente o *j* francês, mas indica que é um pouco molhado o som precedente. *Tj* é um *t* pronunciado com a ponta da língua recuada um pouco atrás do ponto palatal. É diferente de *tsh*, que corresponde a *t+sh*, sendo o *sh* palatal, como no inglês *shore*. *Dj* não é muito diferente do *j* inglês em *just*. *Rj* é um *r* muito

arrastado, que se assemelha muito ao *j* francês, onde todo o elemento gutural desapareceu. *Shj* é uma modificação ulterior do *r*, um *sh* palatal. Estes quatro sons não são os ligeiramente molhados puros de que fala Lepsius. Contudo, entre os Maluleke, *dj* torna-se às vezes *dh*, como na palavra *mundhuku*. Ao lado dos sons laterais *lh*, *dl*, *tl*, muito freqüentes em tsonga, aparece também em bila o zulu *dlh*, que seria talvez mais correto escrever *jl*.

Dois sons silvantes particulares, *ps* e *bz*, são acompanhados de um silvo particular. O *v* não é um verdadeiro *v*, muito raro em tsonga e encontrado só em combinação com *bv* em hlangwa. É um *b* doce, um labial fricativo. O *b* forte é raro em todos os dialetos, salvo depois de *m* ou antes de *y*. Só no subdialeto de Maputo é que o empregam freqüentemente em lugar do *b* doce. *N* é o *n* nasal gutural pronunciado como *ng* no inglês *singing*.

O quadro comparativo abrange três assuntos diferentes: os sons, as formas gramaticais e algumas palavras características do vocabulário. Quanto aos sons, podem-se sobretudo notar as interessantes permutações do *r*, que têm a sua explicação na hipótese do Ur-Bantu, de Meinhof (vede Meinhof, *Grundrisse einer Lautlehre der Bantu Sprachen*). Este quadro fornece um critério para se descobrir a origem de qualquer indivíduo tsonga, permitindo reconhecer a que clã pertence pela forma como pronuncia as palavras características inscritas. Para compreender inteiramente o assunto é necessário todavia estudar as gramáticas tsonga ou rhonga, que se aconselham aos leitores.

I - Permutações fonéticas

	Rhonga	Hlangano	Dzonga	Bila	N'walungu	Hlengwa
Pedra	ryibie (Map.) Dijibie	ribie	ribie	ribie	ribie	ribie (Madz.) rique
Três	rharhu (Map.) Xejaxeju	rharhu	rharu	rharu	rharu	rharu
Trabalhador	dirima	rima	rhima	rhima	rhima	rhima
Língua	lidryimi	rhiryimi	rhiryimi	liryimi	leryimi	leryimi
Línguas	tindryimi	tiryimi	tindryimi	tiryimi	tindyimi	tindyimi (Madz.) tiryimi
Sombra	ntrhuti	ndzuti ndruti	ndzuti	ndzuti	nduti	ntsuti ndzuti
Sombras	mintrhuti	mindzuti mindruti	miruti mindzuti	mindzuti	miruti minduti	mitsuti mindzuti miruti
Termitela	ryuka (Map.) xyuka	ruka	tihuka	ruka	txuka	ruka
Montanha	nyava	nyava	nyhava	nthava	ntsava	ntsava

Porção		ndzima	ndzima	ndzima	ndzima	ndzima	ndzima	ndzima
Eu	dj	ndji (Map.) ndi	ndji	ndji	ndzi	ndi	ndi	ndzi
Amanhã		mundjuco (Map.) munduco	mundjuco	mundjuco	mundruco	mundhuco mendhuco	mundhuco	mundzucu
Correr	tj	tjutjuma (Map.) tchut- tchuma	tjutjuma	tjutjuma	tjutjuma	tjutjuma	tsutsuma	tsutsuma
Somente		ntsena (Map.) mpšana	ntsena (Hlavi) ntjena	ntsena	ntsena	ntsena	ntsena	ntsena (Kh.) ntse
Aprender	dj	dondja	diondja	diondja	diondja	diondja	dionda	gondza
Comer		da	dia	dia	dinta			gá
Sol		dambo	diambo	diambo	diambo	diambo		gambo
Cão	bi	mbiana	mbiana	mbiana	mbiana	mbiana		guana
Esta erva		bianhl lebyl	bianhi lebyl	bianhi lebyl	bianhi lebyl	bianhi lebyl	bianhi lebyl	guanhi legui
Dizer	i	biela	biela	biela	biela	biela		(Kh.) gela
Construir		iaca	aca	aca	aca	aca		aca
Aquecer-se	o	uorja	ora	ora	ora	ora	ora	uora

	Rhonga	Hiangano	Dzonga	Bila	N'walungu	Hiengwa
Lua	hu	n'hueti	n'hueti	n'hueti	n'hueti	n'hueti
Hoje	lh	namutha	namunthi (Hlavi) nhamun- thiha	nhamunthiha	nhamunthiha	nhamunthiha
Reunir-se		thangana	thangana		thangana	thangana
Falar	b-v	vulavula (Map.) bulabula	vulavula	vulavula	vulavula	vulavula (Madz.) uulavula
Pôr		veca	veca	veca	veca	veca
Ventre		khurji (Map.) khudji	khuri	khuri	khuri	(rumbo)
Ter bom gosto		nandjica (Map.) nanditha	nandjiha	nandjica	nanditha	nandzitha
Cheirar mal		nuha	nuhua	nun'ha		nun-ha
Cauda		nquila	ntchila	ntchila	ntchila	ntsila
Partilhar alimentos		khema	pHEMA (Hlavi) Khema	khema	pHEMA	qhema
Ser breve		goma	coma	coma	coma	coma

Muito	bgopfu	bgopfu	bgopfu	bgopfu	bgopfu (Tsh.) ngovo
Ajudar	pfuna	pfuna	pfuna	pfuna	pfuna (Tsh.) ngovo
Secar	phia	phia	qrua	phia	phia

II - Formas gramaticais

Homem	mihuno	muho	mun-ho	mun-ho	mun-ho
Homens	viano	vaho	van-ho	van-ho	nun-ha
Estrangeiro	muieni	n'eni	n'eni	n'ueni, n'eni	mphiinhi
Mancha	mphiinhi (Mpa.) mphinto	mbihinhi	mbihinhi	mbihinhi	mikuwa
Figueiras	minkuwa	tiku leri	mikuwa	mikuwa	tiku legui
Este pais	tiku tesvi	tiku leri	tiku leri	tiku ledy (Bal.) leli	ga mina
De mim	dja nga	ra nga	ra mee	dia mina (Bal.) la mina	ga vona
Deles	dja vu	ra vo	ra voo	dia vona (Bal.) la vona	lolelo, lolo
Este mesmo	djoledjo, djodjo	rolero, roro	rolero, rero	lolelo, lelo	lolelo, lolo

		Rhonga	Hlangano	Dzonga	Bila	N'walungu	Hlengwa
Noite	cl-bu-ma	vusiku	vusiku	vusiku	wusiku	vusiku	vusiku
Membros	cl-chi-psi	sviro	sviro	sviro	sviro	sviro	sviro (Tsh.) bziro
Cabra		mbuti	mbuti	mbuti			mbuti
Um homem		mhuno mun'we	mun'we	un'we	mun'we	wun'ue	
Árvores grandes		mirji le'mikulu	le'yikulu	le'yikulu	le'yikulu	le'yikulu	
Árvores compridas		ya kuleha	ya kuleha	yo leha	yo leha	yo leha (Bal.) yo kuleha	
Um grande homem		mhuno lue'nkulu		lo'kulu (Hlavi) lo'nkulu	lue'nkulu	lo'nkulu	
Três bois		tihomo tirharhu	tiraru	tiraru	tinharu	tinharu	tinharu
Que dia?		siku dhini?	rihi?	rihi?		rihi?	guihi?
Só o pai		tatana usvakwe (Map.) ha vusvakwe	e svakwe	ieche	ieche	ieche	dadane ieche (Tsh.) ietche
Ele partiu		afambile	a	u	u	a	a (Tsh.) u
Apanhei-o		ndhri mutekile	n'tekile	n'we tekile	mu tekile	n'we	mu
Vimo-lo		hi mu vonile	m'monile	m'monile	mu vonile	mu	mu

O que quer que	Rhonga nambi	Hiangano nambi	Dzonga hambi	Bila hambi	N'walungu hambi	hambi (Tswa.) hambo
Tanto que	Kasi (Map.) nkansi svan'esvi	kasi svanga hesvi	kasi tane he lesvi	kasi Ku kota	kasi tane he ku kota	kasi (Tswa.) kanilezi ku kota
Assim que						

III - Diferenças de vocabulário

Fazer	yentcha	endia	endia	endia	endia, yendia	maha
Matar	diala	diala	diala	diala	diala	dihlala (Tsh.) dala
Escutar	yingela	tua	tua	tua	tua	tsaka
Ser feliz	tjhava	thava	tjaka	tsaka	tsaka	lava
Procurar	djiula	lava	la'a	lava	lava	xilo
Alguma coisa	xa-ntxumo	xa-ntxumo	xilo	xilo	xilo	hiayisa
Cuidar	bekisa	vekisa	hayisa	hiayisa	hiayisa	themba
Ter confiança	dumba	djiumba	tjemba	tsemba, themba	themba (Bal.) svemba	(Tsh.) guandza

Mar	likhulu	luandle	luandle	luandle	luandle (Tswa.) vimbi
Pai	tatana (Map.) tati	tatana	tatana	tatani	tatani
Mãe	mamana (Map.) mami	manana	mamani	mamani	mamani
Sobrinho uterino	musvana	muphiana	ntukulu	ntukulu	ntukulu (Tsh.) nzukulu
Tio materno	malume	malume	kokwane	kokwani	kokwani
Tia paterno	rarana (Map.) rari	rarana	hahani	hahani	hahani
Mau	fani	ku biha	ku bina	ku biha	

Apêndice II

Nomes, sobrenomes e alcunhas tsonga

Como ilustração da maneira pela qual os Tsongas mudam os seus nomes, cita-se aqui a história dos de Mboza e de Elias. Mboza recebeu, quando nasceu, o nome de Muhamule, como seu tio paterno. O nome inteiro era em zulu Mulamula Nkwinzi Isilwako, isto é, "O homem que acalma o touro que luta". Com cerca de dezesseis anos mudou-o para Mahubula. Procurou neste momento reunir ossinhos divinatórios para exercer o ofício de adivinho. Tendo chamado um destes ossinhos de *Hubula*, os seus camaradas começaram a aplicar-lhe este nome. Quando foi acometido pela "loucura dos deuses" (ver Sexta parte) e foi curado do seu pretenso mal, depois que o espírito se fez conhecer, chamou-se Mboza. Era o nome de um homem da sua povoação, seu próprio sobrinho, que tinha partido para Joanesburgo e lá tinha morrido. Quando se tornou cristão e foi batizado, Mboza conservou este nome. A maior parte dos indígenas gostava de adotar outro nome nesta ocasião, o nome de um discípulo ou de um profeta, mas como não foi atendido por já termos muitos Daniéis, Jonas, Pedros, Mboza rendeu-se a este argumento.

Elias foi chamado Xifenía no dia do seu nascimento, tomando o nome de um homem que passava nessa ocasião na sua povoação. Esta visita era uma espécie de mendigo que costumava seguir as pessoas que levavam a comida ao chefe, esperando apanhar alguma coisa para comer. A criança era de boa família, mas deram-lhe o nome deste indivíduo de baixa classe e desprezado. Quando era mais velho, um dos seus amigos disse-lhe: "O teu nome não te convém. Chama-te Spoon (colher)". Adotou esta nova denominação mas as mulheres da povoação troçavam-no dizendo: "Vem, nós distribuiremos a comida com esta colher!" Quando se batizou passou a ser Elias, um nome um pouco difícil de usar, tanto mais que o nosso Elias não era tão perfeito como devia ser um profeta. Mas os indígenas não sentem nenhuma vergonha em revestirem-se de grandes nomes. Sentem-se sempre à altura desses nomes.

Os nomes adotados na época da puberdade pelos rapazes são muitas vezes nomes europeus. Há numerosos Jims, Sams, Bobs, etc. Adotam também como nomes palavras européas ou palavras de origem européia: Spoon, Nglazi (*glass*), Comitxi, Djass, Fulitchi, Fifteen, etc.

Os nomes verdadeiramente indígenas começam muitas vezes pelo prefixo *Mu*, que é prefixo pessoal singular (Mussongi, Muzila, Mungutana, Mukwenxe), ou *N'wa*, que implica a idéia de "filho de" (N'wamitwa, N'wamaxwele, N'watruvula), ou *Nha*, empregado no mesmo sentido (Nhakubasa, Nhanise, Nhati, provavelmente de origem zulu), ou *Ma*, que é também um prefixo de pessoa (Manave, Matende, Matandana, Makhangada, Makasava, etc.). O prefixo *Mi* significa "filha de" e encontra-se muitas vezes (Misilana, Minthlohene, Mindinyana, etc.)! Em geral só é empregado para nomes de mulheres.

O prefixo *Xi*, que se aplica geralmente aos objetos e tem uma significação neutra, encontra-se freqüentemente nos nomes do dialeto rhonga. É também um prefixo diminutivo, sobretudo quando a palavra termina por *ana*. Assim, Xiribiana, um nome muito vulgar, significa pedra pequena (*ribie*); Xiguidana, Xirombe, Xindruvi, etc., pertencem à mesma classe.

Alguns nomes muito curiosos começam com o prefixo *Ba*, o pronome da terceira pessoa do plural. São em geral comuns entre as moças de origem copi. Por exemplo, *Bamuyeyisa* significa “desafiam-na”, *Bamuzonda* (zulu), “detestam-na”, *Batzamahayena*, “mexericam por sua conta”, etc. Denominando-se assim, estas moças exprimem a sua amargura.

Mas um grande número de nomes não tem prefixo e não tem muitas vezes nenhuma significação.

As alcunhas são freqüentes entre os Tsongas e acontece que elas suplantam inteiramente o nome habitual. Havia em Ricatla um velho, Mbekwa, que todos chamavam de Nxoqho. Quando me informei da origem deste curioso nome, contaram-me a seguinte história: Um dia Mbekwa estava muito alegre e exprimiu o seu contentamento pela exclamação: *Nxoqho* (é o estalido da língua contra a bochecha, que é freqüente em zulu). Esta interjeição foi acolhida com agrado e desde então ele empregou-a para manifestar o seu prazer em outras ocasiões. Fez mesmo um verbo regular, dizendo: “Vou *nxoqhela* neste e naquele lugar”, isto é, “divertir-me lá adiante”. A palavra era tão fascinante que se tornou o seu sobrenome e não surpreenderá que tenha sido incorporada na língua corrente, a qual se enriquece todos os dias com novos advérbios descritivos como *nxoqho* (ver a *Grammaire tsonga* do autor, pág. 84 e Vol. II).

Especialmente eles dão alcunhas aos Brancos mais por não poderem pronunciar facilmente os seus verdadeiros nomes do que por outras razões. Estes sobrenomes são escolhidos muito inteligentemente. São muitas vezes uma descrição verbal do principal carácter físico ou mental do Branco. O Sr. Torre do Vale ofereceu uma lista de sobrenomes de comerciantes e outros habitantes de Lourenço Marques no seu dicionário rhonga-português. Vale a pena consultá-la, embora lhe faltem as fotografias dos Brancos e as explicações das alcunhas, pois tal seria uma esplêndida ilustração do humor indígena.

Até aqui falamos de nomes e sobrenomes de pessoas. Mas ao lado destes, todo o homem tem o seu nome de clã, ou de família, isto é, o nome do seu primeiro antepassado conhecido. Os adultos preferem que se lhes dirijam por este nome, que é o *xivongo*, ou o nome pelo qual os “glorificam”. Este assunto é tratado na Terceira parte.

Apêndice III

Vícios contra a natureza nas casernas¹ de Joanesburgo

Em Janeiro de 1905 um dos meus colegas que passava perto de um dos dormitórios de Joanesburgo viu um grande grupo de indígenas que cantava, dirigindo-se para uma caserna, onde se realizava uma grande festa com dança. Havia entre eles um certo número de mulheres. O meu colega perguntou ao seu evangelista indígena como era que um tão grande número de mulheres podia juntar-se à festa naquele lugar onde há tão poucos

¹ Traduzimos assim a palavra inglesa *Compounds*, que designa os grandes pátios rodeados de dormitórios onde os indígenas que trabalham nas minas são postos. Não se trata de casernas para soldados.

representantes do sexo feminino. O evangelista respondeu-lhe: "Não são mulheres. São *tinkonxana*, rapazes que ataram ao peito falsos seios de mulheres, cortados em madeira, e que vão à dança ocupar o lugar das mulheres. Esta tarde, quando entrarem nos seus dormitórios, os seus 'maridos' devem dar-lhes 10 xelins, e é só com esta condição que os *tinkonxana* tiram os seus falsos peitos e se submetem aos desejos de seus maridos." Mandei chamar este evangelista que sabia tudo o que se passava no interior dos dormitórios e interroguei-o. Foi isto o que soube:

Esta prática (*kuvukontxana*) tornou-se uma instituição regular nas casernas dos menores indígenas. A palavra *nkontxana* parece vir do ngoní, o dialeto zulu falado na planície do Limpopo. O *nkontxana* é o rapaz que um outro homem emprega para satisfazer a sua paixão, e o homem é mesmo chamado o *nuna* dele, o marido. Quando um bando de novos trabalhadores chega a uma caserna, os policiais indígenas, que têm o seu quarto de dormir na entrada do pátio, vêm *humuxa* (fazer propostas) aos mais novos, não só aos rapazinhos (pois há lá alguns) mas também aos rapazes de vinte anos e mais. Se estes rapazes consentem em se tornarem os seus *bancontchana*, são tratados com mais indulgência que os outros. Os seus maridos dão-lhes 10 xelins para se casarem com eles (*kubuta*) e escolhem-lhes ocupações fáceis, como por exemplo varrer os dormitórios, enquanto os outros vão para o penoso trabalho subterrâneo. Os que foram escolhidos na chegada pelos policiais recebem provavelmente semelhantes propostas dos seus companheiros mais velhos, que os ajudam depois no trabalho das minas. Mas o "marido" não deve só ficar noivo desta *nsati* (mulher), deve também *lovola-la*, celebrando por vezes festas em que põem no chão até 25 libras, matam uma cabra e fazem um contrato pelo qual o *nkontxana* fica ligado ao seu patrão por todo o tempo que fique nas minas. O irmão mais novo do rapaz recebe o dinheiro nesta desprezível paródia do casamento bantu.

Às vezes o marido paga ao seu *nkontxana* de 1 a 10 libras por mês, o que representa um bom aumento do salário do rapaz.

Que acontece quando o contrato é quebrado? O "marido" reclama o dinheiro que entregou. Se o rapaz recusa restituí-lo a questão pode ser levada ao diretor da caserna (*Compound Manager*), que manda embora o queixoso, dizendo-lhe: "Se o rapaz não te ama já, deixa-o ir".

Não é difícil discernir a causa do mal. É que estes indígenas vivem nestas enormes aglomerações de homens, longe de casa, longe das suas mulheres, em condições de vida absolutamente anormais para homens que gozaram sempre da liberdade do mato africano. Quando deixavam que prostitutas vivessem perto dos dormitórios, o vício não estava tão espalhado, mas quando isso deixou de ser consentido, o *vukontxana* aumentou imensamente, e o desaparecimento de um mal levou conseqüentemente a um outro. Por outro lado, o meu informante afirmava que os Tsongas (Changanas, como os chamam em Joanesburgo) não costumavam freqüentar muito os lupanares, com receio das doenças venéreas. Preferiam um *nkontxana*, pelo perigo não ser tão grande. Como a palavra *nkontxana* vem do Bilene, o país de origem dos Changanas, poder-se-á pensar que o vício era conhecido e praticado pelos indígenas antes de tomar o imenso desenvolvimento que constatamos nos dormitórios. Existe uma velha canção tsonga que diz: "Acorda, *nkontxana*, os galos cantam, não te deixes surpreender pelo nascer do sol". Esta canção adverte a moça que foi durante a noite dormir no *lawu*, a palhota dos rapazes, que fazia bem em fugir antes de

ser encontrada onde não devia estar. Mas é de uma moça que se trata e não de um *nkontxana* de Joanesburgo. Não. O paganismo grego conhecia esta imoralidade e praticou-a, mas o paganismo bantu, pelo menos na nossa tribo, qualquer que seja a sua corrupção, não a conheceu. Mesmo hoje, embora se pretenda que esta forma de vício penetrou em certas partes do território por onde a tribo se espalha (como no Maputo), a povoação indígena tem-lhe verdadeiro horror. Contaram-me a seguinte história: Um homem do Bilene, casado, foi para o Rand e tomou o irmão de sua mulher como *nkontxana*. Quando voltou para casa, os seus sogros, indignados com ele, restituíram-lhe o dinheiro do *lovololo* e retomaram a sua filha, dizendo: “Tu és uma hiena! Tu és um feiticeiro! Podias muito bem pecar com a tua sogra...” Pode afirmar-se que este vício foi ensinado aos Bantu sul-africanos por homens de outra raça, que penetrou primeiro nas prisões e que agora faz furor nestes grandes agrupamentos de menores indígenas onde desflora a mocidade bantu, pois se não destrói subitamente a sua força física, esta perversão de uma das funções essenciais do homem corrompe as origens da energia moral e põe em perigo os próprios fundamentos da vida social bantu.

Não há nenhum remédio contra este mal terrível? O que torna a situação tão grave é que a imensa maioria dos próprios indígenas não considera que este ato tenha a menor importância. Falam dele sorrindo. Asseguraram-me que a lei interdita severamente e que quem for achado praticando o *bucontchana* é condenado a doze meses de prisão. Mas é extremamente difícil obter o testemunho necessário a um julgamento deste gênero. Os *ndhruna* e os policiais indígenas praticam a esse respeito a conspiração do silêncio e, sendo os primeiros a exercer a prática indigna, são os maiores culpados. Felizmente as missões combatem este flagelo tão energeticamente quanto lhes é possível, e os diretores das casernas estão ajudando-as, fornecendo dormitórios separados, onde um certo número de rapazes pode encontrar refúgio contra a contaminação. Algumas centenas ou alguns milhares escapam assim, mas o que é isso, se pensarmos nas dezenas de milhares que estão expostos a esta terrível tentação nessas casernas, das quais um homem de estado sul africano disse com razão que são a Universidade do crime?

O meu informante, que conhecia a fundo as condições da vida nos dormitórios, pensava que muito se contribuiria para a repressão do vício impedindo o uso de cortinados em volta das camas, cortinados que são um sinal infalível de que se pratica a sodomia, e dispendo as camas de maneira a não se tocarem. Asseguraram-me que certas companhias mineiras gastaram e gastam ainda grandes somas neste sentido; mas a organização atual dos dormitórios deve ser transformada por completo se se quiser extirpar verdadeiramente este flagelo.

Uma vigilância muito estrita durante a noite e abundância de luz elétrica em toda a parte, que ilumine os dormitórios a qualquer momento, serão medidas talvez recomendáveis e efetivas. Contudo, a conclusão que se impõe quando se estuda este doloroso assunto é a de que, como a civilização branca é responsável pela introdução e desenvolvimento terrível deste vício entre os indígenas, os Brancos não devem ser indiferentes à repressão do flagelo que é uma iniquidade que ameaça a própria vida da tribo do sul de África.

II - Irmãos e irmãs. Suas mulheres e maridos

	Tsonga-Rhonga	Tsonga-Rzonga	Zulu	Xhosa	Suthu	Pedi-Khaha	Venda	Tonga (Inh.)	Njao
Irmão mais velho (para um rapaz)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Umnwetu	umkaluwa	Moholwane	Mogolo	Mucumana	Nkoma	Muculo
Irmão mais velho (para um repariga)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Umnwetu	umnakwetu	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Nkoma	Muculo
Irmão mais velho (para um rapaz)	Ndrisana	Ndrisana	Umfowetu	umminawe	Moena	Moratho	Murathu	Nanda	Munukwana
Irmão mais velho (para um repariga)	Ndrisana	Ndrisana	Umfowetu	umnakwetu	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Nanda	Munukwana
Irmã mais velha (pl' um rapaz)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Dadewetu	umdade	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Ndyangu	Mukulu
Irmã mais velha (pl' um repariga)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Dadewetu	udadewetu	Moholwane	Mogolo	Mukomana	Ndyangu	Mukulu
Irmã mais nova (para um rapaz)	Ndrisana	Ndrisana	Dadewetu	udade	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Ndyangu	Munucuna
Irmã mais nova (para um repariga)	Ndrisana	Ndrisana	Dadewetu	unsakwetu	Moena	Moratho	Murathu	Ndyangu	Munucuna
Mulher do irmão mais velho (pl' um rapaz)	Namu	Namu	Umkoti	umminawekazi	Mohatsha Mohloane	Mosededi	Mwane	Ndyangu	Mayi
Mulher do irmão mais velho (pl' um repariga)	Namu. Nhombe	Namu	Umkoti	umminawekazi	Molamo	Mogadibo Mamuea	Mubuye	Ndyangu	Mayi
Mulher do irmão mais novo (pl' um repariga)	N'wingi	N'wingi	Umkoti	umminawekazi	Molamo	Mosadi	Musali	Ndyangu	Nyamwana
Mulher do irmão mais novo (pl' um repariga)	Namu. Nhombe	N'wingi	Umkoti	umminawekazi	Mohatsha ngoaneso	Mogadibo Mamuea	Mubuye	Nyamwana	Nyamwana
Marido da irmã mais velha (pl' um rapaz)	Mukon'wana	Mukon'wana	Umkwenya	usibari	Soar	Mogwe	Mukwaxa	Mwane	Mukwambu
Marido da irmã mais velha (pl' um repariga)	Mukon'wa	Mukon'wana	Umkwenya	usibari	Soar	Mogwe	Mukwaxa	Mwane	Mukwambu
Nome geral dos irmãos e irmãs	vamakwerhu	vamakwerhu	Umkwenya	usibari	Bana beso	Mogwe	Mukwaxa	Mwane	Mukwambu

II - Irmãos e irmãs. Suas mulheres e maridos

	Tsonga-Rhonga	Tsonga-Rzonga	Zulu	Xhosa	Suthu	Pedi-Khaha	Venda	Tonga (lth.)	Njao
Irmão mais velho (para um rapaz)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Umnnewetu	umkaluwa	Moholwane	Mogolo	Mucomana	Nkoma	Muculo
Irmão mais velho (para um rapariga)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Umnnewetu	umnakwetu	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Nkoma	Muculo
Irmão mais velho (para um rapaz)	Ndrisana	Ndrisana	Umfowetu	umminawe	Moena	Moratho	Murathu	Nanda	Muntukwana
Irmão mais velho (para um rapariga)	Ndrisana	Ndrisana	Umfowetu	umnakwetu	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Nanda	Muntukwana
Irmã mais velha (p/ um rapaz)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Dadewetu	umdade	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Ndyangulu	Mukululu
Irmã mais velha (p/ um rapariga)	Nhondrwa. Hosi	Nhondrwa. Hosi	Dadewetu	udadewetu	Moholwane	Mogolo	Mukomana	Ndyangulu	Mukululu
Irmã mais nova (para um rapaz)	Ndrisana	Ndrisana	Dadewetu	udade	Khaiseli	Khaekadi	Khalazi	Ndyangulu	Munucuna
Irmã mais nova (para um rapariga)	Ndrisana	Ndrisana	Dadewetu	umsakwetu	Moena	Moratho	Murathu	Ndyangulu	Munucuna
Mulher do irmão mais velho (p/ um rapaz)	Namu	Namu	Umkoti	umminawekazi	Mohatsha Mholoane	Mosededi	Mwane	Ndyangulu	Mayi
Mulher do irmão mais velho (p/ uma rapariga)	Namu. Nhombe	Namu	Umkoti	umminawekazi	Molamo	Mogadibo Mamuea	Mubuye	Ndyangulu	Mayi
Mulher do irmão mais novo (p/ um rapaz)	N'wingi	N'wingi	Umkoti	umminawekazi	Molamo	Mosadi	Musali	Ngadra mwana	Nhamwana
Mulher do irmão mais novo (p/ uma rapariga)	Namu. Nhombe	Namu	Umkoti	umminawekazi	Mohatsha ngoaneso	Mogadibo Mamuea	Mubuye	Ngadra mwana	Nhamwana
Marido da irmã mais velha (p/ um rapaz)	Mukon'wana	Mukon'wana	Umkwenya	usibari	Molamo	Mogwe	Mukwaxa	Mwane	Mukwambu
Marido da irmã mais velha (p/ um rapaz)	Mukon'wa	??????	Umkwenya	usibari	Soar	Mogwe	Mukwaxa	Mwane	Mukwambu
Nome geral dos irmãos e irmãs	vamakwerhu	vamakwerhu	Umkwenya	usibari	Soar	Mogwe	Mukwaxa	Mwane	Mukwambu
	vamakwerhu	vamakwerhu	Umkwenya	usibari	Bana baso				

III - Filhos dos irmãos e das irmãs

	Tsonga-Rhonga	Tsonga-Dhonga	Copi	Zulu	Xhosa	Suthu	Pedi-khaha	Venda	Tonga (Inh.)	Njao
Filho do irmão mais velho (pl/ o homem)	N'wana	N'wana	N'wana	Ndodana. Mtanami	Unyana	Ngoana	Ngoana wa mogolo	Mwana wa mucomana	Mwana	Mwana
Filho do irmão mais velho (pl/ a mulher)	N'wana	N'wana	Tsandzana	Ndodana. Mtanami	Unyana	Ngoana	Ngoana wa mogolo	Mwana wa khalazi	Mwana	Mwana
Filho do irmão mais novo (pl/ o homem)	Ntuku Mupsana	Ntuku	Ntuku	Ndodana. Mtanami	Unyana	Ngoana	Ngoana wa moratho	Mwana wa murathu	Mwana	Mwana
Filho do irmão mais novo (pl/ a mulher)	N'wana	N'wana	N'wana	Ndodana. Mtanami	Unyana	Ngoana	Ngoana wa moratho	Mwana wa khalazi	Mwana	Mwana
Filho da irmã (pl/ o homem)	N'wana	N'wana	N'wana	Ndodana. Mtanami	Unyana umshana	Mochana	Motlogolo	Muduhulo	Ntugulo	Muzuculo
Filha do irmão (pl/ a mulher)	N'wana	N'wana	Tsandzana	Ndodana. Mtanami	Unyana umshana	Moxana	Moxana	Mwana	Nhahama	
Filha do irmão (pl/ o homem)	Nhlapsa	Nhlapsa	Ntuku	Ndodakazi Mtanami	intombi	Morali	Morali	Mwana	Mwana	
Filha do irmão (pl/ o homem)	N'wana	N'wana	N'wana	Ndodakazi Mtanami	intombi	Morali	Morali			
Filha do irmão (pl/ a mulher)	Ntuku	Ntuku	Ntuku	Ndodakazi Mtanami	intombi umshana	Moxana	Motlogolo	Muduhulo	Ntugulo	Muzukulu
Filha do irmão (pl/ o homem)	N'wana	N'wana	N'wana	Ndodakazi Mtanami	intombi umshana	Ngwana				

VI - Parentes do lado do pai

	Tsonga-Rhonga	Copi	Zulu	Xhosa	Suthu	Pedi-Khaha	Venda	Tonga (Inh.)	Njao
Irmão mais velho do pai ...	Tatana	Tata wa hombe	Baba mkulu	utata omkulu	Nlate moholo	Ramogolo	Khotisi muhulo	Baba kongolo	Baba mukulu
Sua mulher	lwen'kulu	Mame	Mame	umaomkulu	Nkhono	Mamogolo	Mime muhulo	Mayi kongolo	Mayi
Irmão mais novo do pai ...	Manana	Tata wa mudoto	Baba m'kane	utataomcinci	Rangwane Mangwane	Rangwane	Khotisi muneme	Baba dugwane	Baba muloko
Sua mulher	Tatane	Mame	Mame m'kane	ukayise	Ngoaneso	Mmane	Mime muhulo	Mayi dugwane	Mayi
Filho do irmão do pai	lwen'irongo								
Sua mulher	Mamana								
Filha do irmão do pai	Makwerthu	Nkoma Nanda	Umfowetu			Ngoana ramogolo	Mukomana	N'wandwia	Hama
Seu marido (p/ um rapaz) ...	Namu. N'win	Ndombe	Makoti		Mohats ngwaneso		Mmane	Namo	
Seu marido (p/ uma rapariga)	Makwerthu.	Ndiyangu	Dadawetu	ukayise	Khaiseli	Cgae kadi	khalazi	Gogadji	
Irmã do pai	Mukon'wana	Mukwasa	Umkwenyana	usibari	Soar. Khaiseli	Soar. Cgae kadi	Muduhulo	Mwane	
Seu marido (p/ uma rapariga)	Namu	Hahani	Babekazi	usibari				Nyahama	
Filho da irmã do pai (p/ o homem)	Rharhana Rharhakati	Ndombe	bebakazi	udadobawo	Rakali	Racgadi	Makadzi	Hahani	
	Namu	Mukwasa	Beba. Umkwenyana	umalume	Rakati (wa moma)	Motlogolo	mukwaxa Muduhulo	Mwane	Thethadri
	Nkata. Nuna	Ndombe	beba	umalume			Namo	Namo	Mukwambu
	Ntukulu. Xitale	Mutukulu	Umzala	Umza	Motswala	Motswala	Mutukulu	Ntugulo	Muzuculo

Filho da irmã do pai (p/ a mulher)	N'wana. Xitale	N'wana	Mwana	Umzala	Umza	Motswala	Motswala	Muzwala	Ntugulo
Filha da irmã do pai (p/ o homem)	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Umzala	Umza	Motswala	Motswala	Muzwala	Nhahama
Filho da irmã do pai (p/ a mulher)	N'wana. Xitale	N'wana	Mutukulu	Umzala	Umza	Motswala	Motswala	Muzwala	Ntugulo
Mulher do filho da irmã do pai	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Umzala	Umza	Motswala	Mosadi da Motswala	Muzwala	Ngadra mwane
Marido da filha da irmã do pai	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Umzala	Umza	Motswala	Mukwaxa Muduhulo	Muzwala	Ntugulo

V - Parentes do lado da mãe

Irmão da mãe	Tsonga-Rhonga	Tsonga-Dzonga	Copi	Zuku	xhosa	Suthu	Pedi-khah	Veada	Tonga (Lnh.)	Njiao
Sua mulher (p/ o homem) .	Malume	Malume Kokwana	Kokwana	Malume	umalume	Malume	Malume	Makhulu	koko	Xekulu
Sua mulher (p/ a mulher) . .	Nsati	Kokwana	Kokwana	Mamekazi	umalume wesifazi	Malume. Nkhono	Macgolo	Makhulu	koko	Mbyia nkadri
Filho do irmão da mãe	Malume	Kokwana	Kokwana	Mamekazi	umalume wesifazi	Malume. Nkhono	Macgolo	Makhulu	koko	
Sua mulher	Namu	Kokwana	Kokwana	Umzala	Umza	Motswala	Motswala	Muzwala	koko	
Filha do irmão da mãe	Mamana. Ntale	Manama	Mamanyana	Umzala	Umza	Motswala	Macgolo	Muzwala	koko	
				Umzala	Umza	Motswala	Motswala	Muzwala	koko	
Filho do irmão da mãe	Mamana. Ntale	Manama	Mamanyana	Umzala	Umza	Motswala	Motswala	Muzwala	Ngadra mwane	

	Tsonga-Rhonga	Tsonga-Dzonga	Copi	Zulu	Xhosa	Suthu	Pedi-khaha	Venda	Tonga (Inh.)
Seu marido	Tatana	Tatana	Tate	Umzala	Umza	Monna oa motswala	Mogadjea oa motswala	Mukwaxa	Baba
Netos do irmão da mãe	Vakokwana	Vakokwana	Mame	Ndodana. Ndodakazi	Umakazi	Bana ba motswala	Bana ba macgolo	Mme-mogolo	Ba mwana mayi
Irmã mais velha da mãe	Mamana	Mamana	Mame	Mamekazi	Umakazi	Nkhono. Me	Mme-ngwane	Mme-muhulo	Mayi congolo
Irmã mais nova da mãe	Mamana	Mamana	Mame	Mamekazi	Umakazi	Mangwane	Mme-ngwane	Mmane	Mayi dugwane
Marido da irmã da mãe	Tatana	Tatana	Tate	Malume	umalume	Rangoane	Ranagolo-Rangoane	Monna wa mme muhulo	Koko
Filho da irmã da mãe (p/ o homem)	Makwerhu	Makweru	Ndyangu	Umzala	Ukanina	Ngoanesso	Mogolo-Moratho	Mucomana Murathu	Wandwie
Filho da irmã da mãe (p/ a mulher)	Makwerhu	Makweru	Ndyangu		Ukanina	Khaiseli	Cgae-kadi	Khalazi	Hama
Sua mulher	Namu	Namu	Ndombi	Umzala. Kanina	Ukanina	Mossali oa ngoanesso			Namo. Malana
Filho da irmã da mãe (p/ o homem)	Makwerhu	Makweru	Ndyangu	Umzala. Kanina	Ukanina	Khaiseli	Cgae-kadi		Ntugulo
Filho da irmã da mãe (p/ a mulher)	Makwerhu	Makwerhu	Ndyangu	Umzala. Kanina	Ukanina	Ngoanesso	Mogolo-Moratho	Mogadrea wa mogolo	Ntugulo
Seu marido (p/ o homem) ..	Namu. Mukon'wana	Mukon'wana	Mwane. Mukwasa	Umzala. Kanina	Ukanina	Monna wa khaiseli	Mogwe		Ntugulo
Seu marido (p/ a mulher) ..	Mukon'wana	Namo. Nuna	Ndombi	Umzala. Kanina	Ukanina	Monna oa ngoanesso	Mecgonyana		

VI - Parentes do lado da mulher

Mulher	Nsati, Nkata Mukon'wana Tatana	Nsati Mukon'wana Tatana	Musikati Tate	Umfazi Umkwe	Umfazi Umwazala	Mössäli Mhohe, Mokwenyana	Mosadi Macgolo Ratswale	Mussädzi Makhulu	Muangadji Baba, Sade	Mucadji Mukwambu Babe
Pai da mulher	Mukon'wana Manana	Mukon'wana Manana	Mame	Umkwekazi	Umfazi Umkwekazi	Mohohali	Mogogadi	Makhulu	Mayi	Mukwambu Ba-Mbyia
Irmão mais velho da mulher ..	Mukon'wana	Mukon'wana	Mussade	Umlamo, Sivar	Umkwe, usibari	Soar, khaiseli	Mogwe	Malume	Baba	Mukwanbu
Sua mulher	Mukon'wana lo'nkulu	Mukon'wana lo'nkulu	Nkokati	Umlamo, Sivar	usibari	khaiseli	Macgolo	Makhulu	Mayi gogadri	Ba-Mbyia
Irmão mais novo da mulher ..	Namu, Mukon'wana	Namu, Mukon'wana	Mussade, Ndombi	Umlamo, Sivar	umkwe, usibari	Soar, khaiseli	Mogwe	Malume	Baba, Sadenyana	Mukwanbu
Sua mulher	Mukon'wana, Iwe'nkulu	Mukon'wana lo'nkulu	Nkokati	Umlamo, Sivar	usibari	khaiseli	Macgolo	Makhulu	Mayi gogadri	Ba-Mbyia
Irmã mais velha da mulher ..	Mukon'wana, Mamana	Namu	Ndombi	Umlamo, Sivar	Umanyakazi	Molamo	Macgolo, Molamo	Mme muhulo	Mayi gogadri	Mwalamo
Seu marido	Makwerhu	Makweru wa xinawuma	Nkoma	Umnakweto	Umnalweto	Fuba	Macgolo, Molamo	Mme Khotsi muhulo	Ndyangu	Hama
Irmã mais nova da mulher ..	Namu, Nyombe	Namu	Ndombi	Umlamo	Umanyakazi	Molamo	Mogadrea	Murathu wa musazi	Namo	Mwalamo
Seu marido	Makwerhu	Makweru wa xinawuma	Nanda	Umnakweto	Umnakweto	Fuba	Mocgonyana	Mme Khotsi munene	Ndyangu	Hama
Filho do irmão da mulher	Namu	Mukon'wana	Musade	Ndodana, Mtanami	Umxana	Fuba	Mogwanya wa mogwe	Malume	Baba, Sade	Mwalamo

	Tsonga-Rhonga	Tsonga-Dzonga	Copi	Zuku	xhosa	Suthu	Pedi-khahe	Venda	Tonga (Inh.)	Njao
Sua mulher	Mukon'wana lwe nkulu	Mukon'wana	Nkokati	Makoti			Macgolo	Veada	Mayi gogadri	Ba-mbyia
Filha do irmão da mulher..	Namu. Nsati	Namu. Nsati	Ndombi	Mtanami	Umxanakazi	Malume	Malume	Muzwala wa mwana	Namo	Mucadri
Seu marido		Nakweru	Ndyangu	Umkwenyana			Macgolo	Musazi		
Filho da irmã da mulher...	N'wana	N'wana	Nwingi	Mtanami			Ngwana	Mwana	Ndyangu	Hama
Sua mulher.....	N'wingi	N'wingi	Nwingi	Makoti	Umxana		Ngweci		Mwana	Mwana
Filha da irmã da mulher	N'wana	N'wana	Mwana	Mtanami					Ngadra mwana	Nhamwana
Seu marido	N'wana	N'wana	Mwana	Umkwenyana	Umxanakazi		Ngwana		Ndoni	Mwana
Filha do filho do irmão da mulher.....	Nsati. Namu	Nsati	Musikati	Umxukulo			Mocgonyana		Mwane	Mukwambu

VII - Parentes do lado do marido

	Nuna. Nkata	Nuna	Muamana	Ndoda. Umieni	Umntana	Motswala	Ngwana wa macgolo	Namo	Mwamuna
Marido									
Pai do marido	N'wingi	N'wingi	Mwingi. Tate	Baba	Umyeni. Indoda	Monna	Monna	Mwana	Mwamuna
Mãe do marido	N'wingi	N'wingi Manana	Mwingi-Mame	Mame	Ubwozala	Matsale (Ntate)	Mazwale Rapsale	Babe	Baterala
Irmão mais velho do marido	N'wingi	N'wingi Namu	Ndombi	Umnwetu	Umazala	Matsale. Me	Mazwale Ngweci	Mayi	Mayi

Sua mulher	Makwerthu	Makwehu wa xinawuma	Ndyangu	Dadewetu	Umkuluwa	Moholwane. Ntate wa monna	Matswale omonyane	khotsi muhulo	Nhahama	Mwalamo
Irmão mais novo do marido	Namu	Namu	Ndombi	Umnnewetu	Umkuluwaka zi	Mhe	Muhazinga	Muhazinga	Mayi kongolo	
Sua mulher	Makwerthu	Makwehu wa xinawuma	Mnanda	Dadewetu	Umininawe	Mwen'a monna	Moratho wa monna	Khotsi munene	Namo	Mwalamo
Irmã mais velha do marido	Mamama Nyombe	Namu	Ndombi	Dadewetu	Umininaweka zi	Ngwaneso	Muhazinga	Muhazinga	Ngadramawana	
Seu marido	Mukon'wana lue'nikulu	Mukon'wana lo'nikulu	Mukwasa	Umkwenyana	Usibari	Soar	Mocgonyama	Mukwaxa		
Irmã mais nova do marido ..	Namu. Nyombe	Namu	Ndombi	Dadewetu	Udodakazi Usisi	Molamo Mangwane	Mogadibo			Mwalamo
Seu marido	Mukon'wana lue'nikulu	Mukon'wana lo'nikulu	Mukwasa	Umkwenyana	usibari	Soar	Mocgonyama			
Filho do irmão do marido ..	N'wana	N'wana	N'wana	Mtanami	Unyana	Ngwana	Ngwana		Nyahama	Mwana
Sua mulher	N'wingi	N'wingi	N'wana	Makoti	Intombi	Ngweci	Ngweci		Ngadramawana	Mwana
Filha do irmão do marido ..	N'wana	N'wana	N'wana	Mtanami	Intombi	Ngwana	Ngwana		Mwana	Mwana
Seu marido	N'wana	Mukon'wana		Umkwenyana	Umkwanyane		Mocgonyana		Mwane	Mukwambu
Filho da irmã do marido	Ntukulu. Nkata	Ntukulu. Nkata	Mutukulu	Mtanami	umtana		Motlogolo		Ntugulo	Muzukulu
Sua mulher	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Makoti	umtana		Mogadrea		Ntugulo	Muzukulu
Filha da irmã do marido	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Mtanami	Intombi		Motlogolo		Ntugulo	Muzukulu
Seu marido	Ntukulu	Ntukulu	Mutukulu	Umkwenyana	Umtana				Ntugulo	Muzukulu

Apêndice V

Obediência absoluta devida ao pai

Como exemplo da obediência absoluta devida ao pai, posso citar o testemunho de Calvin Mapope, um dos pastores indígenas da Missão Suíça, que vive atualmente em Lourenço Marques. Pinta de maneira viva o doloroso conflito que aperta o coração de um rapaz bantu colocado em face do dilema de obedecer ao seu pai pagão que lhe interdiz de se tornar cristão, ou de ir contra a vontade paterna para se juntar à Igreja.

Um dia, um dos pequenos pastores da povoação de Mapope, em Spelonken, apareceu com uma novidade espantosa. Tinha estado na estação missionário e tinha ouvido um Branco dizer que havia um Deus no Céu e que este era o Criador de todas as coisas. O bando de garotos que pastavam as ovelhas acolheu estas palavras com a mais completa incredulidade, respondendo: "É impossível. Não sabemos nós que o primeiro homem e a primeira mulher saíram de um caniço?" Todavia o jovem Matsivi (era o nome de Calvin Mapope) e o irmão dele, Xihosi, desejaram ter o coração puro, começaram a assistir ao culto, aos domingos, e tão impressionados ficaram com a mensagem que ouviram na pequena igreja que decidiram conhecer este ensino extraordinário dos Brancos mais profundamente, começando a aparecer com regularidade na estação. Um homem da tribo contou ao pai que eles freqüentavam assiduamente as assembléias cristãs e isso levou Mapope a convocar todos os homens da sua povoação e a fazer comparecer os dois rapazes diante do tribunal que constituiu. Apontando-os com o dedo, disse: "Estes garotos tiveram a audácia de ir ouvir junto dos Brancos coisas perigosas para nós. Não queremos que eles se tornem doidos. Tomem nota, ambos. Doravante, não vão nunca mais à aldeia dos Brancos. Se desobedecerem, apanharão!"

Os dois rapazes ficaram terrivelmente perturbados com as palavras do pai. É princípio admitido na tribo bantu que uma criança que quer proceder bem deve obedecer ao pai, e eles desejavam conduzir-se bem. Mas a atração do ensino novo era muito grande. Resolveram o problema fugindo para longe da sua lareira. Não é aqui o lugar para contar o fim da história. Pode-se encontrá-la numa pequena brochura intitulada: *Le Pasteur Calvin Maphophé*, publicada pelo Secretariado da Missão Suíça na África do Sul (5, Chemin des Cèdres, Lausanne).

Apêndice VI

História de Paulus K., para ilustrar a superstição dos Matlulana e o horror dos tsongas pela poliandria

Um dos meus alunos, já casado e que tinha por volta de trinta e dois anos, veio um dia falar comigo para me confessar, com o coração muito perturbado, uma falta que parecia pesar muito na sua consciência. Um dia de festa, tinha bebido muito e cometido adultério com a mulher do seu irmão mais velho, Guga. Lutou durante anos, não ousando confessar

um ato que não lhe parecia só um adultério mas um incesto. Por fim escreveu a seu irmão: “Embora eu saiba que não nos podemos mais estimar como antes e embora me custe a separar de ti, quero confessar a minha falta. Perdoa-me, pois queria suicidar-me por causa do que fiz.”

A gravidade particular da falta devia-se a duas circunstâncias: 1º Era mulher de seu irmão e não podia agora tornar a visitar o seu irmão, se este último caísse doente, nem tomar parte no seu enterro, nem manter relações amigáveis com ele. 2º Guga era o irmão mais velho. A questão era pois ainda pior.

A carta de Paulus aos seus colegas evangelistas é impressionante: “Não tenho mais o direito de tomar parte na vossa assembléia, pois fui vencido pelo inimigo e cometi adultério com a mulher de meu irmão mais velho. Fui durante muito tempo impedido de confessar pelo poder do inimigo. Agora, verti lágrimas diante do Senhor Jesus para que me ajude a rebentar o abscesso. Satanás veio e disse-me: ‘Não ficas coberto de vergonha, confessando uma semelhante coisa aos outros?’ Eu quis esconder-me ao nascer do sol, apressei-me a escrever-vos, e estou agora na paz e na alegria. Parece-me que vou receber o Espírito Santo de Deus.”

Apêndice VII

História de Spoon Livombo, mostrando que quando o “lovolo” não foi pago ou foi restituído, os filhos pertencem à família da mãe e não à do pai.

Spoon era filho de Xivaningwe, uma mulher da família de Livombo, e de Koveti, da família de Masvaya, que tinha *lovorado* Xivaningwe. Este homem morreu na ilha de Mbangelene, numa guerra contra os Portugueses. A viúva foi *kutambeliwa* (escolhida) por Nsiki, o irmão de Koveti, que devia herdá-la. Mas Nsiki não desejava realmente casar-se com a viúva. Não preparou *nthehe* para a criança nem forneceu ocre à mãe. Vendo isto, Xivaningwe voltou para casa dos pais. Quando o tempo do desmame da criança chegou, um homem chamado Mbovobo teve relações irregulares com a mulher, para *kulumula* a criança. Mbovobo chegou mesmo a levá-la para sua casa, e estes fatos levaram Nsiki a reclamar o *lovolo* pago pelos Masvaya, que os Livombo lhe restituíram. Depois disto Spoon viveu na família de sua mãe e foi chamado *Wa ti Livombo*. Mas não tinha lareira reconhecida (*anga nakwakwe*). Pelo fato de ficar na povoação, era sempre escolhido para ajudar nos sacrifícios, bebia a cerveja que ficava na panela depois das libações aos deuses no altar (*gandrele*) e comia as oferendas, quando as vítimas eram mortas no bosque sagrado, etc. Era o “*ntukulu* principal”, pois a mãe dele pertencia ao ramo mais velho, à primeira casa da família. Assim, era o primeiro dos sobrinhos uterinos que deviam tomar parte nos sacrifícios.

Apêndice VIII

História de Gidhlana Ngweza, de Ricatla: um caso típico dos costumes relativos ao “lovolo”, ao divórcio e à lepra entre os Tsongas

Gidhlana era irmã de um homem chamado Muvene. Ambos tinham por pais Ngweza, um velho rhonga insigne, e uma das suas mulheres. Gidhlana fora *lovolada* por um certo Kandlela (“*candle*”, vela), filho de Nwamangele, um homem do clã de Manhiça, estabelecido perto de Ricatla, devendo o casamento ter-se realizado provavelmente em 1893. Os recém-casados não viveram em paz. Gidhlana se desentendeu com o marido. “Por quê? Ninguém o sabe! As questões que se passam nas palhotas e nas povoações são conhecidas dos estranhos?” Ela voltou para casa de seu pai, Ngweza. O marido teve paciência por algum tempo, depois seguiu-a (*kulandrela*) e pediu-lhe que voltasse para o domicílio conjugal. Os pais da mulher disseram à sua filha que obedecesse. Mas as questões recomeçaram logo. Ela fugiu uma segunda vez e o marido e os sogros fizeram o possível para levá-la a regressar ao lar. Ela recusou e por isso um dos seus tios pegou numa cana e bateu-lhe com ela, sem, contudo, nada conseguir. Gidhlana ficou na povoação dos pais. Numa povoação vizinha vivia um homem novo chamado Muzila, chefe da área de Ricatla. Pertencia ao clã dos Masvaya, à família real. Tinha dois irmãos; um deles era ainda rapaz e chamava-se Gudo. Gidhlana começou a ligar-se pela amizade aos rapazes de Muzila, e Gudo mandou-lhe uma mulher à povoação de Ngweza com propostas de união (*ku muwosveta*). A mulher anuiu, mas, entretanto, Gudo partiu para Joanesburgo e Gidhlana foi seduzida pelo outro irmão, que a levou para a povoação de Muzila. Era um caso de casamento com mulher roubada (*thluva*). Muzila ficou muito aborrecido com a conduta dos dois rapazes, e, tendo mandado a jovem mulher a um dos seus conselheiros para a vigiar, dirigiu-se à casa de Ngweza, o pai, e disse-lhe: “Roubamos a tua panela. Vai buscá-la na povoação da gente de Masvaya”. Ngweza ficou espantado. Ainda o primeiro marido não tinha reclamado o seu dinheiro; ainda este estava nas suas mãos e agora a filha era-lhe levada por outros. Este procedimento não estava dentro das regras. Estes rapazes bem podiam ter esperado um pouco. Conhecido o caso, os homens de Ngweza armaram-se e partiram como inimigos (*hi vulala*) para a povoação do ladrão. Mataram um porco, entraram na palhota em que este vivia e, apanhando-lhes as armas, amontoaram-nas na praça pública, ao mesmo tempo que os habitantes fugiam para o mato. Um destes, porém, voltou com 10 xelins e disse: “Tende piedade de nós, pedimos-vos. Abraçamos as vossas pernas (*kukoma milenge*, isto é, pedimos perdão). Bem sabeis que o roubo é uma coisa muito antiga na terra!” – “Sim, sabemos, responderam, e o ladrão teve confiança no seu pescoço. (É um provérbio que significa: não tem medo de engolir um grande carço, pensando que a sua garganta era bastante larga para o deixar passar). Ele sabia que devia pagar uma multa. Está bem. Estais salvos. Retomai as armas e levai-as outra vez para a palhota.”

Os de Ngweza levaram a carne do porco, mas mandaram uma perna ao ladrão para ele comer com a sua nova mulher. Desta maneira, deram o seu consentimento ao casamento. “Deram-lhe a sua mulher”.

Sucedeu, porém, que pouco depois o primeiro marido, Kandlela, apareceu na casa de Ngweza reclamando o dinheiro do *lovolo*, pois a sua mulher o tinha abandonado. A

discussão começou. Ngweza disse: “Está bem; mas 10 xelins do dinheiro do *lovolo* devem reverter para mim, para o cercado da nossa povoação (*lihlampfu*)”. É a prática seguida em geral quando uma mulher é expulsa pelo marido. Às vezes deve entregar até uma ou duas libras esterlinas do *lovolo*, porque não soube tornar a levar a mulher para casa com doçura. Danificou o cercado da povoação maltratando uma moça que dela tinha vindo. Deve reparar a brecha com este dinheiro... Kandlela recusou, dizendo: “Não a expulsamos. Partiu por sua completa vontade. Tu é que lhe arranjaste um novo marido!” Que podiam fazer os Ngweza? Tinham precisamente empregado o dinheiro do *lovolo* de Gidhlana para comprar uma mulher a Muvene, irmão dela. O dinheiro tinha passado ao clã dos Moyane, no seio do qual Muvene tinha escolhido a sua mulher. Ainda foram à casa dos Moyane pedir-lhes que lhes devolvessem o dinheiro. Mas aqueles disseram: “O vosso dinheiro foi já mais longe. Compramos com ele uma moça de Madjiêta para o nosso filho. Vamos buscá-lo.”

Assim, dois casamentos que estavam em vias de se concluírem foram comprometidos e teriam sido anulados se já tivessem sido concluídos. Desta maneira Kandlela readquiriu o seu dinheiro.

Mais tarde, Gude voltou a Joanesburgo e tomou Gidhlana para mulher. Esperando que ele tivesse ganhado algum dinheiro, os Ngweza foram falar com ele e disseram-lhe: “Danificaste o nosso rebanho (*nthlambi*)”, isto é, os bois que esperávamos obter vendendo a nossa filha. “Agora, paga!” Muzila disse-lhes: “Lançai os vossos olhares sobre Xaputa; é com ela que contamos”. Xaputa era uma menininha, irmã de Gude. Muzila propunha aos Ngweza que a considerassem como lhes pertencendo readquirindo assim o seu dinheiro, e os Ngweza consentiram em esperar que ela crescesse. Alguns anos passaram. Muzila mudou-se para o país de Mavota com Gudo. Mas Gidhlana foi atacada de repente pela lepra e, tendo a doença feito rápidos progressos, morreu. Muzila, o chefe da povoação, informou Ngweza. Este veio ao enterro, sendo o único membro da família que a ele assistiu. Não era um caso de lepra? O contágio não é terrível para os membros da família? Outras pessoas podem enterrar um leproso, os seus parentes nunca. Todavia os seus temores levaram-nos longe demais, pois a simples decência pedia que, num caso semelhante, alguns parentes, pelo menos, tomassem parte no funeral, mesmo que se mantivessem afastados do túmulo. A sua atitude chocou profundamente Muzila e trouxe conseqüências inesperadas.

Xaputa cresceu e um pretendente do clã Hon'wana *lovouou-a*. Os Ngweza souberam do caso e apressaram-se a reclamar o que lhes era devido. Muzila informou disso Gude, que se tinha estabelecido perto de Lourenço Marques, e este, “caindo sobre a nuca de espanto” (*ogayile ntrhaku*), recusou-se a pagar. Muzila disse aos Ngweza: “A vossa reclamação é infundada por não terdes ido ao enterro. Além disso, o chefe da nossa família dos Masvaya, Magomanyana, disse que nenhuma reclamação é aceita quando se trata de leproso, afogados ou pessoa que morra de bexigas ou atravessada por uma azagaia.”

Os Ngweza não se conformaram naturalmente com esta resposta. Tudo isto revela uma história típica que mostra claramente as numerosas bênçãos que o costume do *lovolo* acarreta à gente tsonga. A questão deve ser levada ao chefe, ou antes ao administrador português, que tem de ter muito trabalho, se deseja compreendê-la verdadeiramente e pronunciar um julgamento equitativo.

Apêndice IX

História de Mboza e de Muhambi e das mulheres que eles herdaram, um exemplo das conseqüências do “lovolo” e da sua supressão

Mboza tinha quatro irmãos, três mais velhos e um mais novo. Same, o mais velho da família, tinha um filho, Hlangaveza, que casou, *lovlando-a*, com uma primeira mulher e, seduzindo-a, com uma segunda, Bukutrhe II.

Fosse, o segundo irmão, casou com Bukutrhe I e teve quatro filhos: três meninas, Chakasa, Estela e Nhwanine, e um rapaz, Muhambi. Same e Fosse morreram ambos, e Bukutrhe I foi herdada por Mboza com os seus três filhos, que foram viver na povoação.

Entretanto, Mboza converteu-se ao cristianismo, do mesmo modo que Muhambi e as três meninas. Desejoso de viver conforme a sua nova fé, separou-se de Bukutrhe I, que, ainda pagã, cometeu adultério com “uma vasilha de azeite vazia”, um homem de Inhambane que se tornou ao mesmo tempo seu marido e servidor. Em 1904, um jovem cristão, Moisés, estando noivo da mais velha das três moças, levou 20 libras para a *lovolar*. Este dinheiro era naturalmente devido a Muhambi, para lhe permitir *lovolar* ele próprio uma mulher; ora Muhambi estava noivo de Nxeleveti, a filha de Pulane Ngweza. Este último era ainda pagão, e desejava por conseqüência que a sua filha fosse paga.

Como se lhes tinha dito que um cristão não deve aceitar o dinheiro do *lovolo*, Mboza e Muhambi, levados por um escrúpulo digno de elogio, decidiram restituir Moisés do seu dinheiro, e Muhambi partiu para Joanesburgo para ganhar o *lovolo* devido a Pulane. Mas a sorte desta famosa *vukhosi* devia reservar surpresas. O irmão mais novo, Komatane, um pagão convicto, foi falar com Mboza muito irritado com o que ele chamava a sua loucura. “É uma propriedade da família”, disse ele, “e não consinto que seja perdida”. E reclamou as 20 libras, que lhe foram dadas, não recebendo Mboza delas um centavo.

Komatane não tencionava, aliás, utilizá-las em seu próprio benefício, como vamos ver.

No ano seguinte, com Muhambi ainda em Joanesburgo, Hlangaveza morreu. Muhambi era o seu herdeiro, pois era o *makwavu* dele, o primo-irmão do lado paterno. Informado da sua boa fortuna, respondeu que era tabu (*vila*) para ele, como cristão, aceitar essa herança. Então Komatane tomou a primeira das mulheres de Hlangaveza, não como mulher, mas porque ela tinha filhos e desejava que estes ficassem na família dos Masuluke. A mulher tomou então uma “vasilha de azeite vazia”, sob a forma de um outro homem de Inhambane. A segunda das mulheres de Hlangaveza, que tinha sido seduzida por ele, não pertencia realmente aos Masuluke, mas tinha um filho e por isso Komatane pegou no dinheiro do *lovolo* de Moisés o entregou-o a Denisa, o pai desta mulher, e, por este meio, apropriou-se da mãe e da criança para os Masuluke. Todavia a mulher foi viver irregularmente com um Copi e teve um segundo filho deste homem. A 29 de Janeiro de 1909, esta mulher da família Denisa foi à casa de Muhambi. O seu filho ia ser desmamado segundo um rito em que o marido deve tomar parte. Mas como ela não tinha um verdadeiro marido, foi esse o motivo que a levou à casa de Muhambi e Mboza para lhes dizer, encolerizada: “Não tenho marido, ninguém que me vista, que pague o meu imposto de palhota, ou me repare a casa. Fui abandonada por vós?” – “Sim, respondeu Muhambi, tu não podes ser minha

mulher. Casei com Nxeleveti e nós, cristãos, não podemos tomar várias mulheres”. – “Então não te mostres surpreendido se tomar um outro marido, e não me acuses (*xikane khiswene*) diante do administrador português, dizendo que causei dano à vossa propriedade”. – “Não te seguimos, disse Muhambi, tu és livre”. – “Mas, acrescentou Mboza, não te mandamos cometer um novo pecado! Vai e reflete sobre o que se passa”.

A resposta de Mboza não é única. Mostra só a complexidade e a gravidade da situação. Toda a história não só prova claramente que o costume do *lovolo* é inteiramente mau, mas ilustra também as dificuldades imensas que acarreta a sua supressão. Notamos, todavia, que estas dificuldades não teriam surgido se não houvesse um parente pagão (Komatane) para apresentar por sua conta a reclamação que os cristãos tinham abandonado. Por isso é inevitável que casos espinhosos como este se dêem durante o período de transição de um sistema para o outro.

Apêndice X

Breve história de duas guerras no sul da África

Aprendi a conhecer os costumes de guerra, não só graças às informações das minhas fontes vulgares, Mankhelu, Tovana, Mboza, Viguet, etc., mas também por um certo número de experiências pessoais. Tive com efeito a sorte de assistir a duas guerras no sul da África: a guerra rhonga-portuguesa de 1894-1896 e a guerra de Sikororo em 1901. Como fiz várias alusões a estes conflitos no decurso da minha exposição, os meus leitores acharão talvez algum interesse em ler uma breve narração dos acontecimentos que lhes respeitam.

1º *A guerra rhonga-portuguesa de 1894-1896* foi provocada pelo subchefe Mubvecha quando procurou tornar-se independente do seu jovem suserano, Mahazule, que tinha sucedido a seu pai Mapunga como herdeiro do Nondrwana. Mubvecha conseguiu interessar o administrador português pela sua causa, mas tendo o clã ficado leal a Mahazule, foi por uma disputa ocorrida em Hangwana – a sede da administração – em 27 de Agosto de 1894, que o exército de Masvaya pegou em armas. O Governo pediu então sucessivamente a N'wamatibzana, chefe de Mpfumu, e a N'wanazi, chefe de Maputo, o cumprimento das suas obrigações. Depois de muito ter hesitado, o primeiro recusou-se a esse cumprimento. Os soldados de Maputo aceitaram o convite e vieram acampar na praia do Tembe, em frente a Lourenço Marques, mas quando quiseram fazê-los atravessar a baía, recusaram-se e fugiram, e durante algumas semanas as *yimpís* indígenas foram senhoras de todo o país, até os arredores de Lourenço Marques. As forças portuguesas, chegadas pouco depois de Lisboa, retomaram Hangwana (a 18 quilômetros ao norte da cidade) em Dezembro, tendo o Comissário Régio, António Enes, com o seu ajudante de campo, o então capitão Freire de Andrade, tomado o comando da expedição. A marcha para frente seguiu-se e os Portugueses acamparam perto de Marracuene, nas margens do Nkomati, ali se travando um violento combate ao amanhecer de 2 de Fevereiro de 1895, sem que as *yimpís* de Mahazule e de N'wamatibzana, que atacaram as tropas portuguesas ainda de noite, tivessem conseguido destroçá-las, apesar de terem rompido o quadrado por elas

formado. Os soldados brancos, não perdendo a presença de espírito, reformaram rapidamente o quadrado e repeliram o inimigo com grandes perdas, ao mesmo tempo que os indígenas aliados de Matola e de Mavota perseguiram os rebeldes na sua retirada, tendo-se estes refugiado a oeste do Nkomati, no território do Nghunghunyana. Seguidos pelo capitão Freire de Andrade, pela região da Cossine, bateu-os em 8 de Setembro de 1895, no combate de Magul.

O régulo ngoni, Nghunghunyana, tinha mais ou menos encorajado os rebeldes a revoltarem-se. Quando os Portugueses lhe ordenaram que o entregasse, ele recusou-se. Por isso a guerra teve de ser prosseguida até a fortaleza dele, em Mandlakazi. Durante várias semanas, todo o exército do Nghunghunyana, calculado em 25 ou 30.000 homens, acampou junto do seu régulo, pronto para o combate. Mas por razão desconhecida o exército português tardou, e o grosso dos batalhões tsongas, não tendo que comer, dispersou-se. Contudo, uma forte guarda de corpo, composta dos melhores soldados ngoni, ficou no quartel general. Quando finalmente os Portugueses chegaram aos arredores de Mandlakazi, travou-se um combate violento. Os guerreiros ngoni atacaram valentemente o quadrado português, mas foram repelidos com grandes perdas (305 mortos, segundo o comunicado oficial), a povoação do régulo, Mandlakazi, foi tomada e destruída e o Nghunghunyana fugiu para Xaimite, o bosque sagrado onde os seus antepassados estavam enterrados. Algumas semanas mais tarde, o capitão Mouzinho de Albuquerque, depois de uma marcha forçada, fê-lo prisioneiro sem combate e levou-o para Lourenço Marques, de onde foi deportado para o oeste africano.

Os ngoni julgavam que tinham sido atacados de surpresa e não se consideravam verdadeiramente batidos. Assim, em 1897, rebentou uma revolta chefiada por Magigwana, o comandante em chefe do exército do Nghunghunyana. Batido rapidamente pelas forças portuguesas, que dividiram o país num certo número de zonas militares, os distritos de Lourenço Marques e Inhambane ficaram perfeitamente tranquilos desde então.

2º *A guerra de Sikororo* rebentou em 1901, no país de Xiluvana, durante a guerra anglo-boer, quando o norte do Transval se encontrava de fato sem governo branco. O sucessor do famoso Secucune, que reinava no distrito de Leidenburg, procurou aproveitar-se destas circunstâncias para realizar um velho sonho político, o de se tornar o principal chefe de todo o país. Intrometeu-se nos negócios do clã de Marimane, que habitava nas montanhas de Drakensberg, no lugar em que o rio dos Elefantes as atravessa, antes de atingir a planície. O clã estava dividido em dois: o herdeiro legítimo estava sob a tutela de uma mulher chamada N'wanamohuve, mas seu irmão, Mapepe, desejava desembaraçar-se dela, pensando que ela exercia o poder num sentido contrário aos interesses do país. Prometendo à rainha regente que a ajudaria se ela se juntasse a ele, levou os chefes pedi, que ficavam ao norte das montanhas, Sikororo e Maaghe, a defenderem a sua causa. Sikororo era um velho estranho, que vivia nas montanhas, longe das suas povoações, e tinha colocado um regente chamado Rios para governar em seu lugar. Rios entendeu-se com Sekukuni, e alguns dos súditos de Maaghe, o clã de Masume, fizeram o mesmo. Mas Maaghe recusou juntar-se a eles, e Muhlava, o chefe nkuna, seu velho aliado, deu-lhe o seu apoio.

O primeiro reencontro deu-se no vale de Marimane, onde Mapepe foi batido pelos exércitos reunidos de Secukuku e de N'wanamohuve, fugindo em seguida. Durante esse

tempo, um outro inimigo chamado pelos indígenas “o combatente de noite” tinha-se oposto a Secukuku, no distrito de Leidenburg, invadindo o seu território e desbaratando-lhe as suas forças. Parecia que isto devia pôr fim aos planos ambiciosos do grande chefe pedi, mas tal não sucedeu. Mapepe, quando soube da derrota do seu inimigo, tomou coragem. Expulso do seu país, refugiou-se junto de Maaghe, imprudente bastante para o receber, a ele e a todos os seus súditos no vale de Bokaha. O jovem chefe só aspirava vingar-se. Breve começou a causar perturbações, tendo organizado uma expedição ao território de Masume. Rios vingou-se queimando algumas povoações de Muhlava, destruindo-lhe a criação, até que uma batalha regular, em 15 de Outubro de 1901, travou-se entre os exércitos de Muhlava e Maaghe de um lado e os de Sikororo e Masume de outro. Os primeiros tiveram de bater em retirada, embora sem sofrer perdas, enquanto pretendiam ter matado vinte inimigos. A situação era contudo má para os fugitivos, por outros chefes ameaçarem juntar-se a Sikororo e Masume, exterminando-os, eles e os missionários que entre eles viviam. Eu próprio fui então pedir socorro a Leidsdorp, onde os restos dos Comandos bôeres passavam justamente em marcha para Pietersburgo, depois de ter deixado Komatipoort. Tive a sorte de encontrar uma força holandesa que se ofereceu logo a ir comigo, pois se tratava de salvar mulheres e crianças. Passaram dois dias em Xiluvana, onde a sua presença fez sensação. Mas tendo de ocupar-se dos seus próprios objetivos, viram-se obrigados a deixar-nos, ficando nós numa situação que não era sem perigo. Em 6 de Novembro de 1901, o exército de Sikororo, reforçado pelas tropas de Secukuku, de Mabulanene, de Masume, etc. — uma verdadeira confederação de exércitos — invadiu o vale pacífico de Xiluvana, ao amanhecer, queimando as palhotas, disparando tiros e gritando como selvagens que eram: *Mova! Mova!* (Do vento! Do vento!, isto é, os projéteis do inimigo não passam de vento), e tendo penetrado até o Mudi, um regato que passa a menos de dois quilômetros da estação missionária de Xiluvana, foram ali batidos. Os dois chefes aliados não estavam prevenidos, e só tinham um pequeno número de homens com eles, mas tendo-se precipitado ao encontro dos invasores com coragem e decisão, surpreenderam-nos e bateram-nos. Vendo os cristãos indígenas vestidos como europeus, julgaram que os Bôeres ainda estavam ali e fugiram vergonhosamente, deixando quarenta mortos no campo de batalha. Foram os seus cadáveres que forneceram a todos os mágicos de Zoutpansberg os encantos poderosos em cuja composição entra carne humana. Rios foi morto e diz-se que o seu cadáver foi resgatado por dez guinéus pelo velho Sikororo. Outros acreditam que o seu crânio tivesse sido colocado por Maaghe no grande tambor da capital. Esta derrota quebrou definitivamente o poder de Sikororo, que fez a sua submissão, e este foi o último combate digno de ser mencionado durante esta guerra.

Apêndice XI

A posição de N'wamatibzana quando eclodiu a guerra de 1894

Quando os Portugueses pediram a N'wamatibzana que cumprisse as suas obrigações, ajudando-os a submeter Mahazule (Agosto-Setembro de 1894), este jovem chefe, que não tinha mais de vinte anos, reuniu o seu exército. Um espírito guerreiro de

uma força irresistível animava essa gente. Retido pelos seus conselheiros que não queriam bater-se contra os seus compatriotas rebeldes, N'wamatibzana hesitou e ficara sentado perplexo, no seu campo, preocupado, angustiado, rodeado de um lado pelos "grandes", do outro pelos seus jovens homens, que lhe gritavam: "Dá-nos homens para matar! Tu não passas de um covarde! Manda-nos!" Dias trágicos em que acabou por permitir que um pequeno contingente fizesse um reconhecimento aos arredores de Lourenço Marques (6 de Novembro de 1894). Essa *yimpi* fez alguns prisioneiros e roubou gado da Missão Suíça, que pastava nas proximidades da cidade, contando-se entre aqueles um dos nossos rapazes, chamado Tandane, aprisionado por um guerreiro de Moamba, e um homem do clã de Mavota que por ali passava. Os cativos foram levados a N'wamatibzana, a quem o saque pertencia e, desde que tinha sido um dos seus homens quem tinha aprisionado o homem de Mavota, obteve ele licença para o matar. Este guerreiro, doido de alegria, levou imediatamente a sua vítima e matou-a a sangue frio, vindo em seguida dançar diante do chefe. O homem da Moamba pediu para fazer outro tanto. Mas N'wamatibzana desejava utilizar o rapaz para fazer chegar uma mensagem ao governo português e recusou essa autorização. O homem insistiu, devorado por uma sede insaciável de derramar sangue. Ofereceram-lhe em compensação um ou dois dos bois roubados, mas ele não se dava por satisfeito e clamava: "Quero o meu homem; quero matá-lo para poder dançar!" N'wamatibzana teve de empregar a força para o reduzir ao silêncio, pois dois bois, doze libras esterlinas não eram nada em comparação com a felicidade infernal que este guerreiro negro desejava gozar praticando o *kugila*.

Tandane foi de fato o portador da carta do chefe. Nela, este perguntando aos Brancos por que motivo o desejavam matar, solicitava-lhes uma entrevista. Ao expedi-lo exclamou: "Agora respiro, e o que comerei poderei engolir!" O governador português concedeu a entrevista, mas a resposta foi interceptada e a guerra continuou, tendo-se estendido como já se viu ao país de Nghunghunyana e terminado pela captura deste déspota e a destruição do seu reino.





Henri Junod

Notas para os médicos e etnógrafos¹

Annotatio prima (p. 74, 111). O *Xifado* com que cada Tsonga cobre a parte extrema do pênis é redondo, cavado por dentro. O pudor e limpeza têm relação com ele.

Os Tsonga receberam do povo Zulu tal costume. Os homens costumavam trazer aquilo que na sua língua se chamava *mbaii*, isto é, uma flauta feita de folhas entrelaçadas de palmeira conhecida pelo nome de *milala*.

As últimas *mbaii* foram vistas em 1895 ou 1896. O *xifado* era feito da casca de uma pequena cabaça, ou, então, de um pouco de madeira rija, cavada e polida, e fixo na cabeça do pênis. Traziam-no com o menor incômodo possível.

Annotatio secunda (p. 85, 147). S. n. i., quer dizer que o esperma não é introduzido. O marido deita-o para fora (*angamuweleni*): este é o coito praticado conforme o rito e como que lustral. Depois, a esposa esfrega o umbigo com o esperma (*chaka ra vona*) de um e de outro (de ambos), que apanhou com as mãos.

Annotatio tertia (p. 85). O pai toca o corpo doente do filho com o pênis à frente e atrás.

Annotatio quarta (p. 105). São estas as fórmulas:

Xana khololwana mari tiva lerionhaka mileve?

Conhecem a ave que fere os pequenos lábios?

– *I mbolo ya xuvuro.*

– É o pênis do homem incircunciso.

Vanwanyana vaka Makwakwa vakundza na vahlanamile. Nyini?

¹ *N. do E.* – Originalmente, o autor redigiu estas notas em latim e assim surgiram, quer na edição de 1944, quer no Tomo I da edição de 1974, na qual nos baseamos. Dado que estas notas surgem também traduzidas por A. Silva Gonçalves no Tomo II dessa última edição, optamos por incluí-las na versão portuguesa. NEB: foram mantidas as notas como publicadas na versão moçambicana.

As moças da região de Makwakwa copulam com as mãos abertas. Que significam estas palavras?

– *I mahleluwa.*

– É o sêmen *mahleluwa.*

[*Hlehluluwa* é a semente de uma planta rastejante (*Pretria zanguebarica*, J. Gay); é do tamanho de uma moeda de dois xelins e tem duas saliências no centro].

Annotatio quinta (p. 112, 167). Os pequenos lábios são designados pela palavra *mileve* (singul. *neve*), que as moças costumam esticar tanto que atingem cinco, dez e até quinze centímetros. São medidos algumas vezes com uns pauzinhos o comprimento deles, vangloriando-se elas entre as amigas e principalmente entre os maridos (noivos). Com tais práticas as moças pretendem apenas o agrado do futuro marido. A este é lícito mandá-las para casa e exigir os bois se julga que a esposa não estendeu suficientemente os pequenos lábios. As moças preparam uma panelinha de iguarias, que tapam com uma tampa. Os rapazes vêm à tarde e para serem admitidos pagam uma pequena importância (dão uma pequena moeda, uma pequena contribuição, um presente de pouco valor). Sentam-se no chão, na palhota, e olham para as moças que jantam (comem) colocando os dedos na panelinha. As moças que têm *mileve* de quatro dedos de comprimento, comem servindo-se de quatro dedos: com o pauzinho *Vakulu*, são adultas, e os namorados ficam contentes. Também se servem de três dedos e algumas vezes de dois. As mocinhas (as adolescentes) comem com as mãos em concha.

Annotatio sexta (p. 148). Quer algum se tenha tornado incapaz (impotente) pela sua idade avançada, quer por outro motivo, que não possa ejacular (*angakumi mati*), os restantes homens (os outros) perguntam o que se passa (o que acontece). A cerimônia é proibida e a situação não fica clara. Não é permitido realizar o rito àqueles que se deviam unir no mesmo rito. Ele (o homem) durante um jejum de cinco dias, consoante exige o caso, atuará com diligência, servindo-se de remédios indicados, procurados para o efeito.

Annotatio septima (p. 148). O marido culpado e a esposa cumprem outro rito para sua purificação. A mulher limpará a falta com a sua saia (a camisa de dormir) impuríssima (e com a do marido) que depois queimará. (Este passo poderá ser entendido de outro modo: a mulher queimará a roupa interior que ficou impura pela irrealização do ato sexual).

Ambos aproximando-se do fogo, aquecem a cabeça e as mãos. Em seguida a mulher mistura a cinza, obtida da combustão da vestimenta interior, com gordura. Unta os membros do marido (todas as articulações), puxados os dedos, esticadas as pernas e os braços. Isto chamam de *kulula*. Nas duas noites seguintes copulam (unem-se). Se o marido tiver tido relações não com a esposa mas com uma moça de outra aldeia (terra) dar-lhe-á o fossório para que o rito *kulula* se torne perfeito.

Annotatio octava (p. 148). Se os pais da mulher moram longe, o marido será o companheiro da viagem e dormirá com a mulher na noite seguinte para dar nova força (para renovar a força) à água lustral.

Annotatio nona (p. 151). Fazia então *khwinye-khwinye*; com tais palavras queriam dizer coito (*kukhuinyeta*).

Annotatio decima (p. 152). Quanto mais ilustre é o morto tanto mais impudica a natureza das fórmulas. Viguet conta: É agradável para um morto dentre os importantes ser celebrado, preterido o luto costumado, um desgosto particular, a imolação de bois. Prendem a carne a paus fixos no chão; em seguida homens chamam a mulher, e mandam despir a veste de trás; a nenhuma é lícito despir outra veste a não ser a da frente. Depois que ela é estendida (apartada) para apanhar um pouco de carne com os dentes, de tal modo fica em evidência que todos os homens vêem as suas partes vergonhosas, o que de ordinário é tabu (isto é, ilícito).

Annotatio undecima (p. 152). Então a mulher com a cor um pouco mais fraca e de grande altura acrescenta: "*Hikundzana*", isto é: copulemos!

Annotatio duodecima (p. 170). São estas as próprias palavras com que Mankhelu descreve o *tabu* da mulher menstruada (o que é ímpio). A mulher que está menstruada antes de tudo é *illa*. Durante seis dias *illa*, isto quer dizer: não é permitido. No sétimo dia acaba o fluxo, o corrimento. No oitavo dia ainda lhe não é lícito copular com o marido pois algo do sangue pode ter ficado nas partes vergonhosas, sem ela o saber. (Com a palavra *kuphula* a mulher no período da menstruação é comparada a uma panela afastada do fogo). É necessário por isso que diminua o seu entusiasmo, que resfrie.

Se, antes deste tempo, o marido copular com a mulher, ele fica doente; o falo encolhe-se de tal maneira que o homem não pode urinar e dentro de pouco tempo morre. A muitos isso aconteceu. A doença, todavia, pode ser curada graças a uma mezinha feita de raízes da árvore chamada *mayilana* e do pó a que ficou reduzido o pedacinho da veste da mulher menstruada por ação do curandeiro. O doente, depois de tê-lo bebido, verte muito sangue, o falo desencilhe e ele fica salvo.

Annotatio tertia decima (p. 186). Explicadas as cerimônias da purificação em que as partes genitais têm papel preponderante, podemos perguntar o que significam tais ritos.

A morte é o agente primacial do contágio do homem. Polui tudo quanto atinge, e não só os homens vivos mas ainda os mortos. Ela inquina as fontes da vida, isto é, dos órgãos que criam a própria vida, quer do homem quer da mulher. Por isso devem ser suprimidos. No coito, porém, em obediência a certas regras, com determinados preceitos.

Quando a viúva é purificada ou é por um peregrino ou por um novo marido.

1º Logo que a purificação da viúva se tornou perfeita o coito deve ser interrompido, e o homem, antes que ejacule, repellido; será ele, então, contaminado, e a mulher limpa. Se ele notar que a mulher finge durante o coito, ficará certo de que é viúva que quer matá-lo. Chama, então, companheiros que, segurando-a, a mantêm pela força enquanto ele ejacula. A mulher poluída não alcançará o que pretendia e ele não ficará contagiado.

2º Quando a purificação é efetuada pelo novo marido, ambos se fecham em casa. Pratica-se um ato notável: não fumam! Tomam remédios próprios para cada um. E copulam

tantas vezes quantas o homem puder: dez e mais vezes se possível. O homem, porém, não ejacula na vagina, mas fora: "*vayisanyana vafanela kuhuma*, i.e. os filhos devem ser evitados", como disse um dos que me informaram sobre isto. Agora estão limpas as fontes da vida quanto aos homens o que era necessário, visto que ele estava impuro pelo contágio. A mulher igualmente pura, sem dúvida pelo benefício dos remédios que ambos tomaram antes das relações sexuais.

Esta interpretação explica com clareza o ritual quando executado por homens impuros. Mas quando cumprido por pais impuros, uma vez que se trata de "*kuboha phuri*", a interpretação será outra. O pai e a mãe esfregam o cinto da criança, de fio de algodão, com os sucos genitais para que estes a fortaleçam, e possa entrar, assim, no convívio da tribo.

Estas concepções fisiológicas, tão falsas sob o ponto de vista científico, procedem certamente de intuições profundas sobre o mistério da vida. Insisto no fato de que elas não derivam de idéias religiosas. É errôneo procurarmos explicar toda a vida dos Bantu baseando-nos unicamente na sua religião, como têm feito certos autores. Estas práticas sexuais não são mais religiosas do que as medidas profiláticas que nós próprios tomamos para nos preservarmos da tuberculose ou da varíola. São ditadas por uma noção peculiar do contágio que é evidentemente falsa cientificamente falando.

Annotatio quarta decima (p. 239). Ao doutor G. Liengme, nosso médico, porque muitas vezes curara homens que lhe pediam remédios para terem filhos, confessaram que copulavam todas as noites com três e quatro mulheres. (De alguns monogâmicos ouvimos que a mulher se cansava a ponto de saírem de noite para o trabalho, evitando desta maneira o marido). Como o médico os aconselhasse a absterem-se de relações carnis durante cinco dias, não fizeram caso. Queriam, de fato, recuperar a faculdade de gerar mas sem sacrificar o prazer. Diziam ainda, quando as forças pareciam não responder aos desejos, que procuravam remédios para os excitarem e para engravidarem as mulheres. A mezinha era assim de efeito duplo.

Primeiro eram cozidos os testículos de bode, uma vez cortados – (dizia-se que este animal não se fatigava, *mbuti ayikarholi*) –, e misturados com muitas ervas, e comidos pelo homem. Depois põem outras ervas em *cerveja*. Afirmam que o efeito é tão grande que o homem que não tenha mais de duas mulheres, não deve servir-se de tal remédio para que não pratique o estupro com mulheres dos outros. As suas não lhe bastam. Tal ato pode trazer-lhe gravíssimos dissabores.

Os homens castos, como parece acontecer no lugar de Mpfumu, dormem na sua palhota e chamam para junto de si, algumas vezes, a esposa que desejam. Muitos, todavia, sendo-lhes imposta uma regra para que a discórdia não surja entre as mulheres, vivem alternadamente durante um mês na palhota de cada uma.

Aqueles que têm muitas mulheres usam de outros remédios para excitar o prazer. Um deles é julgado de inegável valor: O médico, quando se curou a si próprio, retira-se para o lugar dos montes onde as fêmeas do macaco-cão costumam mijar urina misturada com sangue menstrual. Este fica depositado nas pedras e deita um cheiro nauseabundo. Coze-o e dele faz grandes pílulas que vende aos compradores que as põem em *cerveja*.

Aplicam também este medicamento na cura de feridas graves; dão-no aos filhos quando agitam a cabeça como o macaco-cão.

Annotatio quinta decima (p. 372). O pó é fabricado para o falo e o efeito estupendo. Posto no pulso dos guerreiros dá-lhes tal destreza que não atiram em vão nenhuma lança. Esfregam ainda com ele as azagaias.





Henri Junod

Conclusões Práticas

Conclusões práticas

I – Sobre os ritos relativos à primeira infância

A regra de que a mãe “deve trabalhar para o filho, três vezes, nos campos com a sua enxada” é excelente. É uma maravilhosa preparação para a vida ter sido alimentado três anos com leite materno. Será possível manter esta regra nas condições atuais da vida civilizada que o indígena segue cada vez mais em todas as tribos? Notamos que este costume, embora inspirado em parte pelo interesse da própria criança, é ditado antes de tudo pela idéia de que a secreção dos lóquios é perigosa ao extremo, mantendo a mãe em estado de impureza durante muito tempo. Por outro lado, a poligamia foi inventada e floresce em parte por causa desta idéia, certo que um homem, separado da mulher porque ela alimenta o filho, deseja ter outras mulheres à sua disposição. Mas tanto a poligamia como aquela superstição estão condenadas a desaparecer e isso leva a recear que costume tão excelente para a saúde não seja observado no futuro. É pena e se deveria fazer de tudo para encorajar a sua conservação.

Muitos jovens indígenas casados deixam a família e vão para Joanesburgo trabalhar nas minas, um ou dois anos, quando vêem que a mulher está grávida. É certamente por causa daquele costume que assim procedem, mas essa deserção do lar conjugal está muito longe de ser recomendável.

Quanto ao tratamento característico deste período, que se considera mais ou menos como um tempo de doença, não tem nenhum valor. O grande verme intestinal não é naturalmente mais do que um produto da imaginação dos indígenas. As crianças sofrem muitas vezes de vermes intestinais, mas não mais que as crianças brancas. Têm muitas vezes convulsões seguidas da malária ou da disenteria. Mas nem os *milombiana* que lhes aplicam todos os dias, nem o *biequeta* bimensal, nem o pó de caniço podem fazer alguma coisa para as evitar. O hábito de conservarem sempre um pouco de água na cabaça e de nunca a esvaziarem por completo é dos mais perigosos. O Dr. Garin, nosso médico

missionário, examinou algumas dessas cabaças de *milombiana* ao microscópio e encontrou-as cheias de bactérias de todos os gêneros. É um excelente meio de cultura para elas. O costume do *milombiana* é contudo difícil de extirpar, pois o princípio que o ditou está profundamente enraizado na mentalidade tsonga. “A criança cresce graças aos remédios”, e mesmo os convertidos permanecem-lhe fiéis. Abandona-lo-ão só quando adquirirem noções mais exatas da medicina, o que vem ainda longe, certamente.

Sob o ponto de vista missionário, observamos a analogia que existe entre o rito do pote quebrado e o batismo cristão administrado às crianças por várias igrejas. Os indígenas aceitam facilmente a cerimônia da bênção dos filhos, quer seja um batismo ou uma apresentação pela imposição das mãos. Mas o batismo pagão é um batismo de fumo e não de água, em relação simples com perigos puramente físicos, e o rito cristão representa a purificação da alma do seu pecado em resultado de uma vida nova de pureza. Qualquer que seja a diferença entre os dois costumes, encontramos no rito animista um ponto de analogia que pode ajudar a explicar o sacramento espiritual e a sua profunda significação.

II – Sobre a circuncisão

Que pensar deste costume que algumas tribos mantêm com convicção? As lições durante ele dadas, por mais que aumentem o vigor físico dos rapazes e os inicie nos processos da caça, têm, por certo, algum valor, mas, no seu conjunto, todo o rito tem pouca utilidade e tornar-se-á supérfluo na nova economia de todo o território ao sul da África. A linguagem obscena, autorizada durante o *Ngoma*, tende certamente a perverter o espírito dos rapazes e é de fato uma preparação imoral para a vida sexual.

Não teremos, contudo, nada a aprender com o *Ngoma*? Mais de duzentas mil crianças negras da África meridional freqüentam agora, mais ou menos regularmente, as nossas escolas. Centenas de rapazes seguem os cursos das nossas escolas normais. Os resultados desta obra de educação não são inteiramente satisfatórios, principalmente porque a maior parte das crianças não ficam tempo suficiente na escola para adquirir o mínimo de instrução que lhes é preciso. Logo que adquirem alguns conhecimentos, tão depressa sabem ler e escrever, partem para as cidades para ganhar dinheiro. Por mais que o professor faça, elas partem sempre... Não conseguimos detê-las, como o faz, por exemplo, o mestre da circuncisão. O *Ngoma* mostra-nos por isso que uma disciplina estrita é perfeitamente realizável no meio da juventude indígena e que, se devemos tratar os alunos sem dureza, devemos conduzi-los sempre com mão firme. Quando os alunos internos das nossas instituições se queixam de que o molho do guisado não está bastante saboroso, podíamos lembrar-lhes a espécie de comida que os seus camaradas comem no *Ngoma*.

Há uma semelhança impressionante entre a circuncisão bantu, a circuncisão judaica e o batismo cristão.

A circuncisão judaica praticava a mesma operação, mas em crianças de tenra idade, simbolizando sem dúvida uma purificação, uma limpeza de todas as máculas à entrada na nação santa. Pouco a pouco, a idéia foi espiritualizada e a circuncisão significou a expurgarão do pecado, tendo um caráter distintamente religioso. Jeová marcava o seu

povo eleito pelo sinal da circuncisão. Este sentido falta no *Ngoma* dos Tsonga e dos Suthu, em que só a significação nacional permaneceu.

Quanto ao batismo, a grande diferença entre o rito pagão e o rito cristão é a de que o batismo cristão não é só um rito religioso, mas também um rito moral. A sua forma normal, a imersão de catecúmenos adultos, representa de uma maneira impressionante a admissão do batizado na Igreja, uma vez lavado dos seus pecados. É um rito de passagem, a separação da velha vida de pecado, período de educação, a admissão numa comunidade santa.

O *Ngoma* ignora completamente esta idéia moral e espiritual, embora inspirado pelo mesmo sentido profundo e verdadeiro da necessidade de um progresso na evolução humana, progresso que consiste na renúncia a um passado miserável e na passagem para uma vida mais alta. Esta idéia é um dos raios de luz que descobrimos com alegria nas trevas do paganismo, um dos “pontos de contato” a que podemos ligar as verdades da religião do espírito.

Qual deveria ser a atitude dos governos e das missões para com este costume? Os governos embora não soubessem suprimir com oportunidade as escolas de circuncisão, quando isso lhes foi pedido, parece que podem exercer a sua influência para lhes impor certas restrições. As missões têm naturalmente combatido esta escola do paganismo, mas nem sempre têm sido bem sucedidas.

Os rapazes, mesmo os cristãos, são espantosamente atraídos por ela e muitos trocaram os seus livros pelas fórmulas de Manhenguane. Fato estranho é de as meninas recusarem-se muitas vezes a casar-se com eles, por não terem passado por esta iniciação. Isto e o desejo de dar ao cristianismo africano um verdadeiro caráter nacional sugeriram a alguns missionários a idéia de estabelecerem escolas de circuncisão cristãs. Numa reunião especial da Conferência de Zoute, em setembro de 1926, o cônego Lucas, da Missão das Universidades, comunicou aos seus colegas os resultados de uma experiência deste gênero, tentada por ele na estação de Massassi, com a própria direção de todas as cerimônias. Estas iniciaram-se pela entrada dos rapazes na igreja, os anciões representando os velhos da tribo. Num campo, previamente abençoado, realizaram-se as operações, feitas por um indígena instruído por médicos europeus. Os parentes dos rapazes conservavam-se fora do campo e dançavam durante a cerimônia. Concluída esta, o chefe do campo explicou que tudo se fizera para incorporar os rapazes na tribo, e que as palhotas construídas no local passariam a ser habitadas por eles durante algumas semanas, para, tratados com cuidado, serem curados de tudo. Durante este tempo de reclusão, foi-lhes ministrado ensino que abrangeu sete assuntos, no lugar das fórmulas obscenas usuais: verdade, honra, pureza, abstinência de álcool, humildade, amor do próximo e deveres para com Deus. Igualmente passaram por provas físicas variadas, findas as quais foram exortados a fazer penitência pelos seus pecados. Cortaram-lhes o cabelo e este foi queimado com a roupa que traziam e todas as construções do campo. Os parentes foram então convocados, dançaram toda a noite, e em segredo roupas novas foram dadas aos iniciados. Os rapazes dirigiram-se em seguida à igreja e, em resposta a uma pergunta do missionário, disseram: “Peço a Deus que me faça viver como um homem íntegro”, recebendo em seguida bênção especial. É interessante constatar que toda a população pagã aprova esta escola de

circuncisão cristã e aceitou-a como um equivalente da antiga. Alguns pais pagãos mandaram mesmo para ela os seus filhos, setecentos rapazes ao todo, sobre quem Lucas exerceu grande influência. Não faço mais que "sublimar" os ritos da circuncisão. Alguns missionários opuseram-se energicamente a esta iniciativa, que encaram como uma mistura perigosa de idéias cristãs e de ritos pagãos. Sem exprimir uma opinião decidida sobre o assunto, insisto num ponto já mencionado: o verdadeiro e autêntico rito da passagem cristã é o batismo e a igreja africana podia talvez, como todas as igrejas de todos os continentes, contentar-se com ele. A igreja não abandonará o seu verdadeiro domínio, patrocinando a escola da circuncisão? A operação é sem dúvida uma medida de higiene, em muitos casos, e os cirurgiões julgam-na às vezes necessária para evitar certas complicações. Parece por isso mais natural deixar-se a circuncisão à medicina a impô-la como rito coletivo a todos os rapazes cristãos. No entanto, julgo que se aconselha um estudo mais aprofundado da questão e que convinha fazê-lo quanto antes.

III – Sobre os costumes do casamento e do "lovolo"

Com o progresso da civilização, qual será o futuro dos pitorescos costumes ligados ao casamento? Notemos que entre os indígenas convertidos ao cristianismo, vários abandonaram, por exemplo, voluntariamente os maus hábitos do *tjequela*, o assalto à povoação, e a preparação da cerveja. O papel desempenhado pelos adultos tradicionalistas é assumido com frequência pelos anciões da Igreja, mas muitas vezes os novos opõem-se à sua intervenção e preferem ocupar-se, sem o seu conselho, das coisas que lhes dizem respeito.

Alguns ritos têm, contudo, sido conservados e entre eles, naturalmente, a festa do casamento, em que vemos rapazes arruïnarem-se para prepararem um casamento magnífico, com roupas esplêndidas e abundância extraordinária de comedorias, mostrando-se neste ponto mais conservadores. A cerimônia religiosa compreende agora a bênção cristã, que tomou o lugar do sacrifício aos deuses antepassados, sendo geralmente seguida de um cortejo dos amigos e amigas dos noivos, que cantam as suas canções preferidas, às vezes de palavras solenes, ou cantos de arrependimento, enquanto os seguem através da povoação nupcial. Os homens e as mulheres das duas famílias atiram então às caras uns dos outros palavras agrídoces, segundo o costume antigo. É uma mistura muito curiosa de hábitos antigos e novos, em que os ritos estão, contudo, condenados a desaparecer. O casamento cristão não é já um ato coletivo, mas sim um ato individualizado como muitos outros da vida social. Permanece como um ato social, é verdade, mas praticado por dois indivíduos por sua única responsabilidade e por amor mútuo. Este individualismo cristão ou europeu matará o coletivismo primitivo e os ritos que dele derivavam. Por mais originais e interessantes que possam ser as cerimônias do casamento entre os Bantu, não se julga que elas possam ser conciliadas, como tais, com o ideal novo. Possa este ideal inspirar novos costumes que se conciliem com a natureza e com o caráter feliz e bonacheirão da raça!

Quanto ao *lovolo*, expostos foram já as vantagens e os inconvenientes deste costume da vida indígena, provando-se que os últimos são muito maiores que as primeiras. Este

fato determina a atitude que devíamos tomar relativamente a ele. Mas antes de chegarmos a uma conclusão relembremos os primeiros princípios da sociologia.

Os governos dos Brancos e as missões religiosas que trabalham entre os indígenas do sul da África são todos cristãos e pertencem ao que se chama a civilização ocidental, a qual concede a individualidade humana de um modo completamente diferente do das tribos indígenas. Logo que o Profeta de Nazaré pronunciou as palavras imortais: "Que dará um homem em troca da sua alma?" começou a era do individualismo. O valor infinito de um ser humano foi revelado e este princípio novo predominou, não só na esfera religiosa, mas também no domínio civil. A proclamação dos direitos do homem pela revolução francesa, que se considera como o maior progresso da política moderna, é o resultado direto da afirmação do valor do indivíduo. E, embora em cada século se tenha de descobrir de novo a fórmula que concilie os direitos do indivíduo e os interesses da sociedade no seu conjunto, sente-se que essa proclamação foi uma das conquistas mais preciosas da humanidade.

O costume do *lovo/o*, inventado por uma sociedade que está ainda no estado coletivo ou semicoletivo, é incompatível com as concepções esclarecidas da civilização ocidental, com a sua política e as suas idéias da vida civil, com a sua religião, por ser inspirado por uma concepção do ser humano que pertence a uma outra idade. Aqui a mulher pertence ao marido e os filhos pertencem ao pai material e não moralmente. Um rapaz não é mais que um membro do clã, que deve perpetuar o seu nome e a sua glória. Uma menina não passa de um meio de adquirir uma mulher para este rapaz e enriquecer assim o clã. Uma mulher é só uma porção da propriedade familiar, que se adquire pelo *lovo/o*, e que é por conseguinte herdada por outros homens quando o marido morre. Nenhum é um ser humano moral, nem um ser humano livre. A oposição entre a concepção coletivista e a concepção ocidental é absoluta e se é verdade ser assim, é dever ao mesmo tempo das missões cristãs e dos governos esforçarem-se por mudarem este estado de coisas na sociedade primitiva.

Contudo a obrigação não é a mesma para os dois. Um governo civil que empreenda administrar uma tribo submetida pela guerra ou colocada sob o protetorado de uma potência européia, encontra-se em presença de indígenas que conservaram a sua maneira primitiva de viver. Não pode pretender governá-los logo segundo as leis das sociedades civilizadas. Seria impossível. Um governo colonial deve respeitar as leis indígenas e julgar conforme elas; de outro modo não parecerá justo aos indígenas. E é indispensável que nas suas relações com o povo não civilizado as autoridades brancas satisfaçam sempre este sentido de justiça, que é tão poderoso entre os indígenas, embora se não creia que seja preciso dar a essa consideração um valor exagerado.

Os comissários dos negócios indígenas têm razão em tender para uma transformação progressiva das leis e dos costumes dos povos primitivos coletivistas, no sentido de se estabelecer um sistema mais respeitador da liberdade indígena, de maneira a que os princípios da sociedade por eles constituída poderem ser pouco e pouco corrigidos e estabelecidos na mesma base que os nossos. O Estado não tem o direito de impor esta evolução, mas deve apoiar com simpatia todo o esforço tendente a elevar e purificar o sistema social e familiar da tribo. E para colaborar nesse resultado tem numerosos recursos à sua disposição.

As missões podem, sozinhas, operar esta transformação agindo sobre o coração dos indígenas, levando a consciência a uma convicção individual, abrindo ao espírito um horizonte novo, criando no meio deles uma sociedade nova. Para elas o dever de lutar contra o *lovolo* é absoluto, e não se pode compreender que certos missionários pensem dever ele ser tolerado pela Igreja cristã. Examinem eles as seguintes considerações:

1º Sendo o *lovolo* um meio material de concluir um casamento, tende a degradar o fundo moral de uma verdadeira união cristã, o amor mútuo. Sabemos por experiência que o amor individual de um rapaz por uma moça, o amor tal qual o concebemos, que se encontra raramente na sociedade bantu coletivista original, começa a aparecer entre os nossos melhores convertidos. É ele que deve vir a ser o verdadeiro e poderoso laço que afirmará de uma maneira mais efetiva a união conjugal entre os mesmos.

2º O *lovolo* está intimamente ligado à poligamia, pois a mulher comprada pertence à família de seu marido e deve ser herdada pelos irmãos mais novos dele. Se qualquer destes homens era já casado, tem de tornar-se polígamo. O mesmo sucede quando várias irmãs têm um único irmão, pois este será levado, pelo costume, a *lovolar* para si tantas mulheres quantas irmãs tem.

Assim, as missões que trabalham entre indígenas que praticam o *lovolo* deviam entender-se e empreender uma campanha contra ele, empregando apenas as armas do espírito. E eu proporia que se adotasse universalmente as seguintes regras:

1º O *lovolo* deveria ser proibido, isto é, nenhum pai cristão deveria ser autorizado a exigir um *lovolo* quando dá a sua filha em casamento. Ele converteu-se, denomina-se cristão e não se lhe pode permitir uma prática que equivale à negação do caráter moral do ser humano.

2º No que respeita às viúvas, deve entender-se que, nas comunidades cristãs, elas são livres logo que o marido morre; que conservam os filhos e que, quando voltam para os seus, os herdeiros não podem reclamar qualquer dinheiro, mesmo se a mulher foi comprada.

3º Quanto aos filhos, o direito moral da posse em virtude do qual pertencem tanto à mãe como ao pai deve ser mantido, com exclusão de qualquer direito especial proveniente do *lovolo*.

4º No caso de um rapaz casar-se com a filha de um pagão, não se poderá impedir o pagamento do *lovolo*. O pai é o dono e como não há qualquer jurisdição sobre ele, nenhuma oposição se lhe poderá fazer. Mas seja bem entendido que este pagamento não dá ao recém casado cristão todos os direitos que acompanham o *lovolo*, segundo a lei indígena. Seria prudente pedir neste caso um compromisso escrito do rapaz, do mesmo modo que no caso do pai cristão que dá a sua filha sem *lovolo*. Sendo as filhas propriedade familiar, se o pai ou os irmãos mais velhos não reclamam o *lovolo*, outros parentes podem aparecer sempre para reclamá-lo. "Se vós não o quereis, eu exijo-o! A moça é nossa!" Há que acautelar também estes casos.

5º Quando as moças cristãs, que dependem de um pai pagão, querem libertar-se do costume do *lovolo*, que lhes parece aviltante, devem ser encorajadas a resgatarem-se, economizando o dinheiro necessário. Vimos muitos casos em que este exemplo de energia, dado pelas moças, foi uma bênção para elas e para a Igreja. Dá-se o mesmo quando se trata de uma viúva ainda nova, que deseja levar uma vida pura e evitar passar a ser, por herança, a mulher de um polígamo.

Se todos os missionários estivessem de acordo sobre estes princípios, a prática do *lovoló* desapareceria depressa. Mas a ajuda do Estado, que julgo desejável e legítima, se fica nos limites do seu domínio próprio, podia apressar consideravelmente esta evolução da sociedade indígena e o desaparecimento deste costume deplorável.

Como pode um governo colonial colaborar nesta transformação?

1º Pela criação de um estado civil, e sobretudo pelo estabelecimento de um registro de casamentos, graças ao qual a legitimidade das uniões contraídas diante do oficial do Registro Civil seria estabelecido. Responde-se assim a uma das necessidades que o *lovoló* procura satisfazer na sociedade não civilizada e o direito do pai não é mais contestado, mesmo quando o *lovoló* não tenha sido pago. Estes casamentos indígenas podiam ser classificados em duas categorias, a primeira compreendendo os contraídos com *lovoló*, a segunda os que o não admitiram.

2º Baixando quanto possível a soma pedida como *lovoló*. Uma intervenção neste domínio entra de certo na esfera da competência do Estado. Por toda a parte é o chefe indígena quem fixa a soma, que varia muito. Ouvi o administrador português de Manhiça sugerir muito justamente que se deve lutar pela redução do preço do *lovoló*. Se, por exemplo, o *lovoló* fosse fixado em cinco libras, como o dinheiro passou a obter-se mais facilmente, semelhante medida destruiu por si mesma a velha prática pagã. Sendo em geral o valor de uma mulher muito superior a esta soma irrisória, toda a transação passaria a considerar-se ridícula. Além disso toda a mulher seria capaz de se resgatar da servidão do *lovoló*. O que sucede, porém, agora quando se faz semelhante tentativa? Os pais da moça, consentindo em pedir só as cinco libras diante do administrador, obtêm do noivo a promessa de que pagará em segredo as dez ou quinze libras que faltam, e a reforma desejada torna-se illusória.

3º Os comissários dos negócios indígenas deviam também fazer o possível para auxiliarem as moças e as viúvas que desejam libertar-se. Podia muito bem promulgar-se uma lei que estabelecesse que toda a viúva se pode libertar das conseqüências do *lovoló* pagando a importância das cinco libras ou outra menor, dando-lhe ao mesmo tempo o direito de ficar com os filhos. Medida simples de boa justiça, por não fazer sentido que um governo civilizado tome o partido de um pagão que quer forçar uma mulher cristã a tornar-se a mulher de um polígamo.

4º As autoridades podiam proclamar o seguinte princípio: Quando o pai ou o irmão mais velho, os donos do *lovoló*, renunciassem aos seus direitos, nenhum outro parente ficaria autorizado a reclamá-lo para si. Como o *lovoló* é uma propriedade coletiva, acontece freqüentemente reclamá-lo um parente pagão e muitas vezes os parentes cristãos não podem, ou não querem, opor-se às suas pretensões. Acontece *mesmo* que, tendo um pai consentido em dar a sua filha sem *lovoló*, venham pela sua morte os herdeiros, que podem ser pagãos endurecidos, reclamar a soma que aquele generosamente tinha abandonado. Por esta razão uma declaração de renúncia ao *lovoló*, feita por escrito, resolveria os casos deste gênero. Podia-se sempre reproduzir esta declaração a toda a pessoa que quisesse intervir num casamento legal, celebrado sem *lovoló*. Do mesmo modo os herdeiros pagãos de um marido cristão que pagou o *lovoló* ao sogro não ousariam mais reclamar a viúva.

Entre os cristãos indígenas adota-se por vezes um meio termo. O noivo dá ao pai da noiva um presente que chama *tjaquissa*, isto é, "tornar feliz, agradar". Consiste esse presente geralmente de um certo número de libras esterlinas, inferior ao número exigido

para um *lovoló* vulgar. Assim, o pretendente "apazigua o coração" do sogro, que acharia duro dar-lhe a sua filha por nada. Que dizer deste expediente? Ninguém pode impedir um homem de fazer um presente a um outro. Assim, desde que é entendido que o "presente" não é *lovoló*, pode-se aceitá-lo como uma medida transitória. Mas este modo de proceder oferece seus perigos. Como a idéia do *lovoló* está sempre mais ou menos presente no espírito de cada um, vê-se o sogro vir de tempos em tempos pedir algumas libras esterlinas mais, alegando que o seu coração não foi suficientemente "apaziguado". Sentimentos de azedume são quase inevitáveis e perturbam as relações a tal ponto que o marido, aborrecido, diz: "Tinha feito melhor em pagar logo de uma vez o *lovoló* inteiro!" Não será possível, talvez, eliminar absolutamente este costume e, por isso, é preferível que o pai de uma moça cristã renuncie corajosamente a reclamar o que quer que seja, o que, felizmente, se verifica já em algumas congregações indígenas.

A extirpação do *lovoló* levará tempo, mas é preciso chegar lá se se pretende que a sociedade indígena passe do nível da vida social coletiva ao de uma comunidade civilizada. Haverá um período de transição em que os indígenas e os que os civilizam devem dar provas de muita paciência, de tato e de compreensão, e muitos casos serão de difícil solução. A história de Fosse e de Mboza, que contei no Apêndice IX, ilustra bem essas dificuldades. Mas, quaisquer que elas sejam, a reforma é digna do esforço, como referiu um indígena que ouvi um dia exprimir-se com clareza admirável e verdadeira convicção sobre o assunto. Este homem, um evangelista chamado Zebedeu, levou-me um velho indígena chamado Tumbene, um cristão que estava ainda muito ligado aos costumes pagãos. Discutiram esta questão diante de mim: Deve Tumbene reclamar um *lovoló* que lhe é devido para pagar um *lovoló* que deve a outro? O velho pensava que devia fazê-lo. Zebedeu afirmava que não, e tinha razão. A espiritualidade cristã exigia de Tumbene que renunciasse ao *lovoló*, porque se tinha convertido; por outro lado não podia recusar-se a pagar o *lovoló* ao seu credor pagão, que não admitia o ponto de vista cristão. A situação do velho era muito difícil e o conflito entre a sua consciência e o seu interesse era penoso de ver. Zebedeu encontrou argumentos convincentes: "Estas dívidas de *lovoló*, disse ele, são como cordas que partem da nuca de um homem e vão até à nuca de um outro. Mesmo se o teu pai morre, esta corda conserva-te ainda ligado, tu estás preso às ossadas de teu pai por esta corda maldita. Outros serão atraídos nos seus nós e tu serás preso nas suas dobras. Corta-a e sê livre!"

IV – Sobre a poligamia

Qual deve ser a atitude prática dos governos e das missões para com este costume?

1º Os governos civilizados, que devam reconhecer ainda a lei indígena, não podem proibir de uma só vez todas as formas da poligamia.

Mas se eles se tiverem dado ao trabalho de estabelecer o registro civil, parece que não devem autorizar uniões posteriores à primeira, nem considerá-las legais. Estes casamentos não deveriam ser registrados, e se se estabelecer estritamente esta distinção, os indígenas pouco a pouco irão dando melhor conta do caráter ilegítimo dos casamentos polígamos. No Transval, o Departamento dos Negócios Indígenas procurou, num momento dado, lutar diretamente contra a poligamia da seguinte maneira: Como todo o homem tem

de pagar imposto segundo o número das suas mulheres, fixou-se a taxa da primeira em duas libras e a das seguintes no dobro. Embora esta medida tivesse, logo depois, sido abandonada, constata-se em todo o caso que o imposto tem contribuído para limitar por toda a parte a poligamia. No território português os indígenas são tributados segundo o número das suas palhotas e como cada mulher vive numa palhota separada, os polígamos têm que pagar muito mais que os outros.

Sistemas como estes são, julga-se, tudo o que um governo pode fazer, por não poder suprimir a poligamia enquanto o sistema tribal se mantiver. Mas o que a lei não pode fazer, pode-o o ensino moral, e, de fato, as missões começaram já há muito tempo a combater o mal.

2º Todos os missionários que têm vivido entre os Bantu e conhecem alguma coisa da vida indígena estão de acordo num ponto: A poligamia é incompatível com o ideal moral elevado e o ideal da família que o cristianismo trouxe ao mundo. Todos lutam pois contra ela e concordam também em que um polígamo, desejoso de se tornar cristão, não deve ser desencorajado de o fazer. Mas as divergências de opinião começam quando se põe a questão da admissão de um polígamo como membro da Igreja pelo batismo. Apresentam-se quatro pontos de vista diferentes sobre este assunto que podemos denominar como métodos latitudinário, idealista, extremista e de meio termo.

A atitude latitudinária do Bispo de Colenso, por exemplo, é a seguinte (cita-se livremente *Ten Weeks in Natal*, págs. 139-140): Exigir de um polígamo convertido a separação das suas mulheres é absolutamente inadmissível. Ele casou-se com as suas mulheres segundo o costume do seu país. Nós não temos nenhum direito de lhe pedir que mande embora essas mulheres e de as induzir a cometerem adultério aos olhos de todo o seu povo. Que será dos seus filhos? Para que servirá ler-lhes na Bíblia as histórias de Abraão, de Israel, de David e das suas numerosas mulheres, etc.? Devemos pois admitir à comunhão os polígamos que já o eram no momento da sua conversão, e a única distinção que o bispo admitia entre polígamos e monógamos era a de que os primeiros não deviam ser admitidos a desempenhar cargos da Igreja.

Baseiam-se os que aceitaram este critério em que, como a poligamia não é permitida aos rapazes, ela desapareceria por si mesma em uma geração. Acredito a este respeito que o raciocínio não é errôneo. Infelizmente há que contar que os indígenas, cuja consciência moral está ainda pouco desenvolvida, são bastante libertinos para retardar a sua conversão até serem polígamos, para gozarem ao mesmo tempo vantagens carnis e espirituais.

O método idealista consiste em aceitar-se a promessa do marido e das suas mulheres suplementares de não terem relações conjugais, e autorizar-se estas a ficarem na povoação do marido, cuidando este delas e dos filhos. Sob um ponto de ideal, este método apresenta-se excelente. Mas na prática é perigoso, pois dificilmente se pode esperar de um indígena que seja fiel à promessa feita, e consentida só para se obter o seu batismo. Cedo ou tarde, ele fará uso dos seus direitos e será assim levado a iludir o seu missionário, pretendendo ser monógamo quando vive como polígamo. A experiência tem provado ser este um fato amplamente justificado.

Método extremista – Em certos casos os missionários têm exigido não só a separação total e um novo domicílio afastado para as segundas mulheres como ainda que o marido reclame os bois que entregou para as *lovolar*, quebrando todos os laços que

existam entre ele e aquelas. Esta prática pode ser legítima quando há razões para duvidar da boa fé do convertido polígamo. Mas não se deve recomendar em regra por tornar a separação quase impossível. Os pais da mulher repelida estarão prontos a restituir os bois, quando a união for quebrada não por falta da filha, mas por motivos de consciência por parte do marido? Nesta questão difícil, convém pôr o menor número de obstáculos possível e, quanto ao marido, é preciso que ele esteja disposto a perder o dinheiro do *lovo* pago pelas mulheres que dele ficam separadas.

O método do meio termo é seguido por quase todas as sociedades missionárias. Foi incluído nos regulamentos da Sociedade de Berlim e no relatório da conferência dos bispos anglicanos em Lambeth. Consiste no seguinte: os polígamos não devem ser admitidos ao batismo, mas apenas considerados como catecúmenos, recebendo a instrução cristã só até onde eles aceitem a lei de Cristo (Resolução da Conferência de Lambeth: ver Conferência Missionária Universal de Edimburgo, relatório da 2ª Comissão.) Por outro lado, às mulheres dos polígamos não deve recusar o batismo se o merecem, por não terem o poder de se separar da família polígama.

Uma vez admitido este grande princípio, surgem várias questões de pormenor, para que se preconizem as seguintes soluções:

1º Qual é a mulher que deve ser conservada? Será a primeira mulher, ou a mulher cristã (supondo que as outras sejam pagãs), ou a mulher que tem o maior número de filhos? Nenhuma regra geral foi adotada por qualquer missão, pelo menos que se saiba, e cada caso deve ser julgado pelos seus méritos, segundo os princípios do cristianismo. Exortar-se-á o marido a tomar o partido que seja mais vantajoso, não para ele, mas para os outros.

2º As mulheres separadas não devem ser abandonadas, ou de qualquer modo rejeitadas. Devem voltar para casa dos pais e o marido deve facilitar-lhes por todos os meios o segundo casamento nas melhores condições possíveis. Creio mesmo que devem ocasionalmente dar-lhes a roupa que elas necessitam, assim como aos filhos, de modo que elas não se sintam privadas de apoio. Quanto à alimentação, não é necessário ter muita pena delas, pois, entre os Bantu, é a mulher quem fornece a alimentação da família.

3º A questão dos filhos é a mais difícil, por vezes sendo impossível encontrar-lhe uma solução satisfatória. Quando são novos seguem naturalmente a mãe. Os pais acham muito duro separarem-se deles. Por quê? Sem dúvida por causa do amor que por eles têm no seu coração. Mas se se vai mais longe se encontram provavelmente outras razões. Quem sabe se não pensam ainda talvez inconscientemente, segundo a velha lei bantu, que os filhos, as meninas principalmente, devem trazer ao pai um lucro material? Quando adotam o ponto de vista espiritual, segundo o qual um pai tem mais deveres para com os filhos que benefícios a tirar deles, a separação não é já tão difícil.

4º Nenhum marido cristão deve ser autorizado a herdar uma viúva, ou a reclamar um *lovo* se esta mulher voltar a sua casa.

"A mudança que implica a passagem da poligamia à monogamia traz certamente grandes dificuldades e mesmo perigos", diziam os bispos de Lambeth. "Não se deve poupar nenhum esforço, nenhum sacrifício para tornar o sofrimento causado tão ligeiro, tão fácil de suportar quanto possível".

Mas a importância da questão é imensa. O destino da própria Igreja bantu e da sociedade futura depende da sua solução, e por isso é necessário manter estritamente os princípios durante o período da transição.

O resultado de um inquérito feito entre os alunos de Ricatla sobre este assunto confirma estas conclusões. Eram todos eles cristãos convictos e não esqueciam por certo o lado moral da questão. Todavia, era fácil de ver que a poligamia não era para eles uma coisa repelente ou repugnante. Não chegavam mesmo a discernir o caráter imoral do costume. Nem um só mencionou o grande princípio da igualdade do homem e da mulher diante da lei da pureza sexual. Não pareciam mesmo impressionados pelo fato de a regra bantu, que espera da mulher a perfeita fidelidade ao marido, autorizar este a ter tantas mulheres quantas pode comprar e a seduzir tantas moças quantas deseja. No fundo da mentalidade bantu encontra-se solidamente enraizada a idéia de que a mulher é possuída, que o homem é o seu dono e que o casamento é uma compra. Não podíamos censurar os nossos convertidos por não chegarem imediatamente à compreensão completa destas coisas. Quando se lhes diz que o casamento deve ser a união de dois seres humanos ligados pelo amor mútuo, que, por conseguinte, um rapaz deve dar todo o seu coração a uma moça e que não deve ficar nenhum lugar para outra, parecem surpreendidos com o argumento e aceitam-no de boa vontade, sem que, contudo, a idéia lhes tivesse ocorrido.

Esta dificuldade em compreender o caráter imoral da poligamia explica porque um tão grande número de indígenas cristãos, mesmo depois de terem sido monógamos um tempo, recaem tão facilmente na poligamia. Ouvei dizer que em Camarões, quando, por causa da guerra, os missionários alemães tiveram de deixar o país, a poligamia invadiu de novo as congregações indígenas, que até os pastores indígenas a ela regressaram e que os missionários franceses que vieram em socorro dessas igrejas tiveram de travar uma terrível batalha para restabelecer a monogamia. Tudo isto mostra que se impõe uma longa educação antes que a mentalidade bantu esteja suficientemente transformada para ser capaz de compreender perfeitamente e aceitar livremente e de boa vontade o ideal da moral cristã neste domínio.

V – Sobre o destino da povoação tsonga

Qual será o destino da pequena comunidade bantu, da povoação de palhotas agrupadas em círculo, fechado pelo cerrado, à sombra da árvore simbólica, “ligada” pela autoridade absoluta do seu chefe? Se examinarmos as povoações indígenas modernas, constituídas sob a influência da civilização e do cristianismo, seremos logo impressionados pelo fato de elas terem as ruas dispostas paralelamente.¹

Este fato é muito significativo. A povoação não corresponde mais a uma família bem definida. Tornou-se uma aglomeração de famílias pertencentes a clãs diferentes, atraídas a um lugar dado por uma cidade européia, pela igreja ou pela escola.

¹ Em várias tribos bantu do centro africano, mesmo na tribo dos Chopi, na fronteira sudoeste do país tsonga, os indígenas constroem já ruas retas. Este plano é de sua invenção ou não? Creio que ninguém o pode dizer. Nas povoações dos Zulu, Suthu e Tsonga, em todo o caso, a disposição em círculo é característica.

A linha reta tomou o lugar do círculo necessariamente restrito. E como idéias novas invadem a tribo, certo é que o velho círculo desaparecerá cada vez mais e que as ruas regulares passarão a ser a regra.

Sob o ponto de vista do pitoresco, é pena que assim seja. Para o etnógrafo, as palhotas dispostas em círculo, a curiosa comuna bantu com as suas leis tão precisas, eram dez vezes mais interessantes que a vulgar rua ladeada de casas quadradas ou de abrigos de ferro galvanizado, pobre imitação das habitações européias. Todavia, sob o ponto de vista prático, esta mudança era inevitável e constitui sem dúvida um progresso.

A palhota indígena tem uma silhueta alegre. Prefiro a forma tsonga, a parede circular sob um telhado cônico, à forma zulu, semelhante a uma colméia de abelhas colocada no chão, ou mesmo à forma cafre que combina as características das duas primeiras, possuindo uma parede circular sobre a qual repousa um telhado em cúpula. O telhado cônico dá melhor proteção contra a chuva. Mas todas estas habitações têm um grande defeito: não são higiênicas. Os raios do sol não podem penetrar nelas e, embora a parte superior dos caniços da parede não seja geralmente engessada e permita uma certa ventilação, o ar não pode circular pela palhota não ter janela. O fumo faz o seu caminho através do colmo e é verdadeiramente difícil obter uma corrente de ar nos seus interiores. Se se adoptasse um novo tipo de palhota com paredes elevadas, portas bem proporcionadas e janelas, com um telhado excedendo ligeiramente a parede, estes defeitos seriam corrigidos. Mas os indígenas civilizados não procuraram seguir este plano. Copiaram logo o sistema europeu, como copiaram a indumentária. Quanto não desejamos nós muitas vezes vê-los adotar um traje apropriado ao clima e às suas ocupações? Quando abandonam o cinto de peles, é para enfiar umas calças, sonhando todos sempre com um fato de sarja ou de cáqui. Assim, puseram-se também a construir casas quadradas, certamente com vantagens, por poderem ser divididas em vários compartimentos em que os diferentes membros da família se podem alojar separadamente sob o mesmo telhado e por serem, sob o ponto de vista educativo, mais recomendáveis.

A alimentação em comum, traço também da sua vida primitiva, era costume severamente criticado sob o ponto de vista higiênico, pelo hábito dos convivas meterem os dedos todos no mesmo prato propagar a tuberculose e outras doenças contagiosas. Contudo, não é de crer que este fato fosse razão forte para pôr fim ao costume.

Outras razões estão acabando com ele. Na povoação indígena moderna vivem conjuntamente várias famílias que não estão unidas pelos laços de sangue. Além do mais, são às vezes tão numerosas que tornam este costume impraticável.

Com ele foi-se a vida agradável e um pouco preguiçosa do *ninumzane seminu*. A chegada da civilização modificou já profundamente esta maneira de viver e a transformação acentuar-se-á ainda. Ouvem-se muitas vezes os colonos troçar dos Negros que julgam poder escapar à lei do trabalho sob o qual gemem os Europeus: "Estes Pretos que pensam que se lhes permitirão serem sempre incorrigíveis preguiçosos!" Não posso partilhar desta virtuosa indignação. Primeiro, o *doda* indígena não é um puro preguiçoso. Tem o seu trabalho e executa-o com o objetivo de assegurar o bem-estar da povoação. Segundo, se as suas necessidades são pouco numerosas, ele atinge depressa o feliz estado do homem que não tem diante de si a obrigação do trabalho fatigante. Há milhares de Europeus que vivem apenas dos seus rendimentos, trabalhando tanto como ele e sem isso lhes pesar na consciência. Um comerciante do sul da África que trabalha muito para fazer fortuna e

espera deixar o país o mais cedo possível, trocando-o pelos confortos de uma cidade européia, com teatros, concertos e clubes, não tem, afinal de contas, um ideal muito mais elevado que o indígena de que ele troça. Por outro lado, as próprias circunstâncias impõem ao indígena esta lei do esforço e ensinam-lhe a "dignidade do trabalho" de que tantas vezes ouvimos falar. Um indígena civilizado aumentou dez vezes as suas necessidades. São-lhe precisos os meios de as satisfazer, e isso é o mais poderoso estímulo para agir e o único que é completamente legítimo. Cinqüenta, sessenta mil Tsonga, o escol da nossa tribo, afluem constantemente a Joanesburgo, onde os consideram hábeis como nenhuns outros. Muitos deles, indo para ganhar o dinheiro do *lovoló*, aprendem a gastá-lo em outros fins, e os que se convertem ao cristianismo tornam-se clientes regulares dos comerciantes, que lhes vendem roupa, melhor comida e livros. Os duros impostos que têm a pagar obrigam-nos também ao trabalho. E enquanto eles não passam o limite do razoável, enquanto o Estado faz beneficiar a comunidade indígena do produto das taxas que lhe cobra, este meio de levar o indígena ao trabalho é justificado, embora não se possa considerar tão normal como o da criação de hábitos e necessidades novas.²

Há ainda uma outra circunstância que leva os homens a trabalhar mais e a aliviar as mulheres do pesado trabalho de cultivar o campo. Desejosos de obterem dinheiro vendendo cereais, os indígenas começam a desmoitar campos mais vastos que os de outros tempos, e em muitos casos adotam já o emprego da charrua em lugar da enxada. Conseqüentemente os homens encarregam-se agora do trabalho do amanho dos campos. E como as mulheres,

² Tem-se empregado um outro meio para obter o mesmo resultado, o trabalho compelido, "*chibalo*" em Tsonga. Não tenho tenção de tratar aqui deste importante e delicado assunto. A Sociedade das Nações criou em 1934 uma Comissão especial de escravatura que discutiu a fundo, e com grande competência, todo o assunto. Destas discussões resultou uma Convenção adotada pela Assembléia de 1926, cujo artigo 5º se refere como segue ao trabalho compelido:

"As Altas Partes Contratantes reconhecem que o recurso ao trabalho compelido ou obrigatório pode ter graves conseqüências e comprometem-se, cada uma relativamente aos territórios submetidos, sua soberania, jurisdição, proteção, suserania ou tutela, a tomar medidas úteis para evitar que o mesmo trabalho conduza a condições análogas à escravatura.

Entender-se-á:

1º Que, sob reserva das disposições transitórias enunciadas no § 2º, que segue, o trabalho compelido só pode ser exigido para fins públicos;

2º Que, nos territórios em que exista ainda o trabalho compelido ou obrigatório para outros fins que não sejam os fins públicos, as Altas Partes Contratantes esforçar-se-ão por lhe por fim, progressiva e tão rapidamente quanto possível, e que, enquanto existir esse trabalho compelido ou obrigatório, ele só será utilizado a título excepcional contra uma remuneração adequada e sob a condição de não ser imposta ao trabalhador mudança do lugar habitual da sua residência;

3º Que, em todos os casos, as autoridades centrais competentes do território interessado assumirão a responsabilidade do recurso ao trabalho compelido ou obrigatório."

A Sociedade das Nações estabeleceu assim princípios gerais e cerca de trinta Estados assinaram já a Convenção. Entre eles destacamos com grande prazer Portugal e a Grã-Bretanha. Presentemente a questão está entregue ao Bureau International du Travail e foi já discutida duas vezes pela Conferência Internacional do Trabalho em 1929 e 1930, tendo-se elaborado um anteprojeto de Convenção que está sendo estudado e discutido. Acrescento que o Governo Português promulgou em Novembro de 1926 um decreto (nº 12.533) que foi publicado no Boletim Oficial de Moçambique e que contém a disposição seguinte (artigo 5º, § único): O trabalho compelido só é permitido quando absolutamente indispensável em serviços de interesse público, de urgência inadiável. Este trabalho será remunerado conforme as circunstâncias."

segundo o costume antigo, não têm nada que ver com a criação do gado e como a lavragem se faz com bois, os homens chamaram a si este trabalho pesado e na verdade trabalham duramente. Não será este um resultado esplêndido do progresso da civilização? Não se pode negar o fato de que, no que respeita ao modo de vida e à distribuição dos trabalhos entre os homens e as mulheres, uma mudança considerável se operou já e que se acentua dia a dia na povoação tsonga. Qual será o resultado final desta evolução?

Quando se discute o problema indígena, o mais difícil de todos os problemas do sul da África, os políticos, os missionários, os indígenas civilizados, os jornalistas fazem em geral a seguinte pergunta: A vida tribal indígena é, conservada ou, pelo contrário, destruída? Nenhuma resposta clara, convincente, satisfatória foi ainda dada. A vida tribal compõe-se de dois elementos: a vida comunal e a vida nacional, que devem ser sempre examinados em separado. Só falo aqui do primeiro destes dois elementos. A primeira observação que arrisco é que é um pouco presunçoso da nossa parte crer que podemos exercer grande influência na solução desta questão num sentido ou em outro, o que quer que se deseje ou tema, a evolução da povoação indígena, iniciada quando a civilização aqui penetrou, continua. Não está no poder de ninguém impedir a transformação das tribos patriarcais primitivas, pois ela é inevitável. A sociedade humana evolui continuamente e as mudanças econômicas e sociais que se deram na África do Sul são tão importantes que afetarão profundamente e transformarão talvez inteiramente a comunidade bantu. Mas (e é esta a minha segunda observação) o que podemos tentar fazer é controlar e guiar esta evolução necessária. Nesta ordem de idéias apresento a todos os que podem colaborar na formação da sociedade bantu do futuro as duas seguintes sugestões:

1º Mesmo que a casa quadrada suplante a palhota redonda, mesma que o *hubo*, a *bandla* e a autoridade absoluta do *mnumzane* desapareçam, façamos o possível para impedir que a povoação indígena do futuro seja uma imitação servil dos nossos estabelecimentos europeus. Quanto mais originais se conservarem os indígenas, mais interessantes eles serão e mais dignos de viver. A "praça do ciúme" desaparecerá com a poligamia. Mas conservemos tudo o que há de agradável, tudo o que tem um valor moral no pitoresco círculo das palhotas: o respeito dos velhos, o sentido da unidade familiar, o hábito do mútuo auxílio, a disposição de partilhar a sua comida com outros. Estas virtudes não podem ser mantidas na povoação cristã, sob a direção do missionário, ou nos bairros indígenas das cidades dirigidos ou não por um conselho de indígenas civilizados. Por outro lado, no círculo fechado não havia lugar para estranhos. O amor e o interesse estendiam-se só aos membros da família. Na nova instituição indígena, tentemos criar um sentido mais largo de humanidade, mais em acordo com as tradições da vida moderna.

2º A evolução da sociedade indígena será decerto acompanhada por muitos sofrimentos e não chegará a um resultado satisfatório a não ser que os Brancos e os Negros dêem provas de muita paciência. Que os Negros, conservadores e sonhadores e ligados ao passado, admitam a necessidade destas mudanças; que os Brancos, que muitas vezes pensam que a população negra foi criada para o interesse exclusivo do europeu, deixem a transformação operar-se gradualmente, não a apressando indevidamente no desejo exagerado de fazer dos indígenas um valor econômico do país. Estou convencido que o ensino religioso e moral é da mais alta importância para fazer triunfar este espírito de prudência e de benevolência para com as tribos do sul da África, e espero que, na povoação bantu do futuro, os estabelecimentos públicos desmoralizantes não sejam nunca

autorizados a desenvolver o gosto extraordinário dos indígenas pelo álcool. Contrariamente, é de desejar que em toda a parte, no meio das casas, redondas ou quadradas, se elevem os edifícios maiores e mais honrosos da Igreja e da Escola, aqueles em que o culto é celebrado e o ensino posto ao alcance de todos. A própria existência destas raças depende disso.

VI – Conclusões da Terceira parte

A nova era e o futuro da tribo do sul de África

Aristóteles, o grande filósofo, definindo o homem como um animal político, mostrava com razão que o homem não é feito para viver só mas para viver em sociedade. Esta definição é aplicável ao Bantu, como a qualquer outro membro da raça humana, e a sua família é o primeiro grupo social, e o clã o segundo. Os Bantu, formando uma raça dotada de um sentido político notável, ninguém lhes nega que tenham inventado um sistema político prático e muito engenhoso, um sistema que combina admiravelmente dois princípios opostos, a autocracia do chefe e o espírito democrático do súdito. Os cidadãos bantu são cidadãos verdadeiros. Têm o direito de estar no *hubo* e de dar a sua opinião sobre todas as questões de interesse geral, quer tenham um carácter legislativo quer político ou judiciário. Esta participação na discussão dos negócios do país, desde séculos, deu-lhes o sentido da sua importância, um falar grave e uma dignidade de maneiras que impressionam profundamente o europeu quando visita uma povoação bantu típica.

Mas este estado de coisas é rapidamente modificado pela civilização toda poderosa que invade a África do Sul, vinda de todos os lados, como uma maré irresistível. A minha descrição da vida nacional da tribo ou do clã aplica-se ainda a algumas partes do país tsonga; mas as mudanças dão-se tão depressa que em breve só terá um valor histórico. Em certas regiões da África do Sul, a velha vida do clã desapareceu mesmo já totalmente.

Tentamos prever o futuro da povoação, mas quanto mais séria não é a questão do destino futuro da própria tribo bantu! Para darmos conta da direcção em que prossegue a evolução actual das tribos do sul da África, é preciso primeiro considerar qual foi a influência da civilização europeia na vida política indígena até o presente. Fazemos alusão a fatos que pertencem já ao passado e sobre os quais não há quaisquer dúvidas.

1º – O que resultou do encontro da civilização e da vida tribal bantu até os nossos dias

a) A civilização destruiu a potência militar dos Bantu do sul da África. Há cinquenta anos estes podiam lutar ainda contra os Brancos, mas hoje o seu poder militar está quebrado. A última revolta zulu é um exemplo impressionante deste fato. Com uma coragem admirável o exército zulu precipitou-se contra os Brancos brandindo as suas azagaias, cantando os seus cantos de guerra. Mas 600 indígenas morreram ceifados pela metralha, antes que pudessem aproximar-se do inimigo e usar as suas fracas armas.

b) Uma vez conquistado o território do sul da África, os Brancos colocaram em toda a parte funcionários encarregados de vigiarem os seus súditos de cor. As guerras tribais tiveram assim seu fim. Os indígenas não podem já se entregar à prática dos seus velhos costumes guerreiros.

c) Os comissários dos negócios indígenas conseguiram destruir as tendências militares da tribo. A autoridade do chefe do clã diminuiu e em muitos casos este foi deposto ou banido e a tribo ficou sem cabeça e sem força e incapaz de se conduzir a si mesma. Um deles dizia-me: "O nosso chefe é a floresta onde nos acolhemos. Sem ele somos como mulheres!" Foi o que aconteceu no clã de Mpfumu, talvez o mais importante dos regulados rhonga. O seu jovem chefe foi preso e deportado para o oeste africano e o clã desmembrou-se e uma parte incorporou-se nos de Matola ou Maota. Mesmo que o chefe indígena seja mantido no poder pelos Brancos, a sua autoridade encontra-se comprometida. Como juiz não ousa mais infligir a pena capital. O seu tribunal só pode pronunciar-se sobre questões de menor importância, e atrás dele, mais alto que ele, há o tribunal dos Brancos, pronto a tomar conta de todos os casos importantes. Se o chefe indígena é injusto ou egoísta nas suas decisões, os indígenas dirigem-se a cada vez mais a esse tribunal. Pode ser que o seu caso não seja tão bem compreendido como no *hubo* da tribo, mas talvez nele sejam tratados com mais justiça. Assim, os comissários inteligentes e hábeis conseguem atrair mais clientes à sua residência que o chefe à sua capital. A existência desta dupla fiscalização conduz a um enfraquecimento progressivo do laço tribal.

d) A obra missionária, que tomou um tão grande vulto no país bantu, conduz ao mesmo resultado. Faz penetrar nos espíritos um novo ideal religioso e moral. Os velhos costumes, as superstições consagradas, muitas leis do código indígena são rejeitadas pelos que se convertem. Ficam em geral lealmente submetidos à autoridade do chefe, satisfazem os encargos que lhes cabem, alistam-se nos exércitos, mas se os conselheiros decidem um *nhiua*, isto é, se convocam uma reunião do clã para descobrirem os feiticeiros, se exigem um trabalho num domingo, etc., a sua consciência não lhes permite obedecerem. Por outro lado, os convertidos indígenas formam em geral uma congregação sob a direção de um missionário branco, que se torna às vezes uma espécie de *imperium in imperio*, sujeita só às suas próprias leis. É a consequência inevitável dos costumes maus ou imorais do paganismo (bebedeiras de cerveja, *lovololo*, poligamia) que o ideal cristão não pode aprovar. Um abismo profundo cava-se assim entre os cristãos e os pagãos e isto enfraquece também a vida tribal. As causas que levaram a esta transformação desenvolver-se-ão provavelmente mais ainda no futuro. O desenvolvimento do individualismo continuará com as suas consequências inevitáveis e entre elas a destruição progressiva dos laços tribais, a ponto de podermos facilmente prever o momento em que o clã perderá a sua coesão política e os seus membros se tornarão independentes de toda a autoridade indígena.

e) Perda do sentido político – Com que olhos devemos encarar esta possibilidade? Pode ser que ela apresente certas vantagens sobre o antigo estado de coisas, mas comporta, a meu ver, uma perda real, verdadeiramente lamentável para os indígenas. O sentido político, que tem por corolário o sentimento da responsabilidade, desaparecerá, e contudo ele é um dos agentes mais preciosos na formação do caráter. Contemplemos uma assembleia de *indunas* à moda antiga, discutindo uma questão que interessa o bem-estar da tribo, sob a direção do chefe. Comparemos a esta assembleia a dos indígenas semi-civilizados, perto de uma cidade, um "chá" de baixa classe, por exemplo, reunião de homens que não têm respeito por ninguém, que se entregam ao álcool ou à imoralidade, que rejeitam a autoridade dos missionários brancos, certos como estão de muito bem

saberem o que têm para fazer. Havia na primeira assembléia dignidade, um sentido do dever que não encontra na segunda. É perfeitamente inútil aos Brancos exprobrarem os indígenas degenerados ou chorarem o desaparecimento das suas velhas tradições. Eles são em grande parte os responsáveis pelo que tem sucedido. A sua intervenção na vida do clã bantu privou este da independência que usufruía, roubou aos seus componentes os elementos essenciais à formação do caráter e à criação da responsabilidade política. Não devemos esquecer estes fatos ao abordarmos os problemas indígenas. Tendo contribuído para a perda daqueles bens, devem os Brancos procurar dar à mentalidade indígena aquilo que inconscientemente e talvez inconsideradamente lhe roubaram. Deve ser para nós uma questão de honra evitar que a nossa intervenção na vida indígena possa ter por resultado a deterioração do seu estado moral. Sei que toco uma questão difícil, a mais contestada, a mais delicada de todas que constituem o problema indígena, isto é, a dos direitos políticos dos indígenas, e sinto que sou incompetente para a tratar, a ponto de pensar que se me pedissem para propor uma solução à árdua questão eu certamente recusaria fazê-lo. Se a apresento, é porque me considero não um teórico político, mas um etnógrafo consciente.

2º – Como conservar o sentido da responsabilidade política entre os indígenas sul-africanos³

Estará o remédio na concessão aos indígenas do sexo masculino, adultos e maiores de vinte e um anos, súditos britânicos e residentes há mais de seis meses no país, o direito de voto?

a) Direito de voto indígena

Há muitos anos que a população indígena da Colônia do Cabo possui o direito de voto nas eleições dos membros do Parlamento. Todo o indígena que tem um certo grau de educação (que sabe escrever o seu nome) e que possui uma certa propriedade ou um certo rendimento, pode pedir o direito de voto. Não há diferença entre Brancos e Negros a este respeito. Qual tem sido o resultado desta política generosa? No total da população indígena do Cabo, só 14.900 Bantu, ou seja um décimo da massa eleitoral (estatística de 1926) aproveitaram desta vantagem.

O *Christian Express*, de Agosto de 1908, diz: "Usaram este privilégio honradamente e com proveito". Entraram num ou noutro dos dois grandes partidos políticos e não parece que algum mal tenha resultado ao país da outorga deste direito à população indígena. Fizeram-se progressos notáveis. Viajando através da Colônia do Cabo, do Transval e do Natal, fiquei admirado com a diferença na atitude e nas maneiras dos indígenas, e com o modo como os tratavam. Cidadãos verdadeiros ou virtuais, os Brancos têm para eles considerações que não se encontram em outras colônias.

³ Estas observações foram redigidas em 1911, antes da promulgação na África do Sul do "Native Land Act", das propostas respeitantes à "segregação", e também da proclamação da nova política indígena do general Hertzog. Não estão talvez em dia. Reproduzo-as, contudo, pois contêm certos princípios gerais que me parecem ter valor permanente. Exprimo somente o meu reconhecimento constatando que a idéia da criação entre as tribos sul-africanas de conselhos indígenas fez tão notáveis progressos.

Contudo a outorga do direito de voto não é uma panacéia para o mal de que falo, pois são relativamente pouco numerosos os indígenas que dele aproveitaram no mais progressivo dos Estados sul-africanos. Sabemos que os homens de Estado de outras colônias estão pouco dispostos a seguir o exemplo do Cabo. Mesmo supondo que ofereceriam o direito de voto a todos os homens de cor, a grande massa da população indígena teria nisso, no fim de contas, vantagens insignificantes. As qualificações pedidas seriam provavelmente elevadas e só um pequeno número aproveitaria com isso. Para mais os não civilizados não podiam fazer uso dele. Como poderiam eles, por exemplo, ter uma opinião fundamentada sobre questões ferroviárias ou mineiras, ou sobre os problemas da educação e os problemas econômicas que deixam em geral perplexos os homens de Estado europeus? Como poderiam eles escolher entre progressistas e conservadores, e lançar nas urnas um voto racional e independente ao elegerem os membros do Parlamento? Outro tanto se pode dizer das centenas de milhares de indígenas superficialmente educados. Embora saibam, mais ou menos, ler e escrever, eles são absolutamente incapazes de compreender um décimo do que se escreve no *Star* ou no *Argus*, pois o seu horizonte é totalmente diferente do dos Brancos, ainda que lhes não sejam talvez inferiores em inteligência. Saber escrever o nome não é qualificação suficiente para atividade política na União Sul-Africana.

A raça negra atravessa um período de transição e ninguém pode predizer em que direção evoluirá e até onde irá. É possível que em cem ou duzentos anos os Bantu sul-africanos tenham atingido um nível de educação tal que sejam capazes de exercer normalmente direitos políticos completos. Hoje, porém, parece-me que o direito de voto deve ser só privilégio de pequeno número, dos Zulu, Suthu ou Tsonga completamente educados, que tenham atingido o nível moral e intelectual requerido. Creio que seria boa e sábia política oferecer-lhes, exigindo-lhes, como aos Brancos, as qualificações elevadas julgadas necessárias ao direito de voto, colocando-se este perante eles como ideal acessível só aos melhores representantes da raça, em toda a África do Sul. E este direito teria assim o efeito de elevar o conjunto da população indígena. Entretanto procurar-se-ia encontrar um outro meio para as massas que não atingissem aquele nível, mas que contudo devem manter o interesse político e adquirir deveres políticos para a formação do seu próprio caráter. Creio que se poderia atingir este objetivo de duas maneiras: fortificando o sistema tribal, onde ele ainda satisfizer, e concedendo-se uma espécie de representação que fosse capaz de proteger os interesses dos indígenas no Domínio sul-africano.

b) Reforço do sistema tribal

A grande maioria dos indígenas sul-africanos vive ainda o velho regime tribal, mais ou menos corrigido pelas leis das nações colonizadoras. Nos protetorados, com a sua população de mais de 700.000 almas, na Zululândia, etc., esse sistema está ainda em vigor. Em outras regiões, os chefes perderam muito do seu poder e a atividade política dos seus súditos diminuiu em proporção. Alguns sonhadores querem ver o sistema tribal inteiramente abolido e a dualidade do governo desaparecer imediatamente pela absorção dos poderes dos chefes, e a sua integração nos dos comissários dos negócios indígenas.

Isto seria um erro. Assim, ainda que não sendo um cidadão eleitor no Estado, o indígena não civilizado permanece um membro responsável do seu clã. Não apressemos por isso a morte do clã. Se este tiver de morrer, que seja de morte natural... O individualismo faz progressos dia a dia. Além disso, quem sabe se a tribo bantu não virá a encontrar a forma de se adaptar ao novo estado de coisas? É muito interessante seguir a evolução da vida política nos protetorados, onde a terra pertence aos indígenas e é inalienável, onde o contato perigoso com os Brancos é reduzido ao mínimo, mas onde a civilização e o cristianismo penetram irresistivelmente. Certos chefes convertidos já ao cristianismo, como Cama na Bechuanalândia e vários outros em outras tribos, adotam geralmente os costumes da civilização, constroem boas casas, compram mulas e carros. Admitamos que um certo número deles sofre transformação profunda e que são seguidos pela massa dos seus súditos, sob a orientação de missionários brancos esclarecidos. O clã bantu não poderia então fixar-se em qualquer coisa nova, original, interessante, um organismo político em que as deficiências do paganismo tivessem desaparecido e em que a vida sã nacional prevalecesse? Por que razão não haverá o sistema tribal de desembaraçar-se dos seus elementos censuráveis e manter só os que são compatíveis com a moral e a civilização cristãs?

Perguntas que faço a mim mesmo, e não opiniões finais que em mim tenha firmado. Em todo o caso, se o sistema tribal deve e pode ser mantido por tempo indeterminado, os governos devem tomar medidas para melhorar ou para impedir, pelo menos, a sua deterioração, e justo é que prestem sobretudo atenção ao caráter dos chefes. No fim de contas, eles são funcionários do governo, revestidos de uma certa autoridade, quer sejam súditos britânicos, quer portugueses. Exijam-lhes qualificações morais como se faz a outros funcionários civis ou judiciais e vigie-se a sua conduta cuidadosamente nas condições novas que se criarem e que são eminentemente perigosas para a sua vida moral. Sob a velha lei da tribo, o seu poder era limitado pelos *indunas*, podiam mesmo ser depostos por um conselho de família. Portanto, se o sistema tribal tem de ser conservado, exerça-se vigilância devida sobre os chefes.

c) Eleição de representantes indígenas

Contudo não será suficiente criar uma barreira, tão alta e sólida quanto possível, em volta do clã bantu, para mantê-lo vivo até que toda a massa da população indígena possa receber o direito de voto. Embora a África do Sul seja um país conquistado e dominado pelos Brancos, há um grande número de questões em que as duas raças estão igualmente interessadas. Os indígenas pagam impostos, contribuem para o desenvolvimento econômico do país, fornecem às minas e à agricultura a mão-de-obra necessária. Não são ainda capazes sem dúvida de formar um juízo seguro sobre a política geral da África do Sul, mas compreendem muito bem o que lhes toca, e seria natural dar-lhes meios de exprimirem a sua opinião sobre esse ponto. Reconheceu-se em parte esta verdade e o Transquei tem já o seu Conselho indígena e o Natal restaurou recentemente uma organização semelhante. Lord Selborne, num admirável discurso pronunciado na Universidade do Cabo em 27 de Fevereiro de 1909, insistiu na necessidade de se criarem conselhos deste gênero em

todos os distritos. Sentimo-nos felizes por ver que esta idéia, que existia no espírito de amigos dos indígenas há muito tempo, foi posta tão claramente por uma tão alta autoridade.

Estes conselhos devem agir primeiro como corpos consultivos e emitir a sua opinião todas as vezes que o Parlamento edite leis que digam respeito aos indígenas. Podiam mesmo ser autorizados a exprimir os seus pontos de vista ou, se necessário, as suas queixas, sobre a maneira como são administrados os indígenas e a dar o seu voto para o que contribuísse para o bem-estar do seu povo. Conselhos deste gênero desempenhariam o papel de válvulas de segurança, pois os indígenas descontentes acomodam-se só com o fato de se lhes dar ocasião de exporem os seus agravos; qualquer que seja o resultado das suas representações. Mas esta instituição teria um efeito mais útil ainda: desenvolveria o sentido político dos indígenas ainda submetidos ao sistema tribal e ensinar-lhes-ia a discutirem questões de interesse geral que respeitassem ao conjunto da população de cor, e não só ao seu pequeno clã. Assim, seriam gradualmente preparados para o tempo em que a dualidade da autoridade vier a desaparecer, e em que eles virão a ser talvez cidadãos do Domínio, no pleno sentido da palavra.

Se permitirmos aos membros educados e plenamente civilizados da raça obterem o direito de voto, se dirigirmos prudentemente as massas não civilizadas que permanecem ainda sob a lei tribal, cuidando particularmente dos chefes, educando as crianças, estimulando o progresso material, moral e intelectual dos clãs, se criarmos por toda a parte conselhos indígenas verdadeiramente representativos e lhes dermos a ocasião de estudarem as questões que interessam à população indígena e de darem a conhecer a opinião indígena ao Parlamento, em forma de conselho, então teremos feito o melhor possível para restabelecer esse sentido da responsabilidade política que hoje estamos destruindo gradualmente e teremos cumprido o nosso dever para com o futuro da tribo do sul da África.

Ninguém pode dizer o que será o futuro. Ele depende sobretudo dos próprios indígenas. Cada um sabe que o Ato que rege a União da África do Sul contém uma cláusula que fere gravemente os sentimentos dos Bantu educados na África do Sul. Quando chegou às regiões africanas a nova de que a Câmara dos Comuns tinha ratificado este Ato sem emenda, mantendo a barreira da cor, exprimiram a sua profunda tristeza, e tiveram a impressão de que a sua raça tinha sido tratada injustamente, tendo um dos seus jornais publicado o seguinte comentário: "Os indígenas, homens, mulheres e crianças, devem consagrar todas as suas forças no sentido do seu desenvolvimento, apropriando-se de tudo o que a civilização e o verdadeiro cristianismo significam, de maneira que a sua pretensão à igualdade de tratamento para todos os súditos britânicos se imponha irresistivelmente". Que este conselho viril seja ouvido e seguido por toda a população indígena da África do Sul. Ele ficará como uma esperança para a tribo do sul da África, quaisquer que sejam as transformações pelas quais passem as gerações vindouras.

