

A TERMINOLOGIA DE PARENTESCO ENTRE OS VA-TSUA DA COSTA SUESTE DE MOÇAMBIQUE

LUIS POLANAH

Universidade do Minho — Braga

I — Justificação com dedicatória

Tomei estas notas etnográficas durante o mês de Julho de 1976, quando ao serviço da Universidade Eduardo Mondlane, na capital do estado moçambicano, fiz parte de uma missão de férias com outros professores e um grupo de alunos para estudarmos a economia pesqueira das populações que habitam a costa sueste do país, desde Vilanculos, no distrito de Inhambane, até Nova Sofala, a norte do rio Save na província de Manica e Sofala.

Perde-se na memória do tempo a formação dessas comunidades costeiras que dividem o seu labor entre o mar e a terra; os homens, como pescadores e comerciantes, as mulheres, principalmente domésticas e cultivadoras de pequenos campos cujos produtos servem para a alimentação familiar. Também apanham mariscos e colaboram com os homens na pesca chamada passiva feita com armadilhas artesanais.

A riqueza piscícola da região e a abundância de ostras perlíferas atraiu uma importante colónia de chineses, provavelmente oriundos de Macau ou dos portos próximos do continente chinês. Criaram na região muita descendência mestiça com mulheres nativas e as suas relações com a população africana local foi sempre boa. A sua activi-

desse sentido, consistência e propósito à nossa contribuição científica nesse domínio. Tivemos tudo ao nosso alcance para ampliar a compreensão da mentalidade das populações a quem o sistema colonial propôs, naturalmente, formas de vida e de relacionamento social, económico e religioso contrárias a tudo quanto a sua experiência histórica lhes havia ensinado.

Com o fim do colonialismo, o interesse em continuar a estudar a psicologia africana não se extinguiu. Por uns tempos os portugueses sentiram-se desobrigados de persistirem nessa direcção, até certo ponto por causa do carácter radical como a independência dos novos países de expressão portuguesa foi assumida. Porém, com consciência disso ou não, os novos dirigentes herdaram a obrigação de retomar e facilitar o incremento desses estudos. A mesma identidade racial e étnica de um lado, ou a comunhão ideológica que uniu brancos, indianos, mestiços e negros, do outro, não bastam para tornar os responsáveis pelos destinos da sua pátria pessoas conhecedoras das instituições indígenas, e da sua importância na vida das populações.

A revolução social que quiseram implantar no terreno conquistado ao colonizador, através de medidas engendradas sob a inspiração de doutrinas radicais como as religiões monoteístas, acabou por ser mais dolorosa e decepcionante do que haviam sido os supostamente amargos anos do cativeiro colonial. Um erro que se deveu mais à inexperiência e desconhecimento da psicologia dos povos por cuja libertação haviam lutado. O monstruoso capitalismo e as artimanhas diabólicas do neocolonialismo acabam por ser, hoje, noutro contexto histórico, o que foram os demónios medievais durante o catolicismo despótico. Com eles se iludem a ignorância, a incompetência e os fracassos dos novos governantes.

O meu reparo não visa outro fim senão despertar a consciência dos dirigentes africanos que pouco ou nada se informaram sobre as populações que governam. Acredito que, volvidos estes 13 anos, já tenham aprendido alguma coisa, mas quantos erros e quantas decepções não deixaram já nos corações dos seus concidadãos. Para aqueles que ouvirem dizer e repetem cegamente que a antropologia é uma ciência que medrou à sombra do colonialismo, devo advertir que ela ajudou a humanizar o colonialismo. E ainda hoje, mais do que nunca, é, ao lado da história, aquela que pode contribuir para orientar os governantes dos países novos a aplicarem políticas mais equilibradas e justas à larga diversidade de povos e culturas que governam, banindo as utopias políticas que prometem, como as antigas religiões proféticas, o fim do sofrimento e da opressão.

É de todo o interesse que os estudos de etnologia sejam retomados, não somente para que os povos se conheçam mais e melhor, mas também para orientação dos governos africanos pouco experimentados na arte de dirigir povos. Suprimir ritos de iniciação já na época

colonial era um grave atentado contra a dignidade das instituições indígenas, mas nem sempre o déspota colonial foi intolerante para essa prática que iniciava o adolescente na vida adulta. Algumas vezes, o capricho e a soberba das autoridades administrativas fez demitir o soba em quem o povo reconhecia o seu verdadeiro chefe para o substituir por um chefe gentílico fantoche: mas jamais eliminou em nome da burguesia reaccionária as chefaturas indígenas como condição para o progresso das populações e como forma de combate ao obscurantismo, ou fosse lá do que fosse (!).

Este trabalho não aborda as questões cujos reparos deixo feitos. Porém, pela complexidade da análise que aqui apresento sobre a terminologia de parentesco dos Va-Tsua, poderá o leitor ter uma ideia de como a organização do tecido social das populações africanas não é um tema tão simples como poderá parecer à primeira vista. Mesmo aos olhos daqueles que se fiam da sua origem racial ou étnica este assunto tem um vasto campo para ser examinado que aqui, infelizmente, é apenas a florado. Estas notas introdutórias, recolhidas no espaço de uma semana, não são destinadas apenas aos estudiosos da matéria, senão também aos governantes, políticos e agentes do estado que prometeram tornar o povo de Moçambique mais feliz do que ele fora nos tempos da opressão colonial.

II — Os Va-Tsua

Eu gostaria de apresentar este trabalho muito sintetizado para economizar espaço e poupar a paciência do leitor, mas penso, por outro lado, que se torna exigente uma breve apresentação do grupo estudado. Não bastará indicar a sua localização; é preciso tentar o bosquejo da sua organização social e política, das crenças e valores que o grupo periodicamente renova e perpetua com ritos apropriados. Uma nota fugaz do que os Va-Tsua foram outrora e, ainda que o não pareçam, porventura, são ou persistem em continuar a ser.

É do conhecimento geral que as populações se encontram muito misturadas por que a mobilidade das pessoas foi sempre grande no tempo colonial. Tanto o desejo pessoal de encontrar melhores horizontes de vida como a pressão dos agentes de recrutamento de mão-

(!) As populações na área do meu trabalho haviam sido todas privadas dos seus chefes tradicionais, sendo estes substituídos por «grupos dinamizadores», espécie de «comités políticos de aldeia». Esta política de desmantelamento da estrutura da autoridade e poder baseada na linhagem e/ou no clã estava a ser levada a cabo pela FRELIMO em todo o país.

-de-obra contribuíram muito para baralhar a composição dos grupos social e culturalmente diferenciados. As grandes invasões angunis durante o século XIX caíram sobre as populações indígenas deste canto do sueste moçambicano, arrastando na sua furia conquistadora populações de origem Chona para o sul, e fazendo refugiar-se no Transvaal uma parte considerável ds populações autóctones do sul de Moçambique. Todos estes acidentes históricos tiveram o mérito, vistos a esta distância, de estimular a interpenetração de culturas e povos mais ou menos antagónicos. Antecipava-se um processo que, de uma forma mais coordenada e sistemática, o colonialismo europeu iria introduzir: a pacificação das rivalidades tradicionais e o começo do intercâmbio territorial como ponto de partida para a formação de uma identidade nacional acima das suas diferenças regionais e etno-linguísticas.

Saibamos quem são e onde se localizam os Tsuas. Vários autores procuraram classificar e descrever a distribuição dos diferentes grupos étnicos que habitam Moçambique. Os Va-Tsua (ou Tsuas) são habitantes do sueste de Moçambique e sobre eles Aires de Ornelas⁽²⁾ individualiza-os ao lado dos Masivis, Macuacuas e Cambanes, sub-grupos que formam o povo Maklengue ou Valengue, que outros autores preferem grafar Lhengue ou Hlengue⁽³⁾. Ernesto de Vasconcelos⁽⁴⁾ pouco mais acrescenta, limitando-se a indicar que os Maklengues se encontram localizados entre o rio Limpopo e o rio Save, o que permite concluir que aqueles se encontravam misturados com uma parte do povo Changane. É verdade que tanto os Rongas do distrito de Lourenço Marques como os Changane de Gaza se consideram aparentados dos Tsuas, confessando-se oriundos todos do mesmo tronco étnico-linguístico. Apesar das suas diferenças no falar, depressa se descobre que elas não são profundas, como entre nós não é muito distinto o galego do espanhol e ambos do português.

Augusto Cabral⁽⁵⁾ tentou um esquema classificatório mais amplo e, por isso, colocou sob a égide dos Rongas ou Landins os Tembes, os Cossas, os Changanes, os Chônguas, os Macuacuas e os Tsuas, distribuindo-os entre Lourenço Marques, Gaza e Inhambane.

(2) Citado por ARNALDO DE MELO SEQUEIRA, «Vilanculos», *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, 9, 1933, Lourenço Marques, p. 50.

(3) Os Maklengues são os Valengues, Lhengues ou Hlengues. A dificuldade experimentada pelos diversos autores que a este grupo se referiram está em como grafar o som correspondente ao monema *kle*, *lhe* ou *hle* que correctamente dever ser escrito *hle*. Não soa nem *lhe* nem *kle* mas aproximadamente como se escrevesse e lêsse *xlhe* com a língua encostada ao palato. O grupo é, na verdade, o *Hlengue*.

(4) *Ibidem*, p. 52.

(5) *Ibidem*, p. 53.

Rita-Ferreira adoptou o termo Tonga, como Junod e outros, para designar o grande grupo linguístico que abrange as tribos Ronga, Changana e Tsua, todas reconhecidamente inter-aparentadas como há pouco disse. Este autor elucida, quanto ao sub-grupo Tsua, que ele «é formado pelos mais puros representantes da cultura tonga; habitam a região que vai do Limpopo ao Save, com excepção das zonas do litoral, onde vivem os Chopes e Bitongas. Os que vivem no interior são conhecidos por Lhenguas (Lhengwe). Ao norte do Save, os Tsuas e os Lhengues povoam parte do Mossurize e Sofala»⁽⁶⁾.

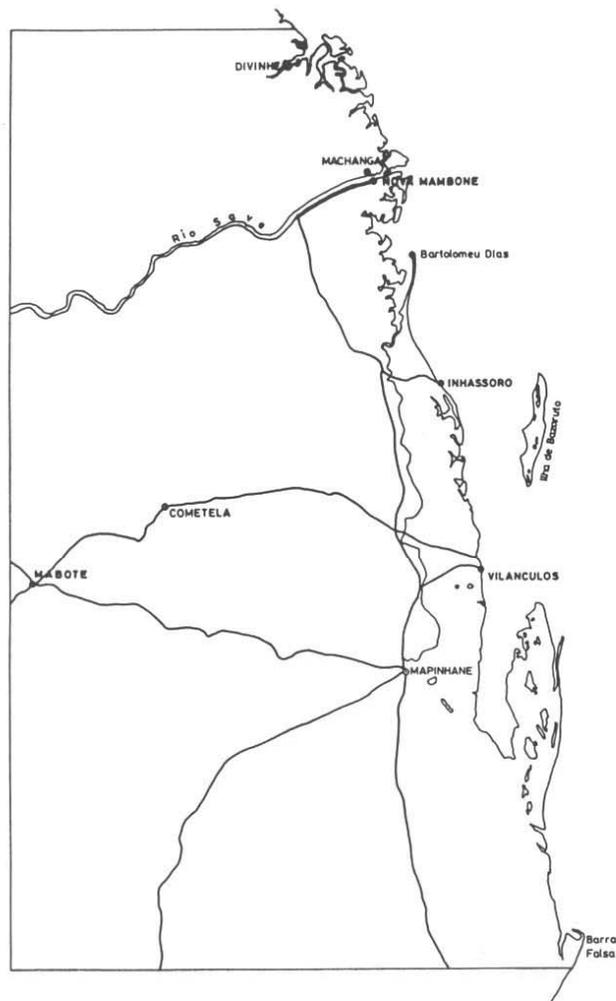
Junod reparte os Tongas em seis grupos, figurando os Tsuas integrados no grupo dos Hlengwe. Para Junod a pátria dos Tongas situa-se entre os distritos de Lourenço Marques e Inhambane. Com as grandes invasões angunis no século passado, a estabilidade dos Tongas viu-se fortemente abalada, provocando o êxodo de imensas famílias para o Transvaal, onde, conseqüentemente, se encontram também na composição etno-linguística da nação sul-africana, os Tsuas. A colónia dos Tsuas aumentou durante este século por motivo do trabalho emigrante atraído pelas minas de ouro e diamante do Rand na África do Sul. Junod avaliou para a década dos anos 30 que cerca de um terço da população Tsua se encontrava no país vizinho. De uma maneira geral, o território habitado pelo Tongas-Tsuas, como ele os identifica, abrange as circunscrições de Vilanculos, Massinga, Morrumbene, Panda, Homoine e Cumbana⁽⁷⁾.

A tentativa de Melo Sequeira para elaborar uma classificação mais exacta tem interesse. Subdividiu os Tongas em dez grupos entre os quais aparecem os mesmos Maklengues ou Valengues como designação abrangente dos Mazivis, Macuacuas, Cambanes e Tsuas, indicando a localização dos últimos em Vilanculos e Mapinhane⁽⁸⁾. Parece contraditório que, depois de Junod haver apontado o distrito de Inhambane como habitado, principalmente, pelos Tongas-Tsuas, estes apareçam entretanto, reduzidos à circunscrição de Vilanculos e ao posto de Mapinhane. As duas localidades são, na verdade insuficientes, mesmo que os informantes de Melo Sequeira lhe tivessem assegurado que ali se encontrava o que restava dos Tsuas. O meu informante vive em Mambone há mais de 25 anos e é natural de Morrumbene onde está casado, sem prejuízo da família que também constituiu em Mambone com mulher Ndau. Ele indicou as mesmas localidades

(6) A. RITA-FERREIRA, «Agrupamento e Caracterização Étnica dos Indígenas de Moçambique», *Coleção Estudos, Ensaios e Documentos*, 50, 1958, JIU, Lisboa, p. 33.

(7) Outros escrevem Cambanes, como por exemplo AYRES DE ORNELAS.

(8) MELO SEQUEIRA, *op. cit.*, 56.



citadas por Junod como sendo predominantemente habitadas por Tsuas.

Há, porém, uma confusão que é urgente desfazer. Deveremos considerar os Tongas uma tribo e as suas divisões clãs ou sub-tribos? Inclino-me em crer que a verdadeira nação tribal se chama Tonga ou Thonga, qualquer que seja a origem deste nome. Trata-se de uma nação que nunca teve um poder central que lhe desse a feição de um reino. As diferentes chefaturas, a meu ver, deviam proceder de clãs saídos, real ou supostamente, de um tronco original fundador desta tribo. Mas isto tem menos importância do que atender a que as nações nesta região estavam dispersas por várias segmentações antigas em povoações dirigidas por chefes de linhagens ou de clãs. Tinham os seus territórios organizados à base da família e do parentesco em pequenas unidades políticas com poderes judiciais e religiosos sem perderem de memória que eram parte do grupo mais vasto chamado Tonga.

O mesmo Junod refere que os conquistadores Angunis pouca resistência encontraram por parte dos Ama-Tonga por estes viverem «à antiga maneira banta, cada um por si, sem unidade nacional»⁽⁹⁾. Não vou indagar a origem dos vários nomes dos diferentes povoados, mas parece-me justo esclarecer que os povos habitualmente acabaram por tomar o nome do primeiro chefe que os conduziu e fundou a povoação. É costume as populações assim se identificarem entre si, com o nome do fundador do povoado ou tomarem outro que estabelece uma conexão com algum antepassado muito importante. Cabral sublinhou, por exemplo que a tribo dos *tembes* deve o seu nome ao primeiro chefe que tiveram; o mesmo se passou com os Kossas⁽¹⁰⁾. Isto confirma que muitos dos grupos apresentados por aqueles autores não são tribos e talvez nem sequer clãs, mas simplesmente formações de povoados com um chefe tradicional vinculado a uma linhagem ou clã. Não podem ser tomados como diferenciações progressivas da tribo original mas um processo de povoamento da região alcançado por sucessivas segmentações de clãs que depois de atingirem determinada densidade populacional, ou até por fortes dissensões internas foram obrigados a dividirem-se dando origem a novas aldeias com os nomes dos seus chefes fundadores.

⁽⁹⁾ HENRI A. JUNOD, «Usos e Costumes dos Bantos», Tomo I, Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 1974, p. 38.

⁽¹⁰⁾ MELO SEQUEIRA, *op. cit.*, p. 53. Na ortografia das línguas bantas o *s* soa sempre como dois *ss*, qualquer que seja a sua posição. O nome *Cossa* (à portuguesa) deveria escrever-se correctamente *kosa*. Para este nome mantenho, contudo, a ortografia portuguesa, mas já o não faço para outras palavras, como por exemplo, *uzissana*, irmão mais novo, que escrevo *uzisana*.

Pélissier na sua obra sobre Moçambique associa invariavelmente os Mazivi aos Va-Tsua (Dzivi ou Tswa, sub-grupo Thonga)⁽¹¹⁾ usando as duas designações como equivalentes. Não tenho dúvidas de que o Dzivi sejam Tsuas, mas provavelmente um sub-clã ou linhagem importante. Há todo o interesse em ler este passo de Melo Sequeira:

«Em 1856 morre Manikusse que havia reinado desde o Limpopo até Mussapa, (Ba-Njau), região ao norte do Save. Por sua morte houve uma terrível guerra de sucessão, durante mais de seis anos. Dois irmãos disputavam a chefatura: Muzila e Mauéhua. Se a lei Thonga, país assimilado pelo Manikusse, era favorável a Muzila, a lei Zulu era-o ao Mauéhua. (...) foi proclamado este último, sendo o Muzila forçado a fugir com os seus partidários para Spelunken (ao norte do Transvaal). Mauéhua, déspota e sanguinário, rapidamente conquista antipatias e Muzila (...) aliando-se aos portugueses (...) e aos guerreiros rongas, derrota em vários combates seu irmão e competidor... Mauéhua vê-se obrigado a refugiar-se (...) junto à costa fronteira ao Bazaruto. Em 1877, o régulo Mazive, de nome Mahuane wa Muhuo, pede auxílio ao Governo Português, por o Muzila o ter despojado das suas terras. Este régulo não quis nunca sujeitar-se ao poderio do Muzila (...) fomentando o Muzila intrigas contra o Mazive com o fim de lhe dividir as terras. E conseguiu-o, originando-se nessa altura, o regulado Muabsa, então enganacana do Mazive... (...) O primeiro régulo Manhiça foi Chingamane, que era enganacana de Mazive»⁽¹²⁾.

O trecho não pode ser mais claro quanto aos episódios que deram origem à transferência de poderes de grupos de aldeias por motivo de rivalidades encarniçadas entre chefes de linhagem nobre. O fracionamento do território Mazivi acabou por eliminar a influência do Chefe Mahuane wa Muhuo, inimigo de Muzila, mas não é razão para concluir que tivesse, por isso, desaparecido o grupo que se identificava por Ndzivi (os Mazive). Creio, com tudo isto, que os Ndzivis faziam parte da grande família (ou sub-tribo Tsua) não me parecendo rigoroso o seu uso como nome alternativo dos Tsuas.

*
* * *

Na época colonial o europeu acreditava que os Va-Tsua eram preguiçosos e não gostavam de trabalhar⁽¹³⁾. Faziam esse sacrifício pela necessidade de arranjar algum dinheiro para satisfazerem os seus

⁽¹¹⁾ RENÉ PÉLISSIER, *Naissance du Mozambique — Résistance et Révoltes Anticoloniales (1854-1918)*, Tomo II, Éd. Pélissier, France, 1984.

⁽¹²⁾ MELO SEQUEIRA, *op. cit.*, pp. 42-43.

⁽¹³⁾ Opinião partilhada pelos colonos a respeito dos Negros. Em sua defesa dedicou BRITO CAMACHO, Alto-Comissário da Colônia de Moçambique de 1921 a 1923, muitas páginas esclarecidas do seu livro *Moçambique. problemas coloniais*, Livraria e Editora Guimarães & C.ª, Lisboa, s/d. Têm principalmente grande actualidade os capítulos *A Preguiça Indígena e Trabalhadores e Salários*, pp. 205-234.

impostos e outras obrigações exigidas pelo Estado e pelo contacto com o branco; mais tarde, para terem com que pagar o *lobolo* das mulheres com que casavam. Conseguiram mais depressa as economias, para este efeito, emigrando para as minas do Transvaal, do que trabalhando em território moçambicano. A agricultura doméstica era tarefa exclusiva das mulheres, cabendo aos homens a derruba das árvores, roço do mato e, na estação própria, a reparação e construção das suas palhotas⁽¹⁴⁾.

A tatuagem como ornamento do corpo e como marca de grupo, era usada e as mulheres usavam mais do que os homens. As mulheres tinham nítida preferência por fazerem tatuagens no ventre e nas coxas, dizendo-se que estes desenhos em relevo sobre essas partes do corpo produziam um efeito excitante nos homens.

Para se protegerem dos espíritos (*shikuembo*) os homens usam pulseiras de missanga azul pintalgadas de branco e ainda outros amuletos que o curandeiro (*nyanga*) vende, como dentes e unhas de leão, de leopardo e de crocodilo, pedacinhos de madeira medicinal, etc.

A autoridade territorial era formada pelo régulo e pelo conselho dos *nganakanas*, que eram os chefes das povoações ou aldeias de cada distrito político tradicional. Junto do régulo actuavam, permanentemente, dois ou mais *indunas* como oficiais da autoridade cujo papel era o de transmitirem as ordens e convocações do régulo aos *nganakanas* e ainda o de o manterem informado sobre os acontecimentos no seu território jurisdicional e áreas convizinhas.

Em casos de guerra, decidida pelo régulo depois de ouvidos os *nganakanas*, espécie de ministros e chefes de aldeias, trajavam a propósito, envergando na cabeça uma espécie de coifa de pele de cabra na qual flutuavam as penas maiores da cauda do galo e as da avestruz. Era o *gundu*⁽¹⁵⁾, o «capacet» de guerra, aliás muito difundido entre as hostes dos zulos. Nos cotovelos, antebraço e tornozelos, tiras de pele de cabra felpuda, de cor branca ou preta. A branca cabia à milícia dos jovens, e a preta aos guerreiros de mais idade. A envolver o tronco, uma espécie de colete feito também de pele de cabra felpuda e cor preta (*o muheiu*); na cintura, um saiote de pele de *simba* e *gangamo*, usando o régulo e os seus oficiais peles de leopardo. Como armas dispunham de azagaias, arcos e flechas, moca, machadinha e

⁽¹⁴⁾ Daqui em diante sigo de perto a MELO SEQUEIRA, introduzindo informações que pessoalmente recolhi e, outras vezes, explicações que são da minha responsabilidade.

⁽¹⁵⁾ Sobre este adorno ver LUIS POLANAH, *O Nhamussoro e as outras funções mágico-religiosas*, Instituto de Antropologia, Universidade de Coimbra, 1987, p. 150.

escudo. O escudo era feito de pele de boi ou de búfalo, chamado *nyarre*, servia para proteger o corpo da arremetida dos inimigos. Antes de entrarem em combate faziam uma preparação psicológica dançando a *kuguya*, batuque de guerra frenético que deixava os guerreiros excitados e impacientes por enfrentarem o inimigo.

Constituiu norma de guerra eliminar todos os homens e mulheres do grupo inimigo com idade acima dos 40 anos, sendo os varões e fêmeas mais jovens, assim como as crianças, capturadas como presas de guerra. Os varões eram reduzidos à escravidão como capitalização de força de trabalho podendo ser aproveitados para o esforço de guerra em caso de necessidade, e as mulheres para assegurarem a reprodução do grupo parindo filhos dos seus novos senhores. Os guerreiros despojavam as suas vítimas das suas indumentárias, insígnias e amuletos, e envergavam-nos, praticando, no regresso, ritos mágico-religiosos com a presença de um *nyanga* para evitar a vingança dos espíritos inimigos caídos na batalha e concentrarem em favor do grupo o mana capturado ao inimigo. O rito que incorpora esta força misteriosa no guerreiro e no grupo era executado com os testículos das vítimas vertidos numa vasilha, de mistura com drogas só conhecidas do feiticeiro do grupo. A cozedura mágica era depois despejada sobre o guerreiro que deste modo se impregnava da energia vital dos atributos mais valorosos do adversário vencido. As mulheres grávidas, surpreendidas durante a refrega, eram mortas e esventradas, pois pensava-se que, assim, podiam enxergar melhor o inimigo oculto nas matas e nos recovos das colinas e serras.

Muitos indivíduos usavam limar os dentes incisivos, possivelmente como antiga marca tribal, ou simplesmente por capricho pessoal. Também depilavam as pestanas, sobrancelhas, pelos das pernas, axilas e pubis, uso principalmente praticado no regulado de Vilanculos e em parte do regulado de Mazivi. Noutros regulados limitavam-se a arrancar os pelos do pubis, das axilas e das pernas. Não deixam crescer muito o cabelo e rapam-no em caso de luto. Alguns homens, principalmente do interior, têm ainda o costume de usar um estojo de cabaça para proteger o pénis contra a picada das formigas e da sujidade da terra, quando se sentam no solo.

Já nos princípios deste século o prestígio da autoridade gentílica se encontrava bastante abalado devido à intervenção portuguesa. O régulo tem o tratamento de *Hossi* (entre os Changanas, diz-se à maneira do zulos, *Nkossi*). As suas atribuições e competências tradicionais foram consideravelmente reduzidas, principalmente no plano judicial e político. Quase tudo dependia da autoridade administrativa — do Chefe do Posto ou do Administrador da Circunscrição. Em geral, ele continuou a poder resolver questões do foro familiar, pendências entre os seus súbditos por roubo, acusações de feitiçaria, etc., mas muitas vezes o régulo foi compelido a transferir essas questões

para o Chefe do Posto local. As disputas do povo arrastavam-se, habitualmente, durante meses.

O régulo governava com o conselho de indunas, uma herança da organização territorial dos angonis. Estes eram escolhidos entre os homens mais inteligentes, astutos e conhecedores da vida do grupo. Os indunas não tinham qualquer interferência na administração de terras, ainda que pudessem ser ouvidos sobre questões desse foro. De facto, sendo o *nganakana* um «chefe de terras», ou melhor, chefe de um povoado (que poderá ser uma linhagem ou sub-clã), este conhece dentro dos seus limites as questões existentes nesse domínio: distribuição, reservas, coutos, direitos, etc. O conjunto das terras (ou povoados) dirigidos pelos *nganakanas* forma o regulado. O *hossi* (régulo) é também um *nganakana* da linhagem que administra a aldeia onde tem a sede do seu poder.

Todo o indígena devia ao régulo e ao *nganakana* do seu povoado um tributo, além de ofertas que eram dadas em bebidas, carne ou peixe. Qualquer assunto que houvesse para ser tratado com o régulo, o interessado tinha por cortesia de lhe levar uma galinha ou uma trouxa de farinha; era um sinal de respeito e de reiteração da sua condição de súbdito daquele regulado. A ponta de marfim do elefante abatido, que tocasse a terra, era obrigatoriamente devida ao régulo, assim como a perna da caça comestível. Aquela era a «ponta da terra» e esta a «perna da terra» na especificação dos direitos do régulo.

O tributo era diferente e pago anualmente em cera, enxadas, bor-racha, panos, ou com *m'xudos*⁽¹⁶⁾, *mugenas*⁽¹⁷⁾, etc. Valores estes que eram recolhidos pelos *nganakanas* e com quem, depois, o régulo fazia a repartição. A autoridade colonial fez assentar na obrigatoriedade do trabalho por conta própria ou por conta de outrem (geralmente prevaleceu mais esta política) para que o indígena pudesse realizar valores em dinheiro com o qual teria assim probabilidade de satisfazer os seus impostos e adquirir bens de outra forma praticamente inalcançáveis, ou, só muito limitadamente, pelo sistema de troca dos seus produtos nas lojas de comércio do interior da colónia. Mas vê-se que também a autoridade tradicional, pelos tributos que exigia, obrigava, de certa maneira, os habitantes a procurarem realizar valores e bens com os quais podiam, em seguida, satisfazer aquelas exacções.

(16) MELO SEQUEIRA, *op. cit.*, 11, p. 54. *M'xudos*, fiadas de grossas contas, mais ou menos cilíndricas, feitas alternadamente de conchas brancas e madeira preta, tendo o comprimento suficiente para dar uma volta do polegar ao cotovelo, colocando o braço flectido em ângulo recto. O *m'xudo* valia um xelim ou 200 réis.

(17) MELO SEQUEIRA, *op. cit.*, 9, p. 55. *Mugenas*, fiadas de maior comprimento, o dobro, em que a madeira é avermelhada e as conchas são cortadas às rodé-las, irregularmente. A *mugena* valia seis pence ou 100 réis. Com cento e cinquenta *m'xudos* e *mugenas* era o suficiente para lobolar uma mulher.

Algumas vezes, os autores não especializados, que nos deixaram descrições e estudos sobre as populações africanas, incorreram no erro de considerar as cobranças do régulo como um capital pessoal sem parte no interesse colectivo. Se é certo que uma parte podia ser utilizada para desfrute pessoal, quando podia ter esse fim, a maior parte dos artigos e produtos só podia ser utilizada ou para transacções com outros grupos ou com os europeus, ou em favor do próprio grupo. Os chefes africanos desta época ainda não conheciam o ardil dos chefes políticos ocidentalizados que depositam nos bancos suíços os roubos que cometem defraudando o erário público nacional. Os chefes indígenas não tinham qualquer vantagem em ocultar esses bens e valores noutro lado, por ele simplesmente não existir. As enxadas eram redistribuídas pelos necessitados. Um forasteiro que fosse autORIZADO a residir nas suas terras recebia sementes e podia obter também um par de enxadas. A cera, a borracba e as peles, por exemplo, eram artigos de transacção comercial com os mercados europeus ou asiáticos. Os objectos e outros benefícios materiais alcançados com transacções no exterior não podiam ser acumulados pelo régulo de uma maneira egoística sob pena de ele ser mal-querido pela sua gente. O princípio da solidariedade étnica e familiar contribuía para atenuar a desigualdade social entre pessoas, pois a sorte não era benevolente de igual maneira para todos. Mas o privilégio de ser chefe era tido como consequência de possuir um povo que lhe era fiel e não escravo.

Infelizmente a aplicação real e simbólica destes fundos recolhidos por esta forma nunca foi convenientemente estudada, cuidando as autoridades coloniais que as tributações não passaram, as mais das vezes, das exacções arbitrárias e despóticas dos chefes indígenas. Duvido que isso tivesse sido sempre assim.

O valor, talvez, mais importante que aparece nos finais do século passado em substituição do declínio daqueles foi sem dúvida aquele que nasceu com a emigração do indígena para trabalhar nas minas do Transvaal ou por conta de empregados sulafricanos. De regresso à sua aldeia, o indivíduo era apontado como *magaiça* (aquele que regressou do John) por oposição àquele que nunca saiu do seu povoado, que era conhecida depreciativamente por *mamparra*, isto é, bruto, ignorante, sem experiência, ridículo. Ao fazer-se alistar numa leva de emigrantes ingressava no grupo de *majones*, aqueles que vão para Johannesburgo (John). Este trabalhador emigrante passou, no seu regresso, a pagar ao régulo e ao *nganakana* do seu povoado uma libra, se não mais como taxa de reentrada no povo, importância que me parece desde então ter fugido do erário colectivo e ter passado a ser integralmente utilizado pelos chefes locais para seu proveito pessoal.

Os bens que sempre tiveram um destino nitidamente pessoal eram artigos consumíveis, como bebidas ditas cafreais ou o vinho, a carne e o peixe oferecidos pelo súbdito. Todos os que tinham um carácter

não perecível destinavam-se a transacções que, de algum modo, realizavam fundos pelos quais a segurança colectiva e individual ficava, mais ou menos, assegurada.

Por morte de alguém procede-se a cerimónias fúnebres conhecidas por *kufelwa*. O cadáver é lavado com água morna e, em seguida, amarrado com as pernas dobradas e deitado de lado. É assim enterado numa postura fetal, completamente envolvido nos seus panos, as mantas por cima e, por fim, entrouxado na esteira onde costumava dormir, amarrado por cordas. O morto é chorado por carpideiras chamadas *kurrila* que acorrem voluntariamente, pranteando mais do que o defunto da ocasião, todos os que o precederam.

Ao recém-falecido pedem que leve os prantos de saudade dos parentes vivos. A sepultura é cavada junto de uma árvore frondosa no mato, e é orientada no sentido leste-oeste. Com uma profundidade de cerca de dois metros, tem no fundo uma espécie de gaveta com a mesma orientação, onde o morto é inumado. Foi costume colocarem sobre a sepultura os pratos, panelas e demais utensílios usados pelo defunto. No interior da sepultura antes de ser soterrada, é lançado milho, mapira, mexoeira e vertida uma porção da *pombe*. Enquanto dispõem estes alimentos anunciam aos mortos antepassados a identidade do defunto que ali se encontra a receber as últimas homenagens dos vivos.

Na residência do defunto é, entretanto, preparado um cozimento de folhas do arbusto conhecido por *hashambazaca* com o qual todos aqueles, que manipularam o cadáver, procedem a um ritual de lavagem e purificação de mãos e pés. No terceiro dia chega o *nyanga* (curandeiro) para proceder à cerimónia denominada *kuakissamurri*, consultando previamente os ossículos divinatórios (*tihlolo*) para saber se os espíritos são favoráveis nesta circunstância. Um galo e uma galinha são sacrificados, deixando-se o sangue escorrer para a terra em louvor do defunto. Depois parentes do morto e vizinhos da povoação participam do *kuakissamurri* comendo o *marruguiati*, papas de farinha de mexoeira cozinhadas com as aves sacrificadas. O *nyanga* retira uma porção dessa massa e esfrega-a numa árvore próxima. Os parentes ausentes que não puderem assistir às exéquias, no regresso, deverão tocar na árvore com a massa esfregada antes de reclamarem a parte que lhes coube por herança.

Toda esta cerimónia envolve o rito de purificação da família deixando-a reconciliada com o morto. Ela tem ainda outro desenvolvimento que não interessa descrever. Basta saber que, se o defunto é um homem casado, a viúva deve ter relações, nessa noite, com o irmão do marido, a primeira vez ao deitar, a segunda, pela madrugada. A viúva deverá depois arrancar ao cunhado os pêlos do pubis e das axilas. Na ausência do cunhado, substitui-lo-á um primo, isto é, um irmão classificatório que será um primo paralelo, filho de um

irmão do pai do defunto. Na impossibilidade de ser realizado este rito, poderão tomar o seu lugar o pai e a mãe do falecido. Esta prática chamada *kunkunzana*, prevê procedimento idêntico para o caso de homem viúvo ou de mulher ou varão solteiros. Em qualquer dos casos é requerida a cópula ritual, que o *nyanga*, no entanto, poderá, excepcionalmente fazer suprir com um preparado médico-mágico de ervas cuja decocção é espargida sobre as pessoas presentes.

Os rituais fúnebres são complicados e morosos. Resumo a descrição de Melo Sequeira. Faço notar, como muito curioso, o sacrifício de animais, o corte dos cabelos, o uso frequente da água e a prescrição do acto sexual entre parentes afins. Concluídos os ritos o *nyanga* entrega à viúva ou à mãe do defunto, conforme os casos, o ramo do arbusto chamado *hashambazaka* com o qual essa pessoa sacode todos os objectos ou animais que foram do morto, para lhes tirar o sujo, após o que o ramo é jogado fora. A morte representa um estado perigoso e o cadáver, assim como todos os objectos que foram pertença do defunto, encontram-se supostamente contaminados do mesmo mal (ou feitiço) que vitimou o indivíduo. Manipular um morto é, pois, mexer na sujidade, no que é impuro, daí a necessidade de tomar as devidas precauções procedendo a ritos de purificação.

O encerramento destas complicadas práticas faz-se com a obrigatoriedade imposta a todos os casais, parentes do morto, de copularem nessa noite com os respectivos consortes, duas vezes, uma ao deitar e outra de madrugada, seguindo-se a cerimónia da água que aqui omito. No fim todos untam as coxas com óleo de mafurra e a *kufelwa* é dada por concluída, podendo então proceder-se à distribuição da herança deixada pelo defunto. Uma semana depois realiza-se um grande batuque com grande consumo de bebida indígena e zurrapa vendida pelo cantineiro, para afugentar os maus espíritos, dar satisfação ao morto e reforço à solidariedade dos vivos que defendem instituições comuns.

A morte duma autoridade indígena requer um cerimonial mortuário diferente. Se for um *nganakana*, em certas regiões ele é enterado dentro da sua palhota que, em seguida, é abatida, ficando essa ruína a assinalar a sua sepultura. Noutros lados, ele é sepultado fora da povoação, sendo depois construído no local uma pequena palhota. Se for um régulo a cova é muito mais profunda, quase sempre aberta dentro da palhota em que residiu. O cadáver fica sentado frente ao poente, para o que a sepultura difere da que atrás ficou descrita e serve para as outras categorias de pessoas. Para o régulo, no fundo do coval é feito uma espécie de cadeira com o espaldar voltado para o lado do oriente. Em tempos mais recuados, à volta da sepultura do régulo eram dispostos, em forma de círculo, pontas de marfim e enxadas. Com as dificuldades e mudanças operadas pela presença europeia, já então se limitavam a colocar garrafas vazias. Outrora,

praticava-se o costume de sacrificar uma ou duas das suas mulheres preferidas, e ainda uma filha e um rapaz adolescentes.

A morte para o Tsua não é um fenómeno natural; persiste sempre a suspeita de que a causa poderá ter sido a inveja, o ódio, a vingança por parte de alguém, ou represálias de espíritos. Tal como em geral aparece na cosmologia banto, o ser humano não se extingue com a morte; o seu espírito sobrevive e entre os Va-Tsua como entre os Chonas-Karangas existe a crença muito arraigada de que podem encarnar em feras: um leão, um leopardo, uma hiena, um crocodilo, etc. Todas estas preocupações suscitadas pela morte e pelo destino último do homem mantêm o indígena em consultas habituais com o *nyanga*, que o português deturpou depois chamando-o *cuche-cucheiro*, o adivinho, manipulador de ossículos divinatórias ou de outras fórmulas com que informa e tenta apaziguar a angústia dos seus pacientes.

*
* * *

Durante a administração colonial a operação do prepúcio nos ritos da circuncisão, nas localidades mais influenciadas pelos serviços de saúde já se fazia no hospital. Mas noutros tempos havia o «cirurgião» encarregado de proceder a esse corte. Os riscos de infecção mortal eram sempre grandes.

Quando chega o momento de juntar um grupo de adolescentes entre os 10 e os 12 anos, mais ou menos, para serem circuncidados, eles retiram-se para um lugar discreto no mato onde as mulheres e as crianças não iniciadas estão proibidas de frequentar. É o rito da *ukundjua* e, em geral, é promovido pelo indivíduo mais influente duma povoação. A *ukundjua* podia durar uns três meses e era efectuada no tempo do cacimbo, tempo frio e mais saudável.

A comida é cozinhada na povoação dos familiares e levada pelas mulheres, às vezes mães dos neófitos. É expressamente proibido entrar no recinto do acampamento dos iniciados. Se a mulher transgredisse estava sujeita a levar uma tremenda sova e injuriada. Ao aproximar-se do sítio onde deve depositar a panela com a comida, grita dizendo o seguinte: «Estou queimada (*Dza Swoo*). Do acampamento (*mushasha*) alguém tem a liberdade de responder grosseiramente: «Vai queimar a cona da tua mãe» (*sana Kongo wā uako*).

A obscenidade aqui não pode ofender, visto que se trata de uma liberdade excepcional. No período de margem, os jovens iniciandos (*ti-konjua*) encontram-se fora do sistema formal corrente. Nesta altura, enquanto a criança está para «morrer» como tal, e está para surgir o futuro «ser adulto», os seus vínculos estão simbolicamente suspensos com a colectividade, mesmo com o agregado familiar. A dramati-

dade desta passagem é acentuada por esta e outras maneiras irreverentes, para incutir nas crianças a convicção de que, quando dali saírem, já terão deixado de ficar na dependência das mulheres, do espaço confinado ao eirado onde as mulheres pilam os cereais e cozinham, conversam, e é costume as crianças brincarem sob o seu olhar vigilante.

Durante este período de reclusão, ao contrário do que acontece nos ritos funerários, os parentes e o pessoal que assiste e educa os rapazes devem abster-se de todo o contacto sexual com qualquer mulher. Se a ferida prepucial infecta e as coisas não correm bem é fácil conjecturar que a comida não foi preparada com os cuidados devidos, ou que houve transgressão do tabú sexual, ou a comida foi tocada por uma mulher menstruada. A comida não pode levar sal nem ser cozinhada com óleo, mas pode ser preparada com a carne de qualquer animal.

Durante a permanência no acampamento (*mushasha*) os rapazes aprendem a cantar, a dançar e também a sabedoria do povo, através dos seus provérbios, aforismos, contos morais etc., apesar de que muitos destes conhecimentos são já adquiridos na roda das mulheres e escutando os outros adultos e irmãos mais velhos. Algumas vezes são submetidos a um tratamento muito severo, com algum sofrimento físico, intencionalmente infligido pelos *bavas* ou *dadanes* (quer dizer «pais» e são os pedagogos do rito) para os habituar a resistir a situações dolorosas com coragem e firmeza.

No dia em que abandonam o acampamento para regressarem à vida normal, as cubatas são integralmente destruídas pelo fogo, por forma a não restarem vestígios que agucem a curiosidade das mulheres e crianças. É o grande dia da *ukundjua*, da grande festa de reintegração na aldeia familiar. Os rapazes rapam o cabelo e mantêm o rosto embaçado diante da aldeia. Quando os pais compreendem que o seu filho não está presente, sofrem a dor em silêncio, não podendo fazer alarido do seu luto. Os responsáveis diriam, por exemplo, que «o rapaz ficara no acampamento em tratamento», e o assunto fica encerrado.

O principal responsável da *ukundjua*, o *dadane* maior, é considerado dali por diante como um «irmão da *ukundjua*», mas os rapazes não mantêm entre si qualquer relação desse tipo pelo facto decorrente da *ukundjua*. Os laços de amizade são totalmente do foro pessoal de cada um. Uma vez restituídos à vida da sua aldeia é completamente vedado aos rapazes fazerem qualquer alusão sobre o tempo passado no acampamento da iniciação. As suas respostas, principalmente para os familiares, devem pintar a vida no *mushasha* como o período mais feliz da sua vida até então, dizendo que caçavam, brincavam, divertiam-se, dançando e contando estórias e comendo de tudo quanto havia de melhor no sítio.

Em Morrumbene, particularmente, de onde era natural o meu informante, as autoridades administrativas e religiosas não tinham até à independência do país, incomodado o povo por essas práticas. Após a independência, a FRELIMO principiou a mover forte oposição à prática deste costume.

Devo aqui chamar a atenção para o facto de sobre a mesma prática as descrições de outros autores serem numa terminologia diferente, ainda que a sucessão do rito seja o mesmo. Julgo que a terminologia anterior poderá ter mais a ver com a influência dos povos Ndau. As notas que a seguir dou, identificam-se mais com o estudo de Junod que descreveu os ritos dos Tongas de Spelonken, no Transvaal.

Aos ritos de circuncisão chama-se *ugwerra* que Junod refere como a *bukerra*⁽¹⁸⁾ e decorria no local denominado *sungui*⁽¹⁹⁾. O acompanhante de cada rapaz é o *shitsiva* (para Junod, são os *barissi* ou *psitjiba*, pastores, os rapazes que acendem o fogo do elefante)⁽²⁰⁾. São os mestres que iniciam os jovens e a quem o Tsua trata por *dadane* ou *bava*.

A iniciação feminina, quando surge a primeira menstruação, é também conhecida como a *ukundjua* das raparigas. É a tia, irmã do pai⁽²¹⁾, que se encarrega de lhe explicar tudo o que se passa com ela e de lhe ministrar alguns dos segredos mais importantes da vida sexual da mulher adulta. Depois faz-se público na aldeia de que mais uma jovem se encontra apta a casar. A *ukundjua* das moças, apesar do facto isolado da ocorrência fisiológica, consegue reunir sempre um certo número de adolescentes. Outros chamam a esta iniciação *kutomba*, que Junod descreve como o rito *qhomba*, que é manifestamente da mesma raiz⁽²²⁾. A mulher que assiste a moça é chamada *sungukati*, isto é, a mulher do *sungui*, o local em que as raparigas ficam recolhidas longe da vista dos homens.

O casamento faz-se mediante a entrega do *lobolo* que nesta região tanto se diz *lohola* como *lowola* (do verbo *Ku lobola*, que significa, segundo Junod⁽²³⁾, comprar para casamento, isto é, transaccionar valores e bens equivalentes a uma mulher destinada a contribuir para a reprodução do grupo para onde vai residir⁽²⁴⁾).

(18) JUNOD, *op. cit.*, p. 84.

(19) JUNOD, *op. cit.*, p. 84.

(20) JUNOD, *op. cit.*, p. 84.

(21) Esta irmã do pai é tratada por *hahane*. Em *Notas e Comentários aos principais termos de terminologia de parentesco* explica-se a importância e significado desta mulher na estrutura dos *siblings* patrilineares.

(22) JUNOD, *op. cit.*, p. 170.

(23) JUNOD, *op. cit.*, p. 104.

(24) Veja-se em *Notas e Comentários...*, IV parte, o significado das palavras *nh'ombe* e *nh'onzo*, respectivamente cunhado e irmão mais velho.

Das informações por mim recolhidas sobre os ritos do matrimónio, menciono aqui apenas os aspectos com mais interesse. A virgindade da noiva era tida em grande apreço e, por isso, na manhã seguinte, consumado o acto matrimonial, a recém-casada deveria acender, muito cedo, o lume no quintal, aquecer a comida sobrada de véspera ou preparar outra refeição, dizendo para os familiares que podiam servir-se dela com satisfação pois, subentenda-se, o esposo também se encontrava satisfeito.

A poligamia é corrente entre os Tsuas e povos da região. A acção missionária conseguiu converter muita gente, mas este foi um dos pontos em que a moralidade religiosa do ocidente teve de forçosamente esbarrar com uma instituição que não está fundada na sensualidade dos africanos, mas em outras razões vitais para o grupo e para salvaguarda das alianças entre famílias e linhagens.

Junod, contudo, destaca o costume do *ganguissa* em que o rapaz tinha a liberdade de conviver com as raparigas já iniciadas e de namorá-las dormindo com elas. As experiências pré-nupciais são toleradas entre vários clãs Tongas, mas que o meu informante negou para a região de Morrumbene.

Melo Sequeira confirma, de facto, para os Vilanculos o valor da virgindade, porquanto fala na cerimónia *imati* (da água) ou *kutiiba*. Bem sucedidos na noite de núpcias, os esposos, ela com uma cabaça de água, ele munido de um pano de algodão branco, dirigiam-se à povoação dos pais da noiva, onde esta comunicava à mãe haver consumado o acto matrimonial, fazendo-lhe entrega do pano que o marido levava e depois da cabaça de água⁽²⁵⁾.

O casamento com várias esposas é índice de prosperidade, tanto do ponto de vista económico como para a projecção da respectiva linhagem familiar. Cada esposa cultivava a sua lavra para a alimentação dela e dos filhos, e do esposo quando este as visita. No conjunto, o produto do agregado doméstico multi-uxoral representa para o homem uma economia excedentária, além dos filhos que os vê multiplicado pelo número de esposas fecundas. Estes últimos são valores que, no Ocidente, apenas as classes mais pobres e o campesinato miserável são capazes de sobrevalorizá-los porque não têm meios de controlar a prole.

A poligamia desde cedo começou a ser combatida pelos missionários das diversas confissões religiosas, mas com fracos resultados positivos; conheci em África cidadãos católicos, trabalhando e vivendo em meio urbano que na aldeia natal possuíam outra esposa, segundo o direito tradicional e por exigência dos matrimónios preferenciais que

(25) MELO SEQUEIRA, *op. cit.*, p. 58.

o costume impunha e a necessidade de manter a terra ocupada justificava. A imoralidade não era do Africano que absurdamente se via entalado entre dois sistemas de vida e de moralidade, por intolerância de princípios que moviam o agente civilizador. As populações islamizadas não esbarravam com esse problema devido ao facto de o maometismo apadrinhar até um máximo de quatro esposas legítimas.

Na família poligâmica, a primeira esposa é a mulher principal, não necessariamente na ordem afectiva, mas por imposição estrutural dos matrimónios plurais. A esposa cronologicamente mais antiga é a que detém vantagens sobre as outras, como se vai ver. Ela é a *kosi-kazi*⁽²⁶⁾, isto é, a «mulher-chefe», e todas as esposas secundárias são tratadas como *vasati vatsongani*, esposas mais novas ou pequenas. A categoria subalterna tem importância para regular os papéis de todas as esposas e dos seus filhos no foro doméstico, assegurando o principal lugar à primeira mulher que até pode nem ser a mais velha das consortes.

Por outro lado, os filhos da mulher principal, mesmo que nascidos depois dos havidos por qualquer das esposas secundárias, são sempre considerados «mais velhos» ou «os primeiros» do grupo *sibling*. O mais velho destes é tratado como *hosi* (lê-se *hossi*), chefe ou cabeça, e não como um irmão comum. Devem-lhe os outros respeito e obediência; ele pode admoestá-los e puni-los, e, na ausência do pai, ele assume o seu papel em caso de um conselho de família ou de a ordem familiar requerer a representação paterna. Daí, pois, a razão pela qual a primeira mulher assume o lugar de mulher principal pelas consequências que acabamos de rapidamente examinar.

As mulheres segundas nunca são admitidas sem o consentimento da primeira. As exigências da economia familiar podem induzir, muitas vezes, a primeira mulher a convencer o marido em «lobolar» outra. Ela mesma pode fazer o papel de *nhatsume*, mediadora, procurando quem poderá ajustar-se melhor no lar do marido.

Uma jovem solteira que engravidava de um homem casado podia ingressar como segunda mulher. Era a forma mais expedita de reparar o dano moral, pagando o *lobolo* e legitimando a aventura com o matrimónio.

O divórcio é conhecido e praticado. O adultério da mulher pode justificar que o homem repudie a esposa mas, algumas vezes, ponderadas as circunstâncias e sob pressão dos parentes, uma indemnização do amante, sanava a ofensa moral. No entanto, por motivo de esterilidade da mulher, ou por recusar cumprir os seus deveres conjugais, por acusações de feitiçaria ou ainda por ser propensa a abortar, tam-

(26) *Kosi* (Cossi) chefe, principal; *Kazi*, mulher, esposa.

bém sobravam razões para o marido se divorciar dela. Inversamente, a mulher tinha o direito de pedir a anulação do matrimónio desde que o marido fosse impotente, lhe desse maus tratos, lhe recusasse assistência (roupas, comida e outros bens), ou tivesse por costume ausentar-se por tempo prolongado mostrando pouco interesse pela família. O contrato nas minas deu, muitas vezes, azo para as mulheres traírem os maridos ou recusarem continuar como suas esposas.

Os filhos de mulher adúltera por ausência prolongada do marido podiam ser aceites por este, ouvida a sua família e mediante uma indemnização paga pelo amante da esposa num valor equivalente ao *lobolo*. O divórcio, motivado por culpa da mulher, sentenciava a entrega dos filhos ao pai ou à família deste. Um *lobolo* não totalmente saldado favorecia à família da mulher os direitos sobre os seus filhos. O divórcio abria um novo processo de restituição do *lobolo* ao marido, quando a mulher era considerada culpada, salvo se o homem aceitava uma irmã da esposa em troca.

Os Va-Tsua são predominantemente patrilineares e o grupo acha-se dividido em clãs exogâmicos. A residência do grupo conjugal é, por norma, patrilocal ou virilocal. A sucessão e herança de bens processa-se por via paterna com prioridade do irmão mais velho na ordem do respectivo grupo *sibling*. Diz Melo Sequeira que «A base da constituição da família é o sistema patriarcal. O pai é o chefe e sobre ela exerce a suprema autoridade, castigando os seus elementos, se necessário. Outro tanto já não sucede com a mãe, que não tem o mesmo poder, a mesma autoridade, limitando-se apenas a dar educação aos filhos, enquanto pequenos, e mais tarde, às filhas já crescidas, os seus conselhos, sempre úteis, para saberem como proceder na sociedade. Os pais, mesmo depois dos filhos varões casarem, mantêm sobre estes quase a mesma autoridade, não se dando o mesmo com as filhas sobre as quais a perdem toda, passando esta, respectivamente para os maridos e sogros, pela transmissão do direito de propriedade, por venda das primeiras aos segundos»⁽²⁷⁾.

Os Va-Tsua acreditam numa entidade superior, que é a causa e princípio do mundo e da vida, mas a quem não prestam culto ainda que a ela possam referir-se com temor e reverência. É já difícil nesta altura do percurso das civilizações dizer se este respeito e medo teria sido inculcado através do deus dos cristãos ou dos maometanos. No entanto, a concepção do ser supremo, aliás, muito vaga e incoerente, reduz o africano a um sentimento de pequenez e de falibilidade que o deixa quase impotente para o conceber e com ele se relacionar numa base pragmática ao seu alcance. Resta-lhe uma atitude de indiferença

⁽²⁷⁾ MELO SEQUEIRA, *op. cit.*, pp. 48-49.

habitual do mesmo modo que têm dessa entidade primigenia a ideia de que ela não se interessa pelo destino do ser humano, mas ao mesmo tempo mantêm o sentimento prudente de que a pusilanimidade perante a sua suposta potestade salvaguarda a espécie mortal contra a fúria divina.

À entidade a que chamamos «Deus» dão os Va-Tsua o nome de *Mulungu*, termo que entre os Rongas, no distrito de Lourenço Marques é usado para designar o homem branco, o patrão, o senhor. Entre os Rongas, Deus é *shikuembo* e tem ainda outros nomes, como sempre acontece. A morte separa do corpo material uma substância espiritual que não perece, a que chamam *nguluve* ou *ndzimu*. Estes dois termos careciam de ser examinados por especialista das línguas bantas; a razão é simples. Tanto quanto me vêm à memória os meus fracos conhecimentos de duas ou três línguas de Moçambique, permito-me afirmar que *nguluve* pode ter a mesma raiz de *nkulu*, *nguru* ou *omukulu*, quer dizer «velho», «o maior» (no sentido «do que está acima de todos nós», portanto, «o primeiro»). Este *nguluve* confunde-se, todavia, com o termo swahili *nguruwe*, porco, e que em Nhaneca, (Angola) é *ongulu*. Ignoro se haverá qualquer relação etimológica entre o termo que exprime velho, superior e o que diz suino. Mas esta raiz *kulu* vê-la-emos com frequência na terminologia de parentesco e, aí sim, sempre assinalando a posição superior do indivíduo independentemente da sua idade, mas antes devido ao seu lugar na ordem genealógica⁽²⁸⁾.

Nguluve e *ndzimu* referem-se ao espírito de um defunto ou simplesmente a um espírito. Parece que *nguluve* se enraiza mais na tradição shitsua, enquanto *ndzimu* se filia na língua Ndau⁽²⁹⁾. Fora dos espíritos de antepassados e familiares a quem o culto religioso é, geralmente, prestado, existem outras categorias de espíritos considerados muito perigosos, cujas incursões malélicas na vida e destinos pessoais é, por vezes, angustiante.

Uma categoria muito temida e detestada é, por exemplo, o espírito *salauisse*, que vive errante nos caminhos perdidos do mato e é, frequentador de encruzilhadas e rotas bifurcadas. O outro é o *mandiki* ao qual está associado o muito falado «batuque *mandiqui*» por meio do qual o curandeiro — medium durante uma coreografia algo dionisiaca, consegue atraí-lo e apaziguá-lo, por forma tal que o padecente, vítima desse espírito, se sente finalmente aliviado e cura⁽³⁰⁾.

⁽²⁸⁾ Consulte-se nas *Notas e Comentários...* a explicação dos termos *kokwane* e *izukulu*.

⁽²⁹⁾ Para se ter uma ideia da influência religiosa exercida pela cultura Ndau em quase todo o sul de Moçambique, é importante consultar JUNOD, *op. cit.*, Tomo II, e também POLANAH, *op. cit.*

⁽³⁰⁾ Ver JUNOD e POLANAH, *op. cit.*

Existem também outras forças misteriosas que podem ser manipuladas pelos feiticeiros e curandeiros. O povo é muito temente dos efeitos anti-sociais destas forças que se supõe trazerem desgraças, doenças, mortes e prejuízos às suas colheitas.

Todas as famílias costumam possuir no quintal, onde ergueram a casa, uma árvore destinada a honrar os mortos, conhecida pela árvore do *pachelo*, junto da qual o chefe de família ou da povoação invoca os seus mortos e os venera, faz *ku pahla* (lê-se *cupaxlha*)⁽³¹⁾ ou *ku maha mhamba*, isto é, reza e homenageia os mortos para que estes continuem a proteger toda a linhagem e os seus mentores. Normalmente as famílias têm por costume colocar ao lado da árvore do *pachelo* um tronco seco, enterrado no solo com um pedaço de pano, o *chimbélua* suspenso, simbolizando a família antepassada da matri-linhagem.

Entre os seus especialistas da medicina mágico-religiosa, vulgarmente conhecidos por curandeiros ou feiticeiros, conta-se o *n'anga*, que se deve pronunciar *nganga*⁽³²⁾. Estes são, além de médicos (físicos) também manipuladores das forças sagradas e alguns conhecem como abordar a terapêutica esconjuratória ou iniciática dos espíritos que, por vezes, obsessão os indígenas.

A outra entidade é designada por *nhamussoro*, os que tratam dos males da cabeça. Supõe-se, na versão ocidental, que a estes caberia, com maior propriedade, o papel de psicoterapeutas ou de exorcistas, de um lado, a visão secular, de outro, a visão religiosa. São chamados em geral para tratar dos transtornos do comportamento individual, para esconjurar os espíritos perseguidores ou para os fazer integrar no grupo familiar a que pertence o paciente. Adivinham, vaticinam e descobrem os objectos perdidos. Trabalham com dois ou mais espíritos assessores que, em cada sessão, baixam para darem consulta e resolver as questões apresentadas pelos presentes, indicando-lhes os procedimentos a seguir⁽³³⁾.

Nhiangas, *nhamussoros* e adivinhos com os seus nomes regionais similares ou diferenciados compõem o quadro dos agentes mais importantes que, na ambiência do mato africano, parecem satisfazer as necessidades colectivas, quer no domínio dos seus padecimentos físicos, quer dos seus padecimentos morais e psicológicos. Se é verdade que o culto dos antepassados é coisa do foro familiar, pois as relações processam-se entre os vivos e os mortos e é nesse âmbito que as orações, homenagens e os símbolos sagrados têm significado e valor, a intervenção daqueles especialistas para manipular o exército de espíri-

(31) Ver JUNOD e POLANAH, *op. cit.*

(32) O mesmo que *nyanga* (*nhianga*).

(33) Cf. JUNOD e POLANAH, *op. cit.*

tos existentes na demonologia africana tem outra função e significado. Não lhes cabe prestar o culto que, como disse, é coisa do foro privado das famílias, mas aconselhar os procedimentos a seguir e fazer frente aos perigos e estragos que alguns desses espíritos causam no equilíbrio mental e moral das pessoas, afectando consequentemente o funcionamento e estabilidade moral do grupo.

Qualquer daqueles agentes pode adquirir conhecimentos para combater a acção dos feiticeiros (*valoy*), indivíduos que por razões longas de aqui explicar provocam doenças, desgraças e um sentimento de mal-estar pessoal ou colectivo capaz de levar famílias a mudarem de povoação. Curiosamente alguns desses males são provocados contra terceiros a pedido de outrem, por vingança ou inveja. Noutros casos, um indivíduo pode inconscientemente provocar numa aldeia acontecimentos nefastos. Um *nhianga* ou um *nhamussoro* podem causar os mesmos males se acaso rompem com a deontologia profissional que juraram cumprir. Contudo os feiticeiros, os *ma-baloy*, são quase sempre pessoas de idade, socialmente marginalizadas, razão por que é de supor que, sentindo-se eles relegados para uma situação de inutilidade e, por vezes, de sobrecarga para os seus familiares, se vingam fazendo crescer à sua volta a lenda dos seus poderes sobre-humanos e maléficos⁽³⁴⁾.

III — O essencial da terminologia de parentesco entre os Va-Tsua

A) A parte essencial da nomenclatura de parentesco é explicada na secção dedicada a «notas e comentários sobre os principais termos da terminologia de parentesco». Dentro duma árvore familiar a terminologia usada por EGO masculino varia em certos casos da terminologia usada por EGO feminino. Vejamos em primeiro lugar a relação de EGO masculino com os seus parentes consanguíneos, directos e colaterais, e respectivos afins e descendência. O sistema de parentesco entre os Va-Tsua é do tipo OMAHA, cuja análise teórica em comparação com o sistema CROW, me parece ser dispensável neste trabalho. Deve supor-se que EGO é o mais velho entre os seus *siblings*.

1.º A família nuclear de EGO

EGO trata (=) a mulher (Mu) por (:): *Kata ia mina* (minha mulher) ou *Isati wa mina*; esta retribui chamando a EGO (=) por *Nuna* ou *Dadane*; esta última forma quando ela já lhe tiver dado um filho. O prestígio dum marido com filhos é superior ao dum sem filhos.

(34) Sobre a distinção entre feiticeiros e bruxos ver JUNOD e POLANAH *op. cit.*

2.º *O filhos de EGO, respectivos cônjuges e filhos*

EGO= Fi e Fa: *Muana* ou *Nguana*; Retr.= *Dadane*.
EGO= MuFi: *Katamuane*, Retr.= *Nh'uingue*, *Dadane* ou *Bava*.
EGO= Fi e FaFi: *Izukulu*; Retr.= *Kokwane*.
EGO= MrFa: *Muane*; Retr.= *Dadane* ou *Mushade*.
EGO= Fi e FaFa: *Izukulu*; Retr.= *Kokwane*.

3.º *Os irmãos de EGO, respectivos cônjuges e filhos.*

EGO= Ir: *Uzisana* ou *Nzisana*; Retr.= *Inh'onzo* ou *Nh'onzua*.
EGO= MuIr: *Katamuana*; Retr.= *Dadane*.
EGO= Fi e Falr: *Muana*; Retr.= *Dadane*.
EGO= Ira: *Hahane*, *Makwenu* ou *Makabye*; Retr.= *Inh'onzo* ou *Dadane*.
EGO= Mrlra: *Nh'ombe*; Retr.= *Nh'ombe*, *Dadane* ou *Mushade*.
EGO= Fi e Falra: *Izukulu*; Retr.= *Kokwane*.

4.º *Os irmãos da esposa, respectivos cônjuges e filhos*

EGO= IraMu: *Nh'ombe*; Retr.= *Nh'ombe*.
EGO= MrlraMu: *Makabye* ou *Makwenu*; Retr. pelos mesmos termos.
EGO= Fi e FalraMu: *Muane* ou *Nguana*; Retr.= *Dadane*.
EGO= IrMu: *Nh'ombe*, *Dadane* ou *Mushade*; Retr.= *Nh'ombe* ou *Muane*.
EGO= MuIrMu: *Mukokati*; Retr.= *Mukumuane* ou *Muane*.
EGO= FilrMu: *Nh'ombe*, *Dadane* ou *Mushade*; Retr.= *Nh'ombe*, *Mushade* ou *Muane*.
EGO= FalrMu: *Nh'ombe*; Retr.= *Nh'ombe*.

5.º *Os irmãos do pai, respectivos cônjuges e filhos*

EGO= IrPa: *Dadane*; Retr.= *Ngwana*.
EGO= MuIrPa: *Mamane*; Retr.= *Ngwana*.
EGO= FilrPa: *Makwenu*, *Makweru* ou *Makabye*; Retr. pelos mesmos termos.
EGO= FalrPa: *Hahane*, *Makwenu* ou *Makabye*; Retr.= *Makwenu* ou *Makabye*.
EGO= IraPa: *Hahane*; Retr.= *Ngwana*.
EGO= MrIraPa: *Nh'ombe*; Retr.= *Nh'ombe* ou *Dadane*.
EGO= Fi e FalraPa: *Izukulu*; Retr.= *Kokwane*.

6.º *Os irmãos da mãe e respectivos cônjuges e filhos*

EGO= IraMa: *Mamane*; Retr.= *Ngwana*.
EGO= MrlraMa: *Dadane* ou *Bava*; Retr.= *Ngwana*.
EGO= FilraMa: *Makwenu*, *Makweru* ou *Makabye*; Retr. pelos mesmos termos.
EGO= FalraMa: *Hahane*, *Makwenu* ou *Makabye*; Retr.= *Makwenu* ou *Dadane*.
EGO= IrMa: *Kokwane*; Retr.= *Izukulu*.
EGO= MuIrMa: *Kokwane* ou *Mamane*; Retr.= *Izukulu*.
EGO= FilrMa: *Kokwane*; Retr.= *Izukulu*.
EGO= FalrMa: *Mamane*; Retr.= *Ngwana*.

B) Quando EGO é feminino e cronologicamente o mais velho dos siblings:

1.º *Os filhos de EGO, respectivos cônjuges e filhos*

EGO= Fi e Fa: *Muana*; Retr.= *Mamane*.
EGO= MuFi: *Katamuane*; Retr. *Mukokati* ou *Mamane*.
EGO= Fi e FaFi: *Izukulu*; Retr.= *Kokwane*.
EGO= MrFa: *Muane*; Retr.= *Mukokati* ou *Mamane*.
EGO= Fi e FaFa: *Izukulu*; Retr.= *Kokwane*.

2.º *Os irmãos de Ego, respectivos cônjuges e filhos*

EGO= Ira: *Uzisana* ou *Makwenu*; Retr.= *Inh'onzua*.
EGO= Mrlra: *Nh'ombe*; Retr.= *Nh'ombe*.
EGO= Fi e Falra: *Muana* ou *Nguana*; Retr.= *Mamane*.
EGO= Ir: *Uzisana* (para os mais novos); *Nh'onzo* ou *Dadane* (para o mais velho); Retr.= *Madzwi* ou *Hahane*.
EGO= MuIr: *Katamuane* ou *Nh'ombe*; Retr.= *Hahane*.
EGO= Filr: *Nguana* ou *Dadane*; Retr.= *Hahane*.
EGO= Falr: *Nguana* ou *Mamane*; Retr.= *Hahane*.

3.º *Os irmãos do marido, respectivos cônjuges e filhos*

EGO= IrMr: *Nh'ombe*; Retr.= *Nh'ombe*.
EGO= MuIrMr: *Mkabye* ou *Makwenu*; Retr. da mesma forma.
EGO= Fi e FalrMr: *Muana* ou *Nguana*; Retr.= *Mamane*.
EGO= IraMr: *Hahane*; Retr.= *Katamuane*.
EGO= MrlraMr: *Muane*; Retr.= *Mukokati*.
EGO= Fi e FalraMr: *Izukulu*; Retr.= *Kokwane*.

4.º Os irmãos do pai, respectivos cônjuges e filhos

EGO= IrPa: *Dadane*; Retr. *Muana* ou *Nguana*.
EGO= MuIrPa= *Mamane*; Retr.= *Nguana*.
EGO= FilrPa: *Makwenu* ou *Makabye*; Retr.= *Hahane* ou *Makwenu*.
EGO= FaIrPa: *Hahane* ou *Makwenu*; Retr.= *Hahane* ou *Makwenu*.
EGO= IraPa: *Hahane*; Retr.= *Muana*.
EGO= MrIraPa: *Nh'onzua*; Retr.= *Nh'onzua*.
EGO= Fi e FalraPa: *Nguana*; Retr.= *Mamane*.

5.º Os irmãos da mãe, respectivos cônjuges e filhos

EGO= IraMa: *Mamane*; Retr.= *Muana*.
EGO= MrIraMa: *Dadane*; Retr.= *Muana*.
EGO= FilraMa: *Makwenu* ou *Makabye*; Retr.= *Hahane* ou *Makwenu*.
EGO= FaIraMa: *Hahane* ou *Makwenu*; Retr. da mesma forma.
EGO= IrMa: *Kokwane*; Retr.= *Izukulu*.
EGO= MuIrMa: *Kokwane* ou *Mamane*; Retr.= *Izukulu*.
EGO= FilrMa: *Kokwane*; Retr.= *Izukulu*.
EGO= FaIrMa: *Mamane*; Retr.= *Nguana*.

IV — Notas e comentários sobre os principais termos da terminologia de parentesco

1) O grupo dos irmãos é designado indiferentemente por *Makwenu* ou *Makweru*, e ainda por *Makabye*. Os dois primeiros termos diferem apenas no uso regional. *Makweru* soa, por vezes, na boca de falantes locais como «*macuezu*». Mas *Makabye* tem, certamente, uma etimologia diferente, embora refira como *Makwenu* a classe dos irmãos, quer sejam *siblings* ou simplesmente irmãos classificatórios (primos paralelos primários).

Quando EGO quer distinguir os irmãos, filhos de mães diferentes e pai comum, num lar polígamo, designará por *vasisana vatsongwana* (sing. *uzisana mutsongana*). Também poderá indicá-los como «filhos de outra mãe ou de outra mulher do pai». Esta distinção não é ressaltada, senão quando, a isso, se é forçado pelas circunstâncias. A solidariedade fraternal impõe-se acima de tudo para mais quando, neste sistema, prevalece a patrilinearidade do pai.

O irmão mais velho, filho da primeira mulher, é o que assume o primeiro lugar na hierarquia do grupo *sibling*. Mesmo que uma esposa

secundária tenha dado à luz o primeiro filho, este é suplantado pelo varão e pela fêmea que nasçam do ventre da esposa principal, que o é não por gozar das preferências conjugais, mas porque é cronologicamente aquela que fundou a família de um homem.

O irmão senior tem um tratamento diferente dos restantes. Ele é designado como o *Inh'onzo* e, por essa razão, todos os irmãos mais novos deverão tratá-lo por *Dadane*, pai, e outras vezes poderá ser indicado como o *Hosi*, o principal, o primeiro, o chefe.

O segundo irmão possui uma designação própria: *makadzwi wa binga*; o 3.º é o *makadzwi wa binga kare*, expressões que são utilizadas para enumerar a ordem de sucessão cronológica, em relação a EGO. Nestes casos o termo *makadzi* (ou *makadzwi*) parece poder aplicar-se indiferentemente aos dois sexos quando, geralmente, ele está reservado para a irmã germana.

2) Já se notou que existem vários termos para exprimir «irmão» ou o grupo de irmãos, mas não se sabe a utilidade dessa profusão de nomes. Os meus conhecimentos da linguística africana são nulos. Suspeito que além de quererem referir os *siblings* duma família sejam termos usados quando alguém pergunta a EGO a sua relação com os indivíduos filhos do mesmo pai e da mesma mãe, ou de um só dos progenitores, ou ainda os filhos dos irmãos do mesmo sexo da mãe ou do pai.

Makwenu e *makweru* contém uma terminação que parece soar a «nosso» ou «nossa». Deixo esta hipótese para um estudioso das línguas africanas. Adianto, no entanto, que os Jingas e Ambacas de Malanje usam o pronome *ietu* ou *etu* para designarem «nosso», «nossa». Por exemplo, *kukuetu*, nossa avó, *mametu*, nossa mãe. Esta semelhança faz-me pensar que *enu* e *eru* e *etu* são a mesma expressão de posse.

Hahane e *makadzwi* querem dizer «irmã» ou a posição equiparável ao de uma irmã para todos o seu *sibling*, incluindo EGO que pode não ser da mesma geração dessa *hahane*. Do mesmo modo *uzisana* ou *nh'onzo* exprimem uma categoria equivalente a «irmão» do sexo masculino e o seu emprego depende de saber quem é EGO, tal como se passa quando se trata duma *hahane*. Creio que para a irmã, *makadzwi* exprime a irmã consanguínea, mais nova que EGO, como *uzisana* é deveras o irmão mais novo do mesmo *sibling* de EGO. Nestes casos EGO, porque cronologicamente o mais velho, é sempre para todos os seus irmãos consanguíneos e germanos o *nh'onzo* e até *dadane*, por assumir um papel de pai posicional.

Por outro lado, devido ao facto de que uma irmã de EGO, especialmente a irmã mais velha, tem um papel especial no sistema familiar e particularmente em relação aos filhos de EGO e de todos os seus irmãos varões, o tratamento de *hahane*, que só pode ser dado a uma irmã, faz evidenciar a sua função estrutural. Uma *hahane*, como

esclareço noutro lado, é uma forma de chamar *dadane*, pai, à irmã do pai. Posso talvez concluir que uma mulher é referida como *makadzwi*, irmã, quando apenas se pretende estabelecer o vínculo biológico, mas logo que seja importante fazer sobressair a sua posição na estrutura do grupo de irmãos, especialmente os papéis que lhe estão adscritos por ser das irmãs a mais velha, o nome *hahane* é o mais ajustado, pois deixa desde logo indicado que a relação dos irmãos de ambos os sexos e mais novos, com ela, se deve pautar dentro de certas regras, as mesmas que são postuladas em relação a EGO como o irmão mais velho do grupo.

Durante a descrição das formas de tratamento fraternal algumas vezes usei *makwenu* e não mencionei *makweru* ou *makabye* (palavra que como as duas anteriores tem em comum a raiz Mak(u,a). Em todas as circunstâncias elas são aplicáveis ao grupo de irmãos como totalidades fraternas de germanos ou consanguíneos, e não são recusadas para designar os primos paralelos patri- e matrilaterais visto serem estes tratados como «irmãos».

3) A contraparte do «irmão da mãe» (*kokuane*) é a «irmã do pai» (*hahane*), como de resto já vimos. Dito desta forma parece que os dois personagens pertencem a classes distintas numa unidade familiar. Os irmãos acima referidos devem ser entendidos numa relação dual complementar. A sua leitura na estrutura familiar é que resulta diferente para EGO, umas vezes quando ele se encontra na posição de «filho da irmã de um homem», então esse homem será para si um *kokuane*, outras, quando ele é o «filho do irmão de uma mulher, esta será então para ele uma *hahane*.

O indígena explica que esta *hahane* é como se fosse um pai-mulher para os irmãos e para os filhos dos irmãos. Não lhe cabe qualquer papel ambíguo por ser mulher e ter de fazer um papel de pai. Com isto querem eles dizer que ela assume responsabilidades no âmbito da família, especialmente para as irmãs mais novas e para as filhas dos seus irmãos. As questões sexuais, o trato com os homens, os segredos do amor, os problemas da fisiologia feminina, a preservação da virgindade e como saber habilidosamente salvaguardá-la para o casamento, ou ainda como simular a sua existência perante o noivo, etc., constituem o manancial de sabedoria que se espera duma tia-paterna, duma *hahane*. São conselhos que esta mulher inclusivamente pode dar às suas irmãs mais novas e inexperientes.

Relativamente aos filhos do irmão e mesmo aos seus próprios irmãos, uma *hahane* deve portar-se como uma boa conselheira deles, tanto para as questões sentimentais como para outros problemas pessoais considerados incorrectos para serem travados com a mãe ou com o pai. Uma *hahane* escuta as pretensões dos sobrinhos em relação a uma rapariga e até poderá explorar as possibilidades para ele ser bem

sucedido. Se as suas intensões são sérias, a *hahane* deve aconselhá-lo a tomar uma decisão.

A coincidência desta relação estrutural com a semelhança evidente entre si de *hahane* com *dadane* não deixa qualquer dúvida de que ambas as palavras podem ser consideradas parassinónimas. Outros grupos afins dizem indiferentemente *dadane* ou *tatane*. Interesses regionais muito estreitos e por efeito da pacificação colonial, os contactos são mais íntimos e permanentes, contribuindo para uma troca de valores linguísticos comuns, para além daqueles que recebem do europeu e do contacto com a língua inglesa nas minas da África do Sul.

Dada, *tata*, *tete*, *bava* ou mesmo *papa* são formas intermutáveis na linguagem de muitos indivíduos que as aceitam todas como legítimas para identificar o progenitor do sexo masculino. É claro que «papa» como «mama» se deve à influência portuguesa. Não conheço nenhuma das línguas asiáticas que desde há séculos mantém presença na costa moçambicana, mas parece-me que *dada* ou *bava* é expressão indiana para dizer papá.

Dadane ou *tatane* querem dizer literalmente «o nosso pai», mesmo quando EGO responde a uma pergunta que lhe é posta pessoalmente, por que ele não responde individualmente mas pensando no seu grupo *sibling*. De *dadane* para *hahane* não houve senão uma transposição do *d* para o *h* aspirado, como no espanhol muitas palavras que no passado medieval ainda se pronunciavam e escreviam com *f* (ferida, fermosa, defesa). Com os Va-Tsua esta alteração fonética, dividindo a mesma palavra em duas formas parece ter sido intencional para separar sexualmente funções e papéis que as instituições indígenas ligam à paternidade. Dado o princípio imperante de reconhecer o irmão mais velho como hierarquicamente mandatado para dominar os irmãos mais novos do seu sexo e todas as suas irmãs, mesmo que mais velhas do que ele, o equilíbrio e simetria das responsabilidades entre siblings dos dois sexos só poderia ser achado outorgando a mesma autoridade à irmã mais velha. Esta, apesar de ter de se comportar com respeito face ao irmão senior, é a que, no entanto, tem a autoridade para lhe falar com mais liberdade e firmeza que qualquer dos outros irmãos. Por isso mesmo ela é um «pai-mulher».

Nesta conjugação entre *dadane* e *hahane* verifica-se ainda um outro fenómeno que, aliás, é consequência do que ficou analisado. Não será, talvez, demais procurar evidenciá-lo. Como o irmão mais velho é tratado por *dadane*, ele ascende ao grupo geracional do pai, ficando assim potencialmente equiparado ao seu progenitor. Mas os filhos dos seus irmãos (de ambos os sexos) comportam-se perante ele de maneira distinta. O filho da irmã trata-o por *kokuane*, avô, e este retribui com *izukulu*, equivalente a neto, como se realmente pertencesse à segunda geração descendente. Mas os filhos dos irmãos varões

continuam a tratá-lo por *dadane*, pai, tal como aos seus próprios pais. Isto é, os filhos dos irmãos de EGO perante este assumem-se pelo tratamento que lhe dão se pertencessem à mesma geração dos seus progenitores. As duas classes de sobrinhos — os filhos das irmãs e os filhos dos irmãos mais novos — são tidas como geracionalmente distintas: os filhos das irmãs encontram-se uma geração abaixo dos filhos dos irmãos. Por outras palavras, aqueles são para EGO *vazukulu*, netos, e estes vana (pl. de *muana*), filhos.

Ao que ficou escrito quero ainda acrescentar que, entre os Jingas de Malanje (Angola), a irmã do pai é tratada como *pahitu ia muhutu iami*, que, literalmente, quer dizer «pai-mulher de mim» (o meu pai-feminino). Os Va-Ndau, em Moçambique, usam chamar ao irmão da mãe, como já vimos, *tetegulu*, pai (*tete*), grande (*gulu*). À irmã do pai de EGO tratam por *tataji*; é uma aglutinação de *tata* (pai) e *mukaji* (mulher), o termo pelo qual se designa o elemento feminino, e ainda como um homem se refere à sua esposa. De ambos os lados da África, entre o Atlântico e o Índico, esta particularidade do sistema classificatório é idêntica.

4) O termo *Kokwane* é atribuído ao irmão da mãe IrMa e aos pais dos pais PasPas, avós, e é um tratamento sem dúvida reservado às pessoas que ocupam essa posição de autoridade e respeitabilidade na estrutura da família patrilinear dos Va-Tsua. Nos tempos coloniais este termo adquiriu também o sentido de «pessoa idosa que tem autoridade» e popularizou-se como significando todo o homem velho sem relação com algum papel na estrutura duma linhagem.

É assim também que pela sua posição na estrutura do parentesco a mulher do irmão da mãe (MuIrMa) é chamada *Kokwane*, sendo, porém, correntemente tratada como *mamane*, mãe. A importância deste tio materno, *kokwane*, deve ter a ver com uma antiga organização matrilinear e, neste caso, é ainda admissível supor que os Va-Tsua patrilinares tenham sofrido a influência de sociedades matrilineares localizadas a norte do rio Zambeze.

Por outro lado, é preciso não esquecer que os termos *dadane* e *kokwane* aplicados ao irmão mais velho e ao irmão da mãe, respectivamente, diz respeito à estrutura dos *siblings*, enquanto tais, e seus filhos. Embora o tratamento de *dadane* possa ser usado pelos cônjuges dos irmãos e irmãs de EGO quando se referem a este, possuem expressões para designar aquilo que costumamos classificar de cunhado e cunhada, como será visto no número seguinte.

Os filhos do irmão da mãe (IrMa) não conservam o mesmo estatuto de parentesco em relação a EGO masculino. O FilrMa é para EGO um *kokwane* e o filho deste é ainda tratado como *kokwane*, o que vem demonstrar que *kokwane* não quer dizer explicitamente «velho», mas designa uma categoria respeitável, com autoridade e

poder sobre a família e a sua linhagem. Todos os varões consanguíneos da mesma patrilinhagem são sempre tratados como *kokwane* pelo filho da irmã de um homem cuja patrilinhagem não é a da sua mãe, como é sabido. Assim também todas as mulheres da patrilinhagem da mãe de EGO são consideradas *mamane*. Quer dizer pertencem à categoria de *mamane*, além da mãe, as irmãs da mãe de EGO, e as filhas do irmão da mãe de EGO, todas as mulheres que descendam pela linha varonil do irmão da mãe de EGO.

5) Para nós o termo cunhado aplica-se a qualquer dos cônjuges dos nossos irmãos, de um e outro sexo. Não tem outra aplicação e pode ser objecto de uma extensão para algum membro do grupo de parentes. Mas entre nós espera-se que as relações entre cunhados sejam desenvolvidas num clima sempre fraternal, quer entre os cunhados formados no interior de um grupo de *siblings*, quer entre os cunhados instituídos através da aliança matrimonial. Muitos destes aspectos são comuns aos Tsuas.

Com os Tsuas o termo correspondente de cunhado é *nh'ombe* e é importante analisar a sua aplicação. Esta designação está reservada principalmente à irmã da mulher (IraMu), ao marido da irmã da mulher (MrIraMu), ao filho do irmão da mulher (FilrMu) e à filha do irmão da mulher (FaIrMu), do lado, portanto da patrilinhagem da esposa de EGO. O irmão da mulher, sendo o mais velho, não pode ter esse tratamento embora se saiba que ele é estruturalmente um cunhado como todos os outros irmãos da esposa. Simplesmente se lhe está adscrito o papel de, como o mais velho, ser *dadane* dos seus irmãos, o marido da irmã deve, dentro de mais estrito respeito pelas regras da ordem moral do grupo familiar, ou tratá-lo também por *dadane* ou por sogro, *mushade*, tal como o seu filho trata a este IrMa por *kokwane*, avô.

Ainda em consequência desta imposição formal, todos os descendentes varões do IrMu são reconhecidos também como *dadane* e *mushade*, não sendo incorrecto o tratamento de *nh'ombe*, porque o é como o pai e, sendo duma geração posterior, a fórmula respeitosa fica reservada ao pai como detentor do papel de *dadane* dos seus *siblings*. Mas FaIrMu é sempre tratada por EGO como *nh'ombe*, no mesmo pé de igualdade como IraMu. Todas as mulheres *nh'ombe* da linhagem paterna da esposa de EGO são esposas potenciais de EGO, inclusivamente a FaIrMu. Outra razão por que o FilrMu é um *nh'ombe* de EGO e, se for desse grupo de germanos o mais velho, se justifica que receba o tratamento de *dadane* ou de *mushade*, se EGO tomar alguma das suas irmãs por esposa. Também por morte de IrMu, este FilrMu merece o tratamento venerando de *dadane* ou de *mushade*, o que implica uma atitude mais formal do que a de

nh'ombe, visto que este indivíduo toma o lugar do pai na ordem estrutural dos seus *siblings*.

Também cunhados são os cônjuges dos respectivos irmãos de EGO, mas as reservas no seu uso e significado são também importantes. São de facto considerados *nh'ombe* o Mrlra e a Mulr. Ainda como no caso anterior persiste a função da senioridade. A leitura agora é feita ao revés da anterior, pois que neste momento estudamos a relação dos cunhados no interior dum *sibling*, quando anteriormente se punha a de EGO com os *siblings* da esposa. No interior de um grupo de *siblings* os irmãos menores e os cônjuges respectivos encaram-se todos como *nh'ombes*; a reserva é suscitada em relação ao irmão mais velho, o *dadane* que para os cônjuges dos seus irmãos e irmãs é também um *mushade*, ou deve ser tratado com esse respeito, e ele trata as mulheres dos seus irmãos por *katamuane*, equiparadas a noras. Quando isto acontece, EGO chama ao marido da sua irmã por um nome que corresponde a genro, *muane*; mas ao Mrlra mais velha, àquela que merece o tratamento de *hahane*, pode dirigir-se-lhe como a um cunhado e ele retribuir-lhe da mesma forma. Ambos, afinal, ocupam a posição de senioridade, EGO porque é o irmão mais velho e o Mrlra de EGO porque está casado com a sua irmã mais velha.

As relações entre cunhados sobre os quais não existem as restrições apontadas para uma posição de senioridade no grupo dos *siblings* costumam ser informais, abertas e amistosas. Louva-se a amizade e a confiança; são permitidas algumas liberdades com as cunhadas, especialmente as cunhadas solteiras, pois as cunhadas são esposas potenciais de um homem. EGO não é excluído dessa prerrogativa. Do lado da esposa qualquer das suas irmãs solteiras, incluindo as filhas do IrMu, são possíveis esposas pelo direito sororal; do lado dos seus próprios irmãos, qualquer das esposas destes por viuvez pode ingressar como esposa de EGO ou de outro irmão ao abrigo do levirato que é lei ainda do grupo. Uma lei, aliás, que não é forçosamente vinculativa para nenhuma das partes, e que tende a tornar-se obsoleta pela contensão das missões religiosas.

Sempre que EGO tenha uma posição de irmão mais velho no grupo dos *siblings*, os esposos ou esposas dos seus irmãos encaram-no mais como um *mushade*, sogro, do que propriamente como um cunhado, *nh'ombe*. Este termo serve mais para designar a natureza dos laços de parentesco que alguém tem com EGO e não para exprimir a atitude formal que é de boa regra saber manter para o equilíbrio moral do grupo familiar e seus afins. Assim também a mulher de EGO merece o tratamento de respeito devido a uma verdadeira sogra, *mukokati*, devendo-se praticar com ela as regras habituais de evitação e extrema reserva habitualmente devidas à mãe da esposa.

6) Na nomenclatura do parentesco surgem dois nomes que merecem um breve exame sobre a sua etimologia e significado. Trata-se de *nh'ombe*, cunhado, e de *inh'onzo* (ou *inh'onzua*), o irmão mais velho. Suspeito que estes dois termos devam a sua etimologia ao animal «boi» cuja importância na economia indígena foi sempre grande e, em especial como objecto de valor nos contractos matrimoniais.

Apesar da crescente monetarização da vida indígena e de o *lobolo* em gado ter sido gradualmente substituído pelo seu equivalente em libras, rand ou escudos, nos velhos tempos coloniais, a importância do boi subsiste na mente dos habitantes como uma representação mítica de costumes consagrados. De facto, não é só por esta razão. Por experiência própria, o africano sabe que o dinheiro depressa se gasta. A habilidade em fazê-lo capitalizar lucros muito poucos o subterram ter e a pedagogia colonial no campo do desenvolvimento das economias indígenas a esse respeito foi muito egoísta e cega. Com o gado os resultados sempre foram outros embora precisasse também de ter aprendido como obtê-los maximizados como sabiam fazê-lo os colonos. De todos os modos, as vacas reproduzem-se, os bois vendem-se: são sempre um capital que naturalmente se multiplica e onde se encontra uma reserva potencial em dinheiro. Vacas e filhas sempre representaram dois capitais intermutáveis no processo dos intercâmbios matrimoniais.

Em língua shitsua, boi diz-se *omo*, *muyomo* ou *nomo*, palavra que, segundo os entendidos, procede da língua zulu, *umlomo* e que ainda entre os Rongas de Lourenço Marques (actual Maputo) se pronuncia *anomo*. Os Tongas de Sofala, a norte do Save, outrora conhecidos pelos «landins de Sofala», continuam a pronunciar *inomu*. Mas para outros grupos étnicos com língua própria, boi diz-se de maneira diferente. No actual shitsua existem muitos termos de origem chope, bitonga e ndau, para não referir palavras de origem portuguesa ou sul-africana. Por isso, entre os Tsuas, boi também se diz *gombe*. Em língua guitonga com quem os Tsuas convizinham, boi é *nombe*. (Na verdade, não é tal. Foi assim grafado por quem se viu embaraçado para reproduzir o som equivalente *nh'* ou *ng*, que é muito subtil).

Nas línguas do Baixo Zambeze, tal como em swahili, diz-se *ng'ombe*. Os Nhanecas do sul de Angola possuem a palavra *ongombe* para boi.

Qual poderá ser a relação do termo que significa o marido da irmã ou a irmã da esposa com *nh'ombe*. A resposta está aí patente na forma como ambos os termos se parecem e não deixam dúvidas sobre o conteúdo recorrente que lhes dá o mesmo significado. O termo para cunhado não foi inventado para designar apenas o cônjuge de um irmão ou irmã, mas antes para caracterizar o simbolismo do acto mediante o qual aquela pessoa pôde assumir o lugar de marido duma mulher. E esta é um elemento estruturado num grupo de *siblings* cujo

destino é certamente desintegrar-se como tal para se reconstituir no contexto duma nova família conjugal. O direito de ter uma esposa adquire-se pela entrega do *lobolo*, de bois. O cunhado, *nh'ombe*, é aquela pessoa que em troca da mulher que retirou de um grupo de irmãos para sua esposa, entregou vacas (ou o seu equivalente), permitindo assim que o grupo tenha as condições mínimas para repor no lugar vacante outra mulher como esposa de um dos irmãos. Esta comutação evita o incesto fraternal e abre as portas para o intercâmbio matrimonial entre famílias e grupos exogâmicos. Esta é a interpretação que dou à etimologia e significado de *nh'ombe* vis-a-vis a *ngombe*, boi.

Por outro lado, como já o disse antes, o irmão mais velho é o *nh'onzo*, palavra que me soa ligada à anatomia do boi, podendo ou não ter a ver com as conclusões anteriores. É o que procurarei confirmar. Esta palavra afigura-se-me derivar de *monzo*, que significa «chifre». Os Rongas de Lourenço Marques dizem *ali-mondjo* (pl. *ati-mondjo*). Parece irrecusável que *nh'onzo* é a palavra parónima de *monzo* (pronuncia-se *mondzo* = *mondjo*) e ambas exprimem a mesma coisa em dois planos distintos. O primeiro reproduz o simbolismo duma posição eminente dentro da estrutura do grupo de irmãos, o segundo representa o objecto concreto cuja posição na cabeça do animal facilmente sugere a analogia das situações. Por esta razão, não hesito em interpretar que *nh'onzo* é aquele que está no topo do grupo dos irmãos, é o que tem por inerência na cronologia dos nascimentos, a responsabilidade dos seus *siblings*. É ainda concludente que, por tal motivo, o *nh'onzo* infunde e exige respeito de todos os seus irmãos e responde por todos eles pela autoridade de que está investido. Ele também participa nas negociações do *lobolo*, por impedimento ou ausência do pai, e deve assegurar as negociações das esposas para os irmãos, administrando os *lobolos* recebidos. Numa palavra cabe-lhe defender os interesses dos seus irmãos nesse campo específico em que à saída duma irmã corresponde a entrada de meios para o crescimento da riqueza da família e a aquisição de mulheres para os homens em idade de reprodução.

Pode suscitar estranheza que as cunhadas ou como tal classificadas e o FilrMu sejam também tratados por *nh'ombe*. Sobre este último já aqui expliquei porque ele é considerado um cunhado uma vez que tem irmãs que pode ceder a EGO, mesmo quando EGO já se encontre casado com a irmã do seu pai (ver 5).

Quanto às cunhadas é preciso recordar que qualquer mulher classificada no lugar duma cunhada é sempre alguém que, em relação a EGO, pode tornar-se esposa de EGO. Por outras palavras, uma *nh'ombe* é a mulher que potencialmente vale algumas cabeças de boi, pois o homem que a leve como esposa deixará ficar na casa patrilinear um valor correspondente a tantas cabeças de boi.

Se o cunhado é *nh'ombe* porque é o indivíduo portador de valores (bois) trocáveis por uma esposa, valores aliás que tem a capacidade de se reproduzirem no curral, a cunhada também é *nh'ombe* porque saindo do grupo de irmãos, abre caminho à entrada de outra mulher e, por conseguinte, à reprodução e continuidade da sua patrilinearidade. É ocioso acrescentar que a entrada de mulheres de grupos exogâmicos só pode ser alcançada mediante a circulação dos valores do *lobolo* recebidos com a saída duma filha ou irmã. Enquanto as irmãs permanecem no grupo fraternal a reprodução do grupo não está impedida, mas apresenta-se dificultada; por um lado, porque convém não mexer nos bens capitalizados da família total, por outro, devido ao facto da proibição do incesto não permitir a perpetuação da família patrilinear somente através dos varões disponíveis. Mas se as filhas ou irmãs saem para a constituição de novas famílias noutras patrilineagens, entram necessariamente bens (supostamente em gado ou valores equivalentes em dinheiro) que facilitam a aquisição de mulheres de outras patrilineagens para os varões da família.

7) Saibamos, por último, alguma coisa sobre os termos, já aqui frequentemente usados, que designam o avô e o neto, respectivamente, *kokwane* e *izukulu*.

É de todos sabido que *kokwane* não só designa os pais do pais de EGO como é ainda por esse termo que é tratado o IrMa. Em qualquer dos casos quem assim pode dirigir-se àqueles indivíduos recebe o tratamento de *izukulu*. A palavra *kokwane* utilizada pelos Va-Tsua não é diferente de *kwakwana* que os Macuas do norte de Moçambique usam para exprimir alguém que é velho ou antigo. Para se referirem a um antepassado dizem os mesmos *nikholo nivinre*. Aqui é o termo *nikolo* que expressa a ideia de anterior no tempo, de antiguidade; e *nikholo* tem a mesma raiz na palavra que entre os Jingas de Malange ou os Rongas de Lourenço Marques se pronuncia *nkulu* (grande). Para os Swahili existe o radical *kuu* (evidentemente de *kulu*) para designar algo que é velho, antigo, embora não referido a pessoas. Apesar de não ser possível socorrer-me de fontes mais documentadas, creio que o que aí fica dá para reconhecer em *kokwana* a ideia de velho, ou de maior e respeitável, ou ainda a de antigo, antepassado patentes no morfema *koku*, que é sem dúvida uma forma de *kuku* usada pelos Jingas e Ambacas de Malange para chamarem o avô (*kuku ami* = meu avô). *Koku*, *kuku* e *kholo* (dos Macuas) são tudo variantes do morfema que exprime em várias línguas do continente africano a ideia de velho, antigo ou grande.

Em Malanje o irmão da mãe é conhecido por *sekulu* (*se*, varão e *kulu*, grande). Tal como no caso dos Va-Tsua, ele tem um papel dominante no grupo dos irmãos, se for o mais velho. Como aconteceu entre os colonos e autoridades coloniais em Moçambique, vulgari-

zando o termo *kokuane* por «cocuana» para designar qualquer indivíduo idoso e respeitável numa aldeia, assim também a palavra *sekulu* ocupou em Angola o mesmo espaço semântico.

Para os Va-Ndau, vizinhos dos Tsuas, os avós e o IrMa são tratados por *tetegulu*, que literalmente quer dizer «pai grande» (*tete*, pai, *gulu*, grande; ver Nota 3). O neto e o sobrinho, filho da irmã, para os avós e o IrMa, são tratados por *izukulu*, como já aqui se mostrou. Neste lexema aparece mais uma vez implícita a ideia de antiguidade ou grandeza representada em *kulu*; sugerindo que o *izukulu* pertence à categoria (ou classe) dos antigos, respeitáveis, ainda que estejam conscientes os indígenas de que ele é duma ordem temporal e geracional posterior.

Devo por último acrescentar que a posição dos dois «netos», o filho do filho de EGO e o Filra de EGO, é distinta na sua descendência biológica e distinta nos papéis que lhes estão consignados. O primeiro é herdeiro e garante de continuidade da sua patrilinhagem. O avô paterno revê-se como «ressuscitado» no neto, por isso as suas relações costumam ser abertas, jocosas, livres. A avó paterna pode tratá-lo por marido. O outro neto, Filra, assume-se como o representante da patrilinhagem da sua mãe, na linha do irmão da mãe que detém efectivamente essa autoridade. Recorde-se que o irmão mais velho é encarado como um pai entre os seus *siblings* de ambos os sexos embora depois o filho da irmã pertença, em virtude do sistema de filiação e descendência, à patrilinhagem do seu pai biológico. EGO é igualado a um neto (*izukulu*) matrilateral: os pais da mãe são seus avós e o irmão da mãe, principal representante da patrilinhagem materna, tem de pertencer forçosamente à categoria de um *kokuane* por herança do pai, que é sempre um *dadane* para os seus irmãos mais novos. Também convém realçar que todo o IrMa foi um *izukulu* em relação ao IrMa na geração anterior. Assim que as suas irmãs casam e dão descendência, a sua autoridade gradua-se automaticamente como a de um *kokuane*.

Entre os Va-Ndau o neto é um *muzukulu*, parecido com o *izukulu* dos Va-Tsua; e o avô, como acima referi, *tetegulu*, que muitas vezes é substituído pela forma abreviada *tsegulu*. É flagrante a semelhança do lexema *tsegulu* dos Ndaus com o *sekulu* dos Jingas e Ambacas de Malanje.

LISTA DOS TERMOS CLASSIFICATÓRIOS DE PARENTESCO

Dadane (ou Bava) — Pa — PaMu — PaMr — IrMu — IrMaPa — FilrMaPa — MrIraMa — MrIraPa — IrPa — FilrMu.

Hahane — IraPa — IraMr — FaIraMa — Ira de EGO (sendo ela a mais velha das irmãs).

Inh'onzo (ou *Inh'onzua*) — O irmão masi velho dum grupo de *siblings*.

Izukulu — Fi e FaFi ou da Fa — Fi e FaFilr — Fi e FaIra — Fi e FaFalra.

Katamuane — MuFi — MuIr (sendo esta mais novo que EGO).

Kokwane — IrMa — PaPa — PaMa — FilrMa — MaMa — PaPa.

Makwenu (*Makweru* ou *Makabye*) — Designação genérica dos irmãos; inclui os irmãos germanos e todos os primos paralelos primários patri- e matrilaterais de EGO.

Makadzwi (ou *Makadzi*) — Todas as irmãs mais novas do EGO ou que são classificadas como tais, entre os primos paralelos patri- e matrilaterais.

Mamane — Ma — MaMu — MuIrPa — MuIrMaPa — IraMa — FaIraMa.

Muane — MrFa — MrIrMr — MrIra — MrFaIraMr.

Mukokati — MaMu — MaMr — MuIrMu — MuFilrMu.

Mushade (ou *Mukomuane*) — PaMu — PaMr — IrMu — IrMaPa — FilrMa.

Nh'ombe — IrMu — IraMu — IrMr — IraMr — MrIra — MuIr — FaIraMu; e todos os descendentes agnatas do sexo masculino do IrMaPa.

Nuana (ou *Nguana*) — Fi — Fa — FilrMr — Fi e FaIra (sendo EGO masculino) — Fi e FaIra (sendo EGO feminino).

CONCLUSÃO

Para terminar resta sintetizar algumas noções fundamentais sobre o sistema de parentesco dos Va-Tsua, a despeito da insuficiência de informações que me foi possível recolher em tão curto espaço de tempo.

O casamento é realizado mediante o pagamento do *lowolo* (lobolo) que o noivo ou a família do noivo entregam em fases pontualizadas por actos formalmente cerimoniais. Satisfeito este compromisso, a posse da noiva é consagrada por parte da família do noivo. O ingresso da mulher no grupo do marido torna-a parte integrante do seu grupo patrilinear e, assim, os filhos que lhe espera dar. Por essa razão a herança e a sucessão obedecerão aos imperativos do direito patrilinear.

Subsiste a dúvida de saber a importância do papel exercido pela família matrilateral; mais precisamente, pelo irmão da mãe em relação a EGO. Não tive tempo para entender porque um tio materno é encarado como um avô. É lógico que, sendo tomado pelos irmãos mais novos do seu *sibling* como um pai (*dadane*), os filhos dos seus irmãos o deveriam tratar por «avô»; mas isso só acontece com os filhos das suas irmãs e não com os filhos dos irmãos varões, para quem o tratamento é de filho. Existe uma bifurcação hierarquizada sexualmente no seio de um grupo de germanos cuja explicação me foi infelizmente inacessível por falta de tempo.

Por outro lado, está por explicar também porque este subsistema formado pelo grupo dos germanos com prevalência do irmão da mãe aparece conjugado com um sistema de filiação e descendência patrilinear. Pode-se admitir que, no passado, os Va-Tsua, sendo talvez originalmente patilineares, se tivessem misturado com populações de cultura matrilinear. Os povos a norte do rio Zambeze são predominantemente de tradição matrilinear e não é de afastar a ideia que o encontro entre as duas culturas se tenha verificado em qualquer momento da sua história.

O sistema de parentesco dos Va-Tsua pode-se considerar abrangido no tipo Omaha. A terminologia deste sistema é fundamentalmente caracterizado por os primos cruzados ambilaterais não serem designados pelos mesmos termos. Os filhos do irmão da mãe (FisIrMa) pertencem a uma geração superior à dos filhos da irmã do pai (FisIraPa). No sistema Omaha o FilrMa=IrMa e a FalrMa=IraMa, enquanto os FisIraPa=FisIra.

Nos Tsuas o FilrMa=IrMa, mas ambos são designados por um termo que é aplicado ao PaPa e ao PaMa (=avô). No entanto, a FalrMa é tratada como *mamane*, isto é, como IraMa de EGO.

No ramo patrilateral EGO apresenta-se em relação aos FisIraPa na mesma posição hierárquica do IrMa; quer dizer, Ego trata os FisIraPa como seus netos sem distinguir o neto e a neta por qualquer termo específico. Ambos são para ele *va-zuluku* (sing. *izukulu*).

EGO não pode contrair matrimónio com nenhuma das suas primas cruzadas primárias; isso é *zayila*, tabu. Na banda patrilateral, a prima cruzada é uma neta; na banda matrilateral, a prima cruzada é equiparada a uma mãe e os filhos desta seus irmãos. EGO só poderá encontrar esposa fora da sua linhagem ou noutra clã. Dentro da sua parentela os casamentos só serão possíveis se ele procurar esposa entre as mulheres descendentes de duas gerações anteriores à sua na patrilinearidade da MaPa ou dentro da patrilinearidade da sua esposa, como mostra o diagrama IV. Faltam-me elementos para poder garantir que também lhe é possível tomar esposa entre a descendência feminina a partir da IraPaPa, consideradas «irmãs» mas bastante afastadas.

Os pais dos cônjuges numa unidade familiar mínima consideram-se compadrados pela relação *mundoni*, na base da qual se cultiva uma estreita camaradagem e a máxima solidariedade moral entre as duas partes. Por vezes, a extrema familiaridade com as mulheres de dois *mundoni* pode conduzir ao adultério. O acto em si diz-se que é perdoável por não querer dizer mais do que um entusiasmo passageiro e, portanto, sem consequências. mas diz-se que é preferível que esse deslize não aconteça.

Mungana wa mina (meu amigo) é a amizade entre dois indivíduos sem dependência de qualquer laço familiar real ou fictício. Elevado a um grau de muita intimidade pode abrir caminho ao estabelecimento numa relação do tipo *mundoni*. Porém, os abusos verificados com as esposas *mundoni* parece ter contribuído para o abandono deste tipo de amizade prosómica.

O carácter incompleto deste estudo não seria razão para não publicá-lo como uma contribuição ao estudo do parentesco numa população do sueste de Moçambique, como parte numa colaboração que os moçambicanos, mesmo expatriados, e os portugueses, mesmo desafrikanizados, devem procurar intensificar para bem da comunidade lusófona e do conhecimento das sociedades africanas.

DIAGRAMA I

Mostra a posição de EGO em relação aos seus parentes consanguíneos, directos e colaterais, aos seus afins na geração superior e ainda os descendentes colaterais da sua geração. As respectivas designações expressas em abreviaturas combinadas facilitam a leitura das análises apresentadas no texto.

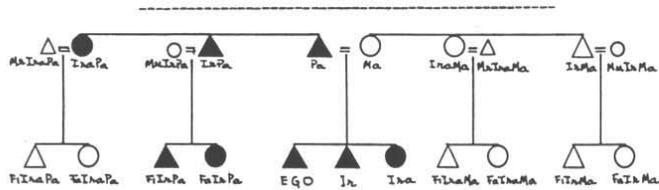


DIAGRAMA II

Os parentes de EGO, consanguíneos, colaterais e afins, apresentam-se diante de EGO como classes agrupadas rapidamente identificáveis pelas letras alfabéticas com que cada membro está assinalado. Todos os indivíduos designados por A são tratados como 'pai de EGO'; todos os que levam D são considerados 'irmãos de EGO', etc.

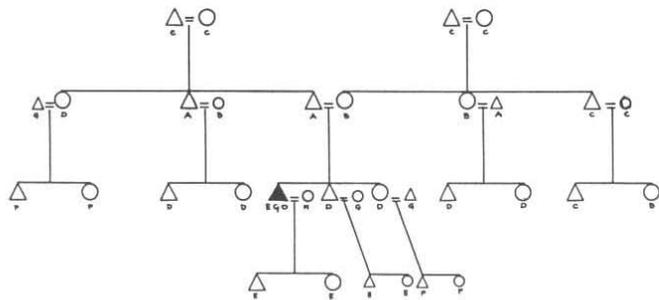


DIAGRAMA III

Exemplo dos *siblings* de quatro gerações da patrilinearidade de EGO. Os filhos das irmãs de cada homem em cada uma das gerações são tratados por EGO com o mesmo termo. Todos são como os filhos da irmã de EGO e estes iguais aos filhos dos seus filhos, isto é, como 'netos'.

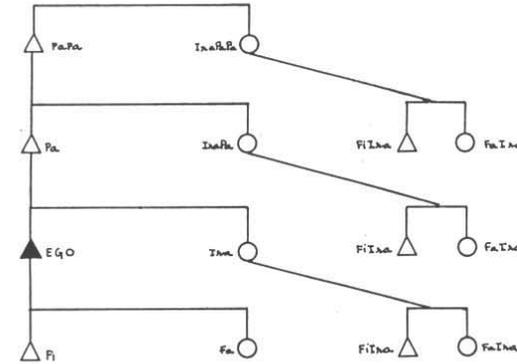
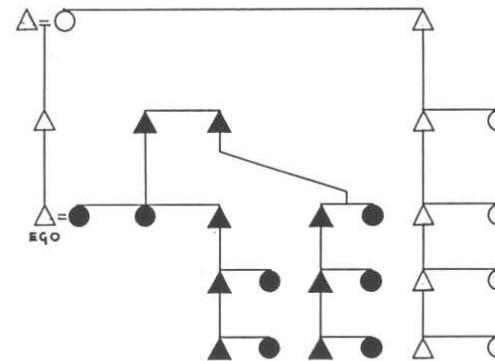


DIAGRAMA IV

Mostra as mulheres que podem casar com EGO tanto na patrilinearidade da 'mãe do seu pai' como na patrilinearidade da sua esposa, seja através do 'irmão da mulher', seja através do 'irmão do pai da mãe'.



OBRAS CONSULTADAS

- 1—SCHUSKY, Ernest L., *Manual para Análise de Parentesco*, Coleção Antropologia e Sociologia, E.P.U., São Paulo, 1973.
- 2—FOX, Robin, *Sistemas de Parentesco y Matrimônio*, Alianza Editorial, S.A., Madrid, 1972.
- 3—AUGÉ, Marc (direcção de), *Les domaines de la parenté*, François Maspero, Paris, 1975.
- 4—PERROTT, D.V., *Concise Swahili and English Dictionary*, Teach Yourself Book, English Universities Press, London, 1965.
- 5—SILVA, P.º António Joaquim da, *Dicionário de Português-Nhaneca*, Instituto de Investigação Científica de Angola, Lisboa, 1966.
- 6—MATOS, P.º Alexandre Valente de, *Dicionário Português-Macua*, Junta de Investigação Científica do Ultramar, Lisboa, 1974.

ÍNDICE

<i>Nota introdutória</i>	7
<i>V Semana de Cultura Africana: actividades desenvolvidas</i>	9
ÁLVARO MIRANDA SANTOS	
<i>Psicosociologia da iniciação</i>	11
ILÍDIO ROCHA	
<i>Um exemplo de resistência cultural— os Chope de Moçambique</i>	15
MARIA MANUELA LUCAS e EDMUNDO BALSEMÃO PIRES	
<i>Acesso histórico-antropológico à cultura Maconde</i>	31
ELISALVA DE FÁTIMA MADRUGA	
<i>Os percursos da literatura moçambicana: da dor à alegria</i>	99
RENÉ PÉLISSIER	
<i>Os franceses em Moçambique (1850-1914)</i>	107
A. RITA-FERREIRA	
<i>Moçambique post-25 de Abril: causas do êxodo da população de origem europeia e asiática</i>	121
LUÍS POLANAH	
<i>A terminologia de parentesco entre os Va-Tsua da costa sueste de Moçambique</i>	171