

Os senhores da floresta

Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès

“Em todas as etnias moçambicanas de língua bantu, as mudanças de estado, lugar, situação social e idade eram acompanhadas por rituais geralmente festivos e sempre impregnados de profunda significação social, política, mágica e religiosa. Todos os ritos de passagem tinham como objectivo fundamental integrar o iniciado num novo *status* e numa nova dimensão ontológica da qual a morte também fazia parte. (...)”

De todos os ritos, tanto respeitantes à totalidade dos membros da colectividade como relativos a alguns deles, as cerimónias de iniciação das meninas e dos rapazes eram, incontestavelmente, as que maior fausto e importância revestiam para as comunidades de agricultores do Norte de Moçambique. (...)”

O objecto de estudo deste livro é constituído pelo conjunto das práticas, rituais ou não, que socialmente marcavam a passagem da criança masculina para a idade adulta e preparavam socialmente essa mesma criança para o casamento entre os macuas e os lómuès. É a este conjunto que designo por ritos de iniciação dos rapazes.”

Da introdução

Os senhores da floresta

Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès

Eduardo Medeiros

Os senhores da floresta

Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès

ESTUDOS
AFRICANOS



ISBN 978-989-625-181-9



9 789896 251819

www.campo-letras.pt



FONDAZIONE CASSAMARCA



Eduardo Medeiros

OS SENHORES DA FLORESTA – RITOS DE INICIAÇÃO DOS RAPAZES MACUAS E LÓMUÈS

Autor: Eduardo Medeiros

Prefácio: Francisco Martins Ramos

Direcção gráfica e capa: António Modesto

Na capa: Fotografia do arquivo iconográfico do Centro de Formação Fotográfica, em Maputo

© CAMPO DAS LETRAS – Editores, S. A., 2007

Edifício Mota Galiza

Rua Júlio Dinis, 247 4050-324 Porto

Telef.: 226 080 870 Fax: 226 080 880

E-mail: campo.lettras@mail.telepac.pt

Site: www.campo-lettras.pt

Impressão: Eigal – Indústria Gráfica, S. A.

1.ª edição: Julho de 2007

Depósito legal n.º 260668/07

ISBN: 978-989-625-181-9

Colecção: Estudos Africanos – 2

Código do livro: 1.73.02

A edição deste livro teve o apoio de:



Os senhores da floresta

Ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès

Prefácio

A obra que se segue é uma referência fundamental para a compreensão da temática dos ritos de iniciação das populações macuas e lómuês do Norte de Moçambique. Para além disso, devo realçar o facto de o Professor Eduardo da Conceição Medeiros ter colectado, analisado, sistematizado e explicado informação que corria o risco de se perder na voragem oportunista dos novos tempos, que primaram por branquear a história, a cultura e a memória de tradições moçambicanas ancestrais.

A tese de doutoramento de Eduardo Medeiros, construída religiosamente ao longo de vários anos de trabalho de campo antropológico, é um documento etnográfico de valor incalculável para o entendimento das sociedades em estudo, num período crucial da vida moçambicana na sua dolorosa transição colonial para um Estado soberano.

O autor teve o bom senso, a capacidade intelectual e o sentido ético de doar ao Arquivo Histórico Moçambicano um acervo documental único, para benefício de outros investigadores, para salvaguarda da memória colectiva e para enriquecimento do património nacional. Tal atitude contrasta com oportunismos conjunturais baseados em inconfessáveis interesses pessoais que penalizam a comunidade e o bem comum.

Em paralelo com o trabalho de maior fôlego, teve ainda o autor a possibilidade de publicar vários textos sobre escravatura, povoamento, ordenamentos políticos, família e parentesco, assim como opúsculos bibliográficos sobre as

sociedades em causa. Mais uma vez, trabalho para a comunidade académica e para todos os interessados nas temáticas norte-moçambicanas.

Passemos a *Os Senhores da Floresta*. A obra sistematiza-se em cinco partes, constituídas por vários capítulos, que nos ajudam de maneira estruturada a seguir o pensamento do autor e o modo como aborda a problemática dos ritos de iniciação masculinos macuas-lómuè, em sociedades marcadas pelo seu perfil matrilinear.

Apesar das vicissitudes por que passou o processo dos ritos de iniciação (tempo colonial, período de luta pela independência, guerra civil, período revolucionário da soberania e a fase última de consolidação da paz), Eduardo Medeiros apresenta uma análise diacrónica da forma e da substância dos “ritos de passagem” dos adolescentes, enfatizando o significado dos cerimoniais: “A iniciação constituía, antes de mais, um ensinamento progressivo destinado a familiarizar o jovem com as significações do seu próprio corpo chegado à maturidade e com a significação que ela deveria dar ao universo que a envolvia.”

Assim, a iniciação era a prova social da identidade do homem adulto, pronto para ser produtor, caçador, guerreiro, marido e pai. Por essa razão, “os ritos de iniciação eram indispensáveis ao normal funcionamento das sociedades macua-lómuè (...) por isso podem entender-se como cursos de educação cívica, cujo ensino tinha como objectivo a aprendizagem das normas que regulam a vida social (...). Nesta ritualidade, entendida como um processo formativo, apareciam momentos que eram de transmissão de saber, de conhecimento tecnológico e que era um primeiro momento de vivência da estratificação social”.

A obra que se apresenta é, pois, uma referência obrigatória para estudantes, investigadores, especialistas e outros interessados. Nela se podem apreender os valores e as normas de sociedades tradicionais, hoje em processo de reconstituição e de aculturação, e que nos ensinam a compreender as relações de poder, os sistemas de parentesco, a estrutura social e o fio condutor milenar das sociedades africanas. Sociedades em que muito do seu património intangível está em vias de desaparecimento, por força das ideologias, das religiões e do pragmatismo político contemporâneo.

Não quero deixar de referir a riqueza extraordinária do Fundo Documental e do Glossário, instrumentos de apoio para outros investigadores, o que demonstra, mais uma vez, a generosidade intelectual de Eduardo Medeiros.

Esta investigação, apesar de se ter prolongado ao longo dos anos, foi uma verdadeira “pesquisa de urgência”, designação atribuída a trabalhos antropológicos que abordam temas, situações, práticas e comportamentos em processo de mudança galopante ou em vias de extinção. O crédito desta salvaguarda vai todo para Eduardo Medeiros.

Colegas há cerca de dez anos, tenho tido oportunidade de conviver académica e pessoalmente com o autor, num companheirismo saudável de docência, investigação e reflexão na Universidade de Évora. Aqui temos partilhado disciplinas comuns (Antropologia I, Antropologia II, Antropologia Cultural, Antropologia da Arte, Antropologia do Espaço), preocupações comuns, interesses comuns.

Nesse sentido, sinto-me privilegiado em tecer estas considerações sobre *Os Senhores da Floresta* e o seu autor, pela convicção que tenho no sucesso deste livro, na sua utilidade e interesse.

Portugal, potência colonial, não aproveitou a possibilidade de alargar e aprofundar outros estudos antropológicos em Moçambique, quando apenas nos vem à ideia a investigação de Jorge Dias sobre os Macondes. Sem desprimor para muitos padres, administradores, missionários e militares anónimos que realizaram recolhas etnográficas de valor.

Assim, *Os Senhores da Floresta* é um texto de leitura obrigatória e de reflexão permanente para todos aqueles que se interessam pela cultura moçambicana.

Universidade de Évora
Francisco Martins Ramos, antropólogo

Para a Primi

Introdução

A escassa e frágil literatura sobre as áreas etnolinguísticas macuas e lómuês¹ existente na *Bibliothèque africaine* em Bruxelas, nesses já longínquos anos '60, quando ali era estudante, teve o mérito de me entusiasmar para a pesquisa sobre questões sociais e culturais destes dois povos irmãos e também para a História da região nortenha moçambicana².

Mas foi mais tarde, durante as *Actividades de Julho* de 1976 organizadas pela Universidade Eduardo Mondlane (UEM), que tive o primeiro contacto com o país macua³. A partir deste ano, paralelamente ao meu trabalho de docente na UEM e no Instituto Superior Pedagógico de Maputo (ISP, futura Universidade Pedagógica), procurei estudar algumas questões antropológicas e históricas respeitantes a estas duas sociedades matrilineares.

Primeiramente, continuei em Moçambique a pesquisa bibliográfica iniciada na Universidade Libre de Bruxelas, mas agora de textos inéditos e de circulação restrita, manuscrita ou mimeografada, que em 1976 e 1977

¹ Por áreas etnolinguísticas macuas e lómuês entende-se todo o território onde vivem comunidades com uma organização clânico-linhageira idêntica e que falam uma língua comum, mas com dialectos que por vezes estão mais próximos do idioma do povo vizinho do que do dialecto da mesma língua na outra ponta do território. Por causa destas disparidades, não utilizo como sinónimos as expressões "comunidade étnica" e "comunidade linguística", que podem induzir em erro porquanto estão longe de ser idênticas.

² Tanto a "démarche" histórica como a pesquisa etno-antropológica foi efectuada para além das fronteiras macuas e lómuês, porque existe um parentesco etnocultural entre todos os povos nortenhos e, também, porque a economia-mundo os envolveu a todos numa mesma dinâmica histórica.

³ No sentido de território e população de língua *emakhuwa*.

corriam o risco de se extraviar ou findar algures numa biblioteca privada ou numa instituição longínqua e de difícil acesso para os moçambicanos⁴. Com os documentos localizados e reproduzidos, organizei um volume classificado e anotado que intitulei *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*, e que depusitei no Arquivo Histórico de Moçambique, onde se encontram na Secção Reservada com o número de registo (AHM; C520j). Já publicara, entretanto, um opúsculo bibliográfico sobre os macuas e os lómuès e uma brochura sobre as sociedades linhageiras macuas e lómuès.

Em segundo lugar, fui participando em alguns projectos de História do Departamento de História e de Antropologia do Departamento de Arqueologia e Antropologia, ambos da UEM, e no projecto sobre recolha da História Oral do Arquivo Histórico de Moçambique.

Destas pesquisas resultaram alguns trabalhos sobre a história do povoamento do Norte, a história local em país macua, a organização política das chefaturas e a questão pouco estudada dos cativos e dos escravos. Simultaneamente elaborei algumas notas sobre o parentesco e a família, em particular sobre a organização clânica e linhageira. As pesquisas etnográficas sobre a cultura material, a magia, a religião e os rituais não tiveram nessa época um espaço para o seu tratamento; serviram por vezes como documentos primários para ilustrar textos de apoio para os estudantes e para a elaboração de manuais para o ensino primário e secundário.

Mas até meados dos anos '80 as pesquisas sobre a etnia e a etnicidade, estruturas políticas tradicionais, instituições familiares, mágicas e religiosas da sociedade rural eram muito marginais nas instituições académicas moçambicanas, não revisitando sequer o legado etnológico colonial. Apenas bolsheiros ocidentais fizeram algumas dessas pesquisas orientadas para os seus percursos académicos nas instituições de origem, sem retorno na maioria dos casos para os moçambicanos. A Economia Política pontificava e preenchia o discurso local dentro da academia;

⁴ Foi o momento da retirada dos colonos, incluindo missionários; do abandono das administrações locais e das missões quando foram nacionalizadas, o que provocou a perda de muita documentação. A partir de 1980-81 o AHM lançou uma recolha sistemática de documentos primários ainda existente. Particpei nesta actividade. Na Bibliografia, Parte IV, 4.1, poderá constatar-se que a documentação inédita dos administradores e dos missionários era bem mais importante que a documentação publicada.

tudo o que se pretendia fazer a nível do etno-antropológico era remetido para o que se considerava ser a recolha de “mediocridades” do folclore.

Foi a partir de 1983, durante a preparação da *Conferência Extraordinária da Organização da Mulher Moçambicana*, realizada em 1984, que começou a falar-se mais abertamente da organização familiar tradicional, da condição da mulher, dos rituais, etc. Já não para combater estas instituições ou algumas manifestações culturais no mundo rural e urbano, mas, no entender de dirigentes políticos e de sectores da sociedade letrada, sobretudo religiosa, preocupados com a crise que se vivia, para tentar recuperar delas o que era recuperável e rejeitar o que era de rejeitar. Estávamos já em plena guerra civil e a crise socioeconómica alastrava. O interesse pelos estudos sobre a tradição renovou-se depois dos Acordos de Paz, em 1992, durante a preparação da I Conferência Nacional sobre a Cultura, que viria a realizar-se em Julho de 1993. As instâncias internacionais estavam apostadas nesta fase em avaliar o papel da Cultura nos programas de desenvolvimento económico.

Falava-se agora apressadamente das coisas costumeiras, mas sempre com um *parti-pris* ideológico e sem uma investigação científica consequente. Insurgi-me publicamente contra isso e tentei mostrar na imprensa local⁵ que os factos e as situações consideradas constituíam sempre um conjunto que remetia para a sociedade global no momento histórico sobre as quais eram invocadas e que não se podiam isolar alguns elementos de outros e continuar a considerá-los como um todo. Na verdade, um elemento qualquer que seja das iniciações perde parte senão todo o seu significado ritual quando separado do seu contexto. Dizer, por exemplo, que a circuncisão feita no posto médico aos 3 ou 5 anos era um rito de iniciação positivo e que todos os restantes ritos, como eram realizados tradicionalmente, deviam ser rejeitados era falar de uma coisa diferente dos ritos de iniciação costumeiros dos rapazes. Estes eram fenómenos de produção e de reprodução social da masculinidade, de identidade do grupo de descendência e do poder linhageiro num determinado momento histórico da existência da célula de produção e de reprodução, sobre as quais tratarei na I Parte deste livro.

⁵ Eduardo Medeiros, “Evolução de algumas instituições sociofamiliares em Moçambique”, in *Domingo* (Maputo), 28 de Outubro e 4, 11, 18 e 25 de Novembro de 1984.

Ritos de passagem nas sociedades moçambicanas

Em todas as etnias moçambicanas⁶ de língua bantu, as mudanças de estado, lugar, situação social e idade eram acompanhadas por rituais geralmente festivos e sempre impregnados de profunda significação social, política, mágica e religiosa. Todos os ritos de passagem tinham como objectivo fundamental integrar o iniciado num novo *status* e numa nova dimensão ontológica da qual a morte também fazia parte. Destas mudanças sobressaíam as cerimónias relativas ao nascimento, ou melhor: à recepção da criança no seio da família e da sociedade, o que envolvia a linhagem e aliados – não era o nascimento que conferia aos progenitores a categoria de “pais”, mas sim o cerimonial que presidia a esse facto; à puberdade dos adolescentes de ambos os sexos, mas envolvendo toda a comunidade; ao casamento, com cerimónias próprias para os nubentes e respectivas linhagens; e à morte, cujos ritos fúnebres de fixação do espírito do defunto no além, de purificação e de luto, se destinavam tanto aos vivos como aos falecidos.

Para além destes ritos, que abrangiam ao longo das suas existências todos os membros da comunidade, outros havia para certos adultos que assinalavam modificações específicas do *status* político, mágico, religioso ou mesmo produtivo. Era o caso, entre alguns, da entronização de um chefe de linhagem ou da chefatura, do reconhecimento público de um curandeiro, de um mestre ferreiro, de um doente acometido de enfermidade prolongada, dos genitores de gémeos ou mal-formados e, de uma maneira geral, de todos os indivíduos que mudavam de classe, de idade, de condição social, ou abraçavam profissões especializadas, todos com direito ao uso dos correspondentes ornamentos, bastões ou insígnias apropriadas⁷.

⁶ O termo “etnia” é hoje discutível, como sabemos. Mas, usando-o, devo assinalar que a composição étnica moçambicana tem uma longa, complexa e controversa história. As “etnias” nascem e morrem, e a fixação étnica feita pelo colonialismo tardio, por si mesmo um objecto de estudo, é uma armadilha para os mais distraídos, antropólogos sobretudo, que desprezam com frequência a contextualização histórica na longa duração. Tratei disto noutros momentos; em relação aos macuas, ver Eduardo Medeiros, “Etnias e etnicidades em Moçambique – Notas para o estudo da formação de entidades tribais e étnicas entre os povos de língua(s) *emakhuwa* e *élómwè* e advento da etnicidade macua e lómuè”, in: *Cientistas Portugueses Residentes no Estrangeiro*. Aveiro, UA/Fórum Investigadores Portugueses, Fundação João Jacinto de Magalhães, 1996: 107-127. Também os termos “sociedades”, “povos”, “tribos”, “comunidades” deverão merecer sempre as reticências do leitor.

⁷ Soares de Castro, “Tatuagens, mutilações, adorno e vestuário no país da Macuana”. In: *Boletim do Museu de Namputa*, vol. 2, 1961, p. 107.

Tanto os iniciandos da primeira categoria como os desta última eram submetidos a jejuns, abstinências e privações de duração variável antes de adquirirem a nova condição social. Geralmente, eram sequestrados à sociedade por adultos da mesma estirpe ou por mestres qualificados e eram isolados em lugares ermos e sacralizados para o efeito por períodos de marginalização mais ou menos prolongados, onde, ao mesmo tempo que recebiam instruções adequadas à nova categoria, a que não faltava um complicado ritual, prestavam provas de resistência física e coragem moral que os credenciavam.

De todos os ritos, tanto respeitantes à totalidade dos membros da colectividade como relativos a alguns deles, as cerimónias de iniciação das meninas e dos rapazes eram, incontestavelmente, as que maior fausto e importância revestiam para as comunidades de agricultores do Norte de Moçambique. Vejamos algumas referências etnográficas:

Entre os tsonga da região sul do país, as “escolas” de iniciação ainda eram frequentadas, no início do século XX, diz-nos Junod⁸. Elas tinham uma periodicidade de quatro ou cinco anos, devendo ser preenchidas por todos os rapazes dos dez aos dezasseis anos de idade. Também a puberdade feminina era acompanhada por ritos próprios⁹. Nos chopos de Inhambane, a circuncisão tinha lugar no tempo fresco e seco. A reclusão dos iniciandos prolongava-se por três meses, findos os quais queimavam os abrigos que tinham construído na floresta, purificavam-se na água da lagoa e, vestindo trajes novos, entravam triunfalmente na aldeia, onde eram recebidos em festa pelas mães que manifestavam de modo expansivo a sua alegria. Quanto às raparigas, as candidatas eram alistadas ou “prometidas” por ocasião dos primeiros cultivos. No ano seguinte, e no mesmo mês, o ciclo era completado pela dança *txuruvula*, no último rito pelo qual as iniciadas se libertavam da imaturidade infantil, como as serpentes da sua pele, isto é, da esterilidade da época seca. Por isso, empunhavam ramos da *tsekatseki*, árvore que simboliza o “dobrar dos dois períodos climatéricos”, porque os frutos do ano anterior vêm juntamente com as flores do novo nesta mesma planta¹⁰. Já

⁸ Henri-A. Junod, *Usos e Costumes dos Bantos – A vida duma tribo do Sul de África*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1974, vol. 1, Primeira Parte, Cap. I, pp. 76-102 (A idade da puberdade).

⁹ Henri-A. Junod, *idem*.

¹⁰ António Rita-Ferreira, *Povos de Moçambique – História e cultura*. Porto, Afrontamento, 1975, p. 10.

entre os tauaras de Tete, na margem sul do rio Zambeze, etnia pertencente à área chona, a distinção ritualista do género não tinha o carácter formal que ocorria noutros grupos étnicos moçambicanos onde se realizavam cerimónias iniciáticas específicas da puberdade para os jovens de cada um dos sexos. Neste povo, os ritos de passagem da puberdade eram muito simplificados; para as raparigas apenas se assinalava a primeira menstruação através de uma cerimónia chamada *xinamwali* (*chinamuáli*) – termo proveniente dos vizinhos cheuas e nianjas –, mais individual que colectiva¹¹. Entre o grupo *marave* dos cheuas da província de Tete, a norte do rio Zambeze, não havia propriamente uma iniciação varonil da adolescência distinta da iniciação na irmandade (masculina) do *nyau* (ou *nhau*). Quando o jovem tinha a sua primeira ejaculação, o seu avô materno providenciava para que lhe fossem ministrados por um homem competente alguns ensinamentos relativos à vida sexual e às regras societárias. De qualquer modo passavam a cumprir até ao casamento alguns tabus alimentares sob pena de ficarem impotentes. A iniciação feminina, dita *chinamuáli*, compreendia diversas cerimónias de carácter regular e organizado. O primeiro rito, *chinamuáli chachingono*, tinha um carácter público e colectivo. A responsável e organizadora dos ritos era a *mankungwi*, uma mulher importante na organização social cheua que era escolhida pelo *mwini mzinda* entre as notáveis da sua matrilinearidade. Mas os ritos só se realizavam quando havia um número suficiente de iniciantes cujos familiares uterinos tivessem pago o *mkangali* (tributo para a realização dos ritos)¹². Para os senas do vale do baixo Zambeze, a iniciação masculina, dita *nkhuentye*, compreendia um período de margem, mas não incluía a circuncisão. Mais complexos, prolongados e espectaculares eram os ritos destinados às meninas. Por ocasião da primeira menstruação, realizava-se a cerimónia *massaseto*, com a presença de raparigas já iniciadas, durante a qual a inicianda recebia ensinamentos apropriados. A cerimónia era dirigida pela avó paterna, e no final das cerimónias, a iniciada recebia do pai (real ou classificatório)

¹¹ António Rita-Ferreira, *idem*, p. 135. Carlos Ramos de Oliveira, *Os Tauaras do Vale do Zambeze*. Lisboa, Grupo de Missões Científicas do Zambeze, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1976, pp. 68-69.

¹² António Rita-Ferreira, *Os Cheuas da Macanga*. Lourenço Marques, Instituto de Investigação Científica de Moçambique, 1966, pp. 139-146. M. G. Marwick, "Notes on some Cewa rituals", in *African Studies*, Vol. 27, n.º 1, 1968, pp. 3-14.

um pano branco que passava a ser usado por cima dos seios e em torno do peito até ao dia do casamento¹³. Para os chuabos da margem norte do grande Rio, em torno de Quelimane, era frequente a circuncisão e um período de margem. A puberdade feminina era celebrada com ritos apropriados. Entre os macondes dos planaltos do extremo nordeste, estudados por Carlos Santos Reis, Jorge Dias e Margot Dias¹⁴, os rituais da puberdade, tanto masculinos como femininos, envolviam indivíduos de várias aldeias vizinhas, ampliando consideravelmente o âmbito das inter-relações sociais, estabelecendo laços de convívio e de amizade entre pessoas que, de outra maneira, seriam estranhas. As cerimónias da puberdade masculina (*likumbi*) e feminina (*ngoma*), diferentes nos vários rituais, tinham como elemento comum a presença das máscaras e danças do *mapico*, que se tornara uma espécie de símbolo destas celebrações. Todavia, o *mapico* era "simplesmente um aspecto do variado e rico cerimonial que acompanha os períodos de iniciação dos adolescentes aos mistérios do sexo e aos segredos e conhecimentos considerados próprios da vida do adulto, em que vão ser integrados"¹⁵. Para os ajaua do Noroeste, também matrilineares como os macondes e macuas, mas muito islamizados, a iniciação dos rapazes limitava-se à circuncisão em meados do século XX com uma ou outra cerimónia que fazia lembrar por vezes o ciclo iniciático que se realizara no passado entre todos os cultivadores da região¹⁶. Era logo após a aceitação do Islão que o *xehe* (sheik) admitia os rapazes à circuncisão, *unyago*. Os candidatos eram apresentados de forma solene pelos chefes locais das linhagens. Da aldeia da autoridade territorial dirigiam-se para o "mato", isto é, para o mundo da Natureza, acompanhados por mestres, circuncisadores (*ngaliba*) e padrinhos (*amkamusi*). Ali permaneciam até ficar cicatrizada a

¹³ António Rita-Ferreira, *Os Povos de Moçambique*, *op. cit.*, pp. 148-149. Sobre a simbologia das cores ver Parte III.

¹⁴ Carlos M. Santos Reis, "A iniciação maconde", in *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, n.º 94-95, 1955, pp. 171-204. Jorge Dias & Margot Dias, *Os Macondes de Moçambique*. Vol. III – *Vida Social e Ritual*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos de Antropologia Social, 1970, pp. 162-240.

¹⁵ Jorge Dias & Margot Dias, *idem*, pp. 162-163.

¹⁶ Frederico José Peirone, *A Tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da Sua Problemática Neo-Islâmica*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, Centro de Estudos Missionários, 1967, pp. 149-154. Manuel Gama Amaral, *O Povo Yao – Subsídios para o estudo de um povo do Noroeste de Moçambique*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, Secretaria de Estado da Ciência e Tecnologia, 1990, pp. 66 e 67.

ferida, recebendo entretanto vários ensinamentos. As cerimónias das raparigas constavam de três momentos distintos: a *manawa*, que se realizava por volta dos dez anos num acampamento na floresta; a *msondo*, de carácter muçulmano, um pouco mais tarde, num casebre fora do povoado; e a *titiwo*, quando a mulher engravidava pela primeira vez. Veremos que nas sociedades macuas e lómuès, neste mesmo Norte de Moçambique,¹⁷ que aqui nos interessam particularmente, os ritos de passagem, tanto dos rapazes como das raparigas, foram muito valorizados no passado, continuando nalgumas comunidades rurais a sê-lo nos nossos dias, embora bastante simplificados.

É de realçar que a prática da circuncisão não foi de uso generalizado em todos os “povos” de Moçambique. Nalguns, como entre certos grupos do Sul do país, ela foi praticada num passado distante, como atestam documentos portugueses de seiscentos, mas foi caindo em desuso. Os angunis ainda a praticavam no século XIX, mas foi proibida por Chaca (Shaka) entre os zulus, proibição que se estendeu aos angunizados como os tsonga. Noutras etnias a circuncisão não era conhecida, mas passou a ser praticada por influência de vizinhos, em particular dos islamizados. Noutros grupos ainda, a ferida simbólica prepucial não era propriamente uma circuncisão, como veremos.

De qualquer modo, com ou sem circuncisão, os ritos da puberdade estavam relacionados em todas estas sociedades com o ciclo vital dos humanos, especialmente com a passagem para a idade viril nos rapazes e com a primeira menstruação das meninas. Eles precediam geralmente o casamento, e quando antigamente havia casamentos prematuros a efectivação matrimonial só se processava depois dos ritos. Ou seja, sendo a reprodução biológica sempre matrilateral, o jovem varão era inserido por este processo ritual na sua linhagem como procriador potencial, o que garantia socialmente ao seu grupo patrilinear os filhos do matrimónio, e nas sociedades matrilineares

¹⁷ Por Norte de Moçambique entendemos neste livro o território que fica a norte do rio Zambeze e que administrativamente engloba as actuais províncias da Zambézia, Nampula, Niassa e Cabo Delgado. Os macuas vivem em todas estas províncias, com grande enfoque em Nampula, como veremos na Parte I, nas regiões meridionais do Niassa e Cabo Delgado e algumas regiões da Zambézia. Os lómuès ocupam o centro-norte da Zambézia, o Sul do Niassa e terras ocidentais de Nampula. Para além dos macuas e lómuès, vivem no Norte do país ajaua, macondes, muanis, nianjas, maganjas, etc., que são matrilineares como aqueles.

tornava-se efectiva a aliança entre os dois grupos nupciais exogâmicos e o reconhecimento social da paternidade.

A nubildade era, por conseguinte, o momento aconselhado para o indivíduo entrar solenemente no mundo dos adultos do respectivo grupo de descendência¹⁸. Era o momento por excelência da aquisição identitária do grupo e da legitimação do respectivo poder. Mas para que isso acontecesse era preciso purificar o iniciando, esclarecê-lo e iniciá-lo nos mistérios da vida e do grupo social¹⁹, pois que até aí ele estava fisicamente presente, mas ausente socialmente e, portanto, impedido de participar por qualquer forma nas actividades sociais do grupo. Esta passagem ritual de um *status* social para outro na vida do adolescente implicava dois acontecimentos, ambos perigosos e simbolicamente violentos: a “morte” que arrancava a criança masculina ao mundo das mães, e a criança feminina ao espaço conjugal dos pais, e o “nascimento” que os integrava no mundo dos adultos depois das cerimónias de iniciação.

Em todos estes ritos inscreviam-se, por conseguinte, as leis da comunidade e as suas clivagens políticas e sociais, incluindo a de seres livres e cativos dentro da linhagem. Os *hors-communauté*, esses tinham já sido transformados em mercadoria escravista, passando por isso a ser considerados como uma “coisa” que perdera a sua identidade iniciática. Estudei noutro momento a recuperação na diáspora de alguma dessa identidade²⁰.

O objecto de estudo deste livro é constituído pelo conjunto das práticas, rituais ou não, que socialmente marcavam a passagem da criança masculina para a idade adulta e preparavam socialmente essa mesma criança para o casamento entre os macuas e os lómuès. É a este conjunto que designo por ritos de iniciação dos rapazes.

O meu interesse nesses anos ‘80 pelo estudo desta temática antropológica, já tão estudada noutras paragens africanas, prendeu-se com o facto de na época

¹⁸ Câmara Reis, “Os macuas de Mogovolas”, in: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, XXXI, 131, 1962, p. 16.

¹⁹ Soares de Castro, *idem, ibidem*.

²⁰ Eduardo Medeiros, “Contribution of the Mozambican Diaspora in the development of cultural identities on the Indian Ocean Islands”, in: Shihan de Silva Jayasuriya, and Richard Pankhurst (Ed.), *The African Diaspora in the Indian Ocean*. Asmara, Africa World Press, Inc, 2003: 53-80.

ser recorrente na esfera do poder moçambicano em via de se adaptar às novas realidades impostas pela guerra civil e pela economia-mundo, e também por algumas ONG caridosas, acreditar que “os ritos de iniciação fazendo parte da cultura do povo eram ainda o principal veículo de transmissão de valores morais, cívicos e culturais para as novas gerações”. Esta evocação subitamente positivista continuava a pertencer aos lugares-comuns e era pronunciada sem qualquer contextualização histórica e sem um conhecimento sócio-antropológico aprofundado destes ritos; ela era afinal de contas a expressão ideológica do desejo dos dignitários urbanos e da (nova) comunidade internacional rendeira de que a comunidade rural tomasse em mãos a educação dos seus próprios filhos perante o fracasso da educação cívica e moral protagonizada por um Estado acossado pela guerra²¹ e face à destruição da rede escolar levada a cabo sistematicamente pela RENAMO no meio rural para expungir toda e qualquer conquista da Independência.

Ora, sabe-se de há muito que a problemática das iniciações remete para a questão mais vasta da estrutura social e do seu funcionamento, não se limitando, por conseguinte, a simples questões educacionais; ela abrange a compreensão da organização familiar, produtiva, política e a própria consciência comunitária. As iniciações da puberdade inscreviam-se nas especificidades organizacionais de cada sistema familiar e de produção, “lugar de desenvolvimento de uma ideologia e de ritos em que dominam o respeito pela idade, o culto dos antepassados, da fecundidade, e da celebração sob diversas formas da continuidade do grupo, consolidando a sua hierarquia”²². E como nunca houve até aos nossos dias uma consciência étnica e uma etnicidade macua, ou lómuè, muito menos macua-lómuè, os ritos de iniciação inscreviam-se essencialmente no seio de cada área matrimonial que em certos períodos históricos correspondia a uma pequena chefia territorial, e noutros a várias dessas chefias numa estrutura política em rede com base na

senioridade clânica, nos casamentos entre linhagens livres, casamentos por raptos e na circulação de cativos²³. Era no contexto da comunidade local que os ritos contribuía para a identidade do iniciado a nível da linhagem, da área matrimonial e chefal. É hoje um pretensiosismo académico pós-colonial ocidental pretender que os ritos dos jovens são o fundamento da etnicidade. Como se entre os muçulmanos macuas, por exemplo, não fosse a Confraria a atribuir a “carta” identitária da pessoa, ou entre os cristãos, não fosse a Fé bíblica a questão identitária primordial. Os ritos da iniciação da puberdade não significavam a igualdade dos iniciados e tão-pouco a identidade indiferenciada da comunidade.

Foi ao estudar a formação e as especificidades das comunidades regionais e aquilo que de comum havia entre elas na sua organização clânica e linhageira, parentesco e rituais – que na grande maioria dos grupos macuas e lómuès reenvia sempre para uma origem mítica comum – que surgiu o meu interesse pela reconstituição do grande complexo cerimonial dos ritos iniciáticos dos jovens. Esta reconstituição serviria para ulteriores estudos histórico-antropológicos sobre as especificidades locais da reprodução social e, subsequentemente, para a análise da formação de espaços sociais²⁴, para além das questões político-educacionais relativas à juventude num Estado moderno.

A escolha recaiu sobre os ritos de iniciação dos rapazes pelas seguintes razões:

Em primeiro lugar, as iniciações masculinas eram mais imponentes que as iniciações das meninas, não só pelo aparato e longa duração dos rituais, mas também pela complexidade das cerimónias. Por este motivo, a pesquisa da organização simbólica e social dos ritos das iniciações masculinas apresentava-se mais próxima das minhas preocupações no domínio do político que o das meninas, na medida em que o ritual funcionava também como legitimação do poder no grupo de descendência e do território.

²¹ “Em vastas zonas do nosso País, os ritos de iniciação são parte da cultura do povo, constituem o veículo principal na transmissão de valores morais, cívicos e culturais, de geração em geração. Das discussões havidas, verificou-se que neles existem aspectos positivos. Porém, no seu global, preconizam e incultam conceitos e comportamentos de inferiorização e submissão da mulher perante o homem” (OMM, da “Resolução geral da Conferência Extraordinária da OMM”, in: *Tempo*, 25 de Novembro de 1984.

²² Claude Meillassoux, *Femmes, greniers & capitaux*. Paris, Maspero, 1975, p. 83.

²³ Eduardo Medeiros, “Formas de servidão e comércio de escravos no Norte de Moçambique”, in: José Capela & Eduardo Medeiros, *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720-1902*. Maputo, Núcleo Editorial da UEM, 1987, cap. V., p. 89 e segs.

²⁴ Veremos na Parte I deste livro que as estruturas económicas, sociais e políticas destas sociedades se foram modificando e especializando localmente ao longo do processo histórico da zona, a ponto de se criarem entidades “étnicas” e “sub-étnicas” específicas.

Em segundo lugar, as iniciações masculinas pressupunham a formação específica da masculinidade²⁵, e portanto da primeira desigualdade, ou seja, da formação do mundo masculino e da construção do seu domínio real e simbólico, por vezes justificado como contraponto ao essencial desempenho que as mulheres possuem nestas sociedades matrilineares, na qual gozam de uma importância social, familiar e produtiva consideráveis, fazendo que a expropriação simbólica masculina da reprodução seja aqui mais difícil.

Em terceiro lugar, a complexidade cerimonial e organizacional destes rituais era praticamente desconhecida, tanto pelo mundo académico como pela cultura urbana da classe política e do sistema educacional moderno. Por causa disto, as referências aos ritos, porque nunca se fez um verdadeiro debate sobre eles nesses anos '80 e '90, eram sempre a-históricas e parcelares, quando se pretendia combatê-los ou quando se desejava recuperar alguns dos seus aspectos.

Problemática histórico-antropológica

As cerimónias relativas à puberdade eram, pois, peculiares, e tinham um ritual próprio para cada um dos sexos, envolvendo os rapazes e as raparigas de acordo com os seus interesses e destinos específicos. Ambas eram consideradas o acto mais transcendente da vida, aquele em que se concentravam todas as atenções e cuidados de um grupo escolhido de peritos, coadjuvados por todos os elementos válidos da linhagem, por forma a que nenhum deles deixasse de contribuir com a sua quota parte para o completo êxito das cerimónias²⁶.

Cada uma das cerimónias englobava uma série de segredos fundamentais que de modo algum podiam ser revelados aos indivíduos do outro sexo e

²⁵ É verdade que a masculinidade é construída no processo de socialização primária pelo fornecimento de modelos comportamentais e morais pelas figuras do pai e da mãe, e também pelos modelos do masculino e feminino durante a infância (Miguel Vale de Almeida, "No princípio era o corpo", in Vítor Oliveira Jorge & Raul Iturra (Coords.), *Recuperar o Espanto: O olhar da antropologia*. Porto, Edições Afrontamento, 1997, p. 67). Mas nesta sociedade matrilinear e uxorilocal, onde o poder é figurado pela categoria dos tios e não dos pais e a irmã mais velha de um conjunto de irmãs é a mãe principal, a *pwiawwene*, era no contexto deste modelo que se inculturava e socializava durante os ritos a masculinidade e a hierarquia masculino/feminino. Sobre o parentesco macua, ver Christian Geffray, *Ni père, ni mère. Critique de la parenté: Le cas makhuwa*. Paris, Le Seuil, 1990 (Versão portuguesa reduzida: *Nem Pai nem Mãe: Crítica do parentesco – O caso macua*. Lisboa, Edições Caminho, 1990).

²⁶ Soares de Castro, *idem*, *ibidem*.

aos não iniciados do mesmo género. Quem o fizesse correria graves riscos e pesados castigos. Veremos ao longo do livro o significado e a extensão desta lei do silêncio, para retomar aqui o título do livro de Jean Jamin²⁷.

Nestes rituais, os fenómenos relativos à sexualidade, e mais precisamente relativos à procriação, desempenhavam um papel preponderante, não só pela necessidade de transformar socialmente o rapaz em potencial genitor, como pelo carácter de purificação genésica dos iniciandos como símbolo de identificação com os antepassados através de sacrifícios propiciatórios a que eram submetidos e envolvidos. Ocasionalmente transformações profundas na vida das crianças do género masculino; metamorfoseavam-nas social e culturalmente em varões procriadores, numa masculinidade construída diferentemente da transformação feminina levada a cabo pela própria Natureza. De facto, o rapaz iniciado (circuncidado) e a rapariga menstruada não tinham exactamente a mesma significação social. A iniciação/circuncisão respondia ao desejo da sociedade para que o rapaz passasse a ter capacidades equivalentes à rapariga no campo da procriação, ao passo que a iniciação da rapariga era o reconhecimento social de um facto natural que a nova marca biológica, a menstruação, impunha²⁸. Mesmo assim, nas pesquisas exploratórias que fiz sobre os ritos femininos nestas duas sociedades, ficou claro tratar-se de um contrapeso ao poder masculino inscrito na dos rapazes. Não obstante, tanto o dos rapazes como o das meninas inscrevia a fertilidade nos respectivos grupos sociais, tornando-a social.

As cerimónias de iniciação marcavam definitivamente nestas sociedades a separação das crianças masculinas do mundo das mulheres e a transição da responsabilidade da educação juvenil dos parentes uterinos mais próximos, particularmente das mães (mãe biológica, irmãs e primas paralelas desta), para a comunidade em geral, mas sobretudo para o grupo dos homens socialmente adultos.

Durante o período iniciático – num acampamento na floresta, num cercado ou numa cabana isolada –, os jovens iniciandos recebiam uma ins-

²⁷ Jean Jamin, *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris, Maspero, 1977 (Col. Dossiers Africains).

²⁸ Vide Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris, Gallimard, 1959.

trução civil relativa aos costumes, genealogias familiares da linhagem e do clã, etiquetas e ensinamentos relativos ao campo da sexualidade. Os neófitos eram geralmente submetidos a uma disciplina muito dura acompanhada de humilhações e de provas físicas rigorosas. Os ritos compreendiam sempre uma violência tanto simbólica como ritual que submetia os iniciados ao desejo dos mais velhos em nome dos antepassados. Desta feita, as cerimónias tinham por finalidade iniciar os adolescentes nas crenças e na vida social, produtiva e moral das respectivas comunidades, visando incorporá-los na categoria de adultos produtivos e genitores dos grupos de descendência e nas respectivas estruturas de dominação/subordinação²⁹.

A criança masculina era marcada por uma mutilação simbólica fundamental: a circuncisão. Mas, segundo os mitos, no princípio dos tempos tratava-se de uma sub-incisão, isto é, da “criação de uma vulva” para os homens de modo a dar-lhes capacidades procriadoras como às mulheres. Também dos tempos antigos, mas que vieram até à colonização moderna, eram usuais outras mutilações, tais como as incisões corporais; além disso, como em qualquer situação de passagem, era rapado o cabelo ao iniciando. Mas, enquanto a circuncisão marcava no corpo a nova condição da masculinidade construída, as escarificações, tatuagens e outras mutilações eram emblemas da chefatura (em tempos remotos do clã) que identificavam o grupo comunitário a que pertencia o portador, a sua profissão ou o *status* social de que beneficiava. Estas marcas eram meios de comunicação entre os grupos sociais e culturais, uma vez que os seus símbolos correspondiam a determinados valores conhecidos e aceites socialmente;³⁰ por seu turno a circuncisão marcava a

²⁹ É curioso ler numa certa antropologia social pós-colonial que as “autoridades tradicionais”, para que existam, têm de, entre outras coisas, reinventar os ritos da adolescência onde já não existem ou onde os *imãs* se “assenhorearam” da circuncisão.

³⁰ Das principais mutilações corporais que eram praticadas pelos povos do Norte de Moçambique registemos: limagem e/ou extracção de dentes, tatuagens, circuncisão, alongamento dos lábios vulvares e do clitoris, perfuração do nariz e das orelhas. Para o estudo destas mutilações, pode ser consultada a seguinte bibliografia: A. da Rocha Brito, “O rito da circuncisão entre os indígenas de Moçambique”, in: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, vol. I, n.º 4, 1932, pp. 23-30; Américo Pires de Lima, “Contribuição para o estudo antropológico dos indígenas de Moçambique”, in: *Anais Científicos da Faculdade de Medicina do Porto*, vol. IV, n.º 3, 1918; reimpresso na colectânea do autor *Explorações em Moçambique*. Lisboa, AGU, MCMXLIII, pp. 67-162 (Diz este autor que mutilações como a de incisivos limados de várias maneiras, perfurações de orelhas e, sobretudo, tatuagens cicatríciais exuberantes eram numerosas e acentuadas em Cabo Delgado em 1916); J. Norberto R. dos Santos Júnior, “Mutilações dentárias em pretos de Moçambique”, in *Garcia de Orta*, Lisboa,

passagem social da criança socialmente assexuada para o projecto de homem com capacidade de procriar, retirando assim às mulheres a exclusividade da fertilidade.

De todas as mutilações referenciadas apenas a circuncisão se foi mantendo ao longo do tempo e até adquiriu uma importância acrescida, quer em relação ao número cada vez maior de rapazes abrangidos, quer em relação ao tipo de operação prepucial, quer ainda ao próprio significado da ablação da prega tegumentar no conjunto cerimonial cada vez mais reduzido dos ritos de iniciação. Não foram estranhas a este fenómeno a contínua progressão do Islão no Norte de Moçambique³¹ e a influência de algumas das suas práticas e valores entre os “infiéis”³². Na prática, houve a redução dos ritos dos rapazes para a circuncisão com uma ou outra cerimónia clandestina por causa da presença dos colonos e do impacto do capitalismo colonial. De facto, depois da ocupação europeia e da rápida implantação da exploração capitalista no campo, a economia colonial fomentou nesta região uma política de angariação forçada ou livre de trabalhadores, geralmente num trabalho migratório a prazo, e de culturas agrícolas obrigatórias como a do algodão a partir do final dos anos trinta. Por seu turno, a administração e as instituições missionárias promoveram uma perseguição acérrima às práticas costumeiras até aos anos ‘50 do século já passado³³. Por todas estas razões, as cerimónias de iniciação

10 (2), 1962, pp. 263-282; Betty Schneider, “Body decoration in Mozambique”, in: *African Art*, Los Angeles, 6(2), 1973, pp. 26-31, com ilustrações; Soares de Castro, “Tatuagens, mutilações, adorno e vestuário no país da Macuana”, *op. cit.*

³¹ Fernando Amaro Monteiro, “Traços fundamentais da evolução do islamismo, com vista à sua incidência em Moçambique”, in *Revista de Ciências do Homem*, Lourenço Marques, Universidade de Lourenço Marques, Cursos de Letras, vol. V, 1972: 175-194; “Sobre a actuação da corrente ‘wahhabita’ no Islão Moçambicano: algumas notas relativas ao período 1964-1974”, in *Africana* (Revista da Universidade Portucalense), n.º 12, Ano VII, 1993, pp. 85-111; *O Islão, o Poder e a Guerra (Moçambique, 1964-1974)*. Porto, Universidade Portucalense, 1993.

Eduardo Medeiros, “Irmandades Muçulmanas do Norte de Moçambique/Confraternite musulmane nel nord nel Mozambico”, in: *Ilha de Moçambique: Convergência de povos e culturas/Incontro di Popoli e Culture*, org. Matteo Angius e Mario Zamponi. San Marino, AIEP Editore (I Libri di Afriche e Orienti, n.º 1), 1999: 54-69.

³² Frederico José Peirone, *A Tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da Sua Problemática Neo-Islâmica*. Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar/Centro de Estudos Missionários, 1967 (Col. Estudos Missionários, n.º 1).

³³ Sobre a ocupação colonial, é de assinalar que a Zambézia foi reservada para a exploração em monocultura de chá, sisal, açúcar e copra por companhias monopolistas, com pequenas regiões de reserva de mão-de-obra; Nampula permaneceu uma reserva de força de trabalho e de produção familiar para o mercado até cerca de 1938 e, depois deste ano, as comunidades familiares foram obrigadas a produzir algodão, tendo-se desenvol-

que se realizavam na clandestinidade começaram a perder a sua coreografia e significado anteriores. Nestes novos contextos históricos, as marcas corporais passaram, também elas, a ficar reduzidas à circuncisão e, por conseguinte, o significado e leitura dessas outras práticas foram caindo no esquecimento.

É um erro cometido com frequência, insisto, considerar os ritos da puberdade uma “escola” dos adolescentes. É certo que os jovens aprendiam coisas novas durante as cerimónias e é evidente que muito daquilo que já sabiam e que até já praticavam, incluindo algumas práticas sexuais, era agora normalizado e socializado. Mas o sistema de educação nas chamadas sociedades tradicionais não se limitava às cerimónias de iniciação que tinham habitualmente lugar, nas que vou estudar, numa idade já avançada da criança. As funções das iniciações parecem ser outras. Tratava-se da imposição da ideologia do grupo e da organização desta como corpo de doutrina social à qual os membros da sociedade estavam subordinados. Os ritos legitimavam a dominação (incluindo a colonial, como tive oportunidade de constatar). Por isto, e essencialmente por isto, as cerimónias iniciáticas da puberdade não podem ser ignoradas ainda hoje no estabelecimento de uma estratégia pedagógica e de educação sexual, sobretudo em meio rural³⁴. Mas ao afirmar-se que elas são importantes estamos a pretender reproduzir a sociedade tradicional que noutros campos se combate conscientemente ou não nas práticas económicas, políticas, educacionais e sanitárias. A educação, no sentido da aprendizagem e aquisição de conhecimentos, era e ainda é uma prática permanente durante a infância, que começava antes das iniciações e se prolongava para além delas³⁵.

vido paralelamente um sector colono de agro-pecuária; o Sul da actual província do Niassa e o Sul de Cabo Delgado, também territórios macuas, estiveram até 1929 sob o domínio da *Companhia do Niassa* e depois desta data passaram a ser regiões algodoeiras e de implantação colona como grande parte da vizinha província de Nampula, ex-distrito de Moçambique. Do ponto de vista missionário, este imenso território estava dividido em diversas “províncias” de congregações apostólicas; na Zambézia pontificavam, de sul para norte, os Capucinos de Trento, os Capucinos de Bári e os Dehoneanos, todas elas congregações missionárias italianas; em Nampula, actuavam no Oeste e Sudeste os missionários portugueses de Cucujães (Sociedade Missionária) e no Centro e Leste os italianos Combonianos; no Sul do Niassa missionavam os padres da Consolata, e no Sul de Cabo Delgado os padres da Sociedade Missionária e os padres monfortinos holandeses.

³⁴ *Antropologia da Educação – Notas de Pesquisa I e II*. Maputo, UEM/CEC, 1979.

³⁵ Convém assinalar que em várias comunidades macuas existe uma segunda iniciação dos rapazes, que se realiza aquando da iniciação da noiva ou aquando do casamento. Decidi tratar desta segunda iniciação quando escrever sobre as iniciações femininas.

Alguns aspectos dos rituais da iniciação foram julgados como fruto de uma superstição tradicional, outros, como ingénuos e ridículos, e ainda outros, como reprováveis e imorais. Tem-se pretendido isolar os que se consideram positivos e interessantes para a educação hodierna dos jovens; mas isolar desta maneira elementos dos ritos é não compreender a sua globalidade e ferir o povo no seu fortíssimo apego às tradições e na sua maneira de construir o mundo. Recuperar nem que seja só um desses aspectos sem promover uma “nova construção do mundo” é cair na ambivalência cultural.

Tradicionalmente, e segundo uma perspectiva culturalista que trespassa a maioria dos escritos etnográficos sobre os ritos entre os macuas e os lómuês, a iniciação da puberdade era o verdadeiro nascimento do “ser”, significado por uma morte simbólica do ser provisório, pela mudança do seu corpo (circuncisão) e por um novo nascimento. O ser humano não começava a existir realmente senão no momento em que adquiria a sua plena e consciente maturidade e a capacidade de participar de um modo responsável na vida social e cósmica do seu grupo. Este momento era, pois, celebrado colectivamente com ritos que tinham a finalidade de modelar a personalidade. A iniciação da puberdade era o verdadeiro nascimento do ser humano social, significado por uma morte simbólica e por um novo nascimento. Modificavam-se também os corpos da rapariga (menstruação) e do rapaz (circuncisão); o rapaz iniciado tornava-se um “grande do cemitério”, isto é, podia participar desde agora nos ritos e cerimónias fúnebres. Sob a orientação de mestres especializados, eram ensinados aos candidatos as tradições e os segredos da comunidade e também os comportamentos que deviam observar na sua vida futura, de modo a tomar parte activa na vida do seu grupo.

Os efeitos da iniciação eram de ordem psicológica e de ordem estrutural, como ficou subentendido mais acima. Quando saía da iniciação, o jovem trazia arreigado em si o sentido da dignidade que o separava já das crianças e rapazes não iniciados e das mulheres, e o seu comportamento reflectia esta consciência como se fosse verdadeiramente um homem. Mas trazia também nele o estigma de ser acantonado na hierarquia e na clivagem social.

Independentemente de transformações havidas localmente por causa de relacionamentos entre diferentes comunidades de língua bantu e dos

contactos destas com grupos de caçadores colectores que existiam no território,³⁶ a área cultural macua foi de longa data posta em proximidade com as culturas árabe e suahíli, portanto, com o Islão, o que influenciou consideravelmente os ritos dos rapazes ao inscrever decisivamente neles a circuncisão propriamente dita,³⁷ diferente da marca obtida por uma ferida simbólica – a sub-incisão – que se fazia anteriormente. O corte prepucial à maneira árabe foi pois adoptado nos rituais iniciáticos e assim chegou até aos nossos dias, caindo progressivamente em desuso todas as outras formas de manipulação genital masculina.

Antes da ocupação colonial efectiva, no final do século XIX, os ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès realizavam-se ainda por altura da maturidade biológica com vista a declará-los adultos e a inseri-los no grupo de idade dos jovens aptos para casar. Esta inserção social era efectuada de forma instrutiva, com alguma representação dramática, provas físicas e mutilações corporais, como já ficou dito.

Durante a ocupação colonial foi considerável o impacto da cultura europeia e as mudanças socioeconómicas e culturais provocadas pela ocupação e capitalismo coloniais. Até meados do século XX, os ritos da puberdade e outros costumes nativos foram combatidos em nome da civilização ocidental e cristã. Diz Cancelas³⁸ que desde 1930 triunfara a corrente legalista da perseguição e proibição inebriada por um excesso de fervor apostólico, zelosa da sua função em promover a ascensão social e cultural dos africanos. Esta corrente considerava os ritos de iniciação como imorais, ofensivos da própria natureza humana³⁹ e, por isso, contrários à legalidade constitucional que não contemporizava com tais usos e costumes, pelo que um só caminho era apontado aos responsáveis, e esse era, sem qualquer hesitação, banir tais práticas

36 É interessante salientar que certos particularismos dos ritos apontam para uma origem mitológica nessas sociedades da pedra.

37 É de assinalar que a clitoridomia e outros costumes dos arabizados do Corno de África e demais regiões a norte de Moçambique nunca foram adoptados nos ritos de iniciação femininos desta sociedade matrilinear.

38 Alexandre Cancelas, "Uma opinião sobre a prática de iniciação macua", in: *Contributo para uma Política Social Moçambicana*. Braga, Editora Pax, 1972, p. 50.

39 "A circuncisão acabou em Mutuali por volta de 1950, porque foi resolutamente combatida pelos missionários como costume imoral desde a fundação da Missão de Santa Teresinha do Mutuali" (Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos de Iniciação Tais Quais se Praticavam Entre o Povo Macua da Circunscição de Malema*. Inédito. Cópia de 1973, p. 39. Por mim depositada no AHM; C520j).

ancestrais.⁴⁰ Tal corrente contava com numerosos adeptos que a punham em prática: uns por conveniência da sua própria função, outros por convicção, mas todos esquecidos ou ignorantes dos pressupostos sociais e culturais, até políticos que deveriam condicionar qualquer atitude a tomar nesta questão. Paralelamente, situava-se uma corrente de indiferença conformista que consentia ou, pelo menos, ignorava as práticas da iniciação. Existiam ainda aqueles que, conhecedores profundos dos costumes africanos ou de formação sociológica ou ambas as coisas, não podiam aceitar a primeira corrente que patrocinava o desrespeito pelos usos e costumes tradicionais, impondo soluções que muitas vezes significavam um mal maior que a manutenção das antigas. A partir dos anos cinquenta, e para a área cultural macua e lómuè, na sequência de transformações profundas e rápidas que estavam em curso e que afectavam a população africana, provocando graves rupturas no tecido social costumeiro, a administração colonial, e sobretudo a Igreja Católica, relançaram certas práticas rituais antigas procurando cristianizá-las. Por um lado, foi necessário à administração colonial dar mais poder aos régulos⁴¹ e, por isso, deixar que eles relançassem, à maneira das chefias tradicionais, o seu domínio através da organização e controlo das instituições costumeiras; era também intenção do capital colonial, para toda esta área de produção familiar para o mercado (livre ou obrigatória), que as células de produção se refizessem no quadro costumeiro, para o qual as cerimónias iniciáticas eram indispensáveis. Por outro lado, a Igreja tinha vindo a constatar, um pouco por toda a parte, que a sua obra missionária não podia ser mais imposta de um modo tão etnocêntrico como até esta época, sendo indispensável conhecer os usos e os costumes não para os combater, mas para, a partir deles, cristianizar. Não foi por acaso que a partir desta data os missionários começaram a efectuar sistemáticas recolhas etnográficas em país macua e

⁴⁰ Desde os tempos da conquista que muitas autoridades coloniais consideravam que as cerimónias da iniciação masculinas entre os muçulmanos, ditas *jando*, eram utilizadas para inculcar nos jovens um espírito anti-colonial.

⁴¹ Em Moçambique, os régulos eram as chefias africanas da Administração Colonial; nem sempre eram autênticos chefes tradicionais; por isso, no tempo da proibição dos ritos, eram as chefias clandestinas que as organizavam por intermédio ou não do régulo colonial; a partir da condescendência administrativa para a realização, mais ou menos livre, dos ritos, os régulos ocuparam-se da sua organização, da qual tiravam benefícios materiais e políticos face à sua própria comunidade e face à administração colonial.

lómue, e que relançaram definitivamente a produção de textos litúrgicos e bíblicos nas línguas locais⁴². O discurso ideológico do colonialismo para esta fase pode ser sintetizado deste modo: “só nos resta o direito de procurar modificar o que se possa [da tradição] sem provocar a infelicidade destes seres humanos como nós e ainda o ódio contra os que os tornam desgraçados proibindo cruamente os seus ritos de iniciação. E se tivermos bem presente que hoje, mais do que nunca, devemos evitar ressentimentos contra nós em todo o território (...) temos que forçosamente buscar uma solução intermédia que não deixe margem aos conformistas nem facilite a adesão ao inimigo a que pode levar o procedimento legalista puro. (...) Esta verdade aconselha-nos, desde já, a não ferir os interesses que se adivinham em tais práticas. (...) Numa impossibilidade de provocar uma mutação em massa da cultura tradicional, não será a proibição que conseguirá fazer cessar os ritos de passagem. Já tivemos a imposição como método, em resultado da lei e do desconhecimento e, contudo, estamos hoje neste problema precisamente quase ao mesmo pé em que o encontramos quando nos embrenhamos no povoamento e ocupação do território”.⁴³ Mas esta nova atitude do colonizador não conseguiu evitar a decadência dos rituais; entre os macuas-mêtos do Sul de Cabo Delgado os ritos de iniciação transformaram-se imenso desde os anos 40, a ponto do Pe. Martinho escrever em 1962 que eles já eram muito diferentes.⁴⁴ Entre os chirimas de Malema-Mutuáli os ritos eram nesse ano de 1962 coisa esporádica, praticando-se quando calhava, e os cristãos não os frequentavam.⁴⁵ Em Nampula e Cabo Delgado algumas missões dirigiam elas próprias as iniciações dos cristãos. Todavia estas iniciações cristianizadas não eram reconhecidas pelos “pagãos”, ao passo que em Cabo Delgado eram reconhecidas e até frequentadas.⁴⁶ Mesmo assim, mais de duzentas crianças

⁴² Ver no Fundo Documental algumas referências a esses trabalhos. Convém assinalar que nestes anos ‘50 cada congregação cristã “manuseava” à sua maneira a ou as línguas bantu do respectivo território atribuído pela diocese (vide a minha Advertência). As congregações italianas que actuavam neste espaço nortenho tinham um posicionamento diferente face à colonização e aos colonizados das congéneres portuguesas. Isto reflectiu-se nos escritos etnográficos. Mas esta problemática sai do âmbito deste livro.

⁴³ Alexandre Cancelas, *idem*, pp. 52 e 54.

⁴⁴ Pe. Martinho de Castro e Silva, *Usos e Costumes da Província de Cabo Delgado*. Porto Amélia (hoje, Pamba), 1962, p. 15; dactilografado. Cópia oferecida pelo autor.

⁴⁵ Pe. Martinho de Castro e Silva, *idem*, p. 15c.

⁴⁶ Pe. Martinho de Castro e Silva, *ibidem*.

masculinas foram iniciadas no ano de 1961 em Meluco, nas proximidades da área cultural maconde. Por volta de 1968 alguns ideólogos da colonização voltavam a interrogar-se “se as práticas da iniciação deviam ser consentidas, ou pelo menos ignoradas, ou simplesmente proibidas e perseguidas”⁴⁷. Mas os ritos dos rapazes já não se realizavam mais como antigamente e em muitas regiões macuas já não se realizavam de todo. Entre os islamizados praticava-se apenas a circuncisão e nas áreas culturais vizinhas, apenas os macondes, no seu planalto, mantinham estes ritos, embora com uma duração bastante reduzida. Muitos jovens, com uma escolaridade rudimentar, continuavam a ser submetidos às cerimónias iniciáticas, mas agora nos meses de Dezembro a Fevereiro, período das grandes férias escolares, no período agrícola é climático menos propício para os ritos. Antes de 1950 tinham a duração de quatro meses, entre Julho e Outubro.⁴⁸

Os jovens estavam já nesta época alienados dos costumes ancestrais e, por isso, as cerimónias tornavam-se para eles um acontecimento equívoco, na medida em que, por um lado, tinham ainda um sentido, um significado visto pelo ângulo da tradição, mas, por outro, tornavam-se para eles um pesadelo porque as pessoas falavam a rir dessas cerimónias, como de uma coisa inferior. Notava-se então nos jovens uma incerteza, uma certa subestimação da sua própria cultura. Ficavam como que suspensos entre dois mundos.

No final dos anos cinquenta teve início a luta pela Independência, que veio a ser conquistada em 1975, pondo fim à ocupação colonial política e administrativa. Mas até à Independência, durante o processo da Luta de Libertação, o discurso da FRELIMO foi ambivalente nas zonas libertadas e semilibertadas, por questões de ordem táctica. A nível da teoria e discurso nacionalista, era valorizado o progresso, a modernização, a luta contra o tribalismo e contra todas as formas de opressão e de obscurantismo.⁴⁹ Contudo, e embora esta luta ideológica se fizesse entre os militantes, deixava-se que os camponeses praticassem muitos dos seus costumes ancestrais. Mas o fervor

⁴⁷ Alexandre Cancelas, *idem*, p. 49.

⁴⁸ Pe. Martinho de Castro e Silva, *op. cit.*, p. 19.

⁴⁹ Vários textos da FRELIMO explicavam desde a sua fundação como os ritos serviam para manter um sistema de dominação, de exploração da mulher como mão-de-obra gratuita, como reprodutora de mais mão-de-obra, os filhos.

revolucionário fez com que a sociedade tradicional no campo e o que restava dela entre os urbanos e assimilados fosse abalada durante os dez primeiros anos de Independência. Foi um período de fervor nacionalista/independen-tista, do projecto de um Estado supra-étnico, que se pretendia moderno e laico (mas que alguns escrevem “religioso”, porque tomam o sincretismo frelimista do marxismo vulgar, da tradição local e dos interesses pelo poder como nova corrente religiosa, com a sua hierarquia e ritos iniciáticos que suplantavam aqueles da tradição).

As posições políticas dos órgãos da FRELIMO e das *Organizações Democráticas de Massa* eram bem elucidativas a este respeito. Vários textos da Frente, depois Partido “marxista-leninista” entre 1977 e 1989, explicavam desde a fundação como as iniciações femininas serviam para manter um sistema de dominação e de exploração da mulher. Curiosamente, ou talvez não, os ritos da masculinidade estiveram menos visíveis no discurso.

Em 1976, num documento do Comité Central da FRELIMO, podia ler-se o seguinte: “O objectivo dos ritos de iniciação é o de envolver as tradições existentes numa aura religiosa e metafísica para levar as pessoas a aceitá-los cegamente, pondo de lado todo e qualquer espírito crítico. Estes ritos marcam o início da idade adulta. Contudo, isto não significa que a partir desse momento a mulher passa a assumir um papel activo e dinâmico na vida social; eles significam simplesmente que a mulher está apta, a partir desse momento, a assumir o papel a que a sociedade a limitou: a procriação de filhos. É de notar contudo que em certos ritos de iniciação se podem distinguir dois aspectos: o primeiro é o de ensino de certas regras de higiene sexual ou a prática de certas operações sanitárias do mesmo tipo (como a circuncisão dos rapazes) que pode ter um aspecto positivo se for realizado com os cuidados médicos indispensáveis. Contudo, o segundo aspecto, pelo contrário, é bastante negativo. É o facto de se aproveitar esse momento para inculcar na mentalidade dos jovens iniciados muitos tabus que visam perpetuar valores reaccionários e conservadores da sociedade tradicional”⁵⁰.

Esta posição política manteve-se durante vários anos. Em 1978, por exemplo, na página quinzenal da poderosa *Organização da Mulher Moçambicana*,

⁵⁰ Comité Central da FRELIMO, documento publicado em Outubro de 1976.

publicada no jornal *Notícias* aparecia escrito: “Os rapazes e as raparigas são submetidos a tratamentos cruéis e desumanos desde a infância, o que deixa neles marcas profundas por toda a vida”.⁵¹ Os ritos de iniciação devem ser combatidos “porque são o instrumento adequado para a inculcação nos jovens de uma ideologia e cultura retrógradas, eivadas de valores tradicional-feudais, que são contra a natureza da nossa luta. Na época tradicional os ritos de iniciação, assim como o *lobolo*,⁵² a poligamia, o obscurantismo, a superstição, eram necessários e serviam para manter o sistema, assim como serviam também o colonialismo para reforçar e manter o seu poder sobre o povo”. Mas para os combater é preciso conhecê-los. “Porque somos ignorantes nesta matéria, os tradicionalistas, os conservadores e os reaccionários actuam. E então dizem: pois é, a FRELIMO agora anda a combater as tradições do Povo, o colonialismo é que era bom. Nós temos os nossos costumes e antes deixavam-nos praticá-los. Porque é que o colonialismo passou a deixar praticá-los? Não nos explicam. Quando o fazem é sustentando dogmas nos quais muitos de entre nós ainda acreditamos”.⁵³ “Os ritos de iniciação constituíam o sistema de educação da sociedade tradicional. Primeiro a mulher é mantida na ignorância, tornando-se pois passiva (...); ela é educada para procriar, para servir e agradar ao homem. A sobrevalorização da fertilidade da mulher só se compreende ligada ao papel da mulher como produtora de mão-de-obra. (...) a mulher mais apreciada é, assim, aquela que produz mais trabalhadores potenciais para o patrão, seu marido (...). Deste modo se reforça a concepção da mulher como ser exclusivamente ou, pelo menos, essencialmente biológico e animal. Assim se conseguiu, através de um processo secular, criar na mentalidade da mulher um complexo de inferioridade imutável em relação ao homem e de autofragilidade psicológica e intelectual, que chega a ponto de levar as mulheres, ou uma grande parte delas, a serem incapazes de conceber a vida sem estarem sob a dependência do homem. (...) Neste contexto, os ritos de iniciação constituem um obstáculo. Impedem a libertação da mulher, por-

⁵¹ *Notícias* (Maputo), 03.07.1978.

⁵² Termo de origem nguni que se tornou comum em todo o Sul de Moçambique para designar a compensação nupcial. *Vide* Eduardo Medeiros, “O lobolo e a poligamia na perspectiva histórica”, in *Domingo* (Maputo), 28 de Outubro, 4, 11, 18 e 25 de Novembro de 1984.

⁵³ *Notícias* (Maputo), 26.07.1978.

que a condicionam a uma situação de inferioridade em relação ao homem, porque a preparam para servir, para produzir para o homem”.⁵⁴

Porém, a crise económica e social acabou por se instalar em todo o país devido a factores internos e externos cuja análise não será proposta neste livro. Neste novo contexto, muitos dos costumes antigos voltaram à superfície com alguma tenacidade, mesmo nas cidades, embora não sendo já exactamente os mesmos, ou melhor: já não se (re)produziam nem se reproduzem num mesmo contexto socioeconómico e já não tinham nem têm a mesma significância, nem tão-pouco foram ou são as mesmas as dinâmicas sociais que os implementam ou acarinham. Veremos que recentemente o ciclo iniciático entre os muçulmanos se tem reduzido cada vez mais ao corte do prepúcio em idades mais tenras e a uma ou outra cerimónia religiosa islâmica de circunstância. Para os não muçulmanos, os ritos que no seu todo tinham caído em desuso, mantendo-se a circuncisão num ou noutro caso, parecem renascer localmente devido ao crescente antagonismo com os urbanos, ou nalguns casos por desejo destes e, em particular, da Igreja⁵⁵. A questão das identidades étnicas, do africano/não africano, ou melhor: do originário/não originário, da inculturação religiosa, do ensino utilizando localmente a língua bantu, da valorização de certas práticas, como a autoridade, a medicina e a educação tradicionais voltaram a fazer parte do discurso dos novos poderes, rurais e urbanos. A problemática actual da revitalização das iniciações dos rapazes e das raparigas inscreve-se por isso neste novo discurso.

O modelo teórico

Depois dos clássicos estudos de Arnold van Gennep,⁵⁶ Mircea Eliade,⁵⁷ e Victor W. Turner⁵⁸, os actos e as cerimónias que assinalam mudanças de *status*

⁵⁴ *Notícias* (Maputo), 04.09.1978.

⁵⁵ Pe. Ezequiel Gwembe, “Ritos tradicionais de iniciação africana”, in *Rumo* (Revista Católica de Inculturação e de Reflexão Cultural), ano VI, n.º 15, Abril 1996: 68-76; Adriano Langa, *Os Valores Africanos Face à Modernidade*. Maputo, Edições Paulinas, s/d.

⁵⁶ Arnold van Gennep, *Les Rites de passage*. Paris, 1909. Foi também consultada a tradução brasileira da Editora Vozes: *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, 1978.

⁵⁷ Mircea Eliade, *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris, Gallimard, 1959.

⁵⁸ Victor W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure* (1969), tendo sido consultada a tradução brasileira *O Processo Ritual*. Petrópolis, Ed. Vozes, 1974. Do mesmo autor, *The Drums of Affliction. A study of*

e de condição social passaram a ser denominados *ritos de passagem*, embora haja autores que utilizem outras expressões, como o antropólogo belga Luc de Heusch, que designa *transitivos* os respeitantes ao ser sociobiológico, e Pierre Bourdieu, que os designa por *ritos de consagração* ou *ritos de legitimação*⁵⁹. De qualquer modo, a característica comum de todos estes ritos é afirmarem a existência de uma descontinuidade no tempo social.

Como escreveu Edmund Leach,⁶⁰ o fluxo do tempo na natureza biofísica é contínuo, não existindo transformações naturais nas estações do ano ou no processo de maturação e de envelhecimento do indivíduo; é pois uma necessidade da vida social ordenada que o tempo apareça como segmentado; e o ordenamento do mundo social exige que o tempo apareça de tal maneira que uma coisa possa acontecer a seguir a outra, segundo uma sequência definida em termos lógicos determinados. Igualmente o ordenamento do mundo social exige que o número das categorias em que se inserem as pessoas e as estações do ano tenha que ser estritamente limitado. Van Gennep teorizou que os ritos de passagem são constituídos por sequências, encaixadas umas nas outras, possuindo no essencial a mesma estrutura trifásica: a primeira é chamada *separação*, que marca o fim de um período de tempo social; os ritos de separação abrangem o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou do grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais, ou ainda de ambos; os iniciandos eram arrancados ao seu mundo anterior com alguma violência e dele eram segregados como se tratasse de uma morte simbólica. A segunda fase congrega todos os *ritos de marginalidade*, também chamados *liminares*, os quais assinalavam o momento entre a primeira e a terceira fase; é um período de tabu durante o qual o neófito já não tem o *status* anterior e ainda não tem uma qualificação precisa, encontrando-se por isso na soleira ou limiar – no *limen*. As características do sujeito nesta situação “transitante” são ambíguas, passa através de

religions process among the Ndembu of Zambia (1968), tendo sido consultada a tradução francesa *Les Tambours d'affliction. Analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie*. Paris, Gallimard, 1972.

⁵⁹ Pierre Bourdieu, “Epreuve scolaire et consécration sociale: les classe préparatoires aux grands écoles”, in *Actes de la recherche en sciences sociales* (Paris), 39, 1981, pp. 3-70.

⁶⁰ Edmund Leach, *Cultura e Comunicação (A lógica da conexão dos símbolos. Introdução ao uso da análise estruturalista em Antropologia Social)*. Lisboa, Edições 70, p. 127.

um domínio cultural que tem poucos ou quase nenhuns dos atributos do passado e poucos ou quase nenhuns atributos do futuro. Durante esta fase o iniciando não desempenha qualquer papel na sociedade e está mesmo isolado das condições normais da existência. A terceira fase é chamada fase de *agregação* ou de *incorporação* que assinala o início de um novo período do tempo social. O sujeito ritual, seja ele individual ou colectivo, volta de novo a um estado relativamente estável, e em virtude disto passa a ter perante os outros direitos e obrigações de tipo claramente definido e estrutural, esperando-se que se comporte de acordo com as normas e padrões da comunidade. Restitui-se ao candidato a plenitude da vida, quase numa ressurreição simbólica que o torna membro efectivo da sua sociedade. Leach⁶¹ considera que o efeito destes rituais é, apesar da natureza contínua dos processos de desenvolvimento biológico, fazer com que o fluxo do tempo social apareça como segmentado e descontínuo. O processo ritual tem assim o objectivo de tornar codificável os dados culturais. Todavia Bernardi⁶² escreveu que a classificação de van Gennep põe sobretudo em destaque os aspectos rituais, mas não sublinha suficientemente o valor educativo da iniciação como fenómeno formal de inculcação e de eficácia estrutural da significação cultural.

Por regra, todos os ritos de passagem da adolescência diziam respeito tanto ao indivíduo como à sociedade; tratava-se de ritos colectivos, e ainda que não fossem periódicos pontuavam os momentos cruciais do ciclo da vida da comunidade. “O indivíduo e a sociedade”, escreveram Thomas e Luneau⁶³, “aparecem-nos simultaneamente distintos e inseparáveis. Deste modo, a) a nível individual, é um conjunto complexo de técnicas que visam humanizar (ler: socializar) o ser humano por meio do conhecimento libertador e provas benfazejas a fim de o orientar para as responsabilidades de homem adulto, de especificar o seu estatuto e as suas funções sociais, permitindo também ter acesso às formas mais elevadas da criatividade espiritual; b) ao nível do grupo, trata-se do conjunto de práticas onde o lado profano (festas, acelerações do processo económico, etc.) vai de par com o

⁶¹ Edmund Leach, *idem*, p. 127.

⁶² Bernardo Bernardi, *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Lisboa, Edições 70, 1988.

⁶³ Louis-Vincent Thomas e René Luneau, *La Terre africaine et ses religions*. Paris, Larousse Université, 1975, pp. 214 e 215.

aspecto sagrado (cerimónias de passagem, religiosas, etc.) pelo qual a sociedade directamente, ou por intermédio de grupos especializados (sociedades iniciáticas, sociedades culturais), toma nas suas mãos o seu próprio destino, assegurando, por um lado, a continuidade e a sucessão das gerações e, por outro, lutando contra a corrosão do tempo e da morte, para, finalmente, favorecer a sua própria unidade. Do ponto de vista sociológico, a iniciação aparece-nos como um acontecimento social totalizante, na medida em que nele intervêm o político, o cultural, o lúdico. Outrossim, e de um ponto de vista existencial, a iniciação é um drama (representado e vivido) ao mesmo tempo individual e colectivo, por intermédio do qual, um grupo transcende os danos das mutações que são impostos pela periodização dos estatutos e das funções dos membros da sociedade; intelectualmente, o ritual iniciático define-se como um jogo de símbolos fundado sobre as verdades místicas; a nível metafísico aparece como uma dimensão privilegiada do sagrado que favorece a unidade ontológica suprema⁶⁴.

Os ritos de iniciação são, por conseguinte, práticas destinadas a determinar não só o modo de existência daquele que se iniciava, mas o seu próprio ser. Escreveu Marc Augé que “a iniciação é uma promoção através do esforço e da dor; ela consagra o acesso a um maior poder; mas determina também diferenças internas, cujo sentido e alcance é necessário precisar entre iniciandos e iniciados, entre iniciados e não iniciados, entre iniciados de graus diferentes, e também entre iniciáveis e não iniciáveis⁶⁵”.

As cerimónias de passagem exprimem-se em ritos, símbolos e mitos. Os símbolos da morte e de um novo nascimento são evidentes; a mudança de nome simboliza que uma pessoa foi refeita. Mas refeita para uma demarcação de todos os não iniciados, sobretudo das raparigas e das mulheres, e, concomitantemente, a instituição desta diferença social. As iniciações dos rapazes consagram essa diferença, por conseguinte a ordem social vigente que torna os ritos num acto de legitimação do poder dos mais velhos sobre os mais novos, dos homens sobre as mulheres. Como escreveu Maurice Bloch, citado por Pina Cabral, “os ritos da circuncisão apresentam tanto a sua

⁶⁴ Louis-Vincent Thomas e René Luneau, *idem*, *ibidem*.

⁶⁵ Marc Augé, “Iniziazione”, in: *Enciclopedia Einaudi*. Torino, vol. VII, 1979, p. 640.

conquista e consumo, assinalada pela ferida da operação e por uma variedade de outras feridas simbólicas, como a sua vitória como um “ser” do grupo de descendência”⁶⁶, pois que “a efectivação satisfatória da reprodução social depende da integração dos jovens masculinos na fertilidade para que possa ser investida em unidades sociais uxorilocais (também no presente caso dos macuas e dos lómuès) que incluem homens e mulheres”⁶⁷.

Os mitos são transmitidos por textos orais que parecem lendas, mas que, compreendidos no seu próprio nível de linguagem mítica e simbólica contêm as últimas “verdades”, indiscutíveis e sagradas, que um povo conseguiu condensar sobre si mesmo ou sobre aspectos importantes da condição humana. Refere o padre dehoneano Elia Ciscato⁶⁸ que, “durante as cerimónias de iniciação, sobretudo na fase liminar, dá-se o regresso a um tempo primordial, o qual, citando Turner⁶⁹, é caracterizado por ser um tempo morto de relações sociais habituais, onde a sociedade aparece como um todo “não estruturado”, relativamente indiferenciado, vivendo os iniciados numa comunhão de indivíduos iguais que se submetem juntos à autoridade com as suas regras, mais fortes do que antes, passando do não estrutural ao estrutural como da primeira vez, repetindo-se o modelo primordial”.

Durante a fase liminar caem todas as regras elementares da sociedade; o mundo é metido ao contrário; os homens vestem-se como as mulheres e as mulheres usam símbolos masculinos, numa abolição dos sexos. São sinais evidentes de um regresso ao caos, ao indistinto, saindo da duração profana e colocando-se num “outro tempo” não cronológico. É como fazer nascer de novo o mundo e a sociedade com as suas regras a partir desse caos, mais fortes do que antes.

Também o segredo nos ritos faz parte da construção de uma simbologia mágica; escreve Bernardi⁷⁰ que a finalidade do segredo era guardar um

⁶⁶ Apud João de Pina Cabral, “Do ritual à dominação: a propósito da circuncisão em Madagáscar”, in *Análise Social*, Terceira Série, Vol. XXIV, n.º 100, 1988, p. 480 [Maurice Bloch, *From Blessing to Violence: History and ideology in the circumcision ritual of Merina of Madagascar*. Cambridge, Cambridge University Press, 1986, E também, Maurice Bloch, “Review”, in *Current Anthropology*, 27 (4), p. 351].

⁶⁷ *Idem, ibidem*.

⁶⁸ Pe. Elia Ciscato, *Apontamentos de Iniciação Cultural*. Quelimane, 1987, p. 55.

⁶⁹ Ver no Fundo Documental as referências bibliográficas relativas a Victor W. Turner.

⁷⁰ Bernardo Bernardi, *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Lisboa, Edições 70, 1974, pp. 95-99.

poder mágico fora do alcance dos incrédulos ou dos inimigos que poderiam utilizá-los para fins de feitiçaria. Todavia, em numerosos casos, destinava-se a fazer crer àqueles que lhe estavam excluídos que os iniciados detinham poderes superiores.

Os ritos que afirmam factos contrários à natureza, mas que não estão em condições de os explicar, devem permanecer secretos, caso contrário, os participantes não poderão convencer-se que tais acontecimentos se tenham produzido. Mais ainda, o segredo protege os crentes da dúvida dos incrédulos; de facto, estes não podem organizar e descobrir provas suficientes para destruir essas crenças. Dado que os ritos de iniciação servem para fins que podem ser atingidos unicamente pelo símbolo e não pela realidade, a ficção deve permanecer escondida se é que os adeptos pretendem beneficiar das vantagens psicológicas conseguidas simbolicamente. O segredo é, por conseguinte, indispensável para que as necessidades dos crentes continuem a ser satisfeitas⁷¹.

Era pois através destas cerimónias iniciáticas que se processava a “ascensão à categoria de adulto, de pai de família, constrangedor da ordem social, da qual os anciãos são os guardiães vigilantes e severos. Regras que vergavam a sua individualidade e o seu poder de decisão à colectividade”⁷². O ritual funcionava pois como parte da transmissão da identidade das linhagens, e também, em territórios políticos supralinhageiros e momentos históricos precisos como a legitimação do poder⁷³.

A metodologia seguida

Como há muito não se realizam os ritos de iniciação com toda a pompa e riqueza cerimonial do passado do modo que os irei descrever, foi procurando fragmentos das cerimónias em todos os grupos e subgrupos macuas e lómuès, incluindo nos povos vizinhos, que reconstituiu o modelo teórico do conjunto cerimonioso das iniciações dos rapazes macuas e lómuès.

⁷¹ Bernardo Bernardi, *idem*, p. 98.

⁷² Claude Meillassoux, *Femmes, greniers & capitaux*. Paris, Maspero, 1975, p. 124.

⁷³ Parafraseando Pina Cabral, *op. cit.*, p. 478.

Para tal foi necessário pegar em todos os fragmentos existentes nas cerimónias actuais, na tradição oral das cerimónias mais remotas, na “memória de anciãos”, nos textos etnográficos acessíveis e nas singelas descrições de usos e costumes existentes na literatura colonial, juntar e organizar tudo de acordo com o modelo de van Gennep e Turner. E para que a reconstituição pudesse ser lida de modo diacrónico procurei contextualizar os factos históricos importantes que influenciaram os ritos, ou o contexto em que eles se desenrolavam.

A pesquisa compreendeu: (i) a identificação, organização e estudo dos documentos etnográficos disponíveis à época sobre os macuas e os lómuès, assim como sobre as sociedades vizinhas; (ii) a observação no terreno de cerimónias dos ritos de iniciação; e (iii) a recolha etnográfica da tradição oral sobre os ritos em locais distantes uns dos outros das duas áreas culturais. Paralelamente, foram feitas pesquisas etnográficas relativas à família, parentesco, organização política e económica das sociedades macuas e lómuès, e feita uma análise histórica e antropológica da documentação escrita de modo a conhecer-se a contextualização dos rituais nos últimos cem anos, assim como as formas de repressão dos ritos no período colonial e durante os primeiros anos da Independência. Uma atenção particular foi dada às práticas rituais feitas por muçulmanos e cristãos. Esta análise histórica permitiu conhecer também as transformações que se operaram nas iniciações devido ao impacto colonial.

As fontes

Sabe-se ainda hoje muito pouco sobre os ritos iniciáticos da puberdade em Moçambique. Se excluirmos os capítulos dedicados a este tema por Henri-Alexandre Junod,⁷⁴ Jorge Dias,⁷⁵ Rita-Ferreira⁷⁶, para os tsonga, macondes e cheuas respectivamente, a recolha etnográfica dos rituais até à Independência, sobretudo em país macua e lómuè, foi um domínio quase

⁷⁴ Henri-A. Junod, *Usos e Costumes dos Bantos*. Lourenço Marques, INM, 1974, vol. I, p. 76 e segs.

⁷⁵ Jorge Dias e Margot Dias, *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa, JIU, 1970, vol. III, p. 162 e segs.

⁷⁶ António Rita-Ferreira, *Os Cheuas da Macanga*. Lourenço Marques, Memórias da Sociedade de Estudos de Moçambique, 1966.

privado dos missionários e de alguns administradores. *Et pour cause!* Mesmo assim, os missionários dedicaram-se muito mais à recolha etnográfica das iniciações femininas do que masculinas. Geralmente partiam do pressuposto de que, sendo os macuas e os lómuès uma “sociedade matriarcal” (sic!), as iniciações das meninas davam-lhes a chave para a compreensão da sociedade global.

Depois da Independência, os primeiros anos foram de combate ao tradicionalismo, como referi; só durante o ano de 1982 é que o Serviço Nacional de Museus, numa das suas *Campanhas de Preservação do Património Cultural* fez uma recolha a nível nacional de alguns dados referentes aos ritos de iniciação. Digo de alguns, porque o inquérito que foi lançado e o tipo de informações obtido situaram-se a um nível descritivo muito superficial. Também os inquéritos levados a cabo em 1983 e 1984 para a preparação da *Conferência Extraordinária da Organização da Mulher Moçambicana* (OMM) recolheram alguma informação sobre os ritos masculinos. Tanto uns como outros constituem, juntamente com as recolhas dos missionários, um importante fundo documental etnográfico que compilei e utilizei com frequência⁷⁷.

As fontes orais foram por mim recolhidas entre 1976 e 1993 durante múltiplas estadias no território macua e lómuè, em entrevistas individuais e de grupo.⁷⁸ Durante esse trabalho de campo fiz também o registo etnográfico de factos, objectos e cerimónias observadas. Dos informantes seleccionados destaco o ex-régulo Nacutomba, de Meluco, em Cabo Delgado, Rassul Cavana e Machude Saíde, mestres das iniciações, em Montepuez, também em Cabo Delgado, Tombo Bambale, de Mogovolas e Viegas Marupo em Ribáuè-Iapala, ambos circuncidados e conselheiros.⁷⁹ Os grupos abertos eram formados por homens e mulheres adultos com quem falei das iniciações. Os grupos fechados eram constituídos por homens, uns, e mulheres, outros, com uma grande vivência dos ritos: dirigentes, mestres, curandeiros, padrinhos ou madrinhas nas iniciações. Todas as informações foram registadas na língua e dialecto dos falantes. Uma primeira tradução livre foi feita

⁷⁷ Para o detalhe desta documentação ver a Bibliografia, Parte IV, 4.1.

⁷⁸ Ver no Fundo Documental, Fontes Oraís, as referências aos registos.

⁷⁹ Para a lista das entrevistas seleccionadas ver Bibliografia, Parte IV, 4.1.

localmente com a ajuda de um tradutor. A tradução literal foi feita mais tarde em Meluco, Angoche, Anchilo, Nampula, Ilha de Moçambique e Maputo. Para ela contribuíram o Pe. Pires Prata, na Ilha de Moçambique e Angoche, Calisto Linha, em Angoche, Pe. Gino Centis, no Anchilo, Pe. Castellari, no Anchilo e Angoche, Mário António Pedro, no Meluco, e Calisto Pacheleque, em Maputo. O registo das entrevistas e das observações etnográficas encontram-se em *Cadernos de Campo* e em fitas magnéticas. Os primeiros estão em minha posse; cópias das segundas encontram-se na *Secção de Tradição Oral* do Arquivo Histórico de Moçambique, em Maputo. Ao longo dos anos de pesquisa, da análise dos dados e da elaboração dos relatórios, tive discussões com estudiosos destas e outras temáticas do “mundo macua”. Registo por isso as contribuições do Pe. António Pires Prata (discussões na Ilha de Moçambique, Angoche, Maputo e correspondência), Pe. Alexandre Valente de Matos (correspondência), Pe. Elia Ciscato (discussões em Maputo), Pe. Castellari (discussões no Anchilo e em Angoche), professor Calisto Linha (discussões em Angoche), José Mateus Kathupa, do Chiure, sul de Cabo Delgado, e Calisto Pacheleque, de Nampula, estudantes na época (1976-1979, e 1986) na UEM (discussões em Maputo), Adelino Zacarias Ivala, de Lalaua/Ribáuè, Fidélis Adriano Biche, Magalhães Constantino, de Namina/Mucubúri, João Alberto de Sá e Bonnet, circuncidado em Caramaja e instruído no regulado Komuwa, Alexandre Maurício Trinta, do clã Seleje, Memba, Jacinto Ordem, Juvenal Maricane, Ussene Amade, Cássimo Jaime Nevara e Abílio Santos Simão, estudantes no Instituto Superior Pedagógico, 1991-1994, em Maputo; José Insico, de Iapala-Ribáuè, estudante no ISP delegação da Beira, 1993.

As fontes escritas utilizadas são de dois tipos: (i) fontes inéditas e/ou de circulação restrita, (ii) fontes escritas publicadas⁸⁰. As primeiras são constituídas por trabalhos inéditos ou de circulação reduzida sobre as etnias macuas e lómuès, com informações mais ou menos abundantes sobre os ritos de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas. São trabalhos de administradores e missionários que me foram doados pelos autores ou postos à minha disposição

⁸⁰ Vide Fundo Documental.

para reprodução pelos próprios ou respectivas instituições missionárias, em Moçambique, Portugal, Holanda e Bélgica. A maioria dos inéditos consultados dos administradores encontra-se no Arquivo Histórico de Moçambique⁸¹. Os documentos de origem missionária foram por mim recolhidos entre 1976 e 1982 e foram organizados numa colectânea como referi no início, a que chamei: *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*. Devem também ser consideradas como fontes escritas primárias duas outras colectâneas de textos elaborados pelos meus alunos da Faculdade de Pedagogia e Psicologia do Instituto Superior Pedagógico (hoje Universidade Pedagógica), em Maputo, em 1986-87, e com interesse para a problemática deste livro, a que dei o título: *As Cerimónias de Iniciação da Adolescência em Moçambique* (Trabalhos dos alunos, n.º 7 AHM; C1740j), e *Parentesco e Casamento no Norte de Moçambique* (Trabalhos dos alunos, n.º 6; AHM; C1740j). Em Abril de 1980 publiquei uma *Bibliografia Etnográfica Macua (Subsídios para uma bibliografia dos estudos sociais em Moçambique)*, Maputo, Universidade Eduardo Mondlane, Faculdade de Letras, Abril de 1980 (Bibliografia Temática, n.º 1). Em 1986, “Notas para um ficheiro bibliográfico das línguas emakhuwa, elomwe e echuwabo de Moçambique”, na *Revista Internacional de Estudos Africanos* (Lisboa), 4/5, 1986: 331-353. Estas mesmas “Notas” foram reeditadas pela revista *Limani* (3, 1987) da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, em Maputo, com algumas informações complementares da autoria de Manuel Trinta, investigador do Núcleo de Estudos das Línguas Moçambicanas (NELIMO) daquela Faculdade. Por último, são de assinalar os meus escritos publicados ou de circulação restrita sobre as sociedades macuas e lómuès e sobre o Norte de Moçambique com relevância para a temática dos ritos. Na Secção Fontes Escritas do Fundo Documental retomarei todas as referências bibliográficas mencionadas.

⁸¹ Eduardo Medeiros, “Monografias etnográficas de funcionários coloniais acerca de povos de Moçambique”, in *Boletim Informativo dos Serviços Culturais da Embaixada de Portugal*. Maputo, Primavera de 1993. No Fundo Documental – Fontes Escritas, Documentos Primários, listei estes trabalhos.

Plano do livro

Para além desta Introdução, o livro é composto essencialmente por três partes, embora o Fundo Documental e o Glossário possam ser considerados como produções autónomas. A primeira parte é dedicada à história e antropologia das sociedades macuas e lómuès. Como já referi, a problemática das iniciações remete para o problema mais vasto da estrutura social e do seu funcionamento e para um momento histórico preciso. Ora, exceptuando de algum modo os citados textos de Henri-A. Junod, Jorge Dias e António Rita-Ferreira para outras entidades étnicas, isto nunca foi equacionado convenientemente para os macuas e para os lómuès. Como veremos na Parte I, as estruturas económicas, sociais e políticas destas duas entidades linguísticas foram-se modificando e especializando localmente. Os ritos de iniciação inscreviam-se essencialmente no passado na problemática sócio-antropológica das áreas matrimoniais e nas identidades flexíveis que serão definidas nesta Parte I. O que deles permaneceu ou se refez no tempo presente ou se inscrevem noutras dinâmicas sociais cujo estudo está para além do presente livro.

A segunda parte trata da introdução geral aos ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès como se terão realizado no passado e a que dei o título programático: “Da esteira da mãe ao alpendre do tio”. Como veremos, o ciclo ritual destas iniciações masculinas é justamente a passagem da criança masculina do mundo das mães para a do jovem adulto que acede ao convívio dos homens e à dependência do seu tio materno. Seguindo a grelha de van Gennep e Turner, tratei separadamente os ritos de separação, a fase liminar e a fase de reintegração.

A terceira parte é uma reflexão exploratória de alguns aspectos destes rituais numa perspectiva das dinâmicas e regras estruturais das sociedades macuas e lómuès, com enfoque para os espaços sócio-rituais e os simbolismos zoomórficos.

O Fundo Documental (Parte IV) é constituído pela bibliografia utilizada e pelo Glossário de todos os termos dos idiomas *emakhuuva* e *elómwè* utilizados nas Partes II e III. O vocabulário *emakhuuva* usado na Parte I é suficientemente

explicado no corpo do texto e por isso não foi incorporado no Glossário, tanto mais que se pretendeu fazer deste uma unidade autónoma para os ritos de iniciação, tanto masculinos como femininos. O restante material etnográfico e linguístico recolhido será divulgado posteriormente.

Duas breves notas finais. A primeira sobre o título. (*Os Senhores da Floresta* surgiu-me mesmo antes deste estudo sobre as iniciações. Andava a pesquisar a organização social e técnica das caçadas entre os macuas. Compreendi rapidamente que os caçadores propriamente ditos, não os “apanhadores” nem os “armadilhadores”, eram homens adultos iniciados e que a caçada se fazia no “mato”, isto é, na Natureza, para lá do espaço cultural da aldeia e das *machambas*. Mais ainda, que a passagem de uma situação espacial para outra era sempre perigosa, quer à ida quer à vinda, e que a expedição dos caçadores implicava regras particulares na aldeia e cuidados específicos na floresta onde os caçadores se tornam numa outra coisa, próxima da dos mitos de origem, onde o sal era banido e o fogo por eles utilizado (como pelos iniciandos) era diferente do fogo da lareira. No mato, os caçadores situam-se numa situação liminar, tal qual as crianças nos ritos da puberdade, diferente da que se encontra na estrutura social “normal” na aldeia. Tornam-se acima de tudo nos senhores desses espaços, a menos que sucumbam a um estado de impureza provocado por alguém na aldeia ou por algum deles na própria floresta. Ora, os iniciandos que saem da casa materna para desaparecerem no “mato” e nele se tornarem caçadores, isto é, adultos iniciados, donos da caça e da floresta, só regressam à aldeia quando esta apropriação está concluída para serem incorporados e festejados.

A segunda nota é sobre as questões formais e sobre o conteúdo do texto etnográfico. Ele foi escrito ao longo dos anos noventa. Tirando uma ou outra correcção gramatical mantive-o inalterado, mas com a consciência de que à etnografia de ontem deveria propor uma etnologia dos ritos, hoje.

Agradecimentos

Este livro resulta de um trabalho originalmente produzido para a minha dissertação de doutoramento. No contexto em que foi efectuado, a sua concretização não teria sido possível sem a preciosa colaboração de pessoas e entidades, às quais quero expressar a minha gratidão.

Antes de mais presto a minha homenagem à memória de Alexandre Lobato e dos Padres António Pires Prata e Alexandre Valente de Matos, ambos da Sociedade Missionária Portuguesa, pela amizade que me dispensaram e pelo entusiasmo que me inculcaram para a História e Cultura moçambicanas. Ao Padre Prata devo os primeiros passos na abordagem etno-linguística dos ritos da puberdade.

Ao Professor Manuel Laranjeira Rodrigues de Areia, do Departamento de Antropologia da Universidade de Coimbra, os meus agradecimentos pela sua orientação indispensável que constituiu para mim um estímulo e um encorajamento permanentes.

A Calisto Linha, então director da Escola Secundária de Angoche, pela memória que tem do seu povo e pelo entusiasmo com que me transmitiu, estendo o meu agradecimento.

Aos meus alunos de Antropologia e de História de Moçambique na Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane (1976-1980) e no Instituto Superior Pedagógico (tornada Universidade Pedagógica), delegação de Maputo e delegação da Beira (1980-1992). Bem hajam!

Para o trabalho de campo foi imprescindível a colaboração do Departamento de Arqueologia e Antropologia da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, do Arquivo Histórico de Moçambique, do Serviço Nacional de Museus, em particular do Museu de Nampula e dos Arquivos do Património Cultural do Ministério da Cultura. A todos os responsáveis e colaboradores dessa época, o meu reconhecimento.

Devo as ilustrações a João Alberto de Sá e Bonnet e a António Sopa, e a fixação do texto a Maria João Carrilho.

Finalmente, alongo os meus agradecimentos aos meus amigos dessa época pelas palavras de encorajamento, pelos estímulos constantes, e por terem suportado com paciência e amizade tantos momentos de mau-humor.

Kanimambo a todos.

Advertência

Sobre a grafia das palavras bantu, sobretudo das palavras das línguas *emakhuwa* e *elómwè* que menciono, há a dizer que na época em que efectuei a minha pesquisa e elaborei a versão matriz deste livro:

a) não existia uma padronização destes dois idiomas;

b) havia mesmo várias correntes de escrita: a ortografia praticada pelo Centro Catequético do Anchilo¹, em Nampula, a grafia proposta pelo Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas (NELIMO), da Universidade Eduardo Mondlane, a grafia do *emakhuwa* do Sul do Niassa usada pelos padres da Consolata, o *elómwè* da Alta Zambézia dos padres dehoneanos, a grafia do *elómwè* central e do *exuwabo* dos padres Capucinos e as grafias pessoais de outros missionários, como as dos padres António Pires Prata e Alexandre Valente de Matos nos respectivos Dicionários e outros textos.

Por isso:

a) todos os vocábulos transcritos de documentos, vocabulários e dicionários foram reproduzidos *ipsis verbis*;

b) todo o campo semântico dos vocábulos usados foi reanalisado, tendo-se procurado expurgá-los de um certo “verniz” eurocêntrico e de um sentido orientado para significações de interesse religioso, por vezes estranhos à sua verdadeira significação;

¹ Vide a Nota Prévia ao Glossário.

c) todos os novos termos dialectais ou locais por nós inventariados foram grafados de acordo com o preceituário ortográfico do NELIMO;

d) os nomes dos povos e de nacionalidades tratados no livro foram grafados em português e em minúsculas; assim, escrevemos *macua*, *lómuè*, *ajaua*, *macondes*, etc.; quando se trata de grupos linguísticos preferimos utilizar um termo extraído do próprio idioma ou do dialecto a que o termo pertence; deste modo escrevemos *emakhuwa* para referir a língua dos macuas, *elómwè*, a dos lómuès, *emettho*, o idioma dos macuas-meto do Sul de Cabo Delgado, etc.

e) por vezes “aportuguesamos” certos termos bantu, como “muenado” (território do *mwene*), ou utilizamos certas palavras tipicamente moçambicanas e que não eram usuais nos dicionários portugueses, como *mapira* (sorgo), *machamba* (lavra, terreno de cultura), etc. Para cada um destes casos, indicámos o sinónimo entre parênteses ou um comentário mais explicativo em nota de rodapé.

Parte I

A sociedade macua-lómuè

Capítulo I

Os macuas-lómuès

Os macuas e os lómuès têm sido por vezes considerados como uma mesma entidade etno-cultural e outras vezes como duas entidades diferentes. Seja como for, eles constituem hoje a maior área linguística de Moçambique. Segundo os dados do censo de 1980¹, 26, 7% da população do país tinha como língua materna uma das múltiplas variantes dialectais do *emakhuwa*, termo pelo qual os linguistas têm vindo a nomear um conjunto de línguas e dialectos afins desta zona de África, incluindo o *elómwè*.²

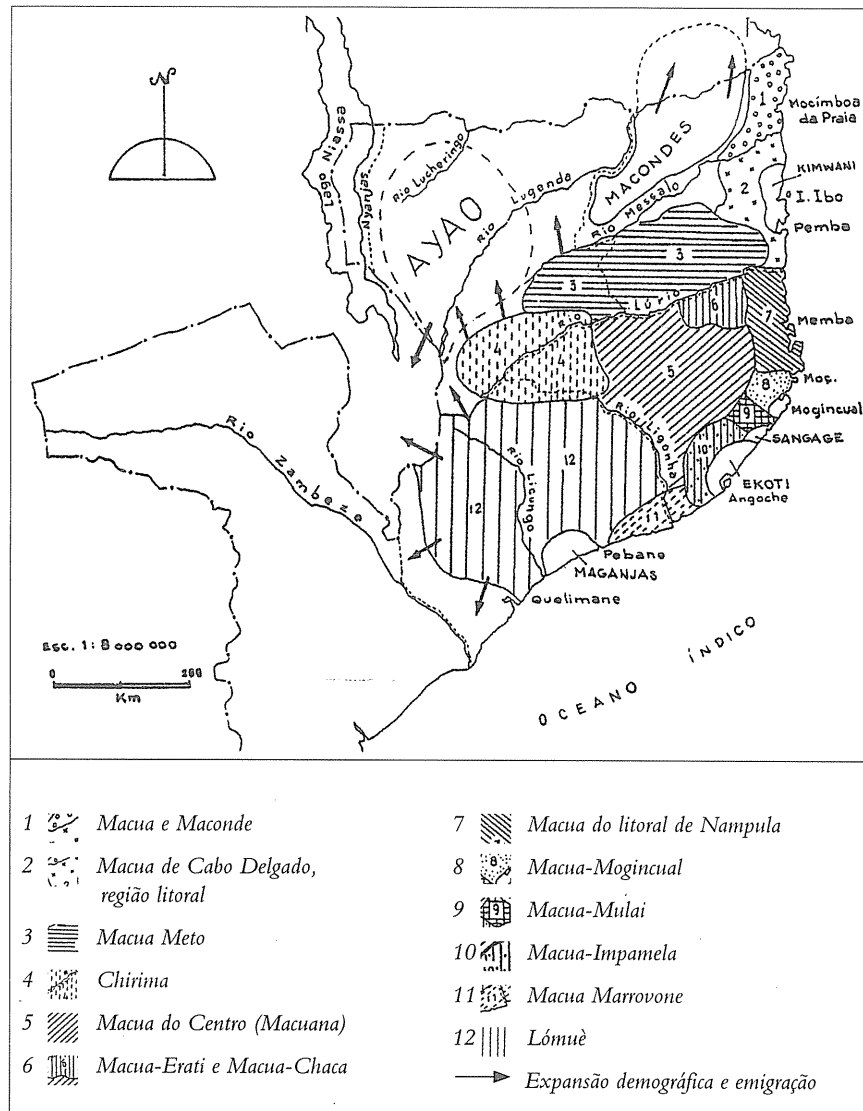
O território tradicional dos povos falantes de *emakhuwa* e *elómwè* era limitado a leste pelo Oceano Índico, a oeste pela fronteira do Malawi, a norte pelo rio Messalo e a sul pelo rio Lualua (Mapa n.º 1); outrora estendia-se também para as terras da margem esquerda do rio Zambeze a jusante do rio Chire, mas repetidas passagens de outros povos pelo território e a formação de um novo complexo sociocultural na zona fez deslocar mais para norte a fronteira linguística macua-lómuè; no entanto, a influência idiomática e cultural destes povos manteve-se no vale até aos nossos dias.³

¹ Ministério da Educação/Esselte Map Service (Suécia), *Atlas Geográfico*, Vol. I, 2.ª Edição, 1986, p. 46.

² Pe. António Pires Prata, "Os macuas têm outros nomes", in: *O Missionário Católico*, Cucujães, XXIII, 1946, pp. 47-48. Núcleo dos Estudos de Línguas Moçambicanas/Faculdade de Letras/Universidade Eduardo Mondlane, *I Seminário para a Padronização da Ortografia de Línguas Nacionais*. Maputo, Instituto Nacional do Desenvolvimento da Educação/Universidade Eduardo Mondlane, 1989, p. 42.

³ O missionário português Frei João dos Santos relata na sua *Ethiopia Oriental* (Lisboa: Typografia Commercial de Portugal, 1891) alguns desses acontecimentos ocorridos no vale do Zambeze, no século XVI.

Mapa n.º 1 – Composição étnica do Norte de Moçambique



Fonte: Eduardo Medeiros, desenho de Alberto Barca

Durante os últimos cem anos registou-se também uma forte expansão populacional macua para a faixa costeira de Cabo Delgado e para as terras a norte do rio Lugenda, na província do Niassa⁴, motivada pelos diferentes tipos de administração colonial no distrito de Moçambique e nos territórios da Companhia do Niassa, por um rápido crescimento demográfico e ainda pela procura de novas terras de cultivo, já que as companhias coloniais se foram assenhoreando progressivamente, desde os anos 30, dos melhores terrenos das regiões orientais e centrais da Macuana.

Duas importantes comunidades macuas e lómuès de origem moçambicana vivem hoje na Tanzânia (macua) e no Malawi (lómuè), devido a uma antiga emigração que teve uma particular incidência no último quartel do século XIX e primeiros decénios do nosso século. A análise destas emigrações ultrapassa o âmbito de estudo do presente livro; importa notar, contudo, que o último e mais importante destes fluxos migratórios esteve relacionado com a conquista e ocupação coloniais e com os diferentes sistemas de exploração capitalista de quem e de além fronteiras. Rita-Ferreira⁵ escreve que a grande migração dos lómuès em direcção ao Malawi teve lugar entre 1897 e 1907, quando a vasta região que habitavam foi definitivamente ocupada pelas forças portuguesas.

⁴ Sobre o povoamento das terras a norte do Alto Lúrio no dobrar do século, cf. Adelino Zacarias Ivala, *Transformações Sociopolíticas no Alto Lúrio – O caso do Regulado de Umpulua, c. 1850-1933: Contribuição para a pesquisa de História Local*. Maputo, ISP, 1993, Trabalho de Diploma para a obtenção do grau académico de licenciatura em ensino de História e Geografia; Gerhard Liesegang, *História do Niassa, c. 1600-1920 – Estados, política e economia no período precolonial e a conquista colonial*, com textos de E. M. Ngalambe, J. M. Chicoia e M. Nivaia em apêndice. Maputo. (Não publicado; agradeço ao professor Liesegang a consulta que me possibilitou e a autorização de citar o texto).

⁵ Em 1921, 1931 e 1945, o número de lómuès recenseados no Malawi foi respectivamente de 120 000, 130 000 e 380 000 pessoas, António Rita-Ferreira, *Povos de Moçambique – História e cultura*. Porto, Afrontamento, 1975, p. 208. Sobre o povo macua (*makhuwa*) da Tanzânia, existe uma bibliografia numerosa. Para além da obra de Edward Alpers, *Ivory & Slaves in East Central Africa*. London, Heinemann, 1975, referencio aqui as mais conhecidas: Lyndon Harries, "Makua song-riddles from the initiation rites", in: *African Studies* (JHB), 1 (1) 1942: 27-46. *Idem*. "Notes on the mythology of the Bantu in Ruvuma District", in: *Tanganyika Notes and Records* (Dar-es-Salam) (12) 1941: 38-44. *Idem*, "Some riddles of the Makua people"; in: *African Studies* (JHB), 1 (4) 1942: 275-291. Scrivenor (T. V.), "Some notes on 'Utani' or the vituperative alliances existences existing between the clans in Massai district"; in: *Tanganyika Notes and Records* (Dar-es-Salam), 4, 1937: 72-74. Wilfred Whiteley, "Modern local government among the Makua" in: *Africa* (London), 24 (4) 1954: 349-358. H. W. Woodward, "Makua tales", in: *Bantu Studies* (JHB), 6(1) 1932:71-89 e 9 (2) 1935: 115-158. Sobre os lómuès do Malawi e as imigrações que para aí os conduziram, são de referir, entre outros, os estudos de C. A. Baker, "A note on the Ngunu immigration to Nyasaland"; in: *The Nyasaland Journal* (Blantyre), 14, 1961: 41-42; E.

Numa perspectiva histórica e antropológica não existem estudos aprofundados sobre a formação de diferentes grupos étnicos de língua(s) *emakhuwa* e *elómwè*, originários ou não de um mesmo tronco comum; não existem tão-pouco estudos arqueológicos e linguísticos sobre esse eventual tronco; só neste século se começou a falar de uma área cultural relativamente homogénea, com duas subáreas de características próprias, fruto da colonização moderna e da acção missionária⁶. Sai do âmbito da apresentação do(s) povo(s) macua e lómuè o estudo destas questões; limitar-me-ei a expor as grandes linhas temáticas e os marcos mais relevantes destas formações sociais, bem como os traços socioculturais comuns presentes nas estruturas dos ritos de iniciação que irei estudar.

O imenso território nortenho foi sendo povoado desde o século II antes da nossa era, ou mesmo mais cedo, por comunidades de cultivadores de cereais africanos, conhecedoras do fogo e da metalurgia do ferro. O longo período que corre até cerca de 1000-1500 tem vindo a ser designado pelos arqueólogos por Idade do Ferro Inferior (IFI). A arqueologia tem avançado também para este período a hipótese de uma agricultura embrionária de origem local⁷. Entre os séculos XI e XVI d. C., novas migrações de povos falantes de línguas bantu terão chegado à região, dando origem àquilo que os cientistas das escavações designam por Idade do Ferro Superior (IFS). Estas migrações, que se prolongaram até à ocupação colonial moderna, terão sido mais repentinas que na IFI, a ponto de terem provocado mudanças bruscas na tradição da olaria⁸. O estudo dos vestígios dessa olaria sugere, aliás, três tradições distintas⁹: (i) uma tradição do interior, relacionada com a IFS do Malawi e da Zâmbia; (ii) uma tradição do interior mas endógena, resultante de transformações ocorridas naquela e (iii) uma tradição costeira, esta última

W. Chafulumira, *Mbiri ya alomwe*. Zomba, Education Department, 1949. 3 (27) 1956: 244-246. Thomas Price, "The name Anguru", in: *The Nyasaland Journal* (Blantyre), 5 (1) 1952: 23-25.

⁶ Sobre a formação da etnia e da etnicidade macua ainda não existe uma síntese aprofundada de análise histórica e antropológica; por enquanto poderão ler-se textos de Geffray, Pélissier, Alpers e Medeiros. Ver Bibliografia.

⁷ Algumas estações escavadas recentemente na província de Nampula sugerem que pequenos grupos de homens e mulheres ou só de mulheres tenham começado a praticar a agricultura (Leonardo Adamowicz, "Projecto 'Cipriana', 1981-1985: Contribuição para o conhecimento da arqueologia entre os rios Lúrio e Ligonha, Província de Nampula", in: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 3, Junho de 1987, p. 76).

⁸ Leonardo Adamowicz, *op. cit.*, *idem*.

⁹ *Idem*, p. 79.

relacionada com as migrações e o comércio a longa distância através do Oceano Índico ocidental e com o advento da civilização swahili¹⁰. Devemos incluir nestas migrações a expansão económico-militar dos maraves (futuros cheuas-nianjas), nos séculos XVI¹¹ e XIX¹², e dos angonis, na segunda metade do século XIX¹³. Para além destas migrações, incluindo as dos árabo-swahili, há ainda a registar a presença europeia e asiática no litoral e no vale do Zambeze desde o século XVI, com grande impacto dos indianos nas terras do interior a partir do século XVIII.

É de todas estas migrações, povoamentos e contactos de culturas, incluindo as preexistentes sociedades de caçadores-colectores, movimentações que se prolongaram até aos tempos modernos, que são originários, não só os actuais povos macuas e lómuès como todos os outros do Norte de Moçambique, nomeadamente macondes, muanis, coti, ajaua, nianjas, angonis e chuabos.

Por isso, quando alguns estudos advogam que os macuas-lómuès actuais são os representantes *directos* (sublinhado meu) das mais antigas comunidades de cultivadores de língua bantu nesta região da África Austral¹⁴, dando origem a formulações deste tipo: "entre os anos 800 e 1000 d. C. acentuou-se a

¹⁰ Sobre o comércio no litoral do Índico ocidental, entre o Zambeze e Zanzibar, e sobre a civilização swahili existe uma valiosa bibliografia. Vou apenas referir alguns títulos: António Rita-Ferreira, "Alguns aspectos materiais da civilização suahili em Moçambique", in: *LEBA*, Lisboa, n.º 7, 1992, pp. 319-324; Paul Sinclair, "Um reconhecimento arqueológico do Norte de Moçambique, província de Cabo Delgado", in: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 3, Junho, 1987, pp. 21-43 (Arqueologia do Norte de Moçambique), Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo), Ricardo Teixeira Duarte, "Moçambique e o Índico (Evidências arqueológicas do passado de Moçambique na sua relação com a História dos contactos comerciais entre os diversos povos do Oceano Índico)", in: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 3, 1987, pp. 3-20. Para as comunidades suahilizadas do litoral norte moçambicano, sobretudo de Angoche e das ilhas Quirimba, os estudos são mais frágeis. Citemos os trabalhos recentes de Carlos Lopes Bento, "A posição geopolítica e estratégica das ilhas Quirimba - As fortificações de alguns dos seus portos de escala (Séculos XVI-XIX)", in: *LEBA*, Lisboa, n.º 7, 1992, pp. 325-339.

¹¹ A expansão dos maraves no século XVI ficaram conhecidas em Moçambique por "invasões zimbabuesas". António Rita-Ferreira diz o seguinte: "em 1580 sobreveio a terrível invasão dos canibais zimbabuesas, identificada pelos modernos etno-historiadores como uma ofensiva militar lançada por um dos Lundos, reis do ramo manganja dos Maraves, possivelmente com vista a monopolizar as rotas comerciais com o litoral" (*Povos de Moçambique*, *op. cit.*, p. 206).

¹² José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais do Distrito de Moçambique*. Lourenço Marques, S. C. C. I., 1969, pp. 317-318.

¹³ António Rita Ferreira, *Povos de Moçambique - História e cultura*. Porto, Afrontamento, 1975, Cap. X, p. 267 e segs.

¹⁴ Leonardo Adamowicz, "Projecto 'Cipriana', 1981-1985: Contribuição para o conhecimento da arqueologia entre os rios Lúrio e Ligonha, província de Nampula", in: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 3, Junho de 1987, pp. 47-144.

separação dos principais grupos proto-macuas: os do Norte e Leste deram origem aos macuas modernos; os do Sul e Oeste deram origem aos lómuês e lolos¹⁵, ou destrou: “alguma evidência arqueológica sugere que os macuas se espalharam para a região norte de Moçambique provenientes da Tanzânia central e do Malawi e/ou do Leste da Zâmbia ao redor do ano 1000 d. C., onde assimilaram os agricultores bantu da IFI e grupos de caçadores-recolectores da área (indo absorver no litoral Índico) elementos das culturas árabe e suahíli¹⁶, passam em silêncio toda aquela problemática. Por conseguinte, a concluir-se de acordo com aquela lógica, tendo chegado grupos com etnicidades específicas, alguns terão deixado os seus traços culturais pelo caminho, facilmente identificáveis. Ora, nada foi encontrado até hoje além do que é comum aos grupos de línguas bantu.

Mesmo admitindo que tenha havido um núcleo central comum, não se pode afirmar com rigor científico, ao contrário do que tem vindo a ser feito, que já se designavam *macuas*, *lómuês* ou outros etnónimos conhecidos hoje, porquanto todos estes nomes só muito recentemente passaram a designar um conjunto de populações com línguas e organizações sociofamiliares afins, resultantes de uma longa história local, para a qual contribuíram movimentos sucessivos de populações diversas, contactos de culturas muito diferentes e transformações geopolíticas de envergadura vária¹⁷.

O mal-entendido situa-se em torno da origem e significado dos etnónimos pelos quais foram sendo designados os diversos povos do território e da ausência de uma perspectiva histórica que conduza à compreensão da formação de especificidades socioculturais, incluindo linguísticas.

Ainda no último quartel do século XIX e primeiros decénios deste século, João de Azevedo Coutinho¹⁸, fazendo eco das ideias da época em que escre-

¹⁵ António Rita-Ferreira, *Povos de Moçambique – História e cultura*. Porto, Afrontamento, 1975, p. 205.

¹⁶ Leonardo Adamowicz, *op. cit.*

¹⁷ Eduardo Medeiros, *A Formação Social Macua-Lómuê*. UEM/FL, 1977 (Texto para debate); *As Formações Sociais Moçambicanas entre os Rios Zambeze e Rovuma desde a Origem do Povoamento até à Introdução Capitalista em Meados do Século XIX*. Maputo, UEM/Faculdade de Educação, s/d (série “Textos de Apoio à Faculdade de Educação”); *O Povoamento do Norte de Moçambique pelos Macua-Lómuê*. UEM/FL, Curso de Ciências de Educação, 1980; *Movimentos Migratórios, Reestruturações Políticas e Formação de Entidades Étnicas*. Maputo, 1993 (não publicado).

¹⁸ João de Azevedo Coutinho, *Do Nyassa a Pemba (Os territórios da Companhia do Nyassa)*. Lisboa, Typographia da Companhia Nacional Editora, 1931, p. 38.

veu sobre o Norte de Moçambique, diz que: “os makuas parecem ser a raça autochthona ou aborígena da própria região que habitam”, designando por este etnónimo vários grupos, dos quais destacava “os *medos*, os *makondes*, os *mavias* e os *lómuês*” (itálico meu, EM). Esta maneira de considerar macuas todos os povos do Norte continuava a ser a mesma utilizada por Frei João dos Santos¹⁹ no fim do século XVI, que designava indiferenciadamente por “cafres macuas” os povos que viviam pelo sertão dentro para além do porto de Quelimane, da Ilha de Moçambique e das Ilhas Quirimbas, como faziam, aliás, os árabes e os islamizados que viviam na costa e no vale do Zambeze.

Os substantivos *macua*, *lómuê*, *nguru*, *lolo*, etc., só na segunda metade do século passado e neste século passaram a ter uma conotação étnica. No passado e mesmo hoje, porque de facto ainda não existe uma etnicidade macua nem uma etnicidade lómuê e muito menos macua-lómuê, apenas se pode afirmar que, no enorme espaço geográfico do Norte de Moçambique que vai do Zambeze ao Rovuma e do Oceano Índico aos Lagos, viveram (e morreram) muitas comunidades com línguas e dialectos aparentados e com estruturas sociofamiliares idênticas. O reverendo António Pires Prata considera que o etnónimo “macua” (*makhuwa*) provém da palavra *nkhuwa* (plural: *makhuwa*), que significa grande extensão de terra, sertão, selva, deserto, etc. A palavra teve até ao século XX uma acepção pejorativa e até mesmo injuriosa ou ofensiva, sendo utilizada pelos islamizados do litoral com o significado de “rude”, “selvagem”, “atrasado”²⁰. Por sua vez, o etnónimo “lómuê” tem origem no termo *nlomwe*, relativo às características geofísicas de um tipo especial de solo existente nas proximidades dos montes Namuli, na Alta Zambézia, ou mais simplesmente a características geográficas designadas por um locativo particular²¹; portanto, lómuês seriam todos os povos que viviam naquela região, qualquer que fosse a sua origem e língua. O vocábulo *nguru* (oficialmente abolido em 1945 no então protectorado da Niassalândia

¹⁹ Frei João dos Santos, *A Ethiopia Oriental...*, *op. cit.*

²⁰ Pe. António Pires Prata, citado por Mello Machado, *Entre os Macuas de Angoche – Historiando Moçambique*. Lisboa, Prelo Editora, 1970, pp. 108-109.

²¹ Pe. Leonardo Lebouille, *A Etnia Macua em Moçambique*. Pemba, 1974, p. 5 (Policopiado). Agradecemos a autorização que o autor nos deu para consultar as suas notas e para as citar.

e hoje eliminado da terminologia etnográfica) era utilizado pelos *wayao* do Lugenda para designar as populações mais a sul, tanto *yao* como *lômuè*, ou *lômuè* e *nianjas* que viviam no mesmo território²²; e no entanto, Gaspar Bocarro²³, na viagem que fez de Tete a Quíloa em 1616, diz ter atravessado o país *nguru* na região banhada pelo rio Luambala, afluente do Lugenda, muito mais a norte, em pleno território dos *wayao*.

Na realidade, todas as comunidades da região foram adquirindo localmente traços culturais específicos, passando a ser designados pelos vizinhos por diferentes etnónimos dos quais a tradição oral e a documentação portuguesa fizeram algum eco²⁴; e foram tendo também uma evolução histórica diferenciada, resultante da sua dispersão pelo vasto território com características ecológicas regionais particulares, onde, devido a causas internas e externas, surgiram estruturas políticas e económicas específicas, que deram origem a agrupamentos de cariz tribal. Gerhard Liesegang escreve, com a pertinência que lhe é costumeira, “que os grupos linguísticos não constituíam grupos políticos”²⁵ no período pré-colonial. Acrescenta o mesmo autor que houve várias guerras entre Estados no interior destes grupos linguísticos e que as relações de tributação e de aliança ultrapassavam frequentemente as fronteiras linguísticas; por exemplo, um dos mais prestigiosos chefes *mmetho* da segunda metade do século XIX, o Mwalia, teve tributários *wayao* e outros macuas não *mmetho*. Os *angoni* também incorporaram muitas pessoas de etnias diferentes. Há mesmo tradições que deixam inferir que alguns grupos

²² Y. B. Abdallah (*The Yaos*. Zomba, 1919: 35) engloba tanto os *mmetho* como os *lômuès* nos *lolos*. Portugal Durão (“Reconhecimento e ocupação dos territórios entre o Messangire e os picos Namuli”, in: *BSGL*, 20 (7), 1902, pp. 9-11) escreve que os “anguros viviam na zona que O’Neill (“Journey from Mozambique to Lakes Shirwa and Amaramba”, in: *PRGS*, VI, 1884: 726) tinha chamado Mihavani; diz ele que “para norte da cordilheira Marata e M’ruba estende-se o grande país dos anguros”; mas, acrescenta, “entre anguros e *lômuès* não consegui distinguir a mínima diferença (...), e se chamar anguro a toda esta região que se estende para norte do Tacuane e leste da cordilheira Cherima e Comone não cometerei grande erro (1902: 9/11). Pe. Luís Wegher, *Os Meus Olhares sobre o Niassa. Traços histórico-etnológicos*. Diocese de Lichinga, 1984, 370 pp. Dactilografado, e Gerhard Liesegang, *História do Niassa, c. 1600-1920*. Estados, política e economia no período precolonial e a conquista colonial, com textos de E. M. Ngalambe, J. M. Chicóia e M. Nivaia em apêndice. Maputo. Não publicado. Citação autorizada pelo autor.

²³ G. Bocarro, *Década 13 da História da Índia*, ed. de R. J. Lima Felner. Lisboa, 1876 (Parte 1).

²⁴ Pe. António Pires Prata, “Os macuas têm outros nomes”, in: *O Missionário Católico*, Cucujães, XXIII, 1946, pp. 47-48.

²⁵ Gerhard Liesegang, *História do Niassa*, *op. cit.*

mudaram de língua ou incorporaram muitos elementos de outras línguas; sabe-se, por exemplo, que muitos *nianjas* ocidentais foram incorporados pelos *wayao* e que há *wayao* de origem de gente de língua *emakhuwa* e isto devido ao prestígio e às vantagens de se ser reconhecido *yao* quando se fazia o comércio a longa distância²⁶. Muitos elementos culturais são comuns aos vários grupos do Norte de Moçambique e, como tal, as diferenças linguísticas não são tão significativas no quotidiano das populações como foi muitas vezes imaginado na época colonial e pós-colonial. Foram muitas vezes as congregações religiosas que, num zelo desmedido de missão e de prestação de serviços face às congregações rivais, se puseram a traduzir textos bíblicos e catecismos nos falares locais, que se tornaram assim textos de referência etnocêntrica²⁷.

Das diferenciações históricas e especificidades regionais resultou um conjunto de subgrupos que tomaram designações locais e que “se foram subdividindo em numerosas tribos mais ou menos poderosas, perfeitamente independentes entre si, (...) distinguindo-se pela forma do penteado, pelo modo de limar os dentes e, principalmente, pelas tatuagens, quase sempre no peito e profundas, e às vezes conjuntamente na testa sob desenhos diversos, em que predominava o crescente”²⁸.

Destes grupos, a moderna colonização política e económica fez tábua rasa, de modo que os vários estudiosos da área cultural têm vindo a classificá-los, por vezes muito arbitrariamente, a partir de características dialectais e de um ou de outro traço cultural que muitas vezes não são significantes e que foram fixados nos anos de ocupação portuguesa. Digamos que nem as diferenças pertinentes nem os modelos estruturais comuns têm sido cientificamente estudados. E tão-pouco se tem estudado o impacto da colonização moderna no sentido da uniformização destas áreas culturais. Deste modo, a questão da etnicidade macua e *lômuè* ou macua-*lômuè*, que está a ser construída

²⁶ Edward Alpers, Introdução à obra citada de Y. B. Abdallah, *The Yaos*, reimpressa em Londres em 1973.

²⁷ Temos em nosso poder uma bela colecção destes textos, incluindo Bíblias. Cf. Eduardo Medeiros, “Notas para um ficheiro bibliográfico das línguas *emakhuwa*, *elómwè* e *echwabo* de Moçambique”, in: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, Lisboa, 4/5, 1986, pp. 331-353 e “Notas complementares para uma bibliografia das línguas *emakhuwa*, *elómwè* e seus dialectos”, in: *Oficinas de Antropologia*, Maputo, ISP, 1990.

²⁸ João de Azevedo Coutinho, *op. cit.*, p. 38.

no contexto político, económico e ideológico da História Moderna, não só da região, como de Moçambique e de África, só pode ser analisada após estudos aprofundados da História local, História esta que esteve na origem da formação e morte dos vários grupos e subgrupos macuas e do advento moderno da(s) etnicidade(s) deste(s) povo(s)²⁹.

Como referirei elementos locais dos ritos, com menção a termos dialectais próprios, veja-se qual tem sido a classificação actual dos subgrupos linguísticos macuas-lómuè.

Para um passado recente, mas não actual, o reverendo Pires Prata³⁰ propôs a seguinte tipologia, que tem vindo a ser continuamente retomada sem qualquer reverificação científica:

- Macuas do Centro (entre os rios Lúrio e Ligonha, no interior)
- Macuas de Cabo Delgado (entre os rios Messalo e Lúrio, no litoral)
- Macuas do Litoral Norte (entre Nacala e o rio Lúrio, no Litoral)
- Macuas do Rovuma (no vale do Baixo Lugenta)
- Lómuè da Zambézia.

Manuel Simões Alberto³¹, baseando-se em estudos contemporâneos sobre os diferentes modos de falar, considerou, no final dos anos 50, que a área linguística macua se dividia em cinco subgrupos, alguns deles pouco diferenciados, a saber: (i) subgrupo *macua do litoral*, de Moma a Memba; (ii) subgrupo *macua da Macuana*, nos actuais distritos de Nampula, Meconta, Imala, Erati, Mogovolas, Mossuril, Memba, Nacala e Mogincual; (iii) subgrupo *macua meto* ou *macua do Mêdo*, em Montepuez, Eráti, Mecúfi, Mocímboia da Praia e Quissanga (o autor incluiu neste subgrupo os *chirimas* de Ribáuè e Malema); (iv) subgrupo *macua do Niassa*, localizado nos actuais distritos de Lichinga, Cuamba, Maúá, Marrupa, Ribáuè e Malema; (v) subgrupo *macua lómuè*, no Alto Molócuè, Gurué, Ile, Lugela, Milange, Mocuba, Namacurra, Namarroi,

²⁹ Uma das graves lacunas dos trabalhos de Christian Geffray é a não contextualização histórica dos povos do Eráti. Cf. Adelino Zacarias Ivala, *op. cit.*

³⁰ Pe. António Pires Prata, *Gramática Macua*. Cucujães, 1960. A. Rita-Ferreira, *Povos de Moçambique...*, *op. cit.*, p. 209.

³¹ Manuel Simões Alberto, "Sinopse das línguas e dialectos falados pelos autóctones de Moçambique", in: *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Lourenço Marques, 2 (1), 1961, pp. 51-68.

Ribáuè e Murrupula. Segundo o padre Luís Wegher, *imc.*³² o vocábulo *lómuè* abrange um certo número de subgrupos com denominações e características distintas, como os *michavani*, *mpolola*, *anhamuelo*, *amanhama* e *amaranta*.

Mais recentemente, no I Seminário Nacional dedicado à Padronização da Ortografia das Línguas Nacionais, realizado em Maputo, em 1989, foi considerada uma divisão linguística que, todavia, ainda não espelha convenientemente a complexa realidade da área cultural macua-lómuè. O documento síntese deste Seminário³³ estabelece a seguinte classificação pelas províncias administrativas de ocupação deste povo: na *província de Cabo Delgado*, as variantes dialectais do *emakhuwa* (padrão a construir pelos linguistas) são basicamente o *emettho* falado nos distritos de Pemba, Montepuez, Balama, Namuno, Ancuabe Quissanga e parte dos distritos de Meluco, Macomia e Mocímboia da Praia, e o *esaaka*, variante falada no Chiure e Mecúfi. Na *província do Niassa*, as variantes dialectais são o *echirima*, *elómwè* e *emettho* faladas indistintamente em Cuamba, Mecanhelas, Amaramba, Marrupa e Mawa. Na *província de Nampula*, o *emakhuwa da Macuana* é a variante falada na cidade-capital, Mecuburi, Muecate, Meconta, Murrupula, Mogovolas, Ribáuè e Lalawa; o *enahara* é a variante falada nos distritos do Mossuril, Ilha de Moçambique, Nacala-Porto, Nacala-Velha e Memba; o *esaaka* é a variante dos distritos de Namapa, Eráti e parte de Memba; o *esangagi*, a variante apenas falada em Sangaje, distrito de Angoche; o *emarevoni* é falada em Moma; o *elómwè*, a variante falada nos distritos de Malema, Ribáuè, Murrupula e Moma. Na *província da Zambézia*, fala-se o *emakhuwa da Macuana*, o *elómwè* e o *emarovoni*; a primeira é variante na fronteira da província de Nampula, a segunda, no Gurué, Gilá, Alto-Molócuè, Ile e Pebane, e a última, em Pebane. Vejamos, no Quadro n.º 1 e no Mapa n.º 2, a síntese destas informações.

Esta classificação não é definitiva; uma conclusão mais sustentada carece de um estudo aprofundado, baseado em trabalhos de campo linguísticos e etnológicos, que possam completar ou rectificar o que se encontra registado. De facto, para além dos subgrupos já citados, há comunidades locais que se

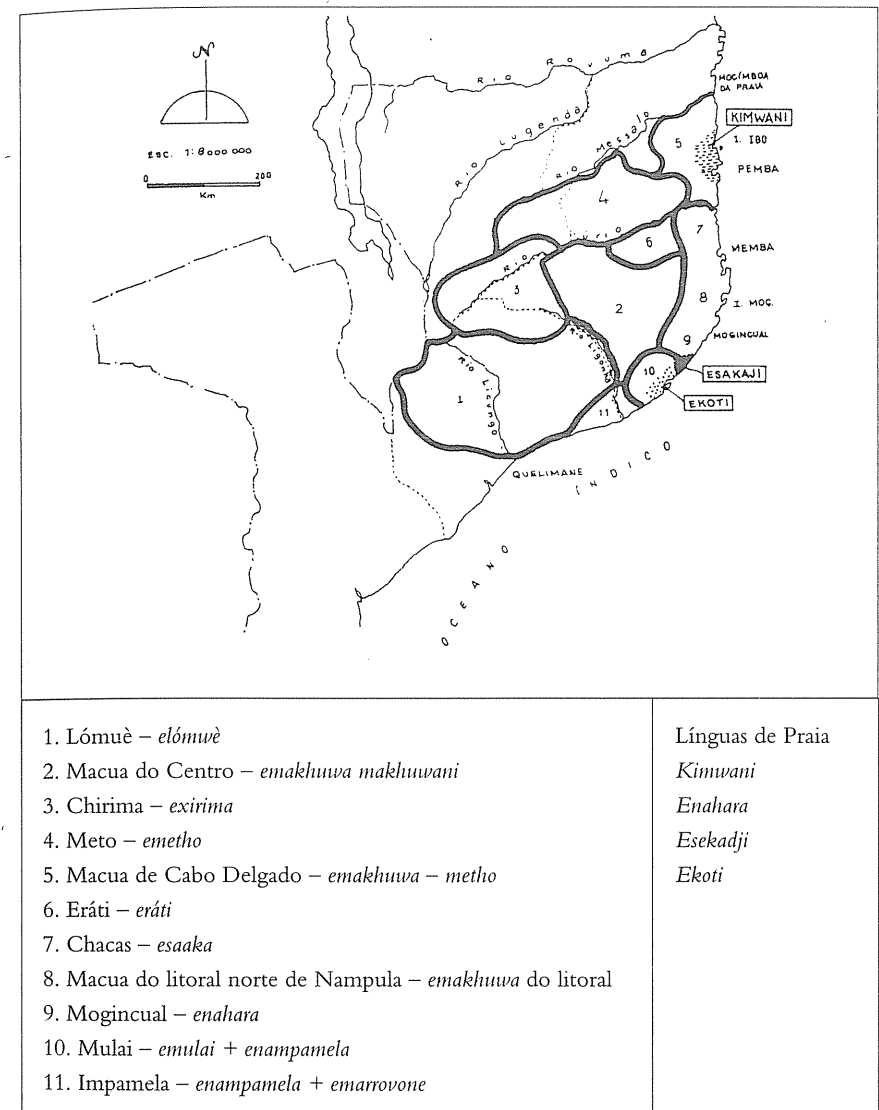
³² Pe. Luís Wegher, *Os Meus Olhares sobre o Niassa. Traços históricos-etnológicos*. Diocese de Lichinga, 1984, 370 pp. Dactilografado.

³³ NELIMO/FL/UEM, *I Seminário...*, *op. cit.*

Quadro n.º 1 – Subgrupos linguísticos macuas-lómuês

Grupo étnico	Grupos regionais	Dialecto	Localização
L Ó M U Ê M A C U A	Lómuês	<i>Elómwè</i>	Distritos de Cuamba, Mecanhelas, Maúa Ribáuè, Lalaua, Guruè, Sul do A. Mólocuè, Namarrói, Ile, Gilé, Lugela, Pebane, Maganja da Costa e Mocuba
	Macua central	<i>Emakhuwa</i>	Distritos de Ribáuè, Mecuburi, Muecate, Nampula, Murrupula, Mogovolvas, Meconta e Monapo
	Meto	<i>Emetto</i>	Distritos de Marrupa, Quissanga, Montepuez e Sul de Macomia
	Chirima	<i>Exirima</i>	Distritos de Lalaua, Malema, Maúa, Nipepe, Cuamba, Metarica, Mecubúri, Norte de A. Ligonha, Ribáuè e Namuno
	Eráti	<i>Eráti</i>	Namapa-Sede, Alua e Mema
	Chaca	<i>Esaaka</i>	Distritos de Namapa/Nacarova, Mema, Mecúfi, Chiure, Balama e Ocua
	Merrevone	<i>Emarrevoni</i>	Distritos de Moma e Pebane, na orla marítima
	Nampamela	<i>Enampamela</i>	Interior do Distrito de Angoche
	Mulai	<i>Emulai</i>	Interior do Distrito de Angoche
	Cotí	<i>Ekóti</i>	Ilhas de Angoche e arredores da cidade de Angoche, PA Aúbe e litoral do Larde e Moma
	Sangage	<i>Esankadji</i>	Na península de Sangage, a norte de Angoche e litoral de Namaponda
	Mogincual	<i>Emuhikwari</i>	Distrito de Mogincual, faixa costeira
	Naharra (Macua do litoral de Nampula)	<i>Enahara</i>	Mema, Nacala, Mossuril e Ilha de Moçambique
	Macua de Cabo Delgado	<i>Emakhuwa</i>	Distrito de Mecúfi, Pemba, Quissanga e Macomia
	Muani	<i>Kimwani</i>	Orla litoral de Macomia e Ibo
Macua do Rovuma	<i>Emakhuwa</i>	Um enclave incrustado na margem direita do Rovuma, parte do distrito de Mueda	

Mapa n.º 2 – Lómuês, macuas e respectivos dialectos



Fonte: Eduardo Medeiros, desenho de Alberto Barca

apresentam de outro modo; por exemplo, a oeste da vila de Namapa, para além dos *eráti* e dos *asaaka*, há uma comunidade que se diz *anaphuku* e que fala o *enaphuku*; em Lalawa, há uma comunidade no posto administrativo de Méti que se designa *asinamuuwa* e fala o *enamuuwa*. Por outro lado, o subgrupo *lómuvé* comporta várias subdivisões, como vimos, que não têm vindo a ser referidas pelos linguistas sobre este povo da Zambézia.

Entre grupos vizinhos não existem fronteiras bem definidas; por isso, não é muito rigoroso afirmar-se que dois distritos limítrofes têm subgrupos muito diferenciados; por exemplo, em todas as regiões ribeirinhas do rio Ligonha, encontram-se populações falando *elómuvé* misturadas com populações de língua *exirima*, *emakhuwa* propriamente dita, *emarovoni*, etc.³⁴ Por outro lado, devido à mobilidade da população macua-lómuè, motivada por vários factores históricos modernos, encontram-se em quase toda a área cultural núcleos de diferentes subgrupos dialectais, os quais acabam por assimilar as características locais do grupo dominante, sem deixarem, no entanto, em muitas ocasiões, de influenciarem a língua local.

Dentro desta grande área cultural macua-lómuè encontram-se alguns pequenos grupos etno-linguísticos distintos; embora tenham vindo a adquirir traços dos macuas-lómuès, conservam muitos dos seus traços culturais que os distinguem destes. É o caso, por exemplo, dos *maraves*, incrustados a oeste do distrito de Namapa, nos postos administrativos de Mirrote e Muite³⁵; é também o caso dos *maganja* e dos *mwaniga* na Maganja da Costa e em Pebane; dos *makololos*, na Morrumbala, e dos *ajaua*, ao longo das antigas rotas do sertão, onde a sua presença esteve outrora relacionada com movimentações populacionais verificadas nos séculos XVIII e XIX e com o comércio do

³⁴ Manuel Simões Alberto, "Elementos para um vocabulário etnológico e linguístico de Moçambique". *Memória do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, n.º 7, Série C, 1965, pp. 158 e 163. Adelino Ivala, *Transformações Sociopolíticas no Alto Lúrio – O caso do Regulado de Umpulua, c. 1850-1933: Contribuição para a pesquisa de História local*. Maputo, ISP, 1993, Trabalho de Diploma para a obtenção do grau académico de licenciatura em ensino de História e Geografia.

³⁵ Os primeiros *maraves* vieram, sob a chefia do clã *gicone* ou *chicone*, afim do clã *phiri* dos *cheuas* e *nianjas*, das terras a oeste dos Lagos; atravessaram o rio Lúrio e fixaram-se em Balama, onde se cruzaram com os *metos*; mas, sob pressão dos *angones*, atravessaram de novo aquele rio e fixaram-se em Muite e Mirrote, na região de Namapa, enquanto outro grupo, chefiado por Mehua, seguiu para Matibane, onde fundou três chefias que deram origem a outros tantos regulados *gicones*: Mehua, Capelelene e Metacane (José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais do Distrito de Moçambique*. Lourenço Marques, S. C. C. I., 1969, pp. 317-318).

marfim e o tráfico de escravos. Estes *ajaua* constituíram-se apenas em pequenas comunidades sem importantes chefias territoriais, estando mais ou menos "macuizados" como, por exemplo, os *namakhoma* do monte Mitukwè, em Cuamba. O mesmo se passou com pequenas comunidades *angones* na região do Messalo, em Cabo Delgado.

Estudos históricos e antropológicos têm mostrado que a organização social e política do grupo macua-lómuè e de todos os outros grupos do Norte de Moçambique obedecia aos seguintes princípios de organização social: um princípio de filiação genealógica por via uterina, um princípio territorial, e sua tradução em formas organizativas políticas a diferentes níveis, que regiam e determinavam os vários tipos de relações sociais e políticas às quais se subordinavam os indivíduos. É destes diferentes níveis que vou tratar em seguida.

Capítulo II

A organização clânica

A sociedade macua-lómuè era formada por pouco mais de duas dezenas de clãs matrilineares exogâmicos. O carácter incestuoso entre duas pessoas do mesmo clã resultava do facto de se considerarem como tendo o mesmo sangue e a essência de um mesmo antepassado, todavia mítico. Os membros dos clãs viviam localmente agrupados em linhagens e em pequenos segmentos de linhagem, grupos de filiação estes que povoavam dispersamente o vasto território do Norte de Moçambique.

Neste enorme espaço macua-lómuè, os clãs constituíam o quadro fundamental das relações exogâmicas entre os membros da comunidade; o clã intervinha visto como um critério de organização social e servia de referência organizativa à hierarquia das linhagens dispersas pelo território. Com efeito, todos os clãs se encontravam seccionados em inúmeras matrilineagens que, por sua vez, estavam cindidas num número variável de segmentos menores, como se verá. É errado confundir a hierarquia local das linhagens de um mesmo clã, formada na base de uma regra de descendência matrilinear, com a hierarquia das linhagens numa chefatura, ordenada esta, muitas vezes, a partir de uma precedência de fixação ou da conquista e, como estudarei, com o desenvolvimento local de linhagens de cativos, “filhas” dos chefes locais. Este último princípio de estruturação política regional foi muito frequente no conjunto das chefaturas orientais durante o século XIX.

Os clãs macuas-lómuês eram concebidos na ideologia local como agrupamentos sociais englobantes que impuseram uma malha de relacionamento às linhagens ao longo da história deste povo, constituindo, por conseguinte, um princípio de ordenamento ideológico. A pertença a um clã implicava direitos e deveres para cada um dos seus membros; esta ideia de superestrutura macua influenciava grandemente todos os indivíduos e veiculava o princípio de que teoricamente nunca se perdia: o clã oferecia sempre protecção, em caso de necessidade, a cada um dos seus membros. Durante as iniciações, os jovens eram ensinados a revelar o nome do seu clã depois de espirrar (*wàsimumurya*); de modo que as pessoas do mesmo clã que o ouvissem contactavam com ele e informar-se-iam das respectivas origens e do paradeiro de cada um dos familiares mais próximos. As caçadas a longa distância e as viagens de comércio e mais recentemente o trabalho migrante foram oportunidades de encontro entre pessoas do mesmo clã. O forasteiro era convidado a instalar-se em casa do seu irmão de clã. O encontro de um familiar em terras longínquas tinha para ele a vantagem de ficar seguro dos ataques dos habitantes da região. Nas viagens seguintes, o comerciante passava a hospedar-se em casa do *amusí* e aí praticava espontaneamente um pequeno comércio, pois que, regressando de *omaka* (“da costa”), dava aos donos da casa alguma coisa do que trazia: sal, panos, etc., enquanto aqueles davam a este o que tinham: alimentação, alojamento e outros produtos de primeira necessidade.

Os clãs diferenciavam-se pelos respectivos nomes e, em cada região, pelos caminhos (*maphito*, singular: *niphito*) inaugurados pelos antepassados fundadores de cada uma das linhagens, particularmente daquelas que eram dominantes. Salvo raras e recentes excepções, todos os clãs mais antigos evocavam uma origem mítica comum: os montes Namúli (lugar de antropogonia), situados a noroeste da província da Zambézia¹. As excepções remontam a meados do século XVIII, pelo menos quando, localmente, se formam novos clãs, ou quando alguns ramos de clãs tradicionais tomaram

¹ Existem vários mitos das origens que fazem referência aos montes Namúli. Um deles diz o seguinte: “segundo a tradição todo o ser vivo que se move é originário dos planaltos Namuli. Existe ali um rio cuja margem oriental banha uma pedra plana sobre a qual está gravada a pegada de todos os seres vivos que se movem sobre a terra. A posição delas dá a entender que os seres depois de animados atravessaram o rio e pisaram a pedra e, aos pares, espalharam-se pelas terras vizinhas; é lá que é a nossa terra (*owany*); nenhum de nós teve origem no litoral”.

novos epónimos, nomes estes que reflectiam uma influência exógena², relativa à passagem de outros povos pela zona ou a acontecimentos históricos particulares na região.

No estado actual das pesquisas históricas e antropológicas, nada indica que o povo macua-lómuè tenha sido dominado politicamente por um clã determinado; o que se sabe, para o século XIX, é que em cada região socioeconómica se estruturou essa dominância. O meu trabalho sobre o Sul de Cabo Delgado ilustra a dominância do clã *mwekoni*, que tem ainda a particularidade de ser um clã de formação recente³. Entre os *eráti* de Namapa, estudados por Christian Geffray, dominavam linhagens do clã *laponé*⁴.

Os poucos estudiosos, na sua maioria missionários e administrativos, que se interessaram pela organização social macua-lómuè são concordantes na utilização da palavra *nihimo* (plural, *mahimo*) para designar o clã matrilinear deste importante grupo linguístico moçambicano. Contudo, o número e os nomes dos clãs inventariados variam de autor para autor e a explicação dos epónimos é quase sempre fantasista.

A maioria desses autores sustentava que os clãs constituíam o fundamento da organização macua-lómuè; porém, raros foram aqueles que consideraram que só os segmentos clânicos, as linhagens, eram, a nível local, a base social da organização económica e da estrutura política.

Contrariamente ao que pretendeu o padre monfortino Constantino Gerards⁵, nunca houve na sociedade macua-lómuè, vista na sua globalidade, uma estratificação de clãs de gente livre (*mahimo anethi*) e clãs de gente cativa (*mahimo ipotha*). O que houve, sim, em certos períodos da História deste povo, foram cativos domésticos e escravos (ver mais adiante a distinção que faço entre estas duas categorias) nos chefados mais poderosos, que mantinham o seu nome clânico de origem ou que eram vinculados a uma

² Eduardo Medeiros, *O Povoamento do Norte de Moçambique pelos Macua-Lómuè (Hipóteses sobre as rotas do povoamento, dispersão clânica e formação de subgrupos)*, Maputo: UEM/FL, 1978: 5 pp. (Textos de Apoio).

³ Eduardo Medeiros, *As Chefaturas Macua-Meto*. Notas de pesquisa.

⁴ Christian Geffray, *Identification des groupes sociaux et principaux status. Eléments sur l'organisation territoriale de la paysannerie*. Maputo, DAA/UEM, Janeiro de 1985 (Rapport 2).

⁵ Pe. Constantino Gerards, *Onitgeven notities overe Moçambique (Cabo Delgado)*. Porto Amélia, s/d, mimeo. Deste texto existem várias versões policopiadas em língua portuguesa com títulos e organizações variados. A que depositei no AHM intitula-se *A Sociedade Macua* e tem 91 pp. policopiadas.

linhagem específica de *ipotha*. Por exemplo, nas chefaturas macuas-metos do Sul de Cabo Delgado, entre 1850 e 1910, formou-se uma estratificação clânica no topo da qual se situava o clã *mwekoni* e, no escalão mais baixo, as linhagens (mas não clãs) de cativos, formados pelos numerosos dependentes, capturados ou adquiridos, que viviam em simbiose com as famílias aristocráticas. Os escravos propriamente ditos, *itupahi*, *kaporo*, *owiniwa* ou outras designações regionais, encontravam-se fora da hierarquia social, visto que não eram considerados pessoas. Os jovens cativos eram submetidos aos ritos da iniciação e, por isso, integrados na comunidade dos seus senhores; os escravos, que só passavam a esta condição depois de terem sido homens livres e violentamente dessocializados das suas parentelas de origem, estavam fora da textura social dos humanos; eram considerados coisas.

A presença de escravos no seio das comunidades aldeãs só foi significativa durante os últimos cinquenta anos do tráfico (clandestino), quando já era difícil a exportação rápida dos sucessivos grupos de capturados vindos do interior. Esta situação deixou marcas profundas, observáveis ainda em 1976 nas regiões orientais da Macuana⁶.

Para os macuas-lómuês, o facto de uma pessoa não pertencer a um clã, de ser *akanihimo*, era equivalente a não possuir uma existência social; por isso, essa pessoa era englobada na categoria dos seres “não humanos” e na classe gramatical que indica a natureza material, “as coisas”. Infere-se daqui a importância que tinham os ensinamentos respeitantes às origens clânicas e linhageiras ministrados durante os ritos de iniciação dos jovens.

Quanto aos cativos, que não eram verdadeiramente escravos de exportação, mantinham os seus nomes dos clãs de origem, clãs estes que podiam ser dominantes noutros pontos do território. Nos chefados orientais, algumas linhagens de cativos foram designadas por epónimos diferentes dos nomes clânicos tradicionais; um ou outro acabou mesmo por dar origem a nomes de novos clãs⁷.

⁶ Eduardo Medeiros, trabalho de campo nas Cabaceiras, 1976 (*Notas etnográficas macuas*).

⁷ Eduardo Medeiros, *As Etapas mais Marcantes do Comércio de Escravos no Norte de Moçambique e o Aumento da “Escravidão Doméstica” na Formação Social Macua-Meto do Sul de Cabo Delgado, entre 1850 e 1910*. UEM/DAA, Outubro de 1984.

Na organização clânica macua-lómuè existia outrora um princípio de ordenamento binário chamado *onavili* pelo qual dois clãs estabeleciam entre si uma relação recíproca de aliança e de ajuda mútua. Esta aliança implicava, para os membros dos dois clãs *onavili*, direitos e obrigações recíprocos relativos aos funerais, à hospitalidade e à participação em diversas cerimónias de carácter mágico-religioso. Nenhuma senioridade era reconhecida no âmbito destas alianças. Localmente podia haver uma aliança entre dois clãs que proibia os casamentos entre os respectivos membros.

Capítulo III

A matrilinearidade e os segmentos da linhagem

Nota prévia

Na literatura etnográfica sobre a organização social macua-lómuè anterior a 1976, encontram-se informações mais ou menos precisas sobre o clã; porém, o mesmo não sucede em relação às linhagens e suas secções menores, e muito menos sobre as unidades familiares de produção.

Retomando as fontes consultadas, passo a analisar os dados etnográficos à luz dos primeiros resultados da pesquisa de terreno que efectuei entre 1976 e 1982¹.

Num texto escrito por volta de 1941, cuja versão em português circulava policopiada nos meios missionários², o Pe. Constantino Gerards chamou *nihumu* ao conjunto de pessoas de um mesmo clã que viviam nas aldeias Meto do Sul de Cabo Delgado. À primeira vista, o termo parece designar a linhagem nesta região, pois o decano de tal grupo de filiação era chamado *humu*; deste modo, *nihumu* seria a gente ou o povo do *humu*. Mas o missionário englobou no designativo – que gramaticalmente não é correcto – o conjunto das pessoas de um mesmo clã que viviam na aldeia, o que é uma

¹ Entre 1976 e 1982 efectuei pesquisas de campo que deram origem às seguintes recolhas: *Notas Etnográficas Macuas (Sobre as regiões orientais da província de Nampula)*, 1976; *Notas Etnográficas sobre a Região da Tara (Mutivasi, Chalava, Nampula)*, 1977 e 1978; *Cadernos de Campo sobre Cuamba e Maua*, 1980; *Ekoma Iopwana: Pesquisa sobre os ritos de iniciação dos rapazes em Montepuez e Namuno*, 1982.

² Pe. Constantino Gerards, *Onitgeven notitis over Moçambique (Cabo Delgado)*, *op. cit.*

extensão abusiva, porquanto podiam viver na aldeia membros de diferentes linhagens do mesmo clã.

Além do missionário monfortino, também outros confrades seus cometeram erros semelhantes: o Pe. Cuppen³ manteve que *nihimu* era o irmão mais velho de um grupo de parentes. Por sua vez, o Pe. Lebouille considerou que *nihumu* era uma subdivisão do clã e, “mais propriamente, uma família alargada ou indivisa”⁴, o que é pouco claro, pois a definição sociológica de linhagem e família alargada não é equivalente, pelo que ficamos sem saber a qual das duas se referia o vocábulo.

A “grande família *humu*” foi designada por Baptista e Branquinho⁵ pela palavra *inloco*. Infelizmente, nenhum destes autores acrescentou outros dados que pudessem servir para caracterizar a linhagem.

Referindo-se aos macuas do Sul da Tanzânia, o historiador norte-americano Edward Alpers observou que o *oloko* era um grupo “which include a woman, her married daughters and their children, and her sons”⁶. Veremos que entre os macuas de Moçambique o termo *oloko*, grafado de maneira diferente, designa “gerações” e, por conseguinte, “linhas femininas”.

O Reverendo Lebouille, resgatando-se de algum modo da imprecisão referida anteriormente escreve, no trabalho citado, que eram os *aloko* que constituíam o *nloko*, isto é, o “grupo de parentes matrilineares que não ultrapassavam as sete gerações”. O termo *nloko*, escrito deste modo, representa a forma fonética mais comum aos macuas orientais e do Norte; entre o Mossuril e Moma, para sudoeste do território, a melhor ortografia será *maloko*. De qualquer modo, a palavra forma o plural de três maneiras diferentes, a saber: *maloko*, tendo o significado de “povo”, “raça”, “agrupamento humano”, *miloko*, com a significação de “fila”, “fileira”, “linha”, “dezena” e *aloko*, no sentido de “parente uterino”⁷. A palavra *oloka* significa no dialecto *emettho* “bom”, “justo”, “honesto” e, por vezes, “ter saúde”; está, pois, relacionada

³ Pe. Geraldo M. M. Cuppen, *A Religiosidade dos Meto*. Monfort Press, 1974, 139 pp., policopiado (AHM).

⁴ Pe. Leonardo Lebouille, *A Etnia Macua em Moçambique*. Pemba, 1974, p. 30.

⁵ Abel dos Santos Baptista, *Monografia Etnográfica sobre os Macuas*, Lisboa: 1951: 59 pp. José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais do Distrito de Moçambique*, Lourenço Marques: Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, 1969, p. 261, mimeo. (AHM).

⁶ Edward A. Alpers, *op. cit.* na nota 5.

⁷ Pe. Leonardo Lebouille, *op. cit.*, p. 40.

com a palavra *aloko* (singular: *nloko*), que quer dizer “os que são bons, justos, honestos, de boa saúde” e, noutra asserção, *aloko* significa “família”, “parente”. A expressão *aloko* aka pode ser traduzida por: “os meus, que estão bons, são justos e honestos, estão de boa saúde”, mas que no dia a dia se entende por “a minha família”, “os meus parentes (de sangue)”.

Possuímos agora alguns elementos que nos vão servir para a definição da linhagem macua-lómuè.

Mas devemos rejeitar, antes disso, o termo *mbumba* avançado por Chilivumbo⁸, e aceite por Rita Ferreira⁹, para designar a linhagem neste Povo. Trata-se, com efeito, de um vocábulo da língua *cinyanja* que tem uma significação semelhante e que foi adoptado em algumas aldeias lómuè do Malawi. Os dois autores tiveram em conta o que anteriormente escrevera Ibik sobre aqueles mesmos lómuè: “*nloko* is the largest group within the village. It comprises all blood relatives whose trace descents through the family line to a first or common ancestress. Blood relatives include adulterine children and the children of an unmarried woman”¹⁰.

A matrilinearidade macua-lómuè

A matrilinearidade macua-lómuè era constituída por um conjunto variável de pequenas unidades uterinas, tantas quantas as do grupo de irmãs casadas e com filhos, todos nascidos de uma mãe comum, que era reconhecida e invocada até à sétima geração descendente. Os efectivos da linhagem podiam variar; havia-as demograficamente fracas e havia-as demograficamente fortes com um número superior a sessenta pessoas. Todos os membros deste grupo de filiação matrilinear se consideravam irmãos clânicos pertencentes a um ramo específico. Para além da genearca original, a matrilinearidade tem origem num antepassado masculino, o *nikhoto*¹¹ (*nikokoto*, entre os ametos), quando

⁸ Alifeyó Chilivumbo, “On kinship institution: a study of changing social structure of Alomwe of Malawi”, in: *Actas do 2.º Congresso de Sociólogos da África Austral* (Lourenço Marques, 28 de Junho-2 de Julho de 1971).

⁹ António Rita-Ferreira, *Povos de Moçambique: História e cultura*, Porto, Afrontamento, 1975, 379 pp.

¹⁰ J. O. Ibik, “The Lomwe”, in: *Malawi I: The law of marriage and divorce*, London, Sweet & Maxwell, 1970: 28-42 (Col. Restatement of African Law, 3).

¹¹ Não obstante a descendência ser matrilinear, a origem de cada linhagem é referida a um fundador masculino, o *nikhoto*.

este se separou dos grupos de filiação originados na sua bisavó. O substantivo *nikhoto* designa literalmente o chefe de uma manada ou bando de animais; por analogia, ele serve para indicar o homem que dirigiu o deslocamento de um grupo humano formado por um núcleo central de consanguíneos e respectivos aliados que vivem com eles. A palavra invoca essencialmente o movimento, a deslocação, que são atributos sobretudo masculinos, por oposição à sedentarização feminina; quando se diz *nikhoto*, subentende-se que o grupo veio de algures. Tanto a genearca como o *nikhoto* eram recordados aquando do culto dos antepassados e de outras cerimónias sócio-religiosas¹². A referência a um antepassado comum conhecido era a base da unidade da linhagem e explicava o papel predominante desempenhado pelo deão, representante vivo da linha dos antepassados.

A consanguinidade do grupo linhageiro era essencialmente social, pois que, “para crescer”, a linhagem podia integrar elementos vindos de fora sempre que a ocasião surgisse. Os casamentos por rapto e a política de incorporação estiveram sempre presentes e actuates ao longo da História macua. Por razões que serão estudadas a seu tempo, houve, a partir do segundo quartel do século XVIII, um grande desenvolvimento da “escravatura” doméstica e uma grande fragmentação dos clãs macuas-lómuês. Durante o longo período do comércio de escravos, as linhagens batiam-se com particular violência pela supremacia política, pelo fortalecimento demográfico e pelo monopólio dos produtos do comércio.

Os macuas consideravam que a consanguinidade verdadeira, aquela que determinava os irmãos de sangue (*ahima*) só era definida pelos membros autênticos da linhagem materna, os *ohima*¹³. Por sua vez, os termos *amosi*, *amusi* ou *amudhi*, segundo as diferentes regiões dialectais, servem para designar os parentes da mesma linhagem¹⁴. A palavra *amusi* (singular: *mmusi*) significa

¹² José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *op. cit.*, p. 261.

¹³ Eduardo Medeiros, *O Parentesco Macua*, não publicado.

¹⁴ Em Namapa, “*o'mutchi* ou *omudzi* sert a distinguer les relations de parenté sociale entre deux ou plusieurs personnes n'appartenant pas au même *n'lockho*. Initialement ce terme était utilisé pour les personnes considérées comme proches, ayant des liens de parenté et sociaux forts. De nos jours, ce mot peut être utilisé pour faire référence à des relations diverses. Son champ sémantique se trouve plus élargi de telle façon qu'on peut dire qu'*o'mutchi* désigne à la fois des individus liés par des liens biologiques et des 'parents' plus éloignés. Il peut ainsi être utilisé pour se rapporter à des individus ayant tout simplement des liens sociaux organiques et fonctionnels: des personnes vivant

todos aqueles com quem não se pode casar; dela deriva *omusi*, que exprime a pertença a uma mesma filiação linhageira e clânica, e também a palavra *alumusi*, que se pode traduzir por: “os nossos”, “os naturais daqui”, por oposição aos *amalapo*, aqueles que são estranhos à linhagem, em particular os maridos/pais e cunhados. De qualquer modo, todos os membros do *nloko* usavam o mesmo nome do fundador da linhagem¹⁵. Esta propriedade da linhagem traduzia-se no estabelecimento de laços de fraternidade entre os respectivos membros, dos quais emanavam obrigações de acolhimento, de ajuda mútua, de direitos ao uso da terra comum, de participação conjunta nos ritos funerários, etc. Todo o prejuízo causado a um dos membros do grupo era sentido como um agravo causado a todos. Mas esta solidariedade não impedia a eclosão de tensões graves e frequentes no interior do *nloko*; era no seu seio que as acusações de feitiçaria e as acções de magia eram as mais repetidas e as mais eficazes; em certas regiões do país macua e lómuê, o *okhwiri* (“feitiço”) era atribuído só às mulheres adultas da linhagem.

Os topónimos que indicavam o *nipitto* (“caminho de povoamento”) também constituíam elementos decisivos para a identificação de cada membro da matrinhagem. Todo aquele que não conhecesse o seu *nipitto* dificilmente conseguia fazer acreditar a sua filiação clânica. Estes elementos de identificação eram ensinados aos jovens pelos responsáveis uterinos na época das iniciações.

Cada *nloko* desfrutava de um território bem delimitado, o *mutthete*, que lhe era próprio e inalienável, mas cuja utilização podia também ser cedida temporariamente a outros grupos familiares¹⁶. Os habitantes do território de uma linhagem eram designados pelo substantivo *amawa* ou *alumusi*, em Lalawa. Entre eles prevaleciam as relações *omusi* ou *omudhi*; o prefixo o

dans le même 'regulado' ou 'cabado', des voisins avec qui on est souvent en rapport, c'est-à-dire, tous ceux qui ne sont pas des inconnus. On peut aussi se rapporter à quelqu'un qui est connu par tous, enfin, une personne qui appartient au même '*nihumu*' est '*m'mutchi*'. Dans l'Erai, pour distinguer un *m'mutchi* de quelqu'un connu seulement par certaines catégories sociales on utilise un autre terme: *n'nentji*. Le mot *a-mutchi* est alors réservé pour toutes les catégories de parents.” (Comunicação de J. Ramos a Rafael da Conceição, in: *Les Modes de destruction sociale en Erai, 1926-1970* (Mémoire de Recherche à l'EHESS), Paris, 1984, nota à p. 53.

¹⁵ Pe. Leonardo Lebouille, *A Etnia Macua...*, *op. cit.*, p. 34.

¹⁶ Pe. Constantino Gerards, *A Sociedade Macua...*, *op. cit.*, p. 34 e Pe. L. Lebouille, *ibidem*. Os limites do território eram assinalados no terreno por uma característica geográfica: rio, ribeiro, morro, bosque, ou mesmo por elementos particulares da vegetação (árvores, culturas, etc.).

atribui à palavra a característica de colectividade; nestas condições, *omudzi* não parece subentender um conceito locativo, mas sim um conceito de colectivismo por se referir a um conjunto de pessoas.

A matrilinearidade era constituída por um conjunto hierarquizado de gerações designadas alternativamente por *munamwene* (plural, *mamunamwene*) – a do grupo de irmãos do decano fundador – e *ajilamwene* (plural, *majilamwene*) – a do grupo de sobrinhos do decano¹⁷. Por causa do crescimento demográfico, uma linhagem mãe dava geralmente origem a unidades de filiação uterina autónomas, que mantinham vínculos orgânicos com ela ao longo de algumas gerações, a partir das quais começava a referênciá-las a um novo “ventre”.

Mais adiante veremos que, na organização política da chefatura, as linhagens se posicionavam numa relação de irmão e de sobrinho em relação à linhagem fundadora e que essa rede de conexões estruturava as áreas matrimoniais e a circulação dos dependentes.

A hierarquia das gerações, na qual se inscrevia a posição e o estatuto de todo o membro da linhagem, era transmitida pelas mulheres aos filhos, por ordem de nascimento, mantida no seio do *nloko* através do reordenamento dos respectivos segmentos e na senioridade das linhagens do mesmo clã¹⁸.

Os membros do *nloko* subordinavam-se politicamente ao homem “mais velho da geração mais antiga”¹⁹. Com efeito, o facto de ser uma sociedade matrilinear não significava que a organização política fosse matriarcal. Em cada grupo uterino de consanguíneos era sempre um homem quem detinha o poder sobre os seus irmãos, irmãs, sobrinhos e sobrinhas.

O avunculato era muito pronunciado entre os macuas-lómuês. Era na qualidade de *tàta* – ou *hálu* entre os macuas do centro-nordeste – que o tio materno era o chefe familiar, o decano da linhagem e o chefe da família alargada²⁰. O chefe da linhagem e os decanos dos respectivos segmentos eram

¹⁷ No distrito de Majune, no Sul da província do Niassa, as gerações alternas são designadas pelos termos *ashipwianu* (avós) e *ashihalu* (irmãos da Mãe). Entre os macuas-metos, os eratis e os chacas do Vale do Lúrio, os termos respectivos são os seguintes: *munahum* e *ajilahumu*. Eduardo Medeiros, *O Parentesco Macua*, op. cit.

¹⁸ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *idem*, p. 261 e Pe. Lebouille, *idem*, p. 30.

¹⁹ Pe. Lebouille, *idem*, p. 30. *Velho* tem aqui uma significação sociológica e não biológica.

²⁰ Eduardo Medeiros, *O Parentesco...*, op. cit.

os *ashitàta* (plural de *tàta*) seniores, isto é, os tios maternos mais próximos na estrutura social vertical dos fundadores dos respectivos grupos de filiação. Os decanos que detinham a chefia da linhagem eram chamados *mamwene* (singular, *mwene*) ou *mahumu* (singular, *humu*), sendo este último designativo de aplicação mais corrente entre os *macuas orientais*, do Monapo a Pemba, sobretudo em Memba e no Eráti. Logo que um homem era escolhido para a função de chefe de uma linhagem, passava a residir junto ao seu grupo sororal para onde transitava com a sua mulher principal e as suas mulheres secundárias, embora esta última disposição não fosse obrigatória nem geral.

Associada à chefia de cada decano existia sempre uma irmã ou uma sobrinha uterina, cuja função era “enriquecer e aumentar o clã”²¹. O seu cargo era designado pelo termo *pwiamwene*. No capítulo VI voltarei mais detalhadamente à análise de todas estas personagens.

Decorrente das condições ecológicas e económicas da região e do crescimento demográfico do grupo, a linhagem macua-lómuè tinha como característica fundamental a tendência para se cindir em pequenos grupos, para uma melhor ocupação do território e da produção agrícola²². O fenómeno da cisão era permanente. Quando o *nloko* era demograficamente muito grande e os seus membros se encontravam demasiado espalhados pelo território para poderem manter relações económicas e sociais precisas²³, o parentesco não regulava mais as ligações interindividuais da vida privada de todos os membros do grupo e as formas cooperativas escapavam ao controlo dos chefes. Não existia nenhuma regra para a segmentação dum linhagem; isto dependia dos efectivos das unidades de produção, das próprias condições ecológicas e das próprias solidariedades dos membros do grupo de filiação. Um momento crítico da cisão era sempre a morte da genearca, mais ainda que a morte do chefe masculino da linhagem; quando morria a fundadora, desaparecia o polo insubstituível da unidade linhageira e da solidariedade do grupo, a não ser que houvesse já uma substituta preparada e que, por razões económicas, o grupo se mantivesse coeso.

²¹ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *idem*, p. 261, e Pe. Lebouille, op. cit., p. 15.

²² Pe. L. Lebouille, *idem*.

²³ Pe. L. Lebouille, *idem*.

No caso contrário haveria sempre segmentos que se separavam. Aquele que dava origem à nova *pwiamwene* adquiria uma posição privilegiada. Por outro lado, a fusão de grupos menores numa linhagem coesa permitia mobilizar rapidamente uma maior força de trabalho no caso de tarefas urgentes e/ou de interesse colectivo a levar a cabo; conseqüentemente, cada grupo de produção, por sua vez, podia dispor de mão-de-obra suplementar para efectuar certos trabalhos importantes ou urgentes como, por exemplo, o corte de árvores, sacha, colheita, etc.

Da expansão demográfica resultava a ramificação da linhagem numa maior ou menor proliferação de segmentos. Estas unidades de filiação acabavam quase sempre por originar outras tantas *maloko*, mantendo entre elas a estrutura posicional que os respectivos fundadores detinham no seio da linhagem mãe. Um segmento *munamwene* dava origem a uma linhagem senior; de um ramo *ajilamwene* nascia uma linhagem *ajilamwene* e assim sucessivamente.

Em resumo, a tendência para a segmentação linhageira inscrevia-se no contexto da dimensão ideal do conjunto das unidades elementares de produção da linhagem sempre que a reprodução demográfica dessas unidades fosse equilibrada. Todavia, esse equilíbrio dependia do acaso do nascimento de mulheres no seio do grupo. Ora, a estatística demográfica constata que, a nível de grupos populacionais restritos, havia sempre unidades familiares que não conseguiam assegurar a sua reprodução natural. Por isso, quando alguns segmentos, ou mesmo toda a linhagem, perdiam a maioria dos seus membros femininos e eram incapazes de incorporar novos elementos por rapto ou por adopção, enfraqueciam ou tendiam a desaparecer; dizia-se então que a má sorte matara a linhagem. Nestes casos, os restantes indivíduos acabavam por se integrar nos segmentos ou linhagens irmãos.

Para além das razões biológicas, os conflitos e as guerras entre os diferentes grupos linhageiros podem ser apontados também como causas de enfraquecimento das linhagens.

Em cada área matrimonial encontravam-se representados vários clãs exogâmicos; cada uma das secções procurava aumentar ou pelo menos conservar a sua importância política, o que se traduzia, na prática, pelo número de efectivos da família unilinear dos seus membros. A necessidade que o grupo

tinha de se reproduzir e de se multiplicar conduziu, no passado, ao rapto frequente de mulheres e às práticas de incorporação. Os adoptados podiam ser escravos, órfãos, indivíduos isolados ou grupos. As crianças ou adolescentes que não tivessem ainda sido iniciados e que, por conseguinte, não conhecessem os seus clãs e os fundadores das respectivas linhagens, eram recebidos no seio da família capturadora sem grandes formalidades. Mas aqueles que eram provenientes de um clã conhecido deviam, primeiramente, esquecer o seu *nihimo* antes de adoptar o novo; chamava-se *omuhialiha nihimo nawe* a esta operação ritual.

Nesta sociedade não existia uma redistribuição ordenada das mulheres pelas diferentes unidades familiares; por isso, também não existia o tipo de compensação matrimonial praticada nas sociedades a sul do rio Zambeze ou nalgumas comunidades matrilineares *nianja* e *wayao*, virilocais.

Os segmentos de linhagem e as transformações das unidades conjugais de produção entre 1938 e 1960

Segundo os meus informantes em Murrupula, Corrane e Eráti, os segmentos da linhagem eram constituídos por todos aqueles que nasceram da mesma “barriga” e que foram amamentados pelo mesmo “seio”. Os “ventres” (*irukulu*; singular, *erukulu*) eram os segmentos do *nloko*, e eram formados por todos os filhos e netos, por via feminina, de uma primeira genearca. A linhagem tinha tantos “ventres” quantas as filhas casadas e com filhos, provenientes dessa mulher inicial.

Estes segmentos de filiação não ultrapassavam as quatro gerações; para além destas, passava a fazer-se cada vez mais referência ao “ventre” de origem e não ao “ventre” inicial do *nloko*, começando assim a formação de novas linhagens.

Como a residência era uxorilocal, o *erukulu* constituía uma unidade de residência sororal no território da linhagem, chamado *ntethe* no vale do Lúrio a que Meillassoux chama “gynécostatique”²⁴, sem que, no entanto, o grupo

²⁴ Claude Meillassoux, *Femmes, greniers & capitaux*. Paris, François Maspero, 1980, p. 46.

formasse uma povoação agrupada. Desde os últimos decénios do século XIX que o povoamento se tornou cada vez mais disperso e que as grandes aldeias desapareceram²⁵. Mas o grupo de produção *erukulu* não dispunha habitualmente de efectivos masculinos para assegurar a sua defesa e, em particular, para preservar os seus direitos sobre o território; só a linhagem, até uma data muito recente, garantia, face às outras linhagens, esses meios e essas possibilidades.

Os homens do *erukulu* casavam longe, no *muttethe* de outra linhagem, ao passo que os maridos das irmãs vinham das suas povoações respectivas. Eles tinham, portanto, que negociar a sua inserção no *ethoko* da mãe da esposa e lançar as bases de um casamento mais ou menos estável. Veremos mais adiante os ensinamentos e instruções dados ao rapaz durante as cerimónias de iniciação sobre o relacionamento a ter com a família da noiva e, em particular, com a sogra.

²⁵ Gerhard Liesegang, "Guerras, terras e tipos de povoações: Sobre uma 'tradição urbanística' do Norte de Moçambique no século XIX". In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, 1984, pp. 169-184.

Capítulo IV

As unidades conjugais e as relações de aliança matrimonial

A família conjugal e a produção para o mercado nos anos 60 e primeira metade dos anos 70

A unidade doméstica resultante da aliança matrimonial entre dois *irukulu* de clãs diferentes era uma instituição muito frágil se a compararmos com os grupos de filiação, as linhagens e os seus segmentos. Ela era essencialmente a matriz da reprodução biológica da linhagem e a célula elementar de produção. A família conjugal era, do ponto de vista de referência ao parentesco, um subproduto da linhagem. O cerimonial do casamento era pouco elaborado e os laços matrimoniais eram frouxos.

O vocábulo *emakhuwa* utilizado para designar esta unidade social grafa-se *etthoko* (ou *nthoko*) e significa "casa", "habitação", "lareira". Ele não traduzia, como hoje, o conceito de família conjugal que, na verdade, não existia.

O lar tradicional era essencialmente caracterizado por ser o local de residência e uma unidade de consumo constituída por uma mulher, seu marido e filhos, ainda que as crianças pudessem comer regularmente nas casas das outras mães classificatórias e no *etthoko* da avó materna. Mas o marido estava muitas vezes ausente; ele tinha uma ligação muito estreita com os *itthoko* da sua mãe e irmãs que viviam no *muttethe* do seu *erukulu*, para onde viajava com frequência; e, se o homem era polígamo, pertencia a outros "lares" espalhados pela região, pelos quais circulava regularmente. Nos raros casos

em que um homem era indigitado para a chefia da sua linhagem ou chefatura, a sua mulher principal transferia-se para a nova residência avunculocal do marido, onde constituía com ele o novo *ehano*, residência chefal.

O genro devia prestar serviços na machamba e no quintal da sogra antes do casamento e, por vezes, isso continuava até ao nascimento do primeiro filho. O *pette*, como este contrato matrimonial é ainda hoje referido entre os macuas-lómuês do Sul, consistia em trabalhos agrícolas, fabrico de esteiras e outros artefactos, reparação da casa da sogra, dádivas em produtos da pesca e da caça.

O grau de incorporação do marido no grupo dos parentes da esposa variava de região para região, mas estava quase sempre relacionado com o número de filhos do casal.

Antigamente o *etthoko* era uma célula socioeconómica elementar inerente e sempre subordinada ao *erukulu* da esposa, mas, à medida que se foi desagregando a organização sociofamiliar tradicional, sob o impacto do capital colonial, o segmento da linhagem perdeu em importância socioeconómica o que a família restrita foi adquirindo, começando-se a verificar uma maior autonomia da família elementar a partir dos anos 50, em certas regiões onde se desenvolveu a cultura do milho ou onde a produção de algodão era lucrativa. Com a crise económica e político-militar dos anos 80, já depois da independência, a quase totalidade destas células familiares perdeu a sua autonomia.

No período da pré-ocupação militar, ou seja, no último quartel do século XIX, variando a data consoante as regiões que foram sendo ocupadas e durante os primeiros decénios da penetração do capitalismo colonial e da montagem do aparelho administrativo, o grupo familiar formado por uma mulher casada, suas filhas casadas e respectivos genros, seus filhos e netos solteiros, constituía a célula produtiva de base, na qual todos os membros estavam associados por obrigações económicas precisas.

Cada núcleo conjugal constituía uma unidade mínima de produção dessa célula e possuía um pequeno celeiro para o consumo imediato. Mas era no celeiro do *erukulu* que se guardava a maior parte de produção de todo o grupo familiar alargado. Era em torno dele e da “avó” que se organizavam as unidades de consumo.

Durante este longo período das formações sociais macuas-lómuês, os homens casados ocupavam-se da destronca e da preparação dos campos de cultivo das suas esposas e sogras e os rapazes solteiros trabalhavam, de maneira não assídua, nas parcelas das suas mães – reais e classificatórias – ou nas machambas dos seus irmãos mais velhos, os *amunna mulupale*.

As principais actividades económicas e sociais masculinas na época do capital mercantil (árabe, europeu e indiano) eram a caça, a colecta, a guerra – raptos de mulheres e escravos, o artesanato de transformação e o comércio com a Costa Ocidental do Índico¹.

A caça e a colecta não eram indispensáveis apenas para a obtenção de alimentos necessários para garantir a nutrição dos membros das células produtivas, já que a produção agrícola era insuficiente; eram também actividades produtivas para o comércio internacional de marfim, pontas de rinoceronte, peles, cera, escravos e, na segunda metade do século XIX, borracha e outros produtos de origem vegetal.

Ora, a realização destas actividades económicas não permanentes implicava uma forma produtiva de cooperação que envolvia um número de homens muito maior do que os membros masculinos do *erukulu*. Para este tipo de produção, era a linhagem (só, ou cooperando quase sempre com outras) que constituía a base da organização económica, sob controle restrito dos respectivos chefes, depositários e primeiros beneficiários dos bens que circulavam.

Também para certas actividades agrícolas de maior envergadura como, por exemplo, o desbravamento de uma zona de floresta, organizavam-se formas colectivas de trabalho entre *irukulu* vizinhos, na base de trocas recíprocas de serviço ou de compensação de comida ou bebida fermentada².

Na segunda metade do século XIX e primeiro decénio do nosso século, desenvolveu-se uma produção agrícola de oleaginosas para o mercado capi-

¹ Em 1784 um autor anónimo, escrevendo sobre as guerras dos macuas, dizia: os guerreiros “saqueiam e destroem, sempre em debandada e sem dar quartel *mais que as mulheres que cativam*” (grifo meu); Anónimo, “Breve e verdadeira notícia da guerra de Uticulu com o Estado de Moçambique nos anos de 1783 e 1784”; in: *Boletim de Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, 52, 1947: 10.

² As principais formas de ajuda mútua entre familiares e vizinhos eram assim designadas: *makhara* – reciprocidade de serviços; *mukumi* – oferta geral de bebida tradicional contra uma ou outra ajuda; *omore* – prestação de serviços contra comida ou alimentos; *okhaviha* – ajuda para compartilhar a refeição; *olimihia* – oferta de trabalho para poder comer, etc.

talista. Os homens, sobretudo os cativos a norte do Lúrio, passaram a prestar mais trabalhos nesta produção agrícola, que era controlada pelos chefes das linhagens. Na Zambézia, a obtenção de esposas tornou-se assim mais difícil, o que se traduziu pela valorização do *pette*.

Depois da ocupação colonial e do desenvolvimento da produção (obrigatória) para o mercado de excedentes das culturas tradicionais alimentares e de novas culturas como o milho grosso (= *Zea Mays L.*), o amendoim, o tabaco, o algodão (a partir de 1936), o arroz, o girassol e o cajueiro (desde os anos 50), a célula produtiva de base teve tendência para se reproduzir e constituir-se, na prática, em torno de uma família conjugal. Todavia, essas unidades continuaram sempre muito interligadas no seio do *erukulu* e este, no seio da linhagem.

As actividades agrícolas tradicionais dos homens deixaram então de ter a sua importância económica mantendo, todavia, algum interesse social. Os homens passaram não só a trabalhar nas diversas fases dos processos agrícolas como a serem conduzidos, quase sempre compulsivamente, para os polos de desenvolvimento do capitalismo colonial. Nas províncias da Zambézia e de Nampula desenvolveu-se, desde o início do século XX, uma forte corrente migratória para as plantações de cana-de-açúcar, sisal e chá, para a construção de estradas e vias férreas, para a estiva nos portos da Beira, Lourenço Marques e Nacala e mesmo para o estrangeiro como para as ilhas de São Tomé e Príncipe³.

Foi neste contexto do sistema de exploração capitalista colonial que, antes do grande fluxo de circulação monetária de meados dos anos 50, a cultura da

³ Vários estudos têm sido dedicados aos processos de utilização da força de trabalho migrante no Norte de Moçambique; citemos os mais relevantes: F. F. Castelo Branco, "Relatório das investigações a que procedeu o Secretário dos Negócios Indígenas sobre a emigração dos indígenas nos distritos de Quelimane e Tete (...)". In: *Boletim de Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1909. Judith Head, "A Sena Sugar Estates e o trabalho migratório", in: *Estudos Moçambicanos* (Maputo), (1) 1980: 23-72. S. Ishemo, *Some Aspects of Economy and Society of the Zambezi Basin in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. London: Institute of C. S., 1978. Leroy Vail, "Mozambique's chartered Companies: the rule of the feeble", in: *Journal of African History* XVII, 3, 1978. Entre 1903 e 1913, a Companhia Majestática do Nyassa dedicou-se ao recrutamento e envio de mão-de-obra para as minas da África do Sul e do Katanga. O principal mecanismo utilizado para a formação de uma mão-de-obra migrante foi o imposto de palhota, em Nampula e, na sua versão zambeziana, o *mussoo*, antigo imposto *per capita*, transformado desde 1890 numa dupla renda fundiária em trabalho e em dinheiro ou produtos de exportação.

mandioca passou a ser a principal fonte de subsistência, com todas as consequências que isso trouxe a nível do desenvolvimento dos sistemas alimentares sociais: (i) manutenção das unidades de produção (e da reprodução social) em torno dos pequenos grupos de residência uterina e de casamento uxorilocal, (ii) diminuição do tempo de trabalho dedicado às culturas alimentares (daí a possibilidade da reestruturação da célula produtiva que passou a coincidir, *grosso modo*, com a família conjugal e o desenvolvimento, em paralelo, de novas formas de cooperação nos processos de trabalho) e (iii) dispersão mais acentuada, até aos 50, das unidades familiares.

É evidente que as variações regionais da organização social não devem ser desprezadas. Elas reflectem não só a desigual distribuição geográfica dos recursos naturais como a própria utilização destes recursos.

De facto, a tendência para a individualização das células produtivas nos primeiros decénios da penetração imperialista acelerou-se a partir de 1960, com as transformações surgidas no meio rural. Estas transformações estavam relacionadas com a produção para o mercado de algodão, caju, girassol e outros produtos agrícolas, agora de forma menos compulsiva; os preços destes aumentaram consideravelmente, o que provocou uma grande massa monetária no seio do campesinato, também reabsorvida rapidamente desde os anos 70 pelos preços praticados no comércio rural⁴.

Este montante de dinheiro líquido de que os homens eram os únicos depositários, começou a ser manipulado com mais frequência por um número cada vez mais significativo de chefes de famílias elementares, que se subtraíam deste modo ao controle dos chefes dos *irukulu* e das linhagens e que adquiriam uma autoridade engrandecida no seio do *ethoko*, não sem conflitos repetidos com o grupo uterino da esposa, que exigia, com regularidade, roupa para a sogra, mulher e filhos sob pena de repúdio.

No entanto, como o casamento permaneceu uxorilocal e como a mobilidade dos homens adultos continuou a ser reforçada pela economia colonial, a célula produtiva *ethoko* manteve-se circunscrita à esfera de influência

⁴ Os impostos coloniais, a aquisição de bens – inclusive alimentares – no comércio local, que se desenvolveu consideravelmente no início dos anos 50, provinham dessa acumulação familiar. Esta expansão do comércio no campo também originou um aumento da produção e da exportação do caju.

económica familiar do segmento local da linhagem, o *erukulu*, em particular quando o marido estava ausente. As jovens mulheres casadas controlavam os pequenos celeiros das unidades familiares, dos quais dependiam os maridos; as anciãs dos *irukulu* e das linhagens tinham à sua guarda o celeiro colectivo do grupo de filiação e organizavam a distribuição dos grupos de consumo.

A crescentemos que não houve alteração na base técnica da agricultura familiar; ela manteve-se rudimentarmente idêntica à dos períodos precedentes. As formas mais comuns de acesso à terra continuaram a ser os casamentos e o empréstimo temporário de uma ou mais parcelas de terras a famílias estranhas à linhagem. Ambas as formas de distribuição eram feitas pelos chefes dos *malokho*.

Com o desenvolvimento do plantio do cajueiro e da comercialização da castanha, a partir dos anos 60⁵, fez-se sentir nas estruturas linhageiras o forte impacto desta cultura e do comércio que a ela estava ligado. Por um lado, as árvores do cajueiro pertenciam aos homens que as plantavam, onde quer que fosse, e eram herdadas muito mais vezes pelos filhos do que pelos sobrinhos, o que era uma distorção à regra tradicional de transmissão dos bens dos tios aos filhos varões das irmãs; por outro, a terra onde estavam plantados os cajueiros continuava a ser património de uma linhagem, mas o proprietário das árvores passava não só a ter acesso prioritário a essa parcela (*nthala*, plural: *mathala* – terra dos cajueiros dos homens), como a poder cedê-la por empréstimo⁶.

Na década de 60, as culturas para o mercado aceleraram o processo de transformação das antigas relações de produção e das diferenciações no seio do campesinato, tendo estas superado em muito as anteriores clivagens entre

⁵ A exportação da castanha de caju atingiu 68 000 toneladas em 1950 e manteve uma média de exportação de cerca de 71 000 toneladas no período de 1958-1960, das quais 60% eram originárias da província de Nampula. Em 1960, as exportações de castanha de caju somaram cerca de 11% dos lucros provenientes das exportações moçambicanas, tendo sido a terceira depois do algodão e do açúcar (David Hedges, texto citado). Estes números foram aumentando até 1974. Após a Independência (1975), a produção comercializada baixou marcadamente. No período 1979-1981, foi apenas de noventa mil toneladas e em 1982 baixou ainda mais. A queda da produção é susceptível de diferentes explicações: o factor mais importante parece ter sido o desmantelar da infra-estrutura comercial existente no campo.

⁶ J. Van Leeuwen, *Uma Proposta para a Criação de um Centro para o Desenvolvimento Agrário da Zona de Caju de Moçambique*. Maputo: UEM/Faculdade de Agronomia e Silvicultura, 1983, 64 pp. mimeo.

detentores do poder tradicional e subordinados, entre velhos e jovens, entre homens e mulheres. Tudo isto provocou uma tendência para:

- a virilocalidade do casamento;
- a individualização da família conjugal;
- a transferência da autoridade sobre os filhos do casal, do tio materno para o pai;
- a herança dos bens pelos filhos;
- o desenvolvimento da poligamia entre o comum dos homens;
- a fragmentação pronunciada da linhagem;
- a transformação das antigas formas de ajuda mútua⁷;
- uma mudança substancial no tempo, espaços e estruturas dos ritos de iniciação dos rapazes.

As primeiras investigações realizadas após 1975 mostram que prosseguiu a desagregação da estrutura linhageira macua-lómuê nos anos 70, sobretudo em meio urbano e nas aldeias comunais. Porém, com a crise económica e política dos anos 80, assistiu-se a um renascimento vigoroso da tradição, em particular do poder político, das regras matrimoniais e de alguns ritos, especialmente dos ritos de iniciação dos jovens.

Cada família nuclear manteve-se composta por duas ou três pessoas de idade activa e aproximadamente por um número maior de dependentes não produtivos. Na prática, ela era constituída pelo homem chefe da família, pela esposa, pelos filhos e por alguns sobrinhos menores que vivem temporariamente no agregado. Numa estreita relação com a quebra das trocas comerciais no campo e com a dificuldade de subsistência, os improdutivos, sobretudo os rapazes, têm vindo a ser forçados a casar muito cedo, para irem viver e trabalhar no *ethoko* da jovem esposa, junto dos sogros; as raparigas passaram a estar sujeitas a casamentos prematuros com homens de idade bastante superior, mas com a condição de as alimentar e vestir e de ajudar os

⁷ CEA – Centro de Estudos Africanos, *A transformação da agricultura familiar na Província de Nampula*; Maputo: UEM, 1980. Por exemplo, o *nikumi* (vide nota 2) passou a ser uma forma de recrutamento de mão-de-obra que incluía uma refeição de carne e bebida; o *olimília*, trabalho em troca de produtos; *ganho-ganho*, trabalho à tarefa, pago em dinheiro.

sogros. Por causa disso, os rituais de iniciação quase que se reduziram, nesta época, à circuncisão e a uma ou outra festa de circunstância.

Este fenómeno recente tem provocado o abandono de muitos jovens pelas esposas, tornando os casamentos muito instáveis⁸. Alguns rapazes, para evitar a solução ditada pela família na aldeia, têm tentado refugiar-se em casa de um tio materno ou de um irmão mais velho na cidade próxima, o que geralmente é mal sucedido.

Para a província de Nampula, a taxa média de casamentos polígamos manteve-se relativamente baixa, tomando como amostragem cerca de 5% dos agregados recenseados em diversas aldeias. Segundo os meus informantes, esta percentagem é muito superior àquela que se verificava há vinte anos, quando a poligamia era quase exclusiva dos régulos, chefes islâmicos, anciãos com riqueza e prestígio, bem como alguns assalariados ou empregados das empresas e da administração coloniais. Nos nossos dias, o fenómeno da poligamia pode atingir localmente números muito elevados, o que parece estar relacionado com a progressão islâmica e com o aumento das actividades não agrícolas⁹.

A divisão de trabalho entre sexos permaneceu pouco rígida, sendo as principais tarefas da produção agrícola (sachas e colheitas) executadas em conjunto. Mas as mulheres macuas e lómuês tornaram-se cada vez mais dependentes dos homens no que diz respeito às riquezas e à utilização do dinheiro conjugal. O enfraquecimento do sistema linhageiro matrilinear e uxorilocal agravou a situação das mulheres desta sociedade.

O pequeno grupo de camponeses que na última fase do período colonial (1961-1975) começara a enriquecer viu a sua posição privilegiada deteriorar-se devido à dificuldade de crédito bancário e à não renovação dos meios de produção: sementes, pesticidas, peças para tractores e combustível.

⁸ Os relatórios distritais e provinciais preparatórios da II Conferência Extraordinária da Organização da Mulher Moçambicana (OMM) chamam constantemente a atenção para a prática de casamentos prematuros, forçados e herdados. Segundo o Relatório da Província de Nampula, "as raparigas dos distritos do interior são prometidas com a idade de 10 e 12 anos e casam-se após os ritos de iniciação, isto é, depois das primeiras regras. Estes casamentos são encorajados pelos pais, por interesses económicos e prestígio social. Os pais entregam as filhas a certos homens, mesmo que já estejam casados" (OMM, Gabinete Central de Preparação da Conferência Extraordinária da OMM - Documento sobre a Situação Social da Mulher; Maputo, 10 de Janeiro de 1984).

⁹ CEA, *A Transformação da Agricultura...*, op. cit., p. 19. Christian Geffray, *As Aldeias Comuns do Distrito de Erati* - Projecto de investigação; Maputo: DAA/UEM, 1983. Na Aldeia Comunal Samora Machel, no Alua, 28% dos homens casados eram polígamos, em 1980.

Sem embargo, permaneceram latentes as diversas formas de diferenciação no seio do campesinato, que se tinham estruturado com base na diversificação dos padrões de cultivo, nas áreas cultivadas, na capacidade de utilização do trabalho não familiar, na especialização artesanal e no trabalho assalariado. Porém, elas não manifestaram processos duráveis de acumulação. Na província de Nampula tem-se verificado um aumento importante de ingresso de homens no aparelho do Estado, nas fábricas, nas empresas de comércio e de transporte e noutros sectores produtivos.

A família alargada

Não devemos confundir a linhagem com a parentela alargada. Esta última era constituída pelo *erukulu* da mãe do *ego*, pelos *irukulu* das irmãs da mãe do *ego*, pelo *erukulu* da mãe do pai do *ego*, pelos maridos das irmãs reais e classificatórias, e respectivos parentes maternos, pelas esposas dos irmãos e pelo *erukulu* materno da esposa ou do marido segundo se tratava de um *ego* masculino ou feminino.

A proibição matrimonial entre membros da mesma parentela alargada não era genérica; os casamentos eram mesmo preferenciais entre primos cruzados. Mas a interdição dos contactos sexuais era absoluta entre os membros *omusi*, fossem eles *asina*, irmãos de clãs, ou *aloko*, membros da mesma linhagem.

O conjunto da parentela alargada não determinava uma área residencial nem relações específicas de produção, embora fosse entre os seus membros que se fortaleciam as principais práticas de ajuda mútua.

Capítulo V

Chefes menores e chefes maiores

A hierarquia chefal na estrutura linhageira e na chefatura

Vimos que o *mwene* (ou *humu*) era o decano da linhagem. Do mesmo modo que existia uma hierarquia das linhagens do clã, existia também uma hierarquia dos respectivos decanos. O chefe principal de um clã numa dada região era o *mwene* da linhagem primogénita, chamado *mwene mulupale*¹ e os chefes pequenos eram designados *mamwene akhâni* (singular: *mwene mukhâni*). Na chefatura, o chefe territorial era o *mwene mulupale* da linhagem dominante, dito também *mwene othokwene*; por outras palavras: era o chefe dos chefes das linhagens aliadas e/ou dos subordinados dentro do seu território. Ele era o chefe grande, sucessor do *mwene à nikhoto*, aquele que abrira o caminho para a região.

No tocante à palavra *humu* (plural, *mahumu*), que designava o chefe da linhagem entre os macuas de Nacala, Membra, Lúrio, Erâti e Meto, ela tem a mesma origem que *fumu* (ou *m'fumu*), designativo de chefe de aldeia subordinado à autoridade do grande chefe *mwene* no complexo *chona-caranga* e entre os povos do Niassa e do vale do Zambeze a leste do rio Chire. Também em certos chefados do interior do território macua-lómuê os termos *fumu*, *fumo* ou *mfumu* serviam para designar o chefe da aldeia numa estrutura política

¹ *Mwene mulupale* é a designação nos dialectos *emakhuwa* do litoral; no interior, a expressão será *mwene mutokwene*. Do mesmo se dirá *humu mulupale*.

que, como veremos, não era usual na sociedade tradicional macua, o que denota uma influência exógena àquelas comunidades. O termo terá sido introduzido entre os macuas do nordeste de Nampula e sul de Cabo Delgado pelos *maraves nianja* numa data anterior a meados do século XIX ou, quiçá, pelos *angoni* durante o terceiro quartel desse século².

Os decanos das secções de linhagem eram também designados pelo substantivo *mwene*, mas em muitos subgrupos eram mais conhecidos pelo termo *nipili* (plural, *mapili*), palavra que significava conselheiro (do *mwene*), o que correspondia perfeitamente à sua função de representante do *erukulu* junto do chefe da linhagem. Entre os macuas do Chiure, no vale do rio Lúrio, o “pequeno” *mwene* chefe da aldeia era chamado *nicé* ou *ncé* (leia-se *n'tché*) nome que provém do *kiswahili*, *mzee*, cujo significado é “ancião”, “aquele que sabe dar conselhos”. Por isso, os *nicé* participavam na solução dos problemas da linhagem ao nível dos seus segmentos.

Cada linhagem e cada um dos respectivos segmentos, por mais pequenos que fossem, tinham uma mulher “grande” associada ao poder do chefe. Essa mulher era designada pelo termo *pwiamwene*. Por conseguinte, sempre que existia um *mwene* pequeno ou grande, havia uma *pwiamwene* ao seu lado. Podemos mesmo dizer que não havia chefe se não houvesse *pwiamwene*, pois era ela que dava origem ao grupo de filiação uterina. Dizem os macuas que um *mwene*, quando perdia a sua *pwiamwene*, se tornava *homaleliha*, isto é, o seu ramo não tinha mais continuidade, acabava. Da *pwiamwene* nascia geralmente o futuro *mwene*.

Para terminar com este inventário dos nomes chefais, falta sublinhar que os grandes *mamwene* das chefaturas eram muitas vezes designados por termos de origem estrangeira à língua *emakuwa*, o que deixa supor que a centralização política neste povo foi um acontecimento fruto de uma longa história de contactos e/ou de afrontamentos com outras sociedades, sendo adoptada uma nova terminologia política, que ilustra bem o que atrás ficou enunciado. Assim, os *suahíli* deixaram os termos *mfalume* e *hakimu* (“rei”,

² Segundo o Rev. Pires Prata, Sacleux sustenta no seu *Dictionnaire swahili-français*, que o substantivo *fumu* significa “ferro de lança”, aquele que detém o direito de transportar a lança de ferro para fora da aldeia, “chefe”, etc. (comunicação pessoal).

“soberano”) entre os macuas de Mogincual e de Moma³; os *maraves* dos reinos Lundu e Undi, que conquistaram grande parte do território dos lómuês ocidentais no século XVI, deram origem a pequenos núcleos de *zimbas* que se lançaram numa rápida correria em direcção ao Norte pelas terras do litoral, influenciando profundamente as chefaturas macuas-lómuês nascentes e deixando aí um aparelho político intermediário de *nkachampo*, *amaças* e *cazembes*⁴, que foi utilizado pela aristocracia local para dominar e explorar as comunidades aldeãs.

Nas regiões costeiras, o comércio do marfim de longa distância deu origem a alguns chefados poderosos. A estruturação política territorial centralizada terá surgido paralelamente ao desenvolvimento dos reinos afro-islâmicos da costa (de Moma ao Ibo) e às invasões *maraves* do fim do século XVI, começo do século XVIII, portadoras de “realeza sagrada”⁵. O desenvolvimento do comércio com a costa ocidental do Oceano Índico terá, por si só, dinamizado algumas formas de aparecimento de “senhorios chefais”.

Com a ocupação colonial no fim do século XIX, as grandes chefaturas foram derrotadas e os seus territórios foram divididos arbitrariamente e transformados em vários regulados que passaram a constituir outras tantas chefaturas administrativas. Estas novas unidades políticas da administração colonial agrupavam um número mais pequeno de linhagens e deram origem a uma nova reestruturação política da organização linhageira, à frente da qual passaram a estar os régulos. Os régulos impostos pelos portugueses nem sempre eram *mamwene*, embora pertencessem quase sempre às linhagens locais dominantes. Quando o régulo era simultaneamente *mwene*, isto é, quando era ao mesmo tempo o decano (proclamado) da linhagem, as suas funções tradicionais eram reforçadas e o seu poder sobre a organização linhageira tornava-se muito maior. Nestes casos, ele passou a ser designado *mpêwe* (“grande senhor”), em muitas regiões do país macua. No caso da

³ A. J. de Mello Machado, *Entre os Macuas de Angoche – Historiando Moçambique*; Lisboa: Prelo, 1970, p. 188.

⁴ Nas chefaturas macuas-imbamelas do Sudoeste, no final do século XIX, a hierarquia militar era a seguinte: Capitão-mor da guerra, Cazembe, Furriel, Madjessica, Cónoco, Nicúru e Cabo (Eduardo do Couto Lupi, “A região de Angoche”, in: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 8, 1906: 101) Muita desta terminologia é de origem portuguesa. O termo *nkachampo* significa “criado do régulo”. Os *cazembes* são os chefes de guerra.

⁵ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *op. cit.*, p. 265.

discordância entre as duas funções, a contradição conflituosa estava sempre presente, tendo sido aproveitada pelos portugueses no primeiro período da ocupação imperialista e resolvida em favor dos régulos desde os anos 40 do século XX.

Por vezes, no começo da ocupação estrangeira, a aristocracia local fazia nomear um cativo ou um homem plebeu para o cargo do régulo com o objectivo de se defender da brutalidade colonial e “observar” a administração através dessa “esteira furada” que era o régulo fantoche. Esta solução tinha sido já adoptada outrora quando a luta entre pretendentes à sucessão era intensa; e a prática foi reactivada muito mais tarde, nos primeiros anos da Independência, em Nampula, Zambézia e Cabo Delgado, quando a velha estrutura política e as linhagens dominantes infiltraram alguns elementos no aparelho local do Estado e das Organizações Democráticas de Massas⁶. Mas foi a partir dos anos 40 que muitos régulos ao serviço dos portugueses foram tidos por estes como verdadeiros chefes tradicionais⁷.

O *mwene* da linhagem e o *mwene* da chefatura

Voltemos ao *mwene*. O substantivo é um termo bantu que significa “senhor”, “dono”, “chefe” e é frequente entre os *chona*, *cheua* e outros povos do vale do Zambeze, assim como noutras sociedades de língua bantu. Para os macuas-lómuè, o termo designava o chefe da linhagem e, por extensão, da chefatura. Mas o macua diferenciava as duas funções apondo o prefixo “hi” ao nome hereditário do primeiro e o sufixo “mu” ou “munu” ao nome dinástico do segundo. Ficava, deste modo, clara a diferença entre o *mwene* do grupo de consanguíneos maternos e o *mwene* chefe do território onde habitavam várias linhagens; mas não se devia pronunciar o termo *mwene*

⁶ Segundo a tradição recolhida por Eduardo do Couto Lupi, no dobrar do século XIX para o século XX, na região de Angoche, os chefes territoriais mais importantes do interior próximo faziam-se descender dos reis Lundu, e deles detinham o poder sagrado (*Angoche – Breve memória sobre uma das capitâncias-mor do distrito de Moçambique*; Lisboa: Ministério dos Negócios da Marinha e do Ultramar, 1907: 123).

⁷ Em muitos Círculos e Células de Corrane, Namapa, Montepuez, Namuno, Balama, Maúa e Cuamba, os Secretários dos Grupos Dinamizadores de Aldeias e Bairros pertenciam, em 1976 e 1978, aquando da minha pesquisa de campo, à linhagem do régulo deposto. Só por si este facto não quer dizer tudo, mas a estes personagens estava sempre associada uma *puviamwene*, o que significa, claramente, a reprodução do poder tradicional.

quando se tratava dum chefe de território, pois, para estes, havia um tratamento honorífico e respeitoso com a utilização de *munu* depois de se invocar o respectivo nome tradicional, por exemplo, *Nevilamunu*, *Komalamunu*, etc.⁸ A palavra tem dois plurais: *mamwene* e *amwene*; o primeiro designa o colectivo e o segundo tem essencialmente uma utilização honorífica. Costuma também ser grafada *muene*.

O *mwene*, quer fosse o representante e descendente do chefe político e dono das terras (ou o chefe político a quem as terras foram atribuídas), quer fosse o representante e descendente da chefia linhageira, era um chefe natural, isto é, era um chefe de acordo com as regras da sucessão linhageira; no caso da grande chefia do território, a primazia cabia, porém, ao *mwene* descendente legítimo do “*mwene nipito*”, do clã politicamente dominante e “dono” de uma dada região, e ao qual estavam subordinados todos os outros. Em certas regiões, sobretudo nas regiões orientais do território macua, os chefes linhageiros eram designados pelo termo *humu*⁹ ao passo que o chefe da pequena chefatura era o *mwene mulupale* e o chefe da grande chefatura o *mpêwe*, etc.

Se em regra o *mwene mulupale* ou o *mpêwe*, “senhor grande”, “rei”, passou a ser conhecido por *régulo* e, mais tarde, por *regedor*, dentro da estrutura administrativa colonial portuguesa, já o mesmo não sucedeu aos *mamwene* pequenos ou *mahumu*, os quais na generalidade não passaram a chefes de povoação; alguns passaram a ser conselheiros dos regedores, outros não tiveram qualquer tipo de função no aparelho administrativo, tendo continuado, porém, a ser para os respectivos membros das suas comunidades os seus chefes familiares e políticos¹⁰.

O *mwene* da linhagem detinha nas suas mãos o poder sobre o grupo de filiação uterina, poder esse que englobava os múltiplos aspectos da vida

⁸ Eduardo Medeiros, *A Formação Social Macua-Lómuè*. UEM/FL, 1977 (Texto para debate); *As Formações Sociais Moçambicanas entre os Rios Zambeze e Rovuma desde a Origem do Povoamento até à Introdução Capitalista em Meados do Século XIX*. Maputo, UEM/Faculdade de Educação, [s/d] (série: “Textos de Apoio à Faculdade de Educação”); *O Povoamento do Norte de Moçambique pelos Macua-Lómuè*. UEM/FL, Curso de Ciências de Educação, 1980. *Movimentos Migratórios, Reestruturações Políticas e Formação de Entidades Étnicas*. Maputo, 1993 (não publicado).

⁹ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *op. cit.*, p. 266.

¹⁰ *Idem*, p. 265.

económica, política, familiar e religiosa do *nloko* e do relacionamento do seu grupo com outras linhagens. O decano era considerado o tutor legal de todos os membros da linhagem e era o responsável pelas suas acções, mágicas ou não. Era ele quem devia promover o bem estar geral; para tal, distribuía as parcelas necessárias à agricultura familiar, realizava as principais cerimónias religiosas relativas à fecundidade e à chuva. Desempenhava também um papel importante a nível da reprodução linhageira, como responsável pelos casamentos das irmãs e das sobrinhas. Devia ainda resolver todas as querelas domésticas e velar pela manutenção das boas relações entre a sua linhagem e os outros *maloko*. Era ele o responsável pela iniciação e casamento dos rapazes da sua linhagem.

O *mwene* da chefatura era o “dono”, senhor de terras, de cativos e de escravos, o chefe tribal, “pisteiro do *nipito*”, que, à frente da sua gente, chegara a estas terras, ocupando-as e distribuindo-as por membros da sua família uterina, liderante e aristocrática, ou pelos chefes de outras linhagens do seu próprio clã e de linhagens de outros clãs que o acompanharam desde a terra natal ou que, mais tarde, se juntaram nessas terras pagando o devido tributo de vassalagem.

“O *mwene nipito*, o primeiro chefe condutor do povo, veio sempre acompanhado de uma *pwiamwene*, em regra uma sua irmã, preparada e instruída nos mistérios da função e nos segredos do clã pela mestra ou grande, que permaneceu na terra natal; aquela é para todo o grupo a única garantia da continuidade da linhagem e do clã. A continuidade da linhagem é considerada como de significação final e religiosa; os membros individuais e as suas famílias são os meios pelos quais os novos membros nascem”¹¹.

Para o exercício das suas funções, o *mwene* era auxiliado (e de certo modo controlado) pelos *mapili* (“conselheiros”), pelos *atokwene* (“anciãos”), pelos *alupale* (“grandes”) e pela *pwiamwene* (“irmã ou sobrinha”, também “proclamada”); para além destes, o *mwene* ou o *mpêwe* tinha que ter em consideração os *mamwene* do seu território.

¹¹ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais do Distrito de Moçambique*, Lourenço Marques: Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, 1969, p. 261, mimeo. (AHM), pp. 265-266.

Apwiamwene

O vocábulo *apwiamwene* é composto pelo prefixo *a*, que forma plural honorífico utilizado com frequência entre os macuas como tratamento respeitoso e pelos substantivos *pwia* e *mwene*. Esta mulher era sempre referida deste modo; de maneira semelhante se diz *atata* para designar o tio materno. O nome *pwia* significa na terminologia do tratamento “senhora”, “avó”, “dona” e serve sempre para nomear uma mulher a quem se respeita muito, a mãe do marido, por exemplo e, no Eráti, qualquer mulher casada e com filhos das gerações anteriores a Ego.

A *pwiamwene* representava o “ventre” (*erukulu*) da origem do grupo de parentes uterinos; era a origem da linhagem e de todos os seus segmentos; por isso, ela era considerada a mãe das mães (*anamananku*).

Era também a herdeira e a detentora da ancestralidade do clã. Era o elo de ligação entre os vivos e os mortos e, por isso, a garantia da continuação do grupo matrilinear¹². Geralmente era uma irmã ou uma sobrinha do *mwene* mas, nas grandes chefaturas de Namapa, podia ser a própria mãe ou uma tia materna. Por conseguinte, cada chefe de linhagem associava obrigatoriamente ao seu poder uma *pwiamwene*, que, regra geral, começava as suas funções ao mesmo tempo que ele. Só excepcionalmente é que a *pwiamwene* do chefe falecido continuava no poder ao lado do novo *mwene*; quando isso sucedia, era apenas por um período *ad interim*.

Nos momentos de calamidades naturais e por ocasião de acontecimentos sociais graves, era ela quem devia invocar a protecção dos espíritos dos antepassados e realizar as cerimónias religiosas junto às sepulturas dos chefes mortos ou diante dos altares das linhagens. Na ausência do *mwene*, ela dirigia os cultos agrários e pedia a chuva aos espíritos (*ovelavela epula*).

A *pwiamwene* presidia às cerimónias de iniciação das raparigas e às instruções rituais relativas à primeira gravidez das mulheres da sua linhagem. Por fim, participava activamente na escolha e na investidura do novo *mwene*.

O estatuto e a função social desta personagem traduzia-se por uma grande independência. O seu comportamento e a manifestação do seu poder polí-

¹² *Idem*, pp. 265-266.

tico e social tinha uma grande influência no seio da linhagem. Nada se fazia na aldeia sem que ela manifestasse o seu assentimento e aprovação, pelo menos tácito. Era por isso que os *mamwene* nunca tomavam uma decisão importante sem consultar previamente as suas *apwiamwene*; se eles agissem sem essa consulta, resultaria uma situação conflituosa que poria em perigo a unidade do grupo.

Contrariamente à sucessão do *mwene*, a futura *apwiamwene* era de certo modo iniciada previamente pela sua predecessora. A escolha da rapariga a iniciar recaía sobre uma das “netas” que, desde pequenas, viviam com a avó. De facto, a primeira rapariga que nascia em cada *erukulu* ia viver para o *etthoko* da avó após os primeiros anos de vida com os pais, geralmente logo que era desmamada. Era na casa da avó que ela casava e era para lá que o noivo ia trabalhar. A escolha de uma rapariga para *pwiamwene* nos segmentos menores da linhagem era sempre da competência da *pwiamwene* do *nloko* e a moça eleita para esse fim devia uma obediência absoluta à genearca. Quando a grande *pwiamwene* morria, a sua sucessora adquiria o seu nome estatutário¹³.

As *apwiamwene* das linhagens dominantes raramente se apresentavam em público sem se fazerem acompanhar da sua corte e sem usarem as insígnias simbólicas do seu estatuto¹⁴. Habitualmente deslocavam-se acompanhadas das suas *apwiamwene* secundárias ou de damas de companhia. Na sua presença exigia-se um comportamento respeitoso e uma atitude de submissão. Não se passou ainda um século sobre a época em que as grandes *apwiamwene* tinham à sua disposição um grande número de cativas, de quem dispunham a seu belo prazer. Frequentemente elas próprias lhes procuravam marido, guardando todos os direitos sobre os filhos nascidos desses casamentos.

Dado o aparato público que envolvia esta mulher e o papel político e social que desempenhava, a *pwiamwene* foi muitas vezes designada “rainha” na literatura colonial. Todavia, só raras vezes é que os portugueses compreenderam e se interessaram pelo verdadeiro estatuto desta mãe das mães macuas-lómuès. A partir de 1964, quando a luta armada pela Independência de Moçambique começou a abalar as posições coloniais, a administração por-

¹³ A. J. de Mello Machado, *op. cit.*, p. 190.

¹⁴ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *op. cit.*, p. 273.

tuguesa tentou utilizá-las para agir sobre o poder tradicional local mas, na sua grande maioria, as *apwiamwene* não se deixaram manipular e permaneceram o pilar da reprodução da estrutura linhageira, ainda que transformada.

Successão e entronização do *mwene* e da *pwiamwene*

Entre os macuas-lómuès, a sucessão nunca era determinada em vida do anterior *mwene* e não era necessariamente o sobrinho mais velho em idade quem ocupava o cargo do tio materno; quanto mais elevado tivesse sido o poder e o prestígio do *mwene* defunto, tanto maior era o cuidado com que se escolhia o seu sucessor.

Eram os membros mais influentes da linhagem e os *mamwene* das linhagens irmãs (do mesmo clã) que detinham o direito e a obrigação de escolher o futuro chefe, mas o chefe do território era também directo ou indirectamente envolvido na escolha e na proclamação de um novo chefe de linhagem da sua chefatura. A nível da chefatura, eram os *mamwene* dos *irukulu* da linhagem reinante e os *mamwene* das linhagens aliadas que escolhiam o chefe do território; mas também os filhos do *mwene* defunto, os *mwanamwene*, estavam mais do que ninguém interessados na sucessão do seu pai. Em regra, quando numa chefatura vizinha havia um *mwene* senior do mesmo clã, ele era sistematicamente consultado.

Antes da nomeação de um novo chefe de linhagem ou da chefatura, ponderava-se com minúcia os factores seguintes:

- relações do escolhido com os membros da sua linhagem;
- relacionamento que tivera com o chefe defunto;
- idade e posição socioeconómica do indigitado;
- capacidade reconhecida para dirigir o grupo de filiação ou chefatura.

A decisão da escolha recaía sobre um homem elegível de idade madura, geralmente entre os 40 e 60 anos e, sobretudo, que “tivesse bom coração”.

Mas, para a eleição de um *mwene*, era preciso, por um lado, um acto que evidenciasse a vontade da sociedade em investir alguém na dignidade de chefe legítimo e, por outro, que a pessoa escolhida revelasse características

próprias para essa função. Dizem os macuas que ninguém se fazia chefe a si próprio, *emwene khinevaria* (“ninguém se faz *mwene* a si próprio”); todavia, também um elegível se fazia ele mesmo *mwene* pelos seus dotes e qualidades: “*mwene onivara (onithanda) manan-sawe*”: “o *mwene* faz-se a si próprio pelos seus actos e pelas suas qualidades”.

Desde o anúncio público da morte do *mwene* até à investidura do seu sucessor, a sociedade vivia uma situação de desordem cósmica, durante a qual certas regras e certos tabus sociais não eram respeitados. Esta situação de anormalidade terminava quando se realizavam as festas de entronização do novo *mwene*, durante as quais se dançava ao som do *thopothopo* ou *ekhavette*, o tambor dos chefes.

A entronização, ou melhor, a cerimónia de investidura de um novo *mwene*, dita *otthapeliwa mukalampa*, expressão que significa literalmente “fazer-se aconselhar”, estava cercada de regras, que deviam ser cuidadosamente observadas e era marcada por dois momentos rituais distintos: o primeiro era reservado à escolha do novo chefe e aos conselhos, e o segundo à proclamação e festejos públicos.

As principais etapas da cerimónia de investidura de um novo chefe de linhagem eram as seguintes:

- reunião dos membros influentes da linhagem para elaborarem o plano da cerimónia;
- escolha de um ancião para “padrinho” (*namuku*) do eleito e que era geralmente um membro da linhagem ou uma pessoa com quem o iniciando tinha boas relações;
- preparação, pelo *namuku*, da farinha de sorgo (ou de milho), o cesto *nivuku*, dois ou três galos e vinho de caju;
- viagem até ao *ohano* do *mpêve* com todos estes géneros para solicitar a autorização da cerimónia;
- regresso à aldeia e escolha da data para a cerimónia de investidura;
- início das cerimónias propriamente ditas;
- reunião dos familiares do iniciando com o *namuku*, (o eleito está ausente e à margem de todos estes preparativos);

– sequestração e submissão do escolhido a jejuns, abstinências e privações de duração variável antes da investidura no cargo¹⁵.

Os anciãos não informavam nem consultavam o homem escolhido. Desde que um indivíduo fosse seleccionado para o cargo chefal tinha que aceitar obrigatoriamente o poder. Para mostrar bem esta imposição social, o indigitado era “agarrado” (“*ommara mwene*”) antes de a decisão dos velhos ser tornada pública; o futuro *mwene* era conduzido amarrado para o local das cerimónias iniciáticas da investidura. O ritual, chamado *ottikiwa* (“unção, investidura”), longo e complexo, será estudado noutra ocasião¹⁶; por ora, enunciemos somente os aspectos mais marcantes das cerimónias: (i) isolamento do iniciando, (ii) ensinamentos esotéricos, (iii) cópula incestuosa com uma irmã do clã e (iv) proclamação do novo chefe. Deste modo eram percorridas as etapas fundamentais dos ritos de passagem entre os macuas-lómuès, a saber: ritos de separação, ritos liminares propriamente ditos (marcados pela violação do interdito fundamental da proibição do incesto), ritos dos ensinamentos secretos e, finalmente, ritos de agregação e proclamação do nome dinástico. O acto incestuoso visava, entre outros fins, “*olipiha elapo*”, do verbo “*olipiha*” que significa “tornar forte” e “*elapo*”, “território”. O incesto não era prática exclusiva do *mwene* ou do *humu*; quando, na sociedade macua, se fala do sucesso de um grande empreendimento, pensa-se que esse sucesso está associado a “práticas sujas”, por exemplo, o incesto com uma mulher proibida da família, o assassinato de alguém (em 1959 foi condenado o régulo Pwépwé, do Monapo, por ter mandado matar um homem, a fim de realizar a sua cerimónia de entronização como *mwene*)¹⁷, dormir sobre uma campina, etc. A estas práticas impuras dá-se o nome de “*olipiha inhaka*” (“tornar forte como o chifre”) ou “*olipiha mirette*” (“tornar forte com remédio”) e todas elas requerem “uma grande coragem”; por isso, não é qualquer um que as executa.

¹⁵ Soares de Castro, “Tatuagens, mutilações, adorno e vestuário no país da Macuana”, in: *Boletim do Museu de Nampula*, Vol. 2, 1961, p. 107.

¹⁶ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais do Distrito de Moçambique*, Lourenço Marques: Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, 1969, p. 273, mimeo. (AHM)

¹⁷ Eduardo Medeiros, *As Chefaturas Macua-Meto do Sul de Cabo Delgado, C. 1840-1929*. Não publicado.

Os símbolos do poder, exclusivamente masculinos, eram-lhes atribuídos durante a cerimónia de entronização, geralmente na presença do *mwene mulupale* da chefatura e do seu tambor sagrado; só este tambor chefal assegurava ao novo *mwene* a legitimidade socialmente reconhecida do seu cargo. O chefe do território vinha sancionar, pela sua presença à cerimónia, o acordo político preexistente entre o conselho dos anciãos da linhagem e o conselho da chefatura sobre a eleição do novo *mwene*. Deste modo, o *mwene mulupale* controlava a nomeação de todos os chefes de linhagem do seu território.

Ao subir ao trono e ao tomar o poder do falecido ancião, o novo chefe recebia o nome do anterior, herdava os bens deixados, casava com as viúvas e tomava conta de todos os parentes com o mesmo cuidado que tivera o falecido *mwene*; recebia também o *murupa*, alforge que o antigo chefe costumava levar nas viagens chefais¹⁸.

Escreveu Soares de Castro¹⁹ que antigamente as tatuagens dos grandes chefes tribais se faziam durante o tempo chamado *ottikiwa* e incidiam sobre a testa por forma a que sobressaíssem em pala de quelóides arroxeadas sobre as sobrancelhas. O seu valor residia principalmente na magia que insinuava força da sabedoria e autoridade, força carismática que conduzia as pessoas à obediência, ao respeito e à abstenção de olhar o chefe de frente. Outra insígnia própria dos *mamwene* titulares de uma linhagem ou seus descendentes por via feminina era, diz o mesmo autor, um longo tufo de cabelo exibido no alto da cabeça completamente rapada, e que se enrolava em caracol à medida que crescia. Este tufo era, como a insígnia frontal, igualmente objecto de tabu; todavia, para que um chefe a pudesse usar, tinha de praticar antecipadamente um acto extraordinário de ousadia ou coragem: abater sozinho um leão e beber-lhe o sangue, praticar deliberadamente o crime do incesto ou sacrificar uma criança para lhe comer os órgãos genitais. “Os chefes menores, em regra tributários dos anteriores, também eram iniciados e tatuados com incisões faciais lineares, que tomavam uma cor azulada ou negra por impregnação de matérias cáusticas extraídas da casca da castanha do caju”²⁰.

¹⁸ Pe. Ambrósio Reggioni, *Vida Nova*, n.º 3, p. 14, 1987.

¹⁹ Soares de Castro, *op. cit.*, *idem*.

²⁰ Soares de Castro, “Tatuagens, mutilações...”, *op. cit.*, p. 107.

Segundo o Pe. Lebouille²¹, algumas linhagens macuas do Sul de Cabo Delgado tinham sempre uma mulher como chefe; todavia, esta informação não foi confirmada por mim. Os meus informantes assinalaram-me que só excepcionalmente uma mulher podia ser *mwene* da linhagem. A existência de mulheres “régulas” era um fenómeno já conhecido mas pouco frequente; no relato da sua viagem pelo vale do rio Rovuma, Livingstone fala de uma aldeia macua onde pernoitou e que tinha por chefe uma mulher²² e, em 1939, no Posto Administrativo de Meloco, Circunscrição de Montepuez, existia uma mulher régulo²³. Nestes casos, tudo se passava nas cerimónias de *othapeliwa* como se ela fosse um homem.

A deposição de um chefe proclamado era praticamente impossível; a nomeação valia para toda a vida; a partir da sua entronização, ele passava a pertencer à classe dos anciãos (*ashulupale*). Mas isto não significava que um *mwene* demasiado tirano ou incapaz não pudesse ser eliminado fisicamente. Nos casos em que os portugueses substituíram muitos *mamwene* por régulos não proclamados, os chefes depostos mantiveram os atributos e as funções inerentes à sua condição anterior.

²¹ Pe. Leonardo Lebouille, correspondência particular, 15.10.79.

²² Horace Waller, “The last journals of David Livingstone in Central Africa from 1865 to his death”, in: *Proceedings of the Royal Geographical Society* (Londres), 1874, Vol. I, p. 32.

²³ A. Pinto Corrêa, *Relatório e Documentos Relativos à Inspeção Ordinária Feita na Província do Niassa, 1938-1940*, Vol. III, p. 435. Dactilografado. (AHM, Cx. 94).

Capítulo VI

Evolução das estruturas políticas territoriais

A chefatura mais antiga

À volta da linhagem dominante, numa região bem delimitada, constituía-se a chefatura. Por causa das regras da exogamia viviam no seu território os parentes por aliança matrimonial. Como o casamento era uxorilocal, eram os homens de outras linhagens que vinham viver para os *mittethe* das esposas. Aqui construía as suas casas e arroteavam terrenos para a agricultura.

Por sua vez, os irmãos das esposas iam casar noutras linhagens. Ora, para que os chefes das linhagens melhor pudessem controlar a circulação dos seus dependentes, a tendência era a constituição de áreas matrimoniais que coincidissem *grosso modo* com os limites da chefatura, chamada, por isso, *mittethe wa mwene* ou *omwene*.

Por este facto, no interior do território da chefatura vivia gente de várias linhagens ou de segmentos de linhagem, tendo cada grupo de filiação, pequeno ou grande, um território próprio, o *muttethe*, um decano, o *mwene* ou *humu*, segundo as regiões e as respectivas *apwiamwene* ou *apwiahumu*.

O decano da linhagem dominante – porque primeiro ocupante do território ou porque conquistador ou porque tornado demograficamente o mais importante (o que era uma outra forma de conquista, como veremos) – era o chefe dos chefes das outras linhagens, por isso chamado o *mwene mulupale* ou *mwene otokwene*, isto é, o *mwene* maior, mais importante, mais “velho”,

no sentido de senioridade. No caso de ser um primeiro ocupante, era chamado o *mwene à nikholo*, o que abriu o caminho para o novo território aos seus descendentes uterinos e respectivos aliados.

Quando a chefatura adquiria força, riqueza e, conseqüentemente, prestígio, linhagens ou simples famílias estrangeiras pediam para ali viver e utilizar a terra; sendo-lhes concedido tal favor, cada uma destas linhagens, famílias ou pessoas singulares entregava ao dono da terra um ou outro bem material ou, nalgumas tribos, um presente como caução, num gesto de subordinação; os novos ocupantes passavam a pagar tributo.

Nesta sociedade segmentária, a preocupação fundamental do chefe da linhagem era a incorporação de mulheres, crianças e adolescentes; veremos mais adiante que o cativo de pessoas capturadas ou compradas satisfazia esses interesses. Desta capacidade de aumentar o número de súbditos dependia muito o prestígio do chefe territorial. Por outro lado, como o casamento por raptos era um processo muito frequente para a obtenção de esposa, constituíam-se, muitas vezes, linhagens saídas de cativos dependentes directamente da descendência do chefe territorial.

Este modelo mais antigo da chefatura transformou-se rapidamente, sobretudo nas regiões orientais do país macua, por causa do impacto do comércio do marfim à distância e, em particular, por causa do tráfico de escravos e do desenvolvimento da escravatura doméstica.

Notou-se então uma tendência para a formação de chefaturas constituídas por uma linhagem dominante, linhagens aliadas e por matrilineagens ou descendências por via feminina, “filhas” dos *amwanamwene* ou *amuuanampêwe*, isto é, “filhas” do *mwene* ou do *mpêwe*.

A grande chefatura: constelação de pequenas chefaturas

Na época do tráfico da escravatura como actividade económica dominante, *grosso modo* nos séculos XVIII e XIX, a antiga estrutura do poder linhageiro modificou-se, acabando por dar origem à formação de grandes chefaturas nas quais se desenvolveu uma hierarquia de linhagens livres e uma constelação de linhagens cativas. E não apenas de grandes chefaturas, como veremos, mas também de unidades tribais distintas.

As primeiras centralizações políticas que ultrapassaram o quadro da chefatura tradicional, sobre as quais possuímos informações, apareceram na sequência do desenvolvimento do comércio do marfim com os reinos afro-islâmicos e os estabelecimentos portugueses da costa e também com as invasões maraves dos séculos XVI e XVII¹. As mais conhecidas tinham claramente uma origem *cewa-nianja* e estavam relacionadas pela rota do marfim do Sudoeste com os reinos maraves situados a ocidente do rio Chire².

Da velha “anarquia linhageira” emergiu uma estrutura política e um poder centralizado, que não dissolveu, no entanto, a antiga organização segmentária. Apareceram estruturas políticas particulares desconhecidas até então, e uma nova terminologia política.

O aparecimento de chefias independentes originou novas estruturas políticas, desconhecidas até então da organização linhageira. Por intermédio de um aparelho de Estado embrionário e de executores especializados (conselheiros, sipaios, mensageiros, curandeiros, etc.), a aristocracia dominante tributava parentes e súbditos directamente ou servindo-se dos canais de subordinação dentro das linhagens e entre elas.

Em primeiro lugar, a linhagem dominante diferenciou-se das restantes linhagens livres, adquirindo os seus membros um estatuto aristocrático privilegiado. Em segundo lugar, o chefe desta linhagem, titular da chefatura tradicional, portanto o antigo *mwene mulupale*, tornou-se o *mfalume*, *hakimu* ou *mpêwe* do reino. A sua descendência aristocrática passou a constituir a classe nobre, *achimpêwe*; depois, os filhos e os netos do *mfalume* viram a sua posição social e estatutária tornar-se mais importante e isto tanto para os filhos de mulheres livres como para os filhos de cativas. Os *amuuanamwene*, “filhos” do *mwene* e de uma mulher livre, pertencendo, por conseguinte, ao clã da mãe,

¹ António Rita-Ferreira, “Os cheuas da Macanga”, in: *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, 8, Série C, 1966; B. Pachai (Ed.), *The Early History of Malawi*. Londres, Longman, 1975 (2.ª ed.); M. D. D. Newitt, “The early history of Malawi”, in: *Journal of African History*, Vol. 23, 1982, pp. 145-162.

² O termo *marave* designa várias formações etno-linguísticas bantu de entre os rios Chire e Luangua e margens do Lago Niassa. Sabe-se muito pouco sobre a origem do termo; nem os *nianjas* nem os *cheuas* se designam por *maraves*. Os *Estados maraves* começaram a formar-se após a chegada, em vagas sucessivas, a sul do actual Malawi, de emigrantes liderados por gente do clã *phiri*; o primeiro reino fundado foi o Karonga, mas conflitos dinásticos conduziram ao fraccionamento do reino e ao estabelecimento de linhagens *phiri* a oeste, sul e sudeste do Karonga, dando origem a outros reinos: Undi, Lundu, etc.

adquiriam uma notável posição no seio das respectivas linhagens. Mas eram os *amuanamwene* filhos de cativas que constituíam a armadura fundamental do novo edifício político, como veremos; estes *amunamwene* (ou *amuanampêwe*) eram os enviados do chefe, fosse para reconhecer novas terras, fosse para dirigir expedições de caça e campanhas de razia militar, fosse para organizar e comandar as caravanas que iam até ao litoral Índico. Os *mamwene* desconfiavam muito dos seus sobrinhos, pois estes podiam ambicionar a chefia do território ou provocar uma cisão linhageira e uma secessão territorial.

Os *amuanamwene*, filhos de cativas que desempenhavam funções de guerra e de polícia, eram conhecidos entre os lómuês ocidentais pelos epítetos *samaçoa*, *cazembes*, etc. Mas o papel principal dos filhos do *mpêwe* e de cativas era a formação de pequenas chefias territoriais dependentes, quer mesmo no interior das terras do *mpêwe*, quer na rota das caravanas.

Finalmente, as linhagens livres do clã dominante e dos outros clãs representados no território mas subordinadas à descendência do *mpêwe* reproduziam de certa maneira a estrutura política antiga, formando assim um conjunto de pequenas chefias subordinadas. O tributo circulava no sentido inverso da cadeia *mpêwe-mwene mulupale-mamwene akhâni – mahumu – napili – tâta*.

O largo conjunto geopolítico assim estruturado tinha tendência a definir-se como uma identidade tribal própria, com o desenvolvimento dos mecanismos de reprodução dos cativos no seu seio e a captura de escravos no exterior, noutras chefaturas, desde logo consideradas como bárbaras e selvagens.

A maior parte dos epónimos dos subagrupamentos macuas-lómuês foi dada por estrangeiros e tinha, muitas vezes, um sentido depreciativo. De resto, o próprio termo *macua*, pelo qual são conhecidos os habitantes da mais importante área sociocultural do país, não era utilizado por aqueles a quem designa; eram os *amaka*, os islamizados da costa, que assim chamavam os infieis do interior sem qualquer conotação etno-linguística precisa.

Como as rotas do comércio se orientavam quase sempre do ocidente para o oriente, estabeleceu-se uma cadeia de alianças entre as chefaturas participantes do tráfico e as chefaturas por onde transitavam as caravanas. Mas estas últimas nem sempre se prestavam à colaboração e, muitas vezes, capturadores e cativos caíam nas mãos das tribos por onde passavam. Este

tipo de emboscadas era comum no território dependente do imã de Mascate³, e do Norte de Moçambique. As razias para a captura de escravos faziam-se sobretudo nas formações sociais que viviam a norte e a sul das chefaturas relacionadas entre si por pactos de aliança.

Mas, por causa da perturbação causada pelo contínuo tráfico de escravos e pela actividade cada vez mais agressiva dos negreiros da costa, a captura de escravos para o comércio começou a fazer-se no interior do próprio grupo tribal e da chefatura.

Presume-se ter sido a partir do século XVIII que se formaram e se desenvolveram estas grandes confederações de chefaturas macuas-lómuês⁴ (Mapa n.º 3). Todavia, é no século XIX e particularmente na sua segunda metade que se começa a conhecer bastante bem a confederação dos chefados *meto* do Sul de cabo Delgado, as chefaturas *erâti* e *chaka* de Namapa, a sul do rio Lúrio, as chefaturas Kuphula e Mwkaperera entre os macuas centrais e as chefaturas de Morla e Guaraneia, entre outras, nos confins de Angoche⁵.

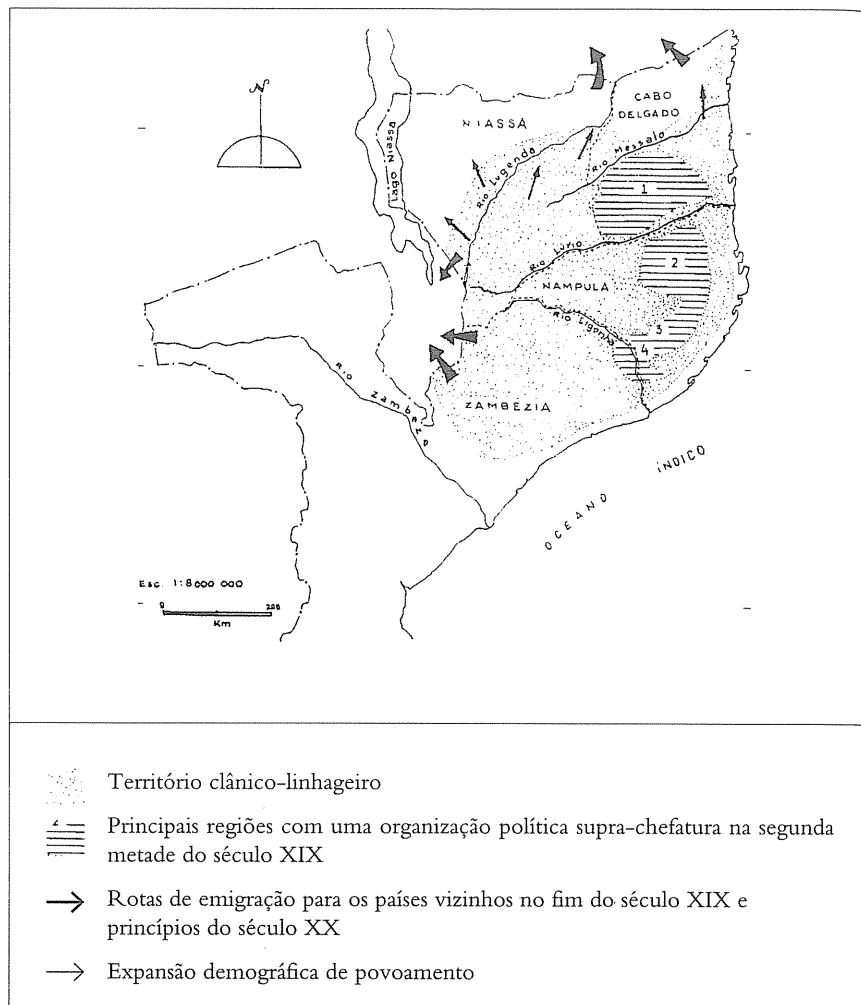
Segundo a sua posição geográfica e ecológica, havia chefaturas mais envolvidas que outras na produção mercantil; por exemplo, as mais próximas dos territórios de caça ao elefante e as do interior longínquo, fornecedoras de escravos, exigiam uma organização política mais centralizada e uma organização militar mais eficaz. Nas etnias mais afastadas do comércio e da produção mercantil, a escravatura doméstica era menor e os cativos que se faziam eram, na maior parte, vendidos aos vizinhos esclavagistas. Estas etnias eram, muitas vezes, a presa fácil dos capturadores de escravos.

³ Eugène de Froberville, "Notes sur les moeurs, coutumes et traditions des amakoua, sur le commerce et la traite des esclaves dans l'Afrique orientale". In: *Bulletin de la Société de géographie*, Paris, III série, VIII, 1847, p. 324.

⁴ Os territórios da Macuana que confinavam com os estabelecimentos portugueses do Mossuril e Lunga estavam divididos em chefaturas poderosas controladas pelas linhagens dos muri-munu, mahua-munu (ou mauruça), mocutu-munu, etc. Todas estas dinastias tiveram uma origem marave relacionada com o movimento "zimba" no século XVI. Estas chefaturas controlavam tanto o comércio do marfim dos reinos maraves como as caravanas wayao vindas do Lago; os portugueses tentaram em 1720 e 1753, por um lado, limitar o controlo destes chefes e tornar mais livres as rotas das caravanas e, por outro, lançar a classe dominante local na senda do tráfico de escravos. Se é certo que os portugueses não conseguiram derrotar os poderosos chefes macuas do Itoculo e regiões vizinhas, não menos verdadeiro é que estes macuas passaram a vender grandes quantidades de escravos aos negreiros; as guerras eram, na altura, simples pretexto para a captura de mercadoria humana.

⁵ Poucos estudos têm sido feitos sobre estas grandes regiões chefais; distingamos os trabalhos publicados por Christian Geffray sobre o Erâti do Komala e os meus sobre os mêtos do Sul de Cabo Delgado (consultar o Fundo Documental neste livro).

Mapa n.º 3 – O território macua e lómuè



Fonte: Eduardo Medeiros, *O Sistema Linhageiro Macua-Lómuè*. Maputo, UEM/FL, 1985.

Capítulo VII Cativos da linhagem e escravos para exportação¹

Nos diferentes dialectos macuas-lómuès, designavam-se os cativos dependentes de uma linhagem pelos termos seguintes: *epottha*, *epotcha* (plural: *ipottha*), *kaporo*, por vezes *kapuro* (plural: *akaporo*), *mmüravo* e *ekattakha* (plural: *ikattakha*); mulher cativa: *mwittana* ou *mwittwana*; entre os islamizados do litoral, eram chamados *mdhari*, *mezar*, *mzari* ou *muzari*; nos dialectos do Larde e zonas vizinhas do lómuè, por *endari*². Os indivíduos comprados ou raptados pelo mundo exterior eram em geral designados internamente pelos mesmos termos; mas entre os lómuès o envio de alguém para o exílio ou para o cativo tinha uma designação própria: *wikáriwa*; por sua vez, a condição de cativo e de servidão entre os *chirimas* era chamada *okaporo* ou *opottha*³. Na Alta Zambézia, quando se constituíam famílias de cativos em terra alheia, eram chamadas *namarwa* ou *inamurwa*, os “estrangeiros”. Na ponta final do século XIX e durante o século seguinte, o vocábulo *kaporo* foi utilizado no sentido de *liberto*⁴, o que decorria da nova fórmula do comércio dos “*libres engagés*”⁵. Nos Prazos do vale do

¹ O presente capítulo é uma reformulação do meu contributo para o livro *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720-1902*, de José Capela e Eduardo Medeiros, editado pelo Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 1986.

² Soares de Castro, “Os lómuès do Larde – Elementos para uma monografia histórico-etnográfica”, in: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, 76, 1952, p. 46.

³ Giuseppe Frizzi, *Dicionário de Emakhuwa-Português e de Português-Emakhuwa*. Lichinga, 1982.

⁴ António Pires Prata, comunicação pessoal, 29/4/1978.

⁵ Por “*libres engagés*” passaram a ser designados, nos finais dos anos 40 do século XIX, os trabalhadores, em princípio livres, contratados em Moçambique para as possessões francesas do Índico. Vide José Capela e Eduardo Medeiros, *O Tráfico de Escravos...*, *op. cit.*

Zambeze, os cativos e os escravos deportados eram designados segundo o tipo de actividade económica ou função que desempenhavam: os *achikunda* constituíam o exército de cativos guerreiros, os *musambadzi* eram os cativos que conduziam as caravanas de comércio⁶; os *sachikundas* eram os chefes menores de guerra; os *bichos* e *bandázios* eram os jovens negros de ambos os sexos, serviçais caseiros nos serralhos dos Prazos; os *mubandazi* eram os “escravos” de portas a dentro, cativos domésticos, cuja actividade não criava riqueza ao senhor, antes coloria o luxo ostentatório dos “luanes”. Contudo, nenhum destes termos era usado na conversação normal, só raramente eram mencionados pelo senhor no auge da exaltação; os “escravos domésticos” eram sempre tratados e referidos como filhos.⁷ Também não era admissível perguntar-se a um macua – excepto na mais recôndita intimidade – quantos cativos tinha.

Os cativos e a reprodução social

Nas sociedades matrilineares do Norte de Moçambique, o casamento era uxorilocal na quase totalidade das tribos macuas e matrilocal e/ou avunculocal nas outras etnias da região⁸. Por este facto, era o homem que se deslocava para o *erukulu* da esposa onde ambos constituíam a célula elementar de produção no seio do segmento da linhagem da sogra. Por conseguinte, não havia nestas sociedades uma circulação ordenada e pacífica das mulheres, como é frequente encontrar nas sociedades patrilineares e virilocais. Assim, para resolver eventuais problemas de desequilíbrio demográfico no seio das linhagens e para que os homens permanecessem nos seus *mutthete*, o “casamento por rapto” tornou-se a pedra angular da reprodução social e a garantia da “independência” das linhagens; não era, todavia, por causa destes

⁶ Barbara e Allen Isaacman, “Slavery and social stratification among the Sena of Mozambique, a study of the kaporo system”, in: *Slavery in Africa*. The University of Wisconsin Press, 1977, p. 119.

⁷ Eduardo do Couto Lupi, Angoche, *Breve Memória sobre uma das Capitánias-Mores do Distrito de Moçambique*. Lisboa, 1907, p. 73.

⁸ Distingo a residência uxorilocal da residência matrilocal, considerando a primeira junto da sogra e a segunda, em qualquer ponto do território da matrilinhagem da esposa. Entre os macuas, após o nascimento dos primeiros filhos, o casal podia transferir-se para uma região mais afastada da sogra. A residência avunculocal situa-se junto do tio materno.

“casamentos” que os *mamwene* se guerreavam; havia mecanismos para resolver este contencioso, mas, se os autores do rapto fossem apanhados, a vingança era terrível, incluindo a morte⁹. Claro que este tipo de obtenção de esposa era em si mesmo uma forma particular de circulação das mulheres, se bem que desorganizada e brutal. A guerra entre linhagens e entre chefaturas antes da “pacificação” colonial e depois dos anos oitenta do século XX como, por exemplo, o chamado *movimento naparama*¹⁰, deve ser compreendida como um sucedâneo do processo de troca deferida, uma transformação da circulação matrimonial controlada¹¹. Um homem que capturava uma donzela sabia muito bem que a sua própria irmã (real ou classificatória) podia ser por sua vez raptada, caso não estivesse bem guardada.

Mas nem só as raparigas eram raptadas; também rapazes e crianças de tenra idade, que depois eram integrados nas linhagens dos capturadores, através da realização de cerimónias apropriadas. Os cativos possibilitavam, deste modo, a conservação ou o aumento dos efectivos da linhagem e também, como veremos, a constituição de uma reserva de subordinados e de dependentes directos¹².

Com o desenvolvimento do comércio de escravos a partir do século XVIII¹³, a prática do rapto tornou-se cada vez mais violenta; não se raptavam apenas mulheres jovens e crianças; passou-se também e frequentemente a raptar rapazes e homens já adultos. Os golpes de mão eram executados por dez, vinte ou mesmo trinta “irmãos” da linhagem que, subitamente, atacavam pessoas isoladas ou pequenas aldeias. As pessoas capturadas eram imediatamente amarradas, enchendo-se-lhe a boca com farinha para não gritarem. Também lhes batiam e, quando chegavam à aldeia do futuro senhor, mantinham-nas guardadas e, por vezes, encarceradas durante algum tempo.

⁹ Christian Geffray, *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans l'Érati. Structures précoloniales*. Maputo, 1984, p. 28.

¹⁰ Os “naparama” ou “barama” constituíam-se num movimento masculino, utilizando armas tradicionais, que se propunha defender as aldeias contra as agressões da Renamo.

¹¹ Pierre Philippe Rey, “L’esclavage lignager chez les tsangui, les punu et les kuni du Congo-Brazzaville. La place dans le système d’ensemble des rapports de production”, in: *L’Esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, 1975, pp. 520-521.

¹² Christian Geffray, *op. cit.*, p. 8.

¹³ Sobre o comércio de escravos anterior ao século XVIII, ver Eduardo Medeiros, *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Maputo, AHM, 1988 (Col. Estudos n.º 4).

Ao mesmo tempo, era-lhes dado um “remédio” para que esquecessem a família, a aldeia, o *muttethe* e a sua vida anterior¹⁴. O cativo passava então a viver numa casa cuja localização na aldeia dos raptos era um pouco afastada da residência do seu senhor.

Nas regiões limítrofes do povoamento étnico, o rapto de mulheres fazia-se num e noutro lado da fronteira linguística; nestes casos, ou eram mantidas como cativas estrangeiras ou eram incorporadas na cultura local; a incorporação exigia cuidados elaborados: executavam-se tatuagens às cativas e outras marcas corporais relativas ao grupo capturador; só depois de socializadas deste modo é que as mulheres passavam a ser consideradas irmãs por uns e tomadas livremente como esposas por outros. Em 1958, Jorge Dias¹⁵, referindo-se aos macondes do planalto, escrevia que “era costume antigamente fazerem incursões nas terras dos macuas, onde apanhavam mulheres; estas eram em seguida tatuadas como as mulheres macondes e ocupavam lugar na família poligínia como esposas escravas. Porém, como a descendência era matrilinear e elas não pertenciam a nenhuma linhagem maconde, toda a sua descendência por via uterina ficava sempre sem nome de linhagem e era, ou é ainda hoje, considerada descendente de escravos”.

Na Alta Zambézia, os roubos de pessoas processavam-se do seguinte modo: “formava-se numa povoação um grupo de homens para ir a certa aldeia roubar gente; estes ladrões, ao chegarem à aldeia escolhida, espalhavam-se, tendo combinado previamente o local do reencontro, dois ou três dias depois. Às vezes apanhavam mulheres que estavam no rio; outras vezes, diziam que tinham missangas para vender e quem as quisesse podia ir vê-las a um local fora da povoação. Muitas raparigas deixavam-se enganar deste modo. Eram todas raptadas e levadas para a grande viagem. Os capturadores eram, na sua maioria, valentes de guerra (*akassephê*)¹⁶.”

Para além da captura na guerra e do rapto, havia outras formas de obtenção de cativos: “apanhamento de fugitivos”, compra, penhora, indemnização,

¹⁴ António Rafael Fernandes da Conceição, *Les Modes de destruction en Erâti, 1926-1970*. Paris, 1984, p. 76 (Dissertação de pesquisa na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, EHESS).

¹⁵ Jorge Dias, *Antropologia Cultural* (Lições dadas ao 2.º Ano do Curso de Altos Estudos Ultramarinos). Lisboa, Edição da Associação do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, 1958, p. 39.

¹⁶ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Gilé, Comunicação pessoal.

herança e autopedido de cativo nos períodos de fome e de graves crises sociais, durante os quais era frequente entregarem-se indivíduos como cativos a linhagens poderosas em troca de alimentos, vestuário e protecção¹⁷; *opwiyalu* traduz a acção de alguém se entregar como cativo.

O *apanhamento de fugitivos* “era o meio usual para satisfazer a cobiça do apanhador, mormente quando a capturada era alguma mulher nova e bonita ou pertencente a alguma família do litoral. No primeiro caso, ia logo para o número de concubinas e, para os parentes a reaverem, era motivo para se discutir um longo milando, em que o apanhador, levado pela ganância ou pelo desejo de ficar com a mulher, chega a exigir exorbitâncias por ela e, assim, raras vezes fixava o valor do pagamento ou resgate; hoje (1910) pede uma cousa, amanhã acrescenta alguma outra, e, a pretexto qualquer ou de mais uma noite passada sobre o caso, mais um acréscimo. É um nunca acabar. Imagina que é sempre pouco o que pediu; por fim, pede, como é da praxe, *cordas*. Este termo muito usual tem a significação da despesa que o apanhador teve que fazer para adquirir as cordas com que teve de amarrar ou segurar a pessoa ou coisa apanhada. Se o apanhado é, porém, algum moleque ou mulher velha, então a questão do milando não tem tanta importância, o pagamento das *cordas* é por sua natureza, insignificante e regula por uns 500 a 700 réis em panos ou outros artigos, como pólvora, missanga, cofió, etc.”¹⁸.

A circulação dos *cativos por compra e venda* fazia-se entre os decanos das linhagens *anethi* (“livres”) mais importantes; mas este processo era geralmente raro no interior de uma mesma formação social. As pessoas eram vendidas quando eram indesejáveis; por exemplo, um cativo recentemente capturado e a viver ainda próximo da sua família; e todos aqueles de pouco préstimo na parentela: os fracos, os preguiçosos, os ladrões, os feiticeiros e os estereis. A venda/compra era de qualquer forma um acontecimento anormal, que se fazia pela calada da noite, às escuras e por intermediários. Recebia-se em troca armas de fogo, pólvora, panos e outros produtos de interesse para o

¹⁷ Barbara e Allen Isaacman descreveram o mesmo fenómeno para os povos do vale do Zambeze em: “Slavery and social stratification among the Sena of Mozambique, a study of the kaporo system”, in: *Slavery in Africa*. The University of Wisconsin Press, 1977, p. 109.

¹⁸ António da Câmara Cyllindo, “Informações sobre alguns usos e costumes indígenas de Quiçanga (Concelho do Ibo)”, in: *Relatórios e Informações, Anno de 1910*. Lourenço Marques, IN, 1910, pp. 210-219.

vendedor. O cativo proveniente da compra era menos considerado que o cativo de guerra.

A *penhora* tinha causas várias, mas o homicídio, a remissão de outros delitos e dívidas e o tributo devido à instalação de um grupo no território de uma chefatura estrangeira eram as formas mais comuns da compensação ou do pagamento a que se obrigavam as linhagens credoras¹⁹.

O *autocativeiro* “pode ser voluntariamente contraído por dívidas, remissão de delitos, etc. (...); ainda recentemente (1954) se teve de combater na ilha do Ibo o velho hábito denominado *negras do quintal*, por não ser mais do que uma forma esporádica, embora atenuada, de escravidão doméstica, consentida pelas famílias das raparigas que a isso se prestavam, obrigadas pelas suas condições precárias”²⁰.

Qualquer destes processos de transformar uma pessoa livre em cativa era designado por uma das seguintes expressões verbais: *okhaliha epotha*, *okhaliha mzari*, *omwirela kaporo*, *opaka epotha*.

Eram vários os destinos sociais a que estavam sujeitos os cativos:

– a criança, menino ou menina, ainda não iniciada, podia ser incorporada na linhagem dos autores do rapto, depois de cumpridos os ritos apropriados;

– a criança raptada podia ser mantida como cativa da linhagem e, atingida a maioridade através dos ritos de iniciação da puberdade, o seu *status* podia manter-se ou modificar-se de acordo com o género;

– a mulher podia ser integrada como irmã na linhagem raptora, após lhe ter sido feito esquecer a sua identidade clânica e linhageira; os seus filhos seriam indivíduos livres e membros da linhagem captora da mãe;

– a mulher podia ser mantida como cativa e, neste caso, poderia ser esposa de um homem da linhagem raptora; os seus filhos seriam cativos como ela, mas dependentes directamente do pai; eles eram designados por *anahumu* (singular: *mwanahumu*) ou *anamwene* (singular: *mwanamwene*); nestes casos, os

¹⁹ Pe. Constantino Gerards, *Alguns Dados e Factos acerca das Ilhas Quirimbas mais Tarde Conhecidas de Cabo Delgado*. Missionários Monfortinos, Oirschot-Holanda, 1966.

²⁰ Manuel Simões Alberto, *A Mulher Indígena Moçambicana perante a Estrutura Familiar da Tribo*. Separata do *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, n.º 83, Jan./Fev., 1954, p. 10.

maridos não cumpriam o prescrito da uxorilocalidade nem estavam sujeitos a uma sogra;

– o rapaz capturado mantinha geralmente a vida inteira a sua condição de cativo; se casasse com uma mulher livre, os seus filhos pertenciam à linhagem da esposa de acordo com a norma das sociedades matrilineares; se casasse com uma cativa, os filhos seriam também eles cativos e dependiam do “dono” da esposa; em ambos os casos, o rapaz cativo não abandonava o *muttethe* do amo para casar, o que permitia à linhagem “dona” um controlo directo da sua força de trabalho.

Em resumo: na sociedade matrilinear macua-lómuè a “escravatura doméstica” possibilitava o controle e a distribuição de produtores pelas diferentes unidades de produção, reequilibrando-as sempre que ficassem afectadas pela saída de um dos seus membros masculinos ou pela perda de uma mulher reprodutora. Assim, uma criança, menino ou menina, não tendo ainda passado pelos ritos da puberdade, podia ser incorporada na linhagem dos autores do rapto depois de uma incorporação ritual; uma mulher cativa podia também ser integrada na linhagem raptora depois de tomar o novo *nihimo* (clã), continuando, porém, com um *status* de dependente, mas os seus filhos passavam a pertencer por inteiro à linhagem de integração da mãe. Não se tratava neste caso de um casamento virilocal violento, mas da incorporação de uma mulher e da sua progenitura resultante de um casamento matrilocal. Um jovem cativo podia casar-se quer com uma mulher livre, quer com uma cativa. No primeiro caso, os seus filhos eram livres e pertencentes ao clã da mãe; este casamento tinha para a mulher e para a sua linhagem a vantagem de manter o marido dependente no seu *ethoko*; o marido *epotha* de uma mulher livre estabilizava a força-de-trabalho masculina na linhagem da esposa, já que não podia transferir-se para uma outra linhagem. O mesmo se passava com o casamento de um homem livre da linhagem com uma cativa do seu tio materno, pois permanecia sob a dependência directa deste. Também este casamento possibilitava o controlo, pelo marido e pelo tio materno, dos descendentes dessa união. No segundo caso, casamento de um cativo com uma cativa, os filhos eram também cativos e dependiam directamente do senhor, aumentando assim o número de dependentes da linhagem. Em

ambos os casos, o homem cativo não abandonava o *mutthete* do seu dono, o qual dispunha a seu bel-prazer da sua força-de-trabalho. No que respeita à mulher capturada, se não era integrada na linhagem capturadora como irmã ou sobrinha, mantinha o seu nome clânico e os seus filhos herdavam esse epónimo, mas eram também cativos, independentemente do *status* do pai. Casando-se com uma mulher cativa, o homem livre não precisava de sair do seu *mutthete* para procurar esposa e passava a controlar directamente os seus próprios filhos; mas estas vantagens (aparentes para o marido) iam sobretudo a favor do *mwene* da chefatura ou da linhagem, pois que o controlo dos dependentes, sobretudo dos sobrinhos, se tornava deste modo mais eficaz; com efeito, quando os jovens se casavam longe, como no passado, podiam adquirir aí prestígio, aliados e clientes, e candidatar-se ao poder na sua chefatura de origem ou provocar a cisão desta. Os dois casos de casamento virilocal, de um homem livre com uma cativa e de um cativo com uma mulher livre ou escrava, corrigiam os desequilíbrios demográficos que, por vezes, afectavam a linhagem.

Tanto a mulher cativa como a sua descendência permaneciam, portanto, sob o domínio da linhagem dominante, mas, no decurso das gerações, as relações de dependência atenuavam-se e havia uma integração progressiva na linhagem senhorial. A partir da segunda geração, alguns cativos podiam ser instrumento das estratégias dos chefes das linhagens; assim, os filhos destes e de cativas, os *mwanamwene* ou os *mwanahumu*, podiam tornar-se homens de confiança, quer da linhagem, quer da chefatura e serem escolhidos para cargos respeitantes directamente à reprodução do poder: chefes de guerra, caravaneiros, responsáveis de caça, etc. Sucedia por vezes que uma filha de cativa fosse recebida na linhagem como sobrinha. Os cativos podiam ser aforrados se praticassem altos feitos em lutas contra régulos vizinhos, matando ou aprisionando inimigos, ou se matassem leões ou elefantes nas campanhas de caça; “o facto era celebrado com festas de regozijo e estes homens eram admitidos a sentarem-se por uns breves momentos nos joelhos do próprio régulo”²¹.

²¹ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Sociedade Macua*. Mutuáli, 1973, p. 5. (Mimeo.)

Podemos concluir que os cativos permitiam ao decano da linhagem constituir uma reserva de aliados politicamente subordinados, vivendo nas suas terras. Deste ponto de vista, “os *ipotha* são dependentes com quem é possível casar em condições particularmente favoráveis, permitindo a transferência do sobretrabalho do pequeno segmento dependente para a linhagem capturadora, possibilitando também a criação de uma reserva de dependentes directos”²².

A descendência dos cativos mantinha-se sob o domínio da linhagem dominante, embora no decurso das gerações as relações de dependência se fossem atenuando e houvesse uma integração progressiva na linhagem senhorial.

A nível produtivo, podemos dizer que as tarefas principais executadas pelos cativos eram sobretudo realizadas na actividade agrícola, nas caçadas, no comércio a longa distância e nos golpes de mão que dependiam directamente do *mwene*.

Na produção agrícola utilizava-se sobretudo o trabalho das mulheres, se bem que os jovens devessem com frequência participar neles; a apropriação deste trabalho pelo senhor marcava rigorosamente a diferença de *status* social entre *ipotha* e *anethi*; se o homem cativo era solteiro ou casado com uma mulher livre, o seu trabalho beneficiava directamente a linhagem dos raptos ou a linhagem da esposa, se não fosse a mesma, o que era raro; se o cativo doméstico estava casado com uma cativa e se lhe tinha sido atribuída uma parcela, a quase totalidade das colheitas era entregue ao respectivo “dono” de ambos ou a maior parte ao senhor da cativa, caso não fossem os mesmos. (Não foi isto que se passou com a cultura forçada do algodão, quando o senhor colonial distribuía as parcelas e as sementes e “aconselhava” os rapazes a procurar esposa, ambos seus “cativos”?)²³.

²² Christian Geffray, *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans l'Érâti. Structures précoloniales*. Maputo, 1984, p. 8.

²³ Sobre a cultura forçada do algodão no Norte de Moçambique, existe uma extensa bibliografia da qual destacamos: Nelson S. Bravo, *A Cultura Algodoeira na Economia do Norte de Moçambique*. Lisboa, JIU, 1963 (Estudos de Ciências Políticas e Sociais, n.º 66), Leroy Vail e L. White, “Tawani machamero!” – Forced cotton and rice growing on the Zambezi”, in: *Journal of African History*, XIX, 2, 239-263; Carlos Fortuna, *O Fio da Meada, o Algodão de Moçambique, Portugal e a Economia-Mundo (1860-1960)*. Porto, Afrontamento, 1993.

A produção artesanal e os produtos da caça e da pesca eram entregues ao senhor; os produtos obtidos nas trocas comerciais eram-lhe também entregues, assim como vieram a ser os salários.

O cativo podia também desempenhar outras actividades importantes para o seu amo: mensageiro, polícia, espião, caçador, guerreiro, caravaneiro e até conselheiro. Mas o seu *status* social e a sua condição de vida mantinham-se inferiores e precárias; o amo tinha sobre ele o direito de vida e de morte, mesmo quando, habitualmente, era bem tratado, o que era, aliás, do interesse do *anethi*; o cativo doméstico existia na lógica da reprodução social do grupo dominante a que pertencia o seu senhor e existia para o servir ou para ser vendido.

Os cativos tratavam os seus amos por *apwi* "aka" ("meu senhor"); quando se apresentavam no *ehano* ("casa do chefe") deviam prostrar-se à distância, bater palmas e aguardar a saída do senhor; ajoelhavam sempre para falar com um *nethi* e, quando um destes *anethi* passava, afastavam-se do caminho e ajoelhavam-se; faziam o mesmo quando levavam qualquer coisa ao amo, estendendo as mãos abertas²⁴.

Quando o senhor morria, o novo *mwene* herdava os cativos. No caso da extinção de uma linhagem, os cativos ficavam livres; mas, se não integravam as suas linhagens de origem ou se não se constituíam em novas linhagens sob a tutela dos grandes *mamwene* dos respectivos clãs, continuavam a ser desprezados pelos *anethi*; era por esta razão que procuravam sair da aldeia ou região, o que aconteceu muitas vezes no início da colonização e também no início da Independência, pois tinham-se prolongado ao longo dos anos estas subordinações ainda que com outras aparências. Os trabalhos de Geffray²⁵ sobre o Eráti mostravam bem estas clivagens.

O casamento de um cativo realizava-se sempre no *mutthete* do seu senhor; não se podia casar fora dele, como não podia escolher a mulher ou aspirar a ser polígamo. Quando a esposa morria, depois de ter tido filhos, podia pro-

²⁴ Pe. Constantino Gerards, *Costumes e Vida do Povo Emetto* (Apontamentos etnográficos reunidos e traduzidos pelo Padre Norte). Porto Amélia, 1970, p. 63.

²⁵ Os trabalhos de Christian Geffray no Eráti, em 1983/1985, mostraram que as clivagens sociais se mantiveram vivas até aos nossos dias.

curar outra com mais liberdade. Nas regiões islamizadas do litoral não se lhe permitia o casamento, somente uma união marital. Nestes casos, o homem estava mais próximo do *status* de verdadeiro escravo do que de cativo.

Os cativos eram inumados em lugar distante do cemitério dos *anethi*. Segundo tradições recolhidas em épocas antigas, eles eram enterrados com os grandes *mamwene*; era por causa deste costume que muitos procuravam fugir aquando da morte do seu senhor, sem grande êxito, aliás, porque a vigilância dos chefes aliados do defunto era grande e a apetência em escravos nas outras tribos era enorme.

Por causa das fugas surgiu a prática do estigma. A este dava-se o nome de *ehuku* ("incisão") no dialecto ampamela e *xajhó* no dialecto marrovoni. O estigma fazia-se nos homens por meio de incisões superficiais na pele praticadas com a faca *mukhokha*. Mal o sangue afluísse, juntava-se-lhe, friccionando, pó de carvão da árvore *evna*, ou suco cáustico extraído do caju. O *mwene* Morla, dos ampamela, mandava estigmatizar os seus cativos com uma meia lua incisa na testa e as cativas com um golpe profundo no meio do lábio superior, mesmo por baixo do nariz²⁶.

Os cativos que tinham uma parcela agrícola não cultivavam de *motu proprio* arroz nem árvores de fruta, porque, de qualquer modo, deviam entregar quase toda a colheita aos seus senhores; deviam pedir autorização para fabricar cerveja, da qual tinham que oferecer uma grande quantia aos amos; estavam proibidos de comer perante os *anethi*, de se sentarem sobre a esteira ou no *karibu* ("base da cama") quando o senhor estava presente; não podiam vestir-se com um pano de cor negra, uma vez que esta cor estava reservada aos *anethi*, particularmente aos chefes; não eram admitidos aos ritos de iniciação (à circuncisão) sem a autorização do respectivo "dono"; os cativos tinham tatuagens específicas na testa²⁷.

Em resumo, este banimento permitia aos *anethi* ter direitos muito grandes sobre os cativos por via da manipulação das instituições tradicionais do parentesco e da sua ideologia aterrorizante; isto permitia também a venda dos cativos para exportação sem que o seu domínio de classe fosse afectado.

²⁶ Soares de Castro, "Os Lómuè do Larde", in: *Boletim Geral das Colónias*. Lisboa, 304, 1950, p. 60.

²⁷ Pe. Constantino Gerards, *op. cit.*, p. 64.

De facto, como mostrou Pierre-Philippe Rey²⁸, a violência exercida sobre os dependentes supunha uma aliança implícita entre os chefes, os quais faziam apelo uns aos outros para se libertarem de um subordinado indesejável.

A grande maioria dos *mamwene mulupale* dos macuas e a quase totalidade dos chefes ajauas²⁹, assim como os chefes menores, “os capitães dos prazos, *samassoas* e, em geral os encarregados de receber o *mussoco*”³⁰ eram muçulmanos. Claro que “poucos destes não têm outra coisa de mahometanismo senão o apelativo e umas certas práticas exteriores e fáceis, e vivem geralmente como os mais cafres”³¹. Todavia, o Islão, cuja difusão muito antiga se foi fazendo a partir do topo da pirâmide social, sedimentava melhor as relações entre pares da classe dominante do que a fraternidade ideológica do parentesco clânico. A nova ideologia religiosa justificava com mais força a clivagem existente entre os *anethi* e os *ipotha*.

O tráfico: homens e mulheres vendidos como escravos para o mundo exterior

A maior parte do contingente de escravos vendidos na costa norte de Moçambique provinha das guerras entre chefaturas, de raptos organizados e das razias feitas directamente pelos negreiros a partir do litoral. Os cativos das guerras entre chefaturas eram vendidos, por conta do grande chefe territorial vitorioso, aos negreiros instalados na costa, árabes, europeus e americanos, ou no vale do Zambeze, aos negreiros dos Prazos da Coroa, e isto directamente ou, a maior parte das vezes, pela venda sucessiva dos aprisionados de um chefe a outro, a caminho do Índico ou deste Rio. As chefaturas mais distantes que

²⁸ Pierre-Philippe Rey, “L’esclavage lignager chez les tsangui, les punu et les kuni du Congo-Brazzaville. La place dans le système d’ensemble des rapports de production”, in: *L’Esclavage en Afrique précoloniale*. Paris, 1975, p. 527.

²⁹ *Ajaus* (*mijaos* para os autores portugueses antigos e *wayao*, plural: *yao* para os autores de língua inglesa e outras) é uma etnia da província moçambicana do Niassa com grandes comunidades no Malawi.

³⁰ O “mussoco” era uma antiga renda *per capita* em géneros, paga pelos agricultores à classe dominante; com a penetração do capital-colonial, foi transformado desde 1890 numa dupla renda fundiária paga em géneros e trabalho, e depois em géneros ou dinheiro e trabalho.

³¹ Félix Desmaroux, “Informações acerca da situação moral e religiosa e dos usos e costumes dos povos no meio dos quais a missão dos Santos Anjos é destinada a exercer a sua influência”, in: *Relatório da Prelazia de Moçambique* de D. António Barroso, bispo de Himéria, Lisboa, 1895, p. 116 (Documento 6).

participavam no tráfico armazenavam os cativos destinados à exportação, que vendiam depois aos comerciantes ajauas e arabo-suahili idos até às suas terras. As guerras eram geralmente travadas entre etnias diferentes mas, nas épocas de maior comércio de mercadoria humana, elas faziam-se também entre grupos de uma mesma formação social, grupos que, desde essas épocas, passaram a ser designados por etnónimos específicos e a usar marcas tribais próprias, como modos de falar particulares, tatuagens e outras marcas corporais características. No caso dos raptos organizados no próprio interior das formações sociais, estas acções predadoras não implicavam a chefatura, mas sim os decanos das linhagens dos raptos e daquelas que participavam na cadeia da mercantilização do raptado. Todavia, em qualquer dos casos, o chefe dos decanos das linhagens da região era informado e recebia em ocorrência o tributo devido, geralmente constituído por produtos obtidos na venda do cativo.

As etapas mais marcantes do tráfico foram por mim estudadas noutra ocasião³², pelo que me limito aqui a resumir a periodização proposta nessa obra. Até 1645, o comércio de escravos era feito pelos árabes e arabo-suahili para o mundo muçulmano e para o oriente. A partir desta data, os negreiros do comércio para as Américas começaram a frequentar os portos da costa de Moçambique, depois de os holandeses, em 1641, terem ocupado Angola. Não obstante, o comércio com a Índia (em que o marfim era mais importante que a escravatura) prevaleceu sobre o do Brasil até ao século seguinte³³. De acordo com os estudos realizados até hoje, pode afirmar-se que o território de Moçambique actual foi uma das áreas de África sobre a qual se abateu, com maior violência, a captura de homens e mulheres que eram depois exportados como escravos para as colónias americanas, entre 1643 e 1850-62, e para as ilhas Comores, Mascarenhas e Madagáscar entre c. 1720 e 1850-62, continuando o comércio clandestino, principalmente para as ilhas do Oceano Índico até cerca de 1902-10 (Mapa n.º 4). Durante os séculos XVIII e XIX, centenas de milhares de pessoas foram capturadas, vendidas e exportadas para longas distâncias a coberto de tratados internacionais ou, em seu desafio, no

³² Eduardo Medeiros, *As Etapas da Escravatura no Norte de Moçambique*. Maputo, AHM, 1988 (Col. Estudos, 4).

³³ José Capela e Eduardo Medeiros, *O Tráfico de Escravos...*, op. cit., p. 7.

interesse imediato de governadores e de outros magistrados coloniais ou sob sua protecção, a céu aberto ou na clandestinidade. Foi a partir dos primeiros anos do século XIX que as relações económicas de Moçambique, principalmente do Zambeze para norte, com o exterior, passaram a depender, quase que exclusivamente, da exportação de escravos³⁴.

Na *Introdução* ao livro de José Capela e Eduardo Medeiros³⁵, ficou escrito que “o tráfico da escravatura em Moçambique se revestiu de algumas peculiaridades assinaláveis. Uma foi que, ao longo de todo este período, comerciantes árabes e súbditos do sultão de Zanzibar souberam aproveitar-se do mais que precário domínio de Portugal em toda a região do Niassa e em grande parte de Cabo Delgado para, em comandita com chefes macuas muçulmanos e comerciantes ajauas, levarem o tráfico para o interior, até às regiões do Lago Niassa e para sul, até ao Zambeze. Em justaposição e na sucessão das caravanas de marfim que, do interior, desciam ao longo dos rios até aos portos sobre o Índico, do Rovuma ao delta do Zambeze, nas grandes baías e nos portos mais insignificantes e mais encobertos, *mujijos*³⁶ e *ajauas* traficavam escravos duma forma maciça”.

Uma segunda peculiaridade estará na propiciação facultada ao tráfico da escravatura pelos Prazos da Zambézia³⁷. Ao levarem o negócio para o vale do Zambeze, os *ajauas* encontraram nesta região as facilidades proporcionadas por um sistema social de tipo senhorial, de inspiração europeia, justaposto a um sistema estratificado africano. A escravatura nos Prazos, com estatuto de corpo privilegiado pela atribuição de funções de policiamento e de fiscalidade,

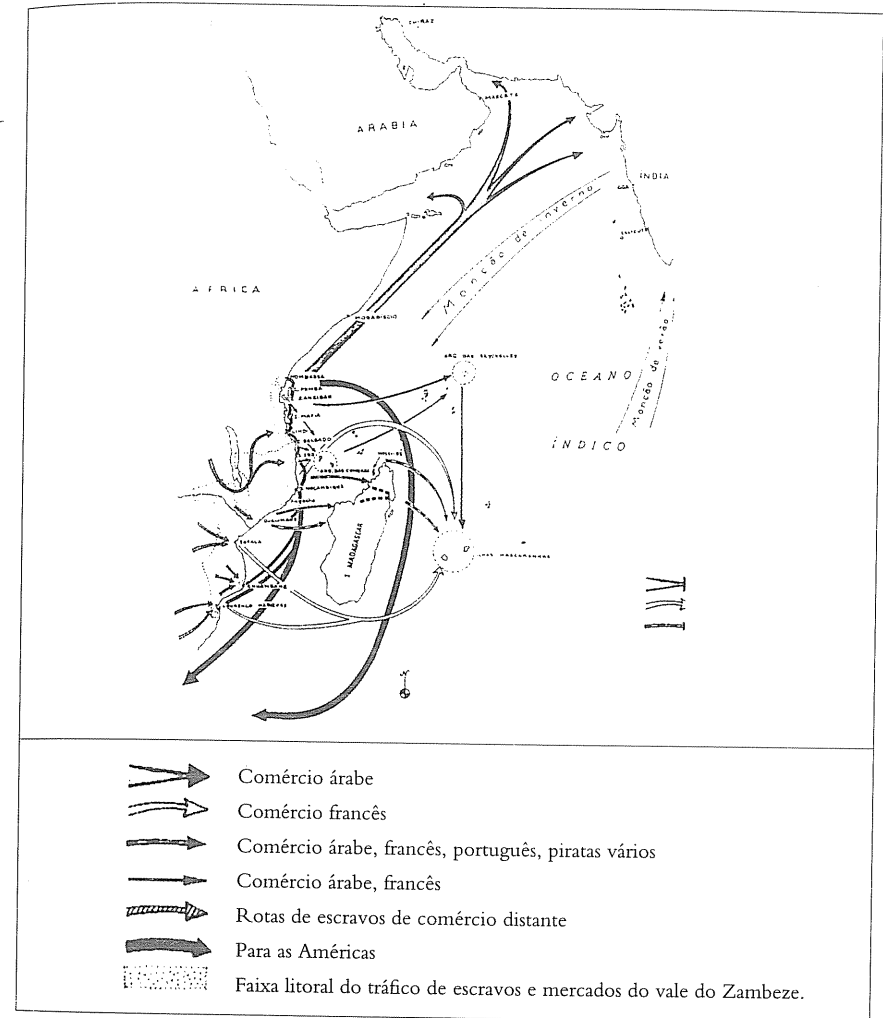
³⁴ *Idem*, p. 7; consultar também José Capela, *As Burguesias Portuguesas e a Abolição do Tráfico da Escravatura, 1810-1842*. Porto, 1979; José Capela, *O Escravismo Colonial em Moçambique*. Porto, Edições Afrontamento, 1993.

³⁵ José Capela e Eduardo Medeiros, *O Tráfico de Escravos...*, *op. cit.*

³⁶ *Mujojo*, plural: *ajojo* – designação por que eram conhecidos, no Norte de Moçambique, os traficantes muçulmanos de escravos, muito particularmente os provenientes das Ilhas Comores.

³⁷ Sobre os Prazos da Zambézia ou Prazos da Coroa há uma bibliografia numerosa de que destacamos: Alexandre Lobato, “Regime dos Prazos da Coroa e a sua influência na formação social da Zambézia”, in: *Evolução Administrativa e Económica de Moçambique, 1752-1763*. Lisboa, 1962; Ernesto Vilhena, *Regime dos Prazos da Zambézia*. Lisboa, 1916; Allen Isaacman, *Mozambique – The africanisation of an European institution – The Zambezi Prazos, 1750-1902*. The University of Wisconsin Press, 1972; do mesmo autor, *The Tradition of Resistance in Mozambique – Anti-colonial activity in the Zambezi Valley, 1820-1921*. University of California Press, 1976; M. D. Newitt, *Portuguese Settlement on the Zambezi Exploration, Land Tenure and Colonial Rule in East Africa*. London, 1973; Giuseppe Papagno, *Colonialismo e Feudalismo, “La Questione dei Prazos da Coroa” nel Mozambico alla Fine del Secolo XIX*. Torino, 1972.

Mapa n.º 4 – O tráfico de escravos europeu e árabe durante o século XVIII e primeira metade do século XIX



Fonte: Eduardo Medeiros, desenho de Alberto Barca

era parte essencial deste novo sistema. Sociedade de natureza escravocrata, seria esta uma condição especialmente favorável, no século XVIII, ao tráfico generalizado de escravos a partir do vale do Zambeze. Quando, no início do século XIX, mercadores dos portos, já envolvidos no comércio de longa distância, se assenhorearam dos Praços, recrudesceram no tráfico e foram procurar a mercadoria para exportação não somente entre os cativos de guerra mas também e por igual, junto dos habitantes do país, os ditos “colonos”, por definição cidadãos livres (Mapa n.º 5)³⁸.

O tráfico transatlântico de escravos chegou à costa oriental de África bastante mais tarde do que à costa ocidental. Mas foi encontrar ali condições especialmente propícias a um desenvolvimento fulgurante. Quando os franceses se instalaram nas ilhas do Índico e acharam vantagens na mão-de-obra africana sobre a malgaxe, não tiveram dificuldades, portanto, em se abastecerem abundantemente, apesar das proibições expressas. Circunstâncias históricas e ocasionais tinham-lhes preparado uma área de recrutamento fácil³⁹.

Entre 1784 e 1795, os maiores fornecedores de escravos de origem macua aos negreiros da Ilha de Moçambique foram os *mamwene mulupale* do Uticulo, de Cambira e de Matibane, do *hinterland* fronteiriço. Eles lutavam uns contra os outros e faziam também incursões nas tribos mais longínquas⁴⁰. Em 1787, os portugueses legalizaram (isto é: favoreceram) a venda de armas de fogo na colônia. Em consequência, a caça ao homem generalizou-se. Mesmo os comerciantes portugueses e indianos organizavam razias para a captura de pessoas para a escravatura. Todavia, foi sobretudo no auge do tráfico clandestino, entre 1842 e 1902, quando as formações sociais das terras mais próximas da costa estavam já envolvidas noutro tipo de produção para o mercado internacional⁴¹, que os traficantes, a partir do litoral ou subindo os

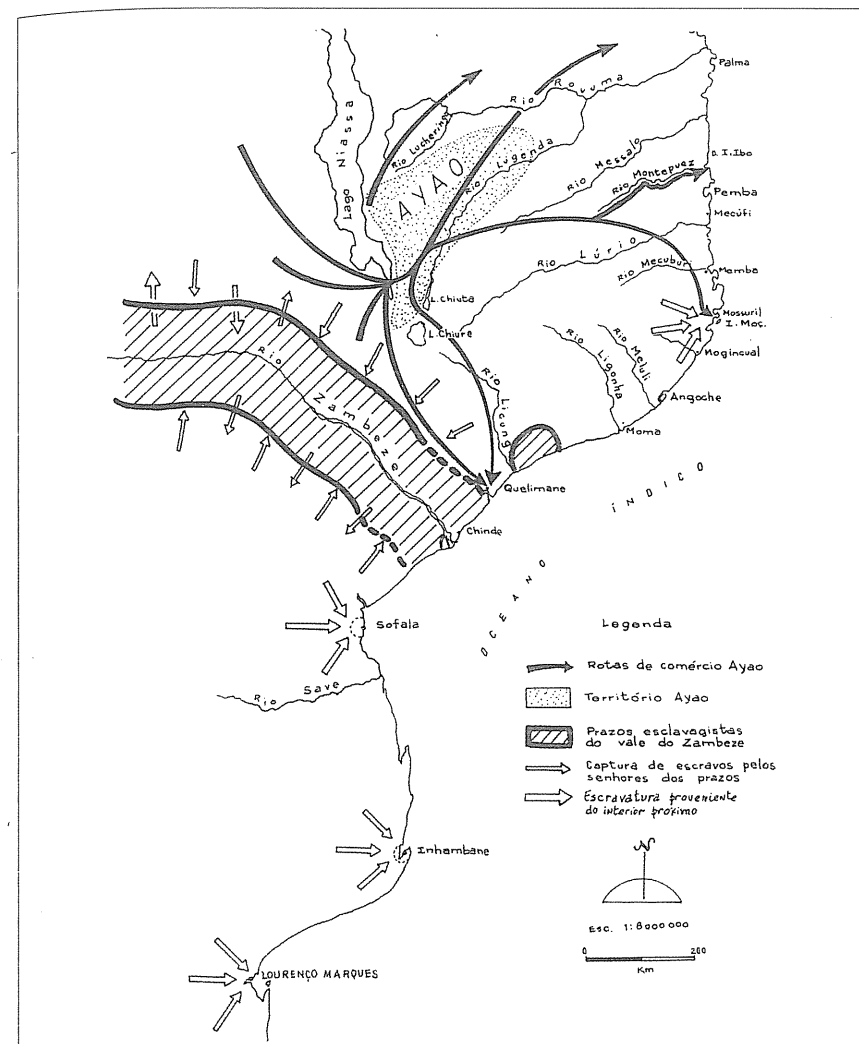
³⁸ José Capela e Eduardo Medeiros, *O Tráfico de Escravos...*, *op. cit.*, p. 8.

³⁹ *Idem*, p. 8.

⁴⁰ Departamento de História/UEM, *História de Moçambique*. (Vol. I). Maputo, 1982, p. 102.

⁴¹ A partir de 1840/53, sucursais de firmas europeias começaram a instalar-se em diversos pontos do litoral nortenho e ilhas adjacentes, particularmente no Ibo, Ilha de Moçambique, Parapato e Quelimane; e forneciam mercadorias a crédito a múltiplas casas comerciais e lojas do mato, que abriram entretanto, incluindo pontos de venda volantes; demandavam produções africanas como o amendoim, gergelim, rícino, coco, urzela, cera, borracha, etc., para satisfazer em matérias primas a indústria europeia da época. Em 1953, com aplicação em 1954, foram abertos à navegação internacional todos os portos de Moçambique.

Mapa n.º 5 – Rotas e portos de escravos entre 1800 e 1842



Fonte: Eduardo Medeiros, desenho de Alberto Barca

rios, se lançaram com frequência na captura de escravos por conta própria. Os próprios capitães e tripulantes dos navios negreiros de todas as proveniências capturavam gente nas praias e nas ilhas, pondo-se ao largo rapidamente⁴². Foi também neste último período que se desenvolveram os Estados afro-islâmicos escravagistas do litoral, como veremos.

Há numerosas descrições de caravanas de escravos que, desde o século XVIII, desciam do interior distante até aos mercados da costa conduzidas por muito poucos homens e mal armados. Em 1822, Frei Bartolomeu dos Mártires admirava-se que “tantas centenas de escravos fossem conduzidas por dois ou três indivíduos”⁴³. As caravanas compunham-se, normalmente, “de vinte ou trinta pessoas, sem contar com os cativos que às vezes eram mais numerosos que os seus guardas mas que raramente procuravam reaver a sua liberdade pela força”, escrevia Froberville em 1847⁴⁴. A razão é simples: os chefes das chefaturas por onde passavam os escravos eram solidários, como vimos, e o terror da feitiçaria era muito forte; o destino de um fugitivo era sempre a escravatura ou a morte. Os indivíduos que eram arrancados pela força ou banidos das suas comunidades sabiam que não seria possível voltarem a integrar-se nelas. Se os escravos “fugirem, e voltarem outra vez às suas terras, vão ali achar a morte irrimissivelmente e, se ficarem entre outras nações, igualmente tem certa a morte, ou mesmo o captiveiro”, anotava Frei Bartolomeu⁴⁵.

Em caso de guerra e de razias próximas da costa, os cativos eram conduzidos rapidamente até aos comerciantes negreiros. Produto da guerra, eles eram conduzidos de chefe de linhagem em chefe de linhagem até ao destino final; por outro lado, as razias faziam-se sempre em regiões a dois ou três dias de marcha. No caso frequente de raptos nas aldeias, o cativo era imediatamente conduzido e vendido a um chefe de linhagem vizinho, o qual logo a seguir

⁴² Eduardo Medeiros, *Notas Prévias à História dos Macua-Meto do Sul de Cabo Delgado anterior à Formação dos Grandes Chefados Mvekoní*. Maputo, UEM/FL/DAA, 1985. Relatório de investigação.

⁴³ Frei Bartolomeu dos Mártires, *Memória Chorográfica da Província ou Capitania de Mossambique na Costa d'África Oriental Conforme o Estado em que se Achava no Anno de 1822*. Arquivo da Casa do Cadaval, Códice 826. (Cópia no AHM.)

⁴⁴ Eugène de Froberville, “Notes sur les moeurs, coutumes et traditions des Amakhoua, sur le commerce et la traite des esclaves dans l'Afrique Orientale”, in: *Bulletin de la Société de géographie*. Paris, 3.^a Série (8), 1847, p. 323.

⁴⁵ Virginia Rau, “Aspectos étnico-culturais da Ilha de Moçambique em 1822”. In: *Studia*, 11, 1983, p. 159.

o cedia ao comerciante mais afastado. Eugène de Froberville notou também que as caravanas raptavam pessoas, quando passavam, a caminho do litoral, pelas proximidades de povoações indefesas⁴⁶.

Os *ajauas* viviam a ocidente e a norte do país dos macuas, para além do rio Lugenda e também no sul do Lago Niassa, desde 1859. Durante o século XIX eles foram os principais fornecedores de escravos aos árabes de Zanzibar e fizeram deste tráfico a sua principal actividade económica. Para tal, efectuavam frequentes razias entre as tribos macuas e *nyanjas*⁴⁷ que viviam nas fronteiras do seu território, a sul e sudeste e outras tribos a oeste do Lago; as suas caravanas de cativos percorriam os caminhos que acompanhavam o rio Luchiringa⁴⁸. Após a sua instalação no vale do rio Chire, em 1859, os *ajauas* tornaram-se um povo conquistador⁴⁹. Nalguns casos pacificamente, invocando, inclusive, um remoto parentesco com chefes *nianjas*⁵⁰; em muitos outros, pela força das armas, os *ajauas* impuseram-se aos *nianjas* e tornaram-se por toda a parte a etnia dominante. Organizavam razias para a captura em massa de escravos, de tal modo que Livingstone, em 1866, viria a referir-se à região imediatamente a ocidente do Lugenda como “centenas de milhas de território despovoado”⁵¹. A procura de escravos era tão grande que os *ajauas* deixaram de se satisfazer com a dominação dos vizinhos mais próximos e começaram incursões sucessivas em regiões cada vez mais distantes, até que esse grande território passou a não ser mais do que uma terra de chefes salteadores⁵². As caravanas sucediam-se nos caminhos entre o Lago Niassa e

⁴⁶ Eugène de Froberville, *op. cit.*, p. 324.

⁴⁷ Sobre os *nianjas* do Lago, vide Mazula (A. Jonassane), “História dos *nianjas*”, in: *Portugal em África* (Lisboa), 19 (111), 1962. Gerhard Liesegang, “Achegas para o estudo de biografias de autores de fontes narrativas e outros documentos da história de Moçambique V: Lawrence Chisui, S. Nthara, E. Mwale, J. Mazula, P. Litumbe e a historiografia Marave com um apêndice: A história dos *anjanja*”, de Paulo João Litumbe”, in: *Arquivo* (AHM-Maputo), n.º 11, Abril de 1992, pp. 37-66.

⁴⁸ Perry da Câmara, *Descrições dos Territórios de Cabo Delgado que Fazem Parte da Concessão Feita à Companhia do Niassa*. Lisboa, 1893, p. 27.

⁴⁹ Maria Leonor Correia de Matos, *Notas sobre o Direito de Propriedade da Terra dos Povos Angoni, Acheua e Ajaua da Província de Moçambique*. Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique, Vol. 7, Série C, 1965, p. 110.

⁵⁰ J. Clyde Mitchell, “The political organisation of the Yao of Southern Nyassaland”, in: *African Studies*, 8, 3, 1943, citado por Maria Leonor Correia de Matos, *op. cit.*, p. 110.

⁵¹ Maria Leonor Correia de Matos, *op. cit.*, p. 110.

⁵² W. H. J. Rangeley, “The Yao”, in: *Nyasaland Journal*, Vol. XVI, 1, 1963, p. 20.

a costa do Índico. Muembe⁵³, no coração do país ajaua, tornara-se o ponto de passagem mais importante deste comércio. Os escravos eram conduzidos para Quissanga/Ibo e para os portos do Sul do Tanganiyka; muitas caravanas chegavam também ao Mossuril mas, quando as rotas da Macuana foram fechadas pelas guerras macuas, os ajauas foram também vender os seus escravos aos Prazos do vale do Zambeze e às proximidades de Quelimane⁵⁴. Os horrores destas caravanas de escravos foram descritos em pormenor, apesar de exagerado, por Livingstone que se refere a estradas juncadas de cadáveres e às pobres vítimas, de *gori*⁵⁵ ao pescoço, arrastando-se pelos caminhos⁵⁶. Os mosquetes cuidadosamente polidos não saíam das mãos dos ajauas⁵⁷. Completando o quadro, o explorador britânico refere que os negreiros ajauas não eram os “únicos bandidos desta região”, também os maraves, os angoni⁵⁸ e algumas chefaturas lómuès se davam a este negócio⁵⁹.

Perante o enorme incremento do tráfico de escravos, começaram os árabes a viajar até ao interior de África e a fixarem-se cada vez mais entre os ajauas. Casavam-se com as suas mulheres e delas tinham filhos; segundo Rangeley, a cultura e a língua *ciyao* alteraram-se rapidamente⁶⁰.

De acordo com o que atrás ficou dito, as mulheres capturadas permaneciam quase sempre na chefatura dos autores do rapto; para além do papel que

⁵³ “A capital dos machingas é a povoação do Muembe, residência do régulo Mataka. Já no tempo de Livingstone este lhe contaria mais de mil palhotas: hoje este número está prodigiosamente aumentado. Fica na vertente ocidental do monte Lisali, e pouco distante da margem esquerda do Lugenda, a umas dez milhas talvez. É tão difusa como a de Metarika, mas maior do que nesta a área ocupada, tão extensa que, segundo informações positivas leva doze horas a atravessar. Assim o diz Romão de Jesus Maria, e assim o ouvimos da boca de alguns dos negros escapados ao massacre da expedição Valadim, morto aqui”, João de Azevedo Coutinho, *Do Nyassa a Pemba (Os territórios da Companhia do Nyassa)*. Lisboa, 1893, p. 128.

⁵⁴ David Livingstone, *Explorations dans l'Afrique Australe et dans le bassin du Zambeze (1840-1864)*. Paris, 1981, pp. 307/308.

⁵⁵ Forquilha de madeira colocada no pescoço e fechada sobre este para impedir os escravos de se deslocares rapidamente ou para grandes distâncias.

⁵⁶ Maria Leonor Correia de Matos, *op. cit.*, p. 111.

⁵⁷ David Livingstone, *op. cit.*, p. 308.

⁵⁸ Os angonis são povos de origem nguni que, a partir de 1820/21, abandonaram o Natal em vários grupos, três dos quais se fixaram por algum tempo dentro das actuais fronteiras de Moçambique, particularmente no Sul, em Tete e no Niassa, com incursões nas províncias de Cabo Delgado e de Nampula. Os grupos que se instalaram nas províncias nortenhas miscigenaram-se rapidamente com as populações locais, adoptando a língua e a maioria dos costumes.

⁵⁹ *Idem*, p. 308.

⁶⁰ W. H. J. Rangeley, *op. cit.*, p. 20.

desempenhavam, como vimos, no processo da produção e da reprodução social, muitas delas foram engrossar os enormes haréns dos chefes macuas e ajauas islamizados⁶¹. Eram os homens os destinados especialmente à exportação; não somente os prisioneiros de guerra mas também os cativos domésticos e até homens livres quando não havia mais *ipotha* para vender e quando o chefe pretendia libertar-se de alguém. Vendiam sobretudo os sobrinhos que eram transportados como demasiado indesejáveis. E muitas vezes, mesmo os carregadores de marfim ou de outros produtos para os pontos de troca no litoral, eram eles próprios vendidos pelos *nahota*, os chefes das caravanas.

As mulheres conduzidas para o cativo eram sobretudo capturadas perto do mar por homens de mão dos traficantes ou por homens de linhagens inimigas, a soldo dos chefes e dos negreiros. Os raptos esperavam as jovens perto dos pontos de água, nas margens dos rios e nos bosques nos arredores das povoações. Atacavam também as casas isoladas. Os gritos das vítimas davam o alarme, os aldeões acorriam a defender as infelizes ou fugiam para salvar as suas próprias vidas, tal era o pânico causado pelos negreiros⁶². Registemos alguns casos: “em toda a Capitania de Moçambique, indivíduos de diversas classes praticam prepotências e roubos, apreendem cativos e vendem como propriedade sua escravos alheios, cafres moiros e negros forros, até reduzindo ao cativo famílias inteiras”, escrevia Sebastião Xavier Botelho em 1825⁶³. No banco sul do rio Lúrio havia evidência de grande escravatura em meados de Abril (de 1880), feita por um grupo de *mujojos* que aí operavam, protegidos pelo chefe Mazeze; a mesma coisa acontecia em Mecúfi, onde chegara uma caravana de Changa conduzida por cinco condutores de escravos⁶⁴. Outro testemunho mais recente é dado pelo governador do distrito de Cabo Delgado: “estava eu na residência do governo, quando fomos surpreendidos pelos clamores de uma multidão que vinha sobressaltada e

⁶¹ “Entre os Machingas-Yao veem-se a miúdo mulheres makondes e makuas, que, escravas de nome, pertencem, o mais das vezes, ao serralho do senhor, que para cada uma têm sua palhota, em volta da própria, e, cerrando todas, um caniçado, que o estranho jamais transpõe, e rarrissimas vezes o fazem os próprios filhos do senhor quando chegados à maioridade”. João de Azevedo Coutinho, *Do Nyassa a Pemba...*, *op. cit.*, p. 128.

⁶² Christian Geffray, *op. cit.*, p. 28.

⁶³ AHM, *Copiador de Correspondência de Sebastião Xavier Botelho*, p. 286.

⁶⁴ AHM, *Fundo do Século XIX*; do Cônsul Britânico em Moçambique para o Governador Geral, 3 de Julho de 1880, Cx. 26, Ms. 6.

chorosa pedir socorro contra a tripulação de um pangaio mojojo, que havia saltado em terra na povoação de Tanganhangue, próximo do Ibo, e feito o roubo de cinco mulheres que andavam apanhando cauri na praia”⁶⁵. Dezenas de testemunhos idênticos podiam ser aqui citados.

Reinava grande insegurança por toda a parte, no Norte de Moçambique, na última metade do século XIX. Nalgumas regiões macuas-lómuès, durante a Luta de Libertação Nacional e durante a recente guerra civil, as mulheres não saíam praticamente das imediações da aldeia e os homens não se deslocavam jamais senão em grupos, com as suas armas. Nas cerimónias de iniciação da puberdade, uma das primeiras preocupações nessa época era transmitir aos jovens a sua identidade clânica e linhageira, os nomes dos respectivos grupos de parentesco e as referências históricas do seu “mwenedo”, isto é, da sua chefatura⁶⁶. As tatuagens e as escarificações corporais tinham nesse passado recente uma função emblemática que hoje se perdeu.

A prática do rapto era generalizada nessa época; mesmo os cativos domésticos tentavam raptar pessoas para adquirir a sua própria libertação. No Sul de Cabo Delgado, pelos anos 10 do século XX, era preciso que um cativo capturasse dez indivíduos para obter a sua liberdade⁶⁷. Muitas vezes eram os tios maternos que vendiam os sobrinhos; como o *mwene* era o senhor absoluto da linhagem, a perda de um sobrinho não punha em causa a rede de alianças com outras linhagens; a feitiçaria ajudava a combater os protestos no interior do grupo de parentesco e a justificar o banimento.

Os *mamwene mulupale* das chefaturas e os decanos das linhagens estavam, por conseguinte, muito comprometidos com o processo do tráfico da escravatura; a imposição exterior do comércio de escravos conduziu às guerras e razias (raptava-se para não se ser raptado) e à segregação de um sistema de reprodução do poder tribal baseado na produção e reprodução de cativos. Esta clivagem era de tal ordem violenta e radical que permaneceu após a conquista colonial. Foi o radicalismo revolucionário dos primeiros anos da Independência que tentou destruí-la, sem ter conseguido montar, no entanto,

⁶⁵ Perry da Câmara, “Distrito de Cabo Delgado”, in: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 6, Série, 2, 1886, p. 94.

⁶⁶ Christian Geffray, *op. cit.*, p. 30.

⁶⁷ Pe. Constantino Gerards, *Alguns Dados e Factos...*, *op. cit.*, p. 13.

as bases materiais para o sucesso dessa mudança social. A guerra civil que se seguiu nestas regiões foi também o reacender violento do conflito entre as antigas chefias dominantes e os antigos e novos dependentes, acompanhada pelo recrudescimento da feitiçaria, do poder tradicional e de todas as práticas que conduzem à reprodução desse domínio, não apenas das formas antigas, mas de formas actuais de domínio, colorido de novas relações económicas e sociais de exploração.

Foi pelo decreto de 1869 que os portugueses declararam a abolição da escravatura para o conjunto das suas possessões africanas. Tal como para a abolição do tráfico (1836 e 1842), a aplicação do decreto permaneceu letra morta. De resto, a sua aplicação não visava senão os escravos dos colonos e dos assimilados. O que se passava no seio das formações sociais africanas não era muito conhecido e só a criação da força-de-trabalho interessava o legislador colonial. Dizia um governador do distrito de Cabo Delgado: “é forçoso, quanto antes, se lhes acabe com os escravos (aos moradores do Ibo, restantes ilhas e terras firmes) para assim serem obrigados a trabalhar”⁶⁸.

Quando o tráfico chegou ao fim, portugueses, franceses, árabes, ingleses e outros continuaram com o comércio de trabalhadores, chamando-lhes agora, “engagés” ou “livres”, em lugar de escravos. Todavia, o recrutamento continuou a processar-se exactamente como dantes e como foi mostrado mais acima. Finalmente, quando os portugueses acabaram a conquista da colónia, a obtenção de força-de-trabalho permaneceu sempre coerciva e violenta; a classe dominante local, que a conquista não destruiu, continuou a colaborar, activamente, no aprovisionamento de trabalhadores. Foi por isso que a passagem do tráfico para a exportação de “engagés” e destes para o recrutamento de grandes contingentes de mão-de-obra forçada para e pelo capital colonial se fez de uma maneira quase despercebida, porque o método de obtenção destes trabalhadores baseava-se nos mesmos mecanismos de repressão que no tempo do tráfico.

⁶⁸ Francisco Paula de Castro Domingos, “Relatório do governador do distrito de Cabo Delgado”, in: *Boletim Oficial (LM)*, 1866, n. 34, p. 151.

O tráfico de escravos e a reestruturação política do território macua-lómuè: grandes chefaturas e novas identidades étnicas

Se é certo que o comércio de escravos deu origem a uma grande centralização do poder político nas sociedades matrilineares do Norte de Moçambique, não menos verdadeira é a ausência de poderosos reinos guerreiros macuas no litoral, capazes de garantir fornecimentos contínuos de escravos aos negreiros do Índico, como se verificou nalgumas sociedades da África ocidental, em particular do Golfo da Guiné. A explicação deve-se ao facto de este espaço geográfico e económico ribeirinho ter sido ocupado em permanência por comerciantes árabes, suahíli, portugueses, aporuguesados e indianos, incluindo no vale do Zambeze. Por esta razão, as novas chefaturas e confederações de chefaturas centralizadas constituíram-se no interior imediato das terras firmes, entre os sessenta e cento e cinquenta quilómetros, de modo a controlar todo o comércio com o litoral, vindo e ido de regiões distantes, e possibilitando-lhes também a produção directa para o mercado, inclusive o fornecimento de escravos.

Aliás, o aumento explosivo do tráfico escravagista forneceu aos grandes chefes macuas mais próximos do litoral oportunidades sem precedentes para reforçar o seu poder a expensas das tribos rivais. As rivalidades pelo controlo do comércio de escravos transformaram-se no principal motivo de contenda entre os maiores potentados⁶⁹.

A partir do século XVIII, a intensa actividade mercantil no litoral atraía, como vimos, as caravanas do interior próximo e das terras distantes. Mas não só as caravanas, pois segmentos clânicos e respectivos aliados, devido às leis exogâmicas, por vezes comunidades inteiras, puseram-se lentamente em movimento para os lados do Levante, ocupando terras livres ou dominando os anteriores ocupantes. “Por vezes foram recolhidos pacificamente e assimilados por aqueles que os tinham precedido ou foram rechaçados e escravizados. Alguns alcançaram efêmero domínio; outros, mais fortes, conseguiram a hegemonia em extensos territórios. Daqui a origem de algumas comunidades tribais, apenas nascidas de contingências políticas, que em nada as distingue

⁶⁹ António Rita-Ferreira, *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial*. Lisboa, 1982, p. 279.

da sua unidade étnica”⁷⁰. As guerras escravagistas nas longínquas paragens do Niassa e do Chire, as epidemias, as fomes e a pressão ali exercida pela chegada de novos migrantes, caso particular dos angonis e dos ajaus em meados do século XIX, também devem ser consideradas como causas importantes para explicar essa progressão populacional dos lómuè em direcção ao mar. Este fenómeno prosseguiu durante todo o século XIX.

Entretanto, por volta de 1853, vários eventos começaram a provocar mudanças importantes na economia política de todo o Norte de Moçambique. Em Outubro desse ano, o comércio da colónia foi aberto a todas as nações, desde que pagassem as respectivas licenças alfandegárias. A partir de então, começaram a estabelecer-se em diversos pontos do litoral e das ilhas, sucursais de firmas europeias que demandavam oleaginosas e outros produtos de origem vegetal e animal necessários à indústria europeia da época. Utilizando mercadorias fornecidas a crédito por essas casas, instalaram-se muitas lojas em vários pontos da costa e do interior mais próximo. Na mesma ocasião surgiram também lojas volantes mantidas por indianos e afro-europeus que começaram a percorrer o sertão. As povoações do litoral tornaram-se centros importantes do novo comércio⁷¹. Mas não só; a procura de escravos para as ilhas do Índico e para a costa *suahíli* a norte do rio Rovuma continuou muito activa, como ficou demonstrado nos capítulos precedentes.

Assim, a presença de mercadorias em muitos pontos da costa “fez mais que orientar os movimentos populacionais, orientou também os dispositivos de alianças políticas que se estabeleceram em todas as regiões do Norte”⁷².

Vejamos a seguir, muito sucintamente, os espaços geopolíticos e as identidades tribais em presença durante a segunda metade do século XIX.

Presume-se ter sido a partir do século XVIII que se formaram e se desenvolveram as primeiras grandes confederações de chefaturas macuas-lómuè. Sabe-se pela documentação portuguesa de oitocentos que os territórios da Macuana, confinantes com os estabelecimentos portugueses do Mossuril e da Lunga, estavam divididos em chefaturas poderosas controladas pelas linhagens

⁷⁰ A. J. de Mello Machado, *Entre os Macuas de Angoché*. Lisboa, 1970, p. 105.

⁷¹ Eduardo Medeiros, *A Chefatura dos Megama do Chiure...*, *op. cit.*

⁷² Christian Geffray, *op. cit.*, p. 25.

dos Muri-munu, Máhua (ou Mauruça), Mucuti-munu, e outros. Todas estas dinastias tiveram uma origem *marave*, relacionada longinquamente com a expansão Zimba do final do século XVI e, mais próximo de nós, com o controlo das rotas cheuas, nianjas e ajauas do marfim. Os portugueses tentaram, em 1720 e 1753, limitar o controle desses chefes e tornar mais livres as pistas das caravanas, por um lado, e, por outro, lançar a classe dominante local na senda do tráfico de escravos; se é certo que os portugueses não conseguiram derrotar os poderosos chefes macuas, não menos verdade é o facto de eles terem passado a fornecer grandes quantidades de escravos; as guerras eram então simples pretexto para a captura de mercadoria humana.

Estas guerras iriam provocar grandes deslocções de populações, cisões dinásticas e formação de chefaturas, primeiro, e de novas unidades tribais, em consequência, entre Matibane e o Lúrio, no vale deste rio, no Sul de Cabo Delgado até ao Messalo, e a sul, entre os rios Licungo e Monapo. Durante o século XIX, e muito particularmente na segunda metade, constituiu-se a confederação de chefaturas meto do Sul de Cabo Delgado⁷³, as chefaturas eráti e shaka de Namapa⁷⁴, a sul do rio Lúrio, as chefaturas de Kuphula e Mwkaperera entre os macuas centrais⁷⁵ e as de Morla e Guareneia, entre outras, nos confins de Angoche⁷⁶.

Segundo a sua posição geográfica, havia chefaturas mais envolvidas que outras na produção mercantil; por exemplo, as mais próximas dos territórios de caça ao elefante e as do interior longínquo fornecedoras de escravos exigiam uma organização política mais centralizada e uma organização militar mais eficaz. Nas chefaturas mais afastadas dos polos de comércio e de produção para o mercado internacional, a escravatura doméstica era menor e os cativos eram, na maior parte, vendidos aos vizinhos escravagistas. Estas tribos eram, muitas vezes, a presa fácil dos capturadores de escravos.

⁷³ Eduardo Medeiros, *As Chefaturas Macua-Meto do Sul de Cabo Delgado*. Não publicado.

⁷⁴ J. R. Pegado e Silva, "Civilização e organização tribal dos macuas da circunscrição do Eráti (distrito de Moçambique)", in: *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, 2 (1), 1961, pp. 3-26. José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais - Distrito de Moçambique*. Lourenço Marques, 1969, pp. 21/31 e 109/120.

⁷⁵ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *op. cit.*, pp. 24 e 25.

⁷⁶ Soares de Castro, "Os lómuês do Larde", in: *Boletim Geral das Colónias*. Lisboa, 304, 1950, p. 41.

No início do século XIX, migrantes lómuês provenientes do país *lolo* desceram os vales do Licungo e do Ligonha em direcção a nascente provocando outras deslocções populacionais com o seu avanço. O grupo chefiado pelo *mwene* Morla instalou-se nas proximidades do território do sultanato de Angoche, dando origem a uma grande chefatura-tribo, a dos *impamela*. Mais tarde, a tribo cindiu-se entre dois fortes poderes: o de Morla e o de Guaraneia⁷⁷. Entre a *impamela* e Nametil, a dinastia Kuphula fixou os seus domínios e deu origem à tribo dos mogovolos.

Outros *lómuês*, comandados provavelmente por guerreiros *angonis* (*nguni*)⁷⁸, instalaram-se no Itoculo, próximo do Monapo, terras que estavam virtualmente despovoadas devido ao tráfico escravagista, e fundaram ali uma série de chefaturas cuja unidade política e valor guerreiro as fez passar à história pelo nome de *Namarrais*⁷⁹. A sudoeste, Mwkaperera tinha o seu território e, entre o Monapo e Álua, vivia o grande chefe do clã *laponi*, Muatuka. Foi gente do Muatuka, acompanhada dos respectivos aliados dos clãs *aseledje* e *amirasi*, que deu origem, nas terras de Namapa e de Memba, às unidades tribais dos *erátis* e dos *shakas*, nas quais sobressaíram os chefes Komala e Mepatia⁸⁰. No Alto Lúrio, os *chirimas* prosseguiram a ocupação dos territórios ao longo do rio e em direcção às terras *ajauas*, a norte. Destacavam-se por estas paragens os chefes Nkwamba e Maúhwa⁸¹. Ainda em meados do século, gente oriunda de Matibane deu origem, no entroncamento das rotas ajaua e marave, em

⁷⁷ Soares de Castro, "Breves considerações sobre 'Maímo' do distrito de Moçambique", in: *Boletim do Museu de Nampula*, 1, 1960, pp. 65 e 66.

⁷⁸ António Rita-Ferreira, *op. cit.*, p. 283. É necessário utilizar com parcimónia as informações orais respeitantes aos angonis: muitos chefes macuas-lómuês fizeram-se passar por guerreiros nguni para justificar ou valorizar o seu poder.

⁷⁹ Segundo Edward A. Alpers, o nome *namarral* (plural, *namarrais*) foi dado a uma confederação macua capitaneada por Mucutomuno, que atacou as terras fronteiriças à Ilha de Moçambique em 1875/76. Mello Machado, na obra citada, p. 111, identifica os *namarrais* como macuas centrais e localiza o seu território no Monapo, Quixaxe e Mossuril. No final do século XVIII, a poderosa chefatura dos Mucutomuno situava-se em Cambira, a oeste do Mossuril e a noroeste das terras de Mutomuno, no Monapo. De acordo com as fontes existentes, os *namarrais* tinham chegado recentemente a este território da Macuana e aproximaram-se ainda mais do litoral no último quartel do século XIX: Edward A. Alpers, "The impact of the slave trade on East Central Africa in the nineteenth century", in: *Forced Migration - The impact of the export Slavetrade on Africa Societies*. London, 1982, nota 75, p. 335.

⁸⁰ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *op. cit.*, p. 24.

⁸¹ Adelino Zacarias Ivala, *Transformações Sociopolíticas no Alto Lúrio - O caso do Regulado de Umpulua, c. 1850-1933: Contribuição para a pesquisa de História Local*. Maputo, ISP (Dissertação de Licenciatura), 1993.

Balama e Namuno, no Sul de Cabo Delgado, ao povo meto (*mmettho*), do qual Matico, Mwaliya e Mwgabu⁸² foram os maiores chefes da época.

Todo o litoral norte foi, desde longa data, profundamente islamizado e mais ou menos suhailizado. Esta influência provém de contactos havidos com árabes, persas e suahíli propriamente ditos, de Quíloa, Zanzibar e todo o litoral mais para norte. Podem considerar-se suahíli os povos islamizados da costa ocidental do Oceano Índico e ilhas adjacentes que falam uma língua local arabizada e partilham uma cultura específica, dita “civilização suahíli”. Neste sentido, o suahíli não é absolutamente homogéneo; localmente ele é o resultado da interacção específica operada entre a cultura islâmica e uma dada cultura africana. Nesta especificidade, os aspectos islâmicos e árabes diluem-se de modo admirável, formando um todo cultural totalmente específico⁸³.

A região costeira do Norte de Moçambique, entre Pemba e Palma, onde grassou o suahíli moçambicano mais genuíno, tinha, apesar de tudo, uma percentagem “de sangue árabe” menor que os outros suahíli regionais da costa da Somália, do Quênia e da Tanzânia, e isto devido ao facto de a “civilização suahíli aí ter chegado” por via de “arabizados” provenientes de Zanzibar, Quíloa e Comores, onde um primeiro processo de suahilização já tinha sido encetado, e devido ainda ao facto de não ter havido uma grande migração árabe para esta zona⁸⁴. Entre Momba e Moma devemos falar mais propriamente de “povos islamizados com um ou outro elemento de arabização” do que de povos suahíli; aqui o elemento cultural bantu é dominante.

De qualquer modo, estes povos macuas da faixa costeira deixaram de basear a sua economia doméstica na tradicional agricultura do sorgo, da mexoeira e da eleusina, para cultivarem também o arroz, hortícolas e árvores de fruta introduzidas pelos árabes e suahíli, passando a exercer, para além disso, e sobretudo, o comércio, dada a sua situação e a integração da zona ribeirinha nos circuitos mercantis internacionais⁸⁵.

⁸² Eduardo Medeiros, *As Chefaturas Macua-Meto...*, op. cit.

⁸³ João Paulo Borges Coelho, *Apontamento sobre a Cultura Suahíli*. Maputo, UEM/DH, 1978.

⁸⁴ A. J. de Mello Machado, op. cit., pp. 116 e 117.

⁸⁵ António Rita-Ferreira, op. cit., p. 279: Para o estudo aprofundado da organização política e económica dos xecados e sultanatos, consultar: Nancy Jane Hafkin, *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, 1753-1913*. Boston, 1973, Tese de doutoramento, mimeo, e M. D. D. Newitt, “The early history of the sultanate of Angoche”, in: *Journal of African History*, 13 (3), 1972, pp. 405-406.

Também eram importantes outras actividades económicas como a navegação de cabotagem e respectiva construção naval, a pesca e secagem de peixe, a extracção de sal marinho, tão necessário e fundamental no comércio com o sertão, o artesanato de prestígio com metais nobres, e outras.

Com a modificação local da dominância da estrutura económica tradicional, forçosamente se desmantelou a rigidez clânica e linhageira, se alteraram as formas de apropriação da riqueza (do trabalho) e se formaram, em consequência, novas estruturas políticas territoriais. A classe dominante, formada por governantes, *clercs* religiosos, comerciantes e proprietários de estabelecimentos de comércio e de produção artesanal, orientava-se de algum modo para o mundo exterior; os marinheiros, pilotos, artesãos, horticultores, etc. trabalhavam para ou em função daqueles; e, para além destas duas “classes” (ou camadas) de *status* livre, existia a “escravatura doméstica”, os *mzári*⁸⁶, mas muito mais próximos da escravatura aqui do que nas formações domésticas do interior.

Alguns aspectos importantes são característicos das alterações socioeconómicas referidas: nas iniciações, ainda que a morfologia tradicional macua se mantivesse, notava-se a introdução, nos ritos, dos conteúdos doutrinários corânicos, ponto central da cultura religiosa arabo-suahíli. Os circuitos matrimoniais e as próprias cerimónias tornaram-se mais complexas, a uxorilocalidade desapareceu, modificando-se em verdadeira virilocalidade, as ofertas de bens nupciais surgiram concomitantemente, e uma figura central e tutelar surgiu na comunidade: o *mualimo*, guia dos crentes, erudito do Corão e também homem-medicina. Mais ainda: Allah, como ente supremo, o Corão, o “arabi” como língua litúrgica e escrita, a “outra vida” das delícias e o *mualimo* foram e são elementos fulcrais que passaram a estar presentes no processo de centralização religiosa e do poder (sagrado) no quadro do islamismo⁸⁷.

Na nova organização política, a estrutura linhageira e matrilinear manteve-se, mas a complexa e extensa hierarquia clânica foi progressivamente eliminada. Em cada estabelecimento populacional deste tipo, xecado ou

⁸⁶ João Paulo Borges Coelho, op. cit.

⁸⁷ Cf. Ernesto J. Vilhena, *Influência Islâmica na Costa Oriental de África*, Lisboa, 1906.

sultanato, a autoridade política máxima era constituída pelo xeque ou pelo sultão. Toda a camada dirigente era formada por familiares destes.

Recordemos que os portugueses perderam Mascate em 1660, Mombaça e o domínio completo da costa e ilhas africanas a norte do Rovuma em 1729; mantiveram uma presença fictícia entre este rio e as proximidades da Ilha de Moçambique; os estabelecimentos lusos do Mossuril e terras vizinhas foram atacados com frequência no terceiro quartel do século XVIII. Entretanto, Zanzibar passou a ser dominado pelos omanitas; famílias inteiras e poderosas, provenientes de Oman, emigraram para esta ilha que passou a desempenhar um papel importantíssimo na história do Norte de Moçambique. É desta época que data a arrancada triunfante do Islão na zona; a maioria das dependências suahíli da costa moçambicana ficou subordinada aos sultões de Zanzibar e ao centro de irradiação islâmica das Comores.

Parte II

Da esteira da mãe ao alpendre do tio

**(Introdução geral aos ritos de iniciação
dos rapazes macuas e lómuès)**

Capítulo I

Aspectos gerais

O nome da crisálida

Ao conjunto dos ritos de iniciação masculina da puberdade chamam os Macuas indistintamente, *masoma*, *ikoma* e *olukhu* nas regiões ocidentais do território étnico *masoma*, *olya oravo*, *nthipa* e *ekhalawa* na zona central, *nluka* na Zambézia, e *esunna* ou, por vezes, *njando*, na faixa do litoral do Oceano Índico onde a influência muçulmana é muito antiga¹.

Esta grande variedade de vocábulos utilizados para designar a iniciação dos rapazes indica que, localmente, se fixaram termos cuja significação específica remete para elementos particulares do conteúdo, da forma ou da semântica ritual. Estes termos passaram a ser usados de modo extensivo para indicar a globalidade das cerimónias e respectivos significados, sobrepondo-se ao vocábulo genérico *emwali*² que é hoje utilizado particularmente para indicar as iniciações femininas da adolescência. O desuso generalizado desta última palavra

¹ Pe. Alexandre Valente de Matos – *Circuncisão ou Ritos de Iniciação Tais Quais Se Praticavam entre o Povo Macua da Circunscção de Malema*. Inédito. Cópia de 1973, 44 pp. Dactilografado, in Eduardo Medeiros (Org) – *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*, notas de campo, compilação de textos inéditos, anotações e investigação bibliográfica. Maputo, 1982 (AHM; C520j). Calisto Linha – *Estudo da Sociedade Tradicional – Problemas da educação, reflexo da complexidade da nossa sociedade*. Angoche: Escola Secundária, 1980 14 pp. Mimeo. Júlio Meneses Rodrigues Ribeiro e Giovanni Battista Brentari – *Da Vida Africana à Vida Religiosa*. Braga Editorial Franciscana, 1971, p. 57.

² *Emwali* é o termo genérico que os macuas davam às cerimónias de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas. A palavra isoladamente significa em *eMakhuwa* “luz”, “alumiar” (Pe. Martinho de Castro e Silva – *Usos e Costumes da Província de Cabo Delgado*. Porto Amélia, 1962).

para referir as iniciações dos rapazes e a sua substituição por designações que significam conteúdos particulares, aponta para modificações regionais havidas nas práticas das cerimónias, que confirmam longos períodos de evolução social independente, mantendo embora a mesma essência ritual.

Para uma melhor compreensão e análise dos vocábulos registados no primeiro parágrafo, vamos agrupá-los em três categorias de significações complementares no conjunto dos ritos: (i) categoria das instruções, dos ensinamentos, dos conselhos; em resumo: da tradição; (ii) categoria da acção ritual e da festa, e (iii) categoria da mudança de estado social.

Na primeira categoria o termo *masoma* (singular: *nsoma*) significa o conjunto complexo de instruções a que se sujeitam os rapazes a fim de serem integrados nos segredos da sexualidade, da vida familiar e clânica, enfim, da sociedade³. O vocábulo *esunna* é, por seu turno, uma corruptela da palavra árabe *Sunna* que, como é sabido, se refere à tradição da conduta e maneira de agir do Profeta. Foi incorporado nestas formações sociais com a significação idêntica de “ensinamentos relativos à tradição”. A palavra *njanndo* é de origem asiática e terá penetrado em Moçambique pela via do *kiswahili*; ela serve para designar as iniciações entre os islamizados do litoral, em particular a circuncisão. Também indica a prática da clitoritomia, desconhecida na tradição africana local, mas que os muçulmanos começaram a introduzir lentamente, chamando-lhe “a segunda iniciação das mulheres”.

Na segunda categoria proposta são representativos os termos *ikoma*, *ekhalawa* e *olya oravo*. A palavra *ikoma* (no singular: *ekoma*) designa os tambores e as danças que marcam as cerimónias da iniciação, tanto masculinas como femininas. A mesma significação tem *ekhalawa* nas regiões orientais, do vale do Lúrio ao vale do Ligonha. *Ikoma ya alopwana* é a expressão que designa

³ O vocábulo *masoma* lê-se *massoma* ou, em algumas regiões, *mazoma*. É uma palavra típica dos dialectos do centro e do ocidente. Provavelmente é o vocábulo mais antigo e genuíno respeitante às iniciações dos rapazes. O seu significado literal é hoje “instrução”, “aprender (a ler)”. No entanto, a palavra continua a ser utilizada para designar as cerimónias de iniciação dos rapazes e, recentemente, aquilo a que as cerimónias se reduzem: a circuncisão. Mas na antiga linguagem simbólica das iniciações, o termo *masoma* servia para referir o “remédio” confeccionado com prepúcios das iniciações precedentes, sangue menstrual e sémen recolhidos durante a cópula ritual do chefe da terra com a esposa, cópula esta que antecedia e preparava de algum modo as cerimónias. Este “remédio”, como dizem os Macuas, era dado aos iniciandos misturado com mel antes de estes serem circuncidados. Ver páginas 117 e 158.

a cerimónia da iniciação dos rapazes, em Montepuez⁴. Quanto à expressão *olya oravo*, ela significa literalmente “comer o mel”, exclamação utilizada pelos adultos quando os iniciandos partem para o local das iniciações, na floresta, referindo-se veladamente ao “remédio” que irão lamber (noutros casos, beber) antes do corte do prepúcio, como adiante descreveremos. Do mesmo modo as locuções verbais *olya masoma* e *olya ikoma* significam respectivamente “comer os segredos” e “ser dançado”.

Na terceira, os termos *olukhu* e de novo *ekhalawa* referem-se especificamente à passagem da criança do mundo das mães para o mundo dos homens, independentemente da idade do neófito. O substantivo *olukhu* traduz a transformação do não-iniciado em iniciado, do não-circuncidado em circuncidado, do *nahaje* (em Angoche, *mwahace* no Chiure) em *mwalukhu*; o substantivo provém de *lùkhu*, nome pelo qual se designa um rapaz imediatamente antes da iniciação mas já dentro do ciclo iniciático, pois já lhe foi cortado o cabelo. É por isso um iniciando ou um recém-iniciado. Entre os macuas Nampamelas do sudeste de Nampula um rapaz iniciado continua a ser *mwalùkhu* até ser homem feito. Também pode usar-se o termo *mwalùkhu* para designar um iniciado muito novo ou o mais novo entre os mais crescidos; ou pode usar-se o termo pejorativamente para designar um homem que está a fazer besteiras como uma criança, mesmo sendo crescido.

O mesmo valor semântico tem nesta categoria a palavra *ekhalawa* ao traduzir “sémen”, símbolo por excelência da idade viril. Também as expressões *wineliwa masoma* (“passar pelos ritos de iniciação”), *wineliwa ikoma* (“passar pelas danças da iniciação”) e *wineliwa olukhu* (“ser introduzido na iniciação”) marcam a característica fundamental dos ritos de passagem que são as iniciações da puberdade⁵. São ainda frequentes os termos *winnuwa* ou *wunnuwa* com o significado de “crescer”, “ficar grande (púbere)”, palavras que são a passiva do verbo *wunawilha* e cuja tradução é “fazer crescer”, “tornar grande”,

⁴ Entrevista com Rassul Cavana, Montepuez (Cabo Delgado), 11.5.83.

⁵ Na obra citada, Valente de Matos utiliza as seguintes grafias: *otca masoma*, *otca ekoma*, etc., tendo a letra “c” o valor de “tch”. Vide seu *Dicionário Português-Macua*, Lisboa: JICU, 1974. Este autor insiste particularmente na circuncisão como elemento central dos ritos de iniciação dos rapazes. *Wineliwa* é a forma passiva do verbo *winela* que significa “dançar para” ou “dançar a”. A sua tradução literal é, por conseguinte, “ser-lhe dançado” ou “ser dançado para ele”.

“tornar adulto ou púbere”. São termos que assinalam admiravelmente a passagem da criança para a idade de jovem adulto⁶.

Por fim, é muito frequente ouvir os informantes falar indistintamente de iniciação e de circuncisão para designar as cerimónias dos rapazes. Também na maioria dos escritos missionários os conceitos surgem como sinónimos.

Veremos a seu tempo as razões desta aglutinação abusiva.

Da periodicidade

Os ritos de incorporação dos adolescentes na vida dos adultos realizavam-se sempre que numa povoação, num conjunto de povoações da chefatura (regulado no período colonial) ou de várias chefaturas vizinhas, ou mesmo de uma área de iniciação mais vasta (que podia coincidir com uma unidade tribal), houvesse número suficiente de jovens que justificasse a sua efectivação. Habitualmente as cerimónias sucediam-se de dois em dois ou de três em três ou às vezes mais anos, o que permitia:

(i) reunir um número bastante elevado de rapazes de uma mesma classe de idade; (ii) acumular bens necessários para a realização das cerimónias, pois que, para além dos repastos e bebidas exigidas de quantidades superiores ao consumo habitual de cada uma das unidades domésticas dos jovens, as famílias dos rapazes tinham que pagar o tributo da iniciação aos chefes das linhagens e do território, aos mestres, tocadores, ajudantes, “padrinhos” e, durante o período colonial, aos sipaios, intérpretes, régulos e por vezes administradores.

A razão demográfica em (i) estava essencialmente subordinada a (ii) e também ao poder do chefe do território. Quanto maior fosse a área de iniciação, maior possibilidade havia de agrupar mais cedo um número importante de jovens.

Mas independentemente destas razões, os *mamwene* (chefes das linhagens) podiam pressionar o chefe territorial para a realização das cerimónias, pois desejavam ter jovens iniciados para satisfazer as alianças matrimoniais, condição necessária à reprodução social.

Durante o longo período do tráfico de escravos e da existência de cativos domésticos, os jovens capturados, ainda não iniciados, eram agregados às linhagens dos amos através de ritos apropriados que se seguiam às iniciações, se

ainda não tivessem sido circuncidados. Os filhos das mulheres cativas também eram submetidos às cerimónias, mas mantinham a sua condição de cativos. É importante referir que, na ideologia local, se fazia uma distinção entre cativos e escravos, sendo estes últimos considerados simples coisas e, por isso, não sujeitos ao ritual iniciático. Em várias regiões do país macuas-lómuês, particularmente nas chefaturas costeiras no século XIX, era de tal modo importante a população de cativos, que tinham as suas próprias linhagens, constituindo-se, por vezes, em pequenas chefaturas subordinadas ao grande chefe territorial⁷. Alguns autores do século XIX puderam constatar o número elevado de jovens que participavam nos ritos de iniciação⁸. Mas, com o fim da escravatura e com a desagregação progressiva das unidades políticas territoriais imposta pela conquista e ocupação coloniais, as iniciações masculinas sucederam-se mais espaçadamente, envolviam a nível local um menor número de famílias linhageiras e, por conseguinte, reuniam um número cada vez menor de iniciados.

Da época do ano, duração e início das cerimónias

Antigamente as cerimónias iniciáticas realizavam-se sempre durante a estação seca, após as colheitas e antes das primeiras chuvas do ciclo agrário seguinte, isto é, de Julho a Setembro, nesta região da África do Sudoeste. É a estação chamada *elimué matota* (macua do interior) que corresponde ao fim das colheitas e à secagem dos cereais e da mandioca. Durante este período os trabalhos nos campos eram quase nulos e era a época em que havia bastante comida nos celeiros para alimentar os iniciandos e acompanhantes que, durante algum tempo, viviam na floresta⁹.

⁶ António Pires Prata, comunicação pessoal, Abril 1983.

⁷ Pe. Constantino Gerards – “Costumes dos Macuas do Medo”, in *Moçambique* (L. M). 9, 28, 1941, pp. 5-20, e “Mahimo Macuas”, in *Moçambique* (LM), 26, 1941, pp. 5-22.

⁸ Joaquim de Almeida da Cunha – *Estudo acerca dos Usos e Costumes dos Banianes, Batilhas Parses, Mouros, Gentios e Indígenas*. Ilha de Mocambique. INM, 1885, 153 pp. Eugène de Froberville – “Notes sur les moeurs, coutumes et traditions des Amakoua, sur le commerce et la traite des esclaves dans l’Afrique Orientale”, in: *Bulletin de la Société de Géographie* (Paris), 3.ª série, 8, 1847, pp. 311-329. Eduardo do Couto Lupi – *Angoche, Breve Memória sobre uma das Capitánias-Mores do Distrito de Moçambique*. Lisboa, Ministério da Marinha e do Ultramar, 1907.

⁹ Virgílio Santos Alberto – “Cerimónia da Iniciação masculina entre os Macuas-Achirima da Província de Nampula, região de Malema e Ribáuè”, in: *Os Achirimas: Monografia etnográfica*. Lisboa, 1956. Dactilografado, pp. 7-17 (AHM; 10. 951).

Antes da ocupação colonial as iniciações podiam durar três meses, por vezes mais seis meses ou mesmo um ano. Para estes últimos casos, o período crítico dos rituais e a participação dos familiares com comida limitava-se ao fim do período seco; fora deste, os iniciandos e mestres sobreviviam da caça e da colecta, actividades que estavam relacionadas com a sua iniciação.

Mas à medida que se processou a conquista colonial e que as unidades familiares de produção foram integradas na economia capitalista através da produção para o mercado e do fornecimento compulsivo ou assalariado da força-de-trabalho, a duração das cerimónias da iniciação dos rapazes foi diminuindo. Uma outra razão para que isso acontecesse foi o combate que contra elas foi lançado, pelo menos até aos anos cinquenta, pelas Missões e pela Administração colonial. Diz o Padre Brentari que, na Zambézia, “quando a autoridade europeia começou a proibir as cerimónias dos rapazes, os africanos, para celebrarem os seus ritos, aproveitavam qualquer ocasião favorável, embora perdendo evidentemente em sumptuosidade, em instrução e em duração”¹⁰. No Sul de Cabo Delgado, onde aquele impacto foi menor, as cerimónias chegavam a durar quatro a seis meses antes de 1950; em 1956, escrevia o chefe do Posto do Chiure que na área se mantinha o hábito gentílico da circuncisão, mas não precedida por qualquer ritual místico, sendo os rapazes mandados para casa após a operação feita por um “homem prático” com a assistência de um enfermeiro dos serviços de saúde¹¹; na década de 60, mal chegavam a perfazer quatro semanas¹², por causa da cultura forçada do algodão.

Nos dez primeiros anos a seguir à Independência, a duração das cerimónias não ia além de um mês e realizavam-se de algum modo secretamente durante as férias escolares de Dezembro a Fevereiro¹³.

O começo das cerimónias era decidido pelo chefe do território ou pelo chefe da linhagem escolhido para organizar os ritos desse ano. Qualquer deles

¹⁰ Soares de Castro, “Tatuagens, mutilações, adorno e vestuário no país da Macuana”. In: *Boletim do Museu de Nampula*, 2, 1961, pp. 101-113. Júlio Menezes Rodrigues e Giovanni Battista Brentari, *Da Vida Africana à Vida Religiosa...*, op. cit., p. 151.

¹¹ AHM. Fundo do Posto Administrativo do Chiure. Secção B. Do chefe de posto Eurico Anselmo da Paixão para Administrador da Circunscrição de Mecúfi. 24 de Set.º de 1956.

¹² Pe. Martinho de Castro e Silva – *Usos e Costumes...*, op. cit., p. 19.

¹³ Entrevista com Mário António Pedro, Sede do distrito de Meluco, 22.8.84.

consultava o adivinho, *nahako*, ou o curandeiro *namasoma*, os quais determinavam o momento propício para a realização dos ritos, através da consulta aos espíritos da chefatura. No litoral-islamizado, era o chefe religioso muçulmano, o *mwalimo*, quem escolhia a época mais propícia para a circuncisão. O *namasoma* é o “dono” (mestre) dos ritos de iniciação; é ele que organiza as cerimónias da puberdade. Não é qualquer pessoa que se pode intitular como tal. É sobretudo alguém escolhido pelos espíritos dos antepassados para possuir os tambores do *masoma*. É, portanto, um *mukhulukana* e um *musukhuru*.¹⁴ Num sentido mais restrito, o termo serve, nos nossos dias, para indicar apenas o operador da circuncisão. O *mwalimo* é o professor e catequista muçulmano; utiliza como técnicas de adivinhação tanto a consulta dos ossículos como o *ramuli*, adivinhação por geomancia. No distrito de Mogovolas, a época mais favorável para o começo dos ritos masculinos da puberdade era aquela em que aparecia no céu o *niworocha* ou *nihorosa* (planeta Vénus).¹⁵

É importante assinalar que, entre os *Chacas* do Chiure, não era suficiente a consulta divinatória: as circuncisões dos rapazes de famílias livres não se realizavam sem que, previamente, se tivesse feito a prova da circuncisão com um adolescente cativo. Só depois desta prova é que as cerimónias podiam ser realizadas.

Em qualquer das situações era necessário que a “mulher grande” da linhagem e/ou do território estivesse menstruada. Mais adiante veremos porquê, mas desde já assinalemos que era esse sangue menstrual, misturado com sémen do marido, resultante da cópula ritual, e prepúcios das iniciações anteriores que compunham o “remédio” *masoma* que os iniciandos tomavam antes da circuncisão.¹⁶

¹⁴ *Mukhulukana* é a pessoa encarregada de administrar os “remédios”; é o “dono” dos “remédios”. *Musukhuru* é o encarregado de um acto ritual difícil. *Nahako* é o indivíduo encarregado de descobrir o que está oculto.

¹⁵ Soares de Castro – “Tatuagens”, op. cit., p. 16. A Estrela da Manhã é ainda conhecida pelos substantivos seguintes: *nthawa-nama*, *pulumulu*, *teato*, etc.: António Pires Prata, Comunicação pessoal. Também para os tsonga patrilineares do Sul de Moçambique, a *Estrela da Manhã* era o astro que devia conduzir os rapazes para a nova vida (H.-A. Junod – *Usos e Costumes dos Bantos*. LM, INM, 1944, Vol. I, p. 80) A “*Estrela de Alva*” indica a hora de levantar quando se quer fazer uma viagem.

¹⁶ Vide nota 3 supra.

A organização política e social das iniciações

Resumamos o que ficou dito na Parte I sobre as estruturas políticas das formações sociais macuas-lómuês: na chefatura mais antiga (mais descentralizada e mais pequena) estruturava-se uma hierarquia clânica de linhagens livres, no topo da qual estava o *mwene* dos *mamwene* ou seja o *mwene mulupale* da chefatura; ele próprio era o decano da sua linhagem. Como na chefatura havia sempre linhagens de clãs diferentes e, por vezes, mais do que uma linhagem do mesmo clã, a hierarquia dos chefes estabelecia-se a nível de cada um desses clãs e, em relação à linhagem principal da chefatura, através de princípios de senioridade clânica, de anterioridade da ocupação do território e da importância económica e demográfica de cada uma das linhagens presentes. O conjunto destas linhagens constituía uma área matrimonial na qual se inscrevia a circulação dos dependentes varões e a formação das células elementares conjugais junto da casa da sogra. Mas, como o casamento por rapto era frequente, isso dava azo a estratégias específicas da reprodução e das alianças entre as linhagens, como vimos.

No decorrer do século XIX, relacionado com a produção e com o tráfico de escravos, formaram-se no país macua-lómuê grandes unidades territoriais cuja estrutura sociopolítica era bastante diferente da organização territorial precedente.

Nesta época, na chefia do território estava uma linhagem ou um simples segmento da linhagem dominante, aos quais estava associado um pequeno número de outras linhagens de clãs diferentes. Subordinado à linhagem chefal existia um grande número de outras linhagens de gente livre e de cativos.

O *mwene mulupale* (ou *mpewe* ou *hakimo*), a sua “linha” matrilinear directa, os seus filhos (*mwanamwene*) e sobrinhos (*njilamwene*) e os decanos das linhagens aliadas constituíam a aristocracia. Todos os outros eram simples indivíduos, livres ou cativos, todos desprezíveis. Havia algumas restrições em relação às alianças e circuitos matrimoniais no topo da hierarquia, mas entre as restantes linhagens os circuitos eram idênticos aos da estrutura social anterior.

Durante a ocupação colonial foram criados os regulados. À primeira vista, eles parecem-se muito com a chefatura tradicional. Mas, na verdade, o régulo nem sempre era *mwene*, isto é, chefe, segundo a hierarquia clânica

e as investidas tradicionais. O régulo governava mais de acordo com as leis do colonizador e com os sipaios do que com o conselho dos *mamwene* do território. Não era raro que, por detrás dele, ou francamente à margem dele, existisse um verdadeiro *mwene mulupale*, detentor das prerrogativas rituais.

Como vimos, as cerimónias de iniciação podiam reunir rapazes de um único chefado ou de áreas tribais mais vastas que coincidiam *grosso modo* com áreas políticas ou de influência clânica fortemente homogénea¹⁷. De acordo com o nível de centralização do poder num determinado território ou da complexidade da malha das relações de subordinação clânicas, assim se definia a organização política das cerimónias da iniciação.

Na antiga pequena chefatura, os rituais eram organizados pelos chefes das linhagens sob a égide do seu *mwene mulupale*. A iniciativa da realização podia pertencer a qualquer um dos *mamwene akani*. Cada decano de linhagem tinha interesse na iniciação de um número razoável de rapazes, para poder satisfazer as alianças matrimoniais no seu *muttethe*¹⁸. Numa povoação onde havia muitos rapazes ainda incircuncidados, os tios e os pais juntavam-se e pediam ao *Mwene* para lhes enviar o *mulipa a masoma*, o afinador.

Este mesmo ancião ou outro decano mandatado pelos *mamwene*, ia anunciar ao *mwene mulupale* o interesse que tinham as linhagens em realizar os ritos de iniciação. Era indispensável o acordo do *mwene mulupale*, não só porque ele era o chefe político do conjunto das linhagens do território, mas porque era o detentor dos rituais colectivos na chefatura. O *mwene mulupale* era o mediano fundamental entre os antepassados e os vivos, com poderes sobrenaturais.

Depois de decidida a realização das cerimónias, cada decano de linhagem recenseava, com a sua *pwiamwene* e chefes dos segmentos, os jovens susceptíveis de serem iniciados nesse ano. Não se tratava de um simples levantamento demográfico. Razões de vária ordem eram tidas em consideração para a escolha dos jovens: a situação económica do agregado familiar do jovem, o relacionamento dos tios com o pai, a perspectiva de um próximo casamento eram factores decisivos para a escolha do rapaz. Feita a escolha, o chefe da família uterina mandatava o pai para fazer circuncidar o filho.

¹⁷ Entrevista com o ex-régulo Nacutomba, Meluco (C. D.), Agosto, 1984.

¹⁸ Franco Massieri - *Peuple 'lómoè'*. Bruxelles, Lumen Vitae, 1967, p. 11 (Mémoire de Licence, mimeo).

Nos grandes chefados centralizados do século XIX, o *mpewe* era o senhor absoluto dos rituais do seu território e, por vezes, o seu poder estendia-se para além da chefatura através dos canais da dominância e hierarquia clânica e das alianças políticas¹⁹. Sucedeu mesmo que nas unidades tribais muito homogêneas, como a dos erati, dos chacas e outras, a realização das iniciações abrangia o conjunto da tribo sob a responsabilidade do seu chefe mais importante. Branquinho assinalou, em 1969, que as crianças do clã gicone da área de Memba eram mandadas para a regedoria Tubruto a fim de serem iniciadas²⁰.

Para além dos benefícios económicos que usufruía por cada rapaz que era submetido à iniciação, o privilégio da realização das cerimónias constituía uma arma política muito importante do poder chefal. E quando esse poder era bastante forte e as subordinações de que dispunha iam além do território da sua chefatura, o *mpewe* conseguia controlar uma vasta rede de influências linhageiras.

Isso provocava, obviamente, conflitos com os *apeve* de outras chefaturas. Foi o que sucedeu nos anos cinquenta entre o Tuelia de Ocua e o Megama do Chiure, no Sul de Cabo Delgado. Para as cerimónias de iniciação que este organizava vinham muitos rapazes de Ocua, o que o Tuelia não apreciava, pelo que se tornou um inimigo feroz do Megama, nada fazendo, como abertamente afirmou, para o ajudar a evitar a prisão e a morte nas mãos do colonizador²¹.

Nas grandes chefaturas, o *mpewe* anunciava a realização das cerimónias aos *mamwene* (ou *mahumu*) do seu território e enviava mensageiros para convidar o mestre da circuncisão e respectivos ajudantes que habitualmente eram estranhos à chefatura e de outro grupo tribal. O convite era acompanhado por dádivas do *mpewe*: uma enxada, uma peça de tecido, etc. Só assim o “cirurgião” podia “baixar o tambor da iniciação” (*othomola ekoma*)²². Pela

¹⁹ O grande chefe Comala dos eratis, no distrito de Namapa, é um exemplo típico, Christian Geffray – *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans l'éwati*. Maputo: Dep. AA, FL/UEM, 1984-85. Relatório n.º 1: *Structures Précoloniales*, Agosto 1984, p. 21.

²⁰ José Alberto Gomes de Melo Branquinho, *Prospecção das Forças Tradicionais – Distrito de Moçambique*. Lourenço Marques, 1969, p. 29.

²¹ AHM. FUNDO DE CABO DELGADO. POSTO ADMINISTRATIVO DE OCUA. Cx. 42. Do Chefe do Posto de Ocua para o Administrador da Circunscrição de Mecufi, 11.5.1963.

²² Entrevista com o ex-régulo Nacutomba, Meluco (C. D.), Agosto, 1984.

mesma ocasião, os *mamwene* (ou *mahumu*) percorriam as respectivas aldeias para darem início aos preparativos das cerimónias. O *mpewe* indigitava também um *mwene* (ou *humu*) para ser o “dono” das iniciações e presidir a elas (ler: “controlá-las”) em seu nome. Por fim, era ele quem estabelecia, para cada linhagem, o efectivo dos jovens participantes, num complexo jogo de alianças e de subordinações políticas.

Entre a maioria dos régulos do período colonial, o processo político da organização das cerimónias foi de algum modo a simbiose grosseira do primeiro e do segundo caso. O régulo procurava actuar como o grande chefe da época precedente, servindo-se do poderio que lhe conferia a administração portuguesa. Os Administradores exigiam com frequência que os régulos formalizassem o pedido de autorização para a realização das cerimónias, numa estratégia de combate que o colonialismo lhes movia²³. Mas amiúde essa exigência do colonizador servia mais os interesses dos régulos do que a política colonial. Era mais uma arma de controlo nas mãos da “autoridade gentílica”.

Quando o régulo era simultaneamente investido do poder linhageiro, ele anunciava por intermédio dos seus conselheiros a aproximação das cerimónias de iniciação dos rapazes. Então os *mamwene* das linhagens do regulado enviavam-lhe galinhas, cabritos, dinheiro, etc., para que ele as organizasse²⁴.

Mas nem sempre o régulo era *mwene* proclamado ou o *mwene mulupale* do regulado (ou da região). Nestes casos, não era ele quem dirigia as cerimónias, mas sim o *mwene mulupale* do clã dominante na zona.

Com o impacto da economia capitalista, os “pagamentos” da iniciação devidos aos régulos, aos cabos e aos mestres, tornaram-se uma questão privada de cada célula conjugal, em particular do pai do rapaz²⁵, embora esses “pagamentos” continuassem a ser feitos com frequência por intermédio do chefe da linhagem, na devida altura e de uma maneira ritual. Quanto ao

²³ No Ile (Zambézia), os tios pagavam ao régulo entre 40 e 150 escudos por cada iniciando, segundo a sua idade (Entrevista com Manhica Montanha, Errego, 2.3.1981). Em 1960, no Meluco, a tabela de preços segundo os três escalões etários estabelecidos era a seguinte: 10, 20 e 30 escudos (entrevista citada com o ex-régulo Nacutomba).

²⁴ Entrevista com Nkuekue, Namuno, Novembro de 1983.

²⁵ Eduardo Medeiros, *As Chefaturas Macua – Meio do Sul de Cabo Delgado*. Inédito.

“padrinho”, ele, recebia várias dádivas no fim das cerimónias; mas antes delas era ele próprio quem fazia *waatta*, isto é, ia de casa em casa dos familiares uterinos do jovem para se oferecer como “acompanhante”. Esta solicitação era reforçada por dádivas exigidas pelos familiares do jovem, que o “padrinho” tinha de satisfazer obrigatoriamente, sabendo, porém, que no fim das cerimónias receberia presentes num valor superior aos bens investidos; se assim não sucedesse, ele rejeitava-os pura e simplesmente, com graves consequências para o relacionamento das famílias aliadas e o futuro do iniciado. Mas antes da generalização da economia de mercado no campo, a partir dos anos 30, eram os *mamwene* que se ocupavam de todos estes “pagamentos”, *otthuva* ou *otthuvela*, que faziam com os bens acumulados pelos tributos dos genros.

Os iniciandos

Segundo um levantamento levado a cabo em 1984 pela Organização da Mulher Moçambicana (OMM), a idade dos rapazes que no último decénio foram submetidos no Eráti, província de Nampula, às cerimónias de iniciação, variava entre os quatro e sete anos (depois desta idade os pais pagavam uma multa); em Meconta, a idade mais propícia era os nove anos; entre os sete e os doze, em Murrupula; quando atingiam os dez anos, em Ribáuê, por volta dos catorze anos, no distrito de Nampula e entre os nove e catorze, no Mossuril²⁶. Nos últimos trinta anos do regime colonial era frequente a iniciação dos jovens a partir dos seis anos; mas em tempos mais recuados a idade mais usual para a passagem pelas cerimónias iniciáticas situava-se depois dos doze anos, por vezes depois dos catorze. Em meados do século XIX, Froberville registou que a idade da circuncisão se situava, de um modo geral, entre os 6 e os 15 anos²⁷. Esta gama variada de idades mostra que não existe uma relação directa entre a idade da passagem pelas cerimónias e o período biológico da puberdade. A idade da circuncisão variava de aldeia para aldeia e de família para família.

²⁶ Organização da Mulher Moçambicana. Gabinete Central de Preparação da Conferência Extraordinária, *Documento sobre a situação social da mulher*. Maputo, Abril de 1984. Entrevista com Manhica Montanha, Errego, 2.3.1981.

²⁷ Eugène de Froberville, *op. cit.*, p. 319.

Sendo uma cerimónia colectiva, agrupava na prática, como vimos, rapazes de escalões etários diferentes. Não havia propriamente um limite máximo de idade, porquanto todo o homem adulto (*mulopwana*) devia estar iniciado; ora, por motivos diversos, alguns jovens não eram submetidos aos ritos na devida altura. Por exemplo, aqueles que se ausentavam com as respectivas famílias para os territórios vizinhos e por lá permaneciam até atingirem a puberdade ou a idade adulta, nalguns casos, ao regressarem às suas aldeias, eram submetidos à circuncisão e às restantes cerimónias. Mas no recinto sagrado ficavam afastados dos mais novos e deviam pagar quantias mais elevadas, como se se tratasse de uma multa.²⁸ Destes casos podemos inferir que os rapazes podiam ter relações sexuais regulares antes de serem iniciados; todavia isso não era apreciado, o que levava os mais velhos a injuriá-los e a chamar-lhes *anamakhapa* (singular, *namakhapa*), ou seja, “fornicadores”.

Entre os macuas, todo o indivíduo sujeito às cerimónias de iniciação passava a ser considerado potencialmente adulto e, por conseguinte, a ter acesso às mulheres (casar), participar em actividades públicas reservadas habitualmente aos adultos e, em particular, participar nos enterros e invocar os antepassados. Veremos ao longo do livro que o acesso às mulheres continuava mesmo assim a ser controlado pelos mais velhos; mas cabe desde já referir que a idade de passagem pelas iniciações permitia aos chefes das linhagens introduzir os jovens, mais tarde ou mais cedo, nos circuitos matrimoniais. Ora, nós sabemos que, na organização económica e política da sociedade linhageira macua-lómuê dos períodos anteriores à ocupação colonial, os decanos podiam organizar relativamente tarde os casamentos dos seus sobrinhos, pois as guerras escravagistas e a reprodução da estrutura social com base no rapto de mulheres e da formação de grandes famílias polígamas não dependia dos rapazes da linhagem. Mas depois da ocupação colonial e do impacto do capitalismo sobre a economia camponesa, os sobrinhos, como improdutivos dentro das unidades de produção materna, passaram a ser encaminhados mais cedo para as unidades de produção da sogra, independentemente da consuação matrimonial que, apesar de tudo, carecia de uma iniciação prévia.

²⁸ Virgílio Santos Alberto – *Cerimónias...*, *op. cit.*, p. 17. J. Mello Machado – *Entre os Macuas de Angoche – História Moçambique*. Lisboa: Prelo, 1970, p. 204.

Os jovens sujeitos às mesmas cerimónias de circuncisão consideravam-se daí para o futuro como amigos particulares (*humwa*, dizem os lómuês), e prestavam uns aos outros, anos volvidos, grandes provas de solidariedade.²⁹ Todavia, no estado actual das investigações não podemos concluir que este tipo de solidariedade e de organização das iniciações conduzi-se, entre os Macuas, à formação de classes de idade ou à constituição de “sociedades iniciáticas”, como são conhecidas noutras sociedades africanas.

Preparativos e cerimónias preliminares

Logo que era indicado o jovem a iniciar, a família uterina convidava um homem para se ocupar do rapaz durante as cerimónias da iniciação e para o instruir nos costumes tribais. Na literatura etnográfica, em especial na missionária, esse personagem foi quase sempre designado pelo termo “padrinho”. Veremos, porém, que o significado do vocábulo português só em parte corresponde à função do “acompanhante” e “tutor” do candidato à iniciação.

Nos diferentes dialectos da língua emakhuwa o “preceptor” ou “padrinho” é designado pelos termos seguintes: *musina*, *mwalya*, *nalawe* e *posiya* ou *posiva* entre os Macuas ocidentais; *muethi*, *mmale* ou *mmoli* entre os macuas centrais e orientais, e *amunna*, *nehanca* e *namuku* entre as populações ribeirinhas do rio Ligonha. São ainda conhecidos outros termos e outras grafias: *mwathani*, *mweneleli*, *nalawe*, *namekhupi*, *nanku*, *nehanka*, *somo*, etc.

Cada um destes substantivos exprime, a seu modo, uma particularidade do referido “acompanhante”. Assim e, em resumo, o termo *musina* significa literalmente “aquele que me deu o nome, o meu homónimo”; significa também “o meu companheiro de alegria ou de tristeza”, “aquele com quem partilhei uma dura experiência: iniciação, guerra, trabalho forçado, etc.”, “aquele que nasceu no mesmo dia que eu” e “aquele que nasceu durante a

²⁹ Abel dos Santos Baptista, *Monografia Etnográfica sobre os Macuas*. Lisboa, AGU, 1951, p. 50. Entre os vizinhos macondes, a norte, os rapazes e raparigas que passaram pelos mesmos ritos de iniciação ou na mesma época tratam-se entre si por *vakudi-mwangu* (singular: *nkudimwango*), isto é, “colegas de iniciação”; o *chikudi* torna-se assim uma associação de todos os iniciados do mesmo ano; se um dos membros do *chikudi* for acometido de uma infelicidade ou precisar de ajuda em trabalho na agricultura, na construção da casa, etc., os seus *nkudimwangu* têm a obrigação de o ajudar.

minha iniciação”³⁰. A palavra serve essencialmente para designar a pessoa que atribuiu o nome ao recém-nascido, ficando assim ligada a ele pela vida fora. Por isso competia ao *musina* acompanhar o “afilhado” que tratava sempre por *musin’aka* durante as cerimónias de iniciação, tornando-se deste modo duplamente *musina*, pelo que passava a chamar-se *mvaaliauwe* ou *naliauwe*. No caso de o “tutor” e o neófito serem de linhagens diferentes, a relação de aliança assim renovada entre as duas era bastante desejada a ponto de, em caso de morte ou de ausência, o *musina* ser substituído por um parente uterino mais próximo. Todavia, não era muito frequente esta situação.

Amunna é o plural honorífico de *munna*, termo de parentesco para designar o irmão mais velho, a avó materna em particular e qualquer dos avós maternos ou paternos em geral; serve também para designar o padrinho nos rituais de iniciação.

Por seu turno, o termo *namuku* designa o especialista telúrico, homem ou mulher, que, com ou sem vocação de adivinhador, presidia aos ritos que conhecia ou de que possuía o respectivo *murette* (“remédio”); são *anamuku tout court* a mestra das iniciações femininas e o circuncidador dos rapazes. Recentemente, o termo tem vindo a designar também todos aqueles que têm ou aplicam “remédios”, ou seja, “curandeiros”, especialmente nos ritos do “ciclo de vida” e nos ritos terapêuticos de possessão. Por conseguinte, o *namuku* é aquele que dá o *murette* ao iniciando e que o acompanha durante as cerimónias.

O substantivo *mwathani*, por vezes grafado *mwatani*, fazendo o plural honorífico *amwathani*, serve para designar o padrinho ou a madrinha nas iniciações dos jovens, ou o tutor na investidura dum *mwene*. É um termo usual nos distritos de Ribáuè e Malema, onde designa também a curandeira especialista da doença dos espíritos dos antepassados, chamada *mirusi*.

O *status* do “padrinho” estava relacionado com a categoria social do *status* do pai ou do tio do iniciando.

Geralmente era o pai do iniciando que escolhia o “preceptor” para o filho. Essa escolha recaía sobre um homem de estimação no seu próprio

³⁰ Pe. Elia Ciscato, *Emwali Analisi (Etnográfica)*..., *op. cit.* O substantivo *Musima* forma-se da conjugação do prefixo *mu* com a locução *nsima* que significa “aquele que dá o nome”.

clã (*nihimo*); reforçava-se assim a aliança entre os dois clãs. Mas a aceitação do “acompanhante” fazia-se a troco de uma recompensa elevada, pois os serviços a prestar eram considerados dispendiosos. Na verdade, o *musina* tornava-se, durante a iniciação, uma espécie de *alter ego* adulto do iniciando, identificando-se com ele, instruindo-o, provendo o seu vestuário, etc. A relação entre os genitores do rapaz e o *musina* passava posteriormente a ser estabelecida através de presentes, visitas recíprocas, etc. Por sua vez, o relacionamento entre o jovem e o seu “acompanhante” adquiria, para o futuro, toda uma significação especial de que trataremos mais adiante. O “padrinho” tornava-se durante as cerimónias o substituto do tio uterino e do pai da criança; tudo se passava como se fossem estes a ocuparem-se do sobrinho ou do filho, o que não era possível pelas exigências da intimidade ritual.

Para além da escolha do “padrinho” para cada iniciando, os preparativos das iniciações implicavam o engajamento de outras personagens. Assim, entre os islamizados do litoral, o *mwene* escolhido para organizar e dirigir a cerimónias desse ano contactava com o *mwalimo* (“chefe religioso muçulmano e simultaneamente adivinho”), com o cortador dos prepúcios e respectivos ajudantes, com os *alipa ekhalawa* (“tocadores dos tambores da iniciação”) e com os dançarinos *alipa owina* ou *anawina* ou ainda, *anawine*, especialistas das danças do *mwanamá*, termo este que significa literalmente “animalzinho”, referindo-se, evidentemente, ao pénis donde se vai cortar o prepúcio, deixando-o semelhante a um animalejo esfolado.³¹ Estes dançarinos eram quase sempre os ajudantes do “circuncidador”, ele próprio um antigo dançarino.

Entretanto, numa clareira da floresta, numa praia ou ilha deserta, em suma, num sítio propício para a realização das cerimónias secretas da iniciação, um grupo de familiares dos iniciandos construía uma pequena barraca onde se faria a circuncisão e, num outro local, por vezes muito afastado, um barracão comprido, o *nipatca* ou *namuhakwa nipatca*, *nipantta* (no litoral) onde os rapazes aguardariam a cicatrização das feridas. Também construían, nas proximidades dum ou doutro dos locais, cabanas rudimentares para os restantes participantes

³¹ O vocábulo *mwana* é composto pelo prefixo *mwa* (diminutivo) e pelo substantivo *enama* que significa “animal”, “carne”. A palavra tem pois o sentido literal de “animalejo” ou “animalzinho” (A. Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos...*, op. cit., p. 1).

nas cerimónias, sendo uma delas reservada para o circuncidador e ajudantes. Ao local da circuncisão dá-se, em Malema, o nome de *okhalawa* e, entre os macuas do Norte, *omirini*; por vezes é também designado por *omasoma* ou *waravoni*, que literalmente significa “o local de onde se tira o mel”. Ao acampamento dos recém-circuncidados chama-se *namuhakwani* ou *nanhawani*.³²

Durante o período mais ou menos longo que mediava entre o anunciar da realização das cerimónias e o início dos ritos, existia um ambiente de festa nas aldeias; homens, mulheres e crianças reuniam-se para dançarem ao som do *nthipa* ou *tchutchu* (*cucu*), pequeno tambor tocado com varinhas que se usa nos ritos para contrastar com o som dos outros tambores; por causa do seu som muito agudo, pode ser ouvido a grandes distâncias desempenhando, assim, um papel muito importante na anunciação dos rituais e na condução dos iniciandos para o local da circuncisão; a dança é designada pelo nome *kalthawe*, ou *nthipa*³³. Este último termo, também grafado *ntipa* ou *mthipa*, para além de significar o tambor e as danças típicas do período preparatório dos ritos, serve para designar a papa de farinha da mapira, de grão acastanhado, chamada *etjuve*, que é muito branca depois de os grãos terem sido moídos em pedras próprias; farinha esta que é todavia de fraca qualidade, pelo que a massa obtida era usada para alimentar os circuncidados para que percebessem que, em determinadas circunstâncias, as pessoas se valem de soluções alternativas.

As festas mais importantes realizavam-se na povoação do *mwene* da iniciação. Participavam nelas os *alipo ekhalawa* e os *alipo owina*. No Ile, o mestre da circuncisão aparecia vestido com uma tanga de casca de árvore e com uma pele do *nthete* sobre os ombros; vinha adornado de missangas na cabeça e a cara estava pintada com diversas cores, representando figuras de animais. Isto dava-lhe um aspecto sobrenatural, sobretudo quando cantava e quando saltava durante as danças.³⁴

³² Quando existia, a barraca onde se efectuava a circuncisão era muito rudimentar e entrava-se nela por um estreito corredor construído com o mesmo material de pau a pique (Pe. A. Valente de Matos, *idem*, p. 3), Calisto Pacheleque, Comunicação pessoal.

³³ *Nthipa* (grafado por vezes *Mthipa*) é um tambor pequeno que serve para acompanhar o ritmo do tambor maior. Em algumas regiões chama-se *Tchutchu* (Atibo Auiba, Moma, 10.11.1981).

³⁴ Joaquim (IIE), “A iniciação feminina”, in: Eduardo Medeiros – *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*, notas de campo, compilação de textos inéditos, anotações e investigação bibliográfica. Maputo, 1982 (AHM; C520j).

Logo que chegava à aldeia, o *nkalipa* (“mestre da circuncisão”), pendurava os seus instrumentos e “remédios” no beirado da cabana que lhe fora destinada, como sinal de que os ritos se iriam realizar na região. Durante a sua permanência na aldeia as pessoas afastavam-se desse local “sacralizado”³⁵.

A duração deste período dependia do aparecimento da menstruação da esposa do *mwene* escolhido para organizar as cerimónias da iniciação.

Os participantes

Para além dos jovens rapazes a iniciar, participavam nos rituais da floresta: os “padrinhos” e amigos que ajudavam os iniciandos nos seus encargos; o circuncidador e os respectivos ajudantes; os mestres das instruções e respectivos ajudantes; o(s) chefe(s) da(s) linhagem(s) que organizava(m) as cerimónias ou os seus mandatados para vigiar o decorrer das cerimónias; os responsáveis linhageiros dos iniciandos. O tio e os pais dos iniciandos visitavam-nos de vez em quando, levando-lhes presentes e fazendo as devidas recomendações e observações. Todo o homem adulto já iniciado podia participar nas cerimónias de iniciação; ficavam rigorosamente excluídos delas as mulheres, as crianças e os rapazes não iniciados. Também estava sempre presente o curandeiro responsável pela “segurança” das pessoas e do local onde decorriam as cerimónias, o *mulipa a mila*, ou *mulipa a masoma*; em cada regulado havia curandeiros directamente subordinados aos chefes, mandatados pelo *mwene*, que se responsabilizavam pela “segurança” dentro do chegado das cerimónias da iniciação.

Os “remédios” da iniciação

Durante o ciclo iniciático eram dados aos iniciandos vários “remédios” que tinham por função *proteger*, “curar” ou *desencadear para o futuro processos vitais*; por vezes tinham mais do que uma destas funções simultaneamente. Segundo os meus informantes, os “remédios” podiam ser dados a beber ou a lamber, ou eram misturados na comida ou metidos na cauda cortada do boi-cavalo; esta era colocada sobre a cabeça dos iniciandos ou os seus corpos eram esfregados com ela. Ao longo do ciclo iniciático os “remédios” cumpriam sobretudo

³⁵ Entrevista com Rassul Cavana, Montepuez, 5.11.1983.

uma função protectora e provedora de forças vitais, com mais frequência esta última que a primeira. A função “curativa” só ocorria nos casos de necessidade extrema e, mesmo nestes casos, tratava-se mais de uma função curativa mágica (eficaz ou não) do que uma terapia no sentido moderno do termo. Aliás, após a circuncisão, só raramente era ministrado algum “remédio” com fins curativos; a cicatrização fazia-se naturalmente; a ferida era coberta com poeira que os iniciandos levantavam batendo com as mãos no chão. Cada uma destas categorias de “remédios”, curativa, protectora, ou para dar filhos, tinha localmente o seu próprio nome, geralmente o nome de um dos elementos da sua composição, da situação ritual ou da função. Por vezes o mesmo nome significava, em regiões afastadas, remédios com funções diferentes, ou o nome e a função eram o mesmo, mas o momento de aplicação diferia. O estudo desta problemática levantava quase sempre alguns diferendos entre informantes de origens diversas; também entre os autores consultados e os estudiosos com quem debatemos esta questão, a tendência era de um finca-pé sobre a universalidade dos termos por eles registados com base num costume local. Digamos que a essência dos “remédios” era a mesma; o que variava eram os nomes pelos quais eram designados e os momentos da sua utilização.

O termo genérico macua que designa “remédio”, “medicamento”, “medicina” é *murette* (plural: *mirette*); por vezes também se utiliza o vocábulo *mutápwe* (plural: *mitápwe*). O vocábulo *mirette* significa também “veneno”, “feitiço”. No caso específico dos “remédios” para os iniciandos diz-se *murette w'alùkhu* e dentro destes existem os “remédios” específicos para dar filhos: *murette wóyariha*.

O principal especialista dos “remédios” da iniciação era o curandeiro *mulipa a mila*, o “mestre das caudas”. A palavra *mila* é o plural de *mwila* (ou *muwila*) que significa “rabo”, “caudas” de um animal. Para fins cerimoniais e rituais, trata-se da cauda do boi-cavalo (*mwila w'enyupú*) (por vezes do elande ou do búfalo), cauda esta que era portadora de “remédios” e magias para afastar as feras e todas as feitiçarias dos locais dos ritos da iniciação e que, para isso, era colocada em lugares públicos, no ramo de uma árvore, no alpendre do chefe, numa barra suspensa no terreiro da aldeia, etc.; a cauda dos remédios anunciava o período de preparação dos rituais; os macuas chamavam a esta anunciação

othomeiwa mila: “colocar para ser vista a cauda dos remédios”. Como o responsável dos remédios” trazia sempre consigo a cauda com os “remédios”, ele era chamado o “mestre ou dono das caudas”. A colocação da cauda com os “remédios” de maneira ritual sobre a cabeça dos iniciandos podia ocorrer em vários momentos do ciclo iniciático, desde a primeira concentração na floresta até à purificação da saída do mato. *Osmila* eram essencialmente “remédios” protectores e purificadores. *Ottikhiwa alùkhu* era o rito de colocação sobre a cabeça do iniciando da cauda do boi-cavalo com “remédios”.

Os “remédios” protectores eram habitualmente ministrados antes da circuncisão; pelo menos era o que sucedia em Lalaua nos anos trinta, época em que as cerimónias ainda tinham conteúdos rituais antigos; ao passo que os “remédios” provedores de forças vitais eram dados depois da circuncisão ou após a cicatrização das feridas, mais usual nesta ocasião do que naquela, aquando da passagem do primeiro acampamento para o segundo, ambos na floresta.

Os “remédios” provedores de forças vitais eram genericamente designados pela expressão *wachila wa khuveke* (“remédio para aumentar o desejo pelas mulheres, para provocar o poder fecundador do rapaz”). O termo *wachila* designa a operação feita pelas mulheres quando estão a moer mapira com as pedras que usam para o efeito. As mulheres executam esse trabalho de joelhos no chão, fazendo movimentos de trás para diante com as ancas pelo que provocam nos homens que as observam desejos sexuais. O termo *wa khuveke* quer dizer: “depressa”, “rapidamente”. Deste modo havia a crença de que o referido “remédio”, aplicado após o corte do prepúcio, daria ao rapaz grande desejo pelas mulheres; utiliza-se também para designar estes “remédios” a expressão *murette w’oyariha* (“remédios” para dar filhos), de *oyariha* (“fecundar a mulher, engravidar uma mulher, poder ou capacidade que um homem tem de gerar”). Os “remédios” para dar filhos” (*murette w’oyariha*) tinham, por conseguinte, uma função mágica propiciatória ao desencadear no rapaz a capacidade de gerar, de fecundar a mulher. Por causa disso, os “remédios” eram geralmente dados após a circuncisão e quase sempre após a cicatrização da ferida; mas em certas regiões podiam começar a ser dados antes da circuncisão e até muitas vezes depois. De qualquer modo, porque eram “remédios” para dar filhos, na sua composição entravam sempre elementos relacionados com a menstruação

(através dos panos que recebem o sangue), prepúcios e/ou sangue da circuncisão e outros ingredientes de variação local, o que dava por vezes origem a uma designação e significação particulares como, por exemplo, “remédios para activar o instinto sexual”. Porém, não bastava a composição para dar força a estes “remédios”; a sua preparação obedecia também a requisitos especiais como, por exemplo, serem preparados por uma donzela nua que ainda não tivesse atingido a puberdade, pois, caso contrário, sendo preparados por uma mulher que já tivesse sido menstruada, poderiam provocar a anulação da sua eficácia. Para o comum dos mortais e para os iniciandos em particular, estes últimos “remédios” eram chamados *oravo*, mel. Não lhes diziam as mães e outros familiares que eles iam para a floresta colher o mel?! Na ideologia local, o “remédio” visava sobretudo preparar o jovem para as dificuldades da vida adulta; por esta razão, se o rapaz vomitava ao tomá-lo, estava condenado a não ter filhos, ou melhor: “nunca dar filhos”, como melhor traduz a expressão da língua *emakhuwa*. Para evitar isso, o rapaz abandonava o acampamento e era submetido a ritos de iniciação ulteriores.

A infecção da ferida provocada pelo corte do prepúcio era explicada pelos macuas como tendo três causas distintas: (i) contacto do pénis circuncidado com as pernas durante o sono, facto que era motivo de reprimenda ao tutor do rapaz por não ter sabido colocar-lhe a *ephatta* entre as pernas ou não ter sabido amarrá-lo à *ekhapwera*; (ii) acontecimentos ocorridos na aldeia dos iniciandos, particularmente entre membros da família, quando desobedeciam à proibição de relações sexuais enquanto o jovem estava na fase da cicatrização da ferida; (iii) feitiços lançados por familiares ou feiticeiros para provocarem a morte do jovem, imputarem a responsabilidade aos acontecimentos na floresta e assim consolidarem as suas posições nas chefias de forças obscuras no seio da família ou de feiticeiros suprafamiliares. Por isso, quando ocorria uma inflamação num dos iniciandos, ele era imediatamente segregado dos outros e submetido a um tratamento especial que podia incluir a expulsão do acampamento do pai ou do tio do rapaz, quando o curandeiro das cerimónias provava a implicação destes na doença do neófito. Fazia-se então um tratamento intensivo de purificação – *okatthiwa* – contra o *mwikho* e outros males e colocavam-se-lhe à cintura amuletes protectores, ditos *ekhulula*. Para

Quadro n.º 2 – “Remédios” mais utilizados na iniciação

Curativos	Protectores	Purificadores	Para dar filhos	Momento ritual
	<i>ekhama</i>		<i>ekhama</i> (?)	antes da circuncisão
	<i>etùtha</i>			antes da circuncisão
			<i>etùtha</i>	após a circuncisão
			<i>kuhare</i>	após a circuncisão
	<i>masoma</i>			antes da circuncisão
	<i>mila</i>			antes da circuncisão
		<i>mila</i>		após a circuncisão
			<i>mpakhala</i>	após a circuncisão
	<i>mussussu</i>		<i>mussussu</i>	antes da circuncisão
			<i>mussussu</i>	após a circuncisão
		<i>mttesa</i>		após a circuncisão
			<i>mutthupulo</i>	após a circuncisão
		<i>nikhope</i>		após a circuncisão
	<i>nekula</i>		<i>nekula</i>	após o regresso a casa
			<i>nikokopilo</i>	após a circuncisão
	<i>oravo</i>		<i>nithupulu</i>	antes da circuncisão
<i>ekhora</i>			<i>n'kapa</i>	após a circuncisão
				após a circuncisão
<i>ekhulula</i>			<i>oravo</i>	após a circuncisão
<i>ekwiya</i>				após a circuncisão
<i>mpurunya</i>				após a circuncisão

além destes tratamentos, era costume dar aos iniciandos infectados drogas para ingerir, como o “remédio” feito da *ekwiya*, raiz de uma erva que vive nas margens dos rios e que é bastante amarga; este “remédio” é também utilizado nos casos da hérnia interna – *ikhunyuny* – e da hérnia externa – *muxipha* – para além de outras perturbações gastrointestinais.

Os “remédios” que não exigiam uma cerimónia especial podiam ser dados pelos padrinhos com a devida autorização e indicações do curandeiro, como era o caso, por exemplo, da raiz *ekwiya* que se mastigava quando se tinha dores de ventre.

Ao longo do texto e para cada momento ritual, faremos referência a cada um dos “remédios” mais utilizados no Quadro n.º 2, organizado por categoria e momento da sua aplicação ritual, mas devendo ter-se sempre em conta, como vimos, que o mesmo “remédio” podia indicar funções e ser aplicado em momentos diferentes.

Ekhama, pó vermelho obtido da secagem de um diluído com óxido de ferro na altura em que os rios secam (Lalaua, Ribáuè); este remédio tem muitas aplicações; nos ritos de iniciação dos rapazes, no *onipattani*, dá-se aos iniciandos antes da circuncisão; é um “remédio” idêntico ao *etùtha*.

Ekhora, “remédio” com a consistência de um líquido viscoso que se dava a lamber aos iniciandos depois da circuncisão (distrito de Memba, localidades de Mazua e Lúrio); palavra proveniente de *mukhora*(?) que é o nome de um vespão que faz o casulo na armação das portas e que é utilizado para fazer “remédios” contra os inchaços.

Ekhulula, cordel com amuletes protectores que se amarrava à cintura do neófito.

Ekwiya; “remédio” feito da raiz de uma erva que vive nas margens dos rios e que é bastante amarga; este “remédio” é também utilizado nos casos da hérnia interna – *ikhunyuny* – e hérnia externa – *muxipha* –, para além de perturbações gastrointestinais.

Etùtha, palavra sem flexão em género e número que significa “remédio em pó” que assegura a capacidade procriadora do iniciando; trata-se, por conseguinte, de um “remédio para dar filhos” (*murette w'oyariha*, de *otùtha*: provocar o instinto sexual). Na sua confecção entravam prepúcios das cerimónias anteriores e panos usados pelas mulheres durante a menstruação, tudo isto cremado e misturado com água. Segundo alguns informantes, este remédio dava-se aos iniciandos antes da circuncisão, para que as abelhas não picassem quando se ia colher o mel; segundo outros, o “remédio” era deitado na língua do neófito logo após a circuncisão. O mesmo que *ekhama*.

Kuhare, o mesmo que *kuhare* (?), “remédio em pó” que o curandeiro deitava na língua do iniciando após a circuncisão, a fim de assegurar a sua capacidade procriadora; mas outras informações dizem que é um “remédio” feito com água contaminada de sangue menstrual da *pwiamwene* e sêmen do *mwene*. “Remédio” equivalente ao *etùtha* e ao *ekhama*.

Masoma, termo que significa, de modo geral, todo o processo da iniciação; *oliya masoma* significa textualmente “comer as instruções”; significa também o “remédio” confeccionado com prepúcios de iniciações precedentes, sangue menstrual e sémen colhido durante uma cópula ritual do chefe da linhagem ou do território com a respectiva esposa (em tempos mais antigos com a *pwiamwene*, o que era uma cópula incestuosa), cópula que antecedia e preparava de algum modo as cerimónias. Este “remédio” era dado aos iniciandos, misturado com mel, antes de serem circuncidados. Segundo alguns informantes, este é o termo genérico da categoria de “remédios protectores e para dar filhos”, o mesmo que *mutthupulo* e *mussussu*.

Mila, nome pelo qual são designados os “remédios protectores da iniciação”; plural de *mwila*, palavra que significa “o rabo”, “a cauda”, de qualquer animal; mas, para uso dos chefes e curandeiros, trata-se da cauda do boi-cavalo, na qual se colocam magias para afastar as feras e todas as feitiçarias dos acampamentos da iniciação; o responsável desta cauda é o *mulipa a mila*. A colocação da cauda com “remédios” sobre as cabeças dos iniciandos ocorre em vários momentos rituais do ciclo iniciático, desde a primeira concentração no *onipattani* até ao último rito de purificação. O acto de *ottikhiwa*, colocação da cauda dos “remédios” sobre a cabeça dos neófitos no início das cerimónias, destinava-se a que não se assustassem com o que iriam ver dali em diante ou quando ouvissem o rufar dos tambores. Em Lalaua e Ribáuè, logo após o último banho purificador (*okatthiwa*), cada iniciando passava por um homem de idade avançada que se encontrava sentado e esfregava o pénis pelas suas barbas, constantemente untadas com óleo de rícino. Depois disso, o jovem dirigia-se ao *mulipa a mila* que lhe impunha a cauda dos “remédios” sobre a cabeça.

Mphakala, “remédio” feito de folhas largas da *mphakala* (ou *mukhoi*) piladas, cinzas das tangas que os iniciandos usaram em crianças, tudo isto misturado com água e metido numa cabaça pela qual as crianças bebiam (em Mogovolas, Ribáuè e Iapala) depois da circuncisão; ou remédio em pó que se aplicava na ferida depois do corte prepucial (Mogovolas) para lhe aumentar o desejo pelas mulheres parece ser o mesmo que *etùtha*. É a folha da *mphakala* ou *mukhoi* que, enrolada à laia de cartucho, era usada para recolher o sangue do pénis circuncidado. Da casca da mesma árvore fazem-se cordas.

Mpurunya, planta pequena e rasteira usada para fazer “remédio” para a circuncisão e outras doenças³⁶.

Mussussu, palavra *elómwè* que também se escreve *mususu*, fazendo o plural *missussu* ou *misusu*. Num sentido vulgar, significa “caldo”. Mas nas iniciações significa “remédio” da iniciação (ou da circuncisão) que é dado aos iniciandos depois da circuncisão, aquando da passagem do *namuhakwa* para o *mvera*. Trata-se de um “remédio” feito de raízes e do pano da menstruação da *pwiamwene* para imunizar os iniciandos das impurezas mágicas e para fortalecê-los sexualmente. Este “remédio” era habitualmente misturado no caril sem sal, de galinha ou rato doméstico, que as mães dos neófitos faziam no *epwarô* onde se tinham despedido deles no dia da ida para a floresta; esta era a primeira refeição de carne que os *alùkhu* comiam no mato, não podendo, no entanto, partir os ossos da galinha ou do rato que eram posteriormente utilizados para fazer um boneco imitando um cadáver para os *alùkhu* aprenderem a tratar dos mortos.

Mutthupulu, ou com outros nomes mas com significações idênticas, era um “remédio” preparado de modo semelhante em toda a área cultural macua-lómuè; nessa preparação era utilizado o fruto *muthupo*, o pano da menstruação da *pwiamwene* e restos de prepúcios; este “remédio” era preparado em casa do curandeiro dos remédios por uma rapariga nua que ainda não tivesse atingido a puberdade, pois dizia-se que, sendo pilados por uma mulher adulta, os “remédios” não produziriam os efeitos esperados. O pó assim obtido era misturado com feijão jugo torrado e moído. O “remédio” era dado a lamber aos iniciandos para provocar o seu poder de fecundidade e a sua potência sexual. A palavra *mutthupulo* pode significar “aquilo que pila”, ou seja: o “pau do pilão”; provém de *otthupula*, “pilar” e, na linguagem figurada das iniciações, significa “manter relações sexuais”. Tomava-se aquando da transferência do *namuhakwa* para o *mvera*. Muitos homens de idade avançada corriam ao local das iniciações para receberem também o *mutthupulu*; alguns deles até o guardavam para depois o venderem. Pela sua composição e função, não apresenta grande diferença do *mususu*.

³⁶ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

Nekula, “remédio” que era dado ao iniciado antes do corte de cabelo pelo padrinho, alguns dias após o regresso das iniciações à casa da mãe.

Nikhope, o mesmo que *nekohe*, *nikhompe* ou *nikombe*; poção purificadora dos maometanos dada ao pagão que se converte; é tida como purificadora de todos os *iharamu* (singular, *eharamu*) da vida do ateu. Os *iharamu* são as proibições religiosas dos muçulmanos, tais como: comer carne de porco, beber álcool, etc.

Nikokopilo, bananeira brava; “remédio” da circuncisão³⁷. A bananeira é um vegetal simbólico por excelência, porque se reproduz indefinidamente sem ter marido³⁸.

Nithupulu, “remédio” que se aplica antes da circuncisão; o mesmo que *mphakala* (em Ribáuè/Iapala).

N'kapa, “remédio” feito com prepúcios cortados e sangue da circuncisão queimados e postos na comida para o iniciando comer sem o saber. A palavra *n'kapa* provém de *ekhapa*, que significa (no distrito de Memba) “forte instinto sexual”; *n'kapa* é também o nome duma planta que entrava na composição do “remédio”.

Oravo, “remédio” dado a lamber aos neófitos depois da circuncisão (no distrito de Memba). Líquido adocicado que marcava a entrada dos iniciandos no mundo dos crescidos; também se dava para proteger o iniciando. A palavra *oravo* significa textualmente “mel”, “favo de mel”, “mel extraído da palmeira-brava”; mas significa também “a abelha que produz o mel”.

É necessário acrescentar o seguinte: paralelamente a estes “remédios” destinados aos iniciandos, outros estavam presentes durante as cerimónias, quer para proteger os espaços rituais e as pessoas, quer para proteger especificamente certa categoria de indivíduos, como o circuncidador e seus ajudantes, os quais eram “preparados” com a *namutaliwa*. Por outro lado, falar de “remédios” na composição dos quais entram elementos botânicos, cujos nomes são extensivos aos próprios “remédios”, é falar da função simbólica que tem geralmente a planta como elo de ligação entre as forças vivas do mundo não animal (a terra) e as forças vivas da natureza, em forma de chuva e luz,

³⁷ Pe. António Pires Prata, *idem*.

³⁸ Pe. Elia Ciscato, *Apontamentos de Iniciação Cultural*. Quelimane, Diocese de Quelimane, 1987, p. 66.

e a alimentação e portanto, da vida, do homem e animais. Quase sempre os remédios são valorizados pelos signos que contêm por causa da cor, do sabor, da viscosidade ou do próprio sítio de onde a componente botânica foi extraída da planta; por exemplo, parte baixa e húmida, junto ao solo, ou parte alta e seca, do mato ou da machamba³⁹.

Tambores, danças e máscaras da iniciação

Ao longo do ciclo iniciático, tanto os tambores como as danças estavam sempre presentes, desempenhando um papel primordial. Muitas comunidades macuas-lómuês também usavam máscaras durante os ritos da puberdade.

Vimos no início deste capítulo que os macuas designam as iniciações pela palavra *ikoma*, vocábulo que significa “tambores” e “danças”, particularmente dos rituais de passagem. Outras expressões gramaticais relacionadas com as iniciações fazem referência tanto aos tambores como às danças⁴⁰; assim, *ekhalawa*, significa “tambor” e “dança da iniciação”, ou simplesmente “iniciação”, “fanação” ou “circuncisão”; mas significa também, “esperma” ou “sêmen”. *Ekomá* é o termo genérico que designa não só o tambor, instrumento de percussão, como todos os instrumentos de música, englobando ainda no seu campo semântico todo o tipo de dança e batuque da iniciação; a palavra tem como plural *ikomá*; *olyá ekoma* significa “ir à iniciação”, “ir à circuncisão”; significa ainda “sêmen” ou “esperma” quando usada no contexto iniciático; *wòpa ekomá* significa “tocar tambor”. *Nsoma* é uma palavra que serve para referir os tambores e danças dos ritos de iniciação. *Othomola ekoma* significa “baixar o tambor da iniciação”, “desprender o tambor”, “descer o tambor das iniciações”, isto é, “dar início aos ritos da iniciação”. *Ekoma ya alopwane*, significa “a dança dos homens”, ou seja, “as cerimónias de iniciação masculinas”; *wineliwa ikoma*, significa “passar pelas danças da iniciação”, isto é, pelos ritos (Quadro n.º 3). Os *alipa ekhalawa* são de um modo geral os donos dos tambores e das danças. A expressão verbal *wòpa ekoma* significa “soar” ou “tocar o tambor”, e *oriipa ekoma*, “o tambor está a rufar”, “está a soar”.

³⁹ Elia Ciscato, *Apontamentos de Iniciação Cultural*. Quelimane, 1987, p. 67.

⁴⁰ Pe Alexandre Valente de Matos, “Os achirimas e a música”, in: *Boletim do Museu de Nampula*, Vol. I, 1960, e Margot Dias, *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa, IICT, 1956, pp. 136-141.

Quadro n.º 3 – Tambores, danças e iniciação

OTHOMOLA EKOMA	baixar o tambor da iniciação (para anunciar que se vão realizar os ritos);
EKOMA YA ALOPWANE	a dança dos homens, ou seja: as cerimónias de iniciação dos homens;
EKOMA SA ATHIANA	a dança das mulheres;
WINELIWA IKOMA	passar pelas danças da iniciação, isto é, pelos ritos.

Tambores da iniciação

Os macuas possuem tambores de uma só membrana, os mais comuns, e tambores bимembranofónicos, os mais raros (Figura n.º 1). Na primeira categoria, podem ser agrupados três tipos de tambores, idênticos pela forma ou pela função; no primeiro tipo, temos os tambores *kokhorowa*, *ekhavette*, *ekomá*, *namutcoro*, etc; no segundo tipo assinalamos os tambores *nlapa*, *muremule*, *murepele*, etc. e, no terceiro, os tambores *màshe*, *mwàkoma*, *tenteu*, *peteheni*, *cucu*, etc. Dos tambores de duas peles, o mais conhecido é o *nikalamu*.

Reunamos estes nomes no seguinte quadro classificatório:

Quadro n.º 4 – Tambores macuas-lómuès

A) Tambores unimembranofónicos	
1) <i>ekhavette</i> , <i>ekomá</i> , <i>ihokóre</i> , <i>kokhorowa</i> , <i>mekhupe</i> , <i>namutcoro</i> , <i>n'goma</i> , etc.	
2) <i>nlapa</i> , <i>nlapa na mmwapuni</i> , <i>muremule</i> , <i>murepele</i> , <i>nikoni</i> (dos chuabo), etc.	
3) <i>màsha</i> , <i>màshe</i> , <i>màxa</i> , <i>madhi</i> , <i>mukhumba</i> , <i>mwàkoma</i> , <i>cucu</i> , <i>tcutcu</i> , <i>thuthu</i> , <i>tauntcu</i> , <i>jujo</i> , <i>viriviri</i> (dos chuabos) <i>mwanamá</i> , <i>ntthipa</i> , <i>tenteu</i> , <i>peteheni</i> , <i>petcela</i> , <i>mptetzeni</i> , etc.	
B) Tambores bимembranofónicos	
4) <i>Nikalamu</i>	

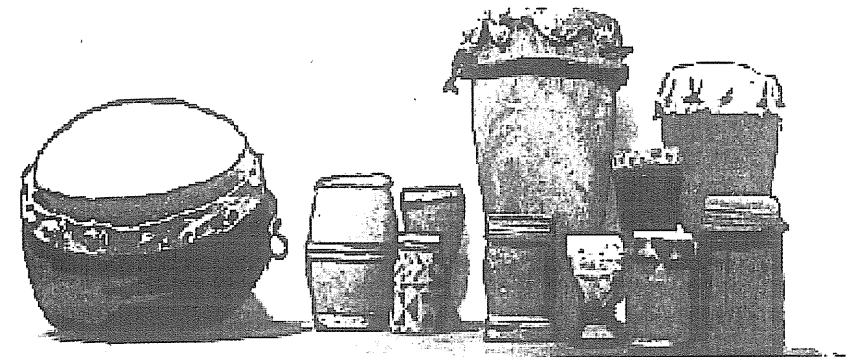


Figura 1 – Tambores macuas

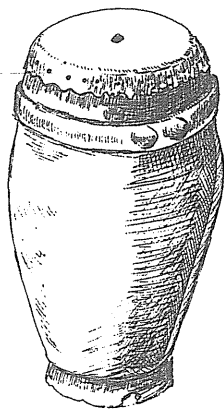
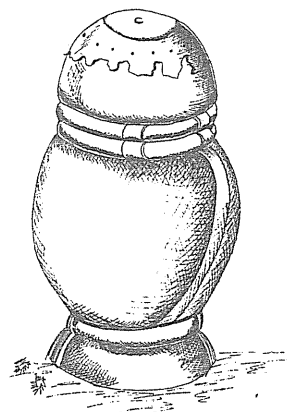
Vejamos alguns elementos etnográficos característicos de cada um deles.

Tipo 1) *ekhavette*, *ekomá*, *ihokóre*, *kokhorowa*, *mekhupe*, *namutcoro* e *n'goma*⁴¹ são termos utilizados para designar o maior tambor macua, quer na forma, quer na função. Cada um destes vocábulos designa uma actividade particular: assim, *kokhorowa* (Figura n.º 2) é o tambor e ao mesmo tempo a dança guerreira própria para celebrar vitórias alcançadas sobre os inimigos ou enaltecer heroísmos particulares praticados, por exemplo, nas caçadas;

ekhavette ou *namutcoro* (Figura n.º 3) é o tambor chefal por excelência, utilizado para o chamamento do povo, para anunciar grandes acontecimentos, por exemplo, para anunciar a investidura de um novo *mwene*. *Ihokóre* é o maior tambor entre os chuabos. *ekomá* é o tambor das danças (ritos) de iniciação dos rapazes (o tambor das danças das raparigas, *emwali* é diferente do tipo 2 e só pode ser percutido por mulheres idosas).

Nos ritos de iniciação, quando o tamborzinho *viriviri* (ou *cucu*) dá o sinal para o início das cerimónias, a que o *murepele* responde, o *ihokóre* (ou *mekhupe*) entra em acção para acompanhar o ritmo das danças e das canções. Tem o som mais baixo (voz grossa, como dizem); no meio da pele da sua

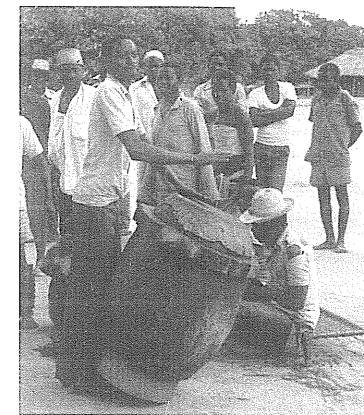
⁴¹ A palavra *namutcoro* significa “ónagro”, “burro selvagem”, animal de porte muito elegante; apenas o macho possui cornos (*teòrò*); a palavra *n'goma* ou *ngoma* é muito frequente nas línguas bantu e com o mesmo significado. Cf. M. L. Rodrigues de Areia. *Les Symboles divinatoires – Analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola (Ngombo ya Cisuka)*. Coimbra, Instituto de Antropologia/Universidade de Coimbra, 1985, pp. 238-241.

Figura 2 – Tambor *kokorowa*Figura 3 – Tambor *ekavette*

membrana existe uma calote de goma. A palavra *ngoma* é usada entre os chuabos de Quelimane na linguagem perifrástica das iniciações para designar a mulher; *anamusema asemile ngoma zana bazasula baiamo*: “os carpinteiros fizeram tambores, tiraram-lhes a cobertura e saltaram lá para dentro”.

Quando chegava o tempo dos ritos de iniciação, quer dos rapazes (*ekomá*) quer das raparigas (*emwali*), os chefes das famílias uterinas dos candidatos iam pedir ao senhor do território a devida autorização para realizarem os ritos; nesse pedido implorava-se que ele, chefe, “descesse o tambor para as iniciações”. O grande tambor era então entregue ao *mulipa ekhalawa* que o aparelhava no cemitério (*omahiye*), na véspera do batuque e o transportava para o local da concentração dos neófitos, no centro do regulado, ou directamente para o local das cerimónias na floresta. Aí, ele mesmo, ou um tocador especializado, o *namakhuweve*, que já não tivesse pai nem mãe, faziam-no rufar para anunciar a próxima realização dos ritos.

O facto de ser aparelhado no cemitério, em contacto com os espíritos, conferia-lhe um carácter sagrado, carregado de magia, próprio para incutir respeito e pavor. A sua cor avermelhada, produzida pela ferrugem, significava o sangue dos inimigos mortos na guerra ou o sangue do leão ou elefante prostrados pelos caçadores; por isso, quando se dançava a *kokhorowa*, havia sempre demonstrações de façanhas praticadas; as mulheres com crianças às costas e

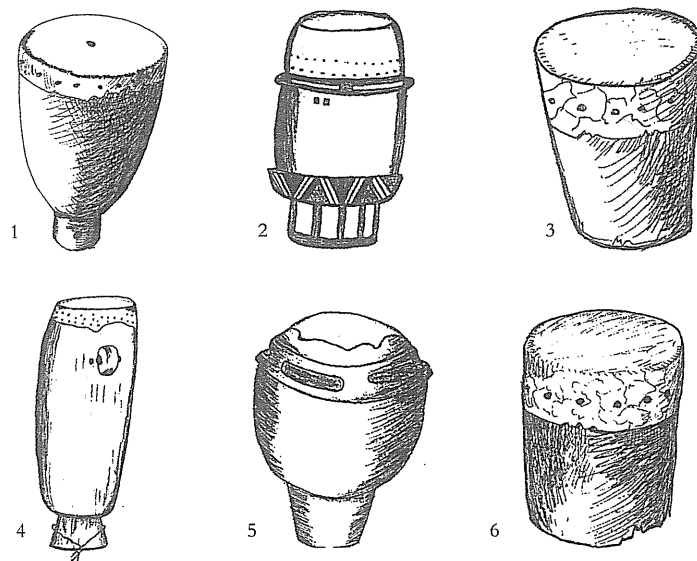
Figura 4 – O *ekavette* tocado de pé

que desejassem tomar parte na dança deviam previamente fazê-las sentar sobre o tambor e, passando o dedo indicador pela ferrugem, esfregavam-no em seguida na cabeça e no peito do filho; chamava-se a esta cerimónia *ololiwa* ou *oxululiwa mvana*, para que ela não se assustasse ao ouvir rufar o tambor. A expressão significa textualmente “curar, ou iniciar, a criança”.

Estes tambores eram fabricados com uma secção de um grosso tronco das árvores *murukuruku*, *mpila*, *murotco*, *mutchula* ou *mphaka*, e a membrana era feita de pele do *epakhala* (“elande”), *ephalavi* (“egocero negro”), *namukoma* (“boi do mato”), *namutcoro* (“ónagro”) ou *ekhomatce* (“gazela das pedras”); ele era também salpicado de manchas de ferrugem a toda a volta e sobre a pele faziam-se dois traços, em cruz, da mesma substância. Costumava-se também fazer aderir à membrana, com cera ou goma, uma pena de peru bravo, *mpisa*, e alguns pelos de leão, no intuito de que o som produzido evocasse de algum modo as vozes destes animais.

Este tipo de tambor só podia ser guardado na varanda da casa do *mwene*, do régulo ou de pessoas tidas em alta consideração. Era um tambor raro, pois acreditava-se que as pessoas que o possuíam e tocavam estavam sujeitas a perigos muito grandes.

Tocava-se de pé (Figura n.º 4), tendo a parte da boca apoiada em forquilha e a parte inferior poisada directamente no chão, fixado por meio de

Figura 5 – Tambores do tipo *nlapa*

- | | | |
|---------------------------------------|-------------------------|------------------------------------|
| 1. <i>murepele</i> ou <i>muremule</i> | 2. <i>murepele</i> | 3. <i>nlapa</i> na <i>mmwapuni</i> |
| 4. <i>nlapa</i> propriamente dito | 5. <i>nlapa</i> redondo | 6. <i>nlapa</i> com pele de jibóia |

um espigão travado pelo pé do tocador para impedir as oscilações; também por causa disto o tocador costumava amarrá-lo à cintura com uma corda. Era percutido com ambas as mãos ou com uma baqueta de pau maciço, dita *evelo*, manejada por uma das mãos, geralmente a direita, e também pela palma da outra mão em batidas alternadas. De quando em vez, para obter um som diferente do tambor, o tocador apoiava o cotovelo no centro da pele e com a baqueta percutia-o.

Tipo 2) *Nlapa* é o nome genérico do segundo tipo de tambores; a palavra serve também para designar “dança” e “batuque”. O padre Prata⁴² diz que se trata de um tambor pequeno forrado de pele do lagarto *ntthapwe*. Mas existem de facto outras variedades, algumas de grande dimensão, compridos, como os do tipo 1), mas de formato estreito (Figura n.º 5). Para a sua confecção

⁴² Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

utiliza-se a madeira das árvores *namushilokoma*, *mphaka*, *kuveru* ou *nampwaphwa*. A pele da membrana destes tambores não é de mamífero, mas sim de réptil, em particular dos sardões *enyotco*, *iyesse* ou *ehala* e, mais raramente, da jibóia, *ekhuka*, tanto terrestre como aquática. O *nlapa* percutese com as duas mãos estendidas. Muitas vezes é introduzido numa grande panela de barro, tomando então o nome de *nlapa* na *mmwapuni*, isto é, “tambor da panela”, para se obter uma maior ressonância e variação sonora.

Quando o tocador usa simultaneamente mais do que um tambor, o *nlapa* fica travado entre as suas coxas e os outros ficam ao lado, sustentados por outras pessoas (Figura n.º 6). Este tipo de tambores era usado nas danças *insiripwiti*, que marcavam as festas de saída dos rapazes iniciados; também se usavam nos ritos de iniciação das raparigas e nas danças *nakula*, *elata*, *harapa*, *mukwarawekwa*, *insiripwiti* e *mutcume*. Habitualmente, os “companheiros” do *nlapa* são os tambores *muremule*, *masha* e *petceni* ou *cucu*.

Figura 6 – O *nlapa* e o seu tocador

O *nlapa* é um dos tambores mais importantes dos batuques por ser o seu principal animador. São geralmente os homens que o fazem rufar por exigirem um esforço extraordinário de continuação, sem admitirem esmorecimento. O género *nlapa na mmwapuni* fica amarrado a um mastro quando é tocado por homens de pé à sua volta, como é o caso do *namahanca*.

O *muremule* ou *murepele* é um tambor com uma configuração idêntica ao *nlapa* mas divergindo dele pelo som. Toca-se com duas baquetas (*mikhuwo*) e, ao ser percutido, toma a posição oblíqua. Geralmente é utilizado nos batuques ao lado do *nlapa* propriamente dito e do *ekhavette*. Desempenha um papel importantíssimo no ritmo vertiginoso da dança, de tal modo que, se a sua pele rebenta, a roda dos dançarinos desorganiza-se imediatamente. É um tambor próprio para danças dos homens e das mulheres.

Tipo 3) pertencem a este tipo os tambores *cucu*, *maàhe*, *mpetcheni*, *mwakoma*, *petcheni*, *petcela*, etc; são os mais pequenos dos tambores macuas (Figura n.º 7). Na sua feitura entra geralmente a madeira da *napwaphuwa* e a pele do sardão *enyotco* ou *iyese*. Estes tambores são os companheiros inseparáveis de todos os outros; tocam-se com duas baquetas e admitem dois tipos de toques, consoante servem para anunciar qualquer evento e para convocar o povo, ou

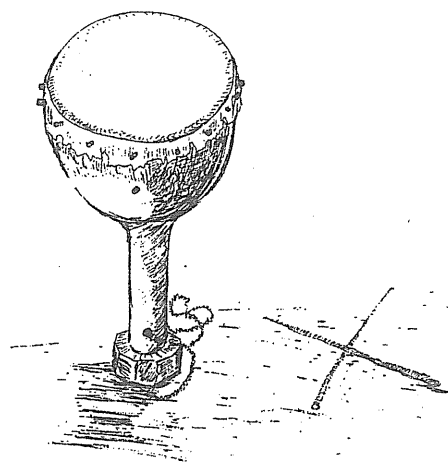


Figura 7 - Tambor *peceni*, *mpeceni*, *pecela*, *cucu* ou *thuthu*.

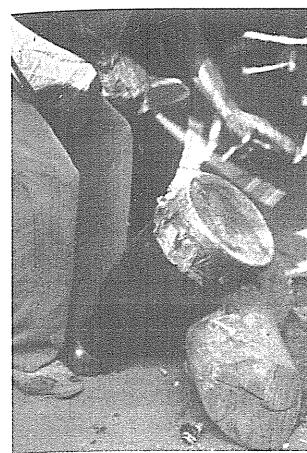


Figura 8 - O toque do *ntodyi* maconde, equivalente ao *thuthu* macua.



Figura 9 - O *mwanamá*

quando são utilizados nas danças do *mirusi* e outros ritos de possessão. Tanto os homens como as mulheres tocam este tipo de tambor. A dança *mapiko* dos macondes tem cerca de oito diferentes tambores deste tipo.

O *cucu*, *thuthu* ou *tchutchu* é um tambor médio ou pequeno, feito geralmente de *mpila* (*Pterocarpus angolensis*, Dc), árvore de boa madeira, cuja casca é utilizada para envenenar a água com vista à apanha de peixe. Toca-se geralmente com varinhas e o seu som é muito agudo; nos ritos de iniciação desempenha um papel muito importante, pois é ele quem anuncia os rituais e “acompanha” o iniciando para o local da circuncisão (Figura n.º 8).

Viri-viri é o termo popular pelo qual os chuabos designam o tamborzinho *cucu*. O *ntthipa* (plural: *matthipa*.) é idêntico ao *cucu* ou *tchutchu*. Este tambor serve para convocar os rapazes para a iniciação. O *petcela* (ou *petcheni* ou *mpetcheni*) é o mais pequeno de todos os tambores. Na sua feitura entra quase sempre o tronco da *nampwaphuwa* e a pele do sardão *enyotco* ou *doiyese*. Nos batuques é o companheiro de todos os outros. Toca-se com duas baquetas. Admite dois toques diferentes, consoante se faz o convite às gentes da povoação para alguma caçada ou para a cura do *mirusi*. Pode ser tocado por homens ou mulheres. O *mwanamá* (Figura n.º 9) é um tambor

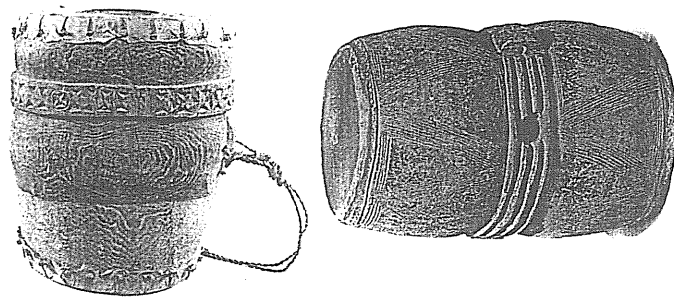


Figura 10 – Tambores bimembrafónicos

um pouco maior do que o *cucu*, que tocava durante todo o tempo em que decorria a cerimónia do corte dos prepúcios a fim de abafar o choro e os gritos dos jovens. A palavra significa, como já fizemos referência, “todo o animal esfolado”, fera, animalzinho, ou bichinho; significa também “dança da ida”, dita do animal esfolado.

Tipo 4) o *nikalamu* é um tambor de duas membranas (Figura n.º 10). É fabricado com madeira da *mphaka*, *mukokho* ou *moko*; as peles são do *ekhomatce* (“cabrito das pedras”), *ephalavi* (“egocero negro”) e do *namukoma* (“ónagro”). Ultimamente também se fazem de lata aproveitando recipientes cilíndricos de 20 litros; estes são utilizados na dança *saba-saba* ou *n’sapa-sapa*. O *nikalamu* é um tambor utilizado nos ritos de posseção *mirusi*, realizados geralmente por mulheres possuídas pelos espíritos *macini*; neste caso era percutido com as palmas das mãos. Era também utilizado pelos guerreiros nas danças *shopa* em honra dos seus mortos, sendo percutido com duas baquetas; ao ser tocado, assenta directamente no chão; estando o tocador sentado, segura-o debaixo das pernas, na altura do ângulo dos joelhos. Geralmente é tocado pelos homens.

Por regra, diz Margot Dias⁴³, as peles destinadas aos tambores, qualquer que seja o tipo, são previamente postas de molho o tempo que for necessário a fim de as tornar perfeitamente maleáveis; seguidamente são colocadas na boca dos tambores, sendo fixadas à madeira do rebordo por pequenos espigões

⁴³ Margot Dias, *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa, IICT, 1956, pp. 136-141.

de bambu ou de madeira; os orifícios no rebordo são feitos com um ferro ao rubro; no caso dos tambores bimembranofónicos, as peles são amarradas às bordas por tiras de pele que se entrelaçam no tambor, esticando ao mesmo tempo os dois lados. O pêlo da pele extrai-se com a lâmina de uma faca quando ela já se encontra bem seca. Acontece amiúde que, devido à longa exposição do tambor às orvalhadas nocturnas, ou mesmo devido à chuva, a pele se dilata e se torna bamba; neste caso, o tocador aproxima o tambor do fogo e aquece a pele até retomar o seu som próprio; outras vezes, toma um tição (da planta *evelo* que se usa como pincel para cair paredes) que arranca à fogueira e sopra-o de encontro à pele, obtendo os mesmos resultados. Há quem coloque também um pouco de cera na parte central da pele para que ela se mantenha retesada e aumente a sua vibração. A cera tem em vista evitar o rebentamento durante as maiores batidas, pois o tocador por vezes também se emociona excessivamente devido às bebidas e aos momentos exaltantes das danças e das vozes, forçando o batuqueiro a aumentar o som do tambor.

Danças da iniciação

Ao longo do ciclo iniciático as danças estavam sempre presentes; diz-se, aliás, para designar os ritos de iniciação *wineliwa*, “ser dançado”, *olya ikoma*, “comer o batuque”, *wineliwa ikoma*, “passar pelas danças da iniciação” e, no caso específico das iniciações masculinas, *ekoma ya alopwana*, “a dança dos homens”. Cada momento ritual tinha as suas danças próprias, participantes, terreiros e coreografias específicas. Com frequência a dança tinha o nome (que guardou até aos nossos dias) do tambor principal do batuque, do momento ritual ou do tipo de participantes que nela estavam envolvidos; por vezes era o nome da dança que dava o nome à cerimónia. Eis o conjunto de palavras que tanto designam os tambores como as danças e os próprios ritos: *ekhalawa*, *ekomá*, *ekoma ya alopwana*, *erurkea*, *ossileiwa*. Ao longo desta II Parte reflectiremos sobre estes vocábulos; recordemos aqui os significados principais relativos às danças: a palavra *ekhalawa* significa “tambor e dança da iniciação”, “ritos de iniciação”, “fanação” ou “circuncisão” e também “sémen”, como já referimos mais acima; *ekomá*, significa “dança com tambores”; *ekoma ya alopwana*, “dança dos homens”, “ritos de iniciação”;

erurkea, “dança dos homens”; *ossileiwa* ou *oxileiwa*, “ser dançado”, “ritos de iniciação”, tanto masculinos como femininos.

As danças da iniciação podem ser classificadas de acordo com cada momento ritual, participantes respectivos e coreografia específica. O espaço temporal da dança ritual era designado *ehuhu ya ekoma*, expressão que significa literalmente “o momento do batuque”. O *alipa owina* (ou *aniina* ou *anakoma*) era o mestre dançarino que acompanhava cada uma das canções dos ensinamentos; os *anamwina* (ou *anamwiina* ou *anamwiine*) eram os dançarinos que acampanhavam o *alipa owiina*. *Tuphacume* (ou *tuphakuwe*) é um dançarino ágil. A indumentária dos dançarinos das iniciações era variada e dependia muito do tipo de dança e da função do mestre dançarino; de qualquer modo, usavam com frequência saiotes de palha, ditos *makedje*, ou de folha de palmeira brava, chamados *maseve*; chocalhos nas pernas e nos tornozelos, chamados *malasa*, *marrusulu* (ou *mirrusulu*), *mikoroxo*, *massaque*, etc., e chocalhos de mão, *sekhere* (na Zambézia). Havia danças com máscaras, usadas quer pelos mestres e/ou ajudantes, quer pelos iniciandos. Entre os chuabos, as danças dos rapazes designam-se de forma genérica por *nzoma* e as principais danças das iniciações masculinas são a *mutengo*, dançada por todos, e a *mambira*, dançada pelos rapazes.

As danças que se realizavam nas aldeias, no período preparatório dos ritos de iniciação, entre o seu anúncio público e a convocação dos jovens para as cerimónias, eram as seguintes: *ntthipa*, dança do período preparatório, para os homens, mulheres e até crianças, à excepção dos candidatos à iniciação; esta dança realizava-se em todas as aldeias que tivessem jovens a iniciar. Em Moma esta dança é chamada *ekhalawa*. A dança da saída da casa da mãe para o local da concentração era designada *mukapatto*, que significa literalmente “transportar aos ombros”. Era costume os preceptores transportarem os iniciandos às costas para o local das primeiras cerimónias. O cortejo era acompanhado pelo povo do lugar, que ia dançando apesar do choro e tristeza das mães.

A dança típica do começo propriamente dito das cerimónias era a *ekhalawa*, dança que se realizava nas aldeias e na qual participavam todas as pessoas que quisessem, incluindo mulheres e crianças, à excepção dos iniciandos, os quais assistiam sentados a um canto e silenciosos. Nelas participavam também dan-

çarinos vestidos a rigor, com uma máscara de casca de árvore (ou de cartão pintado de branco), camisa de mangas compridas, saiote de folha da palmeira brava e guizos nos pés que, ao baterem no chão, acompanhando o ritmo dos tambores, iam preenchendo o lugar que lhes competia na composição musical. Por vezes, para além da máscara, os dançarinos usavam um chapéu a tapar-lhes toda a cabeça. A dança dita do início era chamada *mwanamá* ou *ntontonto*. A palavra *mwanamá* tem o sentido de “animalejo” ou “animalzinho”, mas durante os ritos significa “animal esfolado e bicho cujo nome se desconhece”, referência óbvia ao jovem que dentro em pouco será circuncidado.

Já na floresta, mas antes da circuncisão, os homens dançavam a *oxemura*, dança no local de concentração no mato, animada por dançarinos cobertos de peles de animais selvagens, em particular de leopardo, e aperaltados com guizos e por vezes com máscaras. As mulheres, os homens não iniciados e os iniciandos não participam nelas. A palavra *oxemura* provém de *oxera*, que significa “vermelho”⁴⁴.

Durante a circuncisão, à excepção dos iniciandos, quase todos os homens presentes saltavam, cantavam e gritavam para abafar os gritos dos circuncidados; ali perto continuava o rufar do grande tambor e do tamborzinho *mwanamá*. A esta espécie de dança chamava-se *nipantta*, palavra que tradicionalmente designava a pequena circuncisão e as cabanas onde os circuncidados aguardavam a cura das feridas.

Depois da circuncisão e durante o tempo da cicatrização das feridas precuciais, os mestres e todos os outros adultos presentes dançavam no local dito *eyuru* e no acampamento *namuhakwa* a *niphwette* ou *nipwete* (nalgumas regiões *nturukwe* e *namuttoro*); estas danças eram orientadas pelos mestres dançarinos que, batendo com as mãos no chão, entoavam ao mesmo tempo canções, por vezes humilhantes, alusivas à desagradável situação em que se encontravam os rapazes; o batimento dos pés dos dançarinos também ajudava a levantar a poeira.

Depois de curados e já no acampamento *m'vera*, os iniciandos executavam vários tipos de danças durante a sua estadia neste local. A coreografia e o nome destas danças podiam variar de região para região; registemos as mais comuns: *ncomaka*, espécie de dança dos circuncidados, em Corrane, para testar a sua

⁴⁴ Ver Parte III, capítulo referente à simbologia das cores.

força; *namakha* (ou *namahamca*), dança dos rapazes circuncidados no *mverani* ao som dos apitos *iphivi* ou do tambor *khumbwe*, que funciona como caixa de ressonância de um arco musical. Durante as danças com os *iphivi*, os adultos cantavam para os iniciandos canções como a *amaminyo yahikiperela amthuvi* (“a tua mãe descasca-me amendoim”) e *kamunotta!* (“não mintas!”). A “dança dos *iphivi*” com máscaras era uma dança exibitória da virilidade e executada em conjunto pelos iniciandos, por vezes diante das mães e irmãs reunidas para o efeito, em local apropriado. Durante esta dança os executantes não deviam deixar-se identificar, nem podiam dar mostras de desequilíbrio ou de cansaço, embora a demonstração a que se submetiam fosse das mais agitadas e violentas da coreografia macua. Eles tinham que conduzir-se como seres sobrenaturais, terríveis e audazes, por forma a transmitir medo e respeito às mulheres, pois o menor indício de fraqueza seria imperdoável. Deviam também inclinar a cabeça, ora para um, ora para outro lado, em atitudes zoomórficas muito lentas, próprias da solenidade. Os infractores eram escondidos debaixo de uma meda de palha, que depois se salpicava de sangue de galinha, sendo declarados mortos. *Mushikishi* é a dança de alegria dos *alikhhu*, em Corrane, quando o *namalaka* (mestre dos conselhos) chegava ao acampamento.

No *mverani*, durante o tempo dos conselhos e instruções, os mestres e respectivos ajudantes executavam as danças dos *ikano*. Tratava-se de uma complexa coreografia, com mímicas, canções, declamações, etc. que acompanhavam, ilustravam e reforçavam os conselhos e as instruções.

Antes do regresso à aldeia, ainda na floresta, mas já longe do *mvera*, realizavam-se as últimas danças no mato, espécie de batuque de confraternização dos mestres, iniciandos e acompanhantes na véspera do regresso à aldeia; era a dança dita *namahanca*.

O regresso à aldeia fazia-se num cortejo solene, dito “a marcha do camaleão”, cujos actores principais eram os iniciandos, que se apresentavam trajados com os símbolos do seu novo *status*, nova indumentária, bastão, etc. Os nomes mais frequentes para designar a marcha do regresso eram: *otthika*, *ikwaha sa otthika*, *mphattama*, *watta wottokoleya* e *wiela*. Todo o povo participava na marcha do regresso; ora acompanhava o cortejo dançando, ora dançava em torno dos iniciandos quando eles passavam.

Durante as cerimónias de incorporação, já na aldeia, as danças atingiam o seu auge. Todo o povo presente dançava, à excepção dos iniciandos. Também estas danças tinham nomes e coreografias particulares em cada região. *Munahiw* era um batuque típico do Lumbo, que se dançava no fim dos ritos dos rapazes; *ttepette* era uma dança de mulheres aquando da recepção dos iniciandos; *nsiripwit* era o nome da dança dos rapazes no fim da iniciação; mas a palavra significa “o animal com rabo comprido que apanha galinhas”⁴⁵. O mesmo significado para este tipo de danças tem o *musope*, nome genérico do gafanhoto. São ainda conhecidas as danças *epahantikwa*, *erenkea*, *nserwa*, *sapa-sapa* ou *sapata*.

Só depois de terem sido recebidos pelas famílias e de realizadas as últimas cerimónias é que os iniciandos podiam manifestar, com danças, a sua alegria, utilizando os respectivos bastões.

Máscaras da iniciação

Nos ritos de iniciação macua-lómuè, quer os iniciandos, quer certos adultos costumavam usar máscaras de tipos diferentes. Mas como as máscaras de iniciação eram quase todas elas queimadas no incêndio do *mvera* e como o uso das máscaras de há muito veio caindo em desuso por causa do avanço do Islão, pouco dado localmente a disfarces e enfeites, a literatura etnográfica quase nada registou sobre elas, a ponto de os macuas-lómuès serem considerados povos desprovidos de máscaras. É certo que não há memória da existência de máscaras entre os macuas-lómuès com a mesma imponência que nos seus vizinhos macondes, a Norte, e cheuas, a Oeste; mesmo assim elas existiam e os Dicionários e Vocabulários sobre as línguas *emakhuwa* e *elómwè* registaram vocábulos sobre várias máscaras. Foi Soares de Castro⁴⁶ quem melhor registou e sintetizou, nos anos cinquenta do século XX, uma certa memória popular do mundo das máscaras entre os macuas-lómuès. O administrador-etnólogo conseguiu mesmo salvaguardar algumas

⁴⁵ Na Parte III, estudei algumas questões relativas ao simbolismo do bestiário na sociedade macua-lómuè e nos ritos.

⁴⁶ Soares de Castro, “Artes plásticas no Norte de Moçambique”, in: *Boletim do Museu de Nampula* (Nampula), Vol. 2, 1961, pp. 115, 116 e 117.

no então Museu de Nampula, hoje Museu Nacional de Etnografia. Foi a partir do seu texto e dos Dicionários e Vocabulários que orientei a minha pesquisa neste domínio. Mas como referi mais acima, o avanço do Islão e do Cristianismo católico legou ao abandono este aspecto dos ritos; também pelas razões que ficaram implícitas na Parte I deste livro. Por outro lado, depois da Independência, a clandestinidade das iniciações também não foi propícia ao renascer das máscaras. Por isso, cada vez que registava as informações sobre uma cerimónia ou um ciclo ritual, a questão das máscaras ou surgia como uma coisa dum passado longínquo, ou simplesmente não era referenciada. Foi o aparecimento de máscaras em festas profanas, geralmente comemorativas, ou por ocasião da visita de um hóspede de marca, por vezes a muitos quilómetros de distância da comunidade onde se recolhera a memória do rito ou onde existia uma dada prática ritual, foi tal aparecimento, dizia, que me deu algumas pistas para a chave do *puzzle*.

Destes resultados trataremos ao longo desta II Parte, assim como num Capítulo especial dedicado às máscaras, na Parte III. Resumamos aqui o seguinte: os povos macuas-lómuês costumavam usar nos ritos de iniciação máscaras de tipos diferentes, quer para os iniciandos, quer para certos adultos no que respeitava aos materiais empregados, ao fabrico e à função. Nas regiões vizinhas dos macondes e dos cheuas, era notória a influência das máscaras *mapiko* e *nhau*, respectivamente.

Um tipo de máscaras destinava-se aos mestres, cirurgiões, ajudantes e acompanhantes especiais dos neófitos, particularmente os tutores, aquando da circuncisão. Cada uma das máscaras deste tipo e, por conseguinte, cada mascarado, era designado pelo nome do animal que procurava imitar; de uma maneira geral, a máscara era feita da pele da cabeça do cão selvagem, macaco, ave de rapina, antílope, boi-cavalo ou de algum felino existente na zona; e era usada com todos os atributos naturais do animal, incluindo a cauda, para ocultar os cirurgiões e ajudantes, o mestre das cerimónias, os padrinhos e os exorcistas, nos contactos iniciais com os jovens e durante a fase operatória; a tradição exigia que os mascarados se apresentassem e se comportassem como antepassados zoomórficos ali reunidos para as grandes revelações e para transmitirem preciosos ensinamentos ditados pela expe-

riência secular. A máscara mais típica dos circuncidados era a *mamèkhupi* ou *namakhupi* (“o milhafre”).

Um outro tipo de máscaras era usado pelos próprios iniciandos; eram fabricadas pelos padrinhos com entrecasca da árvore sagrada *mussolo* e apresentavam um perfil plano e configuração ovóide ou rectangular, olhos e boca de forma tubular, pintura a ocre vermelho, decorações tracejadas a cor branca e preta e duas hastes de bambu bem salientes dos lados para lembrar “chifres” ou orelhas do mocho; uma das máscaras mais utilizadas deste tipo é a *namame*, ave nocturna de mau agouro (“mocho”). Esta máscara era exibida pelos circuncidados durante a “dança do apito” (*ephivi*) no acampamento dos ensinamentos e durante as rápidas idas à aldeia para pedir comida ou anunciar, por exemplo, uma desgraça ocorrida na floresta.

Na fronteira com o mundo cheua-nianja, os lómuês e os ajauas utilizavam para o mesmo fim máscaras de madeira leve e cavada, ditas *shantima* e *cimanga*, tingidas de preto retinto umas, outras de vermelho e outras de branco. A face também era plana, de formato oval ou quadrangular e os cabelos, bigode e barba provinham de crinas de animais bravios. Em relevo, longo e anguloso, trabalhado com preocupação dominante, aparecia o nariz. A boca e os olhos mantinham-se circulares. Numa ou noutra máscara, o artista ia ao ponto de modelar sumariamente os pavilhões auriculares e adornar os olhos com lentes de mica ou de vidro. Este tipo de máscara estava munido de um saco (por isso o seu nome genérico era *nasako*) em que se enfiava a cabeça para a aproximar do rosto mas, mesmo assim, a mobilidade tornava-a incómoda e obrigava ao dispêndio de energias para se obter o necessário equilíbrio.

A máscara *namame* e outras do mesmo tipo eram destruídas pelo fogo logo que terminavam as últimas cerimónias. As máscaras dos mestres, cirurgiões e padrinhos eram deixadas aos sobrinhos iniciados e, quando elas perdiam algumas das propriedades místicas de que deviam estar sempre revestidas, eram enterradas ritualmente junto da árvore sagrada. O seu uso tornava-se extensivo a todas as cerimónias de intensificação das relações dos homens com o mundo desconhecido e temido dos mortos.

Tanto umas como outras eram fabricadas e escondidas longe da aldeia, fora do alcance das mulheres e dos não iniciados.

Capítulo II

Ritos de separação

Os primeiros ritos

Podemos considerar que a sacralidade ritual das cerimónias iniciáticas dos rapazes era desencadeada quando o *mwene* do território, responsável pelas iniciações, fazia *ekwia* com a esposa principal, estando ela menstruada. Diziam-me os informantes que a verdadeira *ekwia* do *mwene* para os ritos era com a sua *apwiamwene*, isto é, com uma irmã ou sobrinha, real ou classificatória, genearca da linhagem, mas acrescentavam que esta prática há muito caíra em desuso. Tratava-se neste caso de uma dupla interdição, a do incesto e a da cópula durante a menstruação. Com a esposa menstruada mantinha-se a última proibição. Esta cópula era o prelúdio das cerimónias seguintes. De facto, como as relações sexuais são proibidas durante a menstruação, esta união conjugal colocava de imediato os seus protagonistas e todos aqueles que com ela estivessem relacionadas numa situação de poluição mágica e perigosa, de marginalidade. Não só entravam neste campo os mestres, manipuladores da “droga” do sangue e do mel, como os neófitos que a recebiam. Por outro lado, no simbolismo ritual, o sangue menstrual está relacionado com o sangue da circuncisão que em breve iria ser derramado.

O relacionamento entre a menstruação e a circuncisão não é casual. Antigamente, em muitas das tribos macuas-lómuês, não se tratava sequer de uma verdadeira circuncisão, mas tão somente de uma pequena incisão no

prepúcio ou no freio da glândula. Tanto a menstruação como a circuncisão assinalam o início da vida adulta, o prelúdio da fecundidade e da procriação. Mais ainda, os adultos afirmavam expressamente às mães que o corte praticado no jovem é “fazer como”, é “fazer aquilo” que elas fizeram no dia do parto quando cortaram, “elas em primeiro lugar”, o cordão umbilical. A circuncisão dos rapazes torna-se, assim, a analogia da menstruação e do parto¹.

Por conseguinte, o sangue menstrual da esposa do *mwene* ou da sua *apwiamwene* era fundamental no processo ritual das cerimónias iniciáticas, pois surgia como substância capaz de influenciar propiciatoriamente a vida dos rapazes a elas submetidos.

A preparação do “remédio” invocador desse relacionamento, menstruação/circuncisão, era, *mutatis mutandis*, a mesma em todas as regiões do território étnico. Entre os Macuas ocidentais, o trapo com que a esposa se limpava a si própria e ao marido depois da cópula era reduzido a cinzas pelo mestre dos “remédios” juntamente com alguns prepúcios das iniciações anteriores. A este resíduo queimado diziam os adultos que se juntava mel, passando então a droga a chamar-se *masoma*, cuja significação literal é “circuncisão”, “remédio da circuncisão”, como vimos. No litoral islamizado de Angoche, depois da cópula ritual, os esposos lavavam-se e essa água, contaminada de sangue menstrual e sémen, era guardada para o mesmo tipo de utilização. O “remédio” assim preparado chama-se *kuhare* ou *cuhare* ou *etúũha* e significa o “remédio em pó” que o curandeiro deitava na língua do iniciando após a circuncisão ou, nalgumas regiões, depois da cicatrização da ferida, a fim de assegurar a capacidade procriadora do neófito; por isso também é chamado *murette w’oyariha*, “remédio para dar filhos”.

Era o *mulipa a mĩla* que se ocupava da preparação destes “remédios” e das caudas do boi-cavalo, as quais eram colocadas num lugar público como aviso de que se iriam realizar os ritos de iniciação. Quando o *mwene* recebia a cauda dos remédios, chamava um rapaz não iniciado e que não iria participar

¹ Elia Ciscato, *Emwali: Análise (Etnográfica) Del Riti Iniziatici della Lomue (Alta Zambezi Mozambico)*. Estrato 1971, 36 pp. Dactilografado. (Tradução portuguesa de Nilson Carlos e Eduardo Medeiros. INDE) Victor W. Turner, *Les Tambours d'affliction*. Paris: Gallimard, 1972. Bruno Bettelheim, *Feridas Simbólicas*. Lisboa: Moraes Editores, 1979.



Figura 1 – *Othomeiwa mĩla*

nos ritos, para a colocar num local próprio, à vista de toda a gente (Figura n.º 1), num alpendre, numa árvore ou numa vara horizontal suspensa em dois paus erguidos no solo; *othomeiwa mĩla*, “colocar a cauda (dos remédios) para ser vista”, dizem os macuas.

A partir desse momento começava oficialmente o período da preparação dos ritos, período conhecido pelo “tempo da dança do *mwanamá*” ou “tempo da dança do *ntotonto*”², expressões equivalentes segundo as áreas dialectais.

O período da dança do *mwanamá* era uma fase preliminar que durava normalmente duas ou três semanas e terminava no dia em que tudo estava preparado para o início dos ritos. Durante este tempo, preparava-se o local ou locais onde decorreriam as cerimónias rituais, a comida, a bebida, os instrumentos, “remédios” necessários e tudo aquilo que podia ser útil; estabelecia-se a lista dos iniciandos, escolhiam-se os “padrinhos”, avisavam-se os instrutores e recolhiam-se as ofertas para ajudar nas despesas da iniciação³. Pela mesma ocasião, todos aqueles que iam participar activamente nas cerimónias deviam preparar-se ritualmente, pois que, a partir do início dos ritos, deviam interromper toda a actividade sexual, abster-se de tomar banho, de comer sal, enfim, assumir uma atitude e uma prática característica da marginalidade.

² Pe. Francisco Lerma Martínez, *O Povo Macua e a Sua Cultura*. Lisboa, IICT, 1989, p. 114.

³ *Ibidem*.

O corte do cabelo

Na tarde do dia assinalado para o começo das cerimónias, cada “padrinho” dirigia-se à casa do respectivo iniciando, rapava-lhe o cabelo e, em seguida, povilhava-lhe a cabeça com farinha de sorgo⁴. Em Maúa, escreve o padre Francisco Lerma Martinez⁵, era a mãe quem cortava o cabelo do rapaz na manhã do dia em que começavam as iniciações; a este rito do corte do cabelo chama-se *ojemelia* no distrito de Momba; o corte ordinário, não ritual, é designado *omettha ikarari*. Os rapazes começavam assim a ser preparados para deixar a idade de criança, *ohijileiwa* ou *oshileiwa* ou *okutteliwa*⁶; rapar o cabelo e cobrir a cabeça com a farinha invocava os perigos de luto, de impureza ritual, de marginalidade; o iniciando entrava num período liminar. A partir desse momento, a *ohijileiwa* morria; os neófitos passavam a ser *alùkhu*, isto é, “iniciandos”, no sentido de “ainda não nascidos”, pois socialmente ainda não pertenciam ao mundo dos *ayayoru* (linhagem dos antepassados).

Todavia a semântica do termo *alùkhu* é mais ampla, pois que, para além de designar todos aqueles que vão ser iniciados, pode indicar também os recém-circuncidados. Assim o significado do termo é mais lato e abrange, numa mesma significação englobante, “todos os rapazes imediatamente antes e depois da circuncisão”. É por isso que, por vezes, é usado num sentido pejorativo: entre rapazes iniciados tratar-se por *lùkhu* (singular de *alùkhu*) pode originar conflito e violência.

Ritos propiciatórios aos antepassados

Os anciãos dos segmentos das linhagens dos iniciandos preparavam farinha de sorgo (mapira), chamada *ephepa* para o efeito, e bebida fermentada (*otheka*), que se oferecia aos espíritos aquando das invocações propiciatórias

⁴ Entrevista com Tombo Bambale, Mogovolas, 7.8.1981.

⁵ Pe. Francisco Lerma Martinez, *O Povo Macua e a Sua Cultura*. Lisboa, IICT, 1989, p. 114.

⁶ Palavra sem flexão gramatical que significa “não ter sido submetido a circuncisão”; “idade de criança”. Em também o termo usado para os lados de Namiroa para designar o rapaz ou rapazes que, durante a fanação, não tivessem padrinho ou tutor. O termo é por vezes pejorativo, na medida em pode ser usado para dizer que o circuncidado não aprendeu ou não acatou os conselhos do seu tutor, quando continua com comportamentos do passado mesmo depois do seu “crescimento” ritual.



Figura 2 – *Ohela mukuttho* junto da raiz do embondeiro

aos antepassados das linhagens, a fim de que a força vital emanada dos *ayayoru* estivesse presente e ajudasse os iniciandos e os ajudantes. Em algumas regiões de influência islâmica podiam ser imolados pequenos animais domésticos durante as súplicas de protecção para os jovens, feitas aos espíritos clánicos.

Pelo sacrifício propiciador dito *ohela mukuttho* (“pôr farinha”, o mesmo que “fazer sacrifício”), invocava-se a força ou influência sobrenatural (*ekhuruman’ehu* ou *ekhuru sa minepa*) para que ajudasse a realizar o que está acima da força ordinária do homem ou está fora do processo natural das coisas. Geralmente faz-se *ohela mukuttho* para as pessoas da linhagem mortas recentemente, embora também sejam lembradas as que morreram há mais tempo. O sacrifício dito *mukuttho* entra na categoria dos sacrifícios cíclicos; duma maneira geral são sacrifícios anuais relativos ao ciclo agrícola, sendo antecedidos por uma reunião dos familiares na véspera da oferta, reunião esta, dita *eiynlo*, que serve para chorar os mortos. Durante a reunião, *eiynlo*, costuma oferecer-se comida às pessoas que estão presentes, da família ou não.

As ofertas aos *minepa* (“espíritos”) dos antepassados depositavam-se junto da raiz do embondeiro, *vamulapani*, ou de qualquer outra árvore frondosa, chamada para o efeito *mutholo* (Figura n.º 2), ou na cabana dita *eowa* (Figura n.º 3), que as famílias possuem para os sacrifícios aos antepassados, quando têm no seu seio um membro curandeiro.

Figura 3 – A cabana *cowa*

Num momento tão importante como a iniciação dos rapazes para a vida adulta, a sua família fortalecia o vínculo entre o iniciando, especialmente necessitado, e os medianeiros da corrente vital, até chegar à própria fonte da vida. Por isso, oferecia-se aos antepassados o sacrifício tradicional de farinha, pedindo-lhes a protecção para o iniciando no mato para onde ia. Este sacrifício era oferecido pelo chefe da família uterina, o *atata*, tio materno mais velho, na presença de todos os familiares e nos locais que vimos. A farinha de sorgo oferecida era retirada geralmente do cesto *nivuko* da avó *genearca*, a *amunna*. O cesto *nivuko* (plural, *mavuku*) é formado por duas partes quase iguais que se encaixam uma na outra, fechando-o completamente.

As pessoas presentes sentavam-se à volta da árvore ou à frente da cabana dos sacrifícios, virados para o pôr do Sol e em semicírculo. Todos os participantes ofereciam o sacrifício, começando pelo mais velho. Por fim, o *atata* deitava um pouco de farinha sobre a cabeça rapada do iniciando. Eis detalhadamente como se processava a cerimónia:

O tio materno do iniciando, na presença dos outros parentes do rapaz, oferecia aos antepassados um pouco de farinha que uma das anciãs entregava no cesto *nivuko* ou numa peneira chamada *ethokwa*. Todos os assistentes ficavam sentados em silêncio e em semicírculo à volta do local dos sacrifícios, enquanto o oficiante pronunciava a oração propiciatória, ao mesmo tempo

que ia depositando a farinha no local apropriado. Os familiares presentes deitavam, em seguida, um de cada vez, um pouco de farinha no pequeno monte que se ia formando. A cerimónia terminava quando todos tivessem feito a oferta. Nalgumas regiões macuas podia acontecer que os familiares presentes se limitassem apenas a acompanhar o ritual em silêncio ou batendo suavemente as palmas em sinal de aprovação. O oficiante deitava um pouco de farinha na cabeça rapada do rapaz a iniciar. Finda a cerimónia, todos regressavam silenciosamente a casa da mãe do rapaz, onde já estava a decorrer a festa de despedida do *lùkhu*. Durante esta festa o jovem não devia partir o osso do animal que estivesse a comer; tratava-se duma proibição, de um *mwikho*, tabu. Caso isso acontecesse, poderia ocorrer alguma catástrofe, *ehassara*, durante as cerimónias posteriores, como infecções ou outros males.

Oruma⁷: Convocação dos jovens

Em 1963, M'phiteke devia ter 12 anos quando o pai Dzarikhalay prometeu levá-lo um dia a uma festa de crianças (...) Dzarikhalay informava que, contrariamente ao habitual, desta feita seriam as próprias crianças quem retiraria das colmeias o doce produto. Os pais ajudariam, evidentemente. Embora assustado com a perspectiva de vir a apanhar uma impiedosa ferroadada durante a recolha do mel, M'phiteke considerou-se feliz com a promessa. Não iria perder um banquete de rara doçura só por causa de meia dúzia de picadelas, que até não matavam ninguém. Quando chegou o dia, M'phiteke ainda não sabia onde seria a festa, mas acreditava na sua realização. Todas as crianças da sua idade tiveram dos pais a mesma promessa. Só não gostou nem compreendeu as razões por que o pai não o deixara vestir a sua "nkontta" (tanga) uma vez que, em qualquer festa, a gente tinha o direito de "gingar" com roupa nova⁸.

Chegado o dia aprazado, o *mwene* mandava tocar os tambores *matipa* (singular: *ntipa*) para convocar os rapazes para a iniciação. É a este chamamento que se diz *oruma*; a palavra significa concretamente: "mandar ou

⁷ Lê-se *omuna*.

⁸ Albano Nararomele, "Já és homem, meu filho!", in: DOMINGO, Maputo, 8 de Abril de 1985.

encarregar alguém de tocar o tambor para anunciar ou chamar as pessoas”. A concentração dos rapazes fazia-se sempre no *ohano*⁹ (ou *ohanó*, dialectos do interior) do chefe de terra; o *mwene* podia assim controlar o número exacto dos neófitos a serem iniciados, conhecer as respectivas famílias e avaliar o montante do tributo que iria receber. Em algumas regiões era hábito que se escolhesse o jovem que seria circuncidado gratuitamente. Noutras, onde as cerimónias iniciáticas agrupavam rapazes de “muenados” diferentes, a pré-concentração em casa de cada um dos chefes de terra era obrigatória, mas a grande concentração fazia-se já na floresta, na proximidade do local das primeiras cerimónias secretas.

Quando tocavam os tambores do chamamento, os iniciandos saíam das suas casas vestidos apenas com a tanga *ethepe* ou *etxhepé*, em elómuè, aos ombros dos respectivos padrinhos até ao *pwarô* (ou *epwarô*) do *mwene* ou até o local da pré-concentração. Quando os iniciandos eram levados pelos padrinhos “debaixo do braço” dizia-se *mukapatto*, termo que significa, também, “a dança da separação”.

A dança do *mwanamá*

Era num ou noutro destes locais que se dançava a *mwanamá* ou a *ntotonto*, a dança mais importante das cerimónias antes do período de marginalização. Era também conhecida pela “dança da ida”, em algumas regiões; a dança do *mwanamá* marcava o início público dos rituais. A palavra significa neste contexto “animal esfolado”, alusão óbvia à circuncisão que deixa o pénis como um animal esfolado. À excepção dos iniciandos, que não participavam e que se mantinham silenciosos, sentados em redor de uma grande fogueira que o próprio mestre da iniciação acendera com os *nimaku*, paus de fazer fogo,¹⁰ ou num *pwarô* (Figura n.º 4), todas as pessoas presentes podiam participar nela com inteira liberdade, saracoteando-se sensualmente e usando

⁹ A palavra *ohano* tanto pode significar “o régulo”, “o senhor régulo”, “a autoridade tradicional” ou “no recinto”, “na casa”, “no pátio” ou “na residência do régulo, regedor, *mwene*”, etc., incluindo todas as suas palhotas e dependências. A palavra tem concordância do plural, pois é tratamento respeitoso: “*Ohano mèlo anrowa?*” – “O sr. *mwene* onde vai amanhã?” (Pe. António Pires, *Dicionário Macua-Português*, Lisboa, IICT, 1990).

¹⁰ *Nimaku*, termo que designa o conjunto dos dois paus para fazer fogo; *onhilha nimako*: fazer defecar o *nimaku*, isto é, fazer defecar a serradura que pega o fogo; *ovetha nimaku*: a acção de friccionar os dois paus para fazer fogo.

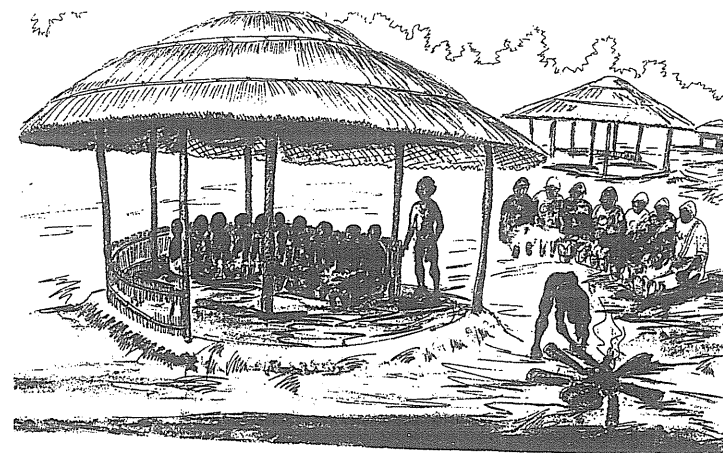


Figura 4 – Os iniciandos no *pwarô*

uma linguagem brejeira, não utilizada normalmente. Este fogo sagrado era por vezes enviado pelo *mwene* numa tocha ou tição, chamado *evelo*¹¹, para as aldeias onde, por razões várias, se realizavam os ritos de separação presididos por um chefe menor¹².

O local da concentração e, por conseguinte, da dança, era previamente “purificado” pelo *mulipa a mwila*, o curandeiro dos remédios da iniciação. Esta cerimónia de purificação durava bastante tempo e só depois é que o mestre mandava informar o *mwene*, por um dos seus ajudantes, de que o local estava livre das influências malélicas dos espíritos e da feitiçaria, e pronto para receber os candidatos à iniciação.

Era o *mwene* quem dava início ao *mwanamá*. Ele prevenia todos os presentes que a dança marcava o início dos ritos e que, se alguém quisesse ver nos gestos e nas palavras que ela continha alguma ofensa grave, deveria retirar-se. Todos respondiam, aos gritos, que tinham ouvido e compreendido; as mulheres faziam o habitual *ilulu*¹³, dando assim início ao batuque.

¹¹ *Evelo*: planta fibrosa que se usa para manter o fogo durante muito tempo.

¹² Pe. Francisco Lerma Martínez, *O Povo Macua...*, op. cit., p. 116.

¹³ *Wopa elulu* ou simplesmente *ilulu* significa (dar) estalidos de alegria produzidos pelo vibrar dos lábios das mulheres (às vezes também dos homens), em sinal de satisfação.

De repente, um dançarino, coberto com peles de gato selvagem e agitando compassadamente os chocalhos amarrados aos tornozelos e aos braços, passava por entre a multidão, dando saltos e cantando. Juntava-se-lhe um segundo, um terceiro e, depois outro e outro, até formar uma grande roda que envolvia as mulheres presentes.

Vimos já que estes dançarinos eram os *alipa owina*, cujo chefe era o próprio mestre da iniciação. Este era como um *ethu ya musulu*, no interior da Macuana, e um *ethu yo n'julu*, no litoral, “o das coisas de cima”, isto é, um “numioso”, que ultrapassa o que a experiência normal atinge em força e significado; o seu universo contém a força vital que absorve o homem completamente. Nas regiões periféricas do território étnico que estão em contacto com sociedades que utilizam máscaras nos rituais, como é o caso dos macondes e dos cheuas-nianjas, os dançarinos do *mwanamá* também usavam máscaras feitas de palha, panos, peles (mais raramente madeira), designadas *isinyau*¹⁴ e *mapiko*¹⁵, ou *mwanamá*¹⁶. Dum modo geral, os ajudantes do mestre da iniciação trajavam saiotes de palha (*makedje* ou *machende*); o mestre cobria-se ainda com uma pele de leopardo e agitava uma cauda de boi-cavalo (*mwila wa enyúpu*). Todos usavam chocalhos nas pernas; o mestre pintava o corpo com as cores preta, branca e vermelha.

A dança animava-se com a chegada dos três tambores do velho mestre; eram eles que ritmavam o *mwanamá*. A percussão dos tambores lançava os dançarinos num movimento frenético. Os solistas entoavam canções e os presentes respondiam em coro (ou, variante: o mestre cantava e os dançarinos ajudantes respondiam em coro) refrões deste tipo: “Esta é a dança do “animalejo”!; “as mulheres magnânimas entregaram os filhos ao *maphira* para os esfolar!”; alusão ao sexo artificial (*mphirra*) que elas usam nos seus ritos iniciáticos¹⁷. Todas as canções se referem à vida sexual: “Ah! Ah!, as mulheres

¹⁴ A máscara *isinyau* é evidentemente de inspiração *nyau* ou *nchau* dos cheuas-nianjas.

¹⁵ Por sua vez o *mapiko* é de origem maconde. Como assinalámos, os mestres da circuncisão vinham geralmente de regiões diferentes e por vezes distantes da área iniciática. Ora, nas zonas próximas das fronteiras etno-culturais convidavam-se circuncidados de outras etnias. As máscaras e a língua desconhecida dava às cerimónias uma coreografia particular.

¹⁶ Das máscaras falaremos na Parte III.

¹⁷ O *mphirra* é um pênis artificial de madeira ou de barro que as mulheres utilizavam durante as cerimónias iniciáticas femininas. Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos de Iniciação Tais quais Se Praticavam entre*



Figura 5 – A dança *mwanamá*

bem educadas pegaram num saco de “apêndices” e vão distribuí-los pelas casas das que têm recipientes sem tampa!”, alusão mordaz às mulheres que se descuidaram de alongar os grandes lábios vaginais¹⁸. A certo momento o solista pronunciava as seguintes palavras altamente injuriosas para as mulheres: “É vermelha!... É branca!... a entrada das mulheres!” Só numa ocasião destas era possível uma liberdade insultuosa deste tipo; noutra altura as mulheres baixariam a cabeça em sinal de humilhação e vergonha (Figura n.º 5). As cores vermelha e branca indicam, respectivamente, o início e o fim da menstruação e, no circuncidado, o corte e a cicatrização da ferida.

Noutra canção, os solistas dizem: “Oh, circuncidador! Desce o tambor que está suspenso, para que as crianças sejam circuncidadas (ou passem à vida adulta)!”. O coro responde: “Há muito mel lá para onde vamos!”.

o Povo Macua da Circunscção de Malena. Inédito. Cópia de 1973, 44 pp. Dactilografado. In Eduardo Medeiros (Org.) – *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*, Notas de campo, compilação de textos inéditos, anotações e investigação bibliográfica. Maputo, 1982. (AHM; C520j).

¹⁸ A prática do alongamento dos lábios vaginais chamam os macuas *othuma* (ou *othololo*). Os verbos indicam tanto o acto de alongar (“fazer sair”) como a massagem dos mesmos, inclusive feita pelos maridos. As razões desta prática tão generalizada são: (i) sexuais: dar maior prazer ao marido, atraí-lo (lembramos que o casamento era uxorilocal nos primeiros anos e depois neolocal, mas sempre próximo da residência da sogra, pelo que era costume uma prática de atracção do marido. *Othuma* era um dever imperioso para as raparigas); (ii) higiénicas: defendia a vagina da poeira, especialmente durante a preparação dos campos.

Por fim, as canções encerravam-se com um sarcasmo dirigido às mulheres, dizendo que elas não se bastavam a si mesmas e que necessitavam do homem para se satisfazerem sexualmente (“as mulheres por mais que cresçam – ler ‘distendam os lábios’ – serão desprovidas de pênis”) e o coro replica: “os lábios da sua vagina vergam para baixo, de grandes que são”. O solista insiste: “a *epila*¹⁹, por mais que cresça, não tem rabo”²⁰. No contexto dos ritos de iniciação a marmota simboliza os não iniciados, aqueles que, mesmo com idade avançada, não possuem conhecimentos da vida, tal como este animal que, mesmo adulto, não possui rabo. Mas a referência à *epila* é mais frequente no primeiro acampamento após a circuncisão. Aí, é costume cantar-se uma canção cujo refrão diz: “a marmota, apesar de ser crescida, não tem rabo”, o que significa que um rapaz já crescido, isto é, já circuncidado, mas sem iniciação, ainda não se tornou adulto.

A dança *mwanamá* prolongava-se por toda a noite, com fases de maior ou menor animação, consoante os dançarinos que nela tomavam parte e a animavam. Quando terminava, os tambores retiravam-se ostensivamente para a floresta²¹. A esse local iam juntar-se mais tarde os iniciandos.

Em muitas regiões da Macuana esta dança durava três dias. Nos dois primeiros, os dançarinos apresentavam-se disfarçados, com peles de leopardo, símbolo da autoridade e da força para impor respeito aos presentes e temor e obediência aos iniciandos. As danças acrobáticas dos *alipa owina* imitavam os movimentos e grunhidos dos felinos. O mestre das iniciações e respectivos ajudantes contavam nesta ocasião lendas que envolviam pessoas, animais e fenómenos da natureza. No litoral da província de Nampula aparecia por vezes um dançarino com uma máscara de cartão, meio humana meio gnu, com um nariz pontiagudo, chapéu de abas largas, calças muito largas e gillet feito de serapilheira de saco; daí o nome do mascarado: *násako*²²; e com guisos nas pernas chamados *malatsa*.

¹⁹ *Epila* é a marmota que habita nos rochedos das montanhas, sem unha, nem rabo. Ver Parte III, 3.10, O Bestiário dos Ritos.

²⁰ Pe. Alexandre Valente de Matos – *Circuncisão ou Ritos...*, op. cit., p. 5.

²¹ Entrevista com Atibo Auiba, 10.11.1981.

²² Ver na Parte II, Capítulo I: As máscaras da iniciação.

Saída da aldeia para o local da circuncisão

Quando os rapazes saíam da casa da mãe para se dirigirem ao alpendre do *mwene* (o *mwene* é efectivamente o tio materno escolhido entre os tios maternos da região), as mães costumavam dizer-lhes que deviam trazer algum mel para aqueles que ficavam na aldeia. Em certas localidades da província de Nampula, as mães entregavam cabaças vazias aos filhos para dar maior força à encenação; faziam assim crer às crianças que iam encontrar o precioso líquido, tirando-lhe grande parte do receio. A invocação do mel e das abelhas aludia obviamente ao “remédio” e ao corte do prepúcio.

Os iniciandos saíam de sua casa praticamente nus, apenas com a tanga *ethepe* (em Memba), *etxhepé* (no Íle), *etoto* (em Mocuba²³), *mukotta* (no interior de Nampula), *mukontha* (no Mossuril) e *nkonta* (no litoral de Cabo Delgado). Para além da nudez ritual que a tanga não eliminava, o pequeno pano que cobria o sexo tinha aqui uma relação simbólica muito estreita com os panos que recolhem o sangue menstrual. Mais uma vez, os dois campos semânticos da circuncisão e da menstruação se tocam. Os mesmos vocábulos, sobretudo os três primeiros termos, para a tanga e o pano de menstruação reflectem esta relação.

Os pais, os tios, outros parentes e vizinhos seguiam à distância o grupo dos rapazes. Apesar de a separação ser um momento crucial do afastamento definitivo da intimidade dos jovens com a casa da mãe, a maioria dos informantes assinala que os acompanhantes seguiam o grupo “rindo e cantando de alegria”. No distrito de Mogovolas, em Nampula, o neófito comia, antes de partir, uma refeição especial, geralmente de galinha, comida esta em que os pais não podiam tocar²⁴. A esta cerimónia em casa do rapaz chama-se *otteha makeya*. A despedida cerimoniosa do rapaz que ia para o mato é traduzida pela expressão *olehiwa alùku*, que significa literalmente “despedir o iniciando”; *olehiwa* é o acto de “ser acompanhado” e “despedido”, não no sentido de “despedido do serviço”. Quando alguém parte para uma viagem, os familiares e amigos vão acompanhá-lo até ao cruzamento para se despedirem; o termo *olehiwa* deve ser entendido neste sentido.

²³ Entrevista com Mukure, Mocuba, 12.5.1981.

²⁴ Entrevista com Tombo Bambade, Mogovolas, 7.8.1981.

Depois das danças do *mwanamá*, o *mwene* dirigia-se por vezes a um riacho próximo com os iniciandos e ali colocava-lhes sobre a cabeça rapada um pouco de farinha de sorgo, ao mesmo tempo que fazia a seguinte oração no meio do povo reunido: “a vós, espíritos dos nossos antepassados, *mamwene*, *apwía* e *atokwene*, nós vos pedimos hoje que olheis para estas crianças que por algum tempo se vão separar de nós. Protegei-as de todo o mal físico, para que, cheios de vida, voltem para junto das suas famílias”²⁵.

Terminada a invocação, o mestre da iniciação dançava no meio das crianças reunidas e dizia às mães que chorassem porque estariam separadas dos seus filhos por algum tempo. Feitas as despedidas, o *mwene* dava sinal para que as crianças saíssem da aldeia (ou do local de concentração já na floresta) e fossem circuncidadas.

Assim, findas estas primeiras cerimónias públicas, os adolescentes, acompanhados pelos “padrinhos”, tios, pais e amigos, dirigiam-se para o local da circuncisão. Durante a caminhada, os jovens iam cantando o refrão ou repetiam as canções entoadas pelos adultos; não imaginavam o que brevemente iria suceder, mas os seus comportamentos denotavam já uma grande ansiedade e medo.

Como ficou dito, em algumas regiões da Macuana central a partida para a floresta fazia-se sem se dançar o *mwanamá*; esta dança realizava-se no mato, próximo do local da circuncisão, durante a vigília da importante cerimónia, por vezes durante dois ou três dias. O padre Martinez, na obra referida²⁶, descreve as festas nesse acampamento especial, chamado *orapatani*, do seguinte modo: no dia a seguir à festa de inauguração das cerimónias, de madrugada, os iniciandos, acompanhados pelos chefes de família, familiares mais próximos, pelo *mwene*, pelos instrutores, responsável da iniciação, “padrinhos” e pelos ajudantes dos ritos, deixavam a aldeia e encaminhavam-se para o acampamento *orapatani*, construído, com antecedência, num lugar escondido da mata. Cada grupo familiar reunia-se numa cabana onde passaria os três dias que durava a festa da entrada na iniciação. Durante este período cantava-se

²⁵ Pe. Martinho de Castro e Silva, *Usos e Costumes da Província de Cabo Delgado*. Porto Amélia, 1962. Dactilografado. (Cópia oferecida pelo autor). 16c.

²⁶ Pe. Francisco Lerma Martinez, *O Povo Macua...*, op. cit., pp. 117-118.

e dançava-se durante toda a noite, acompanhando as danças dos bailarinos. A dança que caracterizava esta fase das cerimónias chamava-se *oxemura* (da palavra *oxera*, vermelho, cor que simbolizava, neste caso, o sangue e a vida). Os bailarinos disfarçavam-se de leopardo (sinal de autoridade e força) para incutir respeito, temor e obediência no ânimo dos iniciandos. Dançando, imitavam o leopardo nos movimentos e grunhidos ameaçadores, o que fazia com que as narrações e representações se tornassem muito vivas. Contavam histórias e lendas de pessoas, de animais e da natureza. Com a expressão e os gestos do corpo, procuravam despertar nos presentes sentimentos de ânimo correspondentes ao assunto que estavam a tratar na representação. Terminadas as danças *oxemura*, os bailarinos recebiam um prémio pela genica demonstrada nas danças e representações.

Nestes casos das danças na floresta, os participantes estranhos às iniciações propriamente ditas, em especial as mulheres, retiravam-se para a aldeia logo que a *oxemura* terminava e estavam absolutamente proibidos de regressar ao local antes de concluídas todas as cerimónias de iniciação. O retirar das mulheres fazia-se de uma maneira violenta, quando os tambores deixavam de tocar; os dançarinos desfaziam a roda e rompiam em desenfreada algazarra, avançando uns contra os outros, açoitando-se mutuamente e gritando: “Oravo!... Oravo!”²⁷. Aturdidas por aquela luta feroz, as mulheres debandavam em fuga desordenada para as suas casas, pois que, de contrário, seriam perseguidas pelos homens. Esta dispersão marcava particularmente o início das cerimónias na floresta²⁸. É de realçar de novo que os iniciandos não participavam nas danças e que se mantinham silenciosos numa cabana próxima.

O grito “Oravo!... Oravo!” tornava-se vulgar nas aldeias nos dias ou mesmo semanas que antecediam a realização da dança do *mwanama* e a saída dos neófitos para o mato. Aliás, logo que os habitantes da aldeia tomavam conhecimento da data da realização do grande evento que é a iniciação masculina, essa exclamação começava a ser pronunciada. Era durante esse período que muitos aldeãos, velhos e novos, fabricavam máscaras para as

²⁷ Oravo tanto pode significar “abelhas” como “mel” e até “ameaças” (Pe. António Pires Prata, Comunicação Pessoal).

²⁸ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos de Iniciação...*, op. cit., p. 7.

usarem durante os ritos, e iam gritando “*Oravo!*... caminhos fora, quando encontravam um jovem que sabiam que ia ser iniciado; obrigavam-no a tirar a “abelha” da cabeça, gritando: “*Oravo!*... *Oravo!*”. Isto tinha muitas vezes um ar ameaçador para os jovens.

Em Maúá, no Sul da província do Niassa, depois das danças *oxemura* no *orapatani*, os iniciandos tomavam uma refeição ritual conhecida pelo nome *epiliko* (ou *nipamba*, em Cabo Delgado, *unsusu*, em Cuamba, *mpohi*, em Nacala). Tratava-se de um preparado de farinha de milho ou mapira, misturado com um pouco de farinha de mexoeira (*natje*) e com feijão, ervas e “remédios” para dar filhos. Também podia ser preparada uma bebida com ingredientes parecidos, em vez da comida. Comer tal comida e não vomitar era uma prova importante, que devia ser superada para se poder participar nos ritos de iniciação, pois quem não conseguisse seria considerado inapto para a iniciação e teria de abandonar o acampamento.

Durante a realização dos ritos nenhuma mulher podia aproximar-se do acampamento. Era um *mwikeho*, tabu, que as mulheres deviam observar escrupulosamente. Para além disto, não podiam ter relações sexuais nem usar adornos corporais durante todas as cerimónias de iniciação dos seus filhos; deviam sim, passar a usar os panos da menstruação até ao dia em que fosse declarado pelos mestres da circuncisão que as feridas de todos os neófitos estavam curadas.

Capítulo III Os senhores da floresta

A. Primeira fase da reclusão

Othakwani

As cerimónias secretas da iniciação dos rapazes realizavam-se na floresta (*etakhwa*), longe da aldeia e das terras cultivadas (*owani*)¹, num local escondido, próximo de um curso de água ou de uma lagoa, onde as mulheres e os incircuncidados não pudessem chegar. Na zona litoral da província de Nampula, o local escolhido era uma praia isolada ou uma das numerosas ilhas destacadas da terra firme por algum braço de mar e cobertas de mangal, o que tornava o acesso muito difícil².

A palavra *etakhwa* designa a floresta inculta, não desbravada, o mato, o território reservado para as caçadas e para a realização de certos ritos. O locativo *othakwani* significa por conseguinte “na floresta”, “na selva”. Dentro da floresta (*mutakhwani*) encontram-se bosques e matagais cerrados, onde não entra o Sol, ditos *nikhotce* ou *nikhotte*, povoados por seres fantásticos e tenebrosos como a *nikhurrapela*, cobra lendária que devora os nadadores nos lagos escondidos, o *nikhushausa*, “homem-leão”, o *makhuru*, fantasma que tem uma única perna, um só dedo e uma só orelha, seres que povoam os sonhos dos homens e, em particular, aterrorizam as crianças. Geralmente é proibido ter relações sexuais

¹ Calisto Pacheleque. Comunicação pessoal, Maputo, 13 de Março de 1986.

² A. J. de Mello Machado, *Entre os Macuas de Angoche - Historiando Moçambique*. Lisboa: Prelo, 1970, p. 204.

no mato, porque isso “estragaria o mundo”; é a Natureza contraposta ao mundo da Cultura, cujo termo *owani* traduz tanto a “casa” e a “localidade” onde nascemos, como o “cemitério” e a “terra da sepultura”.

Onipattani

Saindo das suas aldeias para a floresta, os jovens eram conduzidos pelos seus respectivos chefes de linhagem, ou legítimos representantes destes, para um local de concentração chamado *onipattani*. Neste local realizavam-se os ritos que precediam imediatamente a circuncisão; esta fazia-se nas proximidades, atrás de um morro de muchém, junto de uma árvore frondosa ou num cercado com a forma de corredor em L; o local dos cortes era designado pela palavra secreta *omirini*³, por isso, este vocábulo não era comum em toda a área cultural macua-lómuè.

Nem sempre havia qualquer espécie de construções no *onipattani* e no *omirini*; tratava-se apenas de locais de concentração e do corte dos prepúcios, locais que, pela natureza dos ritos que neles se realizavam, eram ocupados por pouco tempo, sendo abandonados tão rapidamente quão depressa se realizassem os rituais propiciatórios no local da concentração dos diferentes grupos de jovens, bem como a operação do prepúcio.

No caso de existirem algumas construções, chamam-lhe os macuas *nipatca*, *nipantta*, *nipan'tca* ou *nirapattha*.

O *nipantca* era um barracão comprido com cobertura e paredes de capim; próximo dele construía-se cabanas relativamente pequenas e rudimentares para os familiares dos iniciandos e demais pessoas de respeito, incluindo o circuncidador e ajudantes. Tanto o local da concentração como o local da circuncisão eram escolhidos pelo adivinho, *nahako*, e eram protegidos e purificados pelo *mwene* do território ou pelo curandeiro das iniciações por ele mandatado, num rito chamado *ovirela elapo*. Esta expressão significa “cercar, passar à volta, rodear, a povoação, o território; de *ovirela*, “cercar”, “passar à volta” ou “rodear” e de *elapo*: “terra”, “território”, “povoação”, “mundo”; é sinónimo das expressões *ovireliwa elapo*, *okhoma elapo* e *olipiha*

³ O mesmo que *mirini* ou *othakwani*: na floresta, local do mato onde se faz o corte do prepúcio.

elapo, que significam também “protecção” ou “acto de proteger” o território dos feitiços e das mezinhas maléficas dos inimigos da própria comunidade ou do exterior, principalmente durante os ritos de iniciação, das sementeiras e das colheitas. Trata-se de um ritual mágico-religioso que consiste em cercar o território para o tornar invulnerável às forças do mal, gente inimiga, feitiçeiros, fazedores de sortes e animais ferozes. Quando se decide realizar as cerimónias de iniciação, os chefes das linhagens e o chefe do território tomam as devidas precauções para a segurança e tranquilidade do seu povo, das culturas e dos animais, pois só assim se poderá garantir o êxito das cerimónias. É por esta razão que os grandes chefes, geralmente acompanhados pelo curandeiro especialista deste tipo de rituais, o *makhupa-morro* (“curandeiro do fogo”) realizavam o ritual *ovirela elapo* nos acampamentos da iniciação antes das cerimónias. O símbolo material do ritual mágico consiste num conjunto de “remédios” que são metidas numa cauda de boi-cavalo ou num pequeno embrulho para serem colocados, após o envolvimento do território, numa árvore ou trave, dita *mwampa*, no acampamento.

A demarcação do acampamento, da cabana dos iniciandos e das restantes cabanas fazia-se do seguinte modo: o *mwene* e o curandeiro, nus, de costas dadas e acorados partiam ao mesmo tempo do local escolhido para a entrada no espaço ritual e davam a volta ao perímetro da planta da cabana principal, indo depois encontrar-se num dado ponto onde se erguia o mastro (*elipihero*, termo que significa literalmente, “a seguradora”, “a fortificadora”).

A protecção do território onde se realizavam os ritos era feita pela calada da noite pelo curandeiro do chefado na companhia do respectivo *mwene* e ajudantes, levando consigo a cauda do boi-cavalo com os remédios.

O acesso a qualquer destes dois locais era rigorosamente reservado ao circuncidador e auxiliares, aos “padrinhos”, tios, pais e respectivos iniciandos. As mães e os incircuncidados estavam proibidos de se aproximarem deles; tanto uns como outros não podiam participar nos ritos por questões de ordem mágica e porque não eram admitidos aos segredos das iniciações dos rapazes na floresta. Veremos que o segredo destas cerimónias era relativo e que ele se destinava essencialmente a fazer crer àqueles que dele estavam excluídos que os iniciados detinham poderes excepcionais.

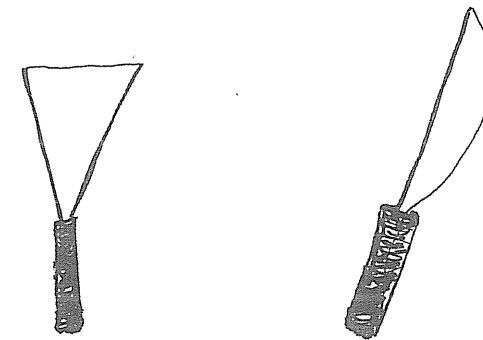
Tanto as mães como as crianças não iniciadas apenas acompanhavam o cortejo até ao *pwarô*, no centro do regulado ou do chefado, e aí se tinham de despedir dos seus filhos e irmãos⁴. Este era também o local de reencontro das mães, na véspera da passagem dos rapazes, já circuncidados, para um novo acampamento; durante esse reencontro preparavam uma refeição com caril de galinha que marcava, como veremos mais adiante, a passagem de um acampamento para outro e o tempo em que iam aprendendo as coisas relativas à morte e aos enterros, utilizando os ossos dessas galinhas.

O circuncidador dispunha de uma cabana própria no acampamento, designada para o efeito *nshasha nalipa a masoma* (ou *mushasha walipã a masoma*), onde pernoitava com os seus ajudantes e guardava todos os apetrechos necessários à circuncisão. Destes apetrechos devemos destacar o *nivuku* (cesto fechado constituído por duas metades que se encaixam) que continham várias facas e um chifre de impala cheio de “remédios” para prover a fecundidade; a cauda do boi-cavalo (*mwila wa enyupú*), na cavidade do qual estavam as drogas mágicas *murette wa alukhu* (“o remédio dos iniciandos”), também designado *mila* (que gramaticalmente é o plural de *mwila*); e os três tambores *ekoma*, *masha* e *petchela* ou *pettheni*, bem como as máscaras ou disfarces. Junto da cabana do circuncidador havia sempre um morro de muchém ou um monte de areia, considerado, o primeiro, o umbigo do mundo, por isso chamado *nthutu*; e o segundo, o coração do acampamento.

A faca da circuncisão

A faca circuncidadora, que “mordia” o jovem no início da sua iniciação, era designada por vários nomes e teve ao longo da sua história formatos e modelos físicos diversos. Registemos os seguintes: *ihoka* ou *hoca* (“a vacinadora”, em Marrupa) (Figura n.º 1), *mwalo* (“instrumento cortante”, “faca”, “cutelo”), *ninalo*, *nikhapi* (faca feita de um pedaço de chapa), *nejembo*, *nimettho* (faca especialmente fabricada para a circuncisão e/ou corte de cabelo para cerimónias rituais; literalmente significa: “aquilo que corta o cabelo”; provém

⁴ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2. 3. 1981.



lhoka ou *hoca*

nimetto

Figuras 1 e 2 – Facas da circuncisão

de *omettha* “rapar cabelo”) (Figura n.º 2), e *nikhwinttiri* (faca rudimentar que não corta, mas que serve para fazer a circuncisão).

Dizem os anciãos que há muito tempo a faca da circuncisão era feita de uma pedra afiada (*olukhu*), termo que deu o nome ao ritual. É interessante a referência à pedra afiada, porquanto se sabe que nas antigas hordas de caçadores-colectores da região se realizava a circuncisão com uma pedra cortante de sílex. Para além do cutelo de pedra, os macuas usam modernamente um caco finamente cinzelado. Mas, onde havia ferro, os ferreiros fabricavam a faca com este metal.

Tanto o cutelo de pedra como o caco, ou a faca de ferro ou de bambu, tinham tradicionalmente um gume irregular. Esta irregularidade da parte cortante do gume provocava uma hemorragia menos intensa do que se tivesse sido usada uma faca de gume cortante, pois que, sendo os vasos e tecidos rasgados e desfeitos, o seccionamento produzia uma coagulação mais rápida. Mais tarde, a partir dos anos trinta do século XX, o circuncidador servia-se de uma navalha qualquer ou de uma lâmina de barbear⁵.

⁵ Câmara Reis, “Os Macuas de Mogovolas”, in: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique* (LM), 31 (131) 1962, P. 16. Pe. Franco Massieri, *Peuple Lômôè*. Bruxelas: “Lumen Vitae”, 196, p. 7.

O pagamento do “remédio”

Na madrugada que se seguia à última noite da dança do *mwanama* e da *oxemura*, os iniciandos eram conduzidos, sem comer e em fila, um por um, para o local da circuncisão, situado à sombra de uma árvore frondosa ou atrás de um morro de muchém, e, por vezes, para uma cabana construída para o efeito, como já foi dito.

Mas, antes do corte dos prepúcios, realizava-se quase sempre uma pequena cerimónia chamada “imposição do rabo do boi-cavalo”, cerimónia de profilaxia mágica para esconjurar, afastar ou expulsar qualquer malefício, infelicidade ou desgraça. Ao mesmo tempo, era no decorrer desta cerimónia que se efectivava o pagamento ao circuncidador. Segundo Valente de Matos, a cerimónia decorria da seguinte maneira: “Os iniciandos, acompanhados pelos respectivos “padrinhos”, iam sentar-se em linha, próximo da barraca do circuncidador; todos eles ficavam voltados para o mesmo lado e mantinham a cabeça baixa em sinal de respeito para com o velho mestre. Logo que os rapazes se sentavam sobre o solo pela ordem prevista anteriormente, o “cirurgião” surgia à porta da sua cabana empunhando um rabo preto de boi-cavalo com os “remédios” (*mwila w'enyupú*). O mestre avançava em direcção aos rapazes e colocava o rabo empinado sobre cada uma das cabeças dos adolescentes. Era neste momento que cada “padrinho” pagava ao circuncidador a operação que iria ser realizada. A imposição do rabo do gnu sobre a cabeça dos rapazes estava ligada à crença de que, se se mantivesse em equilíbrio, o neófito teria filhos; caso contrário, se o *mwila* dos medicamentos perdesse a sua posição vertical e caísse, o jovem não poderia ter descendentes, por simples esterilidade ou por feitiçaria⁶.

Os montantes pagos ao cirurgião foram variando ao longo dos anos. A título de ilustração, apontemos que, em 1962, no Sul de Cabo Delgado, cada criança era avaliada entre quinze e vinte escudos. Em 1967, no vale do rio Ligonha, cada criança com menos de dez anos “valia” 25 escudos, e os outros iniciandos pagavam 50, 70 ou mesmo 100 escudos, consoante a

⁶ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos de Iniciação Tais quais se praticavam entre o povo Macua da Circunscrição de Malema*. Cópia de 1973, p. 8.

idade e o estatuto do rapaz⁷; em 1968, nas regiões centrais da província de Nampula, a tabela variava entre 120 e 200 escudos⁸; em 1970, de Malema para Ocidente, os preços variavam entre dez e cem escudos, consoante a idade do rapaz⁹. Em tempos mais recuados pagava-se ao circuncidador com galinhas, enxadas, cordões de missanga, etc.

Terminada a cerimónia, o velho circuncidador, que os iniciandos nunca reconhecerão, retirava-se e, depois de se munir de todos os apetrechos necessários à operação, ia instalar-se no local escolhido para o corte dos prepúcios.

Os adultos diziam então aos rapazes que iam encontrar nesse local uma enorme colmeia, mas que não deveriam ter medo, pois isso significaria uma grande falta de coragem. Todavia, os jovens viviam já momentos de trágica ansiedade, porquanto ignoravam tudo o que lhes ia acontecer.

Assinalemos três variantes destas cerimónias que antecedem a circuncisão: (i) em Mogovolas, o mestre cirurgião prepara o “remédio” chamado *umpakala* (*nithupulu*, em Ribáuè-Iapala), no qual entram os seguintes componentes: folhas da *umpakala* piladas, cinzas dos panos que os jovens utilizaram quando eram crianças, e água. Tudo isto era misturado numa cabaça e dado a beber aos neófitos¹⁰; (ii) Entre os lómuès do Ile, na Alta Zambézia, o mestre preparava uma refeição para os iniciandos com farinha de mapira (sorgo) e caril de carne de rato *m'buisse* (rato de focinho comprido que cheira muito mal). Na massa cozida da farinha punha-se um pouco desse caril que os jovens comiam de olhos vendados para não saber do que se tratava. Bebiam por um chifre de antílope sumo de cana-de-açúcar misturado com uma droga moída chamada *necohe*, para “os acalmar”, segundo o meu informante. Seguidamente davam *otheka* (cerveja tradicional fabricada a partir da farinha da mapira), para os atordoar um pouco antes da operação. Enquanto bebiam a cerveja, um grupo de homens, já iniciados, cantava e empurrava-os obrigando os jovens a beber: *hoi-he! hoi-he! wuiria!-wuiria!* (Bebam!... Bebam!...). Logo que

⁷ Pe. Franco Massieri, *Peuple 'Lómoe'...*, op. cit., p. 8.

⁸ Alexandre Cancelas, “Uma opinião sobre a prática de iniciação macuas”, in: *Contributo para uma Política Social Moçambicana*. Braga: Editora Pax, 1972, p. 39.

⁹ Pe. Alexandre Valente, *Circuncisão ou Ritos...*, op. cit., p. 7.

¹⁰ Entrevistas com Tombo Bambale, Mogovolas, 7.8.1981 e Viegas Morupo, Ribáuè/Iapala, 17.7.1981.

cada um acabava de beber, avançava e sentava-se atrás do que o precedera, acororado ao chão e tapando a cara com as mãos. O “padrinho” punha-se por detrás do afilhado para o mestre proceder à operação; se esta ficasse mal feita, a responsabilidade era do “padrinho”, porque não esticara a pele devidamente¹¹; (iii) no distrito de Nampula, os iniciandos eram obrigados a beber *etùtha*, para as abelhas não picarem quando chegava a altura de tirar o mel das colmeias. A bebida (por vezes substituída por um pó) era confeccionada com prepúcios das cerimónias anteriores e com panos usados pelas mulheres durante a menstruação, tudo isto cremado e misturado com água.

Olyiha masoma

A expressão *olyiha masoma* significa “comer a fanação”, isto é “circuncidar”. Mas existem, como veremos, várias outras expressões gramaticais e vocábulos para indicar a operação prepucial.

Desde o final do século XIX que a circuncisão circular e completa à maneira semita passou a ser uma prática largamente difundida entre os macuas-lómuês do Norte de Moçambique. Na faixa costeira, onde as populações africanas foram sujeitas mais cedo à influência árabe-islâmica, este costume é muito antigo e mais usual, independentemente da conversão ao Islão daqueles que eram submetidos às cerimónias¹². De facto, Almeida da Cunha constatou, em 1885, que “apesar de circuncidados, os macuas da costa não eram geralmente muçulmanos, excepto nos pontos em que se achavam mais em contacto com os indivíduos de raça Árabe”¹³. A este tipo de circuncisão passou a chamar-se *omatiwa*, *icanto* (em Namina, Mecubúri), e ao conjunto das cerimónias com uma circuncisão deste tipo, *ekhalawa* (no distrito de Memba).

Mas antes desse impacto e entre os macuas-lómuês das zonas pouco islamizadas, era frequente cortar-se apenas a ponta da pele do prepúcio.

¹¹ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.1981.

¹² Eugène de Froberville, “Notes sur les moeurs, coutumes et traditions des Amakoua, sur le commerce et la traite des esclaves dans l’Afrique Orientale”. In: *Bulletin de la Société de géographie*, Paris, 3.^a Série, 8, 1847, p. 318.

¹³ Joaquim de Almeida da Cunha, *Estudo acerca dos Usos e Costumes dos Baniães, Bathias, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas*. Ilha de Moçambique, Imprensa Nacional, 1885, p. 61.

Chama-se a esta circuncisão *monrupani* ou *karakege*, no distrito de Meluco, em Cabo Delgado, ou ainda *nipantta* na região Meto, também em Cabo Delgado, *thukwe*, em Namina; e *masoma* era a designação dos ritos com este tipo de circuncisão.

Por vezes coexistiam as duas maneiras de proceder; nestes casos eram os pais, directamente ou por intermédio dos “padrinhos”, que decidiam sobre uma ou outra maneira de proceder. O *itchanto* (*icanto*), “corte de toda a pele que envolve a glande”, é mais apreciado que a *nipantta*, mas esta última maneira de cortar cicatriza mais depressa que a primeira.

Vários informantes do Eráti referem-se também à prática de um pequeno golpe ritual feito no freio do prepúcio. Esta prática está, porém, mais relacionada localmente com a segunda iniciação dos rapazes, feita antes do casamento, do que propriamente com os ritos iniciáticos da puberdade. Voltarei a isso mais adiante.

Entre os anos 20 e 50 do século XX, os ritos de iniciação foram muito combatidos pela Administração Colonial e pelos Missionários; isso provocou uma grande redução do tempo das cerimónias, mantendo-se no entanto a sua essência¹⁴. Entre os macuas centrais, a circuncisão passou a ser substituída por uma pequena incisão no prepúcio, e entre os macuas do litoral não se cortava completamente o prepúcio, mas cortava-se o freio, de modo a poder repuxá-lo bem para trás¹⁵. A partir dos anos 50 notou-se uma diminuição da pressão do colonizador relativa a estas e outras práticas africanas; os Missionários tentaram mesmo recuperar alguns dos seus aspectos morais e religiosos e, sobretudo, o gesto ritual.

Após a Independência de Moçambique, em 1975, houve de novo uma grande ofensiva contra o que se convencionou chamar “tradicionalismo”. Mas desde 1980 começou a reconhecer-se o fracasso e os erros cometidos com aquela ofensiva, caindo-se, no entanto, noutros ao “decretar-se” que deveriam ser “recuperados” os aspectos positivos das cerimónias e combatidos

¹⁴ Os anos 40-50 do século XX foram caracterizados pela implantação da cultura forçada do algodão, que envolveu a quase totalidade dos camponeses das áreas afectadas, incluindo crianças e velhos. Durante a própria estação seca, época das festas e das iniciações, os camponeses estavam envolvidos nas tarefas acessórias da comercialização. Por seu turno, os missionários deste período combateram ferozmente as cerimónias de iniciação.

¹⁵ Alexandre Cancelas, “Uma opinião...”, *op. cit.*, p. 40.

os “negativos”. A seu tempo insurgi-me contra essa ideia da “fragmentação ritual”, assinalando que os ritos eram uma globalidade e que só poderiam ser substituídos por outra globalidade, passando eventualmente a circuncisão a ser uma prática clínica do livre arbítrio de cada um. Nos nossos dias há um renascer neotradicionalista e toda uma teorização da Inculturação levada a cabo pela Igreja católica.

Em toda a área cultural macua-lómuè, a cerimónia e as “técnicas” do corte do prepúcio eram, *mutatis mutandis*, as mesmas e como seguem:

Cabo Delgado

Depois de conduzidos ao “local do mel”, os adolescentes eram colocados em fila numa ordem hierárquica e social rigorosa que podia variar de região para região. Em Montepuez, os sobrinhos do *mwene mulupale* e dos *mamwene* das linhagens eram circuncidados em primeiro lugar, seguindo-se os outros, segundo a respectiva hierarquia tribal clânica e linhageira; os *ipotha* (“cativos”) eram sempre os últimos a ser circuncidados¹⁶. Nesta região Méto, o primeiro rapaz a ser “operado”, filho ou sobrinho do chefe da terra, adquiria, por esse facto, um grande prestígio, pelo que era designado *mulipa aishá*, cuja tradução literal é “o dono do tronco”. Mas, noutras regiões do país macua, o primeiro rapaz a ser circuncidado era um cativo para testar a ordem ritual¹⁷.

Em qualquer destas situações, os tocadores dos *ekhalawe* (“tambores da iniciação”), obedecendo às instruções do operador, ritmavam a acção dos ajudantes e dos “padrinhos”. Batiam-se os tambores de uma certa maneira para que a fila dos neófitos se deslocasse lentamente; outro rufar para que acelerassem a marcha; outros sons para que corressem; outros para que os “padrinhos” tapassem a cara dos jovens; outros para que estes lambessem o *masoma* e, finalmente, outro bater para o corte do prepúcio.

Quando o jovem se aproximava do mestre da circuncisão, conduzido de olhos vendados pelo “padrinho”, ajudado por vezes por um amigo, para

¹⁶ Entrevista com Rassul Cavana, Montepuez, 11.5.1983.

¹⁷ Eduardo Medeiros, *As Etapas mais Marcantes do Comércio de Escravos no Norte de Moçambique e as Condições de Cativo e Escravo Doméstico na Formação Social Macua-Lómuè*. Comunicação ao Seminário sobre a abolição do tráfico na ilha Maurícia, Fevereiro/Março, 1985.

que não visse o instrumento que o iria ferir, os ajudantes do circuncidador lançavam-se sobre ele e arrancavam-lhe a tanga (*ethepe*, *mukontta*, *mukotta* ou *nkontta*) ao mesmo tempo que o atiravam ao chão mantendo-o de costas contra o solo e de pernas abertas (por causa desta maneira brutal de proceder, os ajudantes do velho circuncidador eram designados *ashaka*, “os milhafres”).

Num ápice, o circuncidador pegava no pénis do moço, distendia-lhe o prepúcio (*ntusu*) que segurava entre a unha do polegar e o indicador esquerdo, cortando em seguida, quase sempre de um só golpe a parte que ficava adiante da glândula¹⁸. O rapaz só tinha tempo para lançar um grito de dor, sendo retirado imediatamente pelo “padrinho” e levado para um local não muito distante, onde todos se iam juntar.

Eis um pedaço de crónica de alguém que passou por este ritual da circuncisão:

De repente, o velho tapou os olhos do miúdo, apertando-lhe com força de ambas as mãos a cara inteira. O garoto ficou desesperado, porque as mãos do velho o impediriam certamente de ver a colmeia. Ora, isso significava pouquíssimas probabilidades de defesa contra as picadelas. Outra coisa que ‘M’phiteke’ não compreendia eram os gritos lancinantes dos miúdos que choravam mais adiante, enquanto os adultos se riam e batiam palmas como se estivessem em festa. Perguntou ao pai se o mel era mesmo para as crianças, segundo a promessa, ou se passara para os adultos. Já vais ver, respondeu o velho sem mais pormenores. Foi então que aconteceu aquilo. Primeiro, alguém arrebatou com violência a ‘nkontta’ do miúdo que permanecia de olhos fechados. Depois, o pai disse a esse alguém qualquer coisa que o miúdo não percebeu. Acto contínuo o interlocutor do velho agarrou e esticou violentamente a pele que encobria a ponta do sexo. Sem tempo de fazer um protesto, ‘M’phiteke’ sentiu a dor. Compreendeu que estava ferido e não entendeu o significado das gargalhadas de alegria do pai e dos cunhados também presentes. Aos gritos, o garoto exigiu do pai uma vingança contra o ladrão de ‘mikonnta’ e malfeitor de crianças. Qual não foi a sua surpresa quando, pela primeira vez, o velho disse brutalmente: Cala-te! já não és criança para chorares!’ ‘M’phiteke’ calou-se de raiva, mas, intimamente, prometeu dar, quando crescesse, uma valente sova ao velhote, ao cortador do sexo das crianças e a qualquer curioso que tentasse saber como decorreria a maldita festa do mel¹⁹.

¹⁸ Pe. Franco Massieri, *Peuple ‘Lómuè’...*, op. cit., p. 7.

¹⁹ Albano Naroromele, “Já és um homem, meu filho”, in: DOMINGO (Maputo), 8 de Abril de 1984.

Para evitar que os outros ouvissem os gritos, os tambores ressoavam intensamente durante a operação e, por cima das árvores vizinhas, estavam empoleirados alguns homens que imitavam o zumbido das abelhas, ao mesmo tempo que outros faziam muito barulho.

Sul da província do Niassa

Escreveu o padre Martinez²⁰ que, na região de Máua, no dia a seguir à refeição do *epiliko*, o *mwene* do território ou o *mulipa a masoma*, isto é, o responsável pelos ritos, chamava os iniciandos para a circuncisão, batendo com uma vara (dita *mukosi*) no recipiente dos remédios que se encontrava no centro do acampamento. A esse sinal, cada jovem, acompanhado pelo seu respectivo padrinho, aproximava-se do chefe das iniciações. Quando todos os iniciandos estavam presentes, o *mwene* indicava-lhes com a vara para onde se deviam dirigir a correr; durante essa correria todos os adultos presentes gritavam e cantavam ao som dos tambores. Já próximo do local da circuncisão, cada padrinho tapava, com as mãos, os olhos do afilhado para que não visse o que o rodeava e não se desse conta da própria circuncisão. Ao chegar ao local da operação, o padrinho colocava o afilhado junto do mestre da circuncisão e respectivos ajudantes; estes, com um movimento rápido atiravam ao chão o rapaz e, nesta posição, o circuncidador cortava uma pequena parte do prepúcio. As gotas de sangue que caíam eram recolhidas num recipiente apropriado e utilizadas posteriormente na preparação de uma comida ritual. O jovem, sentindo a dor da operação, gritava e chorava, enquanto o padrinho o consolava e lhe dizia que não devia chorar porque deixara de ser criança e se estava a tornar num adulto. Durante o corte dos prepúcios os músicos aumentavam o ritmo e o som da música, gritando mais forte para encobrir e abafar o choro dos rapazes. Mal o jovem era circuncidado, o padrinho transportava-o para um local próprio do acampamento e tratava-lhe da ferida com um remédio vegetal preparado com sementes de pepino selvagem. Nesta mesma ocasião dava-lhe uma bebida refrescante feita de farinha de milho ou mapira e água.

²⁰ Pe. Francisco Lerma Martinez, *O Povo Macua e a Sua Cultura*. Lisboa, IICT, 1989, pp. 118/120.

Macuana Central

Na tarde do dia da circuncisão – escreve Adelino Pereira²¹ –, os iniciandos não deviam comer nada para além da comida que fora preparada por uma das esposas dos anciãos presentes. A comida constava de *eshima* (massa de farinha de mapira cozida), caril de ratos de casa, chamados *makhule* e folhas da batateira-doce, *kotópwe*. A mulher que preparava esta comida devia estar menstruada; a água que servia para fazer o caril fora utilizada para lavar o pano higiénico (*effope*). A comida era levada aos moços quase de noite; cada um deles recebia um pouco dessa massa que devia engolir sem mastigar. Esta cerimónia chamava-se *owálela alúkhu*: “aprisionar o iniciando”.

Ao romper do dia, o curandeiro da circuncisão começava a dançar no terreiro varrido e, pulando, cabriolando, agitando freneticamente no ar a cauda de antílope, tocava com ela na cabeça de cada um dos iniciandos. De súbito, saltavam do matagal dois ajudantes do *lipelela*²² vestidos com peles de leão ou leopardo, agarravam um dos rapazes e levavam-no para junto do morro de muchém, na face voltada ao nascente, onde já estava o *lipelela* com outros dois ajudantes, todos vestidos com peles de animais ferozes ou com outros disfarces. Estes ajudantes recebiam o rapaz e colocavam-no em posição conveniente, sobre as coxas do *lipelele*. Entretanto chegava o tio do jovem para o segurar nas pernas, para o encorajar, para arrecadar o prepúcio e o sangue num recipiente próprio ou na folha de uma planta. A faca, *ninalo* ou *mwàlo*, chegava também na mão de um outro ajudante especialmente encarregado de ir passá-la pelo fogo no intervalo dos cortes dos prepúcios. O *lipelela* proferia breves palavras sacramentais: “*Lá vai a última coisa que pertencia à tua mãe*”. Metia à boca a raiz de uma planta e mastigava-a pausadamente enquanto procedia à operação; concluída esta, cuspiu na ferida e na “faca” e deixava que o iniciando partisse, choroso, nos braços do tio. Com a chegada dos outros, o jovem ia-se acalmando pouco a pouco e o tio deixava-o então por momentos para, num lugar oculto da floresta, sepultar o prepúcio e o sangue. Diz-se que antigamente os despojos eram cozinhados

²¹ Adelino Pereira, *Negros do Distrito de Moçambique – Alguns aspectos sociológicos*. S/1, 1960, p. 52.

²² O termo *lipelela* é pouco conhecido; literalmente significa “o homem que espera”.

e comidos pelos operadores e instrutores, na convicção de que tal prática lhes aumentava ou restituía a virilidade.

Alta Zambézia

Na Zambézia, a cerimónia começava por uma sarabanda de rufos e tambores, de tiros de espingarda (quando as havia), enquanto todos os assistentes cantavam. Iniciavam então uma dança frenética, orgiaca, com saltos à volta dos rapazes, abraçando-se, deitando-se ao chão, trepando às árvores. Os que iam ser circuncidados eram todos alinhados em duas ou mais filas, e cada iniciando tinha ao seu lado o padrinho, pronto a sustê-lo quando se aproximava o curandeiro da circuncisão²³.

A circuncisão era feita a sangue frio, sem anestesia de qualquer espécie, costumando-se iludir a atenção do jovem do mesmo modo que referimos para as outras regiões da área cultural macua-lómuè. Por vezes, o operador lacerava à mão o forro interno do prepúcio, operação esta de veras dolorosa, sucedendo não poucas vezes o desmaio do paciente²⁴.

Os adultos presentes diziam depois ao rapaz que o sangue que jorrava não era motivo de doença, mas sinal de que estava a tornar-se adulto. Era justamente o que as mulheres repetiam às rapariguinhas aquando das suas primeiras menstruações.

A circuncisão (fosse ela *nipantta* ou *itchanto*, ou fosse substituída por um simples golpe no freio) era, assim, uma condição primeira, análoga à das regras menstruais, antes das quais a procriação não podia intervir. Na Parte III desenvolverei esta questão.

Após cada corte, o circuncidador aplicava na ferida um “remédio” chamado *mutthupulo* ou um outro designado pela expressão *wachila wa khureke*, ambos com supostas propriedades de aumentarem o desejo pelas mulheres, isto é, para provocar o poder fecundador, a fecundidade do *mulopwana* (“homem”). O resto era entregue ao “padrinho” para aplicação nos dias

²³ Pe. Giovanni Battista Brentari e Júlio Meneses Ribeiro, *Da Vida Africana à Vida Religiosa*. Braga, Editorial Franciscana, 1971, p. 154.

²⁴ A. da Rocha Brito, “O rito da circuncisão entre os indígenas”, in: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, I (4) 1932, p. 5.

seguintes. Na região do Gilé, na Alta Zambézia, o “padrinho” passava à cintura do rapaz uma corda vegetal que orientava o sexo em direcção a uma folha da ateira (*muièpe*) dobrada em forma de concha, para onde o sangue corria²⁵. Este sangue era depois deitado num buraco de *ethepele*, pequeno morro de térmitas brancas, morro que era considerado o umbigo do mundo, como se fossem os míticos montes Namúli das origens dos humanos.

A palavra *mutthupulo* provém de *otthupula*, que significa “moer no pilão”, “pilar” e também “sêmen”. *Wachila* designa a operação feita pelas mulheres quando estão a moer a *mapira* (sorgo) com as pedras que usam para o efeito. As mulheres executam esse trabalho de joelhos no chão, fazendo movimentos de trás para diante com as ancas, pelo que provocam nos homens que as observam desejos sexuais. O termo *wa khureke* ou *wa khuvake* quer dizer: “depressa”, “rapidamente”.

Deste modo, havia a crença que o referido remédio aplicado no pénis após o corte do prepúcio daria ao rapaz grande desejo pelas mulheres²⁶.

As peles dos prepúcios eram enterradas no próprio local da circuncisão²⁷, ou num local apenas conhecido do mestre da circuncisão²⁸, geralmente num morro de *ethepele*.

Depois de todos os rapazes terem sido circuncidados, o mestre cirurgião recompensava os seus ajudantes e retirava-se definitivamente do local das cerimónias para não ser reconhecido, embora nalgumas regiões como, por exemplo, no distrito de Memba, fosse o circuncidador quem conduzia os jovens depois da operação para o local onde iriam aguardar a cicatrização das feridas²⁹.

Se, durante a operação, o iniciando urinava ou defecava de dor ou de medo, era obrigado a conspurcar-se com os excrementos, para mais tarde poder ter relações normais com a esposa.

²⁵ Joaquim, informações recolhidas pelo Pe. Elia Ciscato em 1969, texto escrito de 2.3.1981.

²⁶ Virgílio Alberto, *Os Achirimas*. Lisboa, 1956, p. 123.

²⁷ Entrevista com Tambo Bambale, Mogovolas, 7.8.1981.

²⁸ Entrevista com Rassul Cavane, Montepuez, 11.5.1981.

²⁹ Alexandre Maurício Trinta, do clã seleje, distrito de Memba, comunicação pessoal, 9/9/93 (ISP-Beira).

O médico colonial A. da Rocha Brito observou em 1932³⁰, no Sul de Moçambique, casos de supuração gravíssimos, com gangrena, infecção generalizada, dos quais resultou a morte. Noutros casos, observou que a circuncisão tinha resultado numa pura e simples emasculação total. O mesmo médico acrescenta que se empregava por vezes, como hemostático, água quente ou uma massa preparada com cinza, folhas secas e até terra; o penso usado era constituído por folhas grandes de bananeira ou de outras árvores, enroladas em forma de canudo em volta do pénis³¹. Existem frequentes notícias na documentação colonial sobre problemas de saúde surgidos nos rituais da iniciação; eles não são todavia comprováveis, porquanto era raro que os jovens acidentados fossem conduzidos ao posto de saúde mais próximo; digamos que, para além de uma parte de veracidade, essas notícias e comentários se inscreviam nas campanhas de combate às cerimónias tradicionais. Mudaram-se, no entanto, as condições de realização dos ritos da circuncisão nas proximidades das vilas e cidades; por isso, em Janeiro de 1988, pelo menos doze crianças deram entrada no hospital provincial de Pemba, em Cabo Delgado, em consequência de traumas e lesões graves provocadas pela circuncisão massiva que teve lugar em todos os bairros suburbanos da cidade.

Ao contrário do que sugere o padre Martinez na citação que fizemos mais acima, era rara a aplicação na ferida de qualquer medicina curativa. Os “remédios” que se aplicavam logo após a circuncisão, o que era pouco usual, tinham essencialmente outras finalidades, como já referi; quando a ferida de um dos circuncidados infectava, ele era prontamente retirado do grupo e conduzido a um local afastado onde era submetido a um tratamento mágico secreto. O jovem com o sexo infectado era designado *mpwissi* (ou *mbwissi* ou ainda *mbwizi*), nome de um rato campestre de focinho comprido que cheira mal (*Pedromus, spp*)³². Os macuas acreditam que este rato morre quando tenta atravessar um caminho.

³⁰ A. da Rocha Brito – “O rito da circuncisão...”, *op. cit.*, p. 5.

³¹ *Idem*, p. 5.

³² Adelino Zacarias Ivala, de Lalaua/Ribáuê, monitor de Antropologia no ISP-Maputo, 13 de Setembro de 1993.

À medida que os rapazes iam sendo circuncidados, eram levados pelos padrinhos para um local um pouco afastado do *omirini*, onde aguardavam que todos fossem circuncidados. Antigamente, eram tantos os locais de reunião pós-operatórios quantos os “muenados” (população e território dos *mamwene*) representados nas iniciações; logo que cada grupo estava completo, partia para um outro local, por vezes muito distante, onde os rapazes iriam aguardar a cicatrização das feridas. Ao primeiro local de reunião chama-se, na língua elómwè da Alta Zambézia, *eyuru* ou *eyiru*, palavras que significam mais apropriadamente o local de reclusão da puérpera, o que denota uma clara analogia com o “nascimento” do circuncidado. Ao segundo local, onde se aguardava a cicatrização das feridas chamava-se *namuhakwani*, *nipanttani* ou *nipatcani*, termos locativos que provêm do nome do barracão típico desta fase das iniciações, *namuhakwa*, *nipantta* ou *nipatca*.

No *eyuru* os padrinhos instruíam os afilhados sobre a maneira como deviam sentar-se e bater com as mãos no chão para levantar a poeira; nalgumas regiões davam-lhes, também, uma bebida reconfortante feita com farinha de mapira e água.

Namuhakwani

Os jovens eram, pois, conduzidos ainda a sangrar e completamente nus para a *nanhaka* ou *namuhakwa*, onde permaneciam até à cicatrização completa da ferida. Antes de 1930, cada grupo de rapazes pertencentes a um subchefado ou a um clã tinha o seu *namuhakwa*; na Alta Zambézia este local era designado em elómwè pelo termo *otothoroni*.

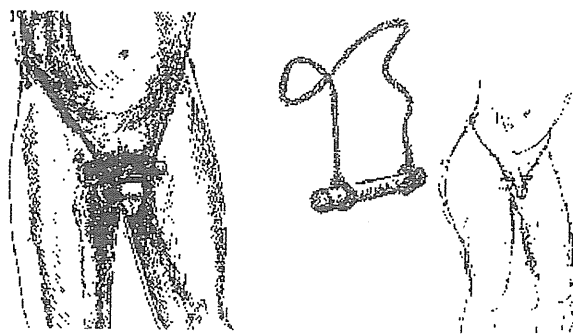
Namuhakwa era uma cabana rectangular de pau a pique e capim, aberta num dos lados menores. Dentro dela os “padrinhos” colocavam directamente sobre a terra (recorde-se que a terra é mulher-mãe) uma esteira de palha seca e espetavam quatro estacas nos cantos da “cama” onde eram amarrados os pés e as mãos dos rapazes, para que não corressem o risco de juntarem as pernas e de se tocarem durante o sono, o que dificultaria a cicatrização da ferida. Em algumas dessas cabanas eram colocados pequenos troncos para os neo-circuncidados se sentarem. No *otothoroni*, cada “padrinho” preparava dois paus pequenos que

espetava no chão e um terceiro amarrado transversalmente a esses, de modo que os rapazes pudessem descansar alguns momentos sentados ou deitados de costas sobre o solo e com as coxas sobre a vara transversal³³.

O fogo que iluminava e aquecia a *nanhakwa* fazia parte do ritual como elemento purificador; era obtido pela fricção de dois paus secos, ditos *nimaku*, que se friccionavam (*ovetha nimaku*, ou *ovetha moro*) para fazer “defecar” o fogo (*onhiha nimako*). O fogo assim obtido era mantido aceso numa fogueira ou num tição feito de uma planta fibrosa, que o mantinha aceso durante muito tempo; por causa disso o tição é chamado *evelo*³⁴.

Em muitas comunidades macuas, como em Laláua, algum tempo após a circuncisão, os padrinhos aplicavam aos afilhados o *nivekwa*, que era um pau curto, amarrado à cintura pelos topos para sustentar o pénis circuncidado; o *nivekwa* era sempre aplicado nos casos de infecção e inchaço (Figuras n.º 3 e 4).

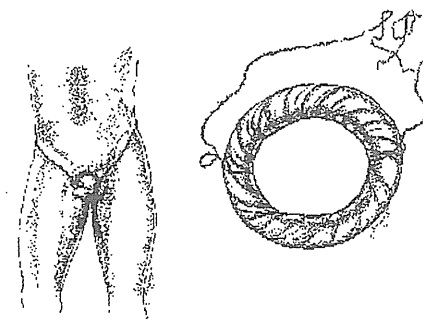
Mas praticamente em todas as comunidades, logo que os recém-circuncidados entravam no *namuhakwani*, os “padrinhos” enfiavam-lhes o pénis numa argola de palha feita ali mesmo pelo pai ou pelo “acompanhante”, chamada *ekhara* (noutras regiões: *nakere*, *nakhoro* ou *nakhoro*), semelhantes a



Figuras 3 e 4 – O *nivekwa*

³³ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.1981.

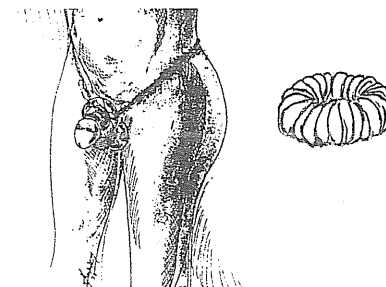
³⁴ Soares de Castro, “Tatuagens, Mutilações, Adorno e Vestuário no País da Macuana”, in: *Boletim do Museu de Nampula*, vol. 1, 1960, p. 105; João Alberto de Sá e Bonnet, distrito de Nampula (ISP-Maputo), 18 de Setembro de 1993.



Figuras 5 e 6 – A rodilha *ekhara* e a sua aplicação

rodilhas grossas que se amarravam com fios à cintura, ajustando-se bem para que os sexos ficassem pendentes e não tocassem em qualquer parte do corpo ou no chão, quando estavam deitados (Figuras n.ºs 5, 6, 7 e 8).

O termo *ekhara* significa literalmente uma argola de palha, de folhas de palmeira brava ou de panos velhos que se coloca sobre a cabeça para o transporte de alguma coisa; o vocábulo *nakere* significa, em Namiroa, uma dança que as mulheres geralmente dançam no fim dos ritos de iniciação, tanto das raparigas como dos rapazes. As mães e as amigas formam uma grande roda; duas vão cantando e as restantes fazem coro; as canções manifestam quase sempre a alegria pelo “crescimento” dos filhos ou das filhas, pois passaram a estar capacitadas para a vida, incluindo para a participação nas cerimónias de pesar. Por seu lado, o termo *nakhoro* significa na língua elómwè o macho já adulto de algumas espécies de animais, sobretudo dos aprídeos.



Figuras 7 e 8 – A rodilha *ekhara* e a sua aplicação

Durante as cerimónias de iniciação a rodilha era designada pelo curioso nome de *eshapala ya ntcako*, expressão que faz referência à pele do ratinho anão chamado *ntcako*, porque a “esteira”, isto é, a rodilha, era tão pequena como a sua pele.

Quando o “padrinho” ou o pai colocava a *ekhara* no pénis do jovem, os cunhados presentes dirigiam-lhe expressões grosseiras: “É assim que eu faço à tua irmã. É assim que se faz a uma mulher!”. Em algumas regiões também se aplicava sobre o pénis um capucho de palha chamado *nthuka*, para defender a ferida do sol.

Os “padrinhos” e os pais aconselhavam os circuncidados a obedecerem rigorosamente a tudo o que os adultos mandavam fazer neste local. Diziam-lhes também que deviam cuspir sempre que um adulto proferisse diante deles um palavrão e repetir as palavras que lhes ordenassem.

Durante o dia os rapazes sentavam-se nos troncos de árvore ou sobre as rodilhas e, de vez em quando, batiam com as palmas das mãos no chão (convenientemente limpo) para levantar poeira que ia cair sobre a ferida, ajudando-a assim a cicatrizar. Este bater na terra com as mãos era chamado *omvakhulela nawili*,³⁵ cuja tradução significa “defumar ou fazer morrer a “doninha” pelo fumo”. Na região de Memba este rito era chamado *omomola khapá*, expressão que significa “perseguir o cágado” (Figura n.º 9) até a poeira cobrir o sexo e curar a ferida; o tempo de cura da ferida é o tempo da perseguição do cágado. Mas o termo mais comum para designar este rito é *okhupha* que literalmente significa “diminuir o calor com a mão ou com um abano num movimento de vaivém”; pode também significar “matar ratos na toca com fumo”.

Costuma dizer-se que é na margem dos rios que a poeira é a mais apropriada.

Enquanto os iniciandos batiam com as palmas da mão no solo e levantavam poeira, os adultos presentes dançavam e cantavam nos dois extremos do *namuhakwa*, devendo os jovens circuncidados repetir o refrão das canções. A esta dança e canções em torno dos iniciandos acabados de ser circuncidados chamam

³⁵ O *nawili* é um mamífero murídeo de hábitos nocturnos, espécie de doninha não carnívora com o corpo coberto de pêlo amarelo-esbranquiçado; come frutos do mato, enchendo com eles as bochechas; abriga-se em buraco subterrâneo. (Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990).



Figura 9 – *Omomola khapá*

os macuas do vale do Lúrio e do distrito de Memba, *niphwete* ou *nipwete*³⁶ e noutras regiões da área cultural *namutthurwa*, *ntavrukwe* ou *nthurunthu*. Diz o Pe. Martinez³⁷ que esta dança e canções já faziam parte do conjunto de instruções que eram dadas aos candidatos durante o ciclo iniciático; todavia, estas canções, quase sempre obscenas, referiam-se sobretudo ao novo estado físico e social do jovem, com referências permanentes de contraponto ao mundo anterior de crianças que acabaram de deixar e ao mundo das mulheres. Os ensinamentos e conselhos propriamente ditos seriam dados mais tarde, noutra acampamento, por mestres especializados. Os versos das canções do *niphwete* eram recitados em forma dialogada e eram acompanhados por gestos expressivos e evocadores das palavras, por vezes figuradas, por vezes cruamente directas.

Da referida obra do Pe. Martinez transcrevemos algumas dessas canções com uma grafia mais actualizada e uma tradução literal mais correcta³⁸. O mestre recitava os seguintes versos: (i) *mopeke nipethe, mpolo'oyo okele nthhupi*

³⁶ Pe. Francisco Lerma Martinez, *op. cit.*, p. 121, e Alexandre Maurício Trinta, do distrito de Memba, clã seleje, comunicação pessoal, 9.9.93.

³⁷ Pe. Francisco Lerma Martinez, *idem*, p. 121.

³⁸ Pe. Francisco Lerma Martinez, *idem*, pp. 122-123. João Alberto de Sá e Bonnet, distrito de Nampula (ISP-Maputo), 18.9.93.

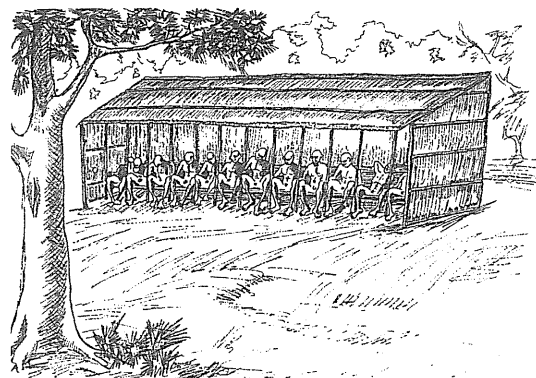


Figura 10 – O *nipantca* com as *ikhapwera*

nakuve nikhwatta ne ovola, cuja tradução livre é, “faizei *nipethe* para fazer entrar no pênis a poeira, assim a ferida curará depressa”; a que os circuncidados respondiam do seguinte modo: *nhokiva mapumpulu, kowara winena*, “mataste-me!, vesti o pênis”; (ii) *weyo okhurumwe onkhala mwamwiri, vathi wa muttutthi*, “tu agora rebaixaste-te, pareces uma árvore debaixo da sombra”; (iii) *muthupi onamwipa khihirupale: kwiro, kwiro!* “O galo canta sem que eu tenha dormido: *Kokorikho! Kokorikho!*”

Os três versos fazem referência ao primeiro momento depois da circuncisão, fazer pó; à atitude de humildade, no segundo; e no terceiro, ao sofrimento e noite sem dormir, não só por causa da circuncisão, mas sobretudo porque os dançarinos não os deixam dormir. A finalidade destes cânticos era pôr à prova o ânimo dos rapazes; por isso, eram insultuosos, injuriosos e humilhantes, provocando-lhes a paciência e a mansidão, amolecendo-lhes a vontade.

Enquanto isto, tanto o pai como o “padrinho” mantinham-se permanentemente vigilantes para impedir que o rapaz tocasse com as mãos na ferida. Todas as manhãs desinfetavam carinhosamente a ferida “com remédios cafreais que o ‘*mukulukana*’ colheira e manipulava de noite, especialmente para este efeito”³⁹.

Durante as noites frias de Julho–Agosto, o circuncidado dormia na cama de palha ou na cadeira *khapwera* (ou *ekhapwera*) (Figura n.º 10).

³⁹ Adelino Pereira, *Os Negros do Distrito...*, op. cit., p. 52.

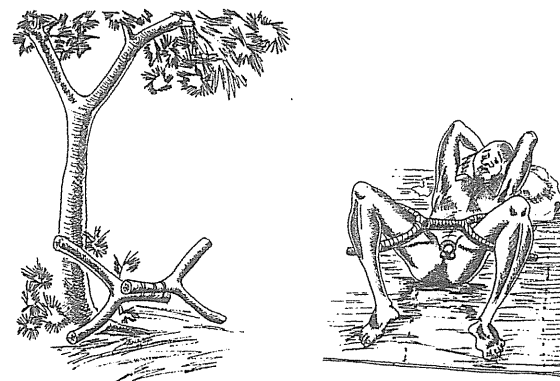


Figura 11 – A forquilha *ephatta* e a sua aplicação

Se o pai e o “padrinho” se revejavam na vigilância nocturna, o jovem não era amarrado, mas, se o não fizessem, amarravam-lhe os pés às estacas ou à “cadeira” para não mexer na ferida, pois isso poderia dificultar a cicatrização ou provocar alguma infecção⁴⁰. Quando no *namu-hakwa* não existiam as “cadeiras” *ikhapwera*, aplicavam-se aos jovens as forquilhas *iphatta* (singular: *ephatta*) para que mantivessem as pernas afastadas quando dormiam (Figura n.º 11).

Logo que um circuncidado “agarrava” o cágado, isto é, ficava curado, podia dançar o *niphwete* com os outros⁴¹.

Os jovens permaneciam no *namuhakwa* até que todos os circuncidados estivessem completamente curados, o que chegava a demorar duas ou mais semanas. Durante este tempo, só podiam “levantar-se” para ir satisfazer as suas necessidades fisiológicas mas, mesmo nestes casos, iam sempre acompanhados pelos seus vigilantes.

Se a circuncisão ou qualquer outro acidente provocasse uma infecção da qual resultava a morte do rapaz, o “padrinho” e os familiares presentes estavam absolutamente proibidos de informar a mãe e os outros membros da linhagem do falecimento do iniciando. Os parentes do jovem falecido continuavam a enviar comida para o *namuhakwani*; só no fim dos ritos é que os parentes teriam conhecimento da morte do jovem e se procuraria saber

⁴⁰ Alexandre Cancelas, “Uma opinião sobre as práticas de iniciação...”, op. cit., p. 40.

⁴¹ Alexandre Maurício Trinta, comunicação pessoal, 9.9.93 (ISP-Beira).

quem fora o transgressor dos tabus e provocara aquela morte⁴²; o corpo era sepultado nas proximidades do acampamento, junto do ribeiro.

Era convicção unanimemente aceite que a infecção da ferida tinha duas e só duas causas possíveis e bem distintas: (i) aperto das pernas devido à má posição durante o sono pelo facto de o circuncidado não ter sido devidamente amarrado ou pelo facto de os *iphetta* não terem sido devidamente aplicados, o que era criticado severamente ao padrinho; (ii) influências nocivas provenientes da família do circuncidado, provocadas pelo não cumprimento dos tabus, por exemplo sexuais; agressões de feitiçaria através de drogas e mezinhas enviadas por familiares ou feiticeiros. Por causa destas últimas duas razões, o rapaz era imediatamente segregado dos outros e era submetido a um tratamento especial de purificação chamado *okatthiwa* e, caso fosse necessário, passava a usar à cintura um cordão com remédios protectores chamados *ekhulula*. Para além do tratamento mágico, o circuncidado devia tomar vários “remédios”, das quais é de assinalar o *ekwiya*, feito da raiz de uma erva que cresce nas margens dos rios e que é bastante amarga; a infusão desta erva é usada para os casos de infecções, da hérnia interna (*ikhunyunyuy*) e da hérnia externa (*muxipha*). Se o mestre das cerimónias suspeitava que o pai ou o tio do iniciando eram responsáveis pela infecção da ferida, expulsava-os do acampamento.

Durante toda a estadia no *namuhakwani*, os recém-circuncidados não podiam comer com as próprias mãos; eram os “padrinhos” ou os pais quem lhes levava a comida à boca como se faz aos recém-nascidos. A comida vinha da respectiva aldeia de cada um dos jovens e era trazida por um homem já circuncidado ou por uma mulher de idade avançada, já na menopausa. Por vezes, era a mãe que deixava a comida na proximidade do acampamento, onde alguém do interior a ia buscar. Os homens que estavam no *emakhwani* podiam também ir buscá-la às aldeias, mas estavam proibidos de ter qualquer contacto sexual, pois que, se violassem este tabu, os jovens morreriam. Também as mulheres, geralmente as mães, que faziam a comida, deviam abster-se de ter relações sexuais com quem quer que fosse.

Os alimentos não podiam ser confeccionados com sal nem com molhos picantes; compunham-se sobretudo de papas de cereais.

⁴² Pe. Franco Massieri, *Le Peuple 'lómoè'*, *idem*, p. 8.

Os iniciandos também deviam observar jejuns e privações de higiene. Até a ferida sarar não podiam beber água limpa; em muitas regiões da Macuana Central bebiam água misturada com terra do *etepele*, pequeno morro de muchém⁴³. Não podiam banhar-se e mantinham-se nus durante todo o tempo do *namuhakwani*, apesar do frio nocturno da estação seca. Deviam ainda tomar atitudes e fazer gestos que se julgavam propiciatórios⁴⁴.

Também os pais e os “padrinhos” estavam sujeitos a certas interdições: deviam principalmente abster-se de toda a actividade sexual enquanto as feridas dos jovens estivessem abertas; toda a desobediência a esta regra punha em perigo a vida dos neo-circuncidados. Durante este período, os familiares que tinham ficado na aldeia estavam igualmente sujeitos à interdição do sal e das relações sexuais.

No interior do recinto, os “padrinhos” e os parentes dos circuncidados utilizavam expressões violentas e livres, muitas vezes obscenas, que os jovens não estavam habituados a ouvir; conforme diziam as mães, palavrões como aqueles constituíam tabu e a sua simples menção acarretava sempre consequências perigosas, como a morte de familiares ou amigos, a perda da fala, da vista, da audição, etc. Mas os cunhados, a rir, diziam-lhes que isso era lá em casa, “aqui no mato, a violência serve para secar as lágrimas e fazer os homens fortes como leões” e acrescentavam: “falar assim serve para te ensinar como são feitas as mulheres e os homens adultos; a tua própria mãe e irmãs; serve também para te imunizar contra o pudor e iniciar-te na linguagem sexual. Eis alguns exemplos: “*nanyoko!*...” (termo em calão que designa a vagina); “*ithuni!*...” (refere os lábios vaginais distendidos); “*nannaka v'onana!*...” (“aquilo que na mulher está sempre húmido”); “*ehime ehinawe-lela!*...” (“fonte que nunca deixa de correr!”)⁴⁵.

Cada vez que alguém se dirigia deste modo a um dos recém-circuncidados, este devia cuspir, mostrando assim que estas palavras o desgostavam profundamente. Mas também devia fazê-lo para não perder o gosto pelas coisas sensuais⁴⁶.

⁴³ Adelino Pereira, *Os Negros do Distrito...*, *op. cit.*, p. 52.

⁴⁴ Soares de Castro, “Tatuagens...”, *op. cit.*, p. 105.

⁴⁵ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos...*, *op. cit.*, p. 10.

⁴⁶ Pe. Franco Massieri, *Le Peuple 'lómoè'*..., *op. cit.*, p. 9.

Depois da circuncisão, que marcava simbolicamente na carne a condição de genitor, este discurso fálico dos homens e as instruções que se seguiriam colocavam os iniciandos no mundo dos adultos e do seu domínio sobre as mulheres.

Os iniciandos podiam ser visitados nesta fase por homens que já tivessem sido circuncidados e passado por todas as práticas subsequentes da iniciação; os visitantes levavam presentes aos jovens, em geral alimentos. Com as suas canções diziam aos rapazes que nada deviam rezear, porque passariam a ser homens como eles e mostravam-lhes o próprio pénis circunciso⁴⁷. Estes homens, que muitas vezes dançavam nus, procuravam quase sempre obter nessa ocasião um pouco de “remédio” *mutthupulo* (feito do *masoma*) para fortalecerem a sua potência sexual.

Na Alta Zambézia, depois da circuncisão, competia ao pai do neófito comunicar no mesmo dia a notícia à esposa (mãe do rapaz) na intimidade da palhota, praticando *othuna* (a cópula ritual durante a qual a mulher estica perante o homem os lábios vaginais); sentando-se nu na frente da esposa, o homem imitava a posição em que o circuncidado se encontrava no acampamento, na floresta⁴⁸. Por vezes eram os “padrinhos” que costumavam ir às aldeias, passados alguns dias após a circuncisão, para proclamar que os jovens já tinham sido circuncidados. Eles anunciavam isso com certa violência: salpicavam as pessoas com farinha, cuja cor branca, associada à cor negra, está relacionada com o sangue menstrual e o sangue da circuncisão. Os aldeãos eram assim compelidos a participar na observância dos tabus relativos aos ritos de circuncisão; nas povoações não devia haver rumores nem disputas durante o período particularmente perigoso da cura dos rapazes.

Durante a reclusão no *namuhakwani* os iniciandos escolhiam por vezes, dois ou três dias após a circuncisão, um nome de brincadeira, provisório, geralmente o nome de um pássaro⁴⁹.

⁴⁷ Alexandre Cancelas, “Uma opinião...”; *op. cit.*, p. 40.

⁴⁸ Pe. Elia Ciscato, *Emwali: Analisi (etnográfica) dei riti iniziatici della lomwe (Alta Zambézia-Mozambique)*. Estrato. 1971, 36 pp. Dactilografado. (Tradução portuguesa de Nilson Carlos e Eduardo Medeiros. INDE), p. 13.

⁴⁹ Alexandre Cancelas, *idem*, p. 41.

Os *alùkhu*

Depois do corte dos prepúcios, os rapazes circuncidados passavam a ser designados pelo nome *alùkhu* (singular *mwalùkhu*), termo particularmente honroso e dignificante, usado na vida social como afirmação da palavra de honra: *ki lùkhu!* (“sou circuncidado!”) Mas o seu uso corrente só se fazia durante o período de reclusão em que decorriam as cerimónias iniciáticas; para além deste período, o emprego abusivo da palavra podia provocar conflitos sociais irreparáveis, pois tratava-se então de uma ofensa grave. Chamar “incircunciso” a um adolescente circuncidado com expressões como *khimulhiye masoma* ou *khimwiniwe masoma* era tido como injúria gravíssima que o ofendido procuraria vingar, quer agredindo de imediato o injurioso quer ferindo-o a qualquer momento com uma catana, lança ou faca. O substantivo significa textualmente “iniciando” ou “recém-circuncidado”; segundo Franco Massieri, a palavra provém do substantivo *maluku*, que designa pedra, com que se fazia a “faca” utilizada na circuncisão⁵⁰. A origem mítica do corte do prepúcio aponta assim para os “pequenos homens” que povoavam a floresta quando os macuas se instalaram no Norte de Moçambique⁵¹.

O conteúdo semântico do termo marcava a idade anterior a esta ruptura brutal com a infância, que é a circuncisão; a partir de então, o jovem passava à categoria de genitor sem ser ainda socialmente homem, para o que ia ser iniciado. É por isso que no local secreto das iniciações ele é ainda chamado *mwalùkhu* até à saída do *mverani*. Mas o termo assinala também a ruptura com a idade anterior, durante a qual se é *mwana-mwane* e *ohijileywa*, pois ainda nada se sabe, é-se ignorante das tradições familiares e das tradições do povo; na língua *emakuwa-emettho* do Sul de Cabo Delgado, uma outra palavra gramaticalmente semelhante, *luku*, significa “não nascido”, no sentido “não nascido socialmente”, isto é, “não iniciado”. *Luku* é alguém que ainda não pertence ao *ayayoru*, ou seja, à linhagem dos antepassados. É a idade em que se desconhece tudo o que se refere ao comportamento social, porque nada

⁵⁰ Pe. Franco Massieri, *Le Peuple 'lómoè...*, *op. cit.*, p. 10.

⁵¹ Eduardo Medeiros, *O Povoamento do Norte de Moçambique pelos Macua-Lómwè*. Maputo, UEM, 1978, polícopiado.

foi ainda revelado; idade em que se é ainda um estranho que está fora da sociedade e para a qual se entra através desta cerimónia pública.

Nos distritos de Angoche e Chiure os rapazes costumam também ser denominados por *nahaje* (*mwahace*, no Chiure) até à circuncisão, altura em que deixam de ser *mwalukhu*. Mais tarde, quando forem pais, serão chamados *tithi nahaje* ou *tithi messano*⁵².

Os *mikho*

Traduzimos *mikho* (singular: *mwikho*) por “tabus”. Podemos dizer que são *mikho* os actos, as coisas, as pessoas que, sempre ou em condições especiais, podem provocar graves contágios mágico-religiosos, que prejudicam o próprio indivíduo que transgride e/ou terceiras pessoas, ou que provocam a reprovação e/ou condenação da sociedade; é tudo aquilo que não se pode fazer sob pena de acontecer o mal. Costuma-se dizer que a violação de um *mwikho* suja ou estraga o mundo. Mas nem sempre todos os *mikho* comportam sanções automáticas e intrínsecas (como, por exemplo, o chamado “tabu da sogra”); porém, quem os transgride demonstra não ter “cabeça” e pode ser condenado. Em geral, a transgressão dos *mikho* mágico-religiosos é definida por verbos específicos: *ophahula* (*opahuva*), *okwakhwila* e *ovirikanya*; que significam: “auto-agredir-se”, “agir em contrário”, “prejudicar-se”. Pelo que, para cada caso de transgressão, é necessário recorrer a “remédios” específicos, ditos *makhurumela*, para *orapiha*, “purificar alguém contaminado com impurezas rituais”, por exemplo, *makhurumela ekwakhwila*, “o primeiro acto sexual da viúva com um irmão ou sobrinho do defunto para afastar o espírito do morto”. Mas, se as consequências do acto implicassem outras pessoas, a questão era apresentada aos *mamwene* das linhagens e, eventualmente, ao *mulupale*, “chefe do território”; só então era qualificada como *otcheka* (“crime praticado”, “danificar”, “lesar um direito alheio”, etc.)⁵³. Nem Deus (*muluku*) nem os espíritos dos familiares falecidos, têm nada a ver com os *mikho*; eles são apenas regras antigas dos homens.

⁵² Joaquim de Almeida da Cunha, *Estudos...*, op. cit., p. 59.

⁵³ Pe. Elia Ciscato, *idem*, p. 14.

Os tabus relativos à circuncisão

Desde a véspera do dia do corte do prepúcio que os pais dos iniciandos e respectivos “padrinhos”, mestres da circuncisão e ajudantes, e todos aqueles que iam para o local da cerimónia deviam respeitar a continência, entre outros tabus (por exemplo, não comer salgados).

Após a circuncisão, os jovens passavam a estar num estado de *mwikho*, isto é, numa situação de impureza ritual. Mas os jovens não eram apenas objecto dos *mikho*, eram eles próprios *mmwikoni* ou *muntcupini*, “aqueles que estão num estado de impureza ritual”, e tudo o que é impuro é *mwikho* porque é forte e perigoso; aqueles que estão dentro dos *mikho*, estão na poeira, *ntxupini*, dizem os lómuês; na proibição, na abstenção de certas coisas. E isto por duas razões correlacionadas: o tabu do sangue e a impureza da marginalização. O sangue dos órgãos genitais, tanto da menstruação como da circuncisão, é compreendido como uma substância capaz de contaminar a vida; por isso é altamente perigosa. Por sua vez a marginalização é caracterizada por um estado de impureza contagiante, pois está fora do lugar, não pertence à ordem normal das coisas, pelo que os jovens tinham que permanecer “sujos” durante todo o período de reclusão no *namuhakwani*, e sujeitar-se a vários tabus que os “padrinhos” enumeravam cuidadosamente:

- (i) não podiam comer sal, açúcar, bananas, arroz não cozido, ovos, ‘muikhopo’ (peixe de cor preta de água doce),... Não podiam tocar na comida com as mãos, nem oferecer água a ninguém;
- (ii) não podiam tomar banho e deviam permanecer nus ou apenas com a tanga suja. Não podiam atizar o fogo nem tocar na cinza; deviam dormir sobre folhas de bananeira, sacos velhos ou esteiras rotas; não podiam usar adornos;
- (iii) não podiam tomar a iniciativa de se dirigirem aos adultos ou falarem num tom de voz elevado; não podiam subir às árvores.

Na sua maioria estes tabus eram os mesmos a que estavam sujeitas as raparigas durante as cerimónias do *cinamwali*; alguns deles abrangiam os mestres presentes, particularmente a interdição das relações sexuais. Era também proibido às mães dos circuncidados, que permaneciam na aldeia ter relações

sexuais, usar enfeites ou adornos, vestuário em estado novo, tomar banho com água comum, comer carne, peixe, fruta doce e leitosa, alimentos com sal, tomar bebidas fermentadas⁵⁴.

O sal é, em quase todas as sociedades, objecto de tabus particulares, porque é simbolicamente substituto do sémen e da urina⁵⁵. Durante as iniciações, fazia-se frequentemente referência ao sal: “um homem que se encontra em nossa casa urina ali, mas para defecar tem que ir ao mato”. “O que é? O que é?”, pergunta a adivinha. “É o *eleleyo*”, o filtro para fazer sal⁵⁶; de facto, a filtragem da solução das cinzas para obter o sal faz-se em casa, mas as impurezas que ficam são lançadas para o mato⁵⁷. Os meus informantes insistiam em que o sal provocaria comichões e dificultaria a cicatrização da ferida.

Para além deste há ainda o sal marinho (*mwiny* ou *maka*) e o açúcar (*sùkha*), que dão sabor (*osiva*) aos alimentos. Porém, este termo exige bastante prudência na sua utilização; não deve ser utilizado a despropósito, pois ele serve também para indicar o prazer sexual e para qualificar uma mulher como sexualmente “quente” ou sexualmente “fria”. Entre os achwabo de Quelimane, primos dos macuas-lómuès, existe a expressão seguinte: “o sal do homem é o esperma”⁵⁸.

Os terríveis efeitos da violação dos tabus do *sangue* (incesto ou relações sexuais durante a menstruação ou durante as iniciações) manifestam-se nas seguintes doenças típicas: *makurumela* e *ipukho*. O primeiro termo significa textualmente “sujidade”, “imundície”, “porcaria”, “suor com poeira”, e a doença que tem o mesmo nome manifesta-se através da fraqueza física, procriação de filhos deficientes, etc; ela é resultante de relações incestuosas ou, em casos menos graves, do contágio com mulheres menstruadas ou que acabam de parir. Esta impureza é transmissível pelo contágio de certos alimentos (sal, por exemplo) ou mesmo de objectos por elas manipulados. Dizem os informantes

⁵⁴ Adelino Pereira, *Os Negros do Distrito...*, op. cit., p. 56.

⁵⁵ Jean Cazeneuve, *Les Rites et la condition humaine*. Paris, PUF, 1958, pp. 88-89.

⁵⁶ O sal tradicional era confeccionado com cinzas de certas ervas dentro de um filtro em forma de pirâmide triangular invertida e colocado como um funil sobre um recipiente (símbolo feminino). Deita-se água por cima, saindo depois um líquido escuro de cor acastanhada, do qual se extrai o sal por ebulição e evaporação da água. No Ile, Alta Zambézia, aproveita-se o caule da mapira para o fabrico do sal chamado *intikila*.

⁵⁷ Pe. Elia Ciscato, *idem*, p. 15.

⁵⁸ Pe. Battista Brentari, *Gravidez, Puerpério e Partos Anormais*, [s/d], p. 6. Mimeo.

que são as pessoas que estão “frias” que transmitem esta doença. O *ipukho* é consequência imediata da anterior; está relacionada também com o incesto, e provoca a morte do transgressor ou da pessoa contagiada e sem defesa⁵⁹.

Os iniciandos estavam, pois, num estado de impureza ritual durante todo o ciclo iniciático e, quando ele terminava, deviam surgir com sinais sociais da normalidade atingida, depois de banhos, e com indumentária apropriada, sendo então recebidos com festejos de alegria. É o que estudarei no Capítulo IV, sobre os ritos de agregação.

Depois das feridas cicatrizadas, os jovens eram preparados para abandonar o namuhawani e o período de nudez ritual. Determinava-se o dia do primeiro banho e da primeira refeição com caril de carne (geralmente de galinha); era um dia de grande festa para as crianças e para as mães. A esta cerimónia do banho e da refeição chamam os macuas *orapa*. Até então, desde o início das cerimónias da iniciação, as mães não falavam, não brincavam, não podiam ter relações sexuais; também, durante o tempo do *namuhawani* não havia danças na aldeia, a não ser em casos muito excepcionais⁶⁰.

O primeiro banho na floresta

De madrugada, por volta das três horas, as crianças eram conduzidas ao banho cerimonial. Cada “padrinho” ocupava-se do ritual com o respectivo mestre. Enquanto a água escorria pelo corpo do iniciando, o “padrinho” colocava junto dos pés da criança um tição a arder; a água que escorria do corpo apagava o fogo (que não mais se voltaria a acender até à véspera da saída para a aldeia). A água, ao apagar o tição, fazia fumo, que subia e envolvia o iniciando em sinal de maioridade. No fim do banho, ecoavam no local as seguintes palavras: “Agora sois grandes!”, “Já ninguém vos tratará como crianças!”⁶¹. O curandeiro mestre das cerimónias preparava-lhes depois um *murette* designado *mttesa* (óleo da semente da *mikurya* ou do amendoim) com o qual os circuncidados untavam o corpo antes do banho ritual (lustral), que marcava o fim do primeiro período de reclusão e o fim do estado de impureza relacionado com a circuncisão.

⁵⁹ Pe. Elia Ciscato, *Emwali: Análisi (etnográfica)...*, op. cit., p. 14.

⁶⁰ Pe. Martinho de Castro e Silva, *Usos e Costumes da Província de Cabo Delgado*, 1962, p. 17c.

⁶¹ *Idem*, p. 17c.

A refeição ritual e os “remédios” para dar filhos

A primeira refeição com caril de carne, mas ainda sem sal, que os iniciandos comiam no mato, era geralmente preparada pelas mães no local onde se tinham despedido dos seus filhos. Na floresta, eram-lhe misturados os “remédios” para dar filhos (*murette w'oyariha*). Já me referi, no primeiro capítulo desta segunda parte, ao conjunto dos “remédios” que eram dados ou aplicados aos rapazes durante o ciclo iniciático. Detenhamo-nos aqui nesta categoria dos “remédios para dar filhos”. Localmente eles podem ter designações próprias, como *etùtha*, *kuhare*, *mussussu*, *mutthupulo* ou *mutthupulu*, *nikhope*, *n'kapa*, *oravo*, *umpa-kala*, etc. Todos estes termos indicam na essência a mesma coisa; e todos eles estão relacionados com a menstruação, através dos panos que recebem o sangue menstrual, com os prepúcios, e, por vezes, com o sangue da circuncisão, ou nalguns casos com o próprio sémen do chefe do território ou do responsável das iniciações recolhido no seguimento de uma cópula ritual com a esposa (antigamente com a irmã generarca da linhagem) menstruada. A diversidade designativa provém da utilização local de um ingrediente diferente de suporte ao nome, ou da utilização semântica da raiz da palavra utilizada; por exemplo, *mutthupulo* provém de *otthupula* que significa “pilar”; *mutthupulo* significaria então “aquilo que pila”, ou seja: “o pau do pilão”, e, na linguagem simbólica das iniciações: “ter relações sexuais”; *umpakala* é o nome derivado das folhas da planta com esta designação, que se pilam com aqueles ingredientes; *etùtha* deriva de *otùtha*, “provocar o instinto sexual”, “excitar”, etc.

O rito do *Muttemulelo*

Nalgumas regiões, como em Lalaua, realizava-se um rito chamado *muttemulelo*, durante o qual se simbolizava a perfuração ou o alargamento da uretra por meio de um ferro em brasa a fim de alargá-la, para que as impurezas saíssem ao urinar e também para permitir que o sémen saísse facilmente (*mutthupo*: “ejaculação”, “emissão de sémen”) durante a cópula, o que facilitaria a procriação futura. Trata-se de um ferro, de preferência a nervura central de uma enxada, fixado num pau e que é aquecido até ao rubro, como se usa

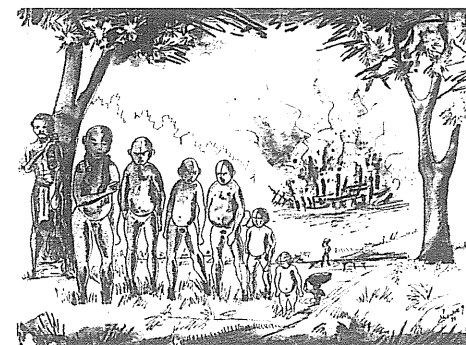


Figura 12 – O abandono do *namuhani*

para furar os cabos das enxadas. Os iniciandos são ameaçados de que se lhes irá introduzir o ferro em brasa no pénis ou no ânus; é durante este rito que se dá ao iniciando em Lalaua o remédio *mutthupulo* ou *mussussu*.

Era somente após esta refeição com os “remédios” que os pais e os “padrinhos” podiam voltar a ter relações sexuais. Os *asina* (plural de *musina*, “padrinhos”) passavam pela casa da mãe dos afilhados onde recebiam uma galinha que iam comer com as respectivas esposas, depois de lhes juntar um pouco de *mutthupulo*. Também os circuncidados podiam comer com as mãos a partir de agora.

B. Segunda fase de reclusão

Terminados estes ritos, que marcavam o fim da estadia no *namuhani*, os rapazes cobriam-se com “panos” de casca de árvore e eram levados para um outro barracão chamado *mvera* (*nvera*, *mmera* ou ainda *mvira* segundo os dialectos *emakhuwa*), que entretanto tinha sido construído pelos familiares dos iniciandos num outro local distante, mais escondido na floresta e sempre nas proximidades de uma lagoa ou de um rio, por causa dos frequentes banhos rituais a que eram obrigados os jovens. O *namuhakwani* era incendiado altas horas da madrugada do dia da saída e todos os seus ocupantes fugiam sem olhar para trás⁶² (Figura n.º 12).

⁶² Adelino Pereira, *Os Negros do Distrito...*, op. cit., p. 52.

Nos últimos decénios do século XIX, era ainda costume que cada *mwene*, “chefe de linhagem”, levasse os seus iniciandos para um *mverani* no seu próprio *muttetthe*, ficando assim afastados os diferentes clãs que tinham estado representados nas cerimónias.

Mais recentemente, por causa dos condicionalismos impostos pelo colonizador, o *mverani* situava-se, por vezes, na própria cabana *namuhakwa*, o que não deixava de ser uma distorção ao ritual, porquanto era imperioso que o *namuhakwani* fosse queimado. Mas, quando a cabana era a mesma e passava a servir para os dois ciclos rituais, existia entre o espaço *namuhakwani* e o espaço *mverani* uma linha de demarcação bem pronunciada, geralmente por um tronco comprido chamado *ekuluwe* (ou *namúku*, na Alta Zambézia) ou por uma vedação de paus e de palha chamada *tuphacuwe*. A passagem dos neófitos do primeiro para o segundo dos espaços cénicos dos ritos fazia-se realizando uma cerimónia chamada *otupha* (“saltar”). Esta cerimónia era dirigida pelo “dono” (mestre) do *mverani*, o *mulipa mvera*, que chicoteava três vezes seguidas os circuncidados e os respectivos “padrinhos”, ao mesmo tempo que os *mussimba* eram percutidos de maneira habitual. No caso de existência de uma única cabana, a passagem do *namuhakwani* para o *mverani* fazia-se à medida que as feridas dos jovens iam cicatrizando; quando o rapaz saltava o tronco (*omutxupha namuku*) e corria facilmente, isso significava que estava curado, ou seja, que tinha agarrado o cágado. A maior ou menor dificuldade da cura era atribuída ao comportamento dos respectivos “padrinhos”, relativo aos *mikho*.

O *mvera* propriamente dito era uma cabana diferente, na forma e na construção, do *namuhakwa*: esta última cabana era aberta, limitando-se em regra a uma cobertura de paus e palha e a uma vedação num dos lados menores; já o *mvera* era completamente fechado com duas ou três pequenas entradas, numa estrutura idêntica à casa tradicional, mas maior e rectangular (Figura n.º 13). Por vezes, o seu interior continha dois compartimentos, um onde dormiam os “padrinhos” e os parentes que assistiam os rapazes, e outro, dividido à laia de quartos individuais, onde se faziam as camas de palha directamente sobre o solo, chamadas *ekulue* (literalmente: “porco selvagem”). Nelas dormiam os iniciandos, dois a dois.

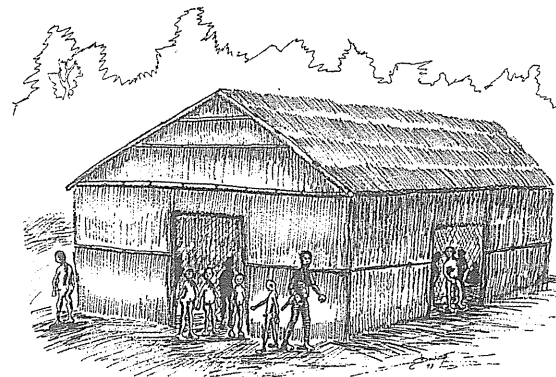


Figura 13 – A cabana dita *mvera* ou *nvera*

Em muitas regiões da Macuana, havia dentro do *mvera* um ou dois troncos erguidos, em cujas extremidades estavam suspensos os *mikotta*, sacos com alguns dos prepúcios cortados e as tangas que os rapazes usavam antes da circuncisão. Se algum dos iniciandos tocasse nesses troncos era obrigado a imitar várias vezes os movimentos da cópula, *okhonhela* ou *okhonyela*. Próximo deste(s) tronco(s) verticais era feito o sacrifício para pedir assistência aos antepassados⁶³.

Segundo os meus informantes, não se podia fazer fogo dentro do *mvera*, excepto por vezes, no último dia no acampamento, e isto por duas razões: (i) o calor rebentaria com as feridas já cicatrizadas; (ii) os iniciandos tinham que dormir nus e ao frio para aprenderem a sofrer. No entanto, o padre Brentari, falando do barracão que era simultânea e sucessivamente *namuhakwa* e *mvera*, escreve que junto ao tronco se acendia um fogo sagrado que, sob pena de graves consequências, devia manter-se continuamente aceso⁶⁴. Ao colocar a questão ao meu informante Atibo Auiba, em Moma, ele confirmou que não era costume haver fogo no *mvera*, mas, se nalguns sítios o fizessem, os circuncidados estavam proibidos de se aproximarem dele, sob pena de as feridas rebentarem.

Como não havia fogo, não se confeccionavam os alimentos no interior do *mverani*; a comida dos rapazes vinha da aldeia, e os “acompanhantes”

⁶³ Pe. Brentari e Júlio Ribeiro, *Da Vida Africana...*, op. cit., p. 152.

faziam a deles nos arredores das cabanas. Eram os “padrinhos” que levavam a comida para o interior do *mverani*, geralmente a cantar, o que era festejado em coro pelos jovens, aos gritos de chamamento do *namalawiha!* (“provador da comida!”)⁶⁵, pois a comida tinha que ser previamente provada.

Tanto aqui como no *namuhakwani*, o curandeiro costumava certificar-se de que os alimentos não vinham contaminados pelos *okwiri* (“feiticeiros”). Como a massa de farinha (*eshima*) vinha da aldeia, destapada (assim era o ritual), formava-se uma crosta dura que era retirada pelo provador e só depois é que os rapazes a podiam comer.

O período de estadia no *mverani* podia durar vários meses. Em 1885, o bacharel Almeida da Cunha escrevia que a noroeste de Mogovolas os iniciandos ficavam isolados seis meses, e três nas regiões vizinhas de Angoche⁶⁶. No primeiro quartel do século XX, que coincidiu com a instalação da administração colonial e com o desenvolvimento da exploração capitalista no campo, a duração do tempo do *mvera* foi diminuindo.

Durante esta segunda fase de reclusão, os iniciandos eram submetidos a um conjunto de ensinamentos relativos à caça, à agricultura, aos trabalhos artesanais, e eram iniciados nas regras societárias da família, da linhagem e da tribo. Mas também eram submetidos a provas físicas e psicológicas. “Numa cova colocava-se o tronco oco da *naphakala* e os adultos sopravam nele para imitar o rugido do leão a fim de amedrontar as crianças”⁶⁷. Para obterem o mesmo efeito contavam-lhes também estórias sobre seres fantásticos e tenebrosos que povoavam os bosques cerrados, tais como cobra *nikhurapela* ou o homem-leão, *nikhushausa*.

O tempo do *mverani* era considerado o mais importante e o mais rico de consequências no conjunto das cerimónias iniciáticas. Segundo o Pe. Brentari⁶⁸, na Zambézia Central este tempo dividia-se em dois momentos: o primeiro era dedicado às instruções de carácter social, e o segundo às de carácter mágico-religioso. Voltarei a estes dois momentos mais adiante, mas

⁶⁴ *Idem*, p. 153.

⁶⁵ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos*, *op. cit.*, p. 11 e nota 23.

⁶⁶ Joaquim de Almeida da Cunha, *Estudos...*, *op. cit.*, p. 60.

⁶⁷ Entrevista com Atibo Auiba, Moma, 10.11.1981.

⁶⁸ Pe. Brentari e Júlio Ribeiro, *idem*, 1971: 155.

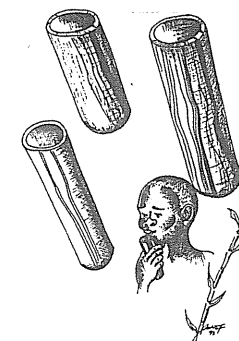


Figura 14 – O *ephivi*

desde já digo que, baseando-me na referida obra do padre Capucino, as instruções dadas no primeiro momento compreendiam toda a vida pública, obrigações e direitos que comportam a vida social, matrimonial e tribal. O segundo era reservado para as práticas de carácter mágico-religioso, cuidados a ter com os tabus, comportamentos a ter em privado e em público, prevenção das desgraças e de como afastá-las quando se é atingido por elas. Os meus informantes não foram, porém, tão categóricos na marcação destes momentos e na classificação das instruções; digamos que isso dependia bastante dos mestres ou dos responsáveis pelos ritos.

Todos os dias de manhã, os neófitos deviam banhar-se no local de água mais próximo e vestir a tanga e a longa cabaia feita de casca de árvore (*nakotco*). Todas as vezes que saíam do *mvera* tinham que tomar banho.

O *ephivi*

Durante a estadia no *mverani* podiam divertir-se e tocar pela tardinha o *ephivi* (plural: *iphivi*) que os “padrinhos” lhes tinham confeccionado e oferecido.

Segundo o Pe. Alexandre Valente de Matos⁶⁹, trata-se de um assobio simples de caniço, de bambu ou de caule do rícino (*mukhura*) e toca-se mantendo-o na sua posição vertical, encostado ao lábio inferior (Figura n.º 14).

⁶⁹ Pe. Alexandre Valente de Matos, “Os Achirimas e a música”, in: *Boletim do Museu de Nampula*, Vol. I, 1960, p. 40.

A função principal deste tipo de assobios é dar sinais à distância; por isso, é usado para fazer o convite dos homens para as caçadas e, na floresta, para atrair as gazelas adultas, imitando os balidos das suas crias; mas para este caso, racha-se levemente o *ephivi*, a fim de permitir a emissão de um som requebrado e dolente. Este assobio serve ainda, na região chirima, quer de dia quer de noite, para dar sinal de alarme à povoação inteira da aproximação de um leão.

Durante o período iniciático, o assobio é designado pela expressão *nikhuva na retche* (“o osso do rato *retche*”)⁷⁰; os circuncidados utilizavam os *iphivi* não só para pedir comida, quando tardava a chegar, mas também para se divertirem, sendo este o único instrumento de que podiam lançar mão; ao som dos *iphivi* dançavam a *namákha* (aliás, *namakhapa*: “homem que procura muito as mulheres”), durante a qual podiam exhibir o pénis. Cada rapaz tocava o seu assobio com uma nota própria; a música assim produzida era tão sonora que o seu som alcançava alguns quilómetros; por isso as pessoas das aldeias, ao ouvirem os *iphivi*, ficavam a saber que os “senhores da floresta” estavam sarados.

Também já podiam fazer pequenas caçadas pelas redondezas, e os animais que caçavam eram queimados e reduzidos a cinzas, às quais os “mestres” misturavam alguns “remédios”. Os jovens comiam esta mistura com estoidade, aspirando assim a uma boa sorte no futuro; quem vomitasse era considerado uma árvore sem frutos⁷¹. Os animais abatidos, de maior porte, eram entregues aos adultos, que aplaudiam os iniciandos como heróis.

Do mesmo material com que se confeccionavam as tangas e as cabaiais, os rapazes (nalgumas regiões os “padrinhos”) faziam uma máscara coroadada, com duas saliências alongadas à maneira de cornos, e com a abertura dos olhos e da boca pintadas com carvão moído. Esta máscara era designada por *mwanamá*, termo que significa também, como já referimos, “o tambor”, “a dança da ida dos rapazes para a floresta” e “o batuque da circuncisão”, que abafava os gritos dos circuncidados; o termo significa realmente “qualquer bicho de que não se sabe o nome”. Já vimos atrás que a palavra tem o sentido

⁷⁰ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos...*, *idem*, p. 11.

⁷¹ Pe. Franco Massieri, *Le Peuple 'lómo'*, *op. cit.*, p. 9.

literal de “animalejo” ou “animalzinho” e que nas iniciações masculinas se refere ao “animal esfolado”, isto é, ao pénis circunciso.

Usavam a máscara, as tangas e cabaiais ou saiotes de palha, a típica indumentária dos iniciandos já circuncidados, sempre que saíam do *mvera*, o que lhes dava um aspecto fantástico. Esta maneira exótica de vestir marcava ainda a marginalidade dos neófitos em relação à aldeia e situava-os num tempo mágico primordial, propício às grandes revelações. Para além de ser uma exigência ritual, servia para que os rapazes não fossem reconhecidos durante as suas saídas do *mverani*. As saídas podiam levá-los até à proximidade da aldeia para pedirem (mendigarem) comida⁷². Eram os *alùkhu* mais velhos que iam até às imediações dos povoados para pedir alimentos; chamava-se a este peditório, no Sul de Cabo Delgado, *nansura* e *omuezihá kalale* na Macuana; se os donos da casa não acediam ao pedido, os *alùkhu* estragavam-lhes o pátio com paus. O iniciando dessa casa nunca podia ser reconhecido; por isso ficava sempre calado para a sua voz não ser identificada pela mãe ou irmãos. As últimas saídas dos padrinhos, com ou sem iniciandos, faziam-se respectivamente nos períodos ditos de *mamayamaya* e *worevelani*; o primeiro era aquele em que já havia indícios da cura das feridas e o segundo dizia respeito aos últimos dias na floresta.

Nestes seus passeios preliminares que antecedia a saída definitiva da floresta, os iniciandos deviam evitar o encontro com os homens da aldeia e não falar com mulheres. Mas, por vezes, estas eram atacadas num acto de vingança pela circuncisão a que os tinham feito submeter; quando percorriam os caminhos, a sua presença era assinalada pelo vibrar do *mukharipu* ou *khumbwe*, um instrumento rudimentar construído com um arco retesado por uma corda e ao qual estava aplicada uma cabaça, que funcionava como caixa de ressonância (Figura n.º 15). Fora das iniciações, é designado por *mukharibu* ou *mukharipu* e é semelhante ao *zeze*.

A vibração era provocada pela percussão de uma pequena vara, que empunhavam com uma mão; as mulheres que ouvissem a vibração do *mukharipu* fugiam da zona, deixando o caminho livre aos circuncidados⁷³. Depois

⁷² Diogo da Câmara Reis, “Os Macuas de Mogovolas”, *op. cit.*, p. 16.

⁷³ *Idem*, p. 17.

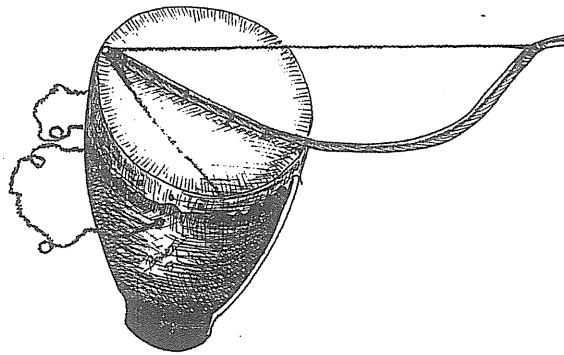


Figura 15 – O mukaripu ou khumbwe

de curados, os *alùkhu* tocavam no *mverani* o *khumbwe* com a mesma função com que tocavam o *ephivi*.

Para as mulheres era a fase mais perigosa das cerimónias dos rapazes, e a mais alegre para estes. No *mverani*, cada rapaz podia falar com qualquer pessoa que não fosse o seu próprio “padrinho” ou o seu pai⁷⁴.

Eram raros os castigos durante este tempo de isolamento; só mesmo quando algum rapaz tentava fugir para regressar a casa, era admoestado, sendo a maior punição o banho com água fria. O rapaz que conseguia fugir era severamente castigado pelo *mvene* e a sua família uterina pagaria uma pesada multa⁷⁵.

O novo nome

Algum tempo após a entrada no *mvera*, os *malyawe* (“padrinhos”) atribuíam novos nomes aos iniciandos (*ntthuva nsina*, “imposição do nome”); a escolha recaía quase sempre sobre o próprio nome do “padrinho” ou de algum dos parentes deste. Mas, nas chefaturas Ameto do vale do rio Lúrio, os “padrinhos” costumavam ir em segredo e mascarados consultar as mães dos iniciandos sobre o nome a dar aos filhos. Por sua vez, “entre os *Achirimas do Alto Lúrio*, diz Soares de Castro, *quatro dias após a cicatrização das feridas, os*

⁷⁴ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.1981.

⁷⁵ Pe. Martinho de Castro e Silva, *Usos e Costumes da Província de Cabo Delgado*, 1962, p. 17c.

padrinhos, na companhia dos régulos, vão anunciando, em voz alta, os nomes que destinam aos seus afilhados. Incidem, quâsi sempre, sobre a forma como o pequeno se portou durante a operação e a cura: ‘o meu afilhado, que não chorou muito, que pouco gritou e menos esperneou, ouve-se como um leão’. Saibam quantos que, de hoje em diante, o seu nome será ‘karramo’ (“leão”). Segue-se outro, depois outro e outro, até findar a cerimónia”⁷⁶. Em quase todos os grupos macuas eram, por ordem de prioridade, o tio materno, o pai do jovem, os avós e outras pessoas relacionadas com a família que sugeriam ao padrinho o novo nome.

A imposição do novo nome, nesta altura em que as cerimónias rituais atingiam o estágio mais importante, assinalava e confirmava todo o valor da iniciação, que devia levar os rapazes a abandonar o seu antigo modo de agir e de pensar para entrar numa nova fase da vida.

O nome antigo não era banido, mas passava a ser considerado como inexistente, e invocá-lo ou interpelar um homem por ele era uma ofensa que podia conduzir ao homicídio⁷⁷.

O primeiro nome é indicativo da individualidade na linhagem; nunca se perde, e distingue-se sempre do segundo, dado por ocasião das cerimónias iniciáticas. Por isso, o primeiro nome indica já que nenhum elemento da sociedade está isolado: ele constitui um elo no encadeamento das forças vitais, um elo vivo, activo e passivo, ligando para cima a linha ascendente e sustendo nele a linha da sua descendência⁷⁸. O nome do circuncidado é o nome que assinala o estado do adulto social; mas também ele pode ser substituído: “o homem *Achirima* perde o nome da circuncisão logo que casa, e o nome de casado quando se divorciava da primeira mulher, e assim por diante. Ao invés, a mulher mantinha sempre o nome que lhe fora atribuído na cerimónia da puberdade”⁷⁹.

Assim, podem ser vários os *eyarelo* (ou *eyarelio*) que uma pessoa tem desde o seu nascimento.

Entre os ametos, como, aliás, nos restantes macuas, diz o reverendo Cuppen que “o nome não tem uma função isoladora que distinga o indivíduo do

⁷⁶ Soares de Castro, *Os Achirimas...*, op. cit., p. 57.

⁷⁷ Diogo da Câmara Reis, *Os Macuas de Mogovolas...*, op. cit., p. 16.

⁷⁸ Jacques Maquet, *Les Civilisations noires*. Paris: Marabout Université, 1966, p. 155.

⁷⁹ Soares de Castro, *Os Achirimas...*, op. cit., p. 58.

resto dos elementos do grupo. O nome liga alguém ou alguma coisa a outro ou a outra. O nome tem aqui uma função estrutural, cria relações e confirma-as. Um nome atrai alguém para a existência. O facto de alguém poder ter vários nomes indica apenas que ele traz em si várias relações do ser”⁸⁰.

Não se pode, pois, deixar de sobrevalorizar a importância de um nome na sociedade macua. O nome é mais importante que o seu portador, é o elemento operativo do qual depende a maior parte da sua vida, antes e depois da morte. Por isso, “a expressão usada para perguntar o nome: ‘njina na ti pani?’ traduz-se literalmente por: “Quem é o teu nome?”. ‘ti pani’ é o pronome pessoal interrogativo e emprega-se só para pessoas: “Quem?”. O nome é alguém, isto é, faz uma pessoa ser alguém. Daí que uma pessoa sem nome não é ninguém, não tem sorte de vida, não tem dimensão de existência”⁸¹.

Por vezes, antes da atribuição do nome definitivo, os rapazes escolhiam ou faziam-se atribuir outros nomes provisórios, como os de “brincadeira” utilizados no *namuhakwani*, como vimos. No litoral, o nome definitivo tinha ressonâncias muçulmanas e era esse que era utilizado perante o colonizador. Já não se passava o mesmo com os convertidos ao cristianismo, cujo nome cristão nada tinha a ver com o nome recebido durante as iniciações. Por isso, os nomes inscritos nas cadernetas do contrato ou dos impostos pouco correspondiam ao verdadeiro nome das pessoas.

Regra geral, o novo nome era anunciado à comunidade dos parentes durante os ritos de agregação que se realizavam na aldeia depois do período das cerimónias secretas na floresta, como veremos no Capítulo IV desta II Parte. Mas, entre os macuas do Sudeste, os “padrinhos” iam mascarados de noite a casa das mães dos rapazes para lhes revelar o nome pelo qual os respectivos filhos deveriam ser chamados no futuro⁸². Entre os lómuès de Cuamba, eram os rapazes que iam anunciar às mães o novo nome, durante uma visita especial efectuada à aldeia antes da saída definitiva do *mvera*. Os iniciandos dirigiam-se ao anoitecer para a palhota do chefe da povoação, o *mwene*, levando cada um um molho de palha para o tecto da sua casa; os

⁸⁰ Pe. Gerardo M. M. Cuppen, *A Religiosidade dos Metos*. Montfort Press, 1974, p. 28.

⁸¹ *Idem*, p. 28.

⁸² *Ibidem*.

neófitos iam vestidos com a simples tanga tradicional de casca de árvore, mas levavam as caras pintadas para não serem reconhecidos. Na mão seguravam os *nampululu* (os rombos ou os *khumbwe*) com os quais imitavam o rugido do leão, destinados a amedrontar as crianças não iniciadas e evitar que elas assistissem à cerimónia que se ia realizar. As mulheres, fingindo ter medo, também fugiam para as suas casas, para se dirigirem mais tarde ao encontro dos filhos no *ehano* do *mwene*. Elas levavam consigo a *otheka* (“cerveja”) da cerimónia, à qual o curandeiro juntava o “remédio” da fecundidade *mutupulu*, a que já fizemos referência mais acima, para que os sexos dos rapazes ficassem grandes e para que as mães pudessem ter de novo relações sexuais com os maridos; a cerveja com a “medicina” era chamada *mussussu* ou *mususu*. Os rapazes permaneciam sentados, silenciosamente, em círculo e irreconhecíveis; as mães chamavam pelos seus antigos nomes de crianças e os rapazes respondiam que já não tinham aqueles nomes e anunciavam os novos. Todas as mães obtinham uma resposta, pelo que não era possível saber-se se algum jovem tinha morrido na floresta; os iniciandos voltavam nessa mesma noite para o acampamento e ali permaneciam até à saída definitiva da floresta. No distrito do Gilé, na Alta Zambézia, os “Senhores da Floresta” organizavam uma visita à aldeia passado um mês após a entrada no *mverani*. Os rapazes iam mascarados e cobertos de panos ou de esteiras, tocando os assobios *iphivi*, e os adultos cantavam. Iam a casa de todos os iniciandos; os donos de cada casa ficavam dentro dela, de porta entreaberta. O pai saía então com um cesto e o filho da casa depositava nele um pedaço de carne das caçadas e dizia: “eu, fulano (nome antigo) já não sou chamado por esse nome. Agora chamo-me...”. Cada rapaz dizia o seu novo nome. A esta cerimónia chamavam os lómuès *ohimya masina*⁸³. Os donos da casa deviam oferecer alguma coisa aos iniciandos: ovos, mandioca, feijão, galinha ou farinha, etc. Depois, o grupo dirigia-se ao *ehano* do *mwene* para as ofertas de circunstância, antes do regresso ao *mverani*. No caso de falecimento de um iniciando, ele seria substituído à porta da casa da sua mãe por um outro que modificava a voz. Só mais tarde seria noticiado o falecimento.

⁸³ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.1981.

Entre os chirimas, só depois da imposição do novo nome aos iniciandos era permitida a entrada no *mverani* dos rapazes circuncidados na última iniciação. “*Vestidos de peles ou completamente nus, como quando ali se encontravam, tratavam de arreliar os outros com gestos e chufas muito azêdas e malcriadas. Os chirimas chamam a este acto ‘gingação’; e a palavra ‘gingar’ quer dizer ‘troçar’, ‘galhofar’, ‘irritar’*”⁸⁴.

A partir da cerimónia *ohimya masina*, as instruções eram mais intensas porque o tempo do *mverani* estava a chegar ao fim⁸⁵.

As instruções e os conselhos

A permanência no *mvera* servia para repetir aos iniciandos os preceitos morais, sociais e políticos da sua comunidade. Eram sobretudo os “padrinhos” que, durante a noite, contavam aos seus pupilos as glórias da tribo, as leis e as tradições, os ritos relacionados com a morte e com as cerimónias fúnebres, as regras de higiene, a maneira de se comportar em casa, em viagem, com os parentes, com os notáveis, com as mulheres, com os hóspedes, nas lutas contra os inimigos, e, à medida que a administração colonial se instalava e o povoamento europeu aumentava, o comportamento a ter com os brancos⁸⁶. Mas também os tios e os mais velhos ensinavam os jovens, e os anciãos presentes corrigiam ou completavam o que era necessário. Muitas vezes os moços passavam a noite sem dormir, aprendendo as canções próprias do *mverani*; cada uma dessas canções tinha uma finalidade pedagógica e era motivo de explicações dos mestres, “padrinhos”, tios, pais e até de qualquer adulto que estivesse presente⁸⁷. Neste sentido, os ensinamentos públicos ministrados no *mverani* completavam de algum modo aqueles que diziam respeito à família e à tradição da linhagem, chamados *wahala* (*olaga* na Zambézia Central e em Quelimane), ensinamentos estes que eram transmitidos em privado pelos tios e pelas avós maternas.

⁸⁴ Soares de Castro, *Os Achirimas...*, op. cit., p. 57.

⁸⁵ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.2981.

⁸⁶ Pe. Franco Massieri, *Le Peuple ‘Lomôé’*, op. cit., p. 8; Soares de Castro, *Os Achirimas*, op. cit., p. 57.

⁸⁷ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.1981.

Os *wahala*

Os *wahala* eram os conselhos que os mais velhos davam aos seus parentes mais jovens. Eles só eram transmitidos aos parentes da linhagem; nunca eram dados a pessoas estranhas, mesmo aos aliados por matrimónio, pois “quem veio casar não toma parte na reunião da família (linhagem) da sua esposa, mesmo que seja pai de cinquenta filhos⁸⁸, ele é *m’malapo* (“estranho, estrangeiro”). Ensinavam-se os costumes, as regras e as tradições da família; aprendia-se, nessa ocasião, a conhecer a linhagem e a parentela alargada. Os *wahala* ministravam-se quando a criança chegava à adolescência e o tio materno adquiria plena confiança no sobrinho, achando que ele não trairia os costumes e a tradição. Explicava-lhe então a origem da sua família e falava-lhe das pessoas mais ilustres da linhagem e do clã. Falava-lhe também dos amigos e dos inimigos tradicionais, esclarecendo-o sobre as causas que determinaram as inimizades e as amizades com outras famílias. O tio aconselhava e instruía o sobrinho no comportamento a ter com as pessoas dessas linhagens e clãs, para que soubessem proceder em caso de novo “milando” (*mulattu khomutce*, “o milando não apodrece”). Finalmente, explicava-lhe os segredos que tornavam as pessoas do clã, pessoas honradas, respeitadas e ricas; este era o capítulo mais importante dos conselhos dos tios. A educação dos filhos da linhagem era de maior importância, ao contrário do que muitos pensam⁸⁹. Não se podia revelar a um estranho à linhagem (é por isso que hoje é difícil ouvir um velho falar das tradições do povo), não porque os velhos não sabem, mas porque os que pedem explicações não são membros da família, e, além disso, esses velhos não têm plena confiança nos estudiosos da tradição, nem muitas vezes acreditam nos seus objectivos.

‘morrerazya nyu; khamuhiyo amusiaka. Khyakivekela wahala. Khamunluela wira owo muhakhu mulu pale ohinvahiya ohikhanle m’musy’? Hem!, ‘Okhala olelo, wesso nrowe’!: “Tendes sorte! Não sois da minha família e pedis-me uma informação?! Não sabeis que isso é uma riqueza que se transmite? Bom, como hoje é hoje (os tempos são outros), vamos...”⁹⁰.

⁸⁸ Recolhido pelo Pe. Castellari em Mueria, Fevereiro de 1969, Comunicação pessoal.

⁸⁹ Júlio Meneses Ribeiro e Pe. Giovanni Battista Brentari, *Da Vida Africana à Vida Religiosa*. Braga: Editorial Franciscana, 1971, p. 61.

⁹⁰ Mário Malequiha e Calisto Pacheleque, *A Educação dos Sobrinhos pelos Tios Maternos*. Comunicação escrita. 2 pp. dactilografadas, Julho, 1976.

Entre os segredos e os conselhos figurava o valor da agricultura, do casamento, da família, uma série interminável de recomendações de ordem higiénica, cívica, sexual e religiosa.

Eis alguns conselhos contados por um ancião em Namina, província de Nampula, e recolhidos por Calisto Pacheleque⁹¹:

Sobrinho, já és um homenzinho. Nada mais te espera senão formares um lar onde deverás viver com dignidade, sempre fiel à linha tradicional dos teus antepassados a quem nunca poderás trair, mesmo que seja preciso a tua morte. Na nossa família nunca houve fome ou provocações, e caso as houvesse nunca cedemos perante uma ameaça, nunca fomos hostis aos viajantes e aos nossos hóspedes. Nunca desonramos o nosso clã. Como consequência, nunca fomos escravos desonrados. Temos sempre amigos por quase toda a parte por onde andamos. Deves saber ainda que para não passares fome, não seres mendigo, para poderes acolher as pessoas, é preciso ter comida, e, para isso, é necessário trabalhar a terra. Por isso, quando te casares não esperes que os teus sogros te digam alguma coisa sobre os trabalhos. Eles nunca te aconselharão a respeito disso. Fá-lo-ão para os da sua família (linhagem). Não te vais limitar a comer e a dormir. Terás que pegar nos instrumentos da agricultura e ir com os teus sogros à machamba mesmo que não te convidem. É ainda necessário preocupares-te com a construção da tua palhota. Não é bom viveres com a tua mulher em casa dos teus sogros durante muito tempo. É vergonha e sinal de preguiça; bem sabes que ninguém gosta de criar mandriões. Segue isso e serás respeitado, feliz, honrado e rico. Nos primeiros tempos de casado, quando a esposa te dá provas, tu, como marido, também deves dá-las e serás capaz de tratar exemplarmente da tua mulher e dos teus filhos. Durante algum tempo terás uma vida em comum com os teus sogros. Os produtos agrícolas estarão juntos e guardados em celeiros em casa dos sogros onde se faz a comida para todos. Só mais tarde é que sairás da casa da mãe da esposa. 'okawana iphadje' ("dividirás os pratos"). Irás viver afastado e organizar-te-ás segundo as tuas conveniências.

Quando um rapaz casava, tinha que ser muito esperto porque, chegado à aldeia da noiva, os sogros não lhe diziam nada; ora, se ele era preguiçoso, se não acompanhava os sogros à machamba, era expulso passado pouco tempo; isso acontecia muitas vezes quando o rapaz era rebelde ao tio e, por isso, não recebia os conselhos necessários para viver uma vida feliz.

⁹¹ Mário Malequiha e Calisto Pacheleque, *idem*.

Os velhos diziam que "uma pessoa não podia dizer sem ser perguntada"; e que ao passar por uma casa onde se estivesse a preparar comida, sendo-lhe dito que esperasse, devia aguardar, por mais tempo que demorasse. Para exemplificar estes dois *wahala*, os meus informantes recitaram o seguinte conto:

Um rapaz tinha pedido ao pai algum dinheiro para comprar alguns 'wahala'; o pai deu-lhe uma pequena quantia. Indo pelo caminho, encontrou uma velha que lhe perguntou onde ia; o rapaz respondeu que pretendia comprar alguns 'wahala'; a velha pediu-lhe então uma certa quantia, e o rapaz deu-lha; então ela disse-lhe: 'o 'wahala' que te dou é este: não podes dizer uma coisa a alguém sem seres perguntado'. Este foi o primeiro conselho que o jovem comprou, mas ficou a pensar: 'com tanto dinheiro que lhe dei só me deu umas poucas palavras!' Mesmo assim continuou a sua viagem; mais adiante encontrou outro ancião que lhe fez as mesmas perguntas; e também o rapaz respondeu que procurava comprar um 'wahala'; o ancião pediu-lhe dinheiro e o jovem deu-lho; então o velho disse: 'nunca podes negar a comida que encontrares a preparar, por mais que demore'. O jovem continuou o seu caminho até chegar à casa de um 'mwene' 'mulupale' que lhe pediu para ficar como seu criado; o rapaz acedeu; o 'mwene' gostou muito mais dele do que dos outros que já lá estavam. Certo dia, o régulo teve que fazer uma banja ("reunião") e levou-o consigo. No caminho verificou que não levava o seu chapéu e mandou o rapaz buscá-lo; quando chegou ao 'ohano' do 'mwene' encontrou a esposa deste a 'brincar' com o ajudante. Sem nada perguntar, pegou no chapéu e foi-se embora. Quando chegou junto do 'mwene' nada lhe disse, como tinha aprendido no primeiro 'wahala'. Mas a mulher do régulo começou a desconfiar do rapaz, pensando que teria contado ao marido o que tinha visto; por isso procurou maneira de acabar com a vida do jovem. Como o 'mwene' tinha uma horta com guardas, ela disse-lhes para matarem o rapaz se ele fosse até à horta. No dia seguinte, a esposa do régulo mandou-lhe buscar hortaliça; o rapaz lá foi de boa vontade, mas, antes de chegar à horta, encontrou uma velha doente que lhe pediu o favor de matar uma galinha para cozinhar e comerem ambos; o jovem achou que levaria muito tempo, mas, lembrando-se do segundo 'wahala', acedeu e fez a vontade à anciã. Enquanto o rapaz preparava a comida, a mulher do 'mwene' mandou o próprio filho buscar hortaliça pensando que o rapaz já estaria morto; quando entrou na horta, os guardas mataram-no. Mais tarde, o jovem regressou a casa com as hortaliças pedidas, então a mulher do chefe ficou muito triste, porque percebeu que o seu filho tinha morrido. O jovem pediu então ao 'mwene' para se ir embora, porque já tinha aprendido que os 'wahala' lhe valeram de muito.

Outros *wahala* aconselhavam os jovens não só a respeitar a família mas também os velhos e a conhecer bem os “milandos” com as outras famílias, pois que, antigamente, havia muitas discórdias e desordens; por isso, os mais fracos fugiam para muito longe, ficando separados de outras pessoas do próprio clã e mesmo da própria tribo. Lá longe construíam as suas habitações, formando assim um novo local de residência (*muttethe*). Mas quando chegava o tempo de maior sossego, diziam aos filhos: “olhem, perto de tal rio está a vossa família (linhagem). Viemos para aqui por causa do *humu* que era tirano e nos fez fugir de lá. Se nós morrermos aqui e vocês nos acharem incapazes de viver nesta terra, voltem para o local de onde saímos; o nosso clã é..., e o nosso *humu mulupale* é...”. Ou então podiam dizer: “em tal sítio não fizemos casa apesar de haver muitas coisas boas, mas o *humu* que ali vivia morreu com a sua gente; por isso, o sítio é quente. No clã tal não deveis casar, isso é um impedimento absoluto; se os mais novos desobedecerem verão a razão da proibição! (Quer dizer que houve um abuso qualquer que meteu medo aos que assistiram a esse abuso); se houver um casamento nestas condições, os cônjuges serão envenenados (apesar de, na época colonial isso não ser frequente por causa da repressão policial; mas nos tempos mais remotos desapareciam homens inesperadamente). Para as pessoas poderem ser acolhidas noutra terra, iam directamente ao cemitério dessa gente e lá ficavam, sentados ou de pé; se entretanto ninguém os descobria, tossiam para assinalar a sua presença; então vinha alguém da família dos “donos do cemitério” e levava-o(s) como “escravo(s)”, porque pedira(m) amparo aos seus mortos. Quando tivesse filhos, deveria dizer-lhes como viera para ali: “fui preso por um salteador e depois fugi”, ou então: “a minha família tratava-me muito mal; por isso, fui à procura de amparo”, ou ainda: “assassinei um homem da família de fulano e fugi”.

Os *ilema*

Ao conjunto destas “instruções” e “ensinamentos” chamam os macuas do Norte, *ilema*. O termo significa “fazer como deve”, “atitude autêntica da vida”. Parece ser proveniente do Kiswahili *elimu*, palavra que traduz o

“conhecimento do Corão e da tradição muçulmana”⁹². Entre os macuas islamizados passou a designar toda a norma comportamental que seja critério e ponto de referência para qualquer actividade. Os *ilema* (no plural), são os costumes tradicionais; eles são muito importantes e difíceis de mudar, apesar de este povo mostrar uma grande capacidade de adaptação às novas situações políticas e sociais. Os *ilema* revestem-se quase sempre de um carácter sagrado, porque são património dos fundadores (*nakholo*) dos grupos sociais. Os membros da comunidade são gradualmente instruídos sobre os *ilema*, principalmente pelos “padrinhos” e pelos mestres dos conselhos, durante as cerimónias de iniciação. As infracções aos *ilema* são designadas por *milatu* (singular: *nlatu*); e cometer a infracção diz-se *oteka nlatu*, cujas sanções estão explícitas nos inúmeros *mikho* que regem a vida do indivíduo.

Deste modo, tanto os ensinamentos ministrados pelos “padrinhos” como pelos mestres parecem corresponder a um sistema coerente de educação; tal não era, no entanto, o caso, pois que se limitavam a fórmulas simples e vagas, relativas ao comportamento social, tendo como objectivo fundamental mentalizar e adestrar os rapazes para as normas que farão deles adultos dependentes dos mais velhos.

Todas as instruções eram no entanto dadas segundo uma didáctica particular: (i) isolamento (ninguém doutro sexo ou incircunciso podia assistir); (ii) cânticos (de adivinhas, provérbios e contos); (iii) ameaças; (iv) imposição do sigilo e (v) mortificações⁹³. Acrescenta o Pe. Ciscato⁹⁴ que havia uma transmissão explícita de ensinamentos e também por via dos mitos, símbolos, objectos e códigos sensoriais, isto é, da gnose, que davam uma visão das múltiplas relações que existem entre as coisas, entre os homens e as coisas e entre os próprios homens.

⁹² J. Knappert, “Swahili Religious Terms”, in: *Journal of Religion in Africa* (Leiden), Vol. 1117, Fasc. 1, 1970, p. 69.

⁹³ Júlio Meneses e Pe. Giovanni, *Da Vida Africana...*, op. cit., p. 62.

⁹⁴ Pe. Elia Ciscato, *Ao serviço deste Homem*, op. cit., p. 77.

Os mestres dos conselhos e das instruções

De todos os *ilema*, as instruções mais importantes transmitidas no *mverani* eram aquelas dadas ritualmente por mestres especializados, conhecidos pelos nomes *namuku mutokwene* (“instrutor principal”) e *namuku mukane* (“instrutor secundário”) nas regiões ocidentais, *naikhano* (*mulipa a ikano*), na zona central, *namalaka* na região oriental, e *namaieko*, em Pemba. Os mestres dos “conselhos” eram coadjuvados pelos *alipa olaka* ou *alipa’kano*, e pelos *napili*, “conselheiros das linhagens”. Todos eles eram convidados a ir ao *mverani* após a atribuição dos novos nomes aos iniciandos.

Os *ikano*

Os *ilema* dados no *mverani* tinham o nome específico de *ikano* (singular: *ekano*).

Por esta palavra podemos traduzir “conselhos”, “ensinamentos” ou “instruções” públicas, apesar de não se tratar de um corpo explícito de preceitos, tão só de um conjunto de fórmulas simbólicas transmitidas com o auxílio de adivinhas, provérbios, fábulas e contos que se gravavam melhor na memória e que serviam para ilustrar múltiplas situações sociais⁹⁵. Os enigmas da iniciação eram diferentes das adivinhas comuns, fosse pela finalidade, fosse pela modalidade; fundamentalmente eram instrutivas e não recreativas, podendo embora sê-lo, mas só secundariamente; e eram enunciados com música e mímica⁹⁶. Não se tratava no entanto de axiomas filosóficos ou de verdades abstractas válidas por si mesmas, mas sim de enunciados com um carácter pragmático, incorporados noutras explicações em função de uma situação concreta. Por meio dessas fórmulas, os mestres transmitiam aos jovens os “ensinamentos” sobre a experiência humana, as suas expectativas e as suas possibilidades. O mestre tentava fazer compreender a existência dos homens; é por isso que

⁹⁵ A expressão *alipa’kano* é composta pelas palavras *alipa* (singular: *mulipa*) que significa “mestres”, “donos”, “executores”, “encarregados”, e de *ikano* (singular: *ekano*), cujo conceito traduz: “instruções”, “conselhos” e a “formação moral dada aos iniciandos”. Sobre as adivinhas e provérbios macuas-lómuês, ver as colectâneas recolhidas por Elia Ciscato, Alexandre Valente de Matos e António Pires Prata, entre outros. (Eduardo Medeiros, “Notas para um ficheiro bibliográfico das línguas emakhuwa, elómwè e echwabo de Moçambique”, in: *Revista Internacional dos Estudos Africanos*, 4/5, 1986, pp. 331-353.

⁹⁶ Pe. Francisco Lerma Martinez; *O Povo Macua...*, op. cit., p. 123.

os *ikano* tinham uma tão grande função social. Era a primeira oportunidade para os jovens entrarem em contacto com as grandes questões da vida. A moral subjacente aos “conselhos” e às “instruções” tinha uma função unificadora, nomeadamente, a de tornar os homens conscientes de que pertenciam uns aos outros; ela tinha ao mesmo tempo o grande encargo de restaurar a ordem primordial, que fora abalada durante as primeiras cerimónias.

A grande diferença sociológica entre os *wahala* e os *ikano* era a seguinte: estes últimos eram públicos, diziam respeito ao grupo dos homens iniciados; os *ikano* não podiam ser revelados às mulheres e às crianças não iniciadas, isto era um *mwikho*, tabu; por sua vez os *wahala* eram do foro privado e eram transmitidos pelos familiares. Os *ikano* eram sempre pagos, mas o mesmo não sucedia com os *wahala*.

Os *ikano* eram transmitidos durante a noite. O momento em que os mestres iniciavam a sua arte é conhecido por *olakiwa*, que significa textualmente: “ser aconselhado” ou “ser ensinado”. Segundo Alexandre Cancelas⁹⁷, o mestre e os seus ajudantes apresentavam-se vestidos com um pequeno saiote de palha (*marrephe*) e com o tronco coberto por uma pele. O mestre empunhava também um rabo de boi-cavalo (ou de búfalo) cheio de “remédios”; todos usavam nos braços estreitas braçadeiras de pele do phalavi, e cobriam a cabeça com uma espécie de chapéu feito de peles do mesmo antílope. Dos tornozelos aos joelhos amarravam chocalhos feitos de frutos pequenos, secos e ocos, colocados em várias fiadas e amarrados com cordas às pernas; dentro dos frutos eram colocadas pedrinhas ou sementes que os dançarinos agitavam ao bater com os pés no chão. Na Zambézia este tipo de chocalhos é conhecido por *massegue* e em Nampula por *marruzulu* (plural de *nirrusulu*) *makoroshu* (plural de *nikoroshu*) ou *maxoxoro* e também *masseve*⁹⁸ (Figura n.º 16).

Convém acrescentar que o mestre dos conselhos, apesar de muito ocupado com a instrução dos iniciandos, não se esquecia dos seus momentos de folga, aproveitando-os quer para falar de outros pequenos assuntos com os

⁹⁷ Alexandre Cancelas, “Uma opinião...”, op. cit., p. 40.

⁹⁸ Ministério da Educação e Cultura, *Música Tradicional em Moçambique*. Maputo, 1980. Alexandre Cancelas, op. cit., p. 42.



Figura 16 – O mestre dos conselhos

anciãos presentes que lhe faziam roda, quer para beber de quando em vez alguns tragos de *otheka*.⁹⁹

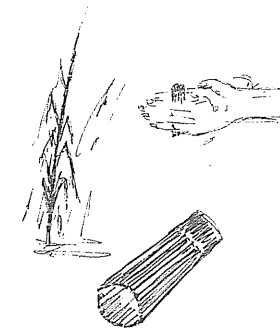
Era costume nos acampamentos de iniciação no Eráti que os iniciandos se sentassem em duas filas, face a face, para ouvirem os conselhos e as instruções. Por detrás de cada um sentava-se o respectivo “padrinho” e à frente dos neófitos eram colocados troncos de bambu nos quais tocavam com duas varas que tinham nas mãos. Dentro do corredor assim formado, na ponta Oeste instalavam-se dois ajudantes do mestre com os tambores da iniciação, na outra ficava o conselheiro e outros ajudantes.

O mestre dos *ikano* e o grupo *alipa olaka* começavam por dançar dentro do túnel ao som dos tambores mais pequenos, e dois a dois os auxiliares entoavam uma canção inicial sem versos significativos. Terminada esta dança, o mestre, e só ele, tinha o direito à palavra; primeiro começava por cantarolar a introdução às adivinhas e aos provérbios, ao que os adultos presentes respondiam, também a cantar, a segunda parte ou a solução do enigma. Como os iniciandos não sabiam responder nem conheciam o sentido que o mestre pretendia dar a cada uma das canções, este aproveitava para explicar aos jovens o significado (para os homens) dessas histórias de animais. Animais estes que, durante as iniciações,

⁹⁹ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou...*, op. cit., p. 32.

eram designados por nomes particulares que não podiam ser usados na aldeia, sobretudo junto dos não iniciados: isso era um grande tabu. Vejamos alguns exemplos apontados pelo Pe. A. Valente de Matos¹⁰⁰ e que serão por mim estudados na Parte III, no capítulo dedicado ao Bestiário dos Ritos: a toupeira, *nahuwo*, era designada por *ncukucu*; o grilo, *yipo*, por *nanlipiti*; a lagartixa de cabeça vermelha, *niphokolo*, por *khavaremaniwa*; o rato doméstico, *nikhule*, por *nancivape*; a cobra, *enowa*, por *ekhululu*; o leopardo, *havara*, por *mpora*. Estes nomes secretos eram tidos na conta de nomes autênticos e conferiam às cerimónias um ambiente desconhecido onde só podiam ser admitidos os iniciados; o mestre dos conselhos nunca se esquecia de recordar aos neófitos que estes nomes eram reservados aos homens adultos nas iniciações, não podendo ser revelados fora delas por ser um grande tabu. Com frequência o mestre corria e saltava para dar mais ênfase às suas explicações.

Sempre que o mestre e os seus auxiliares entoavam uma canção ou ministravam um ensinamento, os iniciandos cantarolavam a fórmula consagrada em sinal de compreensão, ao mesmo tempo que batiam com as varas nos troncos de bambu. Nos acampamentos onde não havia troncos, batiam as palmas segundo a norma tradicional. Em alguns acampamentos da Macuana, os iniciandos utilizavam um pedaço de bambu multirrasgado longitudinalmente, que rolavam entre as mãos para produzir o som cadenciado das palmas rituais ao longo da noite (Figura n.º 17); este instrumento é chamado *etthere*.

Figura 17 – O *etthere*

¹⁰⁰ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos de Iniciação...*, op. cit., p. 32.

Regra geral seguia-se a explicação do mestre, acompanhada de uma espécie de representação teatral para uma melhor exemplificação do que se pretendia ensinar.

Se, noite adiante, os rapazes adormeciam cansados, os “padrinhos” bori-favam-nos com água ou batiam-lhes com uma vara para que se mantivessem atentos.

Assim eram ministrados os ensinamentos das iniciações, que variavam de mestre, de lugar e de época.

Assinalamos aqui os aspectos principais dos temas tratados nos *ikano*.

Agora já sois grandes porque fizestes a circuncisão; quando regressardes a casa tendes que respeitar os velhos e as outras pessoas;

Quando o ‘mwene’ (ou o Régulo) vos chamar, tendes que ir ouvi-lo e cumprir as suas ordens;

Quando crescerdes e casardes, deveis construir uma casa e abrir uma machamba;

Deveis tratar bem as vossas mulheres dando-lhes roupa e caril;

Como já fostes circuncidados, podeis ver qualquer morto, muito em especial os vossos parentes falecidos e tomar parte nas cerimónias dos defuntos;

Deveis visitar e assistir a todos os parentes que adoçam; a mim próprio e aos meus auxiliares e aos vossos vizinhos;

Sempre que vos aproximardes de um rio, deveis dar em voz alta o sinal da vossa aproximação, para que qualquer mulher que ali se banhe possa cobrir-se e não seja surpreendida nua;

Quando vos aproximardes da casa de alguém, deveis assinalar a vossa presença para não surpreender o casal na intimidade;

Não podeis entrar em casa dos pais sem pedir licença e muito menos no quarto deles;

Não deveis rir dos defeitos físicos dos outros;

Deveis conhecer os sinais da mulher menstruada, pois nesses momentos é perigoso contactá-la e receber alimentos das suas mãos;

Não podeis ter relações com uma mulher que recentemente tenha tido um filho;

Quando a vossa mulher tiver uma criança, não podeis ter relações com outra mulher (mesmo com outra esposa), nem tomar banho enquanto o umbigo da criança não cair.”

Para além destes princípios gerais, relativos à tradição, podemos acrescentar mais alguns que diziam respeito à situação colonial:

Quem não tem machamba torna-se ladrão;

Quando fordes homens, deveis pagar para não serdes castigados;

Na estrada deveis respeitar quem passa de carro ou a pé.

Não lavar a mão direita nem começar a comer sem que os anciãos tomem a dianteira;

Não se sentar sem que primeiramente os adultos o façam;

Fazendo companhia a uma pessoa idosa numa viagem, nunca ir atrás ou ao lado, mas sempre à frente.

Sintetizando estes princípios, podemos dizer que uns se referem aos valores hierárquicos da velha sociedade linhageira: *mwene*, régulo, “mais velhos” e “parentes”, a que devemos acrescentar “colonos”; outros dizem respeito às relações matrimoniais e à actividade sexual; outros ainda, a úteis normas de urbanidade.

Diziam-me os informantes que os *ikano* eram os elementos rituais mais importantes das iniciações; conhecer os “segredos do povo” era mais importante que a circuncisão. Eram eles que determinavam a categoria de adulto. A circuncisão lembrava, aos jovens, de um modo dramático, que eles eram genitores potenciais; mas os *ikano* faziam deles efectivamente adultos conhecedores das regras, direitos e deveres face à comunidade.

Uma boa parte dos conselhos ditos *wahala* eram transmitidos em casa pelos pais e pelos tios maternos, como vimos; isto tornou-se muito mais significativo quando a ocupação colonial provocou a redução do tempo das cerimónias. De facto, a partir de 1896, e mais propriamente desde os anos 30 do século XX, as cerimónias de iniciação foram combatidas e reduzidas muitas vezes à circuncisão e a alguns batuques de circunstância. Nestas condições, os “conselhos” eram transmitidos pelos anciãos das linhagens, “queimando-se” deste modo as etapas das cerimónias rituais; então, nas cerimónias propriamente ditas, os mestres repetiam e reforçavam os “ensinamentos” já conhecidos, completando-os, na última noite, antes da entrega dos jovens aos familiares com *ikano* relativos à obediência aos mais velhos, aos *mikho*, e sobre os comportamentos a ter com as pessoas, as coisas e a morte.

As funções de Mestre dos *ikano* (e dos respectivos ajudantes) transmitiam-se dentro da linhagem, embora isso não significasse que o sucessor fosse o sobrinho habitualmente designado como herdeiro; podia ser um irmão ou

um primo paralelo¹⁰¹. Era o velho Mestre quem escolhia o herdeiro da sua sabedoria e lha transmitia.

Era o *mwene* quem convocava o grupo *alipa olnalupaaka* e estipulava o montante das dádivas que lhe deveria ser oferecido, recebendo no fim das cerimónias uma parte delas.

Antigamente, as instruções dos rapazes compreendiam também ensinamentos relativos às caçadas e à sobrevivência no mato, a certos trabalhos masculinos como a cestaria, a cordoaria, etc., e, muito particularmente, ensinamentos relativos aos cadáveres e aos enterros.

Disseram-me os informantes que há muito tempo, para melhor ensinar os jovens a tratar dos mortos, a aldeia enviava para o acampamento alguém que seria executado, ou eram os próprios iniciandos que capturavam uma pessoa incauta que se tivesse aventurado até à proximidade do *mvera*. E a tradição oral ainda menciona hoje que o curandeiro, ao escolher o local do *mvera*, destinava desde logo o rapaz (escravo) que deveria morrer, para que fossem ensinados aos jovens os ritos funerários. Os crânios desses mortos deveriam ser entregues mais tarde ao *mwene mulupale*. Mais recentemente, as cerimónias fúnebres eram ilustradas com um pequeno animal que se matava no bosque, geralmente o rato *retthé* a que já nos referimos várias vezes. A tradição diz também que cabia ao tio materno descer à sepultura para receber o cadáver do sobrinho (ou vice-versa) e depositá-lo nela. Recorde-se que todo aquele que não tivesse passado pelas cerimónias iniciáticas não podia tomar parte nos enterros. Durante as iniciações, os jovens eram postos perante a realidade da morte e tinham que ficar a conhecer todas as normas e tabus que regiam o contacto e o tratamento relativos aos defuntos.

¹⁰¹ Alexandre Cancelas, *idem*, p. 45.

Capítulo IV Ritos de agregação

Os macuas-lómuès designam o conjunto dos ritos de agregação dos rapazes pela expressão *okhuma masoma*, que significa textualmente: “saída dos segredos”. O termo *okhuma* serve também para nomear os últimos ritos das cerimónias iniciáticas das raparigas que se realizam na presença dos noivos, os *asiyamwali*.

Vamos descrever as últimas cerimónias que se realizavam na floresta e os preparativos na aldeia destinados a receber e integrar os jovens iniciados. Existem variantes locais de ordem ritual e das cerimónias, mas a estrutura mantém-se a mesma em toda a área cultural macua-lómuè.

Preparativos na aldeia

Quando as cerimónias no *mvera* estavam quase a terminar, o *mwene*, informado do desenrolar dos ritos no acampamento, reunia-se com os *alupale* (“grandes”, “anciãos”) dos iniciados para escolher o dia do regresso à aldeia e preparar as festas durante as quais as famílias uterinas recuperavam os seus jovens. O *mwene* comunicava então ao seu povo o regresso dos iniciados e, nalgumas regiões e segundo as circunstâncias, mandava que as raparigas terminassem os seus próprios ritos (*ossilewa*, “acabar a iniciação”) no mesmo dia em que os rapazes terminavam os seus. O dia do regresso à aldeia é chamado *namekhule*.

Como é natural, a notícia punha em alvoroço todos os familiares dos circuncidados que começavam desde logo os preparativos para receber os rapazes, mestres e “acompanhantes”. *Makhurr'aka! makhurr'aka!* gritavam as mães quando recebiam a notícia da saída dos filhos da iniciação; a expressão significa literalmente “meu óleo”!, porque os filhos viriam unguídos com óleo de rícino. Fabricavam a cerveja *otheka* em grandes painéis de barro chamadas *ikhali* (singular: *ekhali*), e bastante comida para os festejos finais. Os familiares do iniciado compravam-lhe roupas novas e óleo para as unções depois do banho ritual na floresta.

Para receber os novos membros, o grupo celebrava a maior e mais longa festa do ano, com alimentos, bebidas e danças próprias da incorporação, durante as quais se facultavam todas as oportunidades para que os recém-iniciados pudessem pôr em prática os ensinamentos recebidos durante o longo período de reclusão a que tinham estado sujeitos na floresta¹.

As primeiras e principais cerimónias na aldeia realizavam-se no *ettheke* (terreiro da casa) do *mwene*, num amplo *pwarô* (“alpendre circular”) ou numa cabana ampla mas vedada às mulheres e aos incircuncisos. Eram dirigidas pelo próprio *mwene* ou pelo mestre dos *ikano*, o *mulipa a masoma*.

Os últimos ritos, quase privados, realizavam-se em casa de cada iniciado.

Preparativos na floresta e regresso à aldeia

Todas as situações de impureza e de marginalidade rituais exigiam uma purificação do tipo *otatha* (“sacudir”), *okakha ntchupi* (“afastar a poeira”), *orapa mwikho* (“lavar o *mwikho*”) ou *oviriha mikho* (“superar, mandar embora os *mikho*”), para que os contaminados pudessem ser reintegrados num estado dito de normalidade. Na sociedade macua, inúmeras eram as ocasiões em que se recorria a estas purificações; os ritos de passagem, pela marginalidade e impureza que produziam, conheciam momentos privilegiados de purificação. Verificámos, ao longo da descrição dos ritos iniciáticos, que tanto os iniciandos como os mestres e “acompanhantes”, tiveram repetidas vezes

¹ Soares de Castro, “Tatuagens e mutilações, adorno e vestuário no país da Macuana”, in: *Boletim do Museu de Nampula*, vol. I. Nampula, 1960, p. 106.

que tomar precauções rituais para salvaguardar a sua própria saúde e vida, e mesmo a dos seus familiares.

Na véspera da agregação definitiva dos “senhores da floresta” (iniciandos e caçadores), sucediam-se vários ritos de purificação para que não contaminassem o mundo culturalizado da aldeia. O fogo, o banho ritual, a nova indumentária, o nome e os “remédios” faziam parte da limpeza definitiva dos jovens poluídos.

Era o “dono do *mvera*” ou o instrutor principal, o *namuku mutokwene*, que determinava o dia dos últimos ritos na floresta, principalmente o dia do banho purificador, depois de se inteirar do estado de saúde de cada jovem e dos preparativos na aldeia.

Na tarde e última noite no *mverani*, os “padrinhos” reuniam os “afilhados” e comunicavam-lhes que iam abandonar o acampamento. Tudo o que estivesse em contacto com os jovens, esteira rota, folhas de bananeira, farrapos, etc. devia ser lançado para um monte e ser queimado. As tangas de casca de árvore deveriam ser deixadas ali; tudo seria destruído pelo fogo. Nenhum deles podia olhar para trás e ver o *mverani* a arder, sob pena de ficar estéril.

Na manhã seguinte, depois daquelas advertências da véspera, os rapazes deviam despir rapidamente as rústicas tangas e, completamente nus, seguiam com alguns adultos para um local da floresta, distante do *mverani*. Pelo caminho, os “padrinhos” continuavam a recomendar com insistência que não deviam olhar para trás e que deviam tapar cuidadosamente os ouvidos para não ouvirem o crepitar do capim e dos paus a arder. Eram também exortados a guardar segredo de todas as ocorrências e castigos que tinham sofrido durante a estadia na floresta.

Entretanto o “dono do *mvera*” e alguns “padrinhos” empunhavam fochos de palha seca e todos andavam atarefados de um lado para o outro ateando o fogo às cabanas e a tudo o que ficara no acampamento; volvido algum tempo, tudo ficava reduzido a um montão de escombros, cinza e fumo. Dizem os macuas que toda a impureza e ignorância da infância eram queimadas no *mvera*.

Enquanto isto, lá no mais recôndito do mato, os iniciados esperavam pelos “padrinhos”, ocupados na destruição do acampamento; logo que eles

chegavam, dirigiam-se todos para um local ainda na floresta, designado para esta situação *ompanthamoni*, mas próximo da povoação do *mwene*.

Cerimónia do fogo

Ali passavam a noite; os iniciados permaneciam completamente nus, podendo apenas aquecer-se com o calor das fogueiras. Os “padrinhos” tinham ido às aldeias dos rapazes, como vimos, buscar roupa nova e garridices com que vestiriam os “afilhados”. Aproveitavam também para trazer comida da aldeia; nessa noite comeriam todos juntos. Em Namuno, o caril de galinha dos rapazes era feito com água que servira para as ablações do *mwene* e da esposa depois da cópula ritual (outra variante diz que a cópula era realizada por um dos adultos que estivera no *mveani* e por uma mulher escolhida para o efeito)².

Nesta vigília de saída da floresta, os jovens, juntamente com os instrutores e padrinhos, passavam toda a noite à volta de uma fogueira, situada no centro do *ompanthamoni*, cantando e dançando ao som dos tambores. Todos aqueles que de alguma forma participaram na realização dos ritos na floresta estavam presentes³.

Em Montepuez, as mães dos iniciados eram conduzidas nessa mesma noite até à proximidade do acampamento. Aí chamavam pelos filhos batendo um tambor (ou uma lata, modernamente).

Depois repreendiam os filhos pelas diabruras que tinham feito até então e aconselhavam-nos a comportarem-se diferentemente doravante, como pessoas crescidas⁴.

A madrugada seguinte era de intensa actividade para todas as famílias envolvidas nas cerimónias de iniciação, mas era sobretudo excitante para os iniciados e respectivos “padrinhos”. Os “senhores da floresta” dirigiam-se para o rio e escolhiam um local onde houvesse um afloramento de pedras no leito do curso de água. Esse local era designado na linguagem esotérica das iniciações como *o'haphoni*; ali, “padrinhos” e “afilhados” tomavam banho juntos pela última vez, depois de realizadas as cerimónias da “lança” e do “tronco”⁵.

² Entrevista na localidade de Machoca, Namuno 27.9.83.

³ Pe. Francisco Lerma Martinez, *O Povo Macua e a Sua Cultura*. Lisboa, IICT, 1989, p. 130.

⁴ Entrevista com Rassul Cavana, Montepuez, 11.5.1983.

Cerimónia da lança

Logo pela manhã os rapazes preparavam uma lança de bambu para a prova; depois, cada um atirava a sua lança contra uma árvore escolhida pelos mestres; geralmente era a árvore *mutholo* (plural *mitholo*), árvore sagrada, à sombra da qual os macuas costumavam enterrar os seus mortos ou oferecer sacrifícios aos antepassados. Era uma prova marcial mas que continha ao mesmo tempo um simbolismo de vitalidade masculina, pois todo aquele que falhasse o tronco teria dificuldades na sua vida procriadora.

Cerimónia do tronco

A prova consistia em saltar um tronco dito *ekuluwe*, que se colocava no solo na proximidade do rio. O tronco devia ser saltado a partir de uma distância indicada pelos mestres. Os iniciandos colocavam-se em fila e cada um ia saltando o tronco. Recordemos que, havendo apenas um barracão para as cerimónias descritas até agora, ele estava dividido em dois espaços rituais pelo *ekuluwe* e, a passagem do primeiro para o segundo, depois da cicatrização da ferida, fazia-se “saltando o tronco”. Na actual fase das cerimónias iniciáticas o “salto do tronco” simbolizava mais uma vez uma passagem, agora a passagem do mundo do *mverani* (na floresta) para o mundo cultural da aldeia, no qual o iniciado passaria a ter um novo *status*. O termo *ekuluwe* designa o porco doméstico e selvagem, mas nunca o facocero que é chamado *phakó*; significa também, na língua elómuè, a tuberculose, pela semelhança do som da respiração do doente com o grunhido do porco.

Cerimónia do banho

Os iniciandos ficavam nus e alinhados na margem do rio. Neste estado ouviam as instruções dos mestres sobre o significado do banho, pois, segundo eles, não se tratava apenas de uma questão de higiene, mas sim do “alívio” que ele trazia, pela purificação de todas as impurezas da infância que agora deixavam para trás. Este banho é designado pela palavra *waririe*, pelo frio

⁵ Entrevista na localidade de Kueque, Namuno, 10.11.83.

que nele se sentia na estação seca, durante a qual se realizavam os ritos, ou pela palavra *okatthiwa*, “banho de purificação”.

Último rito da cauda dos “remédios”

Em Lalaua, logo após o banho de purificação, cada iniciado passava por um homem de idade que se mantinha sentado e esfregava o seu pénis nas barbas que estavam constantemente untadas com óleo de rícino. Depois disto, o jovem dirigia-se ao *mulipa a mwila* que, por sua vez, lhe colocava a cauda dos “remédios” sobre a cabeça.

Depois destas cerimónias os *asina* (singular *musina*) cortavam-lhes o cabelo da testa, junto às orelhas e na nuca. Em seguida os jovens besuntavam-se com óleo de rícino para a pele ficar macia e brilhante. Finalmente, vestiam-se com os trajes garridos que os “padrinhos” lhes tinham arranjado e enfeitavam-se com colares de missangas e penas de pássaros. Nos últimos anos do colonialismo, eram os pais que adquiriam a roupa nova para os filhos. Nos anos trinta, muitos deles saíam de Montepuez para trocar em Mecúfi, na costa, cera de abelha por algum vestuário. Nos anos cinquenta, as vestimentas constavam, na região de Ribáuè/Malema, de uma tanga, uma camisa, um pano comprido que ia da cabeça aos pés, um colar de missangas para o pescoço, dito *mukhova*, símbolo de que o rapaz acabava de ser submetido aos ritos, e cordões de missangas de várias cores para usar na cabeça⁶.

Por vezes os “senhores da floresta” realizavam um batuque de confraternização e despedida, que terminava pelo incêndio do local e, não raro, da floresta; os homens depois fugiam nus e depilados, deixando os iniciados com os mestres, indo encontrá-los mais tarde no cercado do “senhor da terra”.

Antes do cortejo, cada rapaz recebia do respectivo “padrinho” o bastão do iniciado, conhecido em toda a área cultural macua-lómuè pelos seguintes

⁶ Entrevista com Rassul Cavana, Montepuez, 11.5.1983, e Pe. Alexandre Valente de Matos, *Circuncisão ou Ritos de Iniciação Tais quais Se Praticavam entre o Povo Macua da Circunscrição de Malema*. Cópia de 1973, p. 15, dactilografado, in Eduardo Medeiros (Org.), *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos de iniciação femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*. — Notas de campo, compilação de textos inéditos, anotações e investigação bibliográfica por Eduardo Medeiros. Maputo, 1982, 235 pp. (Arquivo Histórico de Moçambique, cota n.º C520j).

nomes: *mòroshosho* (por vezes grafado *moroxoxo* ou *mojororo*), *nhampi*, *nkangala*, *nkhangala* ou *kakala*, nas terras de Maúa⁷ e *kisso*, no Íle, na Alta Zambézia.

Mòroshosho ou *nkangala*

O *nkangala* consta de uma vara de bambu, do arbusto *nampùphule* ou da trepadeira *chamuchi* com cerca de dois metros de comprimento, que os “padrinhos” pirogravavam enrolando-lhe fibras vegetais em espiral antes de a passar pelo fogo. Produzia-se deste modo um desenho a todo o tamanho da vara com as cores preta e branca alternadas. A característica comum destas varas era serem ocas ou com uma medula mole e nós mais ou menos pronunciados; durante os ritos, o bambu era utilizado para fazer os assobios *iphivi*, o *nampùphule* e o *chamuchi*, parecidos com o sabugueiro; serviam para fabricar “armas” de pressão de ar extraindo-lhes a medula. No topo mais fino do bastão aplicavam um fruto redondo e seco das árvores *kulukho*, *mulasa* ou *nsangua*, dentro do qual colocavam sementes do fruto da trepadeira *nanshilokoma* ou da ervilheira *namushilokoma*, cuja particularidade é serem duras e vermelhas com um pequeno olho preto⁸; na falta destas sementes, colocavam pedrinhas e alguns “remédios” da iniciação.

Obtinha-se assim um instrumento musical idiofono, do tipo chocalho de mão, que produzia um som característico quando as sementes eram agitadas na cavidade oca da casca dura do fruto. O nome genérico deste tipo tão vulgar de chocalhos é *sekere*, na Zambézia, *muheya* ou *mukotcho*, em Nampula. O fruto seco da *mulassa* servia também para confeccionar guizos ditos *malassa* (singular: *nlassa*) que os dançarinos aplicavam nos tornozelos. Na calote superior do fruto, colava-se um pequeno suporte de madeira mole onde eram aplicadas três ou quatro penas compridas, vermelhas e/ou pretas da *ekhaka*, galinha pintada, de crista rija e encarnada, conhecida pelo nome de galinha-da-índia, ou galinha-da-guiné, ou da *kwerékhwere*, ave de cor

⁷ Pe. Francisco Lerma Martinez — *O Povo Macua e a Sua Cultura*. Lisboa, Ministério da Educação/Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989, p. 131.

⁸ A *nanshilokoma* é uma trepadeira que dá um fruto venenoso com pequenas sementes de cor encarnada e um pequeno olho preto. É conhecida por muitos outros nomes nos dialectos *emakhuva*, por exemplo, *nanushilokoma* *nampinimini*, etc. Ver Léxico, Anexo IX.

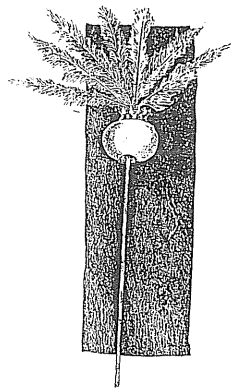


Figura 1 – Tipo de *m̀roshosho*, em Nampula.

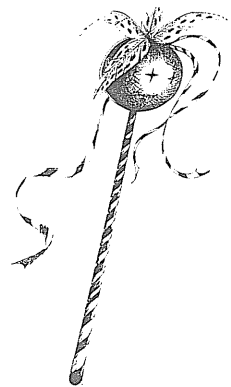


Figura 2 – Tipo de *nkangala*, em Cabo Delgado.

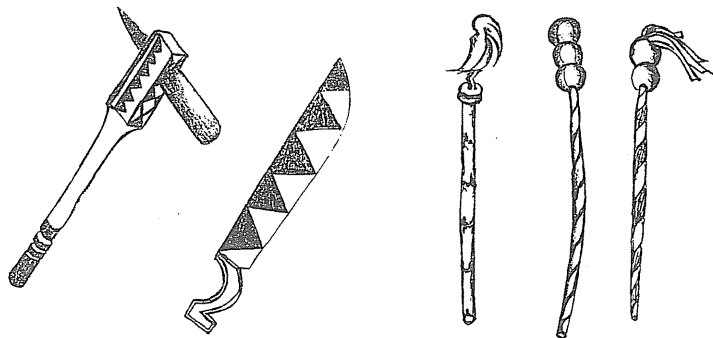


Figura 3 – Bastões de iniciados existentes no Museu Etnográfico Nacional, em Nampula.

cinzenta com algumas penas encarnadas, que anuncia a visita de familiares e estranhos; ou ainda da *kurukuru*, pássaro que também anuncia a visita das pessoas, ou do peru selvagem. Em torno do suporte, também pirogravado, colava-se um colar de sementes de cor vermelha, preta e branca, dispostas alternadamente. Era todo este conjunto que tomava o nome de *nkangala* ou *m̀roshosho*⁹ (Figuras n.ºs 1, 2 e 3).

⁹ Virgílio de Carvalho Santos Alberto – *Monografia Etnográfica sobre os Achirima da Circunscrição de Amaramba*. Lisboa, 1956. Dactilografado, Concurso para Administrador de 3.ª Classe (AHM, 10.951).

Outro tipo de *nkangala* observado tinha cerca de um metro e sessenta centímetros e quatro a seis de diâmetro. No topo tinha fixado um chocalho feito com a casca grossa e dura do fruto silvestre da *kulukho*. Por cima do chocalho um “passarinho”, *nipithe*, com penas do macho da *ekhaka*. Dentro da casca do fruto tinham sido introduzidas as sementes do *nampinimini* – fruto silvestre cujas sementes são de cor vermelha com uma das pontas preta, idênticas às do *nanshilokoma*. O bastão estava pintado com as cores preta, vermelha e branca.

O *nkangala* ou *m̀roshosho* era um dos símbolos de identificação do iniciado, do jovem varão que transitara para a categoria dos homens adultos já preparados. Usava-se no término do ciclo iniciático como símbolo de crescimento e de poder sobre os rapazes não iniciados e sobre as mulheres.

As partes que constituíam o *nkangala* representavam o seguinte: as penas da *ekhala* no topo do bastão os cabelos da mulher, o pequeno pássaro *nipithe* (ou galo), de cabeça para baixo, o feto no ventre da mãe, o suporte das penas, o sexo feminino, o fruto da *mulassa* ou o fruto *kulukho*, o ventre da grávida, o bastão pirogravado (preto e branco), o ciclo menstrual. De modo que o *m̀roshosho* ou *nkangala* era o símbolo da mulher adulta e procriadora.

O cortejo

O período compreendido entre o dia da saída da floresta e o regresso dos iniciados à casa da família era de grande solenidade na aldeia.

Logo que o Sol nascia, os “padrinhos” conduziam os rapazes para a aldeia em fila indiana, escondendo-os dos olhares das mulheres e das crianças com um pano comprido ou com uma esteira dita *n'laya*, na Alta Zambézia, feita de casca de árvore batida (*nakótso*), que eles mesmos ou os “padrinhos” tinham tecido no *mvera*. Também na Zambézia os rapazes mascaravam-se com a *namphatxáni*, máscara de casca de árvore que os “padrinhos” tinham fabricado. Com a máscara e a *n'laya* pareciam estranhos animais do mato, pelo que ninguém os podia reconhecer¹⁰ (Figura n.º 4).

¹⁰ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.1981.



Figura 4 – Iniciado com máscara e bastão.

Na Macuana Central, “os iniciandos, vestidos com trajes de palha, mascarados, com uma bengala de guizos na mão, dirigiam-se ao terreiro do *mwene*, em fila, num cortejo paramentoso¹¹, que imitava a marcha do camaleão, no meio de grande algazarra e ao som dos tambores; desfilavam perante o povo apinhado, formando alas; as mulheres, sobretudo as mães, saudavam-nos com estalidos da língua, examinando-lhes as mãos e os pés, sem lhes tocarem, chamando ansiosamente em voz alta pelos seus antigos nomes. Os rapazes respondiam em uníssono os novos¹². Quando uma mãe conseguia reconhecer o filho, era muito aplaudida pelos “padrinhos”, ficando autorizada a vê-lo descoberto. Mas, se uma mãe chamava pelo filho que morrera no mato, o desfile detinha-se por alguns instantes e os iniciados agitavam violentamente os seus guizos. Isto dava lugar a cenas lancinantes de lágrimas e lamentos. Porém, o desfile prosseguia cadenciado em direcção ao terreiro do chefe¹³.

¹¹ Soares de Castro, *Os Achirimas – Ensaio etnográfico*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1941, p. 57.

¹² Adelino Pereira, *Negros do Distrito de Moçambique – Alguns aspectos sociológicos*. S/1, 1960. Dactilografado. Concurso para Administrador de 3.ª Classe, p. 54 (AHM, S.E., a.III, p. 6, n.º 59).

¹³ *Idem*, p. 5.

Cada iniciado agitava regularmente o seu *nkangala* e tocava a flauta *ephivi*. Os “padrinhos” entoavam cânticos dirigidos às mães dos iniciados, pelos quais lhes assinalavam que podiam ter de novo relações sexuais com os seus maridos¹⁴. Nas regiões nortenhas do país, eram os padrinhos que transportavam aos ombros os iniciados; estes apresentavam-se cobertos com uma capulana nova e com o *nkangala* na mão, que agitavam ritmadamente (Figura n.º 5).

Ao encontro do cortejo vinham velhos de todas as povoações vizinhas. Integravam-se nele e animavam-no com as suas canções alegres e por vezes mordazes. Dirigiam-se com frequência às mulheres nestes termos: “Ó vós que tendes a vagina encarnada, estão aqui os vossos filhos! Viemos trazê-los para os comerdes!”. A canção, ultrajante para as mulheres, lembrava-lhes que os filhos já estavam bons para a vida e, por conseguinte, (i) as vaginas das mães (e das irmãs) lhes eram interditas; (ii) as vaginas menstruadas lhes eram proibidas; (iii) e se algum deles viesse a morrer, isso seria o resultado de um acto mágico da própria mãe ou irmãs da linhagem, referência clara à contaminação do sangue



Figura 5 – O cortejo dos iniciados aos ombros dos padrinhos.

¹⁴ Virgílio de Carvalho Santos Alberto – *Monografia...*, op. cit., p. 53.

menstrual e à proibição do incesto. Outra canção dizia: “Vós sois aquelas que padecem do aperto vaginal, sendo esta a razão por que o vosso filho ao nascer ficou encravado!”. Esta canção era um agravo extremamente ofensivo para as mulheres, pois, segundo a canção, o aperto vaginal não permitia a fácil realização do acto sexual nem o nascimento normal dos filhos¹⁵.

Quando o cortejo se aproximava do local das cerimónias no *etthoko* do *mwene*, as mães lançavam os seus gritos *ilulu* de boas vindas. Logo que entravam na aldeia, os rapazes eram conduzidos vagarosa e solenemente até ao *pwarô* (ou “casa grande”), dividido para a circunstância em duas metades: uma para os recém-circuncidados e a outra para os instrutores, ajudantes e outros homens da aldeia. As mulheres não tinham acesso ao *pwarô*; do lado de fora, ansiosas, cada qual chamava pelo filho: “Fulano, estás aí?”, e o filho respondia com o som da flauta *ephivi*, pois não podia articular nem uma palavra. Como todas as mães faziam as perguntas desordenada e simultaneamente, os gritos e os sons das flautas constituíam um coro confuso; era pois impossível ter a certeza de que se tratava do próprio filho. Era uma cena comovente; algumas mães desesperadas choravam, convencidas que os seus filhos não tinham vindo. No meio desta balbúrdia, o *mwene* via-se muitas vezes na necessidade de acalmar o seu povo¹⁶.

Dentro do *pwarô* iam finalmente repetir-se alguns *ikano* pelos *alipa olaka* ou *alipa olámula* que o *mwene* mandara chamar, e revelar-se os nomes dos novos iniciados. Mas, em primeiro lugar, o *mwene* colocava do seu punho uma pitada de farinha de mapira na cabeça de cada um dos iniciados, pedindo para eles a protecção dos espíritos¹⁷.

Últimas cerimónias públicas

Durante a noite, os *alipa olaka* (“mestres dos aconselhamentos”) repetiam os *ikano* da mesma maneira que o tinham feito no *mvera*. Só que agora, diante

¹⁵ Pe. Alexandre Valente de Matos, *idem*, p. 16.

¹⁶ Pe. Martinho de Castro e Silva – *Usos e Costumes da Província de Cabo Delgado*. Porto Amélia (hoje Pemba), 1962, p. 19 (Dactilografado).

¹⁷ Adelino Pereira – *Negros do Distrito de Moçambique...*, *op. cit.*, p. 53.

do *mwene* e de outros notáveis da comunidade, os iniciados já respondiam a alguns dos enigmas. Na Alta Zambézia, o *alipa olaka* mandava chamar os pais dos rapazes e respectivas esposas, pois os conselhos dados neste local também se dirigiam a eles. Em Namarroi, na Alta Zambézia, o Pe. Ciscato¹⁸ gravou o seguinte texto recitado pela mulher do régulo para os iniciandos e respectivos pais:

Vós, irmãos, todos nós éramos mulheres; vós (homens) éreis mulheres e tivestes gravidez, e para parir não sabíeis fazer; nós (mulheres) vos arrancámos e engolimos e depois de três dias ficámos grávidas e conseguimos dar à luz... Nas terras onde vós (homens) moráveis, vocês comiam coisas cruas; vós atravassastes o rio para vir à nossa terra, onde nós tínhamos fogo... Vós dizeis que as mulheres têm uma parte vermelha: é aí donde saiu o fogo. O *mwene* vos enviou a buscar o fogo. Um jovem encontrou uma jovem bem preparada e passou com ela... e era quando os homens não sabiam dormir com uma mulher; ele ficou admirado e voltou para avisar os outros, lá no outro lado, e eu estou estupefacta! Assim, todos os homens deixaram a sua terra e seguiram as mulheres. Vós seguistes-nos. *Muluku* disse: *é melhor que fiquéis juntos*. Uniram-se e a mulher ficou grávida. Foi atrás da casa e deu à luz uma criança e chamou outras crianças para cortar. Então, os homens pensaram: Se as mulheres cortam as crianças ao nascer, também nós vamos tomar e cortar. Assim, tomastes os rapazes para o mato; lá cortastes os rapazes com a barriga para cima; deste modo cortastes os vossos filhos; mas fomos nós que começámos; tínhamos entrado dentro e dormido com o nosso marido. Ora, vocês no mato estão a completar aquilo que nós tínhamos feito... Eu não sinto vergonha de falar disto, porque fiquei doente e recebi estas coisas dos antepassados por meio de sonhos.

Desta récita podemos concluir o seguinte: no início do mundo houve uma origem mítica indiferenciada do homem e da mulher; a distinção dos sexos veio em seguida; o fogo é biologizado; a iniciação é um segundo nascimento, sendo a circuncisão comparada ao corte umbilical; a instrutora fala com a autoridade da tradição que lhe foi legada em sonhos pelos antepassados; mas só foi possível revelá-la após ter passado por uma iniciação (aquando de uma doença que lhe foi provocada pelos espíritos para isso).

Depois dos conselhos, os mestres recebiam um pouco de dinheiro dos pais dos iniciados.

¹⁸ Pe. Elia Ciscato, *Apontamentos de Iniciação Cultural*. Quelimane, 1987, pp. 57 e 58.

Lá fora dançavam-se os batuques da incorporação dos recém-iniciados e a cerveja que fora preparada pelas famílias era bebida pelos presentes. As danças eram mistas. Nelas podiam participar sobretudo as mulheres dos *mahimo* (clãs) não representados nas cerimónias, atraídas pela abundância de alimentos e bebidas, de tal sorte que os jovens iniciados pudessem escolher livremente uma companheira para a sua primeira noite de núpcias¹⁹.

Noite avançada, as mães chamavam de novo pelos filhos, usando os antigos nomes de criança; os jovens ou os “padrinhos” proclamavam o novo nome prevenindo que tinham deixado o outro na floresta. A resposta produzia uma grande alegria a todos os presentes. Quando o novo nome era anunciado, a família do neófito entregava ao “padrinho” uma certa quantia em dinheiro ou algum produto; por vezes, era o chefe da povoação quem entregava ao *musina* uma moeda pelos serviços prestados (2\$50 em 1950, em Montepuez).

Já de madrugada, os rapazes eram conduzidos para fora do *pwarô*, completamente cobertos para não serem reconhecidos.

Sentavam-se em linha nas esteiras que previamente eram estendidas no chão. Os *asina* (“padrinhos”) colocavam-se de pé por detrás dos iniciados, mas não junto dos seus *mwatani*, para dificultar o reconhecimento dos filhos pelas mulheres. Em seguida, o *mwene* chamava as mães e ordenava-lhes que escolhessem os seus rapazes. Os “padrinhos” davam instruções aos iniciados para que descobrissem um pé. As mães aproximavam-se daqueles que estavam em frente dos “padrinhos” conhecidos e procuravam identificar os filhos. Perante a perplexidade das mulheres, os “padrinhos” insistiam dizendo que aqueles eram os filhos; as mães diziam que não, mas com vontade de ver os rapazes pagavam aos *asina* uma moeda; tudo isto numa grande barafunda de emoções. Cada vez que um “padrinho” destapava um jovem e a mulher verificava que não se tratava do seu filho, implorava ao *musina* que lhe dissesse onde estava o rapaz; o homem respondia que não sabia do filho, o que deixava a mãe em pranto. Outros parentes intervinham e pediam ao homem

¹⁹ *Idem*, p. 54.

que mostrasse o iniciado, pagando mais duas ou quatro moedas. Na ausência da própria mãe, podia ser uma mãe classificatória que tentava reconhecer o rapaz. Cada mãe que encontrava o seu filho não arredava o pé de junto dele, ainda que os homens a quisessem convencer do contrário.

Variante: Em Montepuez, cabia ao *mwene* destapar o iniciado a todos os interessados que o desejassem, mediante o pagamento de uma pequena quantia de sal, uma enxada, uma galinha ou dinheiro²⁰.

Finalmente, quando cada jovem era recuperado pelos parentes uterinos, a festa atingia o auge das emoções. Todas as mães gritavam de prazer, e cada uma pegava no filho ao colo e passeava com ele nu, numa efusão de alegria.

No Sul de Cabo Delgado, seguia-se o pagamento da “dádiva real”. Cada mãe (ou pai) colocava a dádiva costumeira aos pés do *mwene mulupale* (“régulo”). Nas regiões da Macuana Central (Nampula), eram os *asina* que entregavam ao *mwene* o tributo da iniciação, constituído muitas vezes pelas esteiras que os “padrinhos” tinham feito durante o período de reclusão na floresta. Na Zambézia Central os pais deviam oferecer ao chefe o preço do resgate, actualmente em dinheiro, para serem autorizados a levar os filhos para casa. Toda a família (uterina e por aliança) estava interessada em ajudar os pais a pagar a taxa estabelecida, para não passar pela vergonha de faltar ao respeito ao chefe, e por amor ao jovem iniciado, que seria humilhado na presença de todos os seus companheiros²¹.

É a formalidade do resgate (*wobolela*, como se diz na Zambézia). Todo o indivíduo pertence a uma comunidade precisa, foi nela que a iniciação o incorporou; por isso, para ser restituído à família, tinha de ser resgatado (*woboleliwa*) por ela. Na ideologia local era este o significado do pagamento ao *mwene*.

Terminadas estas cerimónias, o *mwene* despedia o povo e cada mãe ia para casa com o filho.

²⁰ Entrevista com Rassul Cavana, Montepuez, 11.5.1983.

²¹ Júlio Meneses Rodrigues Ribeiro e Pe. Giovanni Battista Brentari – *Da Vida Africana à Vida Religiosa*. Braga, Editorial Franciscana, 1971, 157.

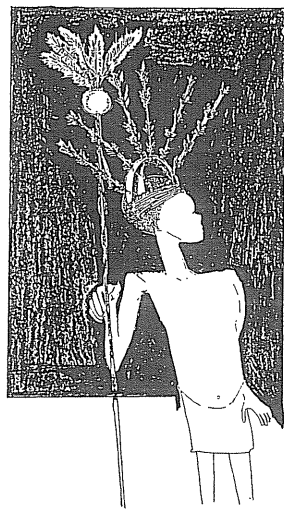


Figura 6 – O iniciando emplumado com o seu *nkangala*.

Regresso à casa da mãe e ritos específicos no *etthoko*

Depois das cerimónias que acabámos de descrever, os rapazes dirigiam-se para as suas casas, acompanhados pelos familiares e respectivos *asina*. Durante o trajecto, cada iniciado agitava ritmadamente o *nkangala* (Figura n.º 6), mas não podia falar com ninguém.

Chegados a casa, o jovem sentava-se numa esteira e o “padrinho” tomava um lugar a seu lado. Então, todos os membros da linhagem presentes e demais parentes aliados prestavam homenagem ao novo membro da comunidade, consagrado pelos ritos da iniciação. O primeiro era a mãe que, ao abeirar-se do filho, dizia ao *musina*: “Estou a ver aqui a cara do meu filho”, ao mesmo tempo que entregava uma moeda ao seu tutor. Seguiam-se os tios, irmãos, primos e restantes parentes e vizinhos que, individualmente, ofertavam ao *musina* as suas dádivas. Todas estas ofertas pertenciam por direito ao “padrinho”.

Em algumas regiões, quando o rapaz chegava à residência da mãe, despia as vestimentas cerimoniais e, ao entrar em casa, recebia três leves pauladas do “padrinho” que dava algumas instruções na presença dos familiares,

mostrando-lhe sobretudo o quarto da mãe onde nunca mais poderia entrar. O rapaz dava algumas voltas dentro da casa e vinha sentar-se sobre a esteira onde tinha lugar a cerimónia descrita acima, finda a qual, o iniciado retirava o pano que lhe cobria o rosto e mostrava-se a todos os presentes.

Noutras regiões o circunciso entrava na casa materna na companhia do pai, depois de lavar os olhos e os pés com água numa panela de barro que se encontrava rente à porta, antes de ver a progenitora, indo acocorar-se junto dela sem proferir palavra, indicando-lhe assim que entrara no mundo dos adultos e que não mais ali entraria sozinho, como antigamente²².

Toda a família festejava com uma refeição abundante e grande quantidade de cerveja tradicional (*otheka*), o regresso do jovem à casa e a sua apresentação à sociedade. O “padrinho” almoçava com o afilhado, continuando a gozar as festas, enquanto o rapaz descansava e matava saudades com os irmãos e outras pessoas. Mas não podia ainda falar com os pais nem com o seu *mwene* ou qualquer outro notável da povoação, sem que tivesse previamente oferecido qualquer coisa²³.

No terreiro da casa familiar, grupos de dança mistos ou só de raparigas animavam a festa (Figura n.º 7).



Figura 7 – Dança do *tufu* entre os macuas do litoral.

²² Soares de Castro – *Os Achirimas...*, op. cit., p. 57.

²³ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Ile, texto de 2.3.1981.

Alguns dias após a chegada do jovem iniciado à casa da mãe, o pai convidava de novo o *musina*, entregando-lhe um outro presente (7\$00 em 1950, em Malema), para vir cortar o cabelo do rapaz, que crescera durante a permanência no *mverani*, não podendo por isso conservá-lo. Antes do corte do cabelo, o *musina* dava-lhe um “remédio” chamado *necula*.

Depois do corte do cabelo, o “padrinho” e o rapaz afastavam-se para um local isolado, no bosque próximo, levando com eles o “bastão do iniciado”, o *nkangala*. Ali, na floresta, o “padrinho” quebrava a vara e tratava-a exactamente como se trata de um morto, dando mais uma vez ao jovem explicações sobre as cerimónias fúnebres. Os pedaços do *nkangala* eram enterrados junto ao tronco da árvore sagrada, a *mutholo*, onde a família costumava reunir-se para os sacrifícios aos seus antepassados. Em algumas regiões da Macuana e na Zambézia eram igualmente enterrados os “remédios” que sobraram e o óleo não utilizado nas unções após o banho ritual.

Quando não era o pai que convidava o *musina*, era o rapaz que, depois de caçar um pequeno animal, ia oferecê-lo ao “padrinho”, fazendo-se acompanhar do *nkangala* para que ele o quebrasse. Dizem os macuas que ao provar a sua virilidade na noite de núpcias, o rapaz quebrava o *nkangala*.

A partir de agora o jovem podia entrar num cemitério, pois o “bastão” fora quebrado, muito embora já pudesse ser enterrado segundo a tradição, se morresse. (A morte de um não iniciado dispensa as formalidades a que obedecem os funerais dos iniciados: purificações, abstinências, jejuns e luto, todo um ritual complexo que se cumpre à risca, e em que participam todos os membros adultos da comunidade)²⁴.

Se, ao partir o *mòroshosho* (ou *nkangala*), fossem encontrados bichos dentro dele, era sinal de que o rapaz seria estéril. A ocorrência era prontamente comunicada aos pais, para que contactassem um curandeiro a fim de “limpar a impureza”.

Há outra variante relacionada com o *nkangala*: O *mwene* convocava de novo todos os iniciados e respectivos “padrinhos”. O encontro realizava-se num terreno com pouco capim e pronto para ser cavado. Os “padrinho”

²⁴ Soares de Castro, “Considerações sobre ‘maimo’ do distrito de Moçambique”, in: *Boletim do Museu de Namúla*, 1, 1960, p. 57.

e respectivos “afilhados” eram colocados lado a lado, em linha, como na organização habitual da preparação dos terrenos para o cultivo. O “padrinho” e o recém-iniciado seguravam ao mesmo tempo no cabo da enxada. Os mestres dos *ikano* cantavam então a *analima na maliaia* (“capina com o teu ‘padrinho’”). Esta canção pretendia ensinar aos jovens que deviam ajudar os pais, tios, “padrinhos” e outros familiares, sempre que estes necessitassem. Isto era repetido tantas vezes quantas as pessoas presentes na cerimónia.

Depois desta cerimónia, os rapazes eram conduzidos para um local onde só podiam estar presentes os homens que passaram por todas as fases dos ritos iniciáticos.

Cada iniciado levava na mão, e de maneira habitual, o *nkangala*.

Logo que chegavam ao local das últimas cerimónias, os mestres dos conselhos (também designados por *malakano*) explicavam aos jovens as diferentes significações do bastão: a cor vermelha representava a fase mais aguda da menstruação (os três primeiros dias), a cor branca representava a fase final da menstruação, altura em que a mulher podia reiniciar a actividade sexual. O fruto seco e redondo (*nlasa*) que se aplicava no topo do *mòroshosho* representava a gravidez da mulher; o *nipithe* (suporte de penas) representava a única categoria de homens que a podiam engravidar; as penas representavam a excitação (erecção) masculina; os grãos de *nampinimini* metidos dentro do *nlasa* e, por vezes, também colados em torno do *nipithe*, representavam o feto. Curiosamente a palavra *nipithe* ou *mapithe* significa por si só um pássaro da família dos Motocilédeos, de cauda muito comprida; ela é já, por conseguinte, simbolicamente fálica. As penas do galo ou do peru selvagem que se aplicam no suporte empolvavam a significação da erecção.

Os *malakano* davam em seguida uma explicação sobre as primeiras menstruações e as suas causas: “as primeiras menstruações são provocadas pelos rapazes ao ejacularem repetidas vezes à entrada da vagina. O sémen provoca o apodrecimento do hímen e assim a moça perde a sua virgindade, aparecendo então as menstruações”²⁵. Antigamente era costume aconselhar os jovens

²⁵ Entrevista com Rassul Cavana, Montepuez, 11.5.1983. Elia Ciscato – *Emwali: Analisi Etnográfica dei Riti Iniziatici della Lomwe (Alta Zambézia-Mozambico)*. Estrato. 1971, p. 24, in Eduardo Medeiros (Org.), *Ritos Iniciáticos...*, op. cit. (AHM).

a pôr em prática os seus ensinamentos, convidando uma rapariga para, em segredo, terem uma relação sexual. Se o acto fosse bem conseguido, toda a gente ficaria a saber que o iniciado tinha já capacidade para casar²⁶.

Terminadas todas estas explicações sobre a vida sexual dos adultos, os jovens eram reconduzidos para junto dos seus familiares. Servia-se em seguida uma grande refeição durante a qual se recompensava o “padrinho” pelos valiosos serviços prestados. Este repasto festivo encerrava o ciclo das iniciações; participavam nele todos os familiares presentes do iniciado.

Cerimónia da refeição

O jovem sentado ao lado do seu *musina* comia finalmente carne, em geral carne de galinha. Não podia, no entanto, partir um osso sequer, pois, juntamente com o seu “padrinho”, deveria enterrá-los, mais tarde num local afastado da casa; nessa cerimónia o *musina* explicava-lhe que, quando encontrasse um corpo que tivesse sido morto por um animal feroz, ou de alguém que tivesse sido assassinado, deveria recolher os ossos e enterrá-los da mesma maneira.

A família procurava nesta refeição desobrigar-se da dívida de gratidão contraída com o homem que fora *musina* do seu filho. Por isso, manifestava-lhe a sua satisfação pela maneira como se comportara no desempenho das suas funções, canseiras e sacrifícios. Entregavam-lhe várias galinhas e algum dinheiro, mas sempre em quantidades muito superiores aos dons que o *musina* dera quando fizera *wa a walakha*. A roupa utilizada pelo rapaz nas festas finais, à excepção da tanga e do colar de missangas, era devolvida ao “padrinho”; o homem recebia os presentes com visível aprazimento e, em gesto de agradecimento, fazia um breve relato do comportamento do seu *mwatani*, salientando alguns episódios em que se revelou possuidor de qualidades que o tornariam membro útil e honrado no seio da linhagem.

Antes de se retirar para sempre, o “padrinho” dava os últimos conselhos, recordando ao iniciado que a infância ficara definitivamente para trás, e que o que restava agora era enfrentar a vida.

²⁶ Joaquim, informante do Pe. Elia Ciscato, Íle, texto de 2.3.1981.

Passada uma semana, o jovem iniciado, acompanhado pelos pais, fazia uma visita de cortesia ao *musina* para lhe agradecer tudo o que fizera por ele durante a iniciação. O rapaz levava consigo o bastão dos iniciados, o *nkangala*, que simbolizava o homem formado. Depois de cumprimentar o “padrinho”, fazia-lhe entrega de novos presentes, geralmente uma galinha ou farinha de mapira. O *musina*, ao receber as dádivas, pegava no bastão e dizia: “No *nkangala* há uma fruta seca com três sementes de diferentes cores: branca, vermelha e preta. As três cores significam as fases do ciclo da mulher: antes, durante e depois da menstruação. Durante a menstruação são proibidas as relações sexuais. É uma falta muito grave não respeitar esta proibição”. Nalgumas regiões da Macuana, o “padrinho” partia o bastão e guardava as sementes e alguns pedaços da vara na sua própria casa; o jovem e comitiva regressavam então à sua aldeia.

Em certas regiões do Sul de Cabo Delgado, no Chiure, por exemplo, os iniciados continuavam a aparecer em público com o *nkangala* durante dois meses após a iniciação. Quando se reuniam alguns com os respectivos bastões, cantavam e dançavam com eles.

Sempre que um rapaz portador do *nkangala* cruzava no caminho com um homem adulto devia ajoelhar-se diante dele e o adulto, pegando no bastão, devia dar-lhe algum “conselho”. Se o não fizesse era considerado um dodivanas que não sabia nada.

Se porventura o rapaz não teve os últimos “ensinamentos” depois do regresso à casa dos pais, o bastão era guardado até às cerimónias nupciais, durante as quais lhe eram dados conselhos relativos ao casamento.

Depois das cerimónias nupciais, o bastão era partido em três partes: queimavam-se duas e guardava-se a terceira para ser utilizada durante as cerimónias do casamento. A cinza das outras era recolhida e guardada para pintar mais tarde a cara do homem aquando da cerimónia chamada “ouvir o primeiro filho”²⁷.

²⁷ José Mateus Katupha, Comunicação pessoal, Setembro de 1984.

Parte III

**Dos espaços sócio-rituais
ao simbolismo zoomórfico**

Capítulo I

Os espaços sócio-rituais

De acordo com o enunciado clássico de Van Gennep¹, os ritos de passagem estruturavam-se em três momentos distintos: ritos de separação, ritos de margem e ritos de integração ou agregação. Entre os macuas-lómuês, os ritos de separação começavam na casa da mãe, ou seja, no *erukulu*² da criança; os ritos de margem realizavam-se todos no mato, em locais mais ou menos escondidos e de difícil acesso. Os ritos de agregação realizam-se geralmente nos mesmos locais dos ritos de separação, mas numa ordem de importância e também espaço-temporal inversa. Com efeito, depois da saída da floresta, os iniciandos eram conduzidos para a residência do chefe do território ou para um local de concentração no centro da chefatura, onde se realizavam as últimas cerimónias dos ritos, na presença do *mwene* e do *mulipa a masoma* ou *nakhalawe*. Fechava-se deste modo o ciclo ritual, que tinha começado na casa materna e que terminara no alpendre do tio. Só depois regressavam ao anterior local da partida para os ritos, para os festejos familiares.

Como o fluir do tempo biológico do indivíduo ao longo da sua existência é contínuo, as fronteiras entre as categorias que caracterizam cada estado social são artificiais e a passagem de um para outro é marcada por saltos descontínuos.

¹ Arnold Van Gennep, *Os Ritos de Passagem*. Lisboa, Editora Vozes, s/d (Coleção Antropologia, 11).

² *Erukulu* significa literalmente “ventre”; a palavra serve para designar o segmento da matrilinhagem de uma pessoa e o território, e neste caso específico, a residência materna.

A permanência em cada um dos estados origina um período de tempo social específico, e a passagem, neste caso, do *status* de criança para o *status* de adulto é uma mudança de categoria que exigia rituais apropriados para marcar o “tempo de ninguém”, o “intervalo de atemporalidade” necessário para a transformação social da criança em adulto social, ou seja, para a passagem da criança do mundo da sua mãe para o mundo do seu tio materno, isto é, dos varões adultos.

Escreve Leach³ que as linhas divisórias do espaço-tempo sociais se caracterizam por uma ambiguidade implícita e constituem uma fonte de conflitos e de ansiedade. Por isso, a passagem de um *status* social para outro é sempre perigosa e necessita de cuidados mágico-religiosos particulares. Os ritos de passagem da puberdade eram marcados, como descrevemos na Parte II, por cerimónias solenes e ritos específicos⁴. Recordemo-los aqui para os situar na problemática da organização do espaço e tempo rituais das iniciações masculinas e, obviamente, da cultura macua-lómuè.

Nesta sociedade matrilinear e uxori-local, a residência da família nuclear era por excelência o domínio das mulheres, esposas e mães. O tio materno ou o irmão mais velho de um grupo de irmãs e respectivos filhos era o chefe do *erukulu* e o tutor dos sobrinhos; mas, como vivia afastado, por vezes relativamente distante – por causa da uxori-localidade do seu próprio matrimónio – (embora, ao aceder à chefia familiar, voltasse a viver no seu *muttethe*), era a *pwiamwene* do *erukulu*, ou seja, a mãe ou a tia mais velha do grupo local de irmãs (solteiras e casadas com os respectivos descendentes) que exercia localmente a autoridade familiar.

O *muttethe* do *erukulu* materno constituía o mundo das crianças não iniciadas. Elas circulavam nele livremente, da casa da mãe real para as casas das mães classificatórias, de uma cozinha para outra; entravam atrevidamente na intimidade das casas das mulheres e circulavam pelas machambas e pelos arredores próximos. Para além dos limites do território do *erukulu* estava a

³ Edmund Leach, *Cultura e Comunicação – A lógica da conexão dos Símbolos*. Introdução ao uso da análise estruturalista em Antropologia Social. Lisboa, Edições 70, Impresso em 1992, p. 50 e segs.

⁴ Para a análise do campo conceptual das noções de cerimónias e rituais, consultou-se V. Valeri, “Cerimonial”, in: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa, IN/CM, 1994, p. 376 e segs. do vol. 30 da edição portuguesa.

floresta, domínio dos espíritos e dos caçadores. A fronteira era intransponível. Os cemitérios estavam-lhes vedados.

Era na residência materna do futuro neófito e no local familiar apropriado para o culto aos antepassados, nas proximidades da casa da *pwiamwene*, que se realizavam as primeiras cerimónias sagradas, preparatórias dos ritos, sacralidade necessária para a travessia sempre perigosa da fronteira simbólica.

Vimos que, desde o anúncio público da realização dos ritos, as residências dos iniciandos eram locais de festas profanas. As mães, reais e classificatórias, juntavam-se nas respectivas casas uterinas das crianças a serem iniciadas e começavam a preparar os alimentos que seriam levados para a floresta, assim como a comida para as cerimónias locais que marcavam os ritos de separação. Durante estes preparativos, as mulheres dançavam a *hurukhu*⁵, dança feminina, em roda, ao som de canções de circunstância, que serviam para consolar a mãe que ia perder o filho; e batiam palmas e faziam um alarido com a língua chamado *elulu*.

As próprias aldeias entravam em festa; *ehuhu ya ntantonto* designava o período da dança *ntantonto* que marcava a fase inicial das cerimónias de iniciação e que podia durar vários dias ou até mais do que uma semana. Este período começava quando o *mulipa a mila* (“curandeiro das caudas com remédios”) pendurava a cauda de pêlos negros e longos do boi-cavalo (*enhupu*) num local bem visível. A partir desse momento, eram permitidas as danças *ntontonto* e os familiares masculinos dos iniciandos e respectivos tutores começavam a preparar na floresta o local onde iam decorrer os ritos, incluindo as barracas chamadas *animuhakwa* (singular: *mihakwa*), num acampamento que passava a ser chamado *onamuhakwani*.

A algazarra e a agitação da festa profana era o contraponto importante da sacralidade dos momentos solenes, os quais se realizavam ao mesmo tempo na intimidade da família do iniciando e não eram ignorados pelos adultos das aldeias. Era como se a participação do povo nas danças e folguedos marcasse o afastamento das cerimónias preparatórias que se realizavam no recato das famílias envolvidas nos ritos. Ao ruído opunha-se o silêncio, ao profano, o sagrado.

⁵ *Hurukhu* é uma palavra do dialecto *emamovone* que se fala no interior de Pebane e de Moma.

De facto, na residência materna do iniciando, o cabelo do rapaz a iniciar era rapado, depois, junto da árvore sagrada (*mutholo*) ou da campa dos familiares defuntos; comunicava-se aos antepassados do *erukulu* a ida do filho para os ritos e implorava-se a compreensão, a ajuda e a sorte para o neófito⁶; por último, a criança tinha direito a uma refeição especial de despedida.

A palavra *otxemeliwa* no lómuè e *ojemelia* na região de Memba designa o “corte cerimonioso do cabelo”; *mphuto* significa, entre os macuas de Marrupa, “cabeça rapada para fins cerimoniosos”; *ometthiwa mphuto* significa literalmente “rapar o cabelo”. O corte completo do cabelo, no sentido de rapado, era a condição prévia indispensável para a realização de certas cerimónias, como, por exemplo, as cerimónias funerárias e a entrada num período de luto, o início do tratamento mágico-religioso de uma doença, a participação num rito iniciático, qualquer que fosse. Por isso, a criança a iniciar era submetida à *ojemelia* antes de ir para os ritos da puberdade. Era a primeira vez na sua vida que lhe era cortado desta maneira o cabelo. Tratava-se de uma marca corporal que era dolorosa para a criança.

A cerimónia de petição aos antepassados, junto de uma árvore frondosa (*vamutholoni*), num local apropriado para os sacrifícios (*vampilani mahara*), ou no cemitério familiar é designada *ohela mukuttho* ou *omuhela makeya*, que significa textualmente “pôr farinha” ou “oferecer farinha”. A farinha mais apreciada para as cerimónias era a do sorgo, o cereal mais antigo nesta sociedade de agricultores de savana; mais tarde passou a usar-se também a farinha de arroz e de milho, dependendo das regiões agrícolas. A cor branca, representada pela farinha, é o símbolo, por excelência, dos espíritos. É por isso que as campas, o tronco das árvores sagradas dos sacrifícios e as cabanas dos curandeiros são adornados com um pano branco.

Entre os chuabos, a palavra *otxileya* designa a última refeição em casa da mãe antes de o neófito partir para a iniciação; esta refeição era preparada por mulheres menstruadas, pelo que era como uma “vacina” para que tudo corresse bem. *Oleihiwa* é a forma do verbo *oleiha*, que significa “despedir”;

⁶ *Mukutco* significa em *elómuè* as “oferendas em farinha de sorgo feitas aos antepassados”; *ohela mukuttho*, no *emakhuwa* do interior, significa “pôr farinha ou sacrifício”; *ohela mukuttho wa mulapani*: “pôr farinha do sacrifício no embondeiro”.

oleihiwa é “o acto de acompanhar e despedir alguém que vai partir até ao limiar do quintal ou até ao cruzamento do caminho”; *oleihiwa alukhu* era a cerimónia de separação (de despedida) do neófito, antes de ser conduzido para o mato.

Depois das cerimónias na respectiva residência uterina, os iniciandos eram conduzidos para o local de concentração, na residência do chefe da terra, *uphuwe wa mwene*, ou na casa do *nakhalawe* ou noutra local, como vimos; em qualquer deles, reuniam-se debaixo de um alpendre, *opwarô*, para as cerimónias rituais e propiciatórias de despedida. Por vezes, quando havia rapazes a iniciar, oriundos de muitas aldeias de um “muenado” muito grande, o local de concentração situava-se num ponto mais ou menos concêntrico da chefatura, a meio caminho de um bom sítio da floresta.

Durante estas cerimónias, os mestres dançarinos, chamados *anakhalawe* ou *alipa owina*, animavam diante dos dignitários do território, a dança *ekhalawe*, provocando as mulheres. As danças do *mwanamá* eram caracterizadas, como vimos, por uma ausência de regras de comportamento entre sexos, exigidas habitualmente⁷. Elas situavam-se, por isso, numa linha divisória ambígua, que marcava a fronteira mágico-religiosa entre o tabu e o não tabu, entre a normalidade social e a anomia.

De um destes locais, os iniciandos, já agrupados com os respectivos tutores, mestres e outros acompanhantes, partiam para a floresta, apenas com a tanga *etepe* ou *tòto*, onde iriam ser submetidos aos grandes ritos masculinos. As mulheres e as crianças não podiam passar além deste último local de concentração; e toda a comida a ser enviada para os acampamentos deveria ser feita aqui ou nas próprias casas das mães dos neófitos, mas com todos os cuidados rituais prescritos. A proibição da presença da mulher na proximidade do local dos ritos masculinos era tanto mais notória quanto exagerados eram, nesta sociedade matrilinear, os medos dos homens por suposta perigosidade feminina; existia a convicção entre os macuas de que a mulher possuía uma acção destruidora que punha em perigo a vida dos iniciandos; o *okhwiri*, “feitiço”, era muitas vezes atribuído às mulheres; por isso, prevenia-se não só o con-

⁷ Foram estas danças as mais reprimidas pelas missões que viam nelas promiscuidade e deboche.

tacto físico com elas, mas procurava-se evitar na floresta qualquer referência às mulheres. Também nenhuma mãe podia ter conhecimento da morte do filho durante as cerimónias no mato, antes de os ritos terminarem.

A ida para a floresta marcava a transposição de uma fronteira fundamental entre dois grandes espaços simbólicos: o mundo da povoação, das machambas e dos animais domésticos, em suma, o mundo da família e de tudo o que foi sujeito à acção do homem, da cultura, dito *owáni*, e o mundo selvagem da natureza, dos animais bravios, dos seres estranhos, chamado *muiny* ou *mutakwani*. A floresta era o domínio por excelência dos caçadores; e só podia ser caçador quem já tivesse sido iniciado e quem fosse ainda procriador. Também os deficientes não podiam pertencer ao mundo dos *senhores da floresta*.

Neste mundo da natureza, os neófitos eram transformados socialmente em procriadores através de uma ferida simbólica – o corte do prepúcio – e em homens corajosos e adultos por meio de provas, sacrifícios e conselhos dos mestres.

As crianças tinham sido concebidas no primeiro espaço simbólico e aí viveram durante o tempo da sua meninice (*emaravi*) até ao dia em que foram arrancados dele e, por isso, das suas mães, da cozinha e do fogo doméstico, para voltarem mais tarde renascidos, agora socialmente, e passarem a pertencer de pleno direito ao mundo social da cultura dos adultos e dos antepassados. A transformação ontológica fazia-se no mundo da natureza, escuro, frio e selvagem, onde estavam ausentes todos os símbolos culturais dos humanos; porém, em locais apropriados, que faziam lembrar ventres primordiais, rigorosamente defendidos e geridos pelos homens. Nestes locais, sobretudo no primeiro acampamento, os iniciandos andavam nus (símbolo da assexualidade) e sujos, sendo alimentados pelos preceptores, como o embrião no ventre da mãe, com alimentos apropriados, sem sal, por tratar-se de um produto da cozinha e símbolo da união masculino-feminino, que ali era negada. Eram proibidíssimas entre os macuas e os lómuès as relações sexuais no mato, porque elas provocariam a desordem e uma confusão igual à entrada do leão na aldeia. No mato, os iniciandos viviam paredes meias com espíritos maléficos, ancestrais e fantasmas, todos designados *namàkhwa*, dos quais eram

defendidos pelo fogo sagrado, *mòro wa masoma*, mas sem que deste fogo se pudessem aproximar, nem saltar, nem cozinhar, nem pegar nos tições, pois tratava-se de facto do Sol, nesse ambiente uterino recriado pelos homens. Como diz Turner⁸, “os atributos dos indivíduos liminares são necessariamente ambíguos, uma vez que esta condição e estas pessoas se furtam ou escapam à rede classificatória que normalmente determina a localização de *status* e posições num espaço cultural”. A ausência de sexualidade e o estado de anomia social são inteiramente característicos da marginalidade.

Au cours de cette période marginale qui sépare la mort rituelle de la renaissance, rituelle également, les novices se trouvent momentanément exclus. Tant que dure le rite, ils n'ont pas leur place au sein de la société. Parfois ils doivent éliminer leur domicile loin de ses frontières. Parfois ils n'en sont guère éloignés; les membres à part entière de la société peuvent alors rencontrer fortuitement les exclus. Il arrive que ceux-ci se conduisent comme des criminels dangereux. Ils sont autorisés et même encouragés à tendre des guet-apens, à voler, à violer. Se comporter de façon anti-sociale est précisément l'expression de leur condition marginale. Être en marge signifie être en liaison avec le danger, toucher à la source d'un pouvoir quelconque. Compte tenu de leurs idées sur la forme et l'absence de forme, il est logique que certains peuples considèrent les initiés sortant de leur retraite comme dotés de pouvoirs particuliers, comme brûlants de chaleur et dont l'état requiert une cure d'isolement et de refroidissement. La saleté, l'obscénité, la non-observance des lois sont l'expression rituelle de l'isolement et ne sont pas plus blâmables que la méchanceté et l'avidité que manifeste le fœtus dans le ventre de la mère.⁹

Os principais ritos da iniciação dos rapazes realizavam-se pois no *mutakhwani* (“no mato”, “na floresta”), palavra que deriva de *etakhwa* (“mato”, “mata”, “matagal”, “floresta”), num local afastado das aldeias, de difícil acesso às mulheres, às crianças e aos não iniciados. Nos ritos de iniciação, o mato era designado pela palavra *muiny* (ou *mwiny*, *muini*, *muini*; o mesmo que *otesoni*), em substituição de qualquer outra com o mesmo significado e de que se costumam servir os macuas para indicar o sítio onde satisfazem as suas necessidades. O termo *muiny* está também conotado com os pêlos da região púbica; neste sentido, e durante os ritos, recomendava-se aos rapazes

⁸ V.W. Turner, *O Processo Ritual. Estrutura e Anti-Estrutura*. Petrópolis, Editora Vozes Lda, 1974, p. 117.

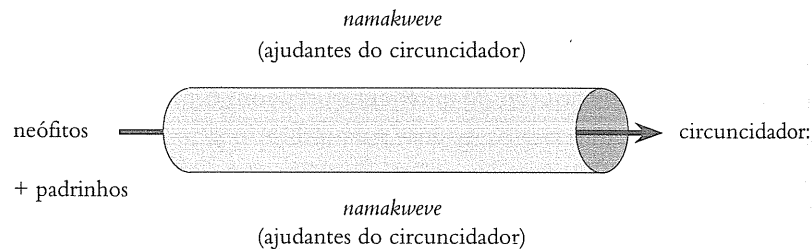
⁹ Mary Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*. Paris, Maspero, 1971, pp. 113-114. A edição portuguesa foi publicada com o título *Pureza e Perigo*. Lisboa, Ed. 70, 1991 (Perspectivas do Homem, n.º 39).

que não deixassem de tratar dos pêlos genitais, caso contrário assemelhar-se-iam ao mato cerrado.

Na organização mais antiga dos ritos havia na floresta vários subespaços rituais, que marcavam, por um lado, os diferentes momentos do ciclo ritual de marginalidade e, por outro, a existência de diferentes grupos linhageiros e chefais, participantes dos mesmos ritos. Assim, de diferentes aldeias e de pequenos chefes de terra, iam para a floresta todos os iniciandos desse ano, os quais se concentravam primeiramente num mesmo local, designado *nimarroni* ou *onipattani*, como vimos.

A partir deste local eram todos conduzidos para um lugar chamado *nimaroni*, que se situava ali perto, numa clareira entre as árvores, dita *omirini*, onde se reuniam os rapazes que iam ser submetidos à circuncisão. O local exacto onde se fazia o corte dos prepúcios tinha características geográficas e de referência linguística apropriadas, que podiam variar de região para região. De um modo geral designava-se o local do corte *omasomani*, ou *okhalawani*, ou *otesoni* (entre os lómuês), ou *woravoni*, que significa textualmente, “local do mel”, ou “local onde se tira o mel”, ou *onipantani* (“lugar da primeira concentração na floresta e na qual se podia logo fazer o corte”), ou ainda *omuro* (“morro da muchém”), *ethepele eruwa*¹⁰, “pequeno morro de muchém” ou *withela weruwa*, “morro grande de muchém”, etc.

A configuração do espaço ritual propriamente dito da circuncisão variava de zona para zona, mas a mais comum tinha a seguinte característica na disposição coreográfica dos participantes:



¹⁰ Simboliza o umbigo do mundo.

Os *namakweve* arrancavam os neófitos aos padrinhos como os milhafres arrancam os pintainhos às galinhas. Os padrinhos passavam por fora da ala dos ajudantes e iam receber do outro lado do túnel os rapazes já circuncidados. Em torno deles estavam os outros homens adultos, principalmente os tocadores dos pequenos tambores, fazendo todos um barulho infernal.

O local onde se enterrava o sangue da circuncisão era designado *wovithoni* (de *evitho*: “acto de enterrar o sangue da circuncisão” recolhido na *nikula* (casca) ou folha da *mpakhala*, também conhecida pelo nome de *mukhoi*, árvore de madeira mole e de folhas largas que se enrolavam à maneira de cartucho para colher o sangue). Com frequência lançava-se esse sangue (como a placenta) para um buraco (*muttupha*) feito no *ethepele eruwa* (“morro de muchém”)¹¹.

À medida que iam sendo circuncidados, os rapazes eram conduzidos em braços para um ponto de concentração, por aldeia ou chefado. A este local de espera chamam os lómuês *eyuru*, palavra que significa textualmente “local de reclusão de uma puérpera”.

Logo que todos os iniciandos do grupo estivessem circuncidados, eram conduzidos durante a noite para um acampamento onde iriam aguardar a cura da ferida prepucial. Os mestres, ajudantes, e os padrinhos, com os afilhados às costas, partiam à noite para o acampamento da cura; caminhavam devagar e cantando baixo ensinamentos e conselhos. A este local e acampamento chamam os macuas *onamuhakwani*, palavra que significa textualmente “campo de gergelim”. Os chuabos chamam genericamente a este local *muzintta* ou *muzindha*. À barraca propriamente dita chamam os macuas-metto de Cabo Delgado *nipantta* e os lómuês, *nipatca*, mas o seu nome mais comum é *namuhakwa*. Tratava-se de uma construção de pau a pique, de uma água, mais raramente de duas, aberta no lado maior, a qual estava virada para o centro do acampamento. Construções menores para os mestres e acompanhantes ficavam à frente, na posição oposta e nas alas laterais. Contra a parede do fundo da barraca estavam os catres individuais dos circuncidados, chamados *ekhapwera* ou *ekhabwera* e nalgumas regiões, *ekuluwe* (“porcos”, “pocilgas”).

¹¹ Ver Parte III: Térmitas brancas.

As *ikhapwera* ou os *ikuluwe* são uma espécie de cadeiras de descanso muito simples onde os rapazes passavam as noites depois de circuncidados, por vezes amarrados, para evitar que fechassem as pernas e tocassem no pénis ferido. As *ikhapwera* eram o mobiliário típico do *namuhakwa*. A palavra *ekuluwe* significa “porco selvagem”, “curral”, “pocilga” e, tal como acontece com estes animais quando anoitece, os circuncidados entravam no curral; por isso eram como autênticos *ikuluwe*. Em Memba, os iniciandos sentavam-se durante o dia nestas cadeiras para “perseguir o cágado”, isto é, para bater com as mãos no chão de modo a levantarem poeira e assim sarar a ferida. Nos acampamentos onde não havia *ikhapwera*, aplicava-se aos *alùkhu* as *iphatta*, “pequenas forquilha que lhes separavam as pernas evitando que elas se fechassem durante o sono”.

À medida que os rapazes ficavam curados, vestiam a *ephitta*, tanga feita de entrecasca de árvore.

Quando as feridas de todos os iniciandos estavam saradas, abandonava-se este acampamento alta madrugada e todos iam instalar-se num outro, por vezes distante, onde permaneceriam o tempo necessário para as grandes revelações, conselhos, ensinamentos e instruções. Era o local chamado *onverani* ou *omverani*. Mas isto não significa que, no próprio *onamuhakwani* (referido mais acima) e depois do regresso à aldeia, no *opwarró* do *mwene*, não fossem dados ou repetidos os mesmos ou outros ensinamentos.

No *onverani* construía-se o *nvera*, *mvera*, *mmvera*, barracão de grandes proporções, com uma única porta num dos topos. A porta da grande cabana não podia estar virada para o nascente nem para o poente, para que o Sol não entrasse nela e os iniciandos não vissem nascer e pôr o Sol. Como os ritos se realizavam antigamente na estação seca, de Junho a Outubro, a entrada orientava-se para sudeste, evitando assim uma grande exposição aos raios solares. Era importante também que estas construções ficassem na proximidade de um curso de água, pois, a partir de agora os neófitos já se podiam banhar.

A passagem do *onamuhakwani* para o *onverani* marcava um momento crucial dos ritos na floresta. As famílias e os chefes eram avisados dessa transferência, o que provocava grande regozijo e alegria nas aldeias, pois

as mulheres “deixavam de estar menstruadas”, isto é, deixavam de colocar o pano da menstruação como se estivessem verdadeiramente menstruadas e já se podia comer caril de carne com sal. Também para os neófitos era um grande dia: pela primeira vez tomavam banho e comiam uma refeição melhorada. A passagem do primeiro para o segundo acampamento fazia-se madrugada alta, ainda de noite e os neófitos vestiam trajes rituais de fibras vegetais e envergavam a tanga *nakotto*.

Como os iniciandos tinham chegado ao primeiro acampamento já noite fechada e apenas dele saíam para o abandonarem definitivamente de madrugada ainda escura, nunca chegavam a saber onde se situara o local da perseguição do cágado.

Durante a época colonial recente, e depois da Independência, houve em quase toda a área cultural macua-lómuè uma redução significativa do tempo dos ritos e também uma reorganização dos espaços rituais. Por causa disto, sucedia com frequência que o *onamuhakwani* e o *onverani* ou *omverani* coincidiam no mesmo local da floresta; mesmo assim, os dois espaços continuavam bem definidos e separados. Geralmente, o grande acampamento era dividido por um tronco que separava os dois espaços. A esse tronco dava-se o nome de *ekhululu*¹²; à medida que os circuncidados iam ficando curados, saltavam ritualmente o tronco para o lado do *mverani*. Quando todos transitavam para o *mvera*, as aldeias eram avisadas e repetia-se o mesmo ambiente festivo referido mais acima.

Durante o tempo do *onverani*, os iniciandos já podiam sair do acampamento, quer para o banho, quer para pequenas expedições de caça, quer ainda para irem até à proximidade das aldeias. Nestas saídas iam habitualmente disfarçados e costumavam tocar os apitos *iphivi* ou os tambores de arco chamados *khumbe*. Havia, contudo, um local por onde nunca deveriam passar: as traseiras do *mvera*, reservado aos adultos e onde aparecia o *kharamu*, leão de cor branca, ou o homem-leão (*namathatuwa*) que nalgumas noites vinha aterrorizar os iniciandos. Também para o lado dessas traseiras, mas mesmo assim afastado delas, em direcção à aldeia, podia existir um fogo de cozinha

¹² Durante os ritos o termo *ekhululu* designa “a cobra”. Ver capítulo VII: O bestiário dos ritos de iniciação.

gerido por uma mulher já infértil, onde se cozinhava para os adultos e por vezes para os neófitos. Este fogo era completamente diferente e antagónico do fogo do acampamento. Disto trataremos no Capítulo seguinte desta III Parte, sobre o fogo sagrado das iniciações.

Nalgumas regiões do país macua havia ainda um local na floresta, já próximo da aldeia, onde os iniciandos, mestres e restantes acompanhantes passavam o dia e a noite para os últimos preparativos, antes do regresso triunfal à aldeia. Chamava-se a este lugar *ohaphoni*¹³ ou *onthikiliwa etampiriniya*, isto é, “local onde se cortava a orla do cabelo”. Na região de Marrovone, os iniciandos e acompanhantes, depois de terem abandonado o *mvera*, dirigiam-se para um local mais próximo da aldeia, que passava a ser chamado nos ritos *vattu a nikholiwa alùkhu*. Neste novo local era construída uma paliçada de cerca de dois a três metros de altura. Ao princípio da tarde do dia seguinte, as mães e as irmãs chegavam ao local e ficavam do lado da paliçada virada para a aldeia, e os iniciandos e respectivos padrinhos, do outro lado. Cada mãe chamava então pelo seu filho com uma moeda na mão para oferecer ao padrinho; este punha o afilhado às costas e, nesta posição, o iniciando dizia às mulheres que já não se chamava como fora dito, e que o seu padrinho queria mais uma moeda.

Okhuma é o nome da última cerimónia dos ritos; *okhuma masoma* significa textualmente “saída dos segredos”. *Otthueliwa alùkhu* significa “ser oferecido (qualquer coisa) ao iniciado” como prémio por ter passado pelos ritos.

Este regresso era novamente uma passagem, sempre solene, mas desta vez festiva, durante a qual os rapazes, trajados com todos os símbolos da iniciação, sobretudo com o bastão do iniciado, dito *mòxororo* ou *nkhangala*, caminhavam compassada e cerimoniosamente, num cortejo ou marcha, dito do camaleão, em direcção ao *pwaró* do *mwene*, ou outro local de concentração, já na aldeia, para os últimos conselhos, revelação pública do novo nome e regresso a casa. É de acrescentar que nalgumas regiões norte e orientais do território macua os neófitos assim trajados eram conduzidos às costas pelos seus padrinhos.

¹³ *Ohaphoni* ou *othalani* significa “o lugar onde as pessoas estão juntas e contam histórias e anedotas”.

O regresso a casa dos pais fazia-se no período da tarde, pois a manhã era reservada à preparação dos *alùkhu*, com banho, unções, roupa nova, nunca tendo sido usada por alguém (na região marrovone tratava-se sempre de roupa de sarja).

De novo em casa da família uterina, preparava-se uma refeição festiva para todos os parentes, mas sobretudo para honrar o padrinho. E, se a família tinha posses, eram contratados grupos de canto e dança; não as tendo, as mulheres presentes dançavam a *hurukhu*. Na região marrovone o iniciado não saía de casa dos rapazes durante cinco ou seis dias; passado este tempo, já podia passear, mas só com os seus companheiros de iniciação; estava proibido de brincar e tomar banho com os não iniciados, com quem algumas semanas atrás ainda brincava.

As residências da mãe e das tias, que tinham sido o seu mundo de infância, apresentavam-se agora redimensionadas, o território do iniciado não terminava já no limite das machambas e na orla da floresta; pelo contrário: era como se agora começasse ali o que outrora terminava. Depois dos ritos, o iniciado estava sujeito à terrível proibição de nunca mais entrar na intimidade da casa da mãe, das irmãs e das tias. Lá longe, para além do seu *muttethe*, estavam as casas de outras mulheres que o aguardavam como sogras e como esposas, considerando-o, sempre, porém, como um estrangeiro à própria linhagem; por isso, se a iniciação lhe abria o caminho para o cumprimento do preceito exogâmico, não menos verdade era o novíssimo relacionamento que se estabelecia entre o iniciado e as mulheres e crianças do seu próprio *muttethe*.

A escolha dos locais dos ritos na floresta era da responsabilidade do chefe do território ou, por delegação, do seu curandeiro principal, o *mulipa a mila*. O *mwene* e o seu ajudante escolhiam e demarcavam o local do acampamento, chamado *namuhakwa*, e o de todas as construções para os ritos feitos na floresta. A demarcação era feita com a cauda do boi-cavalo, portadora de “remédios”. O chefe ou o curandeiro e respectivos ajudantes, ambos nus, de costas dadas e acorados, partiam ao mesmo tempo do sítio que se escolhia para a entrada e davam a volta a um dado espaço cujo interior passava a ser o do acampamento; depois encontravam-se num determinado ponto onde

enterravam o *elipihero*, a estaca mestra. A palavra *elipihero* significa textualmente “a seguradora”, “a fortificadora”. A protecção do território cabia ao curandeiro-mor que, pela calada da noite, na companhia do *mwene* e dos seus ajudantes, procediam ao ritual chamado *ovirela* (ou *ovireliwa*) *elapo*. Esta expressão significa literalmente “cercar”, “passar à volta”, “rodear a povoação, o território” (de *ovirela*: “cercar”, “passar à volta”, “rodear”, e de *elapo*: “terra”, “território”, “povoação”, “mundo”). Tratava-se de um ritual mágico que consistia em cercar o território para o tornar invulnerável às forças do mal, gente inimiga, feiticeiros, fazedores de feras e animais ferozes¹⁴. Quando se decidia realizar as cerimónias de iniciação, os chefes das linhagens e o chefe do território tomavam as devidas precauções para a segurança e tranquilidade do seu povo, das culturas e dos animais, pois só assim se poderia garantir o êxito das cerimónias. Era por esta razão que os grandes chefes, geralmente acompanhados pelo curandeiro chamado *makhupa-mòro* (“curandeiro do fogo”), realizavam o ritual *ovirela elapo* nos acampamentos da iniciação, antes de as cerimónias ali se iniciarem. O símbolo material do ritual consistia num conjunto de “remédios” que eram metidos num pequeno embrulho que por sua vez era colocado na trave mestra, dita *mwampa*, do *mvera*. O ritual que acabámos de descrever era também designado por *okhoma elapo* e *oliphia elapo*, expressões que significam “protecção ou acto de proteger a terra, o território, etc., dos feitiços e das mezinhas malélicas dos inimigos internos e externos, principalmente no período dos ritos de iniciação, da sementeira e da colheita e aquando da fixação num novo território ou em caso de guerra”. Quando se realizavam as grandes cerimónias anuais do *ovirela elapo*, deviam apagar-se todos os fogos das casas do chefado. Então o curandeiro especialista do fogo produzia um novo num local da floresta, afastado do povoado, onde iam todos os “donos” de povoação e todas as pessoas adultas que o desejassem. Nesse local, realizava-se a cerimónia *othxukurya* para a entrega do fogo novo ao representante de cada família. Construía-se uma espécie de túnel cuja entrada estava fora dos limites do chefado, na terra de outras pessoas. Os presentes, depois de um banho purificador, entravam

¹⁴ Alguns *manwene* só realizavam essa cerca em determinadas épocas, em particular quando verificavam que as coisas não corriam bem na chefatura.

nesse túnel e, ao saírem, já na terra do seu chefado, recebiam o fogo novo, sendo aspergidos pelo curandeiro com os “remédios” mágicos de purificação. Todos aqueles que passassem pelo túnel saíam libertos de qualquer malefício. Tratava-se de um ritual que libertava o reino dos homens dos males de que padecia e de males que poderiam acontecer. O chefado tornava-se um reino novo; as pessoas saíam do túnel mágico como pessoas novas; o fogo que ia ser usado em todas as lareiras do reino era um fogo novo. Por esta ocasião, se o fogo de um lar se apagava, o seu “dono” só podia pedi-lo a um amigo de grande confiança e consideração; era proibido ser ele próprio a acender uma nova fogueira.

Todas as construções do acampamento e tudo o que fora utilizado nele, incluindo as vestimentas e as máscaras, eram queimadas com ele. Chamava-se a este incêndio *opaha mvera*, e com ele extinguiu-se também o fogo sagrado da iniciação.

Depois da saída do *mverani*, os iniciados estavam proibidos de passar por esse sítio durante muito tempo.

Capítulo II

O fogo sagrado¹

Da mesma maneira que, quando nasce uma pessoa, o fogo está presente e, quando morre, o fogo fica afectado, nos ritos de iniciação, tanto das raparigas como dos rapazes, exigia-se a extinção ritual do fogo velho e o começo de um fogo novo. No entanto, os dois fogos não tinham o mesmo significado. A extinção do fogo velho e a produção do novo fogo nos ritos femininos reproduzia ritualmente e apenas o fogo das lareiras familiares, ao passo que o fogo nos ritos dos rapazes era exclusivamente masculino; ele “iluminava” e “aquecia” a criança proveniente do mundo feminino, transformando-a num homem viril. Era junto do fogo ritual que os noviços recebiam dos anciãos os ensinamentos e os conselhos para a vida futura.

Segundo a maioria dos meus informantes, existiam três momentos importantes na utilização do fogo nos ritos de iniciação dos rapazes:

- o fogo da circuncisão, utilizado pelo *namulona* (ou *namunona*) *mwàlo* (“o afiador da faca”);
- o fogo do *namuhakwa* e do *om'verane*, isto é, dos acampamentos da iniciação;
- o fogo do incêndio do *m'vera*.

¹ Agradeço a Jacinto Ordem, da LEMEP, ISP-Beira (Fev.º de 94), natural da localidade de Nicurrupo, distrito de Ribáuè, a Juvenal Maricane e Ussene Amade, da FCP-PP, e Nevara e Abílio Santos Simão, da FCS-CHG (Setembro, 94), as informações que me forneceram.

O *mòro wa masoma*², dito “fogo verdadeiro”, era especialmente produzido para os ritos pelo mestre das cerimónias, o *namasoma*³, ou a mando deste. O fogo usado nestes ritos, quer no momento da circuncisão quer no *namuhakwa* ou no *om'verane*, era obrigatoriamente obtido pela fricção de dois paus, ditos *nimaku*⁴, símbolo da virilidade masculina e da procriação, por isso, da vida; obtido por fricção, o fogo era como se fosse o resultado de uma união sexual e, por isso, era eterno, uma vez que se podia refazer num ciclo infinito.

Geralmente, os paus para fazer fogo eram da árvore dita pau-ferro, *nakatha*, *nakwatha* ou *nattatha*, da árvore *mvèttho*, que arde com facilidade, da árvore que cresce nas margens dos rios chamada *nimessi*, do bambu seco, *mithala* ou *milanzi*, ou do eucalipto. Os dois paus eram cuidadosa e magicamente preparados; no que fica horizontalmente sobre o solo, faz-se uma pequena cavidade onde o outro encaixa verticalmente; é este que é rodado rapidamente e com mestria com as palmas das mãos até o aquecimento produzir uma temperatura suficientemente elevada para incendiar a palha seca que se aproxima da cavidade.

A preparação dos paus estava a cargo do *nanimaku* (“o dos paus”, “o homem encarregado do fogo”), mandatado pelo *namasoma* ou pelo chefe territorial onde decorriam os ritos.

Era também o *namasoma* que distribuía o fogo da iniciação pelos grupos de filiação uterinos⁵ que tomavam parte nos ritos. Durante a distribuição do fogo pelo mestre, o que geralmente se fazia depois da circuncisão, apenas estavam presentes para recebê-lo os *namuku*⁶ – que eram os responsáveis

² Literalmente: “o fogo da iniciação”. O termo *mòro* ou *moro* significa “fogo”, “lume”, “fogueira”; servia nos ritos de iniciação dos rapazes para designar “vagina”. *Omòroni* significa: “no fogo”; *ovalá mòro*: “tirar, levar, pedir fogo”; *othola mòro*: “brasa”; *nilelumi* ou *niwuni na mòro*: “labareda de fogo”; *mòro wamulukur*: “fogo de deus”, “raio” ou “faísca”. Fazer ou produzir fogo por meio da fricção dos paucinhos, diz-se: *ovetha mòro* ou *okhupa mòro*.

³ O *namasoma* é habitualmente um curandeiro especializado na preparação e organização mágico-religiosa dos ritos iniciáticos; geralmente há poucos por distrito.

⁴ Também designados *nivaku*, *mmaku*, *mvetho*, *mmetho* ou *muhokore*.

⁵ Cada linhagem enviava algumas das suas crianças ainda não iniciadas para os ritos; pode suceder que haja nas mesmas cerimónias crianças de linhagens diferentes mas do mesmo clã e existem certamente crianças de linhagens e clãs diferentes de vários chefes territoriais. É o agrupamento que se faz depois da circuncisão de cada uma destas categorias que define a população dos futuros acampamentos.

⁶ Os *namuku* eram os responsáveis por cada grupo de crianças provenientes da mesma linhagem; os *namasoma* são geralmente homens já idosos, pertencentes a uma linhagem influente ou do poder, de qualquer modo relacionada com ele, que devem responder perante o mestre dos ritos, o *namasoma*. Todas as crianças e respectivos acompanhantes do grupo devem respeito ao seu *namuku*.

por cada grupo particular de iniciandos e pelos acampamentos da iniciação. Este fogo devia ser preservado durante todo o tempo em que os iniciandos estivessem no mato, e de maneira nenhuma podia ser substituído pelo fogo vulgar do lar⁷, utilizado nas aldeias, pois que este é um fogo do mundo feminino. Quem pede para casar é o homem; por isso, o fogo masculino não podia ser pedido por outros homens e muito menos cedido às mulheres. Mas também os homens não podiam utilizar o fogo dos ritos da iniciação masculina longe dos acampamentos, pois tratava-se de um fogo produzido e preparado exclusivamente para proteger e para dar vigor e saúde aos rapazes, durante o seu período de marginalidade, no mato.

Se porventura o fogo se apagava, era necessário obter outro com a mesma origem, num acampamento próximo, com quem o *namuku* tivesse boas relações de amizade, pois, se se pedisse o fogo num acampamento qualquer, ainda que da responsabilidade do mesmo mestre de iniciação, o pedido podia ser recusado, com medo de graves consequências mágicas que podiam acontecer aos iniciandos desse local. De facto, o fogo da iniciação não se podia emprestar, pois isso significaria, por um lado, emprestar os seus poderes e, por outro, deixar partir aqueles que eram necessários localmente. Na impossibilidade de obtenção do fogo noutra acampamento, solicitava-se ao próprio mestre do fogo que acendesse ritualmente um novo, mas isto acarretava avultadas multas.

O fogo da iniciação era de extrema importância durante todo o período em que os iniciandos estavam no mato, pois desempenhava múltiplas funções benéficas tanto para eles como para os restantes participantes. Era um fogo que dava vida nova aos neófitos. Possuía como atributos particulares:

- “temperar” a faca da circuncisão;
- proteger os acampamentos contra os espíritos malignos, invejas, feras, etc. (protecção mágica, como uma barreira de encantamentos para impedir a entrada de feitiços e de forças hostis que existem na floresta);
- fortalecer os neófitos;
- aquecer os presentes, sobretudo os adultos e os iniciandos, depois do primeiro banho ritual após a cura das feridas.

⁷ *Wikho*, locativo que significa “no lar, na lareira, no lugar onde se faz o fogo”.

O mato, a floresta, era, como vimos, simbolicamente um local escuro, frio e misterioso para os iniciandos em estado de marginalidade. O fogo da iniciação era, por conseguinte, um Sol cultural indispensável à sua sobrevivência, simbolizando, pelas chamas, a acção fecundante, purificadora e iluminadora do astro solar.

Para este fogo não perder as suas propriedades mágicas, ditas *oshuluya*⁸, manipuladas pelo curandeiro do fogo, o *namuku*, os seus ajudantes e toda a comunidade do acampamento deviam observar algumas normas quanto ao seu uso; normas que de seguida se descrevem: nunca deviam lançar ao ar ou para longe as suas brasas; não podiam cair nele animais impuros e que dão azar aos homens como a *nipwiza*, *nipwesa* ou *nipweza*, pequeno mamífero da família dos *Mustélidas*; o *nawili*, mamífero murídeo de hábitos nocturnos que se abriga em buracos subterrâneos e come frutos silvestres, enchendo com eles as bochechas; este animal nem sequer podia ser caçado; o manguço (*mutcuru*, *mujuru* ou *muthulu*), mamífero carnívoro que se alimenta de répteis; a raposa (*nanthala*, *khwatcê*), mamífero carnívoro da família dos canídeos; o gato-bravo, *munhapa*, *mhapa* ou *nhapa*, etc.; todos eles nocturnos, predadores e mal cheirosos.

O fogo da iniciação estava cheio de tabus para os iniciandos, e a não observância das regras recomendadas pelo mestre e mesmo por outros velhos era considerada a causa primária de muitas desgraças, que podiam molestar futuramente os rapazes, individualmente ou todos eles; podia provocar a morte dos iniciandos, o ataque de animais bravios – leões e leopardos – aos acampamentos, etc.; os iniciandos deviam pois:

- evitar as chamas, pois, se as vissem com frequência, podiam perder a virilidade, isto é, o seu poder fecundador;
- evitar o contacto com a cinza deste fogo; qualquer cinza no corpo do iniciando devia ser imediatamente lavada; se esta ficasse muito tempo aderente à pele, podia provocar a infecundidade. Era com este pretexto que os mais velhos obrigavam os iniciandos a acordar muito cedo para tomarem banho – cerca das quatro horas da madrugada – deitando-lhe cinza para cima do corpo; os *alùkhu*

⁸ De *oshulula*, que significa “neutralizar o poder mágico, purificar, descobrir o truque ou a manha” (Prata, 1990, p. 353).

iam a correr mergulhar na água fria, o que era mais uma prova de resistência a que eram submetidos e também uma purificação pela água. Recordemos que a cinza produzida pelo fogo cultural obtido pelos pauzinhos era a condição necessária para a obtenção de sal, produto que tem, como o fogo doméstico, uma conotação intensa com a sexualidade e, por isso, com a vida conjugal. Ora, durante as iniciações, nenhum termo mediador podia existir entre o mundo masculino e o mundo feminino.

– se algum produto alimentar caísse neste fogo (tubérculo, raiz e até animal) não podia ser ingerido pelos *alùkhu* antes de se certificarem de que não continha cinza e, se a tivesse, deviam lavá-lo previamente.

Uma boa gestão do fogo era de extrema importância para se evitar qualquer mal que pudesse advir de um uso indevido.

O fogo onde as mães cozinhavam a comida dos iniciandos encontrava-se longe dos acampamentos e marcava o limite que não podia ser ultrapassado pelas mulheres ou pelos não iniciados. Geralmente, era uma mulher já idosa, por conseguinte, sem regras, não fecundável, que ia até à proximidade do acampamento e entregava os alimentos aos homens, os quais os introduziam no recinto sagrado. Com frequência, existia um fogo culinário num sítio reservado aos adultos na zona do acampamento, geralmente atrás do *mvera*, no caso do segundo acampamento, e era também por causa disso que os iniciandos nunca podiam circular por estas paragens. Era neste fogo natural, mas mesmo assim especial, que os homens assavam os animais caçados por eles e pelos próprios iniciandos. Recordemos que os neófitos só comiam carne depois de saírem da floresta, à excepção da refeição ritual aquando da passagem do primeiro para o segundo acampamento. Considerava-se que, comendo carne, as feridas da circuncisão reberariam. Este fogo culinário era especial e estava também sujeito a restrições: não podia ser reaceso pelo fogo sagrado das iniciações, mas sim por um tição proveniente de uma lareira; também não podia ser visto pelos neófitos.

Conforme ficou dito logo no início, o fogo usado nos acampamentos dos iniciandos devia ser mantido aceso durante todo o tempo que estivessem no mato, depois da circuncisão. Deixava-se extinguir este fogo quando os iniciandos estavam para regressar às suas casas e se queimava o acampamento – *opaha mvera* – ao cair da tarde, na véspera do dia de regresso à aldeia. O

incêndio do acampamento era atizado pelos mais velhos sob orientação do *namuku*; aliás, era ele quem lançava o fogo ao acampamento e ao monte de todas as coisas que tinham pertencido aos iniciandos⁹, depois da retirada destes para um sítio longínquo; nessa saída, os *alùkhu* não podiam ver as chamas resultantes deste incêndio nem ouvir o crepitar do fogo, pois isso significaria que estavam a retornar ao passado. Por isso, o incêndio do acampamento era antecedido por alaridos dos velhos que permaneciam ali com o *namuku* para controlar o fogo, visto que este não se podia propagar para a mata, pois tal seria considerado uma desgraça quase total para os iniciandos que ali tinham estado; por conseguinte, existia um forte controle do fogo durante o incêndio do acampamento. Depois do abrandamento do incêndio do *m'vera*, o *namukhu* e os seus acompanhantes retiravam-se do local e iam juntar-se aos *alùkhu*. Durante toda a noite, os *alùkhu* eram submetidos neste novo local a ensinamentos mais detalhados e circunstanciados, dados por um mestre solicitado para o efeito, chamado *namulaka*¹⁰.

Depois da saída do *mverani*, os iniciados estavam proibidos de passarem por esse sítio durante toda a sua vida.

Ao contrário do fogo usado durante os rituais da iniciação feminina, o fogo do acampamento dos rapazes iniciandos não se levava para a aldeia; extinguiu-se com o fim do incêndio do acampamento *mvera*. Neste incêndio queimava-se toda a impureza e ignorância da infância. Por outro lado, evitava-se que os feiticeiros se aproveitassem de qualquer coisa deixada pelos iniciandos no mato para fazerem os seus feitiços. As mulheres não podiam, de modo algum, ver as chamas do *mvera* a arder; era crença que elas ficariam doentes, a ponto de enlouquecerem.

Podemos concluir, seguindo Luc de Heusch¹¹, que o fogo da iniciação e o fogo das mães formavam um sistema coerente de oposições:

fogo da iniciação	/	fogo da cozinha
fogo não culinário	/	fogo culinário
fogo do interior	/	fogo do exterior (interior do acampamento, do barracão dos homens, por oposição ao fogo exterior a estes locais)
fogo cultural	/	fogo natural
fogo solar	/	fogo lunar
fogo masculino	/	fogo feminino.

É de notar que o fogo do ferreiro é também um fogo especial, mas diferente deste. Há no fogo da forja um aspecto ctoniano cujo domínio exige uma preparação ritual e cuidados particulares. Também as mulheres o deviam evitar, particularmente quando estavam menstruadas, sob pena de destemperarem o ferro.

A função do fogo da iniciação era, portanto, aquecer como o astro diurno, durante a longa noite da marginalidade, como se a Lua ou o planeta Vénus, relacionado com o mundo feminino e o fogo culinário, nunca pudessem estar presentes. O *mòro wa masoma*, como elemento purificador, associa-se ao seu princípio antagónico, a água. Por isso, a purificação pelo fogo era de algum modo completada nos ritos pela purificação pela água. Os iniciandos, depois das feridas cicatrizadas e da instalação no *omveranbi*, banhavam-se regularmente nos ribeiros próximos; e, depois do *mvera* arder e de o fogo sagrado se extinguir, seguia-se, longe dali, um último banho ritual antes do regresso à aldeia.

⁹ Se algum deles se esquecia de colocar no monte qualquer objecto que tivesse utilizado e que não fosse queimado, nunca mais poderia ter filhos. O fogo desempenhava, por conseguinte, um papel purificador.

¹⁰ "Instrutor", "iniciador", "mestre da iniciação", o mesmo que *namalaka* (Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*, Lisboa, IICT, 1990, p. 195).

¹¹ Luc de Heusch, *Le Roi Ivre ou l'origine de l'état*. Paris, Gallimard, 1972, p. 161 e segs.

Capítulo III Máscaras da iniciação

Segundo Soares de Castro¹, os povos macuas e lómuès costumavam usar nos ritos de iniciação máscaras e disfarces, geralmente de tipos diferentes no que respeitava aos materiais utilizados, ao fabrico, à categoria dos indivíduos que as usavam e à respectiva função.

No *Dicionário Português-Macua* do Pe. Prata² encontramos as seguintes palavras relativas a máscaras: *namèkhupi* ou *namakhupi*, *namame*, *shantima*, *nhathupweru* ou *nhamthumpero*, *etcinhau* ou *esinyau* e *nampattani*. O mascarado é designado pela expressão *owanre* ou *oñwariha* mais o nome da máscara; mas também pode ser designado pela expressão *mulipa* mais o nome da máscara, ou seja: o dono (ou mestre) da máscara X. Por sua vez *mascarar* diz-se *owara* mais o nome da máscara³.

Nas regiões vizinhas dos macondes de Cabo Delgado e dos cheuas-nianjas do Niassa e do Malawi, era notória a influência das máscaras *mapiko* e *nhau* ou *nyau*⁴.

¹ Soares de Castro, "Artes plásticas no Norte de Moçambique", in: *Boletim do Museu de Nampula* (Nampula), Vol.2, 1961, pp. 115, 116 e 117.

² Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

³ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974, p. 262.

⁴ Há uma vasta literatura sobre as máscaras do *mapiko*; ela é menos abundante sobre o *nyau* ou *nhau* de Moçambique. Cf. António Rita-Ferreira, *Bibliografia Etnográfica de Moçambique* (das origens a 1954). Lisboa, JIU, 1962.

As máscaras que tomam parte nas cerimónias da iniciação dos rapazes podem ser classificadas em quatro grupos:

- máscaras e disfarces de dançarinos que actuam nas festas antes da saída para a floresta dos iniciandos, mestres e acompanhantes;
- máscaras e disfarces dos mestres da circuncisão e respectivos ajudantes, e dos mestres dos conselhos e respectivos ajudantes;
- máscaras dos iniciandos usadas na floresta;
- máscaras usadas por adultos e iniciandos, os senhores da floresta, aquando das fugazes visitas às aldeias para exigir comida e outros bens e anunciar, por essa presença, momentos rituais importantes.

Em qualquer das quatro situações, as máscaras destinavam-se a tornar difícil o reconhecimento dos seus portadores, e serviam, as primeiras, para divertir os assistentes com as suas pantomimas, nas danças que antecediam os ritos, e para impressionar as mulheres e os não iniciados nas danças do começo das cerimónias; as segundas, para impressionar e provocar o terror nos iniciandos, de modo a não cometerem infracções e a manterem em segredo tudo o que iriam presenciar e fazer na floresta; as terceiras e as quartas, para marcar a diferença entre os senhores da floresta e o povo da aldeia.

O terror das máscaras nos iniciandos mantinha-se até ao fim da cura das feridas prepuciais e do banho ritual que marcava a passagem do primeiro para o segundo acampamento no mato. Até este momento ritual os iniciandos estavam convencidos de que as máscaras eram verdadeiros seres sobrenaturais; só depois do primeiro banho ritual e de serem instalados no último acampamento é que tomavam conhecimento da feitura e função de cada uma das máscaras. E era este um dos grandes segredos que não podia ser revelado às mulheres e aos não iniciados.

Nas danças do começo dos ritos, chamadas *ekhalawa*⁵, que se realizavam nas aldeias, antes de os iniciandos partirem para o mato, e nas quais tomavam parte todas as pessoas que quisessem, incluindo mulheres e crianças (Figura n.º 1), com excepção dos rapazes que iam ser submetidos aos ritos, o dançarino ou os dançarinos usavam uma máscara pintada de branco, com

⁵ O termo *ekhalawa* significa na região de Moma "sémen", "ritos de iniciação dos rapazes", etc.; ver Glossário.

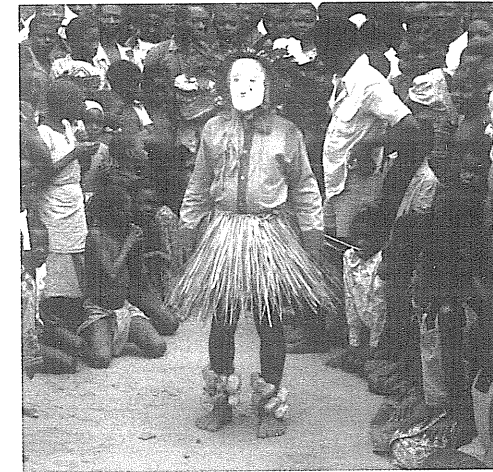


Figura 1 - Máscara da dança *ekhalawa*

listas vermelhas ou pretas, feita de casca da árvore *m'pakha* ou da *m'phakala* (mas ultimamente eram feitas de cartão pintado); estavam vestidos com uma camisola interior, preta ou branca, e um saiote (*marrephe*)⁶ de folha de palmeira brava (*m'khutta*). Os dançarinos costumavam ainda meter nos tornozelos um par de guizos (*marutho*), um em cada perna, que ao bater dos pés no chão acompanhavam o ritmo da batucada, preenchendo o lugar que lhes cabia na composição musical. Por vezes, para além da máscara, o(s) dançarino(s) usava(m) um chapéu que lhe(s) tapava a cabeça toda, e camisas de mangas compridas.

O segundo tipo de máscaras e disfarces destinava-se aos mestres cirurgiões e respectivos ajudantes, a acompanhantes especiais dos neófitos, particularmente tutores e mestres dos conselhos e instruções, incluindo os respectivos ajudantes. Cada uma das máscaras e disfarces deste tipo e, por conseguinte, cada mascarado, era designado pelo nome do animal que procurava imitar.

⁶ Vestimenta confeccionada de tiras da folha da palmeira brava e usada pelos iniciandos ou pelos dançarinos nos batuques. A palavra *marrephe* significa literalmente "indumentária própria dos batuques", feita de uma variedade de capim chamada *emuru-ya-epuri* ("barba de cabrito"), peles, folhas de bananeira, folhas da palmeira brava chamada *marita*; usa-se também no tempo do *namayamaya* e no tempo do *uoravelani*, que são as cerimónias das visitas às aldeias em dois momentos precisos da estadia na floresta.

Eles eram feitos de uma maneira geral de pele e penas dos animais escolhidos e de cordas e tecidos de entrecasca batida, juntando-se ao todo os bicos ou as garras e, por vezes, as próprias caudas dos animais. Na realidade a máscara ou o disfarce usavam-se com todos os atributos naturais do animal em questão, e a própria tradição exigia que os mascarados se apresentassem e se comportassem como antepassados zoomórficos ali reunidos para as grandes revelações e para transmitirem preciosos ensinamentos ditados pela experiência secular. Neste sentido, a palavra máscara é entendida aqui como o conjunto da indumentária, que incluía peles e saiotos de palha, chapéus ou máscaras faciais ou de elmo, guizos, plumas, etc.

A máscara mais típica desta categoria era a dos ajudantes do circuncidador, os *namakweve*.

Estas máscaras eram feitas de penas de aves de rapina, como o abutre e o milhafre, e de tiras de entrecasca com que fabricavam o suporte que enfiavam na cabeça e onde espetavam as penas, para cima e para baixo, até cobrir a cabeça e o pescoço. O rosto era pintado com carvão vegetal, farinha de mapira e barro avermelhado; tudo tomava um aspecto temível para os iniciandos. Eram deste modo verdadeiras aves de rapina que arrancavam vorazes os “pintainhos” para os conduzir ao circuncidador, como se apresentou no esquema em 3., no Capítulo sobre os Espaços Rituais.

O circuncidador era muitas vezes designado pela palavra *mamèkhupi* ou *namakhupi* (“o abutre”)⁷, e apresentava-se com o corpo coberto de peles de animais bravios, em particular de leopardo ou qualquer outro felino.

Usava também uma tanga amarrada à cintura por uma pele e na cabeça enfiava uma espécie de gorro também feito de peles; nalgumas regiões mantinha o rosto e as mãos descobertos, mas pintados, de modo que este disfarce o tornava assim irreconhecível pelos iniciandos; noutras regiões usava uma máscara feita de casca de árvore com traços geométricos pirogravados e com buracos para ver; ambos os disfarces amedrontavam os rapazes. Numa mão empunhava uma cauda de boi-cavalo com os “remédios” e na outra, a faca da circuncisão.

⁷ Por vezes esta palavra surge com a tradução de “milhafre” ou, de modo genérico, “ave de rapina”.



Figura 2 – *Alipa kano*

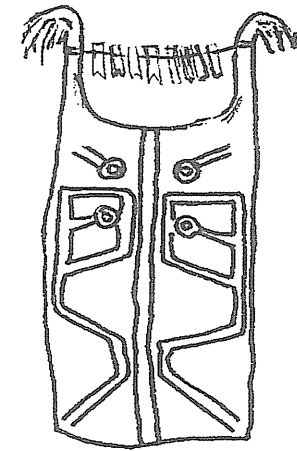


Figura 3 – Máscara *ekhalawa*

O mestre dos conselhos, o *alipa kano*, costumava aparecer nas cerimónias realizadas na região de Memba vestido de peles de animais, chocalhos nas pernas, tiras de várias peles à cinta, e rosto coberto de uma máscara de casca de árvore. Levava numa das mãos uma lança e na outra um machado, ambos de madeira. A máscara podia ter pêlos ou não, o importante é que fosse suficientemente medonha para as crianças se assustarem. Quando dançava ou abanava a cintura, as tiras de peles faziam vários movimentos ondulatórios, o que, de noite, à luz ténue das fogueiras, provocava imagens assustadoras. Mas outros apresentavam-se apenas emplumados e com saiotos de fibras vegetais, como mostra a Figura n.º 2.

Quando se preparava a passagem do primeiro para o segundo acampamento, alguns adultos e alguns neófitos usavam por vezes uma máscara quando iam em procissão à aldeia, após a cura das feridas, no dia em tomavam o primeiro banho ritual; anunciavam a transferência do primeiro para o segundo acampamento e pediam comida, com a qual faziam a primeira refeição com alimentos até então proibidos, e tomavam o “remédio” *mususu*. Iam mascarados e cobertos com cascas de árvore, sacos, etc., rigorosamente disfarçados e irreconhecíveis, de casa em casa dos iniciandos, cantando e dançando, pedindo comida (Figura n.º 3).

No segundo acampamento onde os recém-circuncidados permaneciam para receberem as instruções e os conselhos, costumava aparecer durante a noite o *kharamu* (“leão”), que tinha uma cor branca. Tratava-se de uma máscara feita com tecido branco e que emitia o rugido deste animal, rugido que se obtinha soprando num tronco seccionado de bananeira. A máscara era de casca de árvore (*nampwaphwa*) armada com cabelos compridos e uma barba grande, ficando o corpo dos ombros para baixo coberto com um pano branco, pois era dito aos iniciandos que à noite o leão era branco. Esta máscara usava-se em dois momentos distintos dos ritos de iniciação⁸: na noite do dia em que o *kalawa* passava pelas povoações, o “leão” ia de porta em porta e rugia; rugia tanto que, para se afastar, o dono da casa tinha de lhe dar alguma coisa, uma galinha, ovos, farinha de mapira, de milho ou de mandioca. Esta saída da máscara não era do conhecimento dos iniciandos. A segunda ocasião acontecia, na região de Miroje, distrito de Memba, na noite que antecedia a saída dos iniciandos do último acampamento na floresta. O “leão” aparecia na proximidade do acampamento e punha-se a rugir incessantemente. Os iniciandos eram obrigados a ir agarrar a juba do animal em sinal demonstrativo de coragem inerente ao novo *status* de adulto; chamava-se a esta cerimónia *omwagula kharamu*, isto é, “tirar o pelo ao leão”. Com o mesmo fim de atormentar os iniciandos para que deixassem as suas criancices, os preceptores da região marrovone inventavam máscaras zoomórficas do mesmo tipo do leão que acabamos de descrever; eram frequentes nesta região as do macaco.

Logo que as feridas estivessem saradas, os iniciandos podiam enfiar na cabeça uma espécie de chapéu de capim e amarravam à cintura uma tanga com uma longa cauda de casca de árvore batida ou de capim para imitar nas suas brincadeiras e jogos, o *nanttwittwi* ou *nanzuizui*, passarinho esbelto de penas às riscas e de cauda comprida (Figura n.º 4).

Dançavam com este traje ao cair do dia, provocando com os gestos do corpo o ondular da cauda, para cima, para baixo e para os lados como faz o passarinho. Nos tornozelos aplicavam por vezes chocalhos de frutos silvestres secos.

⁸ António Pilale, natural de Miroje, Memba, 02/03/94.

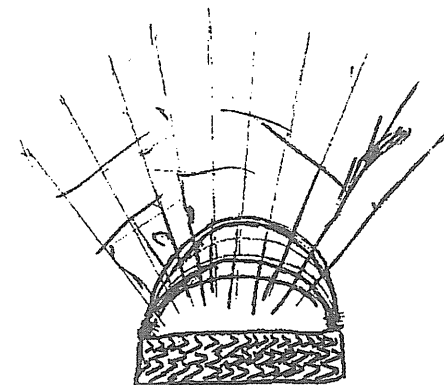


Figura 4 – Suporte para os disfarces *nanttwittwi*

É de referir que, antes de transitarem para o segundo acampamento, o *m'vera*, depois da cura das feridas prepuciais, os iniciandos ainda atribuíam, como vimos, todas as práticas a animais selvagens e as máscaras zoomórficas eram identificadas como espíritos terríveis. Depois das feridas curadas, passavam a ter conhecimento progressivo das máscaras e eles próprios começavam a confeccionar os seus próprios disfarces.

Geralmente as máscaras e vestimentas dos iniciandos no mato eram feitas de palha, folhas da bananeira e, assim trajados, pintavam o corpo com cinza, chamando-se a este disfarce, *nkanga*.

As máscaras e disfarces dos iniciandos visavam obstar a curiosidade das mulheres e das crianças, dado que os mascarados eram apresentados a estas como espíritos da floresta. Durante a estadia na mata, os iniciandos eram segregados do sexo feminino e dos não iniciados, não devendo sequer serem vistos pelas mulheres. Por isso, se tinham de se afastar do acampamento *m'vera* por motivo de qualquer actividade ou exercício, como ir à caça, à pesca, ou tomar banho, usavam habitualmente máscaras, confeccionadas por eles próprios, ao mesmo tempo que assobiavam estridulamente com os seus *iphivi*, ou então, com vozes disfarçadas, cantavam de forma ameaçadora para afugentarem as mulheres, procurando caminhos menos frequentados. Para obstar à eventualidade de qualquer encontro inesperado nas idas ao rio, para buscar água ou

tomar banho, faziam-no de madrugada, e mesmo assim, só muito raramente. O afastamento directo ou indirecto na floresta de tudo o que dizia respeito à mulher destinava-se a que o iniciando não sofresse atraso na cicatrização da ferida prepucial ou a obstar que esta tornasse a abrir. Existe, aliás, a convicção de que a mulher possuía uma acção destruidora que punha em perigo a vida dos iniciandos; por isso, prevenia-se não só o contacto físico com elas, mas procurava-se também evitar qualquer referência directa às mulheres.

As máscaras usadas pelos iniciandos eram fabricadas pelos respectivos padrinhos e pelos próprios neófitos com entrecasca da árvore sagrada *mussolo* ou *mutholo*. Neste tipo de máscaras, uma das mais utilizadas era a *namame* (Figura n.º 5) ou seja, a do mocho, ave nocturna de mau agouro; tal máscara apresentava um perfil plano e configuração ovóide ou rectangular, olhos e boca de forma tubular, pintada a ocre avermelhado, decorações tracejadas a cor branca e preta, e duas hastes de bambu bem salientes dos lados, para lembrar “chifres” ou orelhas do mocho⁹; esta máscara era exibida pelos circuncidados durante a “dança do apito” (*ephivi*) no acampamento dos ensinamentos e durante as rápidas idas à proximidade da aldeia para pedir comida ou anunciar, por exemplo, uma desgraça ocorrida na floresta, ou ainda para comunicar o nome provisório, geralmente de uma ave, pelo qual estavam a ser tratados na floresta.

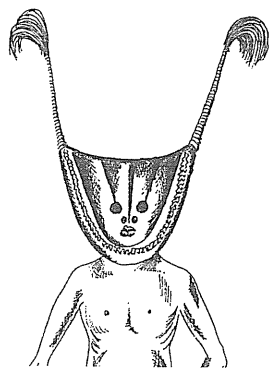
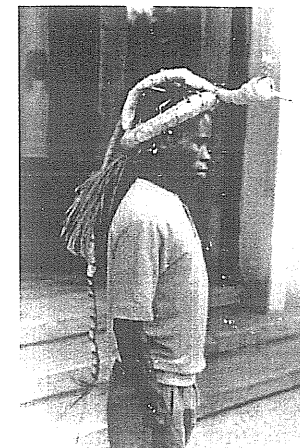
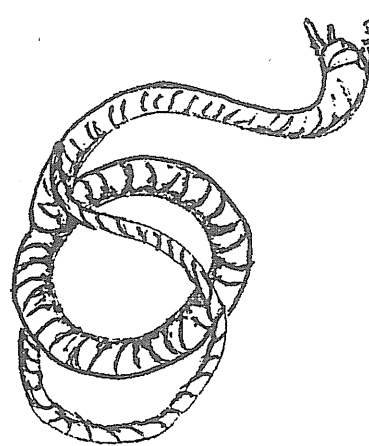


Figura 5 – Máscara *namame*

⁹ Soares de Castro, *op. cit.*, pp. 115-116.



Figuras 6 e 7 – Máscaras *mwanamá*

As saídas dos *alùkhu*, mascarados e a tocar *ephivi* para pedir comida eram chamadas *mansura*; o porte da máscara impedia que o neófito fosse reconhecido por um estranho aos ritos com quem cruzasse na floresta; se os estranhos fossem mulheres ou não iniciados eram perseguidos e molestados. Quando os jovens usavam a máscara *namame* ou a máscara *mwanamá*, cobriam o corpo com um traje de casca de árvore chamado *nakotco*.

A máscara *mwanamá*¹⁰ consistia num chapéu em forma de réptil, que os rapazes enfiavam na cabeça (Figuras n.ºs 6 e 7), cobrindo o rosto e o resto do corpo, para ir pedir comida nas casas dos iniciandos e anunciar a aproximação da data da saída da floresta; estas visitas efectuavam-se durante o dia e os mascarados cantavam e insultavam as pessoas das casas por onde passavam; sobretudo os pais dos neófitos eram severamente injuriados pelos “senhores da floresta”; por isso, alguns pais, sabendo que iam ser visitados, fugiam das suas casas e deixavam à frente da porta trancada as dávidas exigidas pelo costume, que os mascarados recolham, proferindo impropérios.

¹⁰ Literalmente significa “bicho de que se desconhece o nome”. Mas a palavra significa também uma dança e batuque do momento da circuncisão para abafar o choro das crianças; ver na p. 291 o que é dito sobre as serpentes. Luc de Heusch, em *Le Roi ivre ou l'origine de l'état*. Paris, Gallimard, 1972, analisa os mitos da serpente e do arco-íris e o seu relacionamento com a chuva/seca, fertilidade/infertilidade.

Era o tempo dito de *namayamaya*, *namyaya* ou *onveka nansuruwa* (“pedir ofertório”) durante o qual se ia pedir comida e outros bens. Também esta indumentária tinha como função aterrar as pessoas para impor o respeito que a iniciação implicava. Os senhores da floresta não podiam aparecer nas aldeias sem as máscaras e os disfarces do *masoma* (“iniciação”) e sem dessas máscaras emanar um certo poder mágico.

A dança com as flautas *iphivi* era, diz Soares de Castro¹¹, uma dança exibitória da virilidade, executada em conjunto pelos iniciandos, por vezes diante das mães e irmãs reunidas para o efeito em local apropriado. Durante esta dança, os executantes não se deviam deixar identificar, nem podiam dar mostras de desequilíbrio ou de cansaço, embora a demonstração a que se submetiam fosse das mais agitadas e violentas da coreografia macua. Eles tinham que conduzir-se como seres sobrenaturais, terríveis e audazes, por forma a transmitir medo e respeito às mulheres, pois o menor indício de fraqueza seria imperdoável. Deviam também inclinar a cabeça, ora para um ora para outro lado, em atitudes zoomórficas muito lentas, próprias da solemnidade. Os infractores eram escondidos debaixo de uma meda de palha que depois se salpicava de sangue de galinha, sendo declarados mortos.

Em Amaramba e Metonia, os lómuês (e os ajauas) utilizavam para o mesmo fim, máscaras de madeira leve e cavada, ditas *shantima* e *cimanga*, tingidas umas de branco, outras de vermelho e outras de preto retinto (Figura n.º 8).

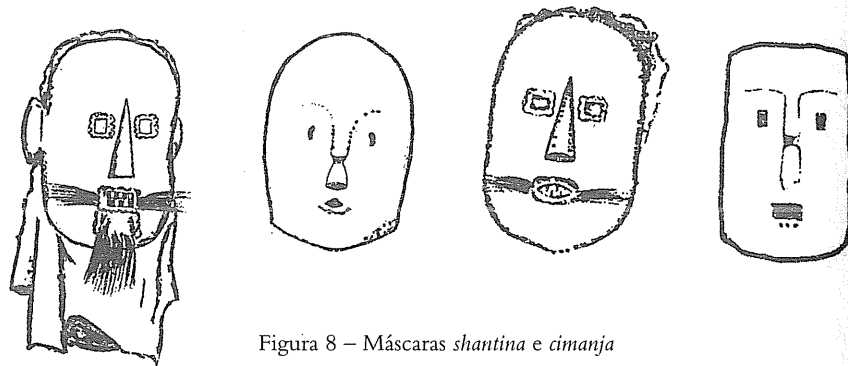


Figura 8 – Máscaras *shantima* e *cimanga*

¹¹ Soares de Castro, *op. cit.*, p. 116.

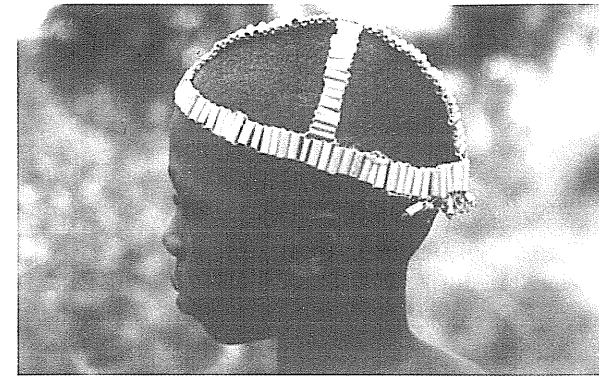


Figura 9 – Suporte de bambu para a máscara *nikwákwa*

A face também era plana, de formato oval ou quadrangular e os cabelos, bigode e barba provinham de crinas de animais bravios. Em relevo, longo e anguloso, trabalhado com cuidados redobrados, aparecia o nariz. A boca e os olhos mantinham-se circulares. Numa ou noutra máscara, o artista ia ao ponto de modelar sumariamente os pavilhões auriculares e adornar os olhos com lentes de mica ou de vidro. Este tipo de máscara estava munido de um saco (por isso o seu nome genérico era *nasako*) em que se enfiava a cabeça para a aproximar do rosto, mas, mesmo assim, a mobilidade tornava-a incômoda e obrigava ao despêndio de energias para obter o necessário equilíbrio.

Em Nacaroa, os iniciandos usavam uma máscara de elmo, pintada, designada *namukoma*.

Em Memba, traziam também uma máscara fabricada com bambus, chamada *nikwákhuwa* (Figura n.º 9).

Faltando um dia para o regresso dos “senhores da floresta”, eles faziam de novo uma incursão às aldeias, mas desta vez durante a noite, indo a cada casa dos iniciandos insultar os presentes e exigir comida e outras coisas, incluindo dinheiro. Era a este último peditório que se chamava do tempo do *woravelani*. “Os senhores da floresta”, adultos e neófitos, que iam nesta ocasião às aldeias, eram designados *amole*, pois a sua indumentária era característica da iniciação: máscara *mwanamá*, saíotes de palha, guizos, etc. A palavra *amole* serve também para designar o “padrinho” ou “tutor” dos iniciandos.

As máscaras *namame*, *mwanamá*, e todas as outras máscaras e disfarces do mesmo tipo eram fabricadas pelos tutores e outros adultos e pelos próprios neófitos durante a estadia na floresta, mas as máscaras do tipo *khaláwa*, *shantima*, *ecinhau* e do tipo *mapiko* eram fabricadas por artífices especializados e transaccionadas em regime de permuta. Diz Soares de Castro¹² que a fabricação destas máscaras implicava a participação do sobrenatural, que só se obtinha mediante o emprego de certas fórmulas mágicas; e, para executar estas fórmulas, era preciso que o indivíduo se encontrasse em estado de pureza, o que se conseguia após abstinências, jejuns e privações propiciatórias, e isolamento, para não ser desviado por olhos profanos do seu labor. Todo o cuidado era pouco para o especialista a quem fora encomendada certa quantidade de máscaras destinadas às cerimónias da puberdade, ou a uma dança fúnebre ou à investidura de um chefe. Dependia dele a boa ou má sorte de dezenas de pessoas; estavam em jogo importantes relações da(s) linhagem(s) com o mundo invisível. Por isso ponderava os seus actos mais insignificantes e rodeava-se da maior prudência. Depois de um longo período de preparação, saía da aldeia antes do nascer do Sol, sem ser pressentido, nem avistar animal de mau agouro, até se embrenhar na floresta para abater o lenho tutelar, destruir todos os vestígios que pudessem denunciar o acto (não fossem as mulheres utilizarem um gaveto nas suas cozinhas e deitar tudo a perder), escondendo-se por fim na sua oficina à noite. No dia imediato e nos dias seguintes, a faina prosseguia isolada e silenciosa. Não convinha dar nas vistas, chamar as atenções; e era fundamental enterrar as aparas que iam saltando do tronco de madeira à medida que o trabalho progredia; era também necessário ocultar os materiais, as ferramentas e os pequenos objectos em modelação, para que tudo se fizesse num segredo tão grande que acabasse por se transmitir ao ambiente oficinal e torná-lo misterioso e sagrado. As mulheres e as crianças eram afastadas supersticiosamente do recinto em que girava a criação mágica; e não compreendendo, atemorizadas, as manobras do vizinho, apodavam-no de feiticeiro, no sentido de “personagem esquiva, enigmática e de conduta excepcional”. Ele porém, cada dia que passava mais

¹² *Idem*, p. 117.

próximo da pista que conduzia ao sobrenatural, encantado com os progressos técnicos, nem dava por isso. Em dado momento encontrava-se na presença das peças que criara e, embevecido, revia-se nelas numa espécie de simbiose mística. Não sabia distinguir já onde começava a máscara e terminavam as suas mãos, a sua imaginação, ele próprio. A máscara era assim um prolongamento espiritual do artista, e confundia-se com ele na liturgia do culto. Esse sentimento transmitir-se-ia a quem viesse a possuí-las através de uma cerimónia que em velhos tempos tinha o significado de contrato nupcial entre pai e genro.

Todas as máscaras usadas pelos iniciandos eram efêmeras e eram destruídas pelo fogo no *m'verani* quando este ardia e terminavam as cerimónias no acampamento da iniciação. As máscaras dos mestres, cirurgiões e padrinhos eram perpetuadas como troféus das vitórias sobre as forças ocultas da Natureza e das ligações aos espíritos dos antepassados; elas eram deixadas em herança aos sobrinhos e quando perdiam algumas das propriedades mágicas de que deviam estar sempre revestidas, eram enterradas ritualmente junto da árvore sagrada. O seu uso tornava-se extensivo a todas as cerimónias de intensificação das relações dos homens com o mundo desconhecido e temido dos mortos.

Capítulo IV

Circuncisão *versus* menstruação

A circuncisão é, do ponto de vista cirúrgico, um simples corte do prepúcio; mas, do ponto de vista sociológico, é a manipulação ritual dos órgãos genitais, um rito de sangue e uma marca corporal, que faz da criança masculina outra coisa diferente da sua meninice, exactamente como a menstruação transforma a menina em mulher. A diferença fundamental entre os dois factos sociais é que este último pertence ao domínio do biológico, da natureza, enquanto o primeiro é um acto social, pelo qual os mais velhos, utilizando uma marca simbólica mas real, introduzem os rapazes na esfera da produção e da reprodução social. A circuncisão transforma efectivamente os rapazes em procriadores potenciais, tal como a natureza transforma as raparigas em mulheres fecundáveis.

Os macuas praticaram durante séculos dois tipos de circuncisão: uma, a mais antiga e endógena, consistia numa simples incisão na pele do prepúcio ou um golpe no seu freio; outra, de influência islâmica, incidia no corte completo do prepúcio, deixando a glande a descoberto¹. Durante muitos decénios, as duas maneiras de fazer coincidiram na área cultural macua-lómuè mas a segunda de uma forma mais vincada nas regiões afectadas pelo

¹ Escreveu Manuel Simões Alberto que entre os *ayao*, vizinhos dos *macuas* a noroeste, a circuncisão era, antes dos contactos com os árabes e arabizados, apenas uma incisão na pele prepucial e que só muito mais tarde é que a circuncisão completa foi introduzida nos seus hábitos (Manuel Simões Alberto, "Os Yaus ou Ayao", in: *Boletim Informativo*, Serviços Culturais da Embaixada de Portugal em Maputo, Inverno de 1994, p. 32).

Islão. De qualquer modo, até à segunda metade do século XX, tanto uma como outra realizavam-se, aquando dos ritos de iniciação dos rapazes, por altura da adolescência e começo da idade adulta (biológica). Ambas eram um ritual sociobiológico muito importante; mas, ao longo dos últimos decénios, sobretudo a partir dos anos trinta, acentuou-se a tendência para a realização daquele último tipo de circuncisão e abandono do primeiro. Para além deste fenómeno, registou-se também, a partir dos anos quarenta, um abaixamento da idade da operação prepucial, passando a situar-se antes da adolescência, e cada vez mais como preceito religioso islâmico, ou como simples costume.

Esta mudança de prática foi acompanhada por uma transformação profunda do significado de ambos os tipos da circuncisão e, por conseguinte, dos próprios ritos. Até à época em que se começou a registar a mudança, a circuncisão, como parte integrante dos ritos, era, como já referimos, a marca fundamental da passagem da criança masculina para a categoria dos indivíduos com capacidades futuras de constituir família, de participar nos assuntos públicos e, sobretudo, de ser de imediato introduzida na esfera da produção. A cada recrutamento iniciático, os detentores do poder linhageiro escolhiam aqueles que deviam ser iniciados, de acordo com as necessidades da reestruturação da célula familiar e produtiva e, como descrevemos na Parte II, com os imperativos dos impactos mercantilistas e do capital colonial.

Os vocábulos *emakhuwa* e *elómwè* que costumavam ser utilizados para designar a operação prepucial, real ou simbólica, podem ser agrupados do seguinte modo: (i) palavras com vários significados rituais relativos à iniciação masculina, incluindo a circuncisão, qualquer que fosse o seu tipo: *ekhalawa*, *ekomá*, *elùkhu*, *masoma*, *ohuliwa*, *olaliwa*, *olyihiwa* (ou *ojihihwiwa*) *masoma* e *wìneliwa*; (ii) corte do prepúcio, em parte ou todo: *okwasa ntusu*, *okwituliwa*; (iii) corte completo do prepúcio: *icanto*, *omatiwa*, *othikiliwa*, *okwasia ntusu*; (iv) corte incompleto do prepúcio ou apenas um golpe na pele ou no freio: *karakege*, *nipantta* e *thukwe*. Para informação mais ampla sobre os termos referidos em (i) e (ii), consulte-se o Glossário proposto no Fundo Documental. Vejamos mais detalhadamente aqui os das categorias (iii) e (iv). *Icanto* é o mesmo que *itthanto*, vocábulo de origem estrangeira, provavelmente de

uma língua arabizada, que designa o corte completo do prepúcio à maneira muçulmana; a tendência actual é, aliás, nas comunidades corânicas, designar o conjunto dos ritos masculinos por esta palavra ou por uma outra equivalente e com a mesma significação, como, por exemplo, *omatiwa* ou *omateya*; não existindo estas palavras nos dialectos locais, os macuas preferem utilizar a expressão *othikiliwa ntusu* (ou *othikila ntusu*) e *okwasa mututhu* ou *okwase ntusu* para designar literalmente “cortar o prepúcio”. *Karakege* e *thukwe* designam uma formiga de cor preta que, ao morder, deixa um líquido cáustico que arde. Este último termo ainda hoje é utilizado pelos muçulmanos para denominar a circuncisão e os ritos iniciáticos pagãos. É de assinalar, no entanto, que a circuncisão à maneira islâmica continuou a ser até à época moderna uma das etapas fundamentais dos ritos iniciáticos dos rapazes macuas. Mais difícil de descodificar é a palavra *nipantta* que significa “a cabana do circuncidado”, embora os macuas-meto a utilizem expressamente para designar a pequena circuncisão, que situam no campo das “vacinas”.

Os vocábulos que servem para designar o prepúcio, merecem que nos detenhamos sobre eles. *Ntusu* ou *mututhu*, segundo diferentes dialectos *emakhuwa* é a denominação da pele que reveste a glândula; mas os termos são pouco usados, porque o homem socialmente adulto já não o possui. Por isso, para se referirem ao prepúcio, usam os macuas palavras e expressões várias, de acordo com os contextos da sua utilização, das quais destacamos: *etùtha*, *mpitthi*, *mpwina* e *munupi*. *Etùtha* é o nome de um “remédio” da iniciação²; *mpitthi* significa “focinho” (de certos animais)³; *mpwina* é o nome do ferrão ou bico de certos animais; e *munupi* significa “bico de ave”, “tromba de elefante e de outros animais”. Tudo formas, à excepção da primeira, que apontam para o campo da ausência da actividade sexual; não será pois estranho o facto de as mulheres se recusarem ao acto sexual com um homem incircunciso.

O acto de circuncidar era feito antigamente por um curandeiro especialista, num local apropriado e escondido das mulheres e das crianças⁴. A tendência é hoje para que a operação seja feita por um enfermeiro dos

² Ver Parte I, Capítulo I, 8, os “remédios” da iniciação.

³ Ver nesta Parte III o Capítulo 7 sobre O Bestiário dos Ritos.

⁴ *Idem*, sobre Os Espaços Sócio-Rituais.

serviços de saúde, num posto médico ou na casa da criança. Se, no primeiro caso, o preceituário ritual era rigoroso e complexo, no segundo, ele perdeu-se, tendo sido reduzido a algumas formas cerimoniais que variam aliás de comunidade para comunidade, assistindo-se, sobretudo, à prática islâmica na maioria do povo macua muçulmano. Na faixa costeira do norte moçambicano ou mesmo no interior, onde tem havido uma grande influência islâmica, é considerado ofensa a uma mulher, a cópula sem o pénis completamente circuncidado. Nas comunidades católicas tem havido ultimamente a preocupação de cristianizar os ritos de iniciação, e ao mesmo tempo tem-se procurado desritualizar a circuncisão, aceitando-a e todavia aconselhando-a como uma prática costumeira do povo.

Os antigos mestres da circuncisão costumavam vir sempre de regiões distantes e, se possível, de regiões periféricas às comunidades onde se realizavam os ritos dos rapazes; assim, entre os macuas de Cabo Delgado fazia-se com frequência apelo aos ajauas, aos macondes ou aos muçulmanos suahili do litoral, de acordo com as distâncias a percorrer. Costumavam também apresentar-se mascarados e cobertos de peles de animais para não serem reconhecidos e para envolverem o acto num grande ambiente de mistério e de terror. Eles eram conhecidos pelos seguintes nomes: *lipelela*, palavra que significa literalmente “o homem que espera”; *muikanga*, “curandeiro operador da circuncisão”, nos dialectos do litoral; *mulipa ekhalawa*, nome do “mestre da circuncisão”, em Namapa; *mulipa masoma*, “mestre da iniciação” e, num sentido mais restrito, “mestre da circuncisão”; na Macuana ocidental, por exemplo, em Ribáuè e Iapala, o circuncidador era chamado *naca* ou *nalùkhu*. A palavra *namakhupi* ou *namekupi* significa literalmente “milhafre” ou, de modo genérico, “ave de rapina”, mas nos ritos dos rapazes tanto uma como a outra servem para designar “o circuncidador”. *Namakweve* é o termo que serve para designar o circuncidador no distrito de Memba, e *namakève* ou *namankeve*, em Namapa. *Namasoma*, num sentido mais antigo significava “o dono ou o responsável das iniciações”; modernamente significa apenas “o mestre da circuncisão”; *namauku mulupale* é uma expressão que serve para designar o circuncidador em Pemba, na província de Cabo Delgado. *Namutaliwa* é “aquele que rasga”. *Nhanka* é o “circuncidador”, em Moma.

Nkalipa é “o mestre da circuncisão”, em Montepuez, na província de Cabo Delgado. *Nkhanga* é o “circuncidador”, em Pemba, Cabo Delgado. A expressão *olola muwàlo* significa literalmente: “o afiador da faca, do cutelo”, isto é: “o circuncidador”. *Simba* é o termo pelo qual era conhecido o circuncidador em Ribáuè e Iapala (província de Nampula) a palavra significa “leão” nos dialectos suahilizados do litoral. *Subasoma* é um termo arcaico que designava o circuncidador, em Angoche⁵.

Para além do circuncidador, outros personagens participavam nos ritos da circuncisão: eram os ajudantes do mestre circuncidador e os preceptores dos iniciandos. Vejamos como eram designados. *Onamathekule* era o homem que intervinha na circuncisão para meter medo aos iniciandos; o *namathikilla* era o ajudante do *namèkhupi*, e a palavra tem o mesmo sentido que *namathekule*, significando “assassino”, “bandido”, “malfeitor”. Para o Pe. Prata⁶, *namèkhupi* era o nome dado ao ajudante ou ajudantes da operação da circuncisão; eram dois ou três: *namèkupe mùlupale*, *namèkhupi mukhàni* e *namèkhupi niwasi*. O primeiro transportava os rapazes, o segundo amarfanhava-os, debaixo das pernas se necessário, o terceiro ficava de vigia para qualquer eventualidade. *Namèkhupi* era também o nome da máscara feita de tecido de casca de árvore e de madeira mole, pirogravada, que os iniciandos usavam em certas ocasiões rituais para amedrontar as pessoas, especialmente as mulheres. *Namuku* era o padrinho da circuncisão em Mocuba, na província da Zambézia, tendo como ajudantes os *sevele*⁷. *Nanku okoma* significa “padrinho da cerimónia da iniciação”, em Meluco, Cabo Delgado.

O acto de circuncidar, de cortar o prepúcio é designado pelas seguintes expressões verbais: *Okwasa ntusu* (“cortar o prepúcio”; o mesmo que *okwasa mututhu*, “cortar a sanguessuga”). *Ojiha masoma*, na língua *emakhuwa* do centro-litoral significa “ir à circuncisão”⁸. *Olyiha ekomá* é o mesmo que *wìnela*, em Namapa. *Olyiha masoma* significa “circuncidar”, em Cuamba. A

⁵ J. de Almeida da Cunha, *Estudo acerca dos Usos e Costumes dos Banianes, Bathiás, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas*. Ilha de Moçambique, Imprensa Nacional, 1885, p. 60.

⁶ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, ICT, 1990.

⁷ Todos os termos em língua *elómwè* aqui usados foram colhidos no *Dicionário Lomwe (Lomwe-Português, Português-Lomwe)*. Vila do Gurué, 1982 (Mimeo).

⁸ *Idem*.

palavra *olukho*, para além de outras significações, quer dizer “ir à circuncisão”. *Omata* significa “a acção de descobrir a glândula, puxando o prepúcio para trás”; o mesmo significado tem *ohina*. *Ophwanha olukhu* significa por sua vez “ir à circuncisão”; e o mesmo sentido tem *orravo* e *orowa olha*: “ir à circuncisão”. *Orrukurrera* ou *orrukurrerya*, significa, segundo o Pe. Prata, “cortar o prepúcio”, o mesmo sentido que *othikila ntusu*, e *owìneliwa* na língua *elómwè*. *Sunna*, para além de outros significados, significa “ir à circuncisão”. *Waphela* também significa segundo o Pe. Prata, “cortar o prepúcio”. Já *wàta* é “esfolar”, “tirar a pele”, “escoriar”, “arranhar”, “ferir batendo, vergastando”, “tirar carne aos bocados”, “bater”, mas não confundir com *wàtta*, “espancar” (em *emettho*); e ainda “tirar a casca das árvores para fazer cordas e vestimentas”. *Nluku nokàta* (*nluku nookaata*) é uma curiosa expressão que significa “a pedra feriu-me”, “esfolou-me” e, quando usada para os ritos de iniciação masculinos, fazia referência ao “cortador de pedra das circuncisões míticas do começo dos tempos”.

A faca que cortava (ou rasgava) o prepúcio tinha vários nomes e formas. Hoje, está a ser substituída pelos bisturis cirúrgicos. Os mitos fazem referência a “cutelos” não metálicos; estes arcaísmos deverão ser considerados menos por questões de antiguidade histórica do que por preconceitos mágicos e religiosos; ainda hoje em muitos rituais está ausente o metal. Vejamos as designações mais antigas e populares: *Ekwakwila/o* é um pedaço de aro metálico que serve para descascar a mandioca e do qual se faz uma faca que costuma servir na circuncisão. *Ethuka* é o termo usado no distrito de Mamba para designar a faca da operação prepucial. Entre os macuas ampamela e marrovoni do sudeste, a faca *mukhokha* da circuncisão era a mesma que era utilizada para tatuar os cativos. *Mwàlo* significa genericamente “faca”, “cutelo”, “instrumento cortante”; *orola mwàlo* é pois “afiar a faca”. *Nejembo* é “toda a faca metálica utilizada na circuncisão”. *Nikapi* é “qualquer faca feita de arco de fardo, de pipa ou de ancoreta que também é utilizada na circuncisão”. *Nikhwinttiri* é uma “faca rudimentar que não corta muito mas que serve para fazer a circuncisão”. *Nimettho* é “a faca metálica utilizada na circuncisão” em Namiroa; é muito afiada e por isso serve para fazer a barba e cortar o cabelo; literalmente poderá significar: “aquilo que rapa”. *Nipampa*

é “uma faca velha, sem cabo”; e a *nipapariya* é uma “faca velha sem cabo, mas que não corta”.

O circunciso é chamado *lùkhu*, *mwali*, *mwalùkhu*, *ojiye ekomá*, *ojiye masoma*, *wìneliwa*. Tudo formas verbais (que podem também ser substantivos) para designar o rapaz que acaba de ser circuncidado.

A partir do corte do prepúcio todo o rapaz passava a ser considerado *lùkhu* ou *namwàli*. As palavras *lùkhu* (plural: *alùkhu*)⁹ designam o rapaz que está na circuncisão ou que foi sujeito à operação; designam também os rapazes durante o tempo que se encontram nos ritos depois do corte do prepúcio, ou seja, aqueles que estão no processo da cerimónia de iniciação. *Ojiye ekomá* é “aquele que já foi submetido aos ritos de iniciação” (processo concluído). *Ojiye masoma* significa literalmente “fazer comer as instruções” ao que já foi circuncidado. *Olyiye ekomá*, “o que já passou pelos ritos”. *Olùkhu*, no dialecto *emakhuwa* de Cuamba, significa “o estado de quem já foi circuncidado mas que ainda está nas cerimónias”. *Mwali* é “o rapaz em estado de iniciação, mas já circunciso”. *Mwalùkhu* é, na língua *elómwè*, “o rapaz que foi submetido à circuncisão”; o mesmo que *lùkhu* em *emakhuwa*. *Wìneliwa* é “aquele que foi submetido aos ritos de iniciação” (processo concluído), o mesmo que *ojiye ekomá* em *elómwè* e em *emakhuwa* de Cuamba. No contexto dos ritos de iniciação masculinos, as expressões *ojiye ekomá*, *ojiye masoma*, *olyiye ekomá* e *wìneliwa* são equivalentes e designam aquele que foi sujeito (submetido) às cerimónias da circuncisão.

A operação simbólica do corte ou golpe no prepúcio colocava de imediato o rapaz ferido na sua carne mais íntima, numa situação equivalente à da mulher menstruada, e era isso mesmo que lhe diziam mais tarde: “o homem só tem uma única menstruação na vida, no dia em que lhe é cortado o prepúcio”. O sangue era cuidadosamente recolhido numa folha da *mpakhala* e, juntamente com o prepúcio cortado eram enterrados num local escondido, habitualmente num morro de muchém, nas proximidades de um curso de água, em buracos abertos com estacas de madeira que depois se queimavam. Era o responsável pelos ritos que se ocupava do enterro dos prepúcios, sob

⁹ *Mwalùkhu* é o diminutivo de *lùkhu*.

o olhar atento e testemunhal dos preceptores dos iniciandos. Diziam-me os informantes que outrora eram derramadas algumas gotas de sangue para a terra, o que marcava, num rito de sacrifício sublime, o nascimento do iniciando ao devolver um pouco do seu próprio sangue aos antepassados.

Tal como para a mulher menstruada, existia um conjunto de normas de carácter social e cultural respeitante ao recém-circuncidado, que envolvia tanto a criança como todo o corpo social¹⁰. A circuncisão, tal como a primeira menstruação, figurava entre os factos mais fortemente carregados de simbolismo, fosse qual fosse o sentido que se lhe emprestasse. Sendo o corpo o espelho da sociedade, a crença na poluição assume-se como um sistema de protecção simbólica da ordem cultural, leia-se, sociológica. Por isso, todos os interditos e/ou obrigações que se opõem à propalação da poluição visavam preservar a “saúde moral” do corpo social. Tanto os interditos como as obrigações conduziam à instituição de ritos de purificação.

Logo que o rapaz era circuncidado, passava a estar numa situação de impureza ritual, tal como a menstruada, impureza dita *ntxupi*, isto é, “na poeira” e, por isso, estavam ambos proibidos de certas coisas e carregados de potencialidades de contaminar, de poluir.

O rapaz passava a andar nu até à cura da ferida; cobria-se de poeira batendo com as palmas da mão no solo – rito chamado “a corrida do cágado” –; não comia alimentos com sal, nem carne, nem peixe, não se aproximava do fogo, dormia num catre apropriado, não se lavava, e não podia ter contacto de espécie algum com qualquer pessoa do sexo feminino.

A rapariga menstruada isolava-se, passava a dormir numa esteira rota, no chão, e não podia pegar no sal para temperar a comida.

Durante o tempo em que a ferida prepucial aguardava a cura definitiva, geralmente o tempo de um período menstrual feminino, a mãe, na aldeia, punha a tanga da menstruação como se tivesse as suas regras; concomitantemente, o pai e os mestres estavam proibidos de ter qualquer tipo de comércio sexual.

¹⁰ Anabela Sousa, “Regras e funções – atitudes e representações simbólicas sobre a menstruação entre algumas etnias da África sud-oriental”, in: *Ethnologia*, 5, Janeiro/Junho, 1991, p. 51 (Dep.º de Antropologia da Universidade Nova de Lisboa).

As palavras que servem para indicar a menstruação, definem claramente a nova situação em que se encontra a mulher. Assim: *ekhulula* é uma palavra que significa “o cinto carregado de remédios que serve para segurar o pano da menstruação”; por isso, serve para designar a menstruação no dialecto *exirima* de Mutuáli a Cuamba; *ewei* significa textualmente “desgraça”, “tabu”, “aflição” e “preocupação”; significa “menstruação” e “separação”; *ewei eri va mukhora* traduz-se do seguinte modo: “a desgraça está à porta.” *Ikhopela* significa, na língua *elómwè*, a “qualidade do que está na outra margem”; literalmente: “na outra margem”; *okhala va khopela* significa “estar na outra margem”, “estar menstruada”. *Mwèri* significa “lua”, “mês”; mas a palavra serve para designar o ciclo menstrual; *ohiya mwèri* tem o significado de “deixar o mês”, no sentido de “estar novamente menstruada”. *Ntthupi* é palavra usada para designar o mênstruo e a menstruação entre os chirimas de Cuamba, mas literalmente significa “poeira”, “pó”, “sujidade”, “porcaria”, “imundície”, “mácula”. A menstruação é um período que comporta um estado de impureza; por isso a mulher está *ntthupini*¹¹ ou *okhala va ntthupini*, “na poeira” e, por conseguinte, “na proibição”: *mmwikhoni*, “na abstenção de certas coisas”, “na negação da vida”; neste estado a mulher não pode, por exemplo, salgar a comida. Também o iniciando está na poeira durante os ritos. *Ohivara* serve para designar a menstruação em Cuamba, mas literalmente significa: “não pegar”, “não tocar”. *Okwatthuwa* é uma palavra também utilizada para designar a menstruação, mas significa: “rebentar”, “rebentar-se”, “estar ou ficar rebentada”, o que equivale a dizer “entrar no período menstrual”. *Okona vathi* significa na língua *elómwè* “dormir no chão”, o mesmo que *orupa’vo*, “dormir no chão”. *Okona’vo* significa na língua *emakhuwa* de Cuamba “dormir ao lado”¹². *Okona vakhopela* tem como tradução “dormir do lado de lá do rio”. *Wúla* é a palavra que indica a primeira menstruação, o atingir a puberdade. Esta palavra está relacionada com *numwàri* que significa

¹¹ Outras grafias: *ntcupi*, plural: *matcupi*.

¹² *Okona* significa “dormir”, “deitar-se”, “estar deitado”; *okonathi*, “deitar-se no chão ou na cama”; *okonavo*, “deitar-se no chão”; *okonele*, “dormir em”, “dormir sobre”, “dormir com”; *okoniha*, “fazer dormir”, “violentar (uma mulher)”, “obrigar uma mulher a ter relações sexuais”; *okoniliwa*, “ser violentada”, “ser obrigada a ter relações sexuais”.

“donzela”, “rapariga chegada à puberdade”¹³. Por sua vez, o fluxo sanguíneo e periódico da mulher é designado pelas seguintes palavras: *nikhulula* (sem plural), *ntxhupi* (plural, *mathupi*) em *elómwè*.

Os panos que recolhiam o sangue menstrual podiam ser designados pelos seguintes termos: *esopa* (plural: *isopa*), “qualquer pano sujo”, “pedaço de pano que serve para cobrir o sexo feminino durante a menstruação”. *Etthepe* é, de modo geral, “o pano das mulheres”. Mas a palavra *etthepe* ou *etcepe* ou ainda *etxepé* significa também “a tanga com que as crianças iam para os ritos”. *Herera*, “o pano ou tanga da mulher no período da menstruação”¹⁴. *Kaviha* é um “pano passado entre as pernas”; tem o sentido de “tanga”, “camisa”, “camisola”. *Mukotta*, “pano passado entre as pernas e preso à cintura por meio de um fio chamado *ekhululo*”; “tanga, de uma forma geral, tanto para homens como para mulheres”. *Nakapa* é o “pano das mulheres”; “tanga igual à *mukotta* usada durante a menstruação” (obsceno); o mesmo que *etthepe*, em Namapa. *Ncapwaca* (*macapwaca*), “trapo”, “tanga velha”, “pano sujo e velho”; o mesmo que *ntapwattha*¹⁵. *Sinlinle* é uma lagartixa com pequenas pintas por todo o corpo e de cauda azul, mas o seu nome serve para designar o pano menstrual.

¹³ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

¹⁴ Pe. António Pires Prata, *idem*.

¹⁵ Pe. António Pires Prata, *idem*.

Capítulo V Pureza e impureza rituais

A questão do puro/impuro e, por conseguinte, da pureza e impureza situa-se numa problemática mais ampla do sagrado e do profano, das lógicas da contaminação e da purificação. Neste capítulo, apresento apenas alguns elementos relativos às situações de pureza e impureza rituais em que se encontravam os senhores da floresta, durante os ritos (Quadro n.º 5).

Segundo o Pe. Ciscato¹, impuro é tudo aquilo que está “fora do lugar”, desordenado em relação ao modelo de ordem que uma dada cultura tem; é aquilo que não é claramente catalogável, porque contém uma mistura ou porque ainda não está normalizado. É impuro aquilo que não pertence a uma categoria que permita um relacionamento sem equívocos. Aquilo que é impuro é *mwikho* e *malavi*; mas estas duas palavras têm campos semânticos distintos. *Mwikho* (plural, *mikho*) é tudo aquilo que é proibido pelos homens, que é tabu, porque é forte e perigoso; *malavi*, é coisa extraordinária ou maravilhosa, que existe ou acontece independentemente dos homens; é coisa de mau agouro, de feitiço, mesmo que os homens não queiram; é uma maldição; acontece e não há remédio. *Orrilu waka!* “Ai de mim!”, “que desgraça a minha!” (de *orrilu*, “infelicidade”, “má sorte”, “azar”, “desgraça”; mas também “pobreza”, “miséria”). Podemos dizer que são *mikho* os actos,

¹ Pe. Elia Ciscato, *Apointamentos de iniciação cultural*. Quelimane, Diocese de Quelimane, 1987, pp. 90 e 91.

Quadro n.º 5 – “Impuro”, “impureza”, “imundo”, “imoral”, “sujo” e “sujidade”

<i>Emakhuwa (em) ou elómuè (el)</i>	Tradução	Fonte
<i>a-orarruwa</i> ^a (em)	impuro	Prata, 1973
<i>a-oluvá</i> ^b (em)	impuro	Prata, 1973
<i>ekhutuwela</i> (el)	sujidade da água	Dic. Lomwe, 1983
<i>esoro</i> (el)	sujidade dos órgãos genitais	Dic. Lomwe, 1983
<i>ikokhola</i> (el) (el)	porcaria	Dic. Lomwe, 1983
<i>makatxakha</i> (el)	sujidade dos órgãos genitais	Dic. Lomwe, 1983
<i>munanarelo</i> (em)	impureza	Prata, 1973
<i>munepa wonanara</i> (em)	espírito imundo	Matos, 1974
<i>nikhurumela</i> (em)	impureza	Prata, 1973
(em)	imundo, sujidade	Matos, 1974
(el)	sujidade	Dic. Lomwe, 1983
<i>ntabu</i> ^c (em)	impureza	Prata, 1973
<i>ohikhala oratta</i> (em)	impuro	Prata, 1973
<i>ohikhale oratta</i> (em)	impuro	Prata, 1973
<i>ohisumáliha</i> (em)	imundo, imoral, impudico	Matos, 1974
<i>ohùreya</i> (em)	imundo, imoral, impudico	Matos, 1974
<i>okhoromana</i> (em)	imoral, impudico	Matos, 1974
<i>onanara</i> (em)(adj)	imundo	Prata, 1973
(em)(adj)	impuro	Prata, 1973
(em)(adj)	imundo, sórdido, sujo	Matos, 1974
<i>onyala</i> (em)(adj)	imundo	Prata, 1973
<i>onyala</i> (em)	imundo, imundície	Matos, 1974
<i>orripa</i> (em)(adj)	imundo, impuro	Prata, 1973
(em)(adj)	sujo	Matos, 1974
<i>oronya</i> (el)	indecência	Dic. Lomwe, 1983
<i>osilu</i> (em)	impureza	Prata, 1973
<i>otçilu</i> (em)	impureza	Prata, 1973
<i>othamaliwa</i> (em)	imoral, impuro	Matos, 1974
<i>othapala</i> (em)	imundo, imundície	Matos, 1974
<i>othitimana</i> ^d (em)	imoral, impudico	Matos, 1974
<i>otokhala</i> ^e (em)	imundo	Prata, 1973
<i>ovutuwana</i> (em)	sujo (refere-se à água)	Matos, 1974

^a Verbo com o significado de “cometer adultério”.^b Pouco usual; *olova* significa “absentismo”.^c Talvez *nthàpu*, que significa “abuso”, “desregramento”, “excesso”.^d *Othetimana* (?).^e *Otakhala*.

as coisas, as pessoas que, sempre ou em condições especiais, podem provocar graves contágios mágico-religiosos que prejudicam o próprio indivíduo transgressor e/ou terceiras pessoas; ou que provocam a reprovação e/ou condenação da sociedade; é tudo aquilo que não se pode fazer, sob pena de acontecer o mal. Costuma-se dizer que a violação de um *mwikho* suja ou estraga o mundo. Mas nem sempre todos os *mikho* comportam sanções automáticas e intrínsecas como, por exemplo, o chamado “tabu da sogra”; porém, quem os transgride demonstra não ter “cabeça” e pode ser condenado. Era isso que os anciãos ensinavam aos iniciandos. Em geral, a transgressão dos *mikho* mágico-religiosos é definida por verbos específicos: *ophahula* (*opahuwa*), *okwakhwila* e *ovirikanya*, que significam respectivamente, “auto-agredir-se”, “agir em contrário”, “prejudicar-se”. Pelo que, para cada caso de transgressão, é necessário recorrer a “remédios” específicos, ditos *makhurumela* para *orapiha*, “purificar alguém contaminado com impurezas rituais”, por exemplo, *makhurumela ekwakhwila*, “o primeiro acto sexual da viúva com um irmão ou sobrinho do defunto para afastar o espírito do falecido”. Mas, se as consequências do acto implicavam outras pessoas, a questão era apresentada aos *mamwene* das linhagens e, eventualmente, ao *mulupale*, “chefe do território; só então era qualificada como *otcheka* (“crime praticado”, “danificar”, “lesar um direito alheio”, etc.)². Nem Deus (*muluku*) nem os espíritos dos familiares falecidos têm algo a ver com os *mikho*; eles são apenas regras antigas dos homens. São exemplos de graves *mikho* as relações sexuais com irmãs e com uma mulher menstruada (*ewei eri va nkora* ! – “a desgraça está à porta” –, pois *ewei*, para além de “desgraça”, também significa “menstruação”), pegar numa criança recém-nascida depois de um acto sexual com uma mulher que acaba de terminar a sua menstruação, pillar à noite, lançar com força um tição aceso para um quintal ou para uma machamba que foi protegida contra os inimigos, os animais bravios e os feiticeiros, revelar a uma criança qualquer tipo de ensinamento ou prática dos ritos da iniciação, salgar alimentos durante a menstruação e após o aborto. Já a cobra *ethoka*, por exemplo, é um verdadeiro símbolo *malavi*

² Pe. Elia Ciscato, *idem*, p. 14.

porque “tem duas cabeças”; desde modo, ela é uma anomalia embaraçosa e forte, pois é uma mistura incatalogável, fora de qualquer esquema: é uma brincadeira da Natureza; encontrá-la é inquietante porque faz pensar em algo de desordenado, uma desgraça, um acontecimento fora do normal. O aparecimento de um *minepa* (“espírito”) é sempre *malavi*. Também é *malavi* para uma criança não iniciada, ver um sexo circuncidado, ouvir qualquer coisa do que se passou na iniciação, cair em situações estranhas, etc. O cadáver humano é uma pessoa em transição, que está para tornar-se outra coisa, ou para entrar definitivamente noutra estado; mas entretanto não é isto nem aquilo e por causa disso é impuro, carregado de força perigosa; para as mulheres que ainda não tiveram um filho e para os não iniciados é proibido (*mwikho*) ver o cadáver, participar no cortejo fúnebre e assistir ao enterro; se porventura isso acontece inadvertidamente torna-se *malavi*; em ambos os casos, é *mwikho* ou *malavi* quando uma terceira pessoa presencia a violação do interdito ou quando o transgressor o considera. O mesmo se passa com todas as pessoas em situação de passagem até que o processo não chegue à sua conclusão, fixando e reintegrando no estado de “normalidade” ou “passageiro”. O parto, a menstruação, a gravidez, as iniciações, a doença grave e prolongada, a morte, etc., são situações de passagem perigosas que comportam um estado de impureza; em qualquer destas situações, a pessoa está *mmatthupini* ou *mmatxhupini*, isto é: “na poeira” e, por isso, *mmwikhoni*, “na proibição”, “na abstenção de certas coisas”, “a causa de algo que está acontecendo”, “de um devir”. A transição é um estado indefinível: é um tempo no qual a pessoa está mudando, morrendo a uma situação passada e presente para renascer noutra. As pessoas neste estado estão em perigo e transmitem o perigo às outras; por isso, isolam-se ou são isoladas. No término do estado de impureza, natural ou ritual, as pessoas devem pôr um sinal social da normalização atingida: tratamento do cabelo entretanto crescido, nova indumentária, festas, bebidas, etc. Os feiticeiros e os magos de segunda e terceira coluna, aproveitam a força do impuro: ossos, sangue, panos da menstruação ou da morte, etc. O tabu, *mwikho*, exige a evitação do impuro.

Segundo o Pe. Prata³ existe na língua *emakhuwa* uma meia dúzia de adjectivos com a significação de “impuro”, para as situações que ilustro⁴:

- + *a-oluwa* (“cometer adultério”, “fornicar”, “praticar luxúria”; nestes casos tem como sinónimo *esempwere*. “Falhanço”, “fracasso”, “que fracassou para ter filhos”; o mesmo que *olova*);
- + *aorarruwa* (“praticou corrupção”, “cometeu adultério”, mas no sentido de prostituto/a quando designa um indivíduo que se mete com todos, com intenções sexuais. A palavra pode também designar uma pessoa possuída por um espírito maléfico ou um intrometido nos assuntos alheios);
- + *ohikhala oratta* (“deslocado do lugar”, “incomodado”, “que não se sente bem por causa de preocupações, necessidades e sofrimentos de vária ordem”);
- + *ohikhala sana* (diz-se do casal que está sempre em conflito, do indivíduo que não tem sorte na vida)
- + *ohikhanle oratta* (“que não está bem”, “que está fora do local habitual”);
- + *onanara* (“feio”; “imperfeito”)
- + *oripa* (“negro”, “escuro”, “preto”, “sujo”; “ser escuro”, “sujar-se”, “estar sujo”)

Este mesmo autor, António P. Prata, diz que as duas últimas palavras, assim como *onhala* e *otakhala* significam também “imundo”.

Por outro lado, apresenta os seguintes vocábulos para significar “impureza”, sem esclarecer, porém, o campo semântico de cada um deles; entre parênteses, apresento para cada termo os actuais resultados da pesquisa:

- *munanarelo* (“da forma que está feio”; “da forma que não está perfeito”);
- *nikhurumela* (“sangue”, “sujidade”, “porcaria”, “imundície”, “suor com pó”, “poeira”; “destino”; “manchas na pele”, “espécie de lepra”);
- *ntabu* (“guloso”; “pessoa que come coisas antes de estarem boas”; “teimosia”. *Ntábu* ou *nthabu*, “aquele que comete excesso, que é exagerado”);
- *osilu* (utilizado no sentido de “muito”, “demais”, para referir o exagero sexual, por exemplo; “falta de higiene”, “ausência de normas na agricultura ou de estética no vestuário, na culinária, na dança”, etc. O mesmo que *otilu*. Com a grafia *usilo*, significa “a pedra maior da mó familiar”).

³ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

⁴ Agradeço a Hildebrando Patrício, do Curso de Português, da FL-ISP e a Cássimo Jaime Nevara, do Curso de História e Geografia, da FCS-ISP, 1995, as informações que me forneceram.

Por sua vez, Matos⁵ escreve que as palavras *onanara*, *oripa* e *owutuwana* significam “sujo”, e *nikhurumela* (sem plural), “sujidade”; as palavras *onanara*, *onyala* e *othapala* (?otakhala), “imundície”. Os termos *ohìsumàliha*, *ohùreya*, *othitimana* (?othetemana) *okhoromana* e *othamaliwa* designam, “imoral”, “impudico”. As palavras *onyala*, *othapala* (?otakhala) *nikhurumela*, *ohùreya* significam “imundo”. *Munepa wonanara*, “espírito imundo”; *ohìsumàliha*, “imoral”.

No idioma *elómuvè*⁶, a tradução de “sujidade” é *nikhurumela*; a sujidade dos órgãos genitais, *esoro* ou *makatxakha*, e a sujidade da água, *ekhutuwela*; por sua vez *oronya* significa “indecência”.

Tanto na língua *elómuvè* como na língua *emakhuwa*, a impureza devida à menstruação, parto, iniciação, morte, é dita *ntxupia* ou *ntxupi*; a impureza devida à sujidade provocada, por exemplo, pelo não respeito de um tabu sexual, alimentar, etc., é chamada *nikhurumela*; a impureza devida à indecência, é dita *oronya*.

Como referimos na Parte II, Capítulo I, 1, todas as situações de impureza e de marginalidade rituais exigiam uma purificação do tipo *otatha* (“sacudir”), *okakha ntchupi* (“afastar a poeira”), *orapa mwikho* (“lavar o *mwikho*”) ou *oviriha mikho* (“superar”, “mandar embora os *mikho*”), para que os contaminados pudessem ser reintegrados num estado dito de normalidade. Na sociedade macua, inúmeras eram as ocasiões em que se recorria a estas purificações; os ritos de passagem da puberdade, pela marginalidade e impureza que produziam, conheciam momentos privilegiados de purificação. Verificámos, ao longo da descrição dos ritos iniciáticos, que tanto os iniciandos como os mestres e “acompanhantes” tiveram repetidas vezes que tomar precauções rituais para salvaguardar a sua própria saúde e vida, e mesmo a dos seus familiares.

Na véspera da agregação definitiva dos “senhores da floresta” (iniciandos e caçadores), sucediam-se vários ritos de purificação para que não contami-

⁵ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

⁶ *Dicionário Lómuvè (Lómuvè-Português, Português-Lómuvè)*. Vila do Gurué, 1982 (Mimeo).

nassem o mundo culturalizado da aldeia. O fogo, o banho ritual, a unção com óleo de rícino, a nova indumentária, o nome e os “remédios” faziam parte da limpeza definitiva dos jovens poluídos.

Era o “dono” do *mvera* ou o instrutor principal, o *namuku mutokwene*, que determinava o dia dos últimos ritos na floresta, principalmente o dia do banho purificador, depois de se inteirar do estado de saúde de cada jovem e dos preparativos na aldeia.

Já tratei, no Capítulo IV da II Parte, dos últimos preparativos no *mverani* e do incêndio do acampamento. Vejamos agora mais alguns aspectos dos ritos de purificação após um período de marginalidade.

Depois do último banho ritual de purificação, colocava-se cuidadosamente uma gota de óleo na parte frontal da testa do iniciado; esta gota devia escorrer pelo nariz e cair na parte central dos lábios para, finalmente, tombar sobre o peito, anunciando deste modo uma absoluta purificação e fidelidade aos ensinamentos recebidos. Quando o óleo se desviava do percurso desejado, era motivo de insatisfação dos familiares e padrinhos do iniciado, pois isto indicava mau agouro e infidelidade no cumprimento dos conselhos recebidos.

Após a menstruação, um aborto e o período de amamentação, o primeiro acto sexual era de purificação.

Depois de lavar, vestir e enterrar um morto, devia-se esfregar as mãos com carvão.

Em qualquer enterro, as pessoas que tivessem ido ao cemitério deviam lavar-se no riacho mais próximo ou num local onde se pusera água para o efeito; e não podiam entrar em casa antes de lavarem novamente as mãos com a água de uma panela colocada num cruzamento de caminhos; nela eram lançadas folhas da *mphurunya* (planta não identificada); depois de todos se terem lavado, a panela era virada com a boca para o solo e abandonada. Nessa noite, depois da refeição em sinal de comunhão e de agradecimento, as pessoas juntavam-se para contar histórias sobre o defunto ou mesmo qualquer outro tipo de histórias; qualquer pessoa com jeito podia contá-las, mas habitualmente era um contador que o fazia, ao mesmo tempo que dançava; por isso, era chamado o *mwinatehele*, isto é, “aquele que dança o *ithele*”. Terminadas

as cerimónias do enterro, os familiares do defunto começavam um período de luto: “luto maior” ou “grande”, de cerca de um mês, e “luto pequeno” ou “menor”, de cerca de um ano para os parentes mais próximos. Qualquer deles era um período de margem, que implicava vestimentas apropriadas, ausência de adornos, rapagem da cabeça, comportamento reservado, jejuns, proibições alimentares e abstinência sexual. O fim do luto coincidia, um ano depois, com o aniversário da morte do familiar.

Capítulo VI

A simbologia das cores

Existe nos idiomas *emakhuwa* e *elómwè* uma fenomenologia das cores idêntica àquela que foi estudada por Turner¹ entre os ndembu da Zâmbia. O branco, o preto-negro e o vermelho-encarnado são as três cores primordiais que costumam ser seleccionadas preferencialmente. Estas cores são consideradas orgânicas por corresponderem à cor dos humores, existindo em relação a elas um código simbólico relativo a valores e regras sociais, cuja revelação era um ponto central, tanto nas iniciações masculinas como nas iniciações femininas.

As restantes cores são derivadas das cores primárias, sendo-lhes associadas, ou secundárias, e estando organizadas num sistema descritivo do tipo “cor de...”: por exemplo, *a-njano* que significa “cor de açafreão”. Tanto *a-njano*, como *oshurumala* e outros adjectivos sinónimos servem para assinalar o amarelo ou o amarelado. Diz-se de alguma coisa que é de cor verde: *anamathapa* e *ekithikithi*. Ser roxo, de cor roxa ou de cor violeta, diz-se *okhuwa*, *nthwili* ou *orripela*. O amarelo e o laranja associam-se ao vermelho; por vezes o amarelo ao branco, o cinzento, o azul e o verde ao preto. *Orripelela* significa “verde”, “azul” ou “pardacento”, falando da folhagem; significa também “ser escuro”,

¹ Victor W. Turner; (trad.1972), “La classification des couleurs dans le rituel ndembu”, in: Bradbury, R.E. *et alii*, *Essais d'Anthropologie Religieuse*; “Ndembu circumcision ritual”, in: *Essays on the Ritual of Social Relations* (Ed. by Max Gluckman). Manchester University Press, 1962; *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and New York, Cornell University Press, 1967.

“pardo”, pardacento”, “cinzento”, “acinzentado”. *Orripeleleya* é a passiva: “ser ou estar azul, azulado, verde, esverdeado”; “ser ou estar escuro, pardo ou acinzentado” e “escurecer-se, tornar-se escuro”. As cores secundárias podem relacionar-se entre si como o azul com o verde, o castanho com o encarnado/vermelho, e por vezes o azul claro/escuro respectivamente, na dicotomia negro/preto.

Analisemos com mais pormenor as três cores fundamentais. Mas recordemos primeiramente como estavam presentes ou eram explicadas nos ritos de iniciação.

O branco é a cor da farinha de sorgo oferecida aos espíritos ancestrais nas cerimónias propiciatórias dos ritos e a cor dos panos que assinala a presença das campas nos cemitérios familiares; é a cor de uma das máscaras *ekhalawa*, a que alegrava as danças profanas do começo, estando também presente na máscara *namame* e no bastão *nkangala* dos iniciandos.

O vermelho/encarnado é a cor do sangue da circuncisão, do ocre e da argila, matérias usadas nas pinturas corporais, nas máscaras *namame*, *shantina* e *cimanga* e no bastão *nkangala*. É a cor do “remédio” *ekhana* que se dava aos iniciandos antes da circuncisão.

O preto/negro, para além da noite, também estava presente nas máscaras *namame*, *shantina* e *cimanga*, no bastão *nkangala* e nas pinturas corporais de alguns mestres e dançarinos.

A máscara *namame*, que era feita de entrecasca e apresentava um perfil plano e uma configuração ovóide ou rectangular, com olhos e boca de forma tubular, era pintada a ocre, com decorações tracejadas e pontuadas a branco e preto. Esta máscara era exibida pelos recém-circuncidados durante a dança com os *iphivi* e noutras cerimónias na floresta, bem como durante fugazes saídas do acampamento *m'vera*.

As máscaras *shantina* e *cimanga* eram pintadas de branco, vermelho e preto retinto.

No bastão do iniciado, chamado *nkangala* ou *moroxoxo*, estavam presentes as três cores fundamentais: o branco e o preto na espiral pirogravada do bastão propriamente dito, o vermelho (e o preto) das sementes da trepadeira *naphimimini* enfeitavam o guizo emplumado na ponta do bastão.

O branco é considerado uma cor positiva, não perigosa, estando associada à actividade e à ordem. É a cor do sol, do dia e da lua. Está relacionada com certos rituais do ciclo da vida humana, constituindo símbolo positivo da vida, em analogia ao *continuum* gerar (esperma, elemento da relação homem/mulher), aleitar (leite, como elemento da relação mãe/filho), alimentar, crescer comunitariamente e na legitimidade; representa a preservação e o prolongamento da vida através da procriação e da pureza; está relacionada positivamente com os espíritos. Funciona como sinal do riso, do puro, da sorte e alegria, da chefia e da paz. É, na cultura macua-lómuè, uma cor relativa ao mundo masculino.

De acordo com os dicionários e vocabulários *emakhuwa* e *elomwè* consultados², registamos os seguintes vocábulos que servem para designar branco, esbranquiçado e claro. *Awèla*, em *elomwè* e *wèla*, no *emakhuwa* de Namapa, significam “branco”. *Otteela* (“ser branco”), *otçela* (“que tem a cor do leite”), *etçelelo* (“a qualidade do que é branco”), *ooweela* ou *òwèla* (“claro(a)”; “moreno de pele clara”, exclusivamente para pessoas).

O encarnado/vermelho é a cor do sol, do fogo, da carne (sangue da caça) e do poder. Por um lado, está associada ao branco numa ambivalência relativa à procriação, ao simbolizar o esperma fecundo, isto é, o sangue branqueado, e o sangue do nascimento; por outro, relaciona-se com o preto/negro no sangue menstrual, no sangue da circuncisão e no sangue da feitiçaria. O encarnado/vermelho é a cor do sangue da vida, incluindo o sangue derramado para o bem comum, e neste caso está associada, por exemplo, à pureza ritual nos sacrifícios com animais. A categoria vermelha é conotada pela argila, pelos ocre, pela plumagem de certas aves e pelo sangue.

Na língua *emakhuwa* os vocábulos para designar o encarnado/vermelho são os seguintes: *oxèra* ou *oshèra*, *okhwila*, *oxurumala* ou *oshurumala*, *ophilivila*, em Cuamba, e *ossèrya*, em Namapa; na língua *elómwè* da Alta Zambézia encontramos os seguintes termos: *òpìlivìla*, *òsèrya*, *òfila* e *òtxokotxha*. *Ottokottha* (“estar maduro(a) ou cozido(a)”, em Namapa). *Oshèra* (*oxèra*), *okhwila*, *oshurumala* (*oxurumala*) são vocábulos que significam “cor semelhante à cor do sangue”.

²Pe. Alexandre Valente de Matos (1974) *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigação Científica do Ultramar, 1974. Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Ed. da Sociedade Missionária, 1973, e *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1990. *Dicionário Lomwe-Português*. Vila do Gurue, 1982.

O preto/negro é a cor escura e negativa da noite, do escondido, da sujidade e da putrefacção (dejectos corporais e sujidade dos corpos); e também do carvão de madeira e das cinzas da lareira doméstica. Está associada ao comportamento anti-social, à morte, por isso ao primeiro sangue do mênstruo, a toda a negação, incluindo o mal, o azar, a feitiçaria; é a cor da desordem, do aniquilamento, voluntário ou não de tudo aquilo que mexe, respira ou se determina a si mesmo. O negro/preto está conotado com a esterilidade e com o segredo; é símbolo do escondido, do secreto, da obscuridade, do desconhecido, das origens e das germinações, das provas, dos sofrimentos e dos mistérios, mas também da potencialidade em poluir; no entanto, pode ser símbolo da fecundidade e do amor conjugal e da atracção sexual intensa. Tem por vezes conotação com a sorte e com as nuvens portadoras de chuva. A indumentária de cor preta estava antigamente reservada aos *anethi* (aristocratas), particularmente aos chefes.

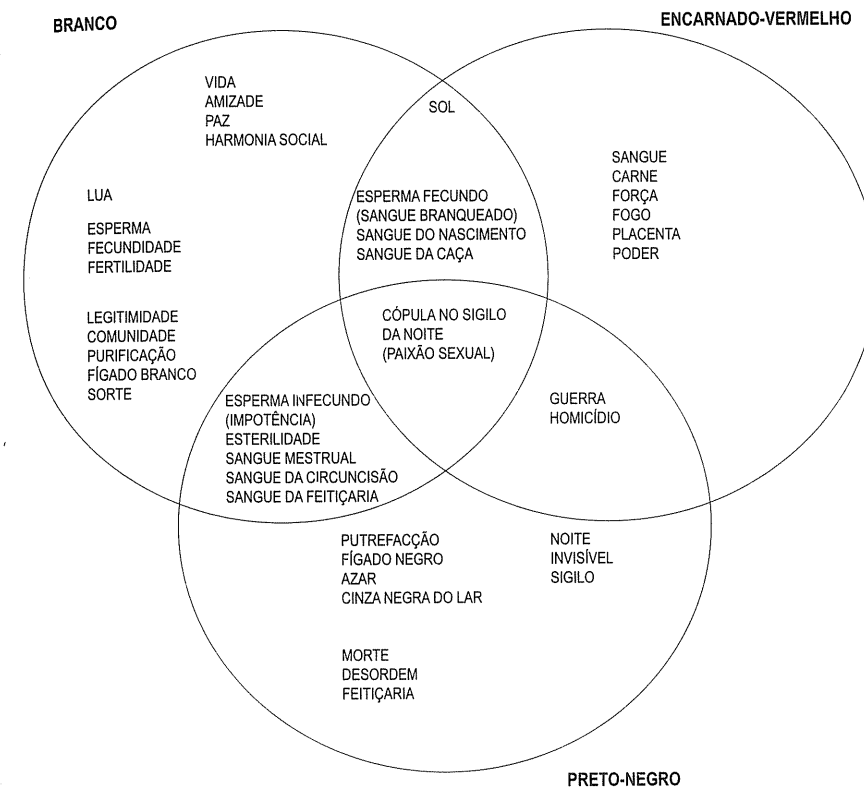
Nas línguas *emakhuwa* e *elómwè*, segundo os dicionários já mencionados, encontramos os seguintes vocábulos para designar esta cor: *namaripa*, *oripa* (“que tem cor preta ou negra”); os adjetivos *oripa*, “ser preto, negro, escuro”, “escurecer, anoitecer, ficar noite”, “sujar-se, estar sujo”; *oripa-vo*, “estar muito escuro”, “ser muito escuro”; *oripa-ripa*, “ser muito preto, muito negro, muito escuro”; *oripela*, “estar escuro”, “escurecer”, “estar às escuras”; *oripelela*, “ser escuro, pardo, pardacento, cinzento, acinzentado”; “ser verde ou azul”; *oripeleya*, “ser ou estar azul, azulado, verde, esverdeado”, “ser ou estar escuro, pardo, acinzentado”, “escurecer-se”, “tornar-se escuro”; *oripeliha*, “escurecer”, “obscurecer”, “enegrecer”, “tornar escuro, negro, sujo com ou por meio de”; *oripiha*, “tornar preto, negro, escuro, sujo”, “enegrecer”, “escurecer”, “sujar”, “manchar”; *oripihiwa*, *oripiwa* ou *oripiya*, “ser escurecido”, “ser enegrecido”, “ser sujado ou sujo por alguém ou por sua ordem”; e *oripiwa murrima*, “estar triste, entristecido”, “ter o coração escurecido, escuro”. *Ewirriphi*, *ephi*, *epiphi* e *nirripele*, significam “escuridão”.

Se o branco está mais relacionado com o mundo masculino e dos antepassados, o preto/vermelho são as cores mágicas do órgão feminino, estando a primeira destas cores relacionada com a mulher na menopausa e a segunda, com a mulher fecunda.

Na floresta onde se realizam os principais ritos dos rapazes, reina simbolicamente a noite e a seca e, por isso, os iniciandos estão nela numa situação de impureza ritual, nus, sem comer sal, pois que o sal é o símbolo da união masculino-feminino.

A simbologia tripartida das oposições branco/encarnado-vermelho/negro-preto apresenta áreas de sobreposição positiva inter-relacionadas com o ciclo da vida: gerar/crescer/morrer, e com o *continuum* dia/noite.

Podemos visualizar as interacções das três cores primordiais em conjuntos simbólicos de referencial relativo a percepções do sistema inalienável – partes do corpo – do alienável – natureza – e do sistema de experiências sociais (mais ou menos recíprocas), todas na sua sucessão temporal.



Uma organização cromática principal deste tipo implica um universo de referência de sequências infinitas, comunitariamente organizadas (positiva ou negativamente anatómicas, mais ou menos recíprocas, e positivamente abstractas)³.

Quadro n.º 6 – Universo de referências relativo à oposição binária branco/negro-preto

+ An (+hum + ou - rec)	não An	+ Abs
fecundidade/esterilidade	dia/noite	legitimidade/ilegitimidade
vida/morte	sol/lua	comum/incomum
purificação/putrefacção	visível/invisível	
fígado branco/fígado negro		
sorte/azar		
paz/guerra		
masculinidade/feminilidade		

Os traços semânticos das colunas anatomia humana (*An, hum*) mais ou menos recíproca (+ ou - rec)/não anatomia (*natureza*)/positivamente abstracta reduzem-se à oposição binária branco/negro-preto, da simbologia descrita. O encarnado-vermelho confirma a bipartição proposta porque é distribuível pelos respectivos semas acima listados (Quadro n.º 6).

A categoria negra, diz Luc de Heusch⁴, comporta pelo menos um valor positivo, mas suspeito, a paixão sexual, porta aberta, tanto sobre a fertilidade (branca) como sobre a desordem do adultério. A paixão sexual deve, pois, estar localizada entre o branco e o preto-negro. Turner⁵ notou, a propósito da apetência sexual, que, durante a iniciação das raparigas *ndembu*, as mestras pintavam de preto a vulva das noviças, servindo-se de um pedaço de carvão

³ Maria José Albarran Carvalho, *O Léxico do Dicionário Básico da Língua Oficial de Moçambique – Cores e idade*. Instituto Superior Pedagógico, s/d, 31 pp. policopiadas.

⁴ Luc de Heusch, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État – Mythes et rites bantous*. Paris, Gallimard, 1972 (Les essais CLXXIII), p. 214.

⁵ Vitor W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and New York, Cornell University Press, 1967, p. 73.

vegetal obtido da casca da *diplorrhyncus mossambicensis*, para aumentar nelas a atracção sexual. E o mesmo autor acrescenta que é extraordinário que esta árvore seja a mais importante dos símbolos brancos, cor conotada, como vimos, com o leite e o seio materno, a relação mãe-bébé, a matrilinhagem, a feminilidade, etc. Ora, o pó negro obtido da casca desta árvore, com que se enegrece a vulva, torna-a ambivalente, ao invocar para além da fertilidade, o desejo sexual e o adultério, o que conduz por vezes ao assassinato e à feitiçaria; e é por isso que as mulheres *ndembu*, de pele muito escura, eram mais procuradas como amantes do que como esposas.

A categoria encarnado/vermelho, que reenvia imediatamente para o sangue, é a mais rica e complexa, pois ela põe em jogo as principais actividades masculinas, a caça e a guerra, e a função reprodutora da mulher.

O vermelho/encarnado e o branco opõem-se conjuntamente ao preto/negro, na medida em que as duas cores conotam a actividade, ao passo que o preto/negro representa a negação e a morte; mas o branco e o vermelho/encarnado opõem-se entre si na medida em que a primeira significa “a paz”, “preservação” e “continuidade” da vida e a segunda a “descontinuidade”, “perigo” e “guerra”. Como em muitos ritos estão ausentes os signos “negros”, pois utilizá-los seria invocar as suas significações, como a morte, a esterilidade, a feitiçaria, etc., a oposição vermelho/encarnado-branco torna-se mais activa, assumindo por vezes o vermelho valores maléficos do negro. O vermelho/encarnado torna-se assim uma cor ambivalente, ao passo que o branco é sempre positivo e o negro, negativo. É por isso que Turner⁶ considerou que a tríade das cores fundamentais, branco, negro/preto e vermelho/encarnado, podia ser reduzida a um sistema binário, branco-negro, desdobrado sobre diferentes eixos. Na verdade, segundo Heusch⁷, é preferível manter a tríade do campo semântico das cores e considerar o vermelho/encarnado como um subsistema dessa tríade que remete para aquelas outras cores, aspectos específicos do campo semântico. Por exem-

⁶ Vitor W. Turner, *The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca and New York, Cornell University Press, 1967, Cap. III.

⁷ Luc de Heusch, *Le Roi ivre ou l'origine de l'État – Mythes et rites bantous*. Paris, Gallimard, 1972 (Les essais CLXXIII), p. 211 e segs.

plo, o sémen infecundo dos homens impotentes situa-se, como o sangue menstrual, no eixo que liga o vermelho ao negro, pois trata-se, em ambos os casos, de um sangue enegrecido. Já o sémen fecundador é um sangue purificado pela água, por isso esbranquiçado, e de igual modo é o sangue benéfico da caça, associado à brancura.

Nos ritos de iniciação, tanto masculinos como femininos, ensinava-se aos neófitos o código das cores, relacionado com a sexualidade e com as paixões sexuais. Os mestres utilizavam as cores do arco-íris (*ekhuwai*), das sementes vermelhas e negras da trepadeira *naphinimini*, das máscaras, do bastão do iniciado, das penas de certas aves, da cinza branca e da cinza negra, do carvão vegetal, etc., para ensinar regras comportamentais relativas à menstruação, às relações sexuais possíveis e às proibidas, etc. Nos ritos das meninas, as cores do arco-íris eram utilizadas para explicar o fenómeno das regras e nos ritos dos rapazes, para ensinar as proibições sexuais durante a menstruação. Nestes últimos ritos a palavra *ekhuwai*, que significa “arco-íris”, servia para designar a cópula. A união sexual adstrita à fecundidade está relacionada com a cor branca; a do adultério, e portanto da desordem, com a cor preta/negra. Ao pintarem as vulvas das iniciandas com pó negro durante os ritos, as mestras transformavam-nas numa categoria de desejo sexual que podia conduzir ao adultério e à feitiçaria.

Como grande número da população macua é muçulmana, o código tradicional bantu das cores foi acrescido por crenças mágicas islâmicas relativas às cores; assim, reforçou-se a ideia do mau agouro anunciado pelos animais de cor preta, e passou-se a utilizar esta cor como talismã contra o mau-olhado. Os grandes chefes linhageiros muçulmanos vestiam com frequência vestes de cor preta. A cor branca é, pelo contrário, a cor do bom agouro. Regista-se nos nossos dias que a cor verde está presente nas bandeiras das confrarias islâmicas da costa norte de Moçambique.

Capítulo VII

- O bestiário dos ritos

Na cultura macua-lómuè, muitos animais servem de símbolo em imagens que evocam e revelam visualmente e de uma maneira concisa o ciclo da vida ou um aspecto de uma situação vital; é também corrente a utilização de hábitos de animais para explicar preceitos e normas, e ilustrar comportamentos considerados correctos ou incorrectos; muitas vezes são tomados exemplos de animais cujos hábitos significam precisamente o contrário daquilo que acontece (ou se pretende que aconteça) na vida real dos humanos. O conhecimento empírico da natureza e, em particular, do reino animal, deu origem a um código simbólico utilizado em múltiplas circunstâncias entre os membros da sociedade, amiudadas vezes com carácter explicativo ou normativo, e geralmente num sistema generalizado de trocas.

Neste capítulo vamos estudar os aspectos mais marcantes das referências zoomórficas utilizadas nos ritos dos rapazes. Assinalemos, entretanto, que, ao transformarem a criança em adulto social, os ritos da puberdade davam origem a novos caçadores potenciais, ou seja, a novos senhores da floresta. Antes da ocupação europeia recente e da orientação da força de trabalho masculino para a produção agrícola para o mercado e para outros sectores da economia colonial, os homens dedicavam-se com frequência às caçadas, individualmente ou em grupo; a economia cinegética era um factor muito importante da economia doméstica e do comércio local e a longa distância. Durante os ritos e a partir deles, os jovens rapazes começavam a adquirir

conhecimentos e práticas sobre os animais e as caçadas, sobre os direitos de propriedade dos animais bravios abatidos ou encontrados mortos, e sobre as regras de divisão e de distribuição da carne para consumo, das peles, dos chifres, dos dentes de marfim, das garras, etc.

Em primeiro lugar eram evocados animais, por vezes míticos, que serviam para ilustrar as grandes explicações cosmogónicas. A estes animais eram dados geralmente nomes secretos tidos na conta de valores autênticos que conferiam às cerimónias um ambiente esotérico; o mestre das cerimónias nunca se esquecia de recordar aos neófitos que esses nomes eram reservados aos homens adultos iniciados, não podendo ser revelados fora dos ritos por ser um grande tabu. Nesta mesma categoria podemos integrar os animais que são considerados espíritos, os que são mensageiros silenciosos entre os antepassados já falecidos e os vivos, e aqueles cujo aparecimento é motivo de mau agouro, alterando de imediato o comportamento da pessoa que se cruza com eles. Alguns destes animais eram representados pelas máscaras e pelos disfarces que os iniciados e mestres usavam em várias ocasiões do ciclo ritual. As máscaras zoomórficas eram aplicadas sobre o rosto ou enfiadas na cabeça e usadas com vários atributos do animal, incluindo a cauda e as garras; a tradição exigia, aliás, que os mascarados se comportassem como os animais representados.

Em segundo lugar eram lembrados animais para explicar preceitos de ordem social e moral, para indicar tabus a cumprir e para ilustrar uma situação particular.

Todos estes animais eram usados como formas de classificar e de pensar, quer pelos seus atributos quer pelo seu modo de vida ou pelo seu habitat. Podemos agrupá-los do seguinte modo:

- os que entram em letargo;
- os que são subterrâneos, sendo os sítios onde se fecham e se escondem comparados aos cemitérios e, por isso, considerados habitantes de locais ambíguos e de contacto com os cadáveres dos mortos;
- os que mudam de pele;
- os que são nocturnos ou lunares;
- os que são animais prolíficos, e também os que são o inverso disto e que só têm uma cria de cada vez, como os humanos;

- os que têm atributos particulares, como a cauda, a cor, o veneno, o cheiro pestilento, as garras, etc.;
- os que têm uma forma particular do corpo, em particular o focinho, o bico, a tromba, etc.;
- os que são espertos e manhosos;

Mas os animais não são apenas bons para pensar, muitos deles também são bons para comer. Na língua *emakhuwa* a palavra *enamá* tem o significado de carne, qualquer que seja o animal, incluindo o homem; só que, para designar a carne deste último, diz-se *enamá ya muthu*, “carne de pessoa”. A oposição entre género humano-pessoa e animal não-pessoa é traduzida pelas palavras *muthu* e *mwanamá*. Voltaremos a esta última palavra. Para já, digamos que há carne de certos animais que pode ser comida sem restrições particulares, embora sempre segundo regras específicas de repartição pelos presentes; carne de outros que não pode ser comida por ser considerada repugnante, impura ou maléfica; por último, carne de alguns animais (incluindo do homem) que só pode ser comida em certas circunstâncias e por certas pessoas à exclusão de todas as outras, sob pena de graves consequências para os próprios ou para os familiares; neste último caso era geralmente necessária uma purificação prévia de carne que se comia ou uma purificação posterior daquele que a comeu.

Também certos animais não podiam ser mortos, e outros, quando o eram, por defesa, por acidente, ou para fins rituais, colocavam o caçador numa situação de impureza ritual que o obrigava a submeter-se a ritos especiais de purificação. Os caçadores, quando iam caçar para a floresta, tal como as crianças que eram levadas para os ritos no mato, entravam num estado de marginalidade perigosa; por isso, tanto eles como as esposas, e as mães e irmãs dos solteiros que ficavam na aldeia, preveniam-se com todos os cuidados mágicos, e quando uma anormalidade acontecia no mato, como o abate de um animal impuro, ferimento ou morte, os caçadores não podiam regressar à aldeia sem uma purificação prévia na zona de fronteira entre a floresta e o povoado.

A palavra *mwanamá* provém de *mvana* + *enamá*, ou seja, “criança”, “filho” + “carne”, mas designava nas iniciações o animalejo esfolado, um

bicho de que se desconhece o nome; a palavra também servia para designar o pequeno tambor que tocava sem cessar durante o corte dos prepúcios e a máscara que alguns circuncidados e acompanhantes colocavam sobre o rosto quando iam à aldeia exigir comida e outros produtos. Obviamente que no contexto dos ritos o termo servia para simbolizar o pênis acabado de circuncidar, e era por isso que também servia para designar a dança da ida, dita “o animal esfolado”, quando os iniciandos eram conduzidos para o local da circuncisão, na floresta.

O circuncidado era, por conseguinte, comparado a um animal esfolado; mas esta não era a única ocasião em que era relacionado ou mesmo considerado como um animal; noutras ocasiões, como, por exemplo, quando cada padrinho colocava no pênis ferido do respectivo neófito uma rodilha, ele passava a ser designado por *mákhoro*, que é a palavra que designa o macho entre os aprídeos; e, quando os iniciandos estavam amarrados nas suas *ikha-pwera*, eram designados “porcos selvagens”, *ikuluwe*.

Recordemos que em diversos “remédios” está presente o reino animal; existem mesmo “remédios”, como o *namòje*, contra as feras bravias, como o leão e o leopardo.

A lista que segue não é exaustiva para o complexo mundo simbólico macua-lómuè; ela é apenas representativa para o simbolismo dos ritos de iniciação dos rapazes.

Aves. De acordo com as variantes dialectais, são os seguintes os vocábulos para designar genericamente estes animais: *mwapalame* (plural: *apalame* ou *ashipalame*); *epalame* (plural: *ipalame*). Os macuas têm também termos específicos para designar diferentes categorias de aves, como por exemplo: aves domésticas: *muhuwo* (*i*); aves que anunciam a chegada de hóspedes: *kakhele* (*a*), *ntchokolo* (*ma*), *epwarahu* (*i*); aves que anunciam a chegada de familiares, *kwerékhwere* (de cor cinzenta com algumas penas encarnadas); aves que anunciam chuva: *mukaveya* (*am*), *kaveya* (*a*), *mviriviri* (*mi*); aves que anunciam a desgraça: *esisi* (*i*), *nikunkhuni* (*ma*), *namame* (*a*), *khùru* (*a*); que anunciam a rusga: *mòlòlo* (*myò*); que indicam (o local do) mel: *shapi* (*a*) ou *palame* (*a*); que alertam outras aves contra os perigos: *muthupi* (*mi*), *mutcheku* (*a*), *mphotokolo*

(*mi*)¹: Ave de rapina com penas cinzentas que se alimenta de serpentes e que arranca a casca de árvores velhas para apanhar cobras ou outra variedade de bichos que nelas procuram abrigo, isto é, o serpentário: *namatcula ikula* ou *namattula ikula*. A águia e o abutre são colocadas na mesma categoria: *namattuphula*, *namakhupi* e *settuphula*. ou *cocotci*. O peru-bravo, que é a maior ave do Norte de Moçambique: *mpisa* (*mi*) no dialecto ampamela, *mpiza* no dialecto mulai, *mpitca* nos dialectos de Nacala e Memba.

Em muitas cerimónias, os iniciandos ostentam penas destas aves, de acordo com a circunstância e o simbolismo desejado; assim, as penas de alguns passarinhos indicam a inocência; as da galinha doméstica, *ntcehi* (*ma*), a pureza; as do galo, *muthupi* (*mi*), a virilidade — *mpolo wa muthupi* (“o sexo do galo”); as da galinha-do-mato, *ekhololo* (*i*), a agilidade; as do gavião, *shàka* (*a*) ou *nashàka* (*a*), a força e a destreza. Os passarinhos mais apreciados para estas ocasiões são o *eluka* ou *elukwi*, o cardeal de penas vivamente encarnadas no tempo da criação. Para além do simples porte de penas, usam-se máscaras zoomórficas nos ritos de iniciação com a figura do mocho (*namame*) ou do milhafre (*namèkhupi*). Inúmeros provérbios e sentenças tendo como exemplo as aves, fazem parte dos ensinamentos e conselhos dados aos iniciandos; eis alguns exemplos: *muletco*, *mvalakhhu otcèla*, *wàkuwa wòneya*: “o hóspede é como a galinha branca que se descobre depressa”; *ilakhu samela maino onowere*: (ou *onopwanha*), “quando as galinhas tiverem dentes, conseguirá o que deseja”.

Boi-cavalo. O mesmo que gnu-de-cauda-preta, cocone e ongonhe (*Connochaetes gorgon taurinus*): *enyupú*² ou *enhupú*³, com o plural em *i*; segundo Matos⁴, o boi-cavalo macho de grande porte é chamado *nekutcu* ou *nèkutthu* (plural: *anèkutthu*). Do cocone refere-se particularmente a cauda, *mvvìla*, muito farta de pelos compridos e lisos, que os régulos se jactavam antigamente de

¹ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

² Pe. Alexandre Valente de Matos, *op. cit.*, 1974.

³ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

⁴ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

levar na mão quando empreendiam viagens, como distintivo honorífico e de poderes mágicos, e que o curandeiro usava com os remédios da iniciação para afastar as feras e os feitiços de todos os locais da iniciação e dos próprios iniciandos; era a cauda com os remédios dos iniciandos que era pendurada em local bem visível como sinal de que as cerimónias iriam começar; a este cerimonial chamavam os macuas *ehuhuya ntoto* ou *othomeiwa mila* (“colocar a cauda para ser vista”). Os remédios dos iniciandos eram designados pela palavra *mila*, que é o plural de *muila* (cf. *mila* no vocabulário temático sobre remédios). O *mulipa a mila* ou o *mulopwana a mila* é o mestre das caudas dos remédios, o homem dos rabos. Era este a personagem especial que anunciava a realização dos ritos iniciáticos. O anúncio fazia-se logo que o *mwene mutokwene* (“chefe grande”) decidia realizar as cerimónias, a pedido dos chefes familiares; enviava então dois conselheiros ao *mulipa a mila* para que preparasse os remédios da iniciação; por esta e por outras, diz o ditado que “o boi-cavalo foi morto por mor da sua cauda” (*enyupú yiveliwe muila*)⁵, de tal modo a cauda era procurada para estes fins.

Bíffalo. *Syncerus caffer*. Segundo Travassos Dias⁶ são os seguintes os nomes deste animal em *emakhuvva*, *nhasi* ou *essari*; *elómwè*, *imare*; *exirima*, *enári*; *exuwabo*, *nári*. A cauda deste animal é usada para os mesmos fins que a cauda do boi-cavalo.

Cabrito do mato e cabrito das pedras. O primeiro é também conhecido por *xipene* (*Raphicerus campestris*) e, na língua dos macuas, *natcoro* ou *nasorro*, apesar de o Pe. Prata no seu *Dicionário* traduzir *nasorro* por gazela de pequeno porte⁷, cujas patas de trás são mais compridas que as da frente, o que lhe permite correr muito, pulando de onde em onde. O segundo é conhecido por cabrito saltador ou oreotrago (*Oreotragus oreotragus*). Não identificado deste modo nos Dicionários de Prata⁸ e Elomwè⁹. No *Dicionário Português-Macua*

⁵ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:185.

⁶ J. A. Travassos Santos Dias, *Abecedário dos Mamíferos Selvagens de Moçambique* (Componentes de maior vulto da fauna terrestre). Maputo, INLD, 1981.

⁷ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

⁸ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

⁹ *Dicionário Lomwe (Lómwè-Português, Português-Lómwè)*. Vila do Gurué, 1982.

do Pe. Matos¹⁰ estão registadas as palavras *ekhomatce* (ou *ekhomatte*) e *etchukwí* (ou *etthukwí*) com o significado de gazela das pedras ou cabrito-montês. A pele deste animal é muito usada nos pequenos tambores e no tambor *ekhavette*. Há ainda o oribi (*Ourebia ourebi hastata*) no Norte de Moçambique, chamado pelos macuas *namaheme*.

Cágado. Animal lunar, cuja cabeça aparece e desaparece dentro da cara-paça. Consideram os macuas que morre com dificuldade, como a cobra. Ao cágado terrestre, mas que nada bem na água doce, chama-se *khapá(a)*; mas são conhecidas outras espécies: *ekakapethe(i)*, *ekhonkwa(i)*, *mwitichitçera(a)*, etc. Nos ritos de iniciação dos rapazes, o bater das mãos no chão para levantar poeira até curar a ferida do pénis é chamado com frequência *onvara khapá* (“correr atrás do cágado”). Como se trata de um animal cauteloso que caminha lenta e seguramente, sem muita pressa nem precipitação, mas que chega sempre ao destino, é uma maneira de dizer aos *alúkhu* (iniciandos) que é devagar mas com segurança que a ferida sarará com o tempo e com a ajuda da poeira num processo lento mas seguro, prova de resistência física e moral dos neófitos, permitindo também aos mestres o tempo necessário para os ensinamentos. Na língua *elómwè* o cágado é por vezes designado *mwara a muluku*: “a mulher de deus”. Num mito *lómwè* sobre a origem das sementes, foi o cágado que as entregou a um órfão desprezado que tinha sido excluído da iniciação¹¹.

Camaleão. Este animal é designado pelos termos seguintes: *namanniya*, *núrria* (plural: *mórrya*), *nikhakatau*, *nikhatatapwi* ou *nikhatatapwa*. O pequeno camaleão que cheira mal é chamado *iupi*, *jupi*, *tcupi*; encontrá-lo é de mau agouro. É invocando “a marcha do camaleão” que se realiza o cortejo do regresso dos iniciados à aldeia; durante a passagem do cortejo, o povo dançava em torno dos jovens que desfilavam com as suas roupas novas e com o bastão do iniciado, dito *moroxoxo*.

Chango. Também conhecido por capricórnio (*Redunca arundinum*; e no Norte de Moçambique, *R.a. occidentalis*). Segundo Matos¹² os macuas

¹⁰ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

¹¹ Pe. Elia Ciscato, MSCJ, *Apontamentos de iniciação cultural*. Quelimane, Diocese de Quelimane, 1987:24.

¹² P. Alexandre Valente de Matos, *op. cit.*, 1974.

designam este antílope *etchové*, sendo o *ekosi* uma variedade de grande porte. Segundo Travassos Dias¹³, em *exuwabo* o animal é chamado *m'sengo*, em *elómwè*, *muhego* e em *exirima*, *etchove*. Apenas o macho possui cornos em forma de lira, percorridos por anéis em relevo, divergentes, dirigidos para cima e para trás, encurvando-se depois as extremidades para diante. Da sua pele fazem os macuas as membranas dos grandes tambores. A cauda do *chango* é usada pelos curandeiros com funções idênticas às do boi-cavalo.

Cobra. Animal lunar e ctónico, pois penetra nas tocas da terra e das árvores até junto dos cadáveres sepultados; por isso, certas cobras das machambas ou encontradas nas casas, alpendres e quintais, como a *namanthapa* de cor verde, podem receber uma oferta de farinha como se fossem um parente falecido que vem visitar a família e anunciar grandes coisas. A serpente é como a lua: quando fica velha, rejuvenesce mudando a pele todos os meses; então brilha mais e a sua mordedura torna-se mais intensa. A expressão *elómwè oyara wihuwa* significa: “gerar é mudar a pele como a cobra”, isto é: por meio dos filhos os pais vencem a morte, assim como a cobra renasce mensalmente. Quando uma cobra deixa a pele no alpendre da casa, essa pele pode ser utilizada para fazer “remédios” e “feitiços”. Durante os ritos de iniciação dos rapazes, a designação *enowa*, termo genérico para nomear “cobra”, é substituída por *ekhukulu*, palavra que significa “tronco” ou seja: o sexo viril. Na Alta Zambézia existe o mito de uma grande cobra chamada *nsolomuwa* que devora tudo (como as inundações); ela é também a avó que regressa para defender os órfãos¹⁴; esta grande cobra mítica tem entre os macuas de Lalaua o nome de *nikhurapela*. A *nikhurapela* habita nas lagoas profundas; por onde passa deixa um grande rasto onde o capim não pode nascer durante muito tempo, pois ela queima tudo o que entra em contacto com o seu corpo. Nas lendas de Nampula é associada às desgraças havidas com iniciandos. Uma destas lendas diz que numa lagoa chamada *qmmal-alùkhu* (“onde se extinguem os iniciandos”) um grupo de neófitos fora ali tomar o último banho purificador que marcava o fim dos ritos da iniciação; um por um foram-se

¹³ J. A. Travassos Santos Dias, *Abecedário dos mamíferos selvagens de Moçambique* (Componentes de maior vulto da fauna terrestre). Maputo, INLD, 1981.

¹⁴ Pe. Elia Ciscato, MSCJ, *Apontamentos de iniciação cultural*. Quelimane, Diocese de Quelimane, 1987.

atirando à água, à excepção de alguns que preferiram esperar pela saída dos primeiros; mas aconteceu que nenhum destes voltou à superfície; os adultos, ao constatarem o ocorrido, e não tendo achado restos de nenhum dos jovens que desapareceram, concluíram que a lagoa era habitada pela *nikhurapela*, e por isso passaram a designá-la *ommalàlùkhu*. Há cobras muito calmas como a *evili*, mas que reagem violentamente quando são muito provocadas; elas são apontadas como exemplo de ponderação e também de direito à defesa quando se é atacado; encontrá-la na própria machamba é sinal de sorte; em Malema, em ocasiões dessas, é costume oferecer a esta cobra um punhado de farinha. Segundo a crença popular, há também uma cobra que aparenta ter duas cabeças, uma em cada extremidade: é a *ethoka*, *etthoka* ou *ecoka*; porque é uma anomalia da natureza, encontrá-la é de mau agouro, é *malavi*. É com a pele humedecida da jibóia, *ekhuka* (*Python sebae*) que os macuas fabricam os tambores do tipo *nlapa*, cujo som é muito baixo. *Namakosi* é o nome da cobra de guizo. A mordedura das *surucucus* (*Bittis gabonica* e *Bittis lachesis*) pode ser mortal. Uma fórmula de juramento macua diz o seguinte: *eonwa wikorole!* (“que me salte – e pique – uma cobra!”).

Coelho. Mais propriamente deve falar-se da lebre das planícies (*Lepus saxatilis*) ou da lebre da montanha (*Pronolagus crassicaudatus*), muito frequentes no país macua; o termo “coelho” dos contos e das lendas engloba aquelas e o próprio coelho doméstico. De qualquer forma, trata-se de um animal lunar que sai de noite, especialmente com o luar; é ele que está lá em cima na toca da mancha lunar e “faz andar a lua”¹⁵. O coelho é o principal protagonista de inúmeras aventuras desencantadas e com final alegre¹⁶. Prata¹⁷ apresenta para a palavra “lebre” os seguintes significados: *matthika* (s. f.) e *matchika*, ambas as palavras com o plural em *ama* e *hukula*, plural *ahukula*; para o mesmo autor, “coelho” é *namarrocolo* (s. m.) e *hukula*. Para Matos¹⁸, *hukula* ou *namarrocolo* é o coelho vulgar, doméstico ou bravo, tendo o macho

¹⁵ Pe. Elia Ciscato, MSCJ, *op. cit.*, 1987.

¹⁶ Pe. Elia Ciscato, MSCJ, *op. cit.*, 1987.

¹⁷ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

¹⁸ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

de grande porte o nome de *matwere* e a lebre *matchika*. O “coelho” entre os macuas é o protótipo da inteligência e sabedoria; o iniciando é aconselhado a ser assim: desembaraçado. Nos contos o coelho tem um tratamento respeitoso: *ashinamarrokolo* (“o senhor coelho”). “Dizei-me: Quem foi que deu origem no mundo ao nevoeiro?” (ou quem foi que trouxe o nevoeiro? “Foi a lebre! Um dia, de madrugada, a lebre, que andava pegada de razões com o tio (materno), apanhou a bengala deste e partiu-lhe o cachimbo. Como a fornalha estava acesa, o fumo subiu a uma montanha vizinha e daí espalhou-se (o nevoeiro) pelo Mundo.”

Cudo. Namegoma ou simplesmente goma (*Tragelaphus Etrepsiceros*, *Strepsiceros*); espécie de bóvide muito corpulento. Há duas espécies, o *etcatca* ou *etthatta* e o *namukoma*. Prata¹⁹ diz que o *etcatca* é o macho superadulto do *namukoma* ou *etthatta*; por sua vez Matos²⁰ chama a este mamífero ruminante de grande porte *namukoma*. A pele destes animais serve para fazer as membranas dos grandes tambores. Segundo Travassos Dias²¹, “o cudo possui uma pelagem de cor geral flavo-acinzentada, no macho e tendendo para o acastanhado, na fêmea. Sobre este fundo dispõem-se, de cada lado do tronco, seis a oito listas brancas, verticais, que não atigem o ventre. Na cabeça, que é bastante expressiva e servida por dois pavilhões auriculares vastos e quase arredondados, existem sobre o chanfro duas listas brancas, estreitas e convergentes, que se unem logo abaixo dos olhos. Da nuca à cauda estende-se uma longa crineira, formada por pêlos brancos e negros, misturados. O bordo inferior do pescoço, particularmente no macho, é igualmente percorrido por outra crineira, formada por pêlos mais compridos que os do bordo dorsal. Só o macho possui cornos, que são compridos, em espiral aberta e dando duas voltas completas de espira”. São estas listas brancas e pretas na pele do cudo que fazem com que este animal seja tomado como exemplo no código simbólico das cores e, mais do que isto, seja tomado como a própria significação destas cores, iguais à do bastão do iniciado. Também por causa destas listas e manchas na pele, os

¹⁹ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

²⁰ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

²¹ J. A. Travassos Dias, *Abecedário dos Mamíferos Selvagens de Moçambique*. Lourenço Marques, 1975, p. 144.

macuas consideravam que este animal era portador da lepra; por isso, quando abatiam ou encontravam um cudo morto tinham que ser submetidos a uma purificação ritual idêntica à purificação daqueles que matavam um leão; mas neste caso o curandeiro deveria ser um especialista da lepra. A carne do cudo só podia ser levada para a aldeia depois de purificada.

Doninha. São conhecidas duas espécies de doninhas em Moçambique: a doninha-de-cheiro (*Ictonyx striatus*) e a doninha-de-nuca-branca (*Poecilogale albinucha*). Ambas são carnívoras; alimentam-se de pequenos mamíferos, aves, répteis, batráquios e insectos. Os autores consultados não concordam na utilização dos nomes macuas para este animal. O Padre Matos chamou-lhe *nawili* no seu Dicionário, mas este vocábulo indica mais propriamente a grande ratazana campestre; quanto ao padre Prata, chamou-lhe *nipwiza*, *mipweza* ou *nipwesa*, palavra que tem sido por vezes usada para designar o gato-bravo de pêlo negro. As doninhas são animais de hábitos nocturnos, que vivem geralmente sós ou aos pares. Têm como características comuns expelirem um cheiro bastante fétido quando são atacadas.

Elande. Também conhecido por mofo, pacala ou tuca (*Taurotragus oryx*). Não está citado no Dicionário de Prata²², nem no Dicionário Lómwè²³. Segundo Matos²⁴ é o *epakhala*, boi do mato muito corpulento; sendo a pacala macho, de grande porte, chamada *matcini*. A cauda deste animal é usada para os mesmos fins que as do boi-cavalo e do búfalo. A sua pele serve para fazer membranas para os grandes tambores.

Facocero. Falso javali africano (*Phacochoerus aethiopicus*). É o suídeo selvagem mais frequente em Moçambique a que erradamente se chama javali. O facocero de grande porte tem o nome *shivaka* em *emakhuva*. No decurso da noite acoita-se em luras ou grutas encontradas desertas, que foram geralmente abertas pelos ursos-formigueiros ou pelos pangolins²⁵. A sua carne é apreciada pelos não muçulmanos.

²² Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

²³ *Dicionário Lomwe (Lómwè-Português, Português-Lómwè)*. Vila do Gurúé, 1982.

²⁴ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

²⁵ J. A. Travassos Dias, *Abecedário dos Mamíferos de Moçambique*. Lourenço Marques, 1975, p. 69.

Formigas. Formiga preta; pequena formiga que morde e deixa um líquido cáustico, designada por *thukwe*, *thukwí*, *thùkwí*, *karakege* ou *rusú*. A palavra *thukwe* é dada à pequena circuncisão tradicional no Chiure, Sul de Cabo Delgado, e a toda a circuncisão não maometana. O ardor da ferida assemelha-se à picada da *thukwe*. Formiga *enenele*. “Dizei-me: quem é aquele que nos faz entristecer?” – É a formiga *enenele*. (Pois tem acontecido verem-se formigas trazendo do fundo da sepultura pedacinhos de roupa ou mesmo cabelos do cadáver. Ora, os lugares dos mortos não podem ser profanados, nem irreverenciados). No Mutuáli existe uma pequena mosca muito incómoda, porque agressiva, cujo nome também é *thukwí*.

Gafanhoto. Segundo Prata²⁶ existe uma variedade de gafanhoto que é designada por *namasoma*, ou *isope*, plural de *esope*. *Ovara musope wipottola eyá(ntoko) xèrule* (“apanhar um gafanhoto é atirar-se ao chão – magoar-se como faz o passarinho *xèrule*”) que se alimenta de pequenos gafanhotos; ao avistá-los do galho da árvore onde se quedou, atira-se afoitamente para os apanhar, magoando-se por vezes²⁷. Outra variedade tem o nome de *namorro*, que textualmente significa “o homem do fogo”, que é ao mesmo tempo o homem dos remédios metidos num chifre para defender a povoação ou os espaços rituais.

Galináceos. O termo genérico para designar a galinácea é *alakh*. Mas as diferentes etapas do crescimento e sexo destes animais são marcados pelos seguintes termos:

- *mvana-mvalakhu*, *mvasana-mvalakhu* ou *mvamvalakhu*, pintainho que sai do ovo;
- *naviye* ou *naviyiye*, o pinto antes de ser frango e cujo género ainda não se apresenta visível;
- *ntheli*, *nteyya*, ou *mjeye*, frango, ou seja, pequeno galo, sexualmente definido, mas que ainda “não canta”;
- *mulhore* ou *mulhorro*, franga, pequena galinha, mas ainda não poedeira;
- *nivolo*, galinha adulta;
- *muthupi*, *mlhupi* ou *ntlupi*, galo.

²⁶ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

²⁷ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:83.

Por conseguinte, existem termos específicos que indicam o género para o animal entre o estado de pinto e o estado de adulto e termos para o macho e para a fêmea adultos, ainda que se possa dizer *mualakhu anttheni* (“galinha”) e *mualakhu muthupi* (“galo”). “O sexo, a idade e a cor da galinácea são susceptíveis de entrar em linha de conta, tanto ao nível do simbólico como ao nível da própria eficácia do conjunto das práticas rituais”²⁸.

Entre os galináceos de capoeira é clara a oposição *muthupi* e *nivolo*. O mesmo não se passa com a galinha pintada, de crista rija e de cor encarnada, também conhecida por galinha-da-índia ou galinha-da-guiné, dita *ekhaka*, e com a galinha do mato encorpada, de crista óssea, poupa e penas pretas com pintas brancas, a *ekhololo*, para as quais o género do animal adulto é indicado pelo vocábulo macho (*nakhoro*) ou fêmea (*muthiyana*), acrescido do nome genérico do bicho.

O galináceo, como carne para comer, tem outra designação, *mulyakhu*, e, inerente ao uso alimentar a que se destina, há explícito um conjunto de actos de comunicação que representam o sistema de relações sociais manifestadas na utilização culinária do animal. Resumamos os vários destinos da carne da galinha no sistema alimentar macua. Mas, antes disso, observemos que a refeição tradicional é constituída por massa de farinha de cereais ou de mandioca, dita *eshima* ou *esima* e pelo caril, chamado *muhusi*. No sistema de oposições alimentares, a primeira é entre *esima* e *muhusi*. Mas o caril pode ser de vegetais ou de carne: a segunda é entre *mathapa* e *enamá*. O caril de carne pode, por sua vez, ser de qualquer animal comestível ou de galináceo; a terceira oposição é entre *enamá* e *mulyakhu*. A carne de galinha, ainda que *enamá*, é representada como uma categoria específica dentro do sistema de oposições no código culinário.

Do ponto de vista do seu consumo, o caril de galinha pode destinar-se exclusivamente ao pai das crianças/às visitas/à família e aos hóspedes/à família restrita/aos espíritos dos antepassados. Quando a carne do galináceo se destina a mais do que uma pessoa da família ou da família e hóspedes, o modo de a repartir não é arbitrário; não é qualquer um dos membros da

²⁸ Estêvão José Filmão, *A Linguagem das Galinhas*. Trabalho apresentado no Seminário “Cultura e Saúde” – Para uma Antropologia da Saúde-Doença”, no CRDS. Maputo, 9-13. 12. 1991).

família ou hóspede que come qualquer parte; do mesmo modo, todas as partes não são igualmente qualificadas. As coxas, o pescoço, o fígado e a moela são consumidos pelo pai das crianças, isto é, pelo homem da casa, salvo concessões honoríficas para as visitas masculinas que receberão elas essas partes. O dorso posterior, que é a parte que guarda os ovos, é consumida pela esposa. As asas e o dorso anterior, pelas restantes mulheres celibatárias. A parte frontal, imediatamente abaixo do pescoço, pelos rapazes. A cabeça, as patas e as miudezas, pelas crianças.

Para além do uso para a sobrevivência biológica ou para a celebração de laços de parentesco, de amizade e de cortesia, a galinácea, serve, viva ou morta, no todo ou nalguma das suas partes (sangue, carne, entranhas, penas, etc.) para solenizar o diálogo dos vivos com os mortos ou para a preparação de curativos rituais, colectivos ou singulares. A galinácea e o cabrito são pensados como sendo animais bons, isto é, animais convenientes para um grande número de cerimónias rituais. Com efeito, um rito da puberdade, um casamento, uma cerimónia fúnebre não terão o seu verdadeiro sentido se não forem abençoados pelo sacrifício de um destes bichos. Sonhar com a galinácea ou com o cabrito é interpretado como sendo um bom sinal. A galinha de cor branca é com frequência oferecida viva aos espíritos dos antepassados e também é usada nas cerimónias de cura da doença *esunkwo*²⁹, durante as quais o curandeiro abençoa o doente na presença desta galinha, mas sem a matar; depois de curado, o doente poderá comê-la. A galinácea de cor preta é degolada com frequência nos rituais de purificação. Quando uma família quer proteger e/ou purificar o corpo dos seus membros ou a residência, chama o curandeiro para realizar a cerimónia *ehithima* ou *pathiri* (na região marrovone); durante a cerimónia o *mukulukana* mata um galináceo *naviye* de cor preta que enterra diante da porta da casa. Quando uma criança sofre de hidrocelo, o curandeiro prepara-lhe um “remédio” com sangue de um frango macho que ainda não cante.

No capítulo dos interditos deve assinalar-se o seguinte:

²⁹ Mal que se instala no corpo do doente e que lhe causa anemia; a dança da cura chama-se *ereva*.

– não se pode quebrar ou morder os ossos da galinha durante e depois do consumo da refeição ritual; os resíduos e os ossos devem ser depositados numa termiteira, símbolo do túmulo. Após a refeição ritual de reintegração do iniciado, os ossos serviam para exemplificar os preceitos aprendidos sobre os enterros.

- em certos ritos derrama-se o sangue da galinácea, noutros não;
- as mulheres não estavam autorizadas a comer o pescoço do galináceo; ele era reservado ao homem que matou o animal.
- os jovens não podiam comer o caldo de galinha, sob pena de ficarem sem sémen que podia sair descontroladamente durante os sonhos ou numa relação sexual dita *opupwa*.

Durante os ritos masculinos da puberdade o iniciado era presenteado por três refeições rituais com caril de galináceo; a primeira, em casa da mãe, antes de ir para os ritos, depois do corte do cabelo e do sacrifício aos antepassados; a refeição que antecedia a transferência do primeiro para o segundo acampamento, e durante a qual tomava o “remédio para dar filhos”; e a refeição no regresso dos ritos. Em qualquer destas três refeições o iniciado não podia partir nem roer os ossos da galinha. Assinale-se que na primeira destas refeições a criança comia finalmente carne das partes da galinha que até ali lhe estavam proibidas. E mesmo assim, o galináceo tinha que ser um franco *ntheli*, *ntceya*, ou *njeye*. Os ossos do galináceo da segunda e da última refeição serviam com frequência para as grandes explicações das cerimónias fúnebres, fazendo-se com eles um boneco que se enterrava a rigor.

Gato-bravo. O *nipwesa* ou *nipwiza* é, segundo os dicionários consultados, o gato-bravo pouco encorpado, de rabo comprido e pelo todo negro³⁰. Todavia, ainda não foi registado pelos estudiosos da língua macua e pelos zoologistas, o nome comum para o *Felis (felis) lybica* (“gato-bravo”), para a civeta (*Viverra civetta*) e para o gato-serval (*Felis Leptailurus serval*), havendo com frequência uma grande confusão na utilização do termo *nipwesa* ou *nipwiza*. Alguns confundem a *nipwesa* com a doninha. De qualquer forma, em qualquer dos três casos, mas sobretudo nos dois últimos, a pele malhada a preto e branco faz deles animais impuros. *Nipwesa mvavara*, *musuvelaka oluma* (“agarraste o gato-bravo sabendo que ele mordida”)³¹.

³⁰ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

³¹ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:203.

Gazelas. Segundo Dias³², deve entender-se em Moçambique por esta categoria de animais os cabritos do mato. Recordemos como as gazelas são mencionadas nos dicionários consultados: *etcukwí* ou *ekhomatce*, “gazela das pedras ou cabrito montês”; *khwerekwe*, “gazela macho de grande porte”; *kukutcu*, “gazela pequena que dorme muito”; *kwiripisi*, “gazela das línguas”; *nahe* ou *nanshere*, “gazela comum”; *nasoro*, “gazela de pequeno porte que tem as patas da frente mais curtas que as patas de trás”; *nihapukha*, “gazela fêmea de grande porte”. Dizem os macuas que “a gazela – *nahe* – é um animal veloz como o sangue e as vertigens das pessoas quando têm a doença *muru*³³; é um animal que não faz mal algum e, por isso, pode curar o *muru*. A gazela é sobretudo o primeiro animal que Deus fez nascer no monte Namuli. A sua maneira de ser suporta todas as coisas; ela não procura um lugar qualquer, mas encontra-se sempre no local das coisas que não aparecem muitas vezes, porque são coisas escondidas aos olhos dos homens. Por isso, possui atributos superiores a todos os outros animais que correm com a gazela onde ela está. Ela é a cabeça responsável de todas as coisas invisíveis aos nossos olhos, mas que existem. A gazela é o chefe dos espíritos da floresta, os *akayaya*. Esta é a razão por que os antepassados escolheram a gazela como ajuda e remédio portentoso, superior a todos os outros remédios. É ela que pode ajudar e salvar com o seu sangue. Antes de os caçadores serem chamados para a caçada, o doente tem que sonhar onde se encontra o animal a matar; sem o sonho não é possível matar a gazela para fazer o remédio do *mirusi*”³⁴.

Gondonga. Também conhecido por bubalo ou vaca-do-mato (*Alcelaphus lichtensteini*), e em *emakhuwa* por *ekosi*, *ekhodi* ou *ekovi*; *nameriga* em *elómwè* e *nhamuriga* em *exuwabo*. Da pele fazem os macuas as membranas dos grandes tambores, e por vezes utilizam a cauda como a do boi-cavalo. Há uma grande confusão nos vocabulários macuas e lómuè entre este animal e o chango.

³² J. A. Travassos Santos Dias, *Abecedário dos mamíferos selvagens de Moçambique* (Componentes de maior vulto da fauna terrestre). Maputo, INLD, 198.

³³ “A doença *muru* é uma doença que vem dos antepassados, dos espíritos; não tem uma localização específica no corpo, mas faz doer e mexe-se em todo o corpo, sobretudo na cabeça; o doente do *muru* emagrece e torna-se delgado como o bambu; para que cure, é preciso dançar-lhe o *mirusi* e dar-lhe um remédio especial feito de sangue da gazela. E ele, o doente, pelos seus sonhos, indicará aos caçadores – através do *namuku* – onde o animal a matar se encontra no mato.” (Pe. Giuseppe Frizzi, *Muru-Mirusi – Estudo comparativo de uma doença cultural banto-macua*. Cuamba, 1985, Dactilografado, p. 8.)

³⁴ *Idem*, pp. 33 e 34.

Grilo. Insecto *ortóptero* da família dos *Gríllidas*. Um dos grilos mais conhecidos é o *yipo* – cantor –, muito corpulento e que muitos macuas comem com prazer. Aparece no princípio das chuvas e faz um pequeno levantamento de terra semelhante ao da toupeira. Apanha-se com uma cavadela de enxada. Nos ritos da puberdade é designado *nanlipiti*, que significa para os rapazes “ir à procura do buraco do grilo”, e para as iniciandas “ir esticar os pequenos lábios vulvares”. *Mukilele: aruhale ovalowa tani?* (“Quem foi o primeiro a executar a acção de entrar – ou de passar de fora para dentro? Foi o grilo *yipo*”). Alusão aos hábitos curiosos do grilo que, por muito acautelado que seja, não arrisca passeios distantes. Ao menor telintar de perigo, refugia-se em casa.

Imbabala. *Tragelaphus (Tragelaphus) scriptus*. Também conhecido por inhala. Segundo Travassos Dias³⁵, é a *epàla* macua e o *ephwinno* xirima; sucede, porém, que Matos³⁶ diz que a *epàla* é a impala! Há também entre os linguistas uma confusão com a inhala, *Tragelaphus (Tragelaphus) angasi*, com que tem uma grande parecença, tanto do ponto de vista morfológico como ecológico. A imbabala macho tem cornos e uma cor castanho-escura, e a fêmea não tem cornos e uma cor vermelha-acastanhada, ambos com malhas brancas em cada uma das faces e na região da garganta. O macho e a fêmea adultos da inhala são curiosamente diferentes quer na cor da pele, franja dorsal, crineira, etc. O macho adulto da inhala tem listas brancas como o cudo, pelo que é também referência no código das cores.

Impala. *Aepyceros Melampus*. Antílope africano que vive em bandos; só o macho tem chifres e a fêmea tem uma cria de cada vez. A pele do dorso apresenta uma tonalidade amarelo-tijolo; nos ilhais corre uma faixa mais clara da largura de uma mão travessa, esbatendo-se depois rapidamente para baixo, tornando-se branca no ventre e no interior das patas; as orelhas são alongadas e pontiagudas, brancas na parte de dentro e manchadas de castanho negro nas extremidades; a cauda é felpuda e branca com uma lista escura ao centro; as pernas são compridas e finas. Segundo Matos³⁷, há dois nomes

³⁵ J. A. Travassos Santos Dias, *idem*, 1981.

³⁶ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

³⁷ Pe. Alexandre Valente de Matos, *op. cit.*, 1974.

na língua *emakhuwa* para designar este antílope: *epàla*, com o plural *ipàla*, e *maleka*, com o plural *amaleka*. O ditado diz: *epàla yani sú enrirupa veruawani*, o que significa literalmente, “o antílope velho (de pêlo castanho carregado) dorme sobre o morro de muchém (de onde sempre espreitou os perigos, e por isso chegou a velho)”³⁸.

Inhacoso. Piva, ónagro, namedouro, cobo-de-crescente, burro-do-mato ou burro-selvagem (*Kobus ellipsiprymmus kondensis*). De porte muito elegante. Somente o macho possui cornos. Prata³⁹ apresenta para o burro do mato *ttoro* ou *tcoro*, *namuttoro* ou *namutcoro*. Segundo Matos⁴⁰, a tradução macua é a seguinte: *namutcoro* ou *tcòró*. Não surge no Dicionário Lómwè⁴¹. A pele serve para fazer membranas dos grandes tambores. É considerado um animal impuro.

Lagartixa. A *niphokolo* ou *nikhopolo*, com o plural em *ma*, é mencionada durante os ritos *khavaremaniwe*; é uma lagartixa que apresenta a cabeça pintada de um vermelho de sangue e o resto do corpo todo azulado. Adivinha: *mukilele, khavaremaniwe khalai opive ekoma wa mwala. Sheni?* (“No lugar da *khavaremaniwe* tocou-se antigamente o batuque *napedra*. O que é?”). “É a lagartixa de cabeça vermelha”. Um mito diz o seguinte: No começo, ninguém sabia o que era assassinar uma pessoa... Quando surgia um grave milando, entre duas pessoas, o ofendido ia procurar um rebento de bambu, chamado *nlotho*, e arremessava-o contra o seu inimigo, dizendo: “já te espetei!” Deste modo, ficava vingada a injúria recebida. Ora aconteceu que, numa ocasião, a lagartixa *niphokolo*, que ainda não tinha a cabeça vermelha, empreendeu uma viagem para terra longínqua. Tempos depois teve um sonho terrível que a afligiu profundamente. Sonhou que a mulher, que ficara na aldeia, tinha dormido com outro homem! (*ohivula, nkiere oloha mwaraka erariuwaka!*). Nessa terra havia um adivinho que possuía um método efficacíssimo para descobrir a verdade. O método levava o acusado à confissão da própria culpa, e consis-

³⁸ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:171.

³⁹ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

⁴⁰ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

⁴¹ *Dicionário Lomwe (Lomwe-Português, Português-Lómwè)*. Vila do Gurué, 1982.

tia na prova do *mwavi* ou *mwasi*. A lagartixa aprendeu o segredo mediante pagamento. De regresso à aldeia apresentou-se em casa e perguntou à mulher se era verdade que cometera adultério. A esposa negou a pés juntos. Então a lagartixa convocou uma pessoa da parte da sua família e outra da parte da família da mulher, as quais serviram de testemunhas na prova do *mwasi* que ia executar. Seguidamente trouxe para o quintal duas panelas com água; pô-las ao fogo e meteu-lhes alguns pedaços da árvore *mwasi*. E elucidou: “junto da panela ficará a pessoa que advoga a causa da mulher e junto da outra panela, a que defenda a causa da lagartixa”. “Quando as duas panelas começarem a ferver, teremos a verdade diante dos nossos olhos”, disse. E acrescentou: “a verdade estará do lado da panela que derramar água. Entretanto, as duas panelas entraram em ebulição e da panela da mulher não caiu um só salpico de espuma. Perante este facto a mulher confessou a verdade, afirmando que efectivamente tinha cometido adultério. Então a lagartixa *niphokolo* concebeu e executou a primeira lança do mundo, tal qual a conhecemos. Depois saiu ao encontro do homem que se tinha metido com a mulher e matou-o com a lança. Pela primeira vez correu sangue que ensopou a terra. Nesse mesmo momento, a lagartixa recolheu da vítima um punhado de sangue e esfregou com ele a cabeça como “remédio” *cirope* para não ficar louco. Em seguida a lagartixa foi a um pedregal altaneiro e rompeu a tocar tambor para celebrar a façanha de ter vingado a injúria. Desde esse dia, a *nikhopolo* ficou com a cabeça vermelha como a cor do sangue. (O *cirope* é dado a beber a uma pessoa que matou outra ou que matou um leão, para que não fique “maluca”).

Uma outra lagartixa é chamada *nakotto*, palavra que serve para designar o tecido de entrecasca de árvore batida e esticada, e, por extensão, a máscara do mesmo tecido que os iniciandos usavam depois da circuncisão. Há muitas outras variedades de lagartixas mas sem relevância para os ritos; o termo genérico destes répteis é *namwokho*⁴².

Leão. *Panthera leo*. Na língua *emakhuwa* conhecem-se os seguintes significados: *kharamu(a)* e *mwatco(a)*, “leão sem juba”; *murukusi* ou *mulukusi*, “leão velho e solitário”; *nsimpa (ma)*, nos dialectos suahilizados do litoral a tradu-

⁴² Pe. Alexandre Valente de Matos, *op. cit.*, 1974.

ção é *simba*⁴³; esta palavra indica, nas iniciações, o operador da circuncisão ou fanador. Para meter medo às crianças, fala-se-lhes do “homem leão”, o *namathatuwa*; e no último acampamento na floresta surge à noite o leão de cor branca, o *kharamu*; tratava-se de uma máscara que emitia o rugido do leão e que às vezes ia às aldeias dos iniciandos para anunciar o fim da circuncisão. *Mukilele: kari elope!... onnywe (?) ti mpora (havara). Sheni ?* (“Dizei-me: Quem é aquele que suspirava: “se eu tivesse voz forte!”... (que lhe foi dada pelo leopardo?). – É o leão (*kharamu*). (Diz a lenda que antigamente o leão não possuía a voz poderosa e trovejante que agora tem. Lamentou-se disso ao leopardo, senhor de vastos conhecimentos medicinais, que lhe ministrou um remédio tão eficaz que lhe pôs daí em diante a voz à altura da musculatura que tem. O leão tornou-se assim o rei dos animais). Antigamente, quando os caçadores matavam um leão, passavam a estar numa situação de impureza ritual; passavam, por isso, a situar-se do lado do mato e não podiam regressar à aldeia antes de serem submetidos a um rito de purificação. Começavam por se dirigir todos, com o leão morto, em direcção ao povoado e acampavam na margem de um riacho, ainda no mato, mas no limite deste com as terras cultivadas. O “dono” da caçada aproximava-se da aldeia e, à distância, pedia a alguém que fosse chamar o curandeiro; este, informado do que se tratava, ia ao encontro dos caçadores, levando consigo dois tambores *ekhavette*. Na proximidade do local onde os caçadores se encontravam, o curandeiro procurava raízes e ervas medicinais para fazer o “remédio” de purificação. Tratava-se de uma infusão com a qual os caçadores se lavavam. Os dois tambores eram pendurados numa árvore e os caçadores aproximavam-se deles numa ordem preestabelecida; iam cantando as seguintes palavras rituais: “eu saí, fui para o mato e matei o leão; não é assim que faz um homem?”. E todos os presentes respondiam: “Sim! Isso é que é um homem!”. O caçador que matou o leão e aquele que o ajudou eram os primeiros a tocar os tambores e os únicos a olharem por baixo para dentro deles, para a cavidade onde se encontravam os “remédios” que impediriam que os dois não ficassem cegos ou malucos. Estes caçadores, e só estes, levariam para a aldeia outros “remédios” fornecidos pelo

⁴³ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

curandeiro e, enquanto durasse a cura não podiam ter relações sexuais. Para os outros companheiros da caçada, a purificação terminava ali com o banho purificador e com o percutir dos tambores mas sem olharem para dentro deles. Porém, se entre eles houvesse um que já tivesse matado um leão, podia tocar o tambor e dizer alguma coisa. Este tipo de purificação era considerado muito forte e grave, senão dramático, e podia custar aos caçadores um valor muito elevado (500 escudos, em 1964, o que era um montante muito grande). Os contribuintes para o pagamento da purificação eram, por ordem, o caçador que matou o animal, o ajudante, o “dono” da caçada, e todos os outros, segundo a sua posição no grupo de caça. A carne do animal podia ser comida nestas e só nestas circunstâncias pelos caçadores e pelo curandeiro, mas no mato. Nenhum pedaço de carne podia ser levado para a aldeia; o que restava do repasto era queimado e enterrado. O curandeiro ficava com o coração, sexo, pele, garras, pêlos do rabo, da juba e dos bigodes. Quando um leão feria um caçador que já fora submetido a este rito de purificação, tinha que permanecer no mato até ficar definitivamente curado e, antes de regressar à aldeia, o curandeiro dava-lhe um novo “remédio” para que não voltasse a ser ferido pelo leão. Quando o caçador era morto na caçada ao leão, depois da cerimónia do curandeiro, os familiares da linhagem do falecido iam consultar o adivinho para se descobrir as causas desta morte.

Leopardo. *Panthera pardus*. *Havara* na língua *emakhuwa*; mas também é designado por *mwali-ompharini*, literalmente: “a donzela (a/o iniciando) dos bosques” ou *mwali kupathe*: “a donzela abraçadora”, pois cada vez que ataca, abraça a vítima. Em *exirima* é chamado *nharukwe*. Durante os ritos chamava-se *mposa* ao leopardo, palavra que significa no dialecto ampamela “noivo”, “noiva”, “nubente”. Estabelece-se com frequência uma analogia entre o leopardo e o iniciando pelo facto do *alùkhu* não poder tomar banho antes de a ferida sarar completamente, tendo por isso o corpo sujo e sulcado às riscas como um leopardo listado pela água que usa para lavar as mãos.

Mabeco. Também chamado hiena-malhada, cão-hiena, cão-caçador, cão-selvagem, cão do mato (*Lycan pictus*). Segundo Matos⁴⁴ há três variedades

⁴⁴ Pe. Alexandre Valente de Matos, *op. cit.*, 1974.

em Moçambique; as mais comuns são conhecidas entre os macuas por *mwiti* ou *mwiji*. Dizem os cientistas que os mabecos não atacam os homens, mas os macuas dizem que atacam se eles estiverem vestidos de vermelho ou quando pretendem anunciar uma desgraça que já ocorreu ou que virá a ocorrer. Os macuas não os confundem com o cão vulgar, a que chamam *mwalapwa* ou *mwanapwa*.

Manguço ou mangusto. Há várias espécies em Moçambique. Mamíferos carnívoros da família dos *Vivéridas*, que se alimentam de répteis, pequenos vertebrados e insectos; vivem geralmente em pequenas grutas ou luras abertas nas rochas ou no solo. Estes animais são designados em *emakhuwa* por *mtucuni*, *mujuru*, *muthulu*. ou *muthuli*. São considerados impuros.

Marmota. Mamífero da ordem dos roedores e da família dos *Sáuridas*, que tem por hábito cavar galerias onde vive e onde hiberna no tempo frio. É designado erradamente em *emakhuwa* por *epila(i)*. Mas para o padre Prata⁴⁵, a *epila* é uma espécie de coelho sem rabo e sem unhas que vive nas rochas, ou seja, trata-se do coelho das rochas ou hiraxe, e não da marmota. O hiraxe é um pequeno animal do tamanho do coelho, cuja morfologia lembra, à primeira vista, a dos cobaios, que abundam quer nas regiões rochosas, quer em determinadas florestas. Este tipo de animal não tem dentes caninos, mas os incisivos são bastante desenvolvidos, as orelhas são curtas e possui quatro dedos em cada pata, dos quais três possuem unhas achatadas; a cor é cinzento-acastanhada, que se revela mais clara na superfície ventral. A cabeça remata por um focinho mais ou menos pontiagudo. A cauda é muito pequena, pouco destacada do corpo. Os macuas dizem: “a marmota (hiraxe), por mais que cresça, não tem rabo nem unhas”; por isso é invocada nos ritos dos rapazes para simbolizar aqueles que não são iniciados, pois mesmo que cresçam fisicamente, nunca serão adultos. Existem no Norte de Moçambique duas espécies de hiraxes das rochas (*Procapra capensis* e *Heterohyrax brucei*). Segundo Matos⁴⁶, a *usupa* é uma marmota (?) mais corpulenta que a *epila*.

⁴⁵ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

⁴⁶ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

Milhafre. A palavra *thatapuwa* tanto pode designar uma variedade de milhafre como o abutre e serve também para referir outras aves de rapina como, por exemplo, o peneireiro ou o gavião. Nos ritos de iniciação dos rapazes, o circuncidador e/ou os ajudantes apareciam muitas vezes mascarados como se fossem milhafres, abutres ou outras aves de rapina; a máscara disfarça e, por conseguinte, os seus portadores eram chamados *namèkhupi* ou *namakhupi*, que, na linguagem das iniciações, designa a ave de rapina, a máscara da circuncisão pintada a fogo com buracos para ver e traços para amedrontar as crianças e as mulheres. Todos os adultos disfarçados que participavam no acto da circuncisão eram também designados por *ashaka*, outra palavra que serve para referir os milhafres.

Mocho. Ave de rapina nocturna, tida como ave de mau agouro; por isso é *malavi*; ave dos cemitérios, relacionada com a feitiçaria; quando o feiticeiro (*mukhwiri*) aplicava a uma pessoa o “remédio da feitiçaria” (*murette wokwiri*), esta libertava durante a noite o “bicho” *munku* que se transformava em *namame* para fazer mal. Este *namame* voava em redor da casa da vítima, procurando chupar-lhe misteriosamente o *eruku*, isto é, a sombra vital, que faz a ligação entre o espírito e o corpo; a pessoa começava a definhar e adoecia até morrer. *Oihatua* é a palavra do idioma *emakhuwa* que significa a transformação de uma pessoa num animal ou noutra pessoa para fazer mal. Os iniciados costumam usar a máscara *namame* (“mocho”) no segundo acampamento e durante as visitas à aldeia, para espantar as mulheres e os não iniciados. As mesmas características de mau agouro tem o corujão, *nikunkhumi*, que, segundo a crença popular, anuncia desgraças com os seus gemidos nocturnos característicos.

Morcego. *Bubo africanus*. *Nantuthu ahinla eyano awe* (“o morcego chorou por causa da sua boca”); segundo a lenda, o morcego sofreu muito por causa das mentiras que disse⁴⁷. “O morcego não se mostra enfadado com os seus próprios bailaricos” (*nantuthu khannyonyeriwa ikoma sawe*)⁴⁸.

Musaranho. Mamífero insectívoro, da família dos sorícidas, possuidor de glândula de almíscar, também conhecido por rato-musgo ou murganho:

⁴⁷ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:83.

⁴⁸ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:188.

namikatca de focinho comprido. Por vezes é confundido com o rato *mpwisi*, utilizado na mesma simbologia e no código dos cheiros.

Palapala. Palave, pacaça real ou egocero-negro (*Hippotragus niger*) com a subespécie *Hippotragus niger Kirkii*, povoa o Norte de Moçambique. Segundo Matos,⁴⁹ *ephalavi (i)* é a palapala comum, *namariphi (a)* é o palave macho de grande porte. Da pele deste animal fazem-se as membranas dos grandes tambores. A cor da pelagem varia do vermelho, nos animais jovens, ao negro, nos animais adultos, com a cabeça predominantemente branca nos dois terços anteriores e negra no terço posterior com uma larga banda escura que se estende desde a base dos cornos até ao focinho, que reveste assim praticamente todo o chanfro, e duas listas brancas, estreitas, que se estende de um e de outro lado da referida banda e paralelamente a esta, bordando internamente os olhos; duas listas negras, estreitas e irregulares, que partem logo abaixo dos olhos e terminam próximo e um pouco acima das commissuras labiais⁵⁰. Estas marcas são pouco distintas dos animais jovens, que apresentam uma pelagem avermelhada. O animal adulto apresenta as três cores fundamentais do código cromático macua – o branco, o vermelho e o preto. Para além disso, os animais jovens não as possuem, de maneira que as crianças não iniciadas não as sabem “ler”.

Pangolim. *Manis (smutsia) temmincki*. No idioma macua conhecem-se os seguintes termos: *ekhái, ekhaka, ekhaya, ekharapau* (em emettho), *nanlukhuwe* e *nauwluhuwe*. Trata-se de um mamífero que tem o corpo coberto de grandes placas córneas imbricadas e de arestas cortantes, por vezes pontiagudas, com alguns pêlos implantados entre elas. Por baixo das placas, toda a superfície do corpo é revestida por uma pele mole. É um animal desprovido de dentes, que apresenta um focinho estreito e uma língua protáctil. Os membros são curtos e cada pé é provido de cinco dedos; o terceiro dedo dos membros anteriores possui uma forte unha escavadora. O pavilhão auricular é pequeno e por vezes ausente. Este animal chega a atingir um metro e meio

⁴⁹ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

⁵⁰ J. A. Travassos Dias, *Abecedários dos Mamíferos Selvagens de Moçambique*. Lourenço Marques, 1975, p. 157.

de comprimento e os mais pequenos, noventa centímetros. Alguns vivem no solo, outros nas árvores, mas ambas as espécies se alimentam de térmitas e outras formigas. Nas espécies arborícolas, a cauda é preênsil, introduzindo na casca das árvores as escamas pontiagudas. O pangolim arborícola repousa apertando os membros posteriores ao tronco da árvore e suportando o seu peso com a cauda. O pangolim terrestre não aguenta temperaturas elevadas; por isso vive em lugares húmidos e sombrios, saindo deles à noite e nos dias chuvosos e frescos. Por causa destas características biológicas e do modo de vida, “o pangolim é considerado um animal estranho e raro, que não se cria na terra mas que aparece com os raios solares e com o arco-íris nos dias de chuva, sem que ninguém saiba de onde vem. Não é pois um animal deste mundo, e quando aparece é motivo de espanto para toda a gente”⁵¹. Por ser tão estranho, tão ausente, tão inesperado e silencioso quando surge, o pangolim é a mensagem e o mensageiro dos espíritos. Por isso é objecto de particulares atenções e de cuidadosas leituras. Ninguém o pode matar, nem aprisionar para seu proveito. É um animal do poder e uma mensagem para os especialistas decifrem e para invocarem nos ritos da chuva. Traz sorte, sabedoria e dá coragem a quem o encontra. A carne deste animal só pode ser comida pelos chefes *mamwene* depois de ter sido purificada pelo curandeiro, no sentido de se lhe ter pedido desculpa pela sua morte. As placas ósseas são muito apreciadas; usam-se ao pescoço ou à cintura, enfiadas num fio.

Pássaros. Como vimos em “aves”, há várias espécies de pássaros que fazem parte do bestiário dos ritos. Citemos o *ehuphuwè*, cuja cauda é formada por um leque de penas compridas que os rapazes gostam de trazer espetadas no cabelo⁵². Por causa disso é caçado e, pelo facto de ser caçado, arranca ele próprio as penas quando se sente ameaçado; *ehuphuwé yiveliwe mirekha* ou *otthapwara wiveliwe mirekha* (“o passarinho *ehuphuwé* ou *otthapwara* foi morto por causa das penas da cauda”)⁵³. *Mukilele: namukhuwa n’urera. Sheni?* (“O que morreu com a sua beleza. O que é? – O passarinho *eparau*”). O pássaro *eparau*

⁵¹ Eduardo Medeiros, “Pangolim, o mensageiro silencioso”, in: *Índico*, n.º 14, Out.º-Dez.º, 1991, p. 34 e segs.

⁵² Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:186.

⁵³ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:186.

tem as asas riscadas de branco e preto. Segundo a ordem natural das coisas, os novos, porque estão plenos de energia e até dotados de beleza física, não deveriam estar sujeitos à morte... mas a verdade é que a morte não escolhe idades nem respeita formosuras. *Mukilele: murutcu mumelele (uwmelele)*. *Sheni?* ("Dizei-me: o cadáver que secou (que se colou) por si mesmo, o que é?"; ou: "O que quer dizer o cadáver colado sobre si mesmo?"). A expressão: "o cadáver colado sobre si mesmo" refere-se ao pássaro calau (*ekalamela* ou *ephomopo*), pássaro cuja crista é caracterizada por um penacho endurecido e muito desenvolvido. Porque é que durante as cerimónias da iniciação se dá o nome *ekalamela* ao pássaro calau? O mestre responde: "é porque o calau tinha o mau hábito de não ir ao cemitério ver como se enterravam os mortos. Ora aconteceu que, um dia, lhe morreu a mãe; como não sabia como se enterravam os cadáveres, carregou o corpo da mãe à cabeça e começou a andar de um lado para o outro, chorando muito, mas sem saber o que fazer. Passou assim muitos dias e o corpo da mãe acabou por secar e ficar colado à cabeça do filho, *ekalamala*. É por isso que, ainda hoje, o calau tem uma crista ou penacho na cabeça, que outra coisa não é senão o cadáver da mãe que ele não soube enterrar". E o mestre acrescenta, tirando a lição: "Todos vós, pelo facto de já serdes circuncidados (iniciados), deveis tomar parte nos enterros e ir ao cemitério para saberdes como fazer quando morrer alguma pessoa das vossas relações". Este aspecto da necessidade da participação física do indivíduo nas cerimónias fúnebres é muito importante. A iniciação confere esse direito e ao mesmo tempo dever ao jovem iniciado. Esta é uma regra social e moral para a boa harmonia e entendimento entre os membros da comunidade.

Sawini, oniwa ahinamaru: a rola macho ouve e percebe bem as coisas mas não tem orelhas! Explicação: o pénis fica erecto por causa de uma rapariga; por isso é preciso educá-lo para que não haja problemas na comunidade.

Peru-bravo. É a maior ave do Norte de Moçambique. No dialecto ampamela é conhecida pelo nome *mpisa* (plural, *mipisa*), no dialecto mulai, *mpiza*, o mesmo que *mpitca* (plural, *mipitca*) em *emakhuwa* de Nacala, Momba, etc. As penas do peru-bravo têm várias aplicações nos ritos; por vezes são colocadas no tambor *ekhavette*.

Porco. Mais correctamente, "porco do mato", "porco selvagem" (*Potamochoerus porcus*). Segundo Prata⁵⁴, o nome genérico *emakhuwa* para este animal é *ekuluwe* (s.m.), sendo a fêmea designada por *ekuluwe yethiyana* ou *yothiyana*; e *ekupa* é o termo para o porco doméstico. Para Matos⁵⁵, tanto o porco selvagem como o porco doméstico são designados por *ekuluwe(i)* ou *ekhumpa(i)* ou *ekumba (i)*; o macho de grande porte denomina-se *mukokhó(mi)*. Nos ritos de iniciação dos rapazes, a palavra *ekuluwe*⁵⁶ serve para indicar os catres de palha no barracão *namuhakhwa*, o tronco que separa este espaço ritual do *mverani*, e ainda o tronco que se salta num dos últimos ritos na floresta, antes do regresso à aldeia. Mas serve ainda para designar os próprios *alùkhu* que entram nos catres, pois identificam estes como as pocilgas dos porcos.

Quizumba. Nome vulgar da hiena. Há duas espécies em Moçambique, a quizumba-malhada (*Crocuta crocuta*) e a quizumba-castanha (*Hyaena brunnea*). Os macuas referem-se indistintamente a uma ou a outra pelos nomes *kusupa (a)* e *napili*. Também é referido como hiena malhada o protelo (*Proteles cristatus*), mas trata-se de uma falsa hiena. O protelo alimenta-se de pequenos mamíferos, aves e seus ovos, e térmitas. Desprovido de qualquer capacidade combativa, o protelo defende-se mediante a expulsão de produtos de secreção das glândulas anais, que, não tendo a potência odorífera revelada pelos da maritacara, sempre exercem o seu efeito repulsivo. O protelo habita em geral onde as termiteiras abundam. É um animal cuja actividade é nocturna; durante o dia mantém-se refugiado em tocas, quer escavadas por ele quer deixadas pelo urso-formigueiro. Na simbologia local, todos estes animais são considerados impuros.

Raposa. Mamífero carnívoro da família dos *canídeos*. É chamado em *emakhuwa* *nanthala* e *khwatcé*. Chama-se *nanthala* porque o animal tem o hábito de passar pelas povoações e machambas já abandonadas.

Ratos campestres. Há pelo menos cinco tipos de "ratos" campestres relacionados com a iniciação dos rapazes: o *mbuise*, *mpwisi* ou *mpwizi* (*Petrodromus*,

⁵⁴ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

⁵⁵ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

⁵⁶ Não confundir com *ekhululu*, que nos ritos de iniciação significa "tronco", em vez de "cobra".

spp), o *ntcako*, o *nawili*, o *ephala* e o *nikwetthu* (não identificados). O primeiro é um rato de focinho comprido que cheira muito mal, e que naturalmente comunica o mau cheiro ao ninho onde cria os próprios filhos (*mpwisi oninkla nipurú save*)⁵⁷, sendo por vezes confundido com o musarinho (*namikatca*). O segundo é o mais pequeno de todos os *murídeos*, e vive de preferência nos campos de mandioca, sendo identificado com o *iyámwali*, o “marido da donzela”. O terceiro tem hábitos nocturnos e abriga-se em buracos subterrâneos; come frutos silvestres, enchendo com eles as bochechas⁵⁸; não pode ser caçado durante os ritos. O quarto escava galerias no solo. Finalmente o quinto vive nos morros de muchém.

O *mbuise* ou *mpwisi* está relacionado com a circuncisão; o seu nome aplicava-se a um recém-circuncidado quando a ferida infectava; nestes casos, o doente era retirado do grupo, só regressando a ele após um tratamento secreto. É geral a crença de que este rato morre sempre que atravessa um caminho⁵⁹. Aos *alùkhu* estavam vedadas as saídas para grandes distâncias antes do tempo previsto; estavam também proibidos de atravessar qualquer caminho antes do primeiro banho que tomavam logo após estarem saradas as feridas. O cirurgião fazia um caril de carne do *mbuise* no qual juntava o “remédio” *mpakhala* que o iniciando tomava logo após a circuncisão. Fazer cicatrizar a ferida diz-se *omvakhulela nawili*, que textualmente significa: “defumar ou fazer morrer a doninha pelo fumo”. O *ntcako*, pelo seu aspecto, está relacionado com um instrumento musical de dois furos que os iniciandos tocam no *mvera* (*overa*, em Nampula), e a sua pele, como é pequena, indica a pequena esteira onde o circuncidado se senta depois do corte do prepúcio; *eshapala ya ntcako* (“pele do *ntcako*”), com o significado de que tudo é difícil e penoso como dormir numa esteira do tamanho da pele deste rato. O *navilli* faz buracos muito profundos na terra, exactamente o que o homem deve fazer para enterrar os seus mortos, não venha o *mane* dos defuntos perturbar os vivos. Do *ephala* diz-se a seguinte adivinha: *Mukilele: nanlipiti ikoma iri*

⁵⁷ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT, 1982:97.

⁵⁸ O padre Prata diz tratar-se de uma espécie de doninha não carnívora que tem o corpo coberto de pêlo amarelo-esbranquiado (Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990).

⁵⁹ Pe. António Pires Prata, *idem*, 1990.

otuli. Shení? (O termo “*nanlipiti*” só é usado nas cerimónias). (“Dizei-me: O rebentador dos tambores do batuque com a cabeça. O que é?, o que é?). De repente um dos homens que faz a roda ao mestre, responde: *ephala! ephala!*” O mestre elogia com uma canção a sabedoria do homem que respondeu. A canção diz: “*He! He!* lá na casa onde moravas havia bons conselhos!” *Ephala* é um rato do campo muito conhecido pelos seus hábitos curiosos: escava na terra o seu buraco, mas, ao atingir certa profundidade, continua a escavar um corredor em curva até à superfície que não chega a perfurar. Assim, quando se vê em perigo, sobretudo na época da reprodução, rompe com a cabeça a camada da terra da superfície e foge rapidamente com os filhos. Este rato é muito apreciado por causa da sua carne saborosa. A adivinha faz o paralelo entre a fina camada de terra e a pele do tambor. Existe ainda um outro rato relacionado indirectamente com a circuncisão, é o *nikwetthu*, que tem o seu habitat nos morros de muchém e nas grutas dos montes.

Rato doméstico. Designado durante as iniciações por *nantivape*, em vez de *nikhule*.

Salamandra. Animal que tem na língua *emakhuwa* os seguintes nomes: *mukapaza*, *mukapadha*, *mkapaza* e *mtapwe*⁶⁰. A expressão *mtapwe* (ou *ntapwe*) *noruwa* significa “a energia da salamandra”, com a qual se designa o primeiro banho lustral depois da cura das feridas da circuncisão.

Sanguessuga. Mututhu. Por vezes designava-se o acto de cortar o prepúcio por *okwassa mututhu* (“cortar a sanguessuga”).

Sapo. Animal aquático e nocturno que deposita na água missangas de ovos. O nome genérico deste animal em língua *emakhuwa* é *naphulu* (*a*), sendo muito conhecida a variedade *esuwinya* (*i*) ou *ehenene* (*i*)⁶¹.

Térmitas. Formiga-branca ou muchém: *oweshe*. Morro de muchém: *nakukuserruwa*; morro de muchém pequeno: *ethepele*, na língua elómuè. O morro da muchém significa simbolicamente o “umbigo do mundo”. O *ethepele* possui um estranho modo de existir: está cheio de vida (as formigas

⁶⁰ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973.

⁶¹ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

brancas) mas não se desenvolve, como se fosse uma tumba de seres vivos fechados para sempre, tornando-se assim símbolo de duas realidades: a vida e a morte. É para um buraco, *nikurukusa*⁶² ou *muttupha*, feito no *ethepele eruwa* que se lança a placenta e o sangue da circuncisão; a este acto chama-se *evitho* (“acto de esconder”). Em algumas regiões de Nampula, o corte do prepúcio era feito num (atrás dum) morro de muchém: *withela werruwa*, existente no meio do arvoredo do *omirini*, “bosque da circuncisão”. Há várias adivinhas que se referem ao morro de muchém. Vejamos três: *mukilele: mutekhu w’elapo. Sheni?* (“Dizei-me: O umbigo do mundo o que é?”). É o morro de muchém. (A hérnia no umbigo, tão frequente nas crianças macuas, apresenta uma deformação pronunciada que faz lembrar o morro de muchém). *Mukilele: iphula s’elapo. Sheni?* (“Dizei-me: quem são os narizes do Mundo?”). Como os rapazes não respondem – ou continuam a não acertar, o mestre lastima-se dizendo: “*owani mvaranvu nikano khinari-wo. He! He!*” (“nas casas onde morais não havia bons conselhos”). “Os narizes do Mundo são os buracos dos morros de muchém (*mishupha* ou *eruwa*?). *Mukilele: aruhale otaphula tani?* (“Dizei-me: quem trouxe o desamarrar?”) Foi o muchém! (A formiga branca caracteriza-se por uma voracidade extraordinária no que respeita ao ataque à madeira de contextura mole; nas casas tradicionais de pau-a-pique, destrói os paus das paredes e do tecto e rói as cordas utilizadas na ligação dos bambus ou que amarram os sacos. A adivinha visa ensinar os moços a não desamarrarem tudo quanto encontram amarrado, porque pode ser algo que foi reservado para o pai. Numa casa há coisas para todos os membros da família, mas também há coisas que são só para a mãe ou só para o pai).

Toupeira. Designada por *ntcukutcu* em vez de *nahuwo*. A palavra *ntcukutcu* significa “pequenos montões de terra resultantes da abertura de covas”, “pequenos poços”, ou ainda, “nascentes”. Os mestres dos ensinamentos servem-se da seguinte adivinha para falar do cemitério e dos enterros: *mukilele: amiravo a ntcukutcu o mahiye khiyavira. Sheni?* (“Dizei-me: os filhos da *ntcukutcu* não passeavam no cemitério. O que é? O que é?”). A toupeira (*nahuwo*).

⁶² Também se conhecem outras grafias: *nikurukusela* e *ninurukutela*; estas palavras têm também o sentido de “formigueiro”.

Explicação: “Os filhos da toupeira não eram bem educados e, por preguiça, nunca tiveram a curiosidade de ir ao cemitério para ver como se fazia para enterrar os mortos. Sucedeu que a mãe adoeceu e morreu. Ficaram muito aflitos e confusos porque desconheciam o processo para dar sepultura aos cadáveres. Então, um dos filhos tomou ao seu cuidado enterrar a mãe e fê-lo do seguinte modo: foi ao cemitério e abriu muitas covas pequenas. Depois cortou o cadáver da mãe em pequenos pedaços. Numa cova enterrou a cabeça, noutra uma mão, numa terceira uma perna e assim por diante... No dia da dança *elyinlo*, a dança soleníssima em honra de uma pessoa importante falecida, e que costuma celebrar-se cerca de um mês depois da sua morte, juntaram-se muitas pessoas para irem ao cemitério oferecer o sacrifício ritual. Como depararam com muitas covas pequenas, perguntaram ao filho que se encarregara da sepultura da mãe, qual era a cova em que a tinha enterrado. Ele respondeu que o cadáver da mãe estava distribuído por todas aquelas covas. Então, todos disseram que ele tinha estragado o corpo da mãe e que, assim, já não era possível realizar a *eyinlo*. A ilustração colhida nos hábitos da toupeira, que levanta montículos sucessivos nos campos de cultura, ajuda a gravar na memória dos rapazes a lição dada. O efeito psicológico conseguido através da narração dos dois factos contados, o do pássaro calau e da toupeira, é de molde a despertar nos rapazes um vivíssimo desejo de aprenderem bem tudo quanto se relacione com os cuidados a dispensar aos mortos, em casa e no cemitério.

Urso-formigueiro. O mesmo que porco-formigueiro e oricteropo (*Orycteropus afer*). Segundo Prata⁶³, trata-se do *niphiti*; erradamente Matos⁶⁴ dá a este animal o mesmo nome que ao pangolim: *ekhaya*, mas chama-lhe também *namunyoma*. Os meus informantes descreveram o oricteropo do modo seguinte: “o *namunyoma* não tem dentes, o focinho é comprido como o de um porco, possui unhas fortes e perigosas quando ataca; é, em tamanho, superior a um porco normal ou a um “javali”; vive durante o dia numa cova

⁶³ Pe. António Pires Prata, *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Edição da Sociedade Missionária Portuguesa, 1973 e *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

⁶⁴ Pe. Alexandre Valente de Matos, *Dicionário Português-Macua*. Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1974.

subterrânea à qual acede por um túnel de vários metros de comprimento. Este túnel-galeria é direito na primeira secção, segue-se-lhe uma curva onde o *namunyoma* amontoa terra para tapar a entrada da secção seguinte do túnel, que se alarga num grande círculo onde se pode virar e onde se deita. Quando sai, de noite, reabre a entrada da primeira secção do túnel. Alimenta-se de raízes que desenterra com as unhas e com o focinho. Vive habitualmente só; mas a fêmea vive com o filhote até à maturidade deste. O *namunyoma* tem um rabo comprido e grosso (gordo). Todos os anos muda de toca. Prefere as regiões pantanosas. As suas tocas e galerias são utilizadas por outros animais quando as abandona; por exemplo, pelo porco-espinho (*nasinuku*) e pelo facocero (*shivaka*). Mas, enquanto ali vive, nenhum outro animal entra e usa a sua toca. O *namunyoma* só ataca quando é acochado. É chamado *namunyoma* porque faz como o rato que *onyoma* na sua casa nova, isto é; entra, ocupa, faz buraco e rói. Tem uma pele clara como o porco de criação. Costuma ser caçado para se comer a carne; os muçulmanos do Niassa também a comem se conseguem degolá-lo previamente. A crença popular diz que este animal nasce no cemitério; que é de lá que ele vem; por isso, é o “prolongamento” dos mortos e usa a esteira com que estes foram sepultados. Nas tocas deste animal encontram-se esteiras e outras coisas dos defuntos. Ora, se usa esteira de pessoa, é porque é pessoa; ele grita, aliás, como uma pessoa; chora como uma pessoa; e diz ao caçador que o quer matar: “como podes tu matar-me? Tu não és filho de fulano?”. É por causa disto que o caçador do *namunyoma* deve ter coragem; não ter piedade (*ohimoriwa ikharari*), e estar preparado para comer carne “humana”, a do *namunyoma*. Ninguém de outro modo pode entrar na toca do *namunyoma*: é *malavi* ou *malosa*, isto é, desgraça para a família daquele que lá entra. Só um mestre caçador preparado para estas caçadas lá pode entrar. Para além de uma grande coragem, este caçador tem de usar o “remédio” para matar o *namunyoma*; é um “remédio” feito de raízes encontradas em cavidades laterais na toca do animal; de facto, se o *namunyoma* encontra raízes quando faz a toca, não as deita fora com a terra, guarda-as em cavidades laterais do túnel. O “remédio” é colocado debaixo de uma árvore ou próximo da entrada do túnel. Antes de entrar no túnel o caçador dirige-se previamente aos espíritos dos chefes regionais, dos chefes

locais do caçador, dos defuntos em geral, implorando-lhes a graça de uma boa caçada ao animal. Como sempre, oferece farinha branca aos espíritos enquanto reza. O caçador vai munido de uma lança, de um bambu comprido para despertar o animal e fazê-lo gritar, e de uma tocha. Fora do túnel ficam geralmente dois ajudantes, também com esses instrumentos e com enxadas. Em primeiro lugar, é necessário descobrir a toca; depois, certificar-se de que o animal ainda ali vive; depois, batendo no solo, localizar a cavidade central. Se o “remédio” é suficientemente forte, quando se cava o buraco até ao ninho do animal, este encontra-se ali, porque ficou imobilizado por aquela acção mágica; então é morto com as lanças ao som dos gritos *muluku anikhavihera, ninomushukuru!* (“deus ajudou-nos, obrigado!”). A divisão da carne deste animal faz-se do seguinte modo: o rabo e a cabeça pertencem sempre ao caçador principal; havendo apenas um ajudante, para este vão as patas dianteiras e uma pata traseira; sendo dois ajudantes, um deles ficará com uma pata dianteira e com uma pata traseira e o outro com as outras. As tripas e outras vísceras do animal só podem ser comidas na floresta; nem sequer poderão ser vistas na aldeia, seria *malavi*.

Vespão. Vespa grande que faz o ninho no umbral das portas: *mukhora (mi)*, *muhonyope (mi)* ou *muniyontolo (mi)*. *Mukhora*: significa literalmente “porta de madeira ou abertura da porta”; *va mukhora* ou *va mukhorani*: à porta, à entrada da porta; insecto que faz ninhos ou casulos de terra nas paredes das palhotas onde deposita os ovos para a criação; com este casulo fazem os macuas um “remédio” para as dores e os inchaços: amassa-se o casulo com o insecto em metamorfose e aplica-se nos inchaços em jeito de cataplasma que, ao secar, contribui para esticar os tecidos, baixando o inchaço, *nipotthe*, e as dores.

Breves considerações finais

1. Os povos de línguas *emakhuva* e *elómvè* constituem, no Norte de Moçambique, uma área cultural específica e relativamente homogênea. Possuíam num passado recente uma mesma organização clânica e mantiveram praticamente até aos nossos dias uma complexa malha linhageira, a qual, por factores históricos regionais, se tem vindo a desagregar, lentamente numas regiões, rapidamente noutras. As causas históricas mais marcantes destas mudanças locais foram, sucessivamente, o domínio e a influência “marave” até ao século XVI nos grupos do Sul e orientais, a influência económica e religiosa dos árabes e islamizados desde o século XII, o impacto do capital mercantil escravagista dos séculos XVIII e XIX, a influência *nguni* em meados do século XIX e a conquista europeia do último quartel do século XIX. Durante o domínio colonial que se seguiu, são de salientar a economia e administração diferenciadas até c. de 1930 (administração directa portuguesa em Nampula e das companhias no Niassa e na Zambézia), a produção familiar obrigatória de algodão a partir de 1938, a reorganização administrativa com a revitalização dos regulados (regedorias), a montagem de uma vasta rede de missões a partir de 1940, as reformas económico-administrativas dos anos 60, e a luta de libertação nacional neste mesmo decénio e anos posteriores. A Independência trouxe, nos anos que se seguiram, a abolição dos regulados e de outras chefias tradicionais, a montagem de aldeias comunais, a concentração populacional sem se ter em consideração os territórios das

linhagens, as machambas estatais, culminando tudo isto, nos anos 80, com a guerra civil, que motivou o deslocamento e a fuga de populações inteiras, a desagregação da família linhageira e mesmo da família nuclear, e a destruição da própria economia de subsistência.

2. Todos os factores e momentos históricos atrás referidos, em particular o processo de dominação e subordinação colonial, produziram diferentes desequilíbrios que puseram em causa a ordem interna da sociedade macua-lómuè. A imposição, nestes últimos cem anos, de um poder (colonial e nacional) introduziu não só novos sistemas económicos e políticos, mas também novas concepções ideológicas, culturais e religiosas, passando assim a identidade e os valores a serem equacionados numa nova perspectiva. Deste modo, as relações colonizado-colonizador e o arrolamento das populações rurais pelo Estado nacional cresceram numa base de conflito, onde tanto a situação colonial como mais tarde o estado-nação geraram diversas formas de rejeição e protesto, mas também diversas formas de compromisso. Nos ritos de iniciação dos rapazes, quer na estrutura quer nos conteúdos, essa conflitualidade reflectia-se e reflecte-se ainda hoje, quando estes se realizam. As contraditórias posições da Igreja Católica sobre os ritos contribuíram eficazmente para isso nos últimos cinquenta anos da presença portuguesa.

3. Durante o longo percurso histórico das formações sociais do Norte de Moçambique, à excepção dos anos mais dramáticos das guerras, tanto da época escravagista como do período da conquista colonial e, recentemente, da guerra civil, assim como os das épocas de calamidades climatológicas e de pragas várias; durante este percurso, dizia, predominou sempre a tradicional agricultura cerealífera de sequeiro, a qual caracterizava a economia doméstica e definia os contornos sociais e técnicos das células de produção. Estas foram-se adaptando ao longo dos séculos às imposições da produção para o mercado internacional, à saída compulsiva de homens e mulheres na época mercantilista do tráfico de escravos e à punção, por vezes violenta, de força-de-trabalho, aquando da implantação do capital colonial, que se seguiu, já no século XX.

A difusão, em larga escala, da mandioca, em meados do século XX, não parece ter modificado substancialmente, por enquanto, a dimensão da célula tradicional de produção, pois que a cultura desta planta esteve associada no território macua à produção forçada de algodão, inscrevendo-se esta última cultura, pelo menos até ao início dos anos sessenta, no quadro das células tradicionais de produção.

4. Por razões relativas aos ecossistemas, que possibilitava favoravelmente a caça e a colecta em certas regiões, e por razões históricas dos contactos comerciais com o mundo exterior, os homens, ao invés das mulheres, que constituíam e constituem ainda hoje a base produtiva agrícola, dedicavam-se à caça e à colecta de produtos para as trocas mercantis, tendo sido também o principal objecto do tráfico de escravos e, por consequência, das guerras para os obterem, acabando por formar, com o advento do capitalismo colonial, o exército de trabalhadores compelidos.

5. A base social das células de produção era formada por um conjunto de irmãs, respectivos filhos, e filhos das filhas casadas. Era o conjunto destas mulheres e descendentes por via feminina que formavam os segmentos das matrinhagens. Por causa da exogamia e da uxorilocalidade, os maridos, futuros pais, vinham de outros grupos linhageiros, passando a fornecer, pelo menos, parte da sua força de trabalho e da sua energia reprodutora ao grupo da esposa. Dizemos parte, visto que, como nesta sociedade a poligamia era dispersa, se desmultiplicavam equitativamente nessas prestações, para além daquelas que os mantinham obrigatoriamente relacionados com a sua própria linhagem.

Nestas condições, o funcionamento técnico dos ciclos produtivos agrícolas e, sobretudo, da reprodução da força de trabalho que os tornava possíveis, foi engendrando relações de produção específicas, caracterizadas pela necessidade de uma estreita cooperação entre os produtores, não somente duradoira, mas permanente. Estas relações de produção criaram, deste modo, relações orgânicas entre os membros da comunidade, que tomaram a forma de relações de parentesco por filiação, dando origem às linhagens, e de parentesco por aliança matrimonial entre linhagens de clãs diferentes.

6. A família, assim constituída, e vista como célula de produção e de reprodução, tornou-se, diz Meillassoux¹, o lugar de desenvolvimento de uma ideologia própria e de ritos em que dominavam o respeito pela idade, o culto dos antepassados e da fecundidade, os ritos da puberdade, que celebravam sob diversas formas a continuidade do grupo e consolidavam a sua estratificação social. O parentesco e os ritos, em particular os da puberdade, assim como o aparato ideológico que os justificavam e reproduziam, inscreviam-se no funcionamento e reprodução das linhagens e respectivos segmentos. Os ritos organizavam a estrutura das gerações sucessivas e alternas e a formação de futuros chefes, mestres e outros dignitários, sancionando, pela mesma ocasião, a estratificação social, primeiramente, entre gente livre e gente cativa, depois entre linhagens senhoras da terra e linhagens aliadas e/ou subordinadas.

O parentesco e todos os rituais com ele relacionados, enquanto instituições sociais, eram, pois, o resultado de um tipo de produção num dado contexto histórico. Claro que o parentesco não é redutível a uma análise economicista em termos de causalidade, uma vez que se trata de fenómenos de consanguinidade natural; não obstante, a necessidade de organização social dessa consanguinidade e da aliança de grupos de filiação deu origem a uma organização específica do parentesco macua-lómuè nas condições materiais da sua existência.

7. A cada momento histórico da vida da linhagem era necessário “produzir” homens e mulheres adultos que integrassem o grupo dos produtores e casá-los, para que renovassem biologicamente a própria comunidade. Se a “produção” da mulher era um fenómeno de socialização da natureza, da menstruação, já a construção do homem adulto produtor e reprodutor era essencialmente uma produção social. Por isso, nestas sociedades matrilineares, os ritos da puberdade dos rapazes eram mais elaborados, mais longos e espectaculares do que os ritos das meninas. Esta diferença não residia apenas no facto de se tratar de um fenómeno exclusivamente social para os rapazes, mas também, e principalmente, num dos objectivos dos ritos masculinos: a construção do macho-reprodutor com a conotação de um domínio sobre as

¹ Claude Meillassoux, *Mulheres, Celeiros e Capitais*. Porto, Afrontamento, 1977.

mulheres, numa sociedade em que elas detinham e detêm um poder crucial na constituição das células de produção e da formação das linhagens.

8. Todas as sociedades africanas de língua bantu marcavam a importância que conferiam à entrada dos jovens na idade adulta pela instituição dos ritos de passagem. Estes rituais de iniciação constituíam frequentemente um eixo essencial relativamente ao qual se ordenava, na sua totalidade, a vida social e religiosa da comunidade. Ora, quase sempre, o rito de iniciação passava pelo conhecimento do corpo dos iniciados. Era o corpo que a sociedade imediatamente designava como único espaço propício a transportar o sinal de um tempo, a marca de uma passagem, o cumprimento de um destino.

Os ritos dos rapazes macuas-lómuè devem ser lidos a partir da sua dimensão socioeconómica, na qual se processa a articulação à estrutura social e à sua função na reprodução social; mas devem ser lidos, também, na sua dimensão sociopedagógica relativa à produção do homem, produção cultural e simbólica, na qual se inscreve a reprodução da cultura do grupo; por fim, mas não menos importante, na dimensão da socialização psicológica e da endoculturação.

9. Procurei ao longo dos capítulos precedentes reconstituir e descrever em pormenor os diferentes momentos das três fases rituais destes ritos de passagem. Antes de escrever algumas conclusões sobre cada uma delas e respectivos limites separadores, vejamos alguns aspectos relativos à justificação ideológica dos ritos no seu todo, incluindo os objectivos que se pretendiam atingir, justificação dada pela sociedade macua-lómuè; algumas das considerações avançadas pelos missionários e outros estudiosos que a abordaram.

10. Pertencer à comunidade era o eixo central da existência macua-lómuè a que estavam ligados valores e normas. A coesão e a solidariedade eram aspectos imperativos de sobrevivência; com a falta de ambas, o perigo de desintegração do grupo local era muito grande.

O ser humano macua-lómuè, como aliás em todos os outros povos de língua bantu, não começava a existir realmente senão no momento em que adquiria a sua plena maturidade de consciência e a capacidade de participar

de um modo responsável na vida social e religiosa. Este momento era celebrado colectivamente com ritos que tinham a finalidade de modelar a sua personalidade. A iniciação da puberdade era o verdadeiro nascimento do ser humano, significado por uma morte simbólica do ser provisório e por um novo nascimento.

11. O objectivo principal dos ritos da puberdade era, por conseguinte, a inserção dos adolescentes no grupo de idade seguinte por ocasião do reconhecimento da chegada da maturidade fisiológica; era introduzir oficialmente na comunidade o jovem, privado em criança do pleno uso dos direitos cívicos. (Ainda que isso não tenha sido objectivo deste livro, podemos dizer que nos períodos históricos de subordinação económica e política, os ritos eram o lugar privilegiado da construção ideológica do nativismo e da sobrevivência do grupo.)

12. A iniciação constituía, antes de mais, um ensinamento progressivo destinado a familiarizar o jovem com as significações do seu próprio corpo chegado à maturidade e com a significação que ela deveria dar ao universo que a envolvia. Uma era, aliás, função da outra: o corpo do homem e o mundo constituíam duas entidades inseparáveis, sendo pensadas uma em relação à outra. A iniciação era uma preparação para a vida cívica da comunidade dispensada aos adolescentes. A finalidade social das iniciações dos jovens era torná-los homens adultos (responsáveis, autênticos, conscientes, autorizados a assumir a vida verdadeira). Neste sentido, os ritos de iniciação eram indispensáveis ao normal funcionamento da sociedade macua-lómuè, pois permitiam a socialização dos jovens, homens e mulheres; por isso, podem entender-se como cursos de educação cívica, cujo ensino tinha como objectivo a aprendizagem das normas que regulam a vida social das realidades interessadas. Nesta ritualidade, entendida como um processo formativo, apareciam momentos que eram de transmissão de saber, de conhecimento tecnológico e que era um primeiro momento de vivência da estratificação social.

Os iniciados varões passavam a fazer parte do grupo dos homens que constituíam o grupo propriamente político. Era uma transformação ontoló-

gica do ser e não só pedagógico-cognitiva. O incircuncidado não era nem bom nem mau, mas inexistente e profano.

13. A iniciação consistia num conjunto de cerimónias pelas quais se era admitido ao conhecimento de certos "mistérios" e se acompanhava a admissão do neófito na sociedade dos adultos. Por extensão, era a acção de dar a alguém o conhecimento de coisas que ele ignorava; por conseguinte, era a transferência de poderes ou de técnicas de uma geração para outra.

À iniciação dos jovens macuas estavam ligadas purificações, confissões, revelações e verdadeiros cursos de educação cívica, ao longo dos quais se instigavam os futuros homens a nunca esquecerem as leis e os costumes da sua comunidade.

O candidato era instruído para tomar parte activa na vida social. Por esta razão, sob a orientação de mestres, eram-lhe ensinadas as tradições e os segredos da comunidade e também os comportamentos que devia observar na sua vida futura.

Esta inserção era instrutiva com alguma representação dramática e com uma marca corporal fundamental, a circuncisão.

Os ritos de iniciação da puberdade dos rapazes macuas-lómuès tinham antigamente em consideração a maturidade fisiológica dos candidatos para os declarar adultos. E, consoante houvesse maior ou menor necessidade de introduzir mais depressa ou mais lentamente os jovens na circulação da esfera produtiva e na esfera matrimonial, assim eles eram submetidos, mais tarde ou mais cedo, aos ritos da puberdade. A história dos macuas-lómuès tem mostrado que, desde a conquista colonial recente, a tendência foi para o abaixamento da idade da iniciação.

Também a duração dos ritos foi progressivamente diminuindo. Antes do impacto do capitalismo colonial, os ritos dos rapazes chegavam a durar seis meses ou mais. Durante esta longa duração pode supor-se que os iniciandos eram submetidos a uma série de provas que visavam transmitir as técnicas de defesa e a história da comunidade e dos raptos de pessoas, além de reforçar a legitimação dos chefes e a designação dos quadros sociais futuros, indicados em primeira instância, durante a iniciação. Nos nossos dias, reduzindo-se cada

vez mais à circuncisão, o ciclo ritual perdeu o rigor dos diferentes estádios e tempos que o compunham.

14. Num outro aspecto pretende-se que seja uma espécie de sacramento, por meio do qual, após uma morte simbólica do noviço, lhe seja susceptível a ressurreição e uma nova vida. Este aspecto da passagem ao conhecimento é de natureza ainda mais saliente do que a primeira perspectiva e afirma-se com uma evidência ainda maior. Quando o mundo se renovava e mudava de pele como a serpente, durante as iniciações, as pessoas não podiam assistir como espectadores estranhos, mas, por um desgaste de energias ou criando o caos, associavam-se à difícil passagem, que era como um renascimento. Nascia-se indivíduo e depois era necessário tornar-se pessoa por uma transformação ontológica operada pela iniciação. Quem não renascesse socialmente, ou não assimilara os valores fundamentais da cultura, ou não assumira a sua própria função para o funcionamento de algo que o ultrapassava e era mais importante do que ele (a vida do grupo e do mundo); ele era indivíduo, mas não pessoa, era criança. O conceito de pessoa é dinâmico, basta lembrar a facilidade com que os macuas-lómuês mudam os nomes pessoais. O processo de personalização e de socialização de todo o indivíduo era lento e era sucessivamente designado com nomes diferentes e correspondentes a cada fase do seu crescimento.

15. Os efeitos da iniciação eram de ordem estrutural e de ordem psicológica. Quando o jovem saía da iniciação, trazia arreigado no espírito o sentido de uma dignidade que o separava já dos rapazes não iniciados, e o seu comportamento reflectia essa transformação como se fôsse, em consciência, verdadeiramente um homem novo.

16. Uma das funções das iniciações era sancionar a estratificação social, como referi. O nascimento dos iniciados equivalia ao nascimento dos gémeos, que implicava sempre, uma anterioridade. De facto, os ritos organizavam a estrutura das gerações alternas e a formação de novos quadros sociais. Através deles organizava-se a verticalidade do sistema político, cuja estratificação era

socialmente funcional para a concentração do poder nas mãos de poucas pessoas, as quais asseguravam a manutenção da ordem social e o seu aparente imobilismo. A nível institucional criava-se uma diferença de *status* entre indivíduos que pertenciam à mesma classe de idade e entre indivíduos de gerações diferentes, e reproduzia-se a diferença de *status* entre indivíduos de linhagens diferentes.

Os coetâneos que se submetiam pela mesma ocasião aos ritos estavam ligados uns aos outros por uma série de deveres e direitos. Por vezes eram deveres de subordinação, porquanto, como já escrevi, as clivagens sociais eram explicitamente marcadas nos ritos. Desta maneira, gerava-se uma contradição no interior do próprio grupo de coetâneos que se reflectia na divisão social do trabalho e nas funções sociopolíticas, expressão de um grupo dominante, como consequência directa de um processo de conquista, de monopolização do comércio a longa distância ou do relacionamento com povos conquistadores e dominantes como os europeus.

Quando se processava a circuncisão, a própria passagem dos incircuncisos pelo circuncidador reflectia, em algumas comunidades, a hierarquia piramidal da organização política e, portanto, o tipo de selectividade que a sociedade operava na escolha do futuro grupo dominante. Nalguns casos, era o neófito cativo que fazia a prova da faca circuncidadora; noutros, era o sobrinho do chefe o primeiro a ser circuncidado. Também nos acampamentos da iniciação eram os sobrinhos ou filhos dos dignitários os chefes dos grupos de iniciandos.

17. A concussão presente nos ritos indicava a criação de um sentimento do qual nascia um consentimento em relação à ideologia comunitária, à ordem social e às próprias autoridades coloniais. Significava reconhecer que os mecanismos, através dos quais se formava essa consciência, tendiam a desencorajar e reprimir qualquer momento de crítica relativamente ao que era transmitido. As provas a que eram submetidos os novos circuncisos deviam ser suportadas em silêncio, como vimos ao longo do texto; mostrar medo ou terror significava sofrer novas provações com outras provas complementares.

18. Durante as iniciações existiam segredos que eram, como bem mostrou Jamin² (1977), menos objectos de conhecimento e de aprendizagem do que signos de reconhecimento e de pertença sociais, tendo por efeito partilhar social e geograficamente os discursos e os saberes. O que era importante nestes casos não era tanto a aquisição de um saber escondido, mas sim a operação de afirmação da posse, da decisão social, até política, do direito do seu uso. Como já foi referido pelos mestres da antropologia, o segredo não era silêncio: era tudo aquilo que todos sabiam mas ninguém dizia.

19. Nas iniciações, os rapazes e as raparigas eram introduzidos na leitura-revelação da natureza por meio da transmissão de fórmulas tradicionais reservadas aos adultos. Estas fórmulas tinham nos ritos o nome particular de *ikano*, que são fórmulas verbais muito semelhantes às adivinhas, provérbios e enigmas. Vimos na simbologia zoomórfica o uso que era feito do conhecimento do reino animal. Isso era extensivo ao mundo vegetal e a outros domínios da natureza, incluindo às construções imaginárias. A terra tem ossos (que são os rochedos), dizem os lómuès, cabelos (o capim), umbigo ou pénis (o morro de muchém), costelas (a machamba antiga com canteiros quase nivelados), narinas (buracos redondos no solo), etc. A menstruação possuía os seus modelos cósmicos equivalentes à árvore *mbil*, às águas ferrugentas, a certos cogumelos vermelhos. A casa dos pais ficava na parte mais baixa do terreno, como o tronco da árvore, a casa dos filhos, na parte mais alta, como os ramos, e os antepassados eram as raízes. Os terrenos baixos e húmidos eram comparados ao sexo feminino. A serpente e o arco-íris reinavam sobre as águas terrestres; o trovão era o senhor do firmamento, a chuva e o sol dependiam dele. A presença da jibóia aquática entre os homens significava a estação das chuvas; por isso, era proibido matá-la; a sua ausência significava a estação seca.

20. Como ritos de passagem, tanto os ritos da puberdade dos rapazes como os ritos das raparigas apresentavam uma estrutura trifásica. No caso dos ritos masculinos, os rapazes eram conduzidos a desfazerem-se da sua

² Jean Jamin, *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris, Maspero, 1977 (Dossiers Africains).

condição anterior, a de crianças, em cerimónias bem marcantes, chamadas ritos de separação pelos antropólogos.

Nos ritos de separação, proclamava-se o fim da existência do ser provisório, isto é, a sua morte simbólica, provocando-a, pela mesma ocasião, por meio dos conteúdos mágicos das cerimónias. Os ritos de separação concluíam-se por um acto traumático: a separação do jovem da casa materna. Era um acto violento este o de arrancar os iniciandos à família; mas essa violência servia para ligar o jovem à tradição, à cultura social, à comunidade, ao sagrado como instrumento de morte e de renascimento da consciência. E, além disso, servia para criar uma relação viva com o inconsciente; para formar uma integridade psíquica e uma "individualização". Esta separação era substancialmente diferente da morte simbólica da menina nos seus ritos. O rapaz ia ser transformado em membro da linhagem e, por isso, ficaria sempre ligado a ela, mas ia também ser transformado socialmente em procriador e, neste caso, era "produzido" para o mundo exterior; pela iniciação, a menina era transformada em mãe da própria linhagem.

Seguia-se-lhe um período de marginalidade, caracterizada pelo afastamento e isolamento mais ou menos extensos e prolongados, em relação à comunidade. Durante este período, os noviços eram submetidos a uma marca corporal e a ensinamentos apropriados. Mas a iniciação, repito, não se limitava, a uma cirurgia dolorosa; também não era redutível a um ritual pedagógico; ela era uma transformação e um ensinamento no seu todo; não se tratava porém, nem de transmitir apenas um conteúdo dogmático através de conhecimentos esotéricos nem de revelar mistérios, mas de dar indicações de comportamento, repetindo e socializando os conhecimentos e experiências já existentes.

Os ritos de agregação ou de assimilação eram inversos dos ritos de separação. O iniciado vinha vestido com roupas novas, untado e com o cabelo, que entretanto tinha crescido, aparado. As proibições eram levantadas. Repetiam-se os sacrifícios e as preces em honra dos antepassados, para lhes agradecer. A comunidade envolvia-se festiva em torno destes ritos, a fim de assim revitalizar os laços de solidariedade entre os seus membros.

21. Nos nossos dias³, a organização das linhagens tende a desmoronar-se. A sua base económica foi substancialmente alterada nos últimos anos da presença colonial e após a Independência. A economia – centralizada e estatal, primeiro, e agora a economia de mercado, profundamente atomizada e anárquica – está em vias de dar origem a unidades familiares mais pequenas, que deixaram em muitos casos de se reger pelas regras de filiação matrilinear. Neste quadro, o islamismo e o cristianismo têm vindo a modelar à sua maneira os parâmetros ideológicos da sua nova existência e a cooptar muitos aspectos dos ritos. O poder tradicional e o aparelho político-ideológico que o sustentava têm vindo a desaparecer. Por conseguinte, a organização e realização dos ritos masculinos da puberdade, tal como se realizavam há meio século ainda, deixaram de ter o mesmo esplendor. Manteve-se deles um dos aspectos mais evidentes e religiosos islâmicos: a circuncisão. Tentar montá-los de novo é tentar reconstituir as linhagens e o seu modo de produção e de reprodução sociais. O que é impensável! Integrar, num processo de inculturação, aspectos relevantes dos rituais antigos da juventude nos processos modernos de educação informal e de educação e ensino formais é desejável, mas sem que as cerimónias iniciáticas modernizadas apareçam, do mesmo modo que a etnicidade, como um sistema de elementos significantes manipulados tanto pelas novas classes dominantes como pelas elites dos dominados no seio de um espaço regional específico. Marcar a passagem da criança para o homem e mulher adultos mantendo vivos os aspectos festivos e comunitários de outrora seria, apesar de tudo, continuar a valorizar o património cultural e tornar menos dramática a construção do homem macua-lómuè, moçambicano e africano moderno.

³ Referimo-nos aos anos 90 do século XX.

Fundo documental

Siglas e abreviaturas

SIGLAS

A. H. M.	Arquivo Histórico de Moçambique
ARPAC	Arquivo do Património Cultural (Ministério da Cultura-Moçambique)
B. S. E. M.	Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique
C. E. C.	Centro de Estudos de Comunicação (UEM-Maputo)
E. P.	Edições Paulistas
I. I. C. A.	Instituto de Investigação Científica de Angola
I. I. C. M.	Instituto de Investigação Científica de Moçambique
I. I. C. T.	Instituto de Investigação Científica Tropical (Lisboa)
I. N. M.	Imprensa Nacional de Moçambique
ISESPU	Instituto Superior de Estudos Sociais e Política Ultramarina
I. S. P.	Instituto Superior Pedagógico (Maputo)
J. I. U.	Junta de Investigações do Ultramar (Lisboa)
J. I. C. U.	Junta de Investigação Científica do Ultramar (Lisboa)
LM	Lourenço Marques (hoje, Maputo)
NELIMO	Núcleo de Estudos de Línguas Moçambicanas (UEM-Maputo)
O. M. M.	Organização da Mulher Moçambicana
SCJ	Sagrado Coração de Jesus (Missionários Dehoneanos)
SMP	Sociedade Missionária Portuguesa
U. E. M.	Universidade Eduardo Mondlane (Maputo)
U. T. L.	Universidade Técnica de Lisboa.

ABREVIATURAS

cit.	Citado	esp.	Especialmente
cf.	Confrontar	ilustr.	Ilustrações
col.	Colaboração	org.	Organização de
comp.	Compilação	p.	Página
coord.	Coordenação	pp.	Páginas
ed.	Edição/Editor	segs.	Seguintes
eds.	Editores	vol.	Volume

1. Bibliografia

1.1 Bibliografia sobre os macuas-lómuè

1.1.1 Fontes escritas não publicadas

- ALBERTO, Virgílio de Carvalho Santos. *Monografia Etnográfica sobre os Achirima*. Lisboa, 1956, 53 + |13| pp., il. Dactilografado. (AHM, 10. 951.)
- ALMEIDA, Abílio Mário Marçal de. *Monografia Etnográfica sobre o Grupo Tchuabo*. Lourenço Marques, 1948, 8 pp., dactilografado. (AHM, S. E., a. II, p. 6, n.º 52.)
- ALMEIDA, António de. *Monografia Etnográfica sobre uma População Indígena*. Moma, 1951, 8 pp. Original expressamente elaborado para o concurso de Administradores de Circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. III, p. 6, n.º 47.)
- ALVES, Armando Nobre Teixeira. *Monografia Etnográfica da População de Mecanhelas-Niassa*. Nova Freixo (hoje Cuamba), 1971, 62 pp. Original expressamente elaborado para o concurso de administradores de circunscrição. Dactilografado. (Arquivo pessoal.)
- ANDRÉ, António Augusto de Sousa. *Os Lómuè (Monografia)*. Lourenço Marques, 1951, 27 pp. Original expressamente elaborado para o concurso de administradores de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. III, p. 6, n.º 42.)
- ARPAC/Arquivos do Património Cultural/Campanha de Preservação e Valorização Cultural. *A Tradição da Circunscrição na Ilha de Moçambique* Maputo, Arquivo do Património Cultural/Ministério de Cultura, 1973, 2 pp., dactilografado.

- ARPAC/Arquivos do Património Cultural/Campanha de Preservação e Valorização Cultural. *Dados sobre a Circuncisão no Sistema Tradicional Feudal*. Ile (Zambézia), 1981, 6 pp., dactilografado. (Arquivo do Património Cultural do ex-Serviço Nacional de Museus e Antiguidade.)
- ARPAC/Arquivos do Património Cultural/Campanha de Preservação e Valorização Cultural. *Descrição Sumária dos Ritos de Iniciação*. Campanha de Preservação e Valorização Cultural. Museu de Nampula, 1981, 6 pp., dactilografado (Arquivo do Património Cultural/Ministério da Cultura/Maputo.)
- ARPAC/Arquivos do Património Cultural/Campanha de Preservação e Valorização Cultural. *Massoma: Ritos de iniciação masculinos*. Campanha de Preservação e Valorização Cultural. Mossuril, 1981, 12 pp., dactilografado. (Arquivo do Património Cultural/Ministério da Cultura/Maputo.)
- BALAU, João L. *Vocabulário Português-Macua*. Mutuali-Malema (Nampula), 1942-1946, inédito.
- BARBIERI, Silvano. *A Mulher Macua* (s/d), 12 pp. (Estudo feito na região da Carapira e Lunga.) Mimeo.
- BARBIERI, Silvano. "Iniciação feminina. (Monapo)", in: *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*, org. de Eduardo Medeiros. Maputo, 1968. (AHM; C520j.)
- BARBIERI, Silvano. *A Criança Macua*. Anchilo, 1971-1972. Apontamento para o curso de adaptação missionária, mimeo.
- BARBIERI, Silvano. *Notas Etnográficas sobre os Macuas da Região da Missão da Carapira* (Nampula). 1973, 37 pp., mimeo.
- BARBOSA, Joaquim Manuel. *Monografia Etnográfica dos Lómuês* (s/l; s/d). Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado (AHM, S. E., a. III, p. 6).
- BARBOSA, Joaquim Manuel. *La Puberta*. Quelimane (s/d), 12 pp., dactilografado.
- BARBOSA, Joaquim Manuel. "A circuncisão na iniciação africana". In: *Investigação e Informação Pastoral*. Beira (s/d), 9 pp., mimeo.
- CASTRO, Joaquim Augusto Osório de. *Monografia Etnográfica sobre os Macuas*. Nampula, 1971, 23 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (Arquivo pessoal.)

- CAVALEIRO, Álvaro. *Os Chuabos (Monografia etnográfica)*. Quelimane, 1956, 46 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. V, p. 7, n.º 281.)
- CISCATO, Elias. *Emwali: Análisi (etnográfica) dei riti iniziatici della lomwe (Alta Zambézia-Mozambico)*. Estrato. 1971, 36 pp., trad. de Nilson Carlos e Eduardo Medeiros. Dactilografado.
- CISCATO, Elias. *Mil Provérbios Lomwe*. Quelimane, Livraria Apostolado pelo Livro e pela Liturgia (s. d.).
- CONCEIÇÃO, António Rafael Fernandes da. *Les Modes de destructuration sociale en Erati, 1926-1970*. Paris, 1984 (Mémoire de Recherche à l'EHESS).
- CONCEIÇÃO, Lino Augusto da. *Os Macuas (Monografia)*. Lourenço Marques, 1960, 19 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E. a. III, p. 6, n.º 33.)
- CORRÊA, Armando Eduardo Pinto. *Relatório e Documentos Referentes à Inspeção Ordinária Feita na Província do Niassa, 1938-1940*. (Cópia do original dactilografado, AHM, Cx. 94.)
- FERNANDES, Jorge Lobo. *Notas sobre os Hábitos Alimentares dos Indígenas de Ribáuè*. Lourenço Marques, 1960, 27 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E. a. V, p. 7, n.º 298.)
- FERREIRA, Carlos Alberto Ney Fontes. *Breve Monografia Etnográfica da Tribo Achirima*. Pebane, 1956, 18 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E. a. III, p. 6, n.º 25.)
- FERREIRA, Carlos Alberto Ney Fontes. *Breve Monografia Etnográfica sobre os Nativos da Circunscrição de Macomia*. Magude, 1960, 12 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. V, p. 7, n.º 287.)
- FESTI, Ludovico. *Misibe dha Alomwe (Dizeres comuns dos Lómuês)*. Quelimane, Livraria Apostolado pelo Livro e pela Liturgia (1967), 89 pp., mimeo.
- FREITAS, Nuno Ivens Ferraz de. *Monografia Etnográfica sobre os Macuas*. Lourenço Marques, 1963, 3 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., não registado.)

- GALHA, Henrique Tenreiro. *Os Povos de Boila: Monografia etnográfica*. Lourenço Marques, 1956, 70 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. V, o. 7.)
- GEFFRAY, Christian. *Socialização do Campo e Organização Sócio-Produtiva Familiar: As aldeias comunais do distrito do Erati*. (Projecto de investigação). Maputo, Departamento de Arqueologia e Antropologia da Universidade Eduardo Mondlane, 1983, mimeo.
- GEFFRAY, Christian. *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans le district du Erati (Mozambique)*. Maputo, DAA/UEM, Maputo, 1984, 5 pp., dactilografado.
- GEFFRAY, Christian. *Structure lignagère, économie domestique et développement rural dans le district du Erati*. Rapport n.º 1: *Structures precoloniales*. Maputo, DAA/UEM, 1984. Rapport n.º 2: *Identification des groupes sociaux et principaux status. Eléments sur l'organisation territoriale de la paysannerie*. Maputo, DAA/UEM, 1985. Rapport n.º 3: *Analyse de l'économie domestique, rapports de production et de reproduction (les principaux mécanismes socio-économiques de reproduction du système lignager avant sa soumission à la culture familiale obligatoire du coton, années trente)*. Maputo, DAA-UEM, 1985. Mimeo.
- GEFFRAY, Christian e Mogens Pedersen. *Transformação da Organização Social e do Sistema Agrário do Campesinato no Distrito do Erati: Processo de socialização do campo e diferenciação social*. Maputo, DAA, UEM; DDR-Ministério da Agricultura, 1985, 7 pp. Síntese do Relatório, mimeo.
- GEFFRAY, Christian e Mogens Pedersen. *Transformação da Organização Social e do Sistema Agrário do Campesinato no Distrito do Erati: Processo de socialização do campo e diferenciação social*. Maputo, DAA, UEM; DDR-Ministério da Agricultura, 1985, 101 pp., mimeo.
- GEFFRAY, Christian e Mogens Pedersen. *Sur la guerre dans la province de Nampula – éléments d'analyses et hypothèses sur ses déterminations et ses conséquences socio-économiques locales*. Maputo, DAA-UEM, DDR-Ministério da Agricultura, 1985. Relatório para o CEA a propósito do texto dos mesmos autores, *Transformações...*, mimeo.
- GEFFRAY, Christian. *Travail et symbole dans la société des Makhuwa*. Paris, EHESC, 1987, 430 pp. Thèse de doctorat, sous la direction de G. Balandier. (AHM B. 917).

- GERARDS, Constantino. *Costumes e Vida do Povo Emetto (Da região de Balama)*. Porto Amélia, 1970, 81 pp. Apontamentos etnográficos do Pe. Gerards, compilados e traduzidos para português pelo Pe. Norte. Mimeo. Existem outras traduções e versões a partir do original holandês: *Onuitgeven Notities over Moçambique (Cabo Delgado)*. A que depositamos no AHM intitula-se: *Usos, Costumes e Crenças Macuas* (de Montepuez).
- GERARDS, Constantino. *A Sociedade Macua*. Porto Amélia (Cabo Delgado) (s/d), mimeo.
- GONÇALVES, Armando Eurico. *Monografia do Povo Ametho*. Lourenço Marques, 1960, 27 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. V, p. 7, n.º 184.)
- GRESELIN, Elio. *Preparação para o Matrimónio entre os Alomue* (s/l; s/d).
- HOMEM, José Barbas. *Povos do Ibo*. S. l., 1960, 15 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., não registado.)
- IDEIAS, Manuel Nunes dos Santos. *Monografia Etnográfica sobre a Tribo Macua*. Ilha de Moçambique, 1964, 18 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., não registado.)
- IVALA, Adelino Zacarias. *Transformações Sociopolíticas no Alto Lúrio – O caso do regulado de Umpuhua, c. 1850-1933: Contribuição para a pesquisa da história local*. Maputo, ISP, 1993. Trabalho de Diploma para a obtenção do grau académico de Licenciatura em ensino de História e Geografia. Mimeo.
- LEBOUILLE, Leonardo. *Vocabulário Português-Emeto* (Namuno/Balama) (1960), 220 pp., mimeo. AHM.
- LEBOUILLE, Leonardo. *Dicionário Emeto-Português*. Pemba (Cabo Delgado) (1974), 55 pp., mimeo. AHM.
- LEBOUILLE, Leonardo. *A Etnia Macua em Moçambique*. Pemba (Cabo Delgado), 1974. Mimeo.
- LINHA, Calisto. *Estudo da Sociedade Tradicional – Problema da educação reflexo da complexidade da nossa sociedade*. Angoche, Escola Secundária, 1980, 14 pp., mimeo.
- LOPES, António Augusto Palma D. *Nota sobre os Usos e Costumes dos Indígenas do Posto Administrativo de Corrane*. Lourenço Marques, 1960, 27 pp. Trabalho

- etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. V, p. 7, n.º 302.)
- MAGGIORNO, Madella. *Introdução Sócio-Etnológica e Literatura Oral sobre a Mulher Banta*. In: Comunicação à VII Semana de Estudos Missionários. Quelimane, 1972, 41 pp., mimeo.
- MALÔA, Miqueias. *Vestigios de los Sacramentos Cristianos en los Ritos de Iniciación*. Madrid, Universidad del Alcazar, 1969/1970. Mimeo.
- MARTINS, José Joaquim da Silva. *Monografia Etnográfica (sobre os) Achirimas do Alto Ligonha*. Tete, 1960, 11 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, SE, III, p. 7 n.º 109.)
- MASSIERI, Franco. *Peuple "lomoè"*. Bruxelles, "Lumen Vitae", 1967, 34 pp. Mémoire de Licence. Mimeo.
- MATOS, Alexandre Valente de et al. *Cerimónia do Mwali*. (Iniciação das raparigas). Nampula, 1969, mimeo.
- MATOS, Alexandre Valente de. Cerimónia de Iniciação das Raparigas (Mutuali e Malema - Nampula). In: *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*, org. de Eduardo Medeiros. Maputo, 1968, cópia do original datada de 1973. (AHM; C520j.)
- MATOS, Alexandre Valente de. "Circuncisão ou ritos de iniciação tais quais se praticavam entre o povo macua da circunscrição de Malema". In: *Ritos Iniciáticos da Puberdade: Materiais para o estudo dos ritos iniciáticos femininos e masculinos da puberdade no Norte de Moçambique*, org. de Eduardo Medeiros. Maputo, 1968, cópia de 1973, 44 pp. dactilografado. (AHM; C520j)
- MATOS, Alexandre Valente de, *Sociedade Macua*. Mutuáli, 1973. Mimeo.
- MATOS, Joaquim Manuel Barbosa de. *Os Macuas (Monografia)*. Nampula, 1951, 6 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. III, p. 6, n.º 48.)
- MATOS, Joaquim Manuel Barbosa de. *Monografia Etnográfica sobre os Macuas*. Moma, 1960, 15 pp., dactilografado. (AHM, S. E., a. V, p. 7, n.º 294.)
- MAZULA, Brazão. *A Cerimónia do "Chiputu" (Cerimónias de iniciação das raparigas entre os macua de Esperança-Niassa)*. Niassa, 1973, 36 pp., dactilografado. (Esperança é hoje Chiconocono.)

- MAZULA, Brazão. "Namasani". In: *Vida Nova* (Nampula-Anchilo), 10, Out. 1972, pp. 10-11 (exemplo da recuperação cristã das cerimónias da iniciação da puberdade).
- MAZULA, Brazão. *Traços Gerais do Matrimónio entre os Makuas-Yao e Nyanja do Niassa*. Nova Freixo, 1973, 16 pp., dactilografado.
- MEDEIROS, Eduardo. *O Sistema Linhageiro Macua-Lómwè*. Maputo, UEM/FL, 1985. Mimeo.
- MELIM, Américo Dias. *Monografia Etnográfica sobre os Lómwè da Circunscrição do Alto Molócue*. S/I, 1959, 13 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado.
- MPALUME, Estêvão Jaime (dir). *Os Mecanismos de Reprodução Social e os Sistemas de Alianças entre os Mwanis e Makhuwas*. Pemba, ARPAC, 1990, 51 pp., dactilografado.
- MUTANO, Daniel Fernando. *Ritos de Iniciação na Província do Niassa-Cuamba*. Maputo, ISP/FL, 1987/1988 (com base no testemunho de Augusto Robar Valentim, de 60 anos, natural de Cuamba).
- NEVES, Manuel. *Apontamento sobre os Ritos de Iniciação dos Macuas Chaca de Ocua*. Madrid, 1974. Tese de Licenciatura em Pastoral sobre os Ritos de Iniciação, na Universidade Católica de Madrid.
- OLIVEIRA, Plínio Lopes de. *Monografia do Regulado Maka*, Mongincual, 1956, 13 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. III, p. 6, n.º 31.)
- PACHELEQUE, Calisto e Mário MALEQUINHA. *A Educação dos Sobrinhos pelos Tios*. Nampula, 1976. Recolha feita em Namina. Mimeo.
- PAIS, Emídio Gonçalves. *Os Macuas, Monografia*, Nampula, 1957, 16 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. II, p. 6, n.º 59.)
- PEREIRA, Adelino. *Negros do Distrito de Moçambique e Alguns Aspectos Sociológicos*. (S/I), 1960, 178 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM 10. 948.)
- PEREIRA, Edgar Adriano Nasi. *Aspectos da Vida Macua: Considerações etno-sociais, socio-económicas e socio-políticas sobre a vida dos povos do Norte de Moçambique*. Lisboa, UTL/ISESPU, 1964, 120 pp. Dissertação para o acto de Licenciatura. (AHM, 2986.)

- PILALE, António. *Ritos de Iniciação Masculinos: O caso de Membra*. Nampula, 1992, 20 pp. manuscritas.
- REBELO, Luciano da Costa. *Monografia Etnográfica sobre os Nharingas*. Quelimane, 1960, 36 pp., dactilografado. (AHM, S. E., a. V, p. 7. n.º 293.)
- REICHMUTH, Macário. *Língua de Quelimane. Gramática. Leituras. Vocabulário*. Quelimane, Ed. da Missão de Coalane. 1974, 217 pp., mimeo.
- REIS, Diogo da Câmara. *Os Macuas de Mogovolas*. Lourenço Marques, 1960, 45 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, s. e., a. V. p. 7, n.º 293.)
- RIBEIRO, Mário Tomás. *Elementos Históricos e Etnográficos dos Indígenas do Posto Administrativo do Alto Ligonha*. Nampula, 1956, 15 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado.
- SEQUEIRA, Francisco Mayor. *Provérbios Macuas*. Chiure (Cabo Delgado) (1980?). Dactilografado.
- SERRA, Custódio João da Silva. *Monografia Etnográfica sobre o Clã Lómue*. Lourenço Marques, 1984. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. III, p. 6, n.º 49.)
- SERRA, Carlos Mendes. *Esboço Etnográfico sobre o Clã Lómue da Circunscrição do Guruè*. Lourenço Marques, 1960, 7 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., a. V, p. 7, n.º 292.)
- SILVA, António Augusto Palma Didier. *Notas sobre os Usos e Costumes dos Indígenas do Posto Administrativo de Corane* (Circunscrição de Meconta). 1960, 21 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado.
- SILVA, Pe. António Gomes. *Vocabulário de Português-Macua*. S/l; s/d. (Elaborado em Murrupula e anotado em Meconta.)
- SILVA, Francisco António. *Os Macuas e o Ramadão*. Nampula, 1964, 11 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, S. E., não registado.)

- SILVA, José da. *A Cognição da Realidade entre os Habitantes de Ulu e Notwé, no Distrito de Mocímbo da Praia, em Cabo Delgado – Moçambique, no tocante à percepção do bem e do mal, do limpo e do sujo e das doenças*. Maputo, 1992, 36 pp., mimeo.
- SILVA, Martinho de Castro da. *Usos e Costumes da Província de Cabo Delgado*. Porto Amélia, 1962. Dactilografado. (Cópia oferecida pelo autor.)
- SINGANO, Carlos. *Iniciação das Raparigas na Região do Mossuril*. 1976, 2 pp., dactilografado.

1.1.2 Fontes escritas publicadas

- ALPERS, Edward A. "Towards a history of the expansion of Islam in East Africa: the matrilinear peoples of the Southern interior". In: *African Religion, with Special Reference to East* (sobre a islamização das iniciações, p. 179 e segs.)
- BAPTISTA, Abel dos Santos. *Monografia Etnográfica sobre os Macuas*. (Breve ensaio etnográfico sobre a nação macua, distritos de Cabo Delgado, Nampula e Quelimane). Lisboa, 1951, Agência Geral do Ultramar, 59 pp. (Iniciações, pp. 50-1.) (ARPAC, 52 BAP)
- BARROSO, Dom António. *Relatório da Prelazia de Moçambique*, Lisboa, Padroado de Portugal em África, 1895.
- BONALUMI, SCJ-João. *Língua Makuwa-Lomwe*. Tom-Bergamo (Itália), 1962.
- BONAMULI, João. *Língua Lomwe-Português. Conversação, gramática, dicionário*. Tom-Bergamo, 1965, 382 pp.
- BRENTARI, Giovanni Battista. *Deus na Sociedade Africana*. Quelimane, Apostolado pelo Livro e pela Liturgia, 1969, vol. I, n.º 3. pp. 215-229.
- BRENTARI, Giovanni Battista e Júlio Ribeiro. "Princípios e valores do matrimónio banto". In: *Portugal em África*, n.º 167, 1971, pp. 257-269.
- BRENTARI, Giovanni e Júlio Ribeiro. *Da Vida Africana à Vida Religiosa*. Braga, Editorial Franciscana, 1971.
- CANCELAS, Alexandre. "Uma opinião sobre a prática de iniciação macua", in: *Contributo para uma Política Social Moçambicana*. Braga: Editora Pax, 1972, pp. 35-55.
- CASTRO, Francisco Manuel de. *Apontamentos sobre a Língua Emakua. Gramática, vocabulário, contos e dialectos de Angoche*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1933, 180 pp.

- CASTRO, Soares de. *Os Achirimas: Ensaio etnográfico*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1941, 89 pp. (AHM C 500j.)
- CASTRO, Soares de. "Os lómuès do Larde". In: *Boletim Geral das Colónias*. Lisboa, n.º 304, 1950, pp. 21-66.
- CASTRO, Soares de. "Breves considerações sobre os 'Mahimos' no distrito de Moçambique". In: *Boletim do Museu de Nampula*. 1960, vol. I, pp. 1-17.
- CASTRO, Soares de. "Tatuagem, mutilações, adorno e vestuário no país da Macuana". In: *Boletim do Museu de Nampula*, vol. 2, 1961, pp. 101-113.
- CASTRO, Soares de. "Artes plásticas no Norte de Moçambique". In: *Boletim do Museu de Nampula*, vol. 2, 1961, pp. 115-129.
- CENTIS, Gino. *Dicionário Fundamental Macua*. Anchilo (Nampula), Centro Catequético Paulo VI, 1972.
- CENTRO CATEQUÉTICO PAULO VI. Anchilo. *Ortografia Proposta para Emákhwa*. Nampula, 1973.
- CENTRO CATEQUÉTICO PAULO VI. Anchilo. *Dicionário Macua-Português*. (Nampula) (s/d), 83 pp., mimeo.
- CHILUVUMBO, Alifeyó. *On Kinship Institution: A study of changing social structure of alomwe of Malawi*. In: Actas do 2.º Congresso de Sociólogos de África Austral. Lourenço Marques, 1971.
- CISCATO, Elias. *Apontamentos de Iniciação Cultural*. Quelimane, 1987.
- CISCATO, Elias. *Ao Serviço deste Homem. (Apontamentos de Iniciação Cultural)*. Maputo, Edições Paulistas/África, 1989.
- CUNHA, Joaquim d'Almeida da. *Estudo acerca dos Usos e Costumes dos Banianes, Batihas, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1885, 153 pp.
- CUPEN, Gerards. *A Religiosidade dos Metos*. Likulezi (Malawi), Montfort Press. 1974.
- DESMAROUX, Félix. "Informações acerca da situação moral e religiosa e dos usos e costumes dos povos no meio dos quais a Missão dos Santos Anjos é destinada a exercer a sua influência (Zambézia)". In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 14.ª Série, 7-8, 1895, pp. 679-688.
- DICIONÁRIO (Pequeno) *Lomwe-Português/Português-Lomwe*. Vila do Gurué, 1982, 175 pp., mimeo.

- FRIZZI, Giuseppe. *Dicionário de Emakhuwa-Português e Português-Emakhuwa*. Lichinga (Niassa), 1982, 218 pp., mimeo.
- FROBERVILLE, Eugène. "Notes sur les moeurs, coutumes et traditions des Amakoua, sur le commerce et la traite des esclaves dans l'Afrique Orientale". In: *Bulletin de la Société de géographie*, Paris, 3.ª Série, 8, 1847, pp. 311-329 (sobre os ritos de iniciação, pp. 318-20).
- GEFFRAY, Christian. "La condition servile en pays makhuwa". In: *Cahiers d'études africaines* (Paris), Vol. XXV, n.º 100, Avr. 1985, pp. 505-535.
- GEFFRAY, Christian. "A condição servil no país macua". In: *Trabalhos de Antropologia e de Arqueologia*, Maputo, n.º 4, 1987.
- GEFFRAY, Christian. *La Cause des armes au Mozambique. Anthropologie d'une guerre civile*. Paris, CRELU - Karthala, 1990, 260 pp.
- GEFFRAY, Christian. *A Causa das Armas. Antropologia da guerra contemporânea em Moçambique*. Tradução de Adelaide Odette Ferreira. Porto, Edições Afrontamento, 1991, 188 pp., colecção Textos, n.º 20.
- GEFFRAY, Christian. *Ni père ni mère. Critique de la parenté: le cas makhuwa*. Paris, Seuil, 1990, 192 pp.
- GERARDS, Constantino. "Mahimo macuas". In: *Moçambique - Documentário trimestral* (Lourenço Marques), 1941. XXVI, pp. 5-22.
- GERARDS, Constantino. "Costumes dos Macuas do Medo. Região de Namuno. Circunscrição de Montepuez". In: *Moçambique - Documentário trimestral* (Lourenço Marques), XXVIII, 1941, pp. 5-20.
- HARRIS, Lyndon. "Makua song-riddles from the initiation rites". In: *African Studies* (Jhb), 1 (1), 1942, pp. 27-46.
- HARRIS, Lyndon. "Some riddles of the Makua people". In: *African Studies* (Johannesburg), 1 (4), 1942, pp. 275-291.
- LACERDA, Francisco Gavicho. "Breve notícia sobre os aborígenes da Zambézia". In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 9/10, 1934, pp. 345-355.
- LACERDA, Francisco Gavicho. *Os Cafres: Seus usos e costumes*. Lisboa, Livraria Rodrigues, 1944, pp. 345-355.
- LACERDA, Francisco Gavicho. *Costumes e Lendas da Zambézia*. Lisboa, Tipografia do Comércio, 1925, 238 pp.

- LIMA, Américo Pires de. "Contribuição para o estudo antropológico dos indígenas de Moçambique". In: *Anais Científicos da Faculdade de Medicina do Porto*, vol. IV, n.º 3, 1918. (Este texto foi reimpresso na colectânea do autor: *Explorações em Moçambique*. Lisboa, AGU, MCMXLIII, pp. 67-162.)
- LUPI, Eduardo. *Angoche. Breve memória sobre uma das capitánias-mores do distrito de Moçambique*. Lisboa, Ministério dos Negócios da Marinha e do Ultramar, 1907, 276 pp.
- MACHADO, A. J. de Melo. *Entre os Macuas de Angoche – Historiando Moçambique*. Lisboa, Prelo Editora, 1970.
- MALÔA, Miqueias. "Segunda experiência da iniciação tradicional evangelizada". In: *Rumo Novo – Revista católica de informação e reflexão p^aastoral*. Beira, Moçambique, Ano V, n.º 10, 1994, pp. 42-46.
- MARTINEZ, Francisco Lerma. *O Povo Macua e a sua Cultura*. Lisboa, MINED/IICCT, 1989. (A iniciação dos jovens, pp. 109-178.)
- MATOS, Alexandre Valente de. "Um aspecto do folclore dos Chirimas: Os Chirimas e a música". In: *Boletim do Museu de Nampula*, vol. 1, n.º 1, 1960, pp. 1-171.
- MATOS, Alexandre Valente de. *Dicionário Português-Macua*. Lisboa: JICU, 1974, 428 pp.
- MATOS, Alexandre Valente de. *Provérbios Macuas*. Lisboa, IICT/JICU, 1982.
- MEDEIROS, Eduardo. "A chefatura dos Megama do Chiure: Contexto económico e político da sua instituição". In: *Cadernos de História*, Maputo, n.º 4, Maio de 1986, pp. 21-27.
- MEDEIROS, Eduardo. "Formas de servidão e comércio de escravos no Norte de Moçambique". In: *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720-1902*. José Capela e Eduardo Medeiros. Maputo, Núcleo Editorial da UEM, 1987, Cap. V. p. 89 e segs.
- NAROROMELE, Albano. "Já és um homem, meu filho!", in: *Domingo* (Maputo), 8 de Abril de 1984.
- NELIMO – Núcleo de Estudos das Línguas Moçambicanas/Faculdade de Letras/ Universidade Eduardo Mondlane, *I Seminário para a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo, NELIMO/INDE, 1989.
- OLIVEIRA, Plínio Lopes de. *Alguns Dados Gerais sobre as Principais Culturas dos Indígenas de Murrupula*. Lourenço Marques, Junta de Investigações Científicas de Moçambique, 1961.

- PIRES, Júlio Augusto. "Subsídios etnográficos acerca da população indígena do distrito de Quelimane, circunscrição de Moebaze (resposta a um questionário oficial)". In: *Anuário da Escola Superior Colonial*, vol. 3, 1921-22, pp. 131-213.
- PRATA, António Pires. "Povos do Niassa – I: Os Macuas". In: *O Missionário Católico*, Cucujães, Ano XXII, Dezembro de 1945, pp. 163-164.
- PRATA, António Pires. "Povos do Niassa – II: Os Macuas têm outros nomes". In: *O Missionário Católico*, Cucujães, Ano XXIII, Março de 1946, pp. 47-48.
- PRATA, António Pires. "Povos do Niassa – III: Os Macuas na tradição e na lenda". In: *O Missionário Católico*, Cucujães, Ano XXIII, Abril de 1946, pp. 50-51.
- PRATA, António Pires. "Povos do Niassa – IV: Os Macuas na sua História com outros bantos". In: *O Missionário Católico*, Cucujães, Ano XXIII, Maio de 1946, pp. 70-71.
- PRATA, António Pires. "Povos do Niassa – V: Os macuas na sua História com outros bantos". In: *O Missionário Católico*, Cucujães, Ano XXIII, Julho-Agosto de 1946, pp. 119-120.
- PRATA, António Pires. *Dicionário Português-Macua*. Cucujães, Sociedade Missionária Portuguesa, 1974, 374 pp.
- PRATA, António Pires. *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.
- REIS, Diogo da Câmara. "Os Macuas de Mogovolas". In: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique (LM)*, 31 (131), 1962, pp. 9-37 (Sobre os ritos de iniciação, pp. 16-17).
- RITA-FERREIRA, António. *Povos de Moçambique – História e cultura*. Porto, Afrontamento, 1975.
- SANTOS, João dos. *Ethiopia Orientale*. Lisboa, Typografia Commercial de Portugal, 1891.
- SCHULIEN, Miguel. "Cerimonies d'initiation des garçons chez les Atchwabo". In: *Memorian Karl Weule*. Lipsia, 129 pp.
- SCULIEN, Miguel. "Il' muambo' degli Acciuabo. Testo e note sur vero significato delle iniziazioni della gioventu". In: *Annali dell' Instituto Orientale (Nápoli)*, vol. 3, 1949, pp. 223-233.
- SILVA, J. R. Pegado e. "Civilização e organização tribal dos Macuas da Circunscrição do Eráti (Distrito de Moçambique)". In: *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, vol. 2 (1), 1961, pp. 3-26.

- TRINDADE, L. J. Rodam. "Direito gentílico macua". In: *Revista do Gabinete de Estudos Ultramarinos*, n.º 7-8, 1952, pp. 71-76.
- UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE/FACULDADE DE LETRAS/DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS. *Salaama Maama!* (Curso de Emakhuwa para não falantes). Maputo, 1989, Vol. 1, 63 pp., mimeo.
- WEULE, Karl. *Native Life in East Africa: Results of an ethnological research expedition*. (Trad. do original alemão por Alice Werner). Londres: Pitman & Sons, 1909, XXIV, 431 pp., il. (Sobre iniciações, pp. 211-216, 298).
- WOODWARD, R. H. W. "Makua tales". In: *Bantu Studies* (Jhb), 6 (1), 1932, pp. 71-89, e 1935, pp. 115-158 (texto bilingue: macua-ínglês).
- ZAMBONARDI, Giuseppe. "La tribu degli Emakua". In: *Nigrizia* (Verona), 68, 9, 1949, pp. 153-155; 68, 9, 1949, pp. 172-174; 68, 12, 1949, pp. 191-194.

1.2 Bibliografia sobre os ritos de iniciação nas áreas culturais vizinhas dos macuas-lómuès

- AA. VV. *Waraka ya usemi wa kimwani* (Vocabulário kimwani-português). Ibo, 1991, 46 pp. Edição provisória. Dactilografado.
- ALMEIDA, Abílio Mário Marçal de. *Monografia Etnográfica Original sobre o Grupo Tchuwabo*. Lourenço Marques, 1948, 8 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, s. e., a. 3, p. 6, n.º 52.)
- AMARAL, Manuel Gomes da Gama. *O Povo Yao. (Mtundu Wayao). - Subsídios para o estudo de um povo do Noroeste de Moçambique*. Lisboa, IICT, 1990. (As cerimónias da iniciação dos rapazes, pp. 339-372.)
- BARREIROS, José de Almeida. *Monografia Etnográfica sobre a População Nhianja*. Vila Cabral, 1948, 7 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, s. e., a. 3, p. 6, n.º 44.)
- BRITO, A. da Rocha. "O rito da circuncisão entre os indígenas". In: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, 1 (4), 1932, pp. 23-30.
- CARVALHO (Alexandre Eduardo Pereira de), *Monografia Etnográfica Original sobre o Povo Ajaua*. Inhambane, 1956, 18 pp., dactilografado. (Trabalho etnográfico

- elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição). (AHM, s. e., a. 3, p. 6, n.º 29.)
- CUNHA, António Raimundo da. *Contribuição para o Estudo do Povo Wayao*. Lisboa, Instituto Superior de Ciências Sociais e Política Ultramarina, 1966, 369 pp.
- DIAS, Jorge & Margot Dias. *Os Macondes de Moçambique*. Lisboa, JIU, 1970 (Ritos - de Iniciação, vol. III, pp. 162-240).
- GWEMBE, Ezequiel. *O Mistério da Sexualidade*. Maputo, Edições Paulistas-África, 1989 (Coleção Inculturação - 3).
- GWEMBE, Ezequiel. *Máscaras Africanas*. Maputo, Edições Paulistas-África, 1989 (Coleção Inculturação - 4).
- HARRIS, Lyndon. "The initiation rites of makonde tribe". In: *Communications Rhodes-Livingstone Institute*, Vol. 3, 1944, 41 pp.
- JOHNSTON, Harry H. *British Central Africa*. Londres, Methuen & C.º, 1906, XIX - 544 pp. (Dos grupos que interessam ao nosso estudo refere em especial nianjas, macuas e ajauas.)
- KAMTEDZA, João de Deus Gonçalves. *Sentido da Iniciação Feminina entre os Angonis* (s/l; s/d).
- KAMTEDZA, João de Deus Gonçalves. "Baptismo e cinamwali". In: *Vida Nova* (Nampula-Anchilo), 9 Set. 1972, pp. 10-11.
- LOBATO (António da Costa de Souza), *Monografia Etnográfica Original sobre o Povo Ajaua*. Nampula, 1948, 13 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, s. e., a. 3, p. 6, n.º 27.)
- MAIR, Lucy. "A Yao girl's initiation". In: *Man*, vol. 51, 1951, n.º 98, pp. 60-63.
- MARWICK, M. G. "Notes on some Cewa Rituals". In: *African Studies*, vol. 27, n.º 1, 1968, pp. 3-14.
- PEIRONE, Frederico José. *A Tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da Sua Problemática Neo-Islâmica*. Lisboa, JIU, 1967. (Iniciação masculina da puberdade, pp. 149-155.)
- POMBEIRO, Rodrigo Ramires. *Monografia Etnográfica sobre os Macondes*. (S/l), 1951, 31 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, s. e., a. 3, p. 6, n.º 27.)

- REBELO, Luciano da Costa. *Monografia Etnográfica sobre os Nharingas*. Quelimane, 1960, 36 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, s. e, a. V, p. 7, n.º 275.)
- REIS, Carlos. "A iniciação maconde". In: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, vol. XVII, n.º 94-95, LM, 1955, pp. 171-201.
- RITA-FERREIRA, António. "The Nyau brotherhood (confrérie) among the Mozambique Cewa". In: *South African Journal of Science* (Johannesburg), 1968, n.º 64, pp. 20-24.
- SANDERSON, Meredith. "Cerimonial purification among the Wayao". In: *Nyasaland Man*, xxii, 55, 1922.
- SANDERSON, Meredith. "Inyago. The picture model of the yao initiation ceremonies". In: *Nyasaland Journal*, VIII, 2, 1955.
- SANTOS JÚNIOR, J. Norberto R. dos. "Mutilações dentárias em pretos de Moçambique". In: *Garcia de Orta*, Lisboa, 10 (2), 1962, pp. 263-282.
- SCHNERIDER, Betty. "Body decoration in Mozambique". In: *African Arts* (Los Angeles), vol. 6 (2), 1973, pp. 26-31. Il.
- SCHULIEN, P. M. "Cérémonies d'initiation des garçons chez les Atchwabo". In: *Memoriam Karl Weule*, Lípsia, 1929, pp. 197-239.
- SCHULIEN, P. M. "Die initiationszeremonien der madchen bei den Atxuabo". In: *Anthropos*, vol. 18-19 (1923-24), pp. 69-103.
- SCHULEN, P. M. "Il 'muambo' degli acciuabo. Testi e note sur vero significato delle iniziazioni della gioventú". In: *Ann. Ist. Univ. Orient. Napoli*, vol. 3 (1949), pp. 223-233.
- SILVEIRA, Leopoldo Alberto. *Os Macondes - Monografia etnográfica*. Lourenço Marques, 1957, 28 pp. Trabalho etnográfico elaborado pelo candidato para concurso de administrador de circunscrição. Dactilografado. (AHM, s. e, a. V, p. 7, n.º 301.)
- STANNUS, H. S. & J. B. Davey. "The initiation ceremony for boys among the Yao of Nyasaland". In: *Journal Royal Anthropology* (Londres), 43, 1913, pp. 119-123.
- STERLING, Leader. "Ritual circumcision in Southern Tanganyika". In: *East Africa Medical Journal*, Vol. 18, n.º 3, 1941, pp. 81-89.

1.3 Bibliografia sobre os ritos de passagem em geral e ritos de iniciação da puberdade em particular

- AA. VV, *Notion (la) de personne en Afrique Noire*. Paris, CNRS, 1971, pp. 11-17. (Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique, n.º 544.)
- ABÉLÈS, Marc et Chantal Collard. *Âge, pouvoir et société en Afrique Noire*. Paris, Editions Karthala, 1985, 330 pp.
- ALTUNA, Raúl Ruiz de Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda, Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985. (Capítulo 6.º: Iniciação à vida comunitária - Ritos de puberdade, pp. 279-301.)
- BERNARDI, Bernardo. *Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos*. Lisboa, Edições 70. 1988. (Perspectiva do Homem). (Sobre a enculturação e a iniciação, p. 92 e segs.)
- BETTELHEIM, Bruno. *Feridas Simbólicas*. Tradução de *Symbolic Wounds* por Maria Antonieta Miguel. Lisboa, Moraes Editores. 1979.
- BRITO, António da Rocha. "O rito de circuncisão entre os indígenas". In: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, vol. 1, n.º 4 (1932), pp. 23-30.
- CAZENEUVE, Jean. *Les Rites et la condition humaine*. Paris, PUF, 1958.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociologie du rite*. Paris, PUF, 1971.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociologia do rito*. Tradução de *Sociologie du rite*, de M. L. Barralho. Porto, Rés-Editora (s/d).
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. Tradução de Bernardo Frey. Porto, Edições Afrontamento, 1979, 211 pp.
- CARSTENS, Peter. "The socio-economic context of initiation ceremonies among two Southern African peoples". In: *Canadian Journal of African Studies*, vol. 16, n.º 3, 1982, pp. 480-505.
- CENTLIVRES, Pierre e Jacques Hainnard (dir.). *Les Rites de passage aujourd'hui*. Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986. (Actes du Colloque de Neuchâtel, 1981.)
- DAMIGU, Lamboni. "L'initiation mwaba". In: *Annales de l'université du Bénin, Série Lettres*, 1979, pp. 117-122.
- DIMITRIJEVIC-RUFU, Dejan. "Rites de passage, identité ethnique, identité nationale - Le cas d'une communauté roumaine de Serbie". In: *Terrain*, n.º 22, 1994, pp. 119-134.

- DROUREGA, Martin. "Initiation of a girl in the Acenga tribe, Katombe Mission, Luengwa district, N. Rhodesia". In: *Anthropos*, vol. 22, 927, pp. 620-621.
- EARTHY, E. Dora. "Initiation of girls in the Misiyeni district, P. E. A". In: *Man, Transvaal Mus.*, vol. 11, part 2 (1925), pp. 103-117.
- ELIADE, Mircea. *Initiation, rites, sociétés secrètes*. Paris, Gallimard, 1959.
- ERLICH, Michel. *Les Mutilations sexuelles*. Paris, PUF, 1991 (Que sais-je?)
- GALLO, Donato. *O Saber Português. Antropologia e colonialismo*. Lisboa, Editores Reunidos, 1988. (A participação nos ritos de circuncisão em Angola e a manipulação da estrutura.)
- GENNEP, Arnold Van. *Les Rites de passage*. Paris, Emile Nourry, 1909. (Reimpr. A. J. Ricard, Paris, 1981.)
- GENNEP, Arnold Van. *Os Ritos de Passagem*. Petrópolis, Editora Vozes, 1978.
- GIL, José. *Corpo, Espaço e Poder*. Lisboa, Litoral Edições, 1988. Tradução de Nuno Nabais.
- HENRY, Pierre. "Erotisme africain. Le comportement sexuel des adolescents Guineens. (L'initiation chez les Kabye)". In: *Annales de l'Université du Bénin*, 1979 (Paris, Payot, série Lettres. Numéro spécial, 1979, pp. 151-155).
- HENRY, Pierre. "L'initiation chez les Kabye". In: *Annales de l'Université du Bénin*, Série Lettres, 1979. n.º especial, pp. 151-155.
- JAMIN, Jean. *Les Lois du silence – Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris, François Maspero, 1977, 130 pp. (Dossiers africains).
- JUNOD, Henri. A. *Usos e Costumes dos Bantus*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, vol. I, 1944 (Ritos de Iniciação, pp. 63-66).
- JUNOD, Henri Philippe. "Conceptions physiologiques des bantou sud-africains et leur tabous". In *Revue d'Ethnographie et Sociologie*, vol. 1. 1910, pp. 126-169.
- KATAHWA, Ngoy. "De l'initiation traditionnelle des jeunes chez les Bahemba du Shaba (Zaire)". In *Africa* (Roma), XXXIII, 2, 1978, pp. 217-248, il.
- KATUMBA, Ndadua Beya Moiya. "La circuncision chez les Ngbaka". In: *Africa – Revista do Centro dos Estudos Africanos da Universidade de São Paulo*, 6, 1983, pp. 3-33.
- LABURTHE, Philippe Torla. *Initiations et sociétés secrètes au Cameroun – Essai sur la religion beti*. Paris, Editions Karthala, 1885.

- MAHIEN, Wawthier de. *Qui a obstrué la cascade? – Analyse sémantique du rituel de la circoncision chez les Komo du Zaire*. Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1985, 412 pp.
- MARTENS, Jean-Thierry. *Le Corps sexionné (Essai d'anthropologie des inscriptions génitales)*. Paris, Aubier Montaigne, 1978 (coll. Ritologiques; 2).
- MARTINS, João Vicente. *Crenças, Adivinhação e Medicina Tradicionais dos Tutchokwe do Nordeste de Angola*. Lisboa, ICT, 1993. (Cap. II, Mukanda-Circuncisão, pp. 281-304).
- NGAMBU, Ngoma. *Initiation dans les sociétés traditionnelles africaines (le cas Kongo)*. Kinshasa, Presses Universitaires du Zaire, 1981, 227 pp. (Mapas, bibliografia.)
- NG'ANDU, L. H. "A brief account of the 'ndola' initiation ceremony among the nsenga of Petauke District of Northern Rhodesia". In: NADA, Vol. 26, 1949, pp. 70-72.
- REDINHA, José. *Práticas e Ritos da Circuncisão entre os Quiocos da Lunda*. Luanda, Fundo de Turismo e Publicações, 1973, 52 pp. 11.
- RIGBY, Peter. "The structural context of girl's puberty rites". In: *Man*, vol. 2, n.º 3, 1967, pp. 434-444.
- SANTOS, Álvaro Miranda. "Psicologia da iniciação". In: *Moçambique: Cultura e história dum país*. Actas da V Semana de Cultura Africana. Coimbra, Universidade de Coimbra, Instituto de Antropologia, 1988.
- SCHLEGEL, Alice e Herbert Bany. "Adolescent initiation ceremonies: A cross-cultural code". In: *Ethnology*, vol. XVII, n.º 2, 1979, pp. 199-210.
- SILVA, Levy Francisco Aguilar da. *A Circuncisão entre os Tongas*. (Monografia). Lourenço Marques, 1960, s/n.º 14 f.
- STERLING, Leader. Ritual circuncision in Southern Tanganyika. In: *East Africa Medical Journal*, vol. 18, n.º 3 (1941), pp. 81-89.
- SOROMENHO, Castro. Mucanda. In: *O Mundo Português*, vol. 7, n.º 77, 1940; n.º 78, 1940; n.º 79, 1940; n.º 80 e n.º 81, 1940.
- TAVARES, Armando Martins. "Ritos de iniciação e status da criança dentro da sociedade tradicional". In: *Reflexões sobre Problemas da Infância Africana*. Luanda, IICA, 1973, pp. 59-74.

- THOMAS, Louis-Vincent e René Lumeau. *La Terre africaine et ses religions*. Paris, Larousse Université, 1975 (sobre os ritos de iniciação, pp. 214-338).
- TURNER, G. A. "Circuncision amongst South African natives". In: *Medical Journal of South Africa*, vol. 10, s/1 (1914-15), pp. 133-138.
- TURNER, Victor W. *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu rituals*. Ithaka, 1970.
- TURNER, Victor W. *La Selva de los Símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- TURNER, Victor W. *Les Tambours d'affliction*. Paris: Gallimard, 1972 (Trad. francesa de *The Forest of Symbols*).
- TURNER, Victor W. *The Ritual Process, Structure and Anti-Structure*. London, Routledge and Kegan Paul, 1969.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual: Estrutura e anti-estrutura*. Tradução brasileira de Nancy Campi de Castro. Petrópolis, Editora Vozes, 1974 (Coleção Antropologia, n.º 7).
- TURNER, Victor W. "La classification des couleurs dans le rituel ndembu". In: *Essais d'anthropologie religieuse*, par R. E. Bradburg, C. Geertz, V. W. Turner, et al. Paris, Gallimard, 1972, pp. 68-108.
- WOLF, Jan Jacob de. "Circuncision and initiation in Western Kenya and Eastern Uganda. Historical reconstructions and ethnographic evidence", in: *Anthropos* (W. Germany), 78-3/4, 1983, pp. 369-410.
- WORONOFF, Michel e Francis FOUET. "Parallélisme et convergences des structures initiatiques dans les civilisations traditionnelles de l'Afrique noire et de la Grèce antique". In: *Annales de la Faculté de lettres et sciences humaines (Université de Dakar)*, 4, 1974.
- VAN GENNEP, Arnold. *Os Ritos de Passagem*. Lisboa, Editora Vozes (s/d) (Coleção Antropologia, 11).
- ZAHAN, Dominique. *Sociétés d'initiation bambara*. Paris, Mouton & Cie., 1960.
- ZAHAN, Dominique. "Initiation et connaissance". In: *Religion, spiritualité et pensée africains*. Paris, Petite Bibliothèque Payot (374), 1980, pp. 87-105.

1.4. Bibliografia de suporte teórico

- AREIA, M. L. Rodrigues de (dir.) *Angola – Os símbolos do poder na sociedade tradicional*. Coimbra, Centro de Estudos Africanos, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1983.
- AREIA, M. L. Rodrigues de. *Les Symboles divinatoires. Analyse socio-culturelle d'une technique de divination des Cokwe de l'Angola (Ngombo ya Cisuka)*. Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, 1985.
- AREIA, M. L. Rodrigues de. "O processo de adivinhação e a criação do simbólico". In: *Estudos em Homenagem a Ernesto Veiga de Oliveira*. Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica/Centro de Estudos de Etnologia, 1989, pp. 715-723.
- AUGÉ, Marc. *A Construção do Mundo. (Religião, representação e ideologia)*. Lisboa, Edições 70, 1978. (Perspectiva do Homem.)
- AUGÉ, Marc. "Qui est l'autre?". In: *L'Homme*, Paris, 1987, pp. 7-25.
- AUGÉ, Marc. "Puro-impuro". In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 30: *Religião-Mito*. Lisboa, IN/CM, 1994, pp. 55-73.
- AUGÉ, Marc. "Iniciação". In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 30: *Religião-Mito*. Lisboa, IN/CM, 1994, pp. 74-92.
- AUGÉ, Marc. "Pessoa". In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 30: *Religião-Mito*. Lisboa, IN/CM, 1994, pp. 106-127.
- BADINTER, Elisabeth. *XY – A identidade masculina*. (Tradução de Luís de Barros), Porto, ASA, 1993.
- BALANDIER, Georges. *Anthropologie politique*. Paris, Presses Universitaires de France, 1967.
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*, São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1969
- BALANDIER, Georges. *Antropologia Política*. Tradução portuguesa de M. Rodrigues Martins. Lisboa, Editorial Presença, 1987.
- BALANDIER, Georges. *Afrique ambiguë*. Paris, Plon, 1983.
- CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado. (Investigações de antropologia política)*. Porto, Edições Afrontamento, 1979 (Biblioteca das Ciências do Homem). Em especial o capítulo X: Da tortura nas sociedades primitivas, pp. 173-182.
- DOUGLAS, Mary. *Purity and Danger*. London, Penguin, 1966.

- DOUGLAS, Mary. *Pureza y Peligro*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza e Perigo*. Lisboa, Edições 70 (s/d).
- DOUGLAS, Mary. *De la souillure (Essais sur les notions de pollution et de tabou)*. Paris, François Maspero, 1971. (Bibliothèque d'anthropologie.)
- DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols*. London, Barrie and Rockliff, 1970.
- DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales*, Madrid, Alianza, 1978.
- DUMONT, Louis. *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale*. (Groupes de filiation et alliance de mariage). Paris, Mouton, 1971 (Les Textes Sociologiques, VI).
- FORTES, M. & E. E. EVANS-PRITCHARD. *Sistemas Políticos Africanos*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1981.
- GODELIER, Maurice. *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris, Petite Collection Maspero. 1977. (Nouvelle Edition, I.)
- JAMIN, Jean. *Les Lois du silence – Essai sur la fonction sociale du secret*. Paris, François Maspero, 1977, 130 pp. (Dossiers africains).
- KASHAMURA, Anicet. *Famille, sexualité et culture*. (Essai sur les moeurs sexuelles et les cultures des peuples des Grands Lacs Africains). Paris, Payot, 1973.
- KNAPPER T, J. "Swahili religious terms". In: *Journal of Religion in Africa* (Leiden), Vol. III, n.º 7, Fasc. 1, 1970.
- LEACH, Edmund. *Cultura e Comunicação*. (A lógica da conexão dos símbolos. Introdução ao uso da análise estruturalista em antropologia social). Lisboa, Edições 70, 1992.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa, Edições 70, 1989. (Perspectivas do Homem.)
- LIMA, Mesquitela. *Antropologia do Simbólico (Ou o simbólico da antropologia)*. Lisboa, Editorial Presença, 1983.
- MAQUET, Jacques. *Les Civilisations noires*. Paris, Marabout Université, 1966.
- MEILLASSOUX, Claude. *Mulheres, Celeiros e Capitais*. Porto, Edições Afrontamento. 1977.
- MOURE, Júlio, Carmem Ribeiro e Paula Sequeira. *A Adolescência – Evolução histórica dos conceitos sobre adolescência. Algumas perspectivas actuais em Moçambique*. Maputo, UEM/CCE, 1981, 34 pp., mimeo.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. e Dary Ford. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, s/d.

- TRIMINGHN, J. Spencer. *Islam in East Africa*. Oxford, Clarendon Press, 1971. (Circuncision and initiaion, pp. 129-132).
- VALERI, V. "Rito". In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 30: *Religião-Mito*. Lisboa, IN/CM, 1994, pp. 325-375.
- VALERI, V. "Cerimonial". In: *Enciclopédia Einaudi*, vol. 30: *Religião-Mito*. Lisboa, IN/CM, 1994, pp. 376-389.
- VALERI, V. "Luto". In: *Enciclopédia Einaudi*. vol. 30: *Religião-Mito*. Lisboa, IN/CM, 1994, Vol. 30, pp. 476-488.

1.5 Bibliografia complementar (com particular relevância para a Parte I)

- ABDALLAH, Y. B. *The Yaos*. Zomba, 1919 (Reimpressão em Londres em 1973, com um prefácio de Edward Alpers).
- ADAMOWICZ, Leonardo. "Projecto Cipriana, 1981-1985: Contribuição para o conhecimento da arqueologia entre os rios Lúrio e Ligonha, província de Nampula". In: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 3, Junho de 1987.
- ALBERTO, Manuel Simões. *A Mulher Indígena Moçambicana perante a Estrutura Familiar da Tribo*. Lourenço Marques: Sociedade de Estudos de Moçambique, 1954 (Separata do *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, n.º 83, Jan.º/Fev.º, 1954).
- ALBERTO, Manuel Simões. "Sinopse das línguas e dialectos falados pelos autóctones de Moçambique". In: *Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique* (Lourenço Marques), 2 (1), 1961, pp. 51-68.
- ALBERTO, Manuel Simões. "Elementos para um vocabulário etnológico e linguístico de Moçambique". In: *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, n.º 7, Série C, 1965, pp. 158-163.
- ALPERS, Edward. *Ivory & Slaves in East Central Africa*. Londres, Heinemann, 1975.
- ALPERS, Edward. *War and Culture in Pre-colonial Mozambique: The Makua of Macuana. Paper presented to the conference of African states and military: past and present*. Los Angeles, African Studies Center, University of California, 18-22 August 1975. (AHM, b, B 598.)
- ALPERS, Edward. *War and Society in Pre-colonial Northern Mozambique: The Makua of Macuana*. Los Angeles, University of California (s/d), 30 pp. (AHM, b, B, 1147.)

- ALPERS, Edward. "The impact of the slave trade on East Central Africa in the nineteenth century". In: *Forced Migration – The impact of the export slave trade on Africa Societies*. Londres, 1982.
- ANÓNIMO. "Breve e verdadeira notícia da guerra de Uticulu com o Estado de Moçambique nos anos de 1783". In: *Boletim da Sociedade de Estudos da Colónia de Moçambique*, 52, 1947.
- BAKER, C. A. "A note on the nguru immigration to Niasaland". In: *The Niasaland Journal* (Blantyre), 14, 1961, pp. 41-42.
- BENTO, Carlos Lopes. "A posição geopolítica e estratégica das ilhas Querimba – As fortificações de alguns dos seus portos de escala (Séculos XVI-XIX)". In: *LEBA* (Lisboa), n.º 7, 1992, pp. 325-339.
- BOCARRO, A. *Década 13 da História da Índia*. Lisboa, Ed. de R. J. Lima Felner, 1876 (Parte I).
- BRANCO, F. F. Castelo. "Relatório das investigações a que procedeu o Secretário dos Negócios Índigenas sobre a emigração dos indígenas nos distritos de Quelimane e Tete". In: *Relatório e Informações Anexos ao Boletim Oficial*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1909.
- BRANQUINHO, José Alberto Gomes de Melo. *Prospecção das Forças Tradicionais do Distrito de Moçambique*. Lourenço Marques, S. C. C. I., 1969, pp. 317-18.
- BRAVO, Nelson S. *A Cultura Algodoeira na Economia do Norte de Moçambique*. Lisboa, JIU, 1963.
- CÂMARA, Perry da. "Distrito de Cabo Delgado". In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 6, Série, 2, 1886.
- CÂMARA, Perry da. *Descrições dos territórios de Cabo Delgado que Fazem Parte da Concessão feita à Companhia do Niassa*. Lisboa, 1893.
- CAPELA, José e Eduardo Medeiros. *O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico, 1720-1902*. Maputo, Núcleo Editorial da UEM, 1987.
- CARVALHO, Maria José Albarran. *O Léxico e Dicionário Básico da Língua Oficial de Moçambique – Cores e idade*. Maputo, ISP (s/d).
- CASAL, Adolfo. *Introdução ao Trabalho de Pesquisa sobre Educação Tradicional*. Maputo, UEM/CCE (s/d).
- CASTRO, Soares de. "Os lómuès do Larde". In: *Boletim Geral das Colónias* (Lisboa), 304, 1950, pp. 21-66.

- CASTRO, Soares de. "Os lómuès do Larde – Elementos para uma monografia histórico-etnográfica". In: *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, 76, 1952, pp. 41-85.
- CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS/Universidade Eduardo Mondlane, *A Transformação da Agricultura Familiar na Província de Nampula*. Maputo, UEM, 1980.
- CENTRO DE ESTUDOS DE COMUNICAÇÃO/Universidade Eduardo Mondlane. *Leis e Regulamentos sobre Educação e Ensino durante o Período Colonial (1934-1975)*. Documentos de base na Análise Social. (Org.) Adolfo Yanez Casal. Maputo: CEC/UEM, 1978, 24 pp.
- CENTRO DE ESTUDOS DE COMUNICAÇÃO/Universidade Eduardo Mondlane. *Antropologia da Educação. Notas de Pesquisa I e II*. Maputo, UEM/CEC, 1979.
- CHAFULUMIRA, E. W. *Mbiri ya alomwe*. Zomba, Education Department, 1949.
- CIPIRE, Felizardo. *A Educação Tradicional em Moçambique*. Maputo, Emedil, 1992 (Colecção: As nossas raízes).
- COELHO, João Paulo Borges. *Apontamentos sobre a Cultura Suahíli*. Maputo, DH/UEM, 1978. Dactilografado.
- COUTINHO, João de Azevedo. *Do Nyassa a Pemba (Os territórios da Companhia do Nyassa)*. Lisboa, Typographia da Companhia Nacional Editora, 1931.
- CYLINDO, António da Câmara. "Informações sobre alguns usos e costumes indígenas de Quiçanga (Concelho do Ibo)". In: *Relatórios e Informações, Anno de 1910*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional, pp. 210-219.
- DIAS, J. A. Travassos Santos. *Abecedário dos Mamíferos Selvagens de Moçambique: Componentes de maior vulto da fauna terrestre*. Maputo, INLD, 1981, II.
- DIAS, Jorge. *Antropologia Cultural* (Lições dadas ao 2.º Ano do Curso de Altos Estudos Ultramarinos). Lisboa, Edição da Associação do Instituto Superior de Estudos Ultramarinos, 1958.
- DIAS, Margot. *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa, ICT, Centro de Antropologia Cultural e Social, 1986.
- DIRECÇÃO NACIONAL DE CULTURA. SERVIÇO NACIONAL DE MUSEUS E ANTIGUIDADES. *Catálogo de Instrumentos Musicais de Moçambique*. Maputo, a Direcção, 1980 (Desenhos de Valentim Maciel).

- DOMINGOS, Francisco de Paula de Castro. Relatório do governador do distrito de Cabo Delgado. In: *Boletim Oficial* (Lourenço Marques), 1866, n.º 34.
- DUARTE, Ricardo Teixeira. "Moçambique e o Índico". In: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 3, 1987, pp. 3-20.
- DURÃO, Portugal. "Reconhecimento e ocupação dos territórios entre o Messangire e os picos Namuli". In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 20 (7), 1902, pp. 9-11.
- FILMÃO, Estêvão J. *A Linguagem das Galinhas. Símbolos e práticas sociais – O caso da comunidade wabalke do Barué (Manica)*. Maputo, ARPAC, 1992 (Col. Investigação n.º 1).
- GALLIGAN, Thomas. "The Nguru penetration into Nyasaland, 1892-1914". In: *From Nyasaland To Malawi: Studies in colonial history* (R. J. Macdonald ed.). Nairobi, East Africa Publishing House, 1976.
- GEFFRAY, Christian. *As Aldeias Comuns do Distrito do Eráti – Projecto de investigação*. Maputo, DAA/UEM, 1983.
- GERARDS, Constantino. *Alguns Dados e Factos acerca das Ilhas Quirimbas mais Tarde Conhecidas de Cabo Delgado*. Oirschot-Holanda, Missionários Monfortinos, 1966.
- GROVE, Daniel. "A Macua – África Oriental Portuguesa". In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 16.ª Série, 2, 1897, pp. 127-145.
- GWEMBE, Ezequiel. *A Arte Negra Africana*. Maputo (Ed. Paulistas/SJ), 1989 (Col. Inculturação – 1).
- GWEMBE, Ezequiel. *A Mulher na Sabedoria Bantu*. Maputo (Ed. Paulistas/SJ), 1989 (Col. Inculturação – 2).
- GWEMBE, Ezequiel. *O Mistério da Sexualidade*. Maputo (Ed. Paulistas/SJ), 1989 (Col. Inculturação – 3).
- GWEMBE, Ezequiel. *A Iniciação Tradicional Africana em Moçambique*. Maputo (Ed. Paulistas/SJ), 1989 (Col. Inculturação – 4).
- GWEMBE, Ezequiel. *Máscaras Africanas*. Maputo (Ed. Paulistas/SJ), 1989 (Col. Inculturação – 9).
- HAFKIN, Nancy Jane. *Trade, Society and Politics in Northern Mozambique, 1753-1913*. Boston, 1973. (Tese de doutoramento, mimeo.)

- IBIK, J. O. "The Lomwe". In: *Malawi: The law of marriage and divorce*. Londres, Sweet & Maxwell, 1970, pp. 28-42.
- ISAACMAN, Allen e Barbara Isaacman. "Slavery and social stratification among the Sena of Mozambique, a study of the Kaporo system". In: *Slavery in Africa*. The University of Wisconsin Press, 1977.
- ISHAMO, S. *Some Aspects of Economy and Society of the Zambezi Basin in the Nineteenth and Early Twentieth Centuries*. Londres, Institute of C. S., 1978.
- LIESEGANG, Gerhard. "Guerras, terras e tipos de povoações: Sobre uma 'tradição urbanista' do Norte de Moçambique no século XIX". In: *Revista Internacional de Estudos Africanos*, n.º 1, 1984, pp. 169-184.
- LIESEGANG, Gerhard. *História do Niassa, c. 1600-1920*. Maputo, AHM, Inédito.
- LIMA, Américo Pires de. *Explorações em Moçambique*. Lisboa, AGU, 1943.
- LUNDIN, Iraê Baptista. *Modelos Socioculturais – Expressão de um processo histórico de diferentes organizações sociais/O conceito de democracia*. Maputo, Centro de Estudos Estratégicos e Internacionais/Instituto Superior de Relações Internacionais, 14-18 de Dezembro de 1992, Comunicação ao Seminário Moçambique no Pós-Guerra – Desafios e realidades.
- LUPI, Eduardo do Couto. "A região de Angoche". In: *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, n.º 8, 1906.
- LUPI, Eduardo do Couto. *Angoche – Breve memória sobre uma das capitânias-mores do distrito de Moçambique*. Lisboa, Ministério dos Negócios da Marinha e Ultramar, 1907, 276 pp.
- MAPLES, Chauncy. "Makua land between the rivers Rovuma and Luli". In: *Proceedings of the Royal Geographical Society* (Londres), 4, 2, 1882, pp. 79-90.
- MÁRTIRES, Bartolomeu dos. *Memória Chorográfica da Província ou Capitania de Mossambique na Costa d'África Oriental conforme o Estado em que se Achava no Anno de 1822*. Arquivo da Casa do Cadaval, Códice 826 (Cópia no AHM).
- MAZULA, A. Jonassane. "História dos Nianjas". In: *Portugal em África* (Lisboa), 19, 111, 1962.
- MBWILIZA, J. F. *A History of Commodity Production in Makuani, 1600-1900: Mercantilist accumulation to imperialist domination*. Dar-es-Salaam, University Press, 1991.
- NEWITT, M. D. D. "The early history of the sultanate of Angoche". In: *Journal of African History*, 13 (3), 1972.

- NEWITT, M. D. D. "The early history of Maravi". In: *Journal of African History*, Vol. 23, 1982, pp. 145-162.
- ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA/Gabinete Central de Preparação da Conferência Extraordinária da OMM, *Síntese dos Inquéritos Específicos das Localidades*. Maputo, Gabinete Central de Preparação da Conferência Extraordinária da OMM, 1984.
- ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA/Gabinete Central de Preparação da Conferência Extraordinária da OMM, *Documento sobre a Situação Social da Mulher*. Maputo, Gabinete, 10 de Janeiro de 1984. (O documento com o mesmo título foi apresentado à Conferência em Novembro de 1984, mas foi substancialmente modificado após discussões havidas a nível do Gabinete Central.)
- ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA/Gabinete Central de Preparação da Conferência Extraordinária da OMM. Resolução geral da Conferência Extraordinária da OMM. In: *TEMPO* (Maputo), 25.11.1984.
- O'NEILL, H. E. "Journey from Mozambique to Lakés Shirwa and Amaramba. Part I: From Mozambique through the Makua and Lomwe countries to Lake Shirwa, June to September 1883". In: *Proceedings of the Royal Geographical Society (PRGS)*, VI, 12, 1884, pp. 632-656. Part II: Exploration of the Northern and North-Eastern shores of Lake Shirwa, and discovery of the Lakes Amaramba and Chiuta, the true sources of the Lakes Amaramba and Chiuta, the true sources of the Lujeda River. In: *PRGS*, VI, 12, 1884, pp. 713-725. Part III: Return journey from Lake Shirwa to the Mozambique coast at Angoche, November 1883 to January 1884. In: *PRGS*, VI, 12, 1884, pp. 725-741.
- PACHAI, B. (Org.), *The Early History of Malawi*. Londres, Longman, 2.^a ed., 1975.
- PIMENTEL, J. P. de S. F. de Serpa. "No distrito de Moçambique (1902-1904)". In: *Portugal em África*, 12, 139, 1905, pp. 397-431; 12, 143, 1905, pp. 618-638.
- PRICE, Thomas. "The name anguru". In: *The Niasaland Journal*, 5, 1, 1952, pp. 23-25.
- RAU, Virgínia. Aspectos étnico-culturais da Ilha de Moçambique em 1822. In: *Stvdia*, n.º 11, Jan.º de 1963, pp. 123-163.
- REY, Pierre Philippe. "L'esclavage lignager chez les tsangui, les punu et les kuni du Congo-Brazzaville. La place dans le système d'ensemble des rapports de production". In: *L'Esclavage en Afrique précoloniale* Paris, 1975.

- RITA-FERREIRA, António. "Os Cheuas da Macanga". In: *Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique*, Série C, 8, 1966, 332 pp.
- RITA-FERREIRA, António. *Fixação Portuguesa e História Pré-colonial*. Lisboa, 1982.
- RITA-FERREIRA, António. "Alguns aspectos materiais da civilização suahili em Moçambique". In: *LEBA* (Lisboa), n.º 7, 1992, pp. 319-324.
- RPM. Direcção Nacional de Cultura. Serviço Nacional de Museus e Antiguidades. *Catálogo de Instrumentos Musicais de Moçambique*. Maputo, 1980.
- RPM. MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO, *Atlas Geográfico*. Maputo, INDE, 2.^a edição, 1986.
- SANTOS JÚNIOR, J. Norberto R. dos. "Mutilações dentárias em pretos de Moçambique". In: *Garcia de Orta*. Lisboa, 10 (2), 1962, pp. 263-282.
- SCHNEIDER, Betty. "Body decoration in Mozambique". In: *African Arts* (Los Angeles), 6, 2, 1973, pp. 26-31, Il.
- SCRIVENOR, T. V. "Some notes on 'utani' or the vituperative alliances existences existing between the clans in Massai district". In: *Tanganyka Notes and Records* (Dar-es-Salam), 4, 1937, pp. 72-74.
- SILVA, João Augusto. *Animais Selvagens - Contribuição para o estudo da fauna de Moçambique*. Lourenço Marques, Imprensa Nacional de Moçambique, 1956.
- SINCLAIR, Paul. "Um reconhecimento arqueológico do Norte de Moçambique, província de Cabo Delgado". In: *Trabalhos de Arqueologia e Antropologia*, n.º 3, Junho de 1987, pp. 21-43.
- SOKA, L. D. *Mbiri ya alomwe*. Lusaka, Publications Bureau, 1953, 50 pp.
- SOUSA, Anabela de. "Regras e funções - Atitudes e representações simbólicas sobre a menstruação entre algumas etnias da África sud-oriental". In: *Etnologia*, 5, Janeiro-Junho, 1991 (Departamento de Antropologia da Universidade Nova de Lisboa).
- VAIL, Leoy. "Mozambique's chartered Compagnies: The rule of the feeble". In: *Journal of African History*, XVII, 3, 1978.
- VILHENA, Ernesto J. *Influência Islâmica na Costa Oriental de África*. Lisboa. 1906.
- WALLER, Horace. "The last journals of David Livingstone in central Africa from 1865 to his death". In: *Proceedings of the Royal Geographical Society* (Londres), 1974, Vol. I.

- WEGHER, Luís. *Os Meus Olhares sobre o Niassa. Traços histórico-etnológicos*. Lichinga, Diocese de Lichinga, 1984, 370 pp., dactilografado.
- WHITELEY, Wilfred. "Modern local government among the Makua". In: *Africa* (Londres), 24, 4, 1954, pp. 349-358.
- WOODWARD, H. W. "Makua tales". In: *Bantu Studies* (Johannesburg), 6 (1), 1932, pp. 115-158.
- ZIMBA, Benigna, Angela Khan e Vitorino F. Sambo. *Cultura, Identidade Cultural e Construção da Nação Moçambicana*. Maputo, Julho de 1993 (Comunicação à Conferência Nacional sobre Cultura, Maputo, de 12 a 16 de Julho de 1993, Doc. 01/CNC/93).

2. Revistas consultadas¹

- ÁFRICA – *Revista do Centro de Estudos Africanos da Universidade de São Paulo* (São Paulo, Brasil).
- ÁFRICA – *Revista de Literatura. Arte. Cultura* (Lisboa).
- AFRICA (Roma).
- AFRICAN ARTS (Los Angeles).
- AFRICAN STUDIES – *A quarterly journal devoted to the study of African anthropology, government and languages*. Witwatersrand University Press (Johannesburg).
- ANAIIS CIENTÍFICOS DA FACULDADE DE MEDICINA DO PORTO (Porto).
- ANNALES DE LA FACULTÉ DE LETTRES ET SCIENCES HUMAINES (Dakar).
- ANNALES DE L'UNIVERSITÉ DU BÉNIN (Cotonou).
- ANNALI DELL' ISTITUTO ORIENTALE IN NAPOLI (Nápoles).
- ANTHROPOS (Friburg – Suíça).
- ANTROPOLOGIA PORTUGUESA. Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra (Coimbra).
- ANUÁRIO DA ESCOLA SUPERIOR COLONIAL (Lisboa).

¹ Estas revistas foram consultadas nas bibliotecas da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, no ex-Instituto de Investigação Científica de Moçambique, no Arquivo Histórico de Moçambique, na biblioteca do Museu de Nampula, na Sociedade de Geografia em Lisboa, no Instituto de Antropologia e Biblioteca Central da Universidade de Coimbra, na Biblioteca Geral da Universidade Libre de Bruxelas e na Bibliothèque Royale Africaine, também em Bruxelas.

- ARQUIVO – *Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique* (Maputo).
- BANTU STUDIES (Johannesburg).
- BOLETIM GERAL DAS COLÓNIAS (Lisboa).
- BOLETIM DO MUSEU DE NAMPULA (Nampula).
- BOLETIM DA SOCIEDADE DE ESTUDOS DE MOÇAMBIQUE (Lourenço Marques).
- BOLETIM DA SOCIEDADE DE GEOGRAFIA DE LISBOA (Lisboa).
- BOLETIM OFICIAL (Lourenço Marques) – *RELATÓRIOS E INFORMAÇÕES* anexos.
- BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ DE GÉOGRAPHIE (Paris).
- CADERNOS DE ESTUDOS AFRICANOS – Edição do Centro de Reflexão Cristã (Lisboa, Portugal).
- CADERNOS DE HISTÓRIA – *Boletim do Departamento de História da Universidade Eduardo Mondlane* (Maputo).
- CAHIERS D'ÉTUDES AFRICAINES (Paris).
- CANADIAN JOURNAL OF AFRICAN STUDIES (Toronto).
- DIÁRIO DE MOÇAMBIQUE – *Jornal diário* (Beira, Moçambique).
- EAST AFRICAN MEDICAL JOURNAL (Nairobi).
- ESTUDOS MOÇAMBICANOS (*Revista do Centro de Estudos Africanos da Universidade Eduardo Mondlane*, Maputo).
- ESTUDOS AFRO-ASLÁTICOS – *Cadernos Cândido Mendes*, do Centro de Estudos Afro/Asiáticos (Rio de Janeiro, Brasil).
- ETHNOLOGIA (Departamento de Antropologia da Universidade Nova de Lisboa).
- GARCIA DE ORTA (Lisboa).
- JOURNAL OF AFRICAN HISTORY (Londres).
- JOURNAL OF RELIGIONS IN AFRICA (Leiden).
- JOURNAL ROYAL OF ANTHROPOLOGY (Londres).
- LEBA (Lisboa – IICT).
- L'HOMME – Paris, Sorbonne/École des Hautes Études (Paris).
- LIMANI (*Revista do Núcleo de Estudos das Línguas Moçambicanas*. UEM-Maputo).

- MAN (Londres).
- MEDICAL JOURNAL OF SOUTH AFRICA (Johannesburg).
- MISSIONÁRIO CATÓLICO (Cucujães).
- MOÇAMBIQUE – DOCUMENTÁRIO TRIMESTRAL (Lourenço Marques).
- MUNDO PORTUGUÊS (O) (Lisboa).
- MUNTU – *Revue scientifique et culturelle du CICIBA* (Libreville/Gabão).
- NADA (The Southern Rodesia Native Affairs Department Annual. Salisbúria).
- NIGRIZIA (Verona – Itália).
- NOTÍCIAS – Jornal diário (Maputo).
- NYASALAND JOURNAL (Blantyre).
- NYASALAND MAN (Blantyre).
- OFICINA DE ANTROPOLOGIA (Departamento de Antropologia, ISP, Maputo).
- PORTUGAL EM ÁFRICA (Lisboa).
- REVISTA DO GABINETE DE ESTUDOS ULTRAMARINOS (Lisboa).
- REVISTA INTERNACIONAL DE ESTUDOS AFRICANOS (Lisboa).
- REVUE CANADIENNE DES ÉTUDES AFRICAINES (publicada pela Association Canadienne des Études Africaines – Ottawa).
- REVUE D'ÉTHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE (Paris).
- RUMO NOVO – *Revista católica de inculturação e reflexão*. Pastoral. Secretariado Arquidiocesano de Coordenação Pastoral (Beira).
- SOUTH AFRICAN JOURNAL OF SCIENCE (Johannesburg).
- STVDIA (Lisboa).
- TANGANIKA NOTES AND RECORDS (Dar-es-Salam).
- TEMPO – *Semanário ilustrado* (Maputo).
- TERRAIN (Paris).
- TRABALHOS DE ARQUEOLOGIA E DE ANTROPOLOGIA (Boletim do Departamento de Arqueologia e de Antropologia da Faculdade de Letras da Universidade Eduardo Mondlane, Maputo).
- VIDA NOVA – *Revista mensal de informação e formação cristã*. Centro Catequético Paulo VI – Anchilo (Nampula).

3. Fontes das imagens

Capa

Fotografia do arquivo iconográfico do Centro de Formação Iconográfica, em Maputo, dirigido por Ricardo Rangel.

Parte II, Capítulo I

- 1 – Ilustração a partir de uma fotografia de Eduardo Medeiros.
- 2 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 3 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 4 – Fotografia de Eduardo Medeiros.
- 5 – Desenhos de João Alberto de Sá Bonnet.
- 6 – Fotografia de Gerhard Kubik, in Margot Dias, *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa, IICT/CACS, 1986 (figura 66).
- 7 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 8 – Fotografia retirada do livro de Margot Dias, *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa, IICT/CACS, 1986 (figura 106).
- 9 – Desenho do Museu Etnográfico Nacional, Nampula.
- 10 – Fotografias retiradas do livro de Margot Dias, *Instrumentos Musicais de Moçambique*. Lisboa, IICT/CACS, 1986 (figuras 92 e 93).

Parte II, Capítulo II

- 1 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 2 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 3 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 4 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 5 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.

Parte II, Capítulo III

- 1 – Desenho de Eduardo Medeiros.
- 2 – Desenho de Eduardo Medeiros.

- 3 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 4 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 5 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 6 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 7 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 8 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 9 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 10 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 11 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 12 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 13 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 14 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 15 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 16 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 17 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.

Parte II, Capítulo IV

- 1 – Desenho de António Sopa.
- 2 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 3 – Desenhos do Museu Etnográfico Nacional, Nampula.
- 4 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 5 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.
- 6 – Desenho de António Sopa.
- 7 – Desenho de João Alberto de Sá Bonnet.

Parte III, Capítulo III

- 1 – Fotografia de Eduardo Medeiros.
- 2 – Fotografia da Comissão organizadora do 1.º Festival Nacional de Canto e Dança, Maputo, 1980.

- 3 – Desenho do Museu Nacional de Etnografia, Nampula.
- 4 – Desenho do Museu Nacional de Etnografia, Nampula.
- 5 – Desenho do Museu Nacional de Etnografia, Nampula.
- 6 – Desenho do Museu Nacional de Etnografia, Nampula.
- 7 – Fotografia de Eduardo Medeiros, Nampula.
- 8 – Desenhos do Museu Nacional de Etnografia.
- 9 – Fotografia de Eduardo Medeiros.

Glossário

Vocabulário *emakhuwa* e *elómwè*

Nota prévia

As duas línguas irmãs, *emakhuwa* e *elómwè*, são faladas em quatro das dez províncias de Moçambique: Cabo Delgado, Niassa, Nampula e Zambézia (Mapas, 5, 6 e 7). Segundo o Relatório do *I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*, realizado em Maputo, em 1989¹, conhecem-se cerca de dez variantes linguísticas do *emakhuwa/elómwè*, a saber: *Emetto* (meto) e *Esaaka* (saka), faladas em Cabo Delgado. A primeira, nos distritos de Pemba, Montepuez, Balama, Namuno, Ancuabe, Quissanga e parte dos distritos de Meluco, Macomia e Mocimboa da Praia; a segunda, nos distritos do Chiure e Mecufi, em Cabo Delgado, e, na província de Nampula, nos distritos de Namapa, Eráti e parte do distrito de Memba. O *emakhuwa* é uma variante falada na cidade-capital de Nampula e seus arredores, nomeadamente em Mecuburi, Muecate, Meconta, Murrupula, Mogovolal, Ribáuè e Lalawa. O *enahara* é falado nos distritos do Mossuril, Ilha de Moçambique, Nacala-Porto, Nacala-a-Velha e Memba. O *esangagi* em Sangage, localidade do distrito de Angoche. O *emarovoni* no distrito de Moma. O *elómwè* nos distritos de Malema, Ribáuè, Murrupula e Moma, todos da província de Nampula e nos distritos do Gurué, Gilé, Alto-Molouè, Ile e Pebane, na pro-

¹ Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas/Faculdade de Letras/Universidade Eduardo Mondlane, *I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas*. Maputo, Inde/UEM/NELIMO, 1989.

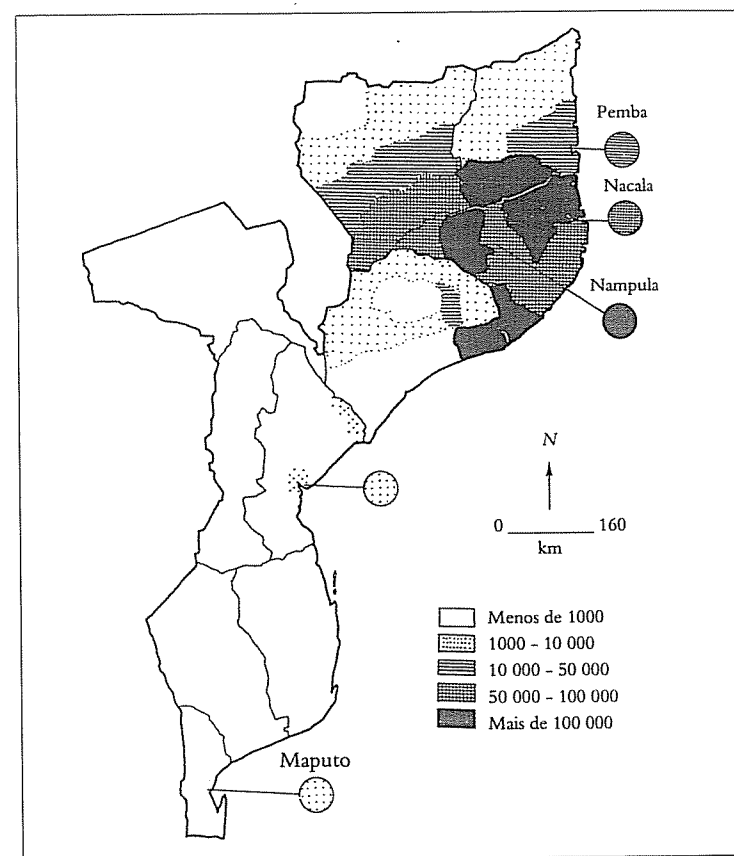
² Pe. Giuseppe Frizzi, *Dicionário Emakhuwa-Português*. Lichinga, 1982: iii e iv).

víncia da Zambézia. O *echirima* ou *exirima* é falado em Cuamba, Mecanhelas, Amaramba, Marrupa e Mawa, na província do Niassa.

O vocabulário *emakhuwa* utilizado neste livro é essencialmente o *emakhuwa* da região central da província Nampula; para os vocábulos dialectais doutras regiões indica-se a origem.

A ortografia da quase totalidade dos vocábulos *emakhuwa* obedeceu ao acordo do Anchilo de 1973; segundo o padre Frizzi², esse acordo estabelecia as seguintes regras e símbolos para a grafia básica: as consoantes estão divididas em consoantes explosivas (*p*, bilabial explosiva muda; *ph*, bilabial explosiva aspirada muda; *t*, dental explosiva muda; *th*, dental aspirada explosiva muda; *tt*, retroflexa explosiva muda; *tth*, retroflexa aspirada explosiva muda; *k*, velar explosiva muda; *kh*, velar explosiva aspirada muda; *r*, intermitente explosiva sonora); consoantes fricativas (*v*, fricativa labio-dental sonora; *s*, fricativa alveolar muda; *x*, fricativa pré-palatal muda; *h*, fricativa glotal sonora ou muda; *l*, fricativa retroflexa lateral sonora); consoantes nasais (*m*, nasal bilabial sonora; *n*, nasal velar sonora; *ny*, nasal palatal sonora); consoantes não fricativas (*tx*, não fricativa pré-palatal surda; *txh*, não fricativa aspirada); semi-vocais (*w*, semi-vocal labial sonora; *y*, semi-vocal palatal sonora); alguns destes símbolos podem ser combinados, como por exemplo: *mp*, *phw*, *khw*, *nt*, *nl*, *ny*, *ly*, *lw*, etc. O acento grave sobre uma vogal indica que essa vogal é longa; por exemplo: *olùkhu* é o mesmo que a vogal dobrada, *oluukhu*; o acento agudo indica a tónica da palavra: *ikanómurí*, etc.

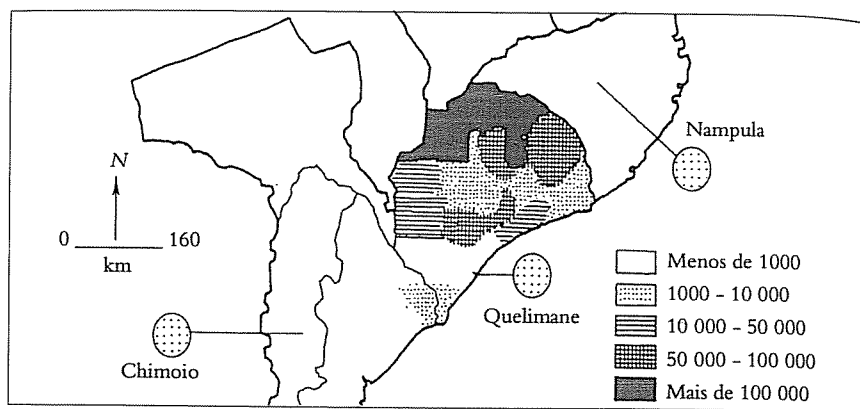
Mapa n.º 6 – Dispersão da língua *emakhuwa*



Fonte: NELIMO. *I Seminário sobre a padronização da ortografia de línguas moçambicanas*. Maputo, UEM, 1989, p. 40.

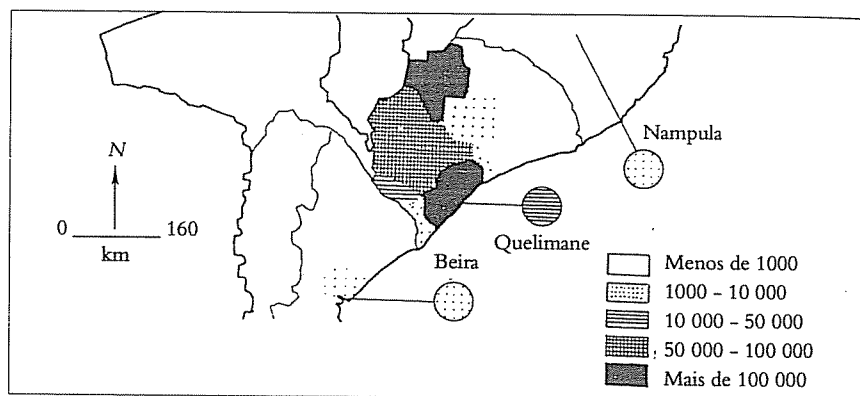
² Pe. António Pires Prata, *Dicionário Macua-Português*. Lisboa, IICT, 1990.

Mapa n.º 7 – Dispersão da língua *elómwè*



Fonte: NELIMO. *I Seminário sobre a padronização da ortografia de línguas moçambicanas*. Maputo, UEM, 1989, p. 41.

Mapa n.º 8 – Dispersão da língua *exuvabo*



Fonte: NELIMO. *I Seminário sobre a padronização da ortografia de línguas moçambicanas*. Maputo, UEM, 1989, p. 49.

Glossário

AHINNUWA – Crescer, atingir certa idade; diz-se para a pessoa que já foi ou está a submeter-se aos ritos de iniciação. Ver *wainmulha*, *winnulha* e *aron'we wonnuwa*.

AKHANI – Irmão ou irmã mais novos; termo utilizado nas relações de parentesco para indicar os parentes mais velhos da mesma categoria. *Akhani* é o plural respeitoso de *mukhani*; o plural colectivo é *asikhani*.

ALIPA – Plural de *mulipa* ou *mlipa*. Vocábulo que serve para formar palavras compostas. Em certas regiões diz-se *alupa*. A palavra *alipa* pode significar “encarregado”, “dono”, “executor”, etc.

ALIPA AISHÁ – “Os donos dos troncos” (tradução literal). Variante gráfica: *alipa eishá*. Expressão relativa aos troncos que no barracão separam o espaço *namuhakwani* do espaço *omverani*; os donos dos troncos são os iniciandos que ficam curados e que podem saltar esses troncos, transitando do primeiro espaço para o segundo.

ALIPA EKHALAWA – Os donos dos tambores e das danças da iniciação, os donos da iniciação ou, em Namapa, os especialistas da circuncisão. Os tocadores dos tambores da iniciação. Os dançarinos do *ekhalawa*. Ver *ekhalawa*.

ALIPA IKANO – Os mestres dos ensinamentos; pessoas adultas dotadas da capacidade de transmitir ensinamentos e conselhos aos rapazes durante os ritos de iniciação. É frequente a expressão *alipa'kano*, na qual o apóstrofo substitui o *e* do singular ou o *i* do plural da palavra *ekano*. A expressão provém da palavra *alipa*, e da palavra *ekano* (plural: *ikano*) que traduz “conselho”, “instrução”, “formação

moral”, dominação”. Ver *ikano*. Variante dialectal: *alupa ikano*, no *emakhuwa* de Namirôa. Aos *alipa'kano* costuma também chamar-se *malakakano*. Os ensinamentos são feitos oralmente e visam preparar os jovens circuncidados para o futuro. O mesmo que *alipa olaka*. Também se escreve *alipa aikano*.

ALIPA OLAKA – Mestre dos conselhos; aquele que explica os procedimentos futuros exigidos aos iniciados.

ALIPA OWINA – Singular, *mulipa owina*; o mesmo que *aniina* e *anakoma*: mestres dançarinos ou mestres da dança que acompanham cada uma das canções dos ensinamentos (*ikano*). Eles actuam cada vez que os *malakakano* se preparam para revelar algum *ekano*. Os dançarinos trajam vestuário rústico, deixando por vezes visíveis as partes mais recôndidas do seu corpo, numa intenção de as mostrarem para realçar a diferença entre os seus corpos já adultos e os dos rapazes, agora em “crescimento”. Eram estes dançarinos que estavam encarregados de castigar os rapazes desatentos no momento da transmissão dos ensinamentos.

ALUKHU – Singular, *mulùkhu*. Termo pelo qual são designados “os iniciandos” entre a circuncisão e a saída dos ritos.

AMETTO – Sub-etnia macua que povoa o Sul de Cabo Delgado. Falam a variante dialectal dita *emettho*.

AMOLE – Indivíduos mascarados e vestidos com os símbolos rituais das iniciações: a máscara *mwanamá*, o saiote de palha, os enfeites de penas e os guizos. Significa também “padrinho”, “tutor” do iniciando; neste caso, o mesmo que *amwàthani*.

AMUNNA – Termo de parentesco que significa “irmão mais velho”, “avó”, “avós paternos ou maternos”; serve também para designar o padrinho nas iniciações.

AMUSIACA – Palavra derivada de *musi* ou *muthi* ou *mudhi* e do possessivo *aka*, e que significa “a minha família”, “o meu familiar”. O mesmo que *amusi aka* ou *ahim'aka*.

AMWALI – Singular, *mwali*; plural colectivo, *achimwali* ou *asimwali*; pessoa do sexo feminino que atinge a puberdade; tratamento que é dado a uma rapariga que tem a sua menstruação; a palavra serve também para designar qualquer mulher que nunca teve filhos. Ver *emwali*; *enahara* e *luukhu*. *Amwali-khamoinse/she*: variedade de mandioca doce; por ser tão doce, “a donzela não chega(ria) com ela”, como se depreende da expressão. *Amwali* é um termo típico do interior e

tem o significado genérico do termo *emwali* do litoral, mas com o significado mais comum de “rapariga que começa a ficar menstruada”.

AMWAATHANI – Palavra no dialecto *emarrovone* que designa o preceptor ou padrinho do iniciando; o mesmo que *amole* ou *amwàthani*.

ANAKHALAWE – Dançarinos; o mesmo que *olipa owina*.

ANAMAKHAPA – Fornicadores; de *ekhapa*, que significa “corrupto”, acto de “corrupção”. *Nakhapa*: o corrupto.

ANAMUKU – Singular: *namuku*. Mestras, madrinhas das raparigas nas cerimónias de iniciação. Instrutores dos rituais das iniciações.

ANAMWINA – *Anamwiinna* ou *anamwiine*: dançarinos. Singular, *nawina*. São os dançarinos/acompanhantes dos *alipa owina* que marcam em coro o refrão das canções dos ensinamentos. Acompanham as canções e os “conselhos” com danças, por vezes obscenas, meio vestidos. Pese embora serem conhecedores dos ensinamentos, não são eles que os transmitem; limitam-se a acompanhar os mestres acentuando a mensagem, ao mesmo tempo que impõem castigos; deste modo são responsáveis pela repressão dos circuncidados quando estes não se comportam de acordo com a norma ou são desrespeitosos.

APOSIYE – Plural honorífico de *posiye*; padrinho do iniciando. Ver *male*, *somo*, *malyawe* e *mwathani*.

APWIA – Ou *apwiya*, termo de parentesco para designar “avó” ou “avô”, “irmã ou irmão do tio materno”. A palavra é por vezes utilizada para designar o dono de um animal e, no Sul do Niassa, para designar cunhado.

ARONWE OMASOMANI – Diz-se de uma pessoa que se submete aos ritos de iniciação. Que foi à circuncisão ou fanação.

ARON'WE WONNUWA – “Foi à iniciação”, “foi aprender a ser adulto”, “foi crescer”.

ASHAKA – Os milhafres.

ASINNA – Tratamento que os padrinhos dão aos afilhados; singular, *musinna*. A recíproca é *amunna*, que significa “irmãos mais velhos” ou “padrinhos”. Ver *musina*.

ATATA – Tio materno (termo respeitoso de tratamento). *Tata*: irmão da mãe.

ATOKWENE – Os mais velhos (termo de tratamento respeitoso). O plural colectivo é *asitokwene*.

YAYORU – Antepassados” linhagem dos antepassados. Ver também *makholo*; singular, *nikholo*.

CATXHO – Cabaça ou coco cortado longitudinalmente para tirar água; os rapazes iniciados andam com um *catxho* na mão durante o rito de iniciação das noivas ou esposas.

CIROPE – “Remédio” para não se ficar louco. O *cirope* é dado a beber a uma pessoa que matou outra ou que matou um leão, para que não fique maluca.

CUCU – Pequeno tambor utilizado nas batucadas. Toca-se com o auxílio de varinhas. Nas cerimónias de iniciação usa-se para contrastar com o som outros tambores, por causa do seu som muito agudo que pode ser ouvido a grandes distâncias. O tambor *cucu* desempenha um papel muito importante na anunciação dos rituais de iniciação e na condução dos iniciandos para o local da circuncisão. O mesmo que *thuthu*.

CUHARE – Ver *kuhare* e também *etútha*.

EFFOPE – Pano para recolher o sangue do mênstruo.

EHANO – Algo relativo à chefia: “mulher do chefe”, “comportamento inerente a um chefe”, “verniz”, “perfil dum chefe”, “acto de ser chefe”. O termo *ohano* designa a casa, a residência do chefe.

EHAPHO – Ou *ithale*, contos ou adivinhas para passar o tempo em momentos de tensão ou de tristeza como num velório, por exemplo; ou quando as pessoas estão juntas em qualquer circunstância à noite, quando há luar. Sem ser um local especial, o lugar onde as pessoas estão juntas e contam histórias e anedotas chama-se *ohaphoni* ou *othalani*.

EHIME EINÓWELELEA – Tradução literal: “antes de o poço secar”. Poço, bebedouro, fonte permanente ou inesgotável.

EHUHU – Literalmente significa, em *emakhuwa*, “tempo” “ocasião”, “instante”, “momento”; na língua *elómue* e dialecto *exirima*: “sinistro”.

EHUHU YA NTANTONTO – Período da dança *ntantonto*; conjunto de ritos que marcam a fase inicial das cerimónias de iniciação e que dura mais ou menos duas a três semanas. Elas podem começar (*ehuhuya ntotonto*) quando o curandeiro suspende a cauda dos remédios num local bem visível. Termina no dia em que tudo está preparado para o início da circuncisão. *Ehuhu ya ntantonto* é o período em que se prepara o local onde decorrerão os ritos, incluindo as casas dos ini-

ciandos, chamadas *mihakwa* (singular, *namuhakwa*), os instrumentos, “remédios”, comida e bebida. É durante este período que se faz a relação dos rapazes a iniciar, se escolhem os padrinhos, se avisam os instrutores (*anamuku*) e os responsáveis das famílias. Recolhem-se as ofertas para a ajuda das despesas e determina-se a quantia em dinheiro que cada *luukhu* deve pagar no fim da celebração ao *mwene mutokwene* e ao chefe da iniciação, o *mulipa a masoma*. Ver *ntantonto*.

EHUKU – Incisão, tatuagem.

EKABUERA – Nome pelo qual são designados no distrito de Memba os assentos onde os iniciandos se sentam para “perseguir o cágado”. Ver *ekhapwera*.

EKALAWA – O mesmo que *ekhalawa*. Significa também “barco à vela”. Dizem os macuas do litoral que, do mesmo modo que um circuncidado deixa de ser criança quando é iniciado, também aquele que viaja de barco à vela passa de um lugar para outro. O padre Martinez (1989:134, nota 1) utiliza esta grafia para designar os ritos de iniciação dos rapazes, sentida no aspecto da virilidade.

EKAMA – O mesmo que *ekhama*, “remédio” para os iniciandos, dado antes da circuncisão, no *onipattani*. Ver *ekhoma* e *etútha*.

EKANO – Plural, *ikano*. Conselho, ensinamento.

EKHAJE – Ritos de iniciação dos rapazes; esperma (Martinez, 1989: 134, nota 1).

EKHALAWA – O mesmo que *ekhalawe*; plural, *ikhalaria*; fanação e, num significado mais amplo no distrito de Memba, ritos de iniciação dos rapazes (com corte completo do prepúcio). Significa também “sémen”, “esperma” e, ainda, “batuque da iniciação”. *Ojá ekhalawa*: ir à iniciação. Ser iniciado. Constitui ofensa dizer a alguém que tenha passado pelos ritos, *khanlyale ekhalawa*, porque equivale a dizer que não cresceu, que não tem instrução. O uso incorrecto desta expressão provoca geralmente contendas, pancadarias, e hostilidades entre famílias. A palavra *ekhalawa* designa ainda a máscara facial e as danças que se realizavam nas aldeias no começo dos ritos e nas quais participavam todas as pessoas que quisessem, incluindo as crianças, à excepção dos iniciandos. Alguns dançarinos eram portadores de máscaras brancas de casca de árvore, saiotes de folha da palmeira brava e guizos nos pés, que, ao dançarem, iam acompanhando o ritmo dos tambores; para além da máscara e do saiote, cobriam o corpo e a cabeça.

EKHALELO – Nossa maneira de ser. Ver *ekhuruwan’ehu*.

EKHALI – Plural, *ikhali*. Panela grande de barro onde se fabrica a *otheka*, cerveja tradicional.

EKHAMA – Pó vermelho obtido da secagem de um diluído contendo óxido de ferro na altura em que os rios secam (Lalaua e Ribáuê) ou que se faz a partir de uma planta; este remédio era dado aos iniciandos antes da circuncisão, no *onipattani*. Servia também para o curandeiro untar o doente do *mururu*.

EKHAPWERA – Espécie de cadeira de descanso onde os rapazes passam a noite depois de circuncidados, por vezes amarrados, para evitar que fechem as pernas e toquem no pénis ferido. As *ikhapwera* eram o “mobiliário” típico do barracão chamado *nanuhakwa*. Outra grafia: *ekabuera* ou *ekhabuera*. A palavra *ekhapwera* ou *ekhabwera* significa de facto “curral”; tal como os animais, quando anoitece os iniciandos entram no curral.

EKHARA – Plural, *ikhara*, o mesmo que *nakhoro*, *makhoro* e *nakhere*: argola de palha, folhas de palmeira brava ou de panos velhos que se utiliza na cabeça para carregar qualquer coisa. Designa nas iniciações a argola de palha onde se enfia o pénis depois de circuncidado para mantê-lo na posição horizontal e evitar que penda para os lados e toque nas coxas. A *ekhara* tem dois fios para a prender à cintura. É sobretudo usada quando a ferida tende para a infecção. No caso de a rodilha ser de pano e utilizada na cabeça para transportar coisas pesadas, é também conhecida por *molhela*. Ver *niveekwa*.

EKHASA – Esperma, sémen, líquido seminal (Prata, 1990).

EKHAVETTE – Tambor grande no tamanho e na função. É utilizado nas danças de iniciação dos rapazes, na investidura dos chefes, quando se matava uma pessoa na guerra ou se encontrava um leão morto. Também é chamado *kamako* e *ihopothopo*. Este tambor é feito de *mphaka* e fica guardado na casa do chefe do território. O mesmo que *ekhavetto*.

EKHORA – Remédio com a consistência de um líquido viscoso que se dava a lambar antes da circuncisão (distrito de Memba, localidades de Mazua e Lúrio); palavra proveniente de *mukhora* (?), que é o nome de um vespão que vive na armação das portas e cujo casulo é utilizado para fazer remédios.

EKHULULA – Cordel com amuletos protectores que se amarravam à cintura dos neófitos cuja ferida prepucial infectara (ver *mpwissi*); menstruação, em Cuamba e Malema.

EKHULULU – Literalmente significa “tronco”, em *elómwè*; mas, durante os ritos de iniciação, designa a cobra. Ver *enowae*.

EKHUMPA – Porco selvagem. Ver *ekuluwe*.

EKHURUWAN'EHU – De nascença, força sobrenatural, influência vital com que nascemos ou crescemos. *Ekhuri sa minepa?*

EKHWAI – Ou *ekhuwei* ou *mura*, arco-íris: Na linguagem dos ritos: palavra relativa às relações sexuais, à cópula.

EKHWAKWILA/O – Pedaco de arco de metal para descascar a mandioca e do qual se faz a faca da circuncisão. É um símbolo fálico.

EKHWIYA – Singular, *nikhuwiya*. Maneira de dar um ensinamento; por exemplo, nos ritos de iniciação das raparigas, tomar as cores do arco-íris para explicar o fenómeno da menstruação. No caso dos rituais masculinos, o arco-íris serve para ensinar aos rapazes a não procurarem as mulheres durante a menstruação.

EKOKO – Glande do pénis; mas literalmente designa o dedo grande do pé ou da mão. O mesmo que *murekha*.

EKOMÁ – Plural, *ikomá*; tambor, tambor grande. Ver *n'lapa* e *ekhalawa*. Significa também “dança” e, no contexto simbólico das iniciações, “esperma”, “sémen”, “virilidade”. Ver *masoma*. *Ojà ekoma*: ir à iniciação, à circuncisão. *Wòpa ekomá*: bater ou tocar tambor. *Ekoma ya alopwana*: dança dos homens. Pode designar ainda o corte ritual dos prepúcios das crianças.

EKOPO – *Ekopó*; plural, *ikopó*. Vara, bengala, pau.

EKORA – Remédio de consistência viscosa que se lambe antes da circuncisão (distrito de Memba).

EKULUWE – Plural, *ekuluwe*; porco selvagem (*Potamochoerus porcus*); o mesmo que *ekumba* ou *eklumpa*, plural em *i*. Nome dado aos catres de palha dos iniciandos durante as cerimónias de iniciação. A palavra serve também para designar o tronco que se salta num dos últimos ritos da floresta antes do regresso à aldeia e serve para designar os próprios iniciandos que vivem nos catres, pois identificam-se estes com as pocilgas dos porcos.

EKUMBA – Porco do mato. Ver *ekuluwe*.

EKUPA – Porco doméstico. Ver *ekuluwe*.

EKWAKHIWILE(A) – “O que foi empurrado”, “o que foi afastado”. Semelhante a *ekhakiè*. O primeiro acto sexual duma mulher após a viuvez realizado com um irmão ou sobrinho do falecido é designado por *okakha ephuco*. “Afastar o espírito do falecido” ou simplesmente: “acabar cerimónias”. Quererá significar também “ao anoitecer”.

- EKWIA – Ver *ekhwai*.
- EKWIYA – Raiz de uma erva bastante amarga que cresce nas margens dos rios com a qual se faz um “remédio” para a infecção da ferida prepucial (ver *mpwissi*) e infecções graves, como a hérnia interna (*ekhunyunyu*) e a hérnia externa (*muxiph*).
- ELAPO – Substantivo que significa “terra”, “território”, “povoação”, “povoado”, “lugar”, “sítio”. *Elapo yothala*: “o mundo está roto”, “a povoação está arruinada, estragada” (Prata, 1990). Ver *ovirela elapo*.
- ELELEYO – *Eléleyo*: coador de folhas de palmeira. Sinal de despedida. *Oleleya*: aquele que tem uma boa educação.
- ELEMA – Plural, *ilema*. Nassa, armadilha para peixes. Nos ritos de iniciação esta palavra é comparada a *olema* e *olemeya*. *Olema* significa “acostumar”, “habituar”, “fazer uma coisa de que se gosta”; *olemeya*: acostumar, habituar. No dialecto *emetto* significa “hábito”, “costume”.
- ELIMWE – Estação seca, de Maio a Novembro.
- ELIPIHERU – A estaca seguradora, fortificadora. Estaca mestra dos acampamentos da iniciação.
- ELOPWANA – Qualidade de ser homem ou varão; virilidade; pênis; masculino; macho; viril; próprio do homem.
- ELUKA – Ave de penas encarnadas no tempo da criação (cardeal); o mesmo que *elukwi* e *namorro*.
- ELÛKHU – A palavra significa literalmente “ser iniciando”, e com o sentido de circuncisão usa-se sem plural.
- ELULU – Alarido estridente provocado pelo movimento rápido da língua na boca; grito de alegria das mulheres. Nos casamentos tradicionais dos muçulmanos do litoral, chamados *eharusi* ou *oharusini* (local da realização do casamento), quando se ouvia o *elulu*, era sinal de que a noiva era virgem.
- ELUUKO – O mesmo que *emaravi*; todo aquele que não é iniciado e/ou revela um comportamento inadequado, imaturidade, falta de erudição, incauto, desprevenido, tudo isto atitudes de quem não foi iniciado.
- EMARAVI – Ou *emaravi*; o mesmo que *eluuko*: criancice. Acção própria de uma criança, de um não iniciado. Diz-se de atitudes que revelam falta de maturidade e falta de idoneidade no relacionamento com os demais.

- EMATTA – Plural, *imatta*. Campo cultivado; machamba de mapira, de milho grosso, de mandioca, etc.
- EMWALI – Termo genérico que os macuás utilizavam para designar as cerimónias de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas. Mas modernamente aplica-se quase exclusivamente aos ritos de passagem das raparigas (Matos, 1973). Literalmente *emwali* significa “pessoa submetida ou a submeter aos ritos de iniciação”. Até à conclusão dos ritos finais de agregação, a inicianda era tratada por *emwali*. Do verbo *omvalela*: “esclarecer” raparigas. Para o Pe. Martinho de Castro e Silva (1962), a palavra significa “luz”, “alumiar”.
- EMWUALI – Todo aquele que é submetido aos rituais ditos *emwali*.
- ENAMA – Carne; termo genérico para os quadrúpedes cuja carne se come ou não; animal com chifres ou privado deles.
- ENHUPU – *Enhupu* (Prata, 1973) ou *enyupu* (Matos, 1974): boi-cavalo, cocone, ongone ou gnu de cauda preta (*Connochaetes Gorgon Taurinus*); deste animal refere-se particularmente a cauda, *mwila*, que os grandes dignitários empunham como símbolo de poder e força (mágico-religiosa). Nos ritos de iniciação dos rapazes a cauda com remédios é dita *mila* (o plural de *mwila*). Ver estes termos. O curandeiro usa-a com os “remédios” da iniciação e pendura-a num local bem visível como sinal de que as cerimónias vão começar: *ehuhuya ntotonto*.
- ENOWA – Cobra, termo genérico. Durante os ritos usa-se a palavra *ekhululu*, palavra que significa “tronco”. A cobra é um animal lunar e ctónico, pois penetra nas tocas das terras até junto dos mortos; por isso certas cobras das machambas, encontradas nas casas, alpendres e quintais, como a *namanthapa* de cor verde, podem receber uma oferta de farinha, como se fossem um parente falecido que vem visitar a família e anunciar grandes coisas. A serpente é como a lua: quando fica velha, rejuvenesce, mudando a pele todos os meses; então brilha mais e a sua mordedura torna-se mais intensa. Quando uma cobra deixa a sua pele no alpendre da casa, esta pele pode ser utilizada para fazer “remédios” e feitiços. Dizem os lómuês que gerar é mudar a pele como a cobra: *oyara wihuwa*. Existe também na cultura macua-lómuè o mito de uma grande cobra, *nsolomuwa*, na Alta Zambézia, e *nikhurapela* em Nampula, que era invocada com frequência durante os ritos. Há também cobras muito calmas, como a *evili*, mas que reagem violentamente quando são provocadas em extremo; elas são apontadas aos iniciandos como exemplo de ponderação e também de defesa quando se é atacado.

- ENYUPU – Boi-cavalo. Ver *enhupu* e *mila*.
- EPAKHALA – Boi do mato; elande.
- EPÀLA (I) – Impala (*Aepyceros melampus*). Ver *maleka*.
- EPHALAVI (I) – Palave, pacaça real, egocero-negro, ou palapala (*Hippotragus niger*) e a subespécie (*Hippotragus niger kirki*), povoando o Norte de Moçambique.
- EPHATTA – Forquilha que é usada por cada um dos iniciandos para separar as pernas, evitando deste modo que se fechem durante o sono. *Ephatta* é uma forquilha natural dum arbusto ou tronco de árvore. Nas iniciações juntam-se duas ligadas opostamente por fibras vegetais; são cobertas por palha ou fibras para se evitar as rugosidades e a textura da casca. Enfiando as pernas em cada uma das forquilhas, elas manter-se-ão afastadas do pénis circuncidado. Geralmente usavam-se as *iphatta* quando no acampamento *namuhakwa* não se dispunha de *ikhapwera*, espécie de cadeiras-cama onde as pernas dos iniciandos são amarradas durante a noite.
- EPHEPA – Farinha (de mapira, de mexoeira ou de naxenin). Sacrifício, bebida fermentada que se oferece aos espíritos dos antepassados.
- EPHICI – Plural, *iphici*. Fruto encarnado dum arbusto silvestre cuja semente é usada pelas mulheres para preparar um creme oleaginoso com o qual untam os pequenos lábios vaginais que alongam. Durante os ritos de iniciação os iniciandos são instruídos para exigir às futuras esposas essa prática. As raparigas costumam chegar aos ritos de iniciação com os lábios já bastante alongados.
- EPHITTA – Plural, *iphitta*; tecido de casca de árvore. Durante os ritos de iniciação, o termo *ephitta* designava a vestimenta dos iniciandos no primeiro acampamento (*onanhakwani*). Tratava-se duma pequena tira de tecido de entrecasca que apenas cobria o sexo. Para além dela, os iniciandos andavam nus.
- EPHIVI – Plural, *iphivi*. Instrumento musical feito geralmente de bambu ainda em fase de crescimento ou espécie pequena. Começava-se a tocar o *ephivi* na madrugada em que os rapazes, estando no *ommerani*, eram levados ao banho conhecido por *waririe*, termo que alude ao que se sente nele. Já prestes a terminar os ritos, o *ephivi* acompanha as canções dos *mananku* (padrinhos) quando em plena noite vão de casa em casa anunciar a mudança dos nomes dos instruendos, apelando para que os nomes anteriores não sejam mais usados, sob pena de transgressão e de ofensa aos recém-iniciados. Os *iphivi* são de diferentes tamanhos; por isso, o conjunto dos seus sons quando tocados por pessoas conhecedoras, produz

- melodias variadas, desde as mais tristes às mais alegres, ao som das quais os *alikhlu* dançavam ao anoitecer.
- EPILA – Plural, *ipila*. Mamífero sem rabo nem unhas que vive em terrenos rochosos. Espécie de coelho que vive nas montanhas, muito semelhante à cobaia, de cor cinzenta acastanhada. De carne muito boa para comer. “A ‘marmota’, por mais que cresça, não tem rabo nem unhas”: alusão sarcástica aos não-iniciados.
- EPILIKO – Refeição ritual preparada com farinha de milho ou de mapira misturada com feijão, ervas e alguns remédios tradicionais. (Para dar os “remédios” também pode ser preparada uma bebida com ingredientes parecidos, em vez da comida). Comer tal comida (ou beber tal bebida) e não vomitar é uma prova muito importante que deve ser superada para se poder participar nos ritos de iniciação, pois quem não conseguir será considerado inapto para a iniciação e terá de abandonar o acampamento (Martinez, 1989: 117-8).
- ESHAPALA YA NTCAKO – Pele do pequeno rato do campo. Durante as cerimónias de iniciação, significa que tudo é difícil e penoso como dormir numa pequena esteira do tamanho da pele do *ntcako*, que é o mais pequeno de todos os murídeos. Designa a cadeira onde o circuncidado se senta depois do corte do prepúcio.
- ESHIMA – Ou *esima*; massa comestível feita de farinha de cereais. A massa de farinha de mandioca é geralmente designada por *karakata*.
- ESOPA – Plural, *isopa*. Pedaco de pano que serve para cobrir o sexo feminino durante a menstruação; tanga feminina. Qualquer pano sujo.
- ETAKHWÁ – *Etakhwá*; plural, *itakhwá*. Floresta, terra não cultivada. *Otakhwani* ou *mu'takhwani* significa “dentro da floresta”, “na selva”. Território reservado para as caçadas e para a realização de certos ritos. Por vezes aparece grafado *ethakwá*.
- ETEWERA – Tanga que os rapazes chuabos usavam no mato depois de circuncidados.
- ETHAKWANI – No *ethakwa*.
- ETARA – *Etará*; plural, *itará*. Coxa; cauda do caracol, na língua *exuwabo*.
- ETCINYAU – O mesmo que *etcinhau*, máscara semelhante a algumas máscaras cheuas do *nyau* ou *nhau*, usada pelos lómuês de Amaramba durante os ritos da iniciação e nos quais tomam o nome de *shantima* ou *gimanga*; trata-se de uma máscara de madeira leve cavada e tingida de preto retinto. A face continua a ser

plana de formato oval ou quadrangular; os cabelos, bigode e barba provêm das crinas de animais bravios. O nariz surge em relevo, longo e anguloso, trabalhado com preocupação dominante. A boca e os olhos mantêm-se circulares. Numa ou noutra peça o artista vai ao ponto de modelar sumariamente os pavilhões auriculares e adornar os olhos com lentes de mica ou de vidro. Esta máscara está munida de um saco que se enfia na cabeça para a aproximar do rosto; mas, mesmo assim, a mobilidade torna-a incômoda e obriga ao despêndio de energias para obter o necessário equilíbrio (Soares de Castro, 1961: 116).

ETHALÉ – Conto, história, lenda, fábula (Prata, 1990); anedota, conto, história (Frizzi, 1982). Narração de aventuras imaginárias, em *elómuè*; o mesmo que *ethelé*. *Wopa ethalé*: contar um(a)... *Ntharihelo*: narração, em *elómuè*.

ETHEPE (I) – Peça de pano que o iniciando usava ao sair da sua casa para as cerimónias da iniciação no mato. A tanga recebia no distrito de Membra este nome porque era o mesmo que se dava aos panos que as mulheres usavam durante a menstruação. O mesmo que *ecepe*, *etthepe* e *etxhepé* (em *elómuè*), com o plural em (i); tanga da criança não circuncidada.

ETHEPELE ERUWA – Morro de muchém pequeno. Simbolicamente representa o umbigo do mundo; está cheio de vida, mas não se desenvolve, como se fosse uma tumba de seres vivos fechados para sempre, tornando-se assim símbolo de duas realidades: da vida e da morte. É para um buraco feito no *ethepele eruwa* que se lança a placenta e o sangue da circuncisão; este acto chama-se *evitho* (acto de esconder).

ETHOKWA – Peneira.

ETOTO – Ver *tòto*; tanga e, na língua *elómuè*, margem, beira do rio.

ETTHOCO – Ou *ntthoko*; plural, *itthoco*. Lar, morada, habitação, casa.

ETTHU Y OCULO – Ou *etthu iyo y'osulu*: essa coisa de cima. O mesmo que *etthu ya musulu*.

ETTHU YA MUSULÚ – Coisas de cima.

ETUFO – Dança típica dos islamizados do litoral.

ETUKA – Ou *etuka*, faca utilizada no distrito de Membra para o corte do prepúcio.

ETÛTHA – Termo sem flexão em género e número. Designa o remédio em pó que o circuncidador deitava na língua dos iniciandos logo após a circuncisão (Prata, 1990: 71). Mas alguns informantes afirmam que o *etùtha* era um “remédio” que

se dava a beber ou a lamber antes da circuncisão para que as abelhas não picassem quando se ia colher mel. O “remédio” assegura a capacidade procriadora do iniciado. Era costume chamar *aoetùtha*, *murette w'oyariha*: “remédio” para ter filhos. Pode também significar “prepúcio”. Provém de *otùtha*: “provocar o instinto sexual”. Este “remédio” era confeccionado com prepúcios das cerimónias anteriores e com panos usados pelas mulheres durante a menstruação; tudo isto cremado e misturado com água.

EVILI – Cobra calma, mas de reacção violenta quando provocada. Ver *enouae*.

EWEI – Significa “desgraça”, “tabu”, “menstruação”, “separação”. A expressão *ewei eri va nkhora* significa “a desgraça está à porta”. Também pode significar “menstruação”.

EYARELO – Modo de nascer. Maneira de levar a criança às costas. Capulana ou qualquer outro pano para levar o bebé às costas. Escreve-se também *eyarelio*.

EYARELIWO – Características que tem uma pessoa desde o seu nascimento. Características congénitas.

EYIRU – Ou *eyuru*, na língua *elómuè*; local da reclusão da puerpera; nos ritos de iniciação dos rapazes, designa o local de concentração dos circuncidados após o corte (Ciscato, 1989: 76).

HAKIMO – Em certas regiões islamizadas do sudoeste do território macua: rei, régulo, chefe grande. No Chiure significa “juiz”. É um termo de influência árabe.

HAVARA – Leopardo. Durante os ritos de iniciação estabelece-se com frequência uma analogia entre o leopardo e o iniciando, pelo facto de este não poder tomar banho antes de a ferida sarar completamente e por isso ter o corpo sujo e sulcado às riscas pela água que usa para lavar as mãos. Ver *mposa*, *mwalí ompharini* e *mwalí kuphathe*.

HERERA – Pano para recolher o sangue da menstruação.

HUKULA – Coelho. Ver *namarokolo*.

HURUKU – Termo do dialecto *emarovone* que designa uma dança de mulheres, em círculo, ao som de canções, palmas e estalido *selulu*. Dançava-se em múltiplas ocasiões, incluindo no tempo da preparação dos ritos dos rapazes.

HUMU – *Nilumu*; plural, *mahumu*; chefe da família matrilinear. É o tio mais velho do segmento da linhagem, responsável pelas questões e milandos da família e por

- todos os assuntos relacionados com os sobrinhos, incluindo a decisão sobre a indicação da criança. Palavra usual no baixo Lúrio, equivalente a *mwene*.
- HUMWA – Palavra *elómwè* que designa uma pessoa que tem laços indestrutíveis com outra pessoa, baseados numa experiência comum ou num determinado facto, como, por exemplo, terem nascido no mesmo dia, terem feito a iniciação juntas, terem cumprido o serviço militar ao mesmo tempo, etc. Indica também a rapariga e o rapaz que viviam juntos na altura em que ela atingiu a maturidade.
- HURUKHU – Designa no dialecto *emarrovone*, no sertão de Moma, a dança das mulheres ao som de canções de circunstância, palmas e alaridos *elulu*. É uma dança em roda.
- ICANTO – Leia-se *itchanto*. Corte completo do prepúcio praticado actualmente. Ver *omatiwa*. As cerimónias de iniciação no mato.
- IHOKORE – Tambor maior que o *murrepele* e o *cucu*, os três usados nos ritos dos rapazes; este tambor é o último a entrar em acção e acompanha o ritmo das danças e das canções. O mesmo que *mekhupe*. No meio da pele da membrana existe um montículo de borracha chamado *mphira*, que o torna notado.
- IKANO – Singular, *ekanó*. Ensinamentos que se davam aos iniciandos. Conselhos, instruções dados aos jovens durante os ritos de iniciação, aos chefes aquando das cerimónias de investidura, etc. Os ensinamentos podem ser agrupados do seguinte modo: tradições do povo, mitos das origens, história do povo, lendas e personagens importantes e iniciação para a vida com ensinamentos sobre o ciclo vital e suas fases (nascimento, puberdade, matrimónio, doença e morte).
- IKHALI – Singular, *ekhali*. Panela grande que fica fixa ao solo; espécie de talha.
- IKHARA – Singular, *ekhara*. Rodilhas ou tangas de panos reles e usados. Ver *ekhara*.
- IKHOPELA – Menstruação, em *elómwè*; textualmente significa “na outra margem”.
- IKOMA – *Ikomá*; singular, *ekomá*. No plural, o termo designa os ritos de iniciação dos rapazes e também os tambores utilizados nas cerimónias.
- ILEMA – Singular, *elena*. Armadilha de pesca, o mesmo que *nassa*. No dialecto *emetto* também significa “hábito”, “costume”.
- ILULU – Singular, *elulu*. Estalidos de satisfação que as mulheres fazem com a língua; *wòpa ilulu*: fazer estalidos com a língua.

- IHÓKA – Instrumento cortante usado na circuncisão. Também designado *hotcha* ou *vacinadeira*; trata-se de uma folha de metal triangular com um cabo de madeira no vértice mais agudo. Ver *nimetto*.
- IPHAPO – Roupa nova que se utiliza numa cerimónia; esta palavra estende-se também à roupa nova para a cerimónia das raparigas e por vezes é utilizada para designar a roupa que veste os cadáveres.
- IPHICI – Frutos e sementes do arbusto *mpisi*. As palavras para designar estes frutos e respectivas sementes apresentam pronúncias e grafias correspondentes consoante as várias regiões dialectais: *ipizi* (singular, *epizi*), *ipisi*, *ipishi*, *ipitci*, etc. O fruto tem o aspecto de uma baga oblonga e é encarnado, mas torna-se quase preto pela maturação e as sementes pela torrefacção. A pasta oleosa obtida das sementes serve para preparar certas uniões conjugais de agradecimento, contra-dom e apropriação de uma dádiva. Para os mesmos fins rituais é utilizado o rícino (*makurua*) na falta das sementes *iphici*. Ver *othuna*.
- IRUKU – Singular, *miruku*. Conselhos e ideias que se dão aos iniciandos para a futura vida e responsabilidades sociais. Os *iruku* são dados aos iniciandos no acto de *olakiwa* (conselhos) durante os *ikano* (instruções) dados pelos *alipa ikanó*. Ver *ankhili* e *ikanó*.
- ISINYAU – Singular, *esinyau*. Máscara utilizada pelos mestres durante os ritos da circuncisão dos rapazes nas regiões de influência *nyau* (ou *nhau*). Segundo o padre A. Valente de Matos, é o termo genérico de “máscara”.
- ISOPE – Variedade de gafanhoto; plural de *esope*. Ver *namasoma*.
- ITCHANTO – O mesmo que *icanto* ou *itthanto*: golpe ritual do prepúcio, incluindo o corte completo entre os muçulmanos da faixa costeira. Serve para designar também as cerimónias iniciáticas na floresta.
- ITHUNÁ – Lábios vaginais alongados; coisa desconhecida, de que não se sabe o nome.
- IYAMWALI – Plural, *asiyanwali*, e *aiyanwali* para o tratamento respeitoso. Palavra composta por *iya* (marido), *a* (de) e *mwali* (donzela, rapariga inicianda), o que significa “marido da inicianda, da donzela, da rapariga”; aquele que casou com a donzela e que após as cerimónias ficava com ela até ao nascimento de uma criança. Ver *yayanwali*.
- KALAWÉ – Dança, ritos iniciáticos dos rapazes entre os chirimas e lómuès. Ver *ekhalawa*.

KAMASI – Muco nasal; ranho; coriza; expectoração; escarro. Palavra utilizada por vezes para designar o sémen.

KANHENHE – Chuva miúda.

KAPATXA – Tanga grande, em *elómuvè*. Plural, *akapatxa*.

KARAKEGE – Formiga preta que morde e deixa um líquido cáustico que arde. O mesmo que *thukwe*. Nome que tem a pequena circuncisão no distrito de Meluco, em Cabo Delgado. Ver *thukwe*.

KAVETCE – Tambor grande; o mesmo que *kavette* e *ekhavette*.

KAVIHA – Pano passado entre as pernas; tanga; camisa; camisola.

KHAPÁ – Plural, *akhapá*; cágado, espécie de tartaruga de água doce; outras espécies: *ekakapethe*, *ekhokwa*, *muitchicera*, etc. O cágado é considerado um animal lunar, cuja cabeça aparece e desaparece dentro da carapaça; diz-se também que morre com dificuldade. Na iniciação dos rapazes, o rito de bater com as mãos no chão para levantar a poeira até cobrir a ferida é chamado *omomola khapá* ou *onvara khapá*. Na língua *elómuvè* o cágado é por vezes designado *mwara a muluku*, o que significa “a mulher de deus”. Num mito lómuè sobre as origens das sementes, foi o cágado que as entregou a um órfão desprezado que tinha sido excluído da iniciação (Ciscato, 1987: 24).

KHAPWERA – Plural, *akhapwera*. Espécie de gaiola de bambus para o transporte de galinhas ou de outros animais. Transporte ao ombro de dois objectos suspensos nas duas extremidades de uma vara. No contexto dos ritos de iniciação masculina, *khapwera* é uma cama ou tarimba onde se deitam ou se sentam os recém-circuncidados e na qual são por vezes amarrados. Ver *ekhapwera*.

KHARAMU – Leão (*Panthera leo*). Ver *simba*, *mwatco* e *murukusi*. Plural, *akharamu*.

KHAVAREMANIWA – Termo pelo qual se designa nos ritos de iniciação a lagartixa *nikhopolo* ou *niphokolo*, que tem a cabeça pintada de um vermelho de sangue e o resto do corpo todo azul.

KHUMBWE – Instrumento musical utilizado pelos iniciandos no *mverani*, composto por um arco e caixa de ressonância do tipo de um tambor pequeno. Fora das iniciações é designado *mukharibu* ou *mukharipu*, semelhante ao *zeze*.

KIKHOMPE – Bebida purificada dada pelos muçulmanos a quem a desejar.

KISSO – O mesmo que *nkangala*, no Íle.

KOKHOROWA – Tambor antigo, de grandes dimensões, que era aparelhado no cemitério e guardado em casa do *mwene*; só podia ser tocado por homens idosos.

KOWARA WINENA – Plural, *nowara winena*. Expressão que significa “vesti (o pénis) com a vagina”, ou mais simplesmente: “usei no sexo”. *Winena*: região vaginal. O relacionamento da expressão com os ritos dos rapazes resulta do facto de, depois da circuncisão, no primeiro acampamento, o *onan’hakwani*, os rapazes meterem o sexo circuncidado numa argola de ervas para evitar que tocasse nas coxas. A expressão alude exactamente a essa rodilha que se colocava no pénis logo atrás da glândula.

KUHARE – Ver *etùtha*. “Remédio” para o iniciando após a circuncisão. “Remédio” em pó que o curandeiro deitava na língua do iniciando após a circuncisão, a fim de assegurar a sua capacidade procriadora; mas outras informações dizem que é um “remédio” feito de água com sangue menstrual da esposa do *mwene* e sémen deste.

LIPELELA – Literalmente significa “o homem que espera”; circuncidador.

LUUKHU – O mesmo que *lùkhu*. O iniciando entre a circuncisão e a saída dos ritos; ainda não completamente iniciado, embora já circuncidado. Ver *muniravo ohineliwa* e *mwalukhu*.

MACENDE – O mesmo que *matchende*, saiotos de palha. Ver *makedje* e *malasa*. Testículos.

MAHEA – Palavra *emarrovone* que designa um tipo de guizos que se aplica nos tornozelos.

MAHUMU – Singular, *humu*. Chefes de linhagem; o mesmo que *mamwene*; de uso frequente nas regiões orientais a norte do rio Monapo.

MAJOMA – O mesmo que *masoma*, variante dialectal do distrito de Membá; nesta região, *majoma* designa os ritos dos rapazes com o corte parcial do prepúcio (por isso de duração mais curta), por oposição ao termo *ekhalawa*, que também significa nesta região os ritos mas com o corte total do prepúcio (e, por isso, com maior tempo de duração).

MAKÀRIPI – A palavra significa “à tarde”, “ao pôr do Sol”. Ver *mukàripi*.

MAKEDJE – Saiote de palha para as danças rituais (Namina, Mecuburi). Ver *malassa* e *macende*.

MAKHA – *Màkha*, *mwàpa* ou *mwinihu*. Sal.

MAKHOLELA – A Estrela da Tarde que aparece no poente. Vénus. Ver *namakholela* e *namakantthiya*.

MÀKHÒRO – Plural, *amàkhorò*. O macho entre os animais caprídeos. Ver *nàkhorò*, *ekhara*; nas iniciações dos rapazes, termo relativo ao pénis circuncidado metido na rodilha de pano ou de ráfia. Rodilha de folha da palmeira brava na qual o iniciando enfia o pénis recém-circuncidado (Marrupa). Ver *mulalu*.

MAKHURU – Fantasma com uma única perna, um só dedo e uma só orelha.

MAKHURUMELA – Singular, *nikhurumela*. Sujidade, imundície, poeira, suor, contaminação mágica, alguém no estado de impureza ritual. Significa também “azar” quando é sinónimo de *mahussi*. Nos ensinamentos, durante os ritos de iniciação, exprime a ideia segundo a qual determinadas mulheres são portadoras de azar; daí a ponderação a ter na escolha da esposa. Mas o mesmo termo alude às manchas (sujidade) que resultam da ejaculação involuntária que os rapazes têm no início da maturação; é-lhes explicado que não devem preocupar-se com tais “sujidades”. *Orapiha makhurumela* significa “purificar (alguém contaminado com) impurezas rituais”. Nome de uma lança. O mesmo que *nakoroxo*.

MAKHUWA – O mesmo que *mmakhuwa*; o povo macua.

MAKOROSHO – Singular, *nikorosho*; chocalhos que os dançarinos usam enrolados nas pernas. Também se grafa *makoroxo* ou *moxororo*. Ver *malasa* e *massague*.

MALAKANO – Singular, *nlakano*. Mestres dos *ikano*, isto é: mestres dos conselhos, ensinamentos, instruções. *Nlakano* provém de *olaka*, que significa “aconselhar”. Ver *alipa'kano*. Diz-se também *namulamuli* ou *mulipa olaka*.

MALASA – Ver *makoroxo*, *massague* e *makedje*.

MALAVI – Agouro, mau agouro; coisa extraordinária ou maravilhosa; feitiço; coisa que existe independentemente da vontade dos homens, mesmo que eles não a queiram; é uma maldição; acontece e não há remédio. A cobra *ethoka*, por exemplo, é um verdadeiro símbolo *malavi* porque tem duas cabeças; deste modo, ela é uma anomalia embaraçosa e forte, pois é uma mistura incatalogável, fora de qualquer esquema; é uma brincadeira da Natureza. Encontrá-la é inquietante porque faz pensar em algo de desordenado, uma desgraça, um acontecimento fora do normal. O aparecimento de um *minepa* (espírito) é sempre *malavi*. Também é *malavi* para uma criança não iniciada ver um sexo circuncidado, ouvir qualquer coisa que se passou na iniciação, cair em situações estranhas, etc.

MALEKA – Impala (*Aepyceros melampus*). Ver *epàla*.

MALUKU – Singular, *nluku*. Pedras.

MALYAWÉ – Padrinhos, tutores. Ver *mwalyawe*.

MAMBIRA – Dança dos rapazes chuabós nos ritos da iniciação, após a cicatrização das feridas.

MAMWENE – Chefes de linhagens ou chefes de chefaturas.

MANANKU – Singular, *nanku*. Pessoas que em Namiroa funcionam como “padrinho” dos rapazes durante os ritos.

MAPATCA – Plural de *nipatca*, que significa “forquilha de palhota”. Outra grafia: *niphatta*. Ver *ephatta*, a forquilha que afasta as pernas dos circuncidados.

MAPHIRA – Ver *nphira*.

MAPIKO – Máscara e dança famosas entre os macondes que são por vezes utilizadas entre os vizinhos macuas durante os ritos iniciáticos; cordão de missangas que as mulheres enrolam à cintura.

MAPOSIYE – Padrinhos (Martinez, 1989:117)

MARRUSULU – Singular, *nirusulu*. Chocalhos (em Nampula).

MASEVE – Outra grafia, *masheve*. Saiote de folhas de palmeira e plumagens na cabeça que usam os tocadores de *kanhembe* e os dançarinos da dança *ojimurya* nas cerimónias de iniciação dos rapazes. Em Namina e Mecuburi chapéu feito como a *malasa* ou *massa* que usam na cabeça. Nome de um batuque.

MÀSHA – Ou *màxa*. Plural, *amàsha*. Tamborzinho com som agudo, feito de pele de lagarto ou de gazela pequena. O mesmo que *màsa*, *mmadhi* e *mukhunha*.

MASOMA – Ou *mazoma*; singular, *nsoma*. É uma palavra típica dos dialectos do centro e ocidente do país macua. Provavelmente é o vocábulo mais antigo e genuíno respeitante às iniciações dos rapazes; o seu significado literal é hoje “instrução”, “aprender a ler”. No entanto, a palavra continua a ser utilizada para designar as cerimónias de iniciação dos rapazes e, recentemente, aquilo a que as cerimónias se reduzem: a circuncisão (parcial, no distrito de Memba). Mas, na linguagem simbólica das iniciações, o termo *masoma* servia para referir o “remédio” confeccionado com prepúcios das iniciações precedentes, sangue menstrual e sémen, que foram recolhidos durante a cópula ritual do chefe da terra com a sua esposa, cópula esta que antecede e prepara de algum modo as cerimónias. Este “remédio”, como dizem os macuas, é dado aos iniciandos misturado com mel antes de serem circuncidados; é também designado pelas palavras *mutthupulo*

e *musussu*. O vocábulo *masoma* significa “iniciação dos rapazes”, sublinhando o aspecto instrutivo dos ritos (Martinez, 1989: 134, nota 1), e “circuncisão, com corte parcial do prepúcio” (Memba), mas neste caso só se usa no plural.

MASSAGUE – O mesmo que *makoroxo*; singular, *nikoroxo*. Chocalhos que os dançarinos aplicam nas pernas. Ver também *malasa*.

MATCAPWATCA – Trapo, pano velho e sujo; tanga velha. Ver *ntcapwatca* e *nttapwattha*.

MATCHIKA – Lebre. Ver *namarokolo*.

MATHIPA. Plural de *nthipa*; tambores que servem para convocar os rapazes.

MAULITA – Ou *mólide*. Dança muito praticada pelos islamizados.

MAVUKU – Singular, *nivuku*. Cestos fechados constituídos por duas metades que se encaixam.

MBENI – Palavra *etxuwabo* que significa “faca”; no caso dos ritos, trata-se da faca da circuncisão que tem um formato próprio e é preparada com remédios pelo *namugu*.

MBUISE – O mesmo que *m'bwise*, *mpwisi* ou *mbuizi*. Rato campestre de focinho comprido que cheira mal (*Petrodromus*, *spp*). Os macuas acreditam que este rato morre quando tenta atravessar um caminho. Também os iniciandos não podiam fazê-lo antes do primeiro banho, tomado logo após as feridas estarem saradas.

MEKHUPE – Tambor de grandes proporções que acompanha o ritmo das danças e dos cantos; tem um montículo de borracha no meio da pele da membrana chamada *mphira*. Ver *ihokóre*.

MELYAWE – Padrinho. O mesmo que *malyawe*.

MIKHO – Singular, *mwikho*. Tabus, interdições, proibições morais. Também se escreve *mikho* ou *myikho*.

MIKOTTA – Singular, *mukotta* ou *nkotta*. Sinónimo de *ephitta mukotta*, é uma pequena tira de pano que vestem os rapazes, depois da saída do primeiro acampamento. É pois uma tanga; mas a palavra serve ainda para designar os pensos higiénicos das mulheres menstruadas e os sacos com prepúcios cortados e tangas de iniciandos. Para além destes significados, a *mukotta* das iniciações é um símbolo de coragem que deve caracterizar o homem.

MILA – Ou *miila*; singular, *mwila*. A palavra significa “caudas”, “rabos”. *Mwila w'enyupú*: cauda do boi-cavalo (*Gorgon Taurinus Taurinus*). Na linguagem dos ritos

de iniciação dos rapazes *mila* significava “os remédios da iniciação” (Martinez, 1989: 118). A cauda do boi-cavalo que o responsável dos ritos traz sempre com ele. Esta cauda é portadora de magias para afastar as feras e todas as feitiçarias do acampamento da iniciação. *Othomeiwa mila*: anunciação do período de preparação dos ritos; *othomeiwa* significa textualmente: “colocar para ser visto”. A cauda dos “remédios” era mandada colocar pelo *mwene* à vista de todos, anunciando assim a preparação dos ritos.

MILATTU – Ver *mulattu*. Milando, problemas.

MINANKU – Padrinho, no Chiure.

MLASSA – Ver *nlassa* ou *nlaca*.

MMAKHUWA – Plural, *amakhuuwa*. O povo macua.

MMÀLE – Plural, *amàle*. Também é usual *mmòle*; plural, *amòle*. Padrinho. E, segundo o Padre Valente de Matos, também significa “clã”.

MMÀLI – Plural, *amàli*. Designa, na região de Namiroa, os circuncidados obedientes e calados, por conseguinte: bem comportados. Este tipo de rapazes são os mais respeitados pelos mais velhos e pelos *anavina*.

MMAPATCANI – Ver *mpatthani*.

M'MARAVI – Pessoas cujas atitudes revelam *emaravi*, isto é, criancice, não-iniciado.

MMATTHUPINI – O mesmo que *mmatxhupini*, que significa “na poeira” e, por isso, *mmwikhoni*, “na proibição”, “na abstenção de certas coisas”, “a causa de algo que está acontecendo, de um devir”. A transição é um estado indefinível: é um tempo no qual a pessoa está mudando, morrendo para uma situação passada e presente para renascer noutra. As pessoas neste estado estão em perigo e transmitem o perigo às outras; por isso, isolam-se ou são isoladas. No término do estado de impureza, natural ou ritual, as pessoas devem pôr um sinal social da normalização atingida: tratamento do cabelo entretanto crescido, nova indumentária, festas, bebidas, etc.

M'MERA – Palhotas de capim onde os iniciandos eram abrigados depois de saírem do *namuhakwa* (Memba).

MMIRAVO OHÌNELIWE – Indivíduo não circuncidado, rapaz não-iniciado, o iniciando. Ver *luukhu*.

MMTEGA – Ver *mutesa* ou *nttesa*. Amendoim, óleo de amendoim.

MMWIikhoni – O que está dentro do tabu.

MOJORORO – O mesmo que *moroxoxo*.

MOKIVA – “Matastes-me!”

MOLI – Palavra *etxuwabo* usada para designar o mestre dos conselhos e dos ensinamentos nos ritos dos rapazes; por vezes é também usada para indicar os tutores dos iniciandos (*apoli*).

MONRUPANI – Plural, *nmirupani*. Palavra que significa “no saco”, “na pasta” ou “na sacola”; de *nrupa*, saco, *munrupani*, dentro do saco. A conotação desta palavra com os ritos de iniciação femininos reside no facto de as raparigas serem metidas nos primeiros dias da iniciação numa cabana, fechadas e cobertas de sacos para que as suas caras não possam ser vistas. Também se usa o mesmo termo para explicar de forma parabólica a gravidez das mulheres: *ahana ewey monrupani*, “a mulher tem algo na sacola”. Alguns informantes referiram esta palavra para a pequena circuncisão, o que é lógico, pela relação simbólica que tem a circuncisão com a menstruação e, por isso, com a gravidez. Não confundir com *morupani*, que significa: “no sono”, “durante o sono”; do verbo *orupa*, dormir.

MÒPEKE – Do verbo *wòpa*, tocar. “Tocai, podeis fazer”. *Mòpeke nlope!*: “tocai o chifre!”

MOPI – Rapaz não circuncidado, entre os chuabos; por oposição a *mpali*.

MÒROSHOSHO – Bastão do iniciado com um guizo de pedrinhas e penas no topo do mesmo. O mesmo que *mojororo*, *nkangala*, *nkhakala* (no Chiure), ou *kisso* (no Ile). Guizo na ponta de um bambu formando a bengala do iniciando e que é dada ao rapaz no fim da iniciação (Prata, 1990: 127). Nome de uma árvore.

MORRO WA MASOMA – As palavras *morro* e *mòro* significam “lume”, “fogo”, “fogueira”; e nos ritos dos rapazes, “vagina”. *Mòro wa masoma* é o fogo da iniciação, fogo que era preparado especialmente para os ritos pelo mestre da iniciação, o *namasoma*, com os paus de fazer lume chamados *nimaku*. O acto de fazer fogo por meio da fricção dos paus é chamado *ovetha mòro* ou *okhupa mòro*.

MORERAZYA NYU KHAMUHIYO – “Não sois vós que tendes sorte!”

MOROXOXO – O mesmo que *mojororo* ou *mòroshosho*. Guizo que se aplica na ponta dum bastão com o qual o iniciado regressa à aldeia. O guizo é feito com o fruto seco da *kulukho* que se esvazia das suas sementes para meter nele pedrinhas ou *naphimimini*, sementes duma trepadeira de cor vermelha com um olho preto. O mesmo que *namuxilokoma*. Ver *nkangala*.

MPALI – Entre os chuabos, rapaz circuncidado, por oposição a *mopi*, rapaz ainda não circuncidado.

MPATTHANI – Plural, *ampatthani*. Amigo, companheiro, colega.

MPEWE – Chefe tribal, régulo. Na língua *etxuwabo* significa também “semente”. O termo é utilizado para referir respeitosamente uma pessoa mais velha.

MPHAKALA – Nome de uma árvore conhecida por *mukhoi*, que tem folhas largas. Nos ritos de iniciação estas folhas são enroladas à laia de cartuchos para recolher o sangue da circunciso, a fim de ser enterrado em lugar apropriado.

MPHIRA – Borracha, árvore da borracha. Nome pelo qual é designado o pénis artificial de madeira ou de barro que as mulheres utilizam durante as suas cerimónias de iniciação (Matos, 1973). Outra grafia, *mpitthi*. Em Marrupa serve também para designar o montículo de borracha que se coloca no centro da pele da membrana do tambor *ihokore* ou *mekhupe*.

MPHURUNYA – Planta não identificada, cujas folhas se metem na água para as pessoas se lavarem depois de um enterro.

MPHUTO – Cabeça (cerimoniosamente) rapada do iniciando antes de ir para os ritos na floresta (Marrupa).

MPICI – Arbusto cujos frutos e respectivas sementes se chamam *iphici*; ver na explicação desta última palavra a utilização ritual das sementes.

MPISA – *Mipisa* no dialecto ampamela, *mpiza* no dialecto mulai, *mpitca* nos dialectos de Nacala e Memba. Peru-bravo; é a maior ave do Norte de Moçambique.

MPITTHI – Focinho; designa nas iniciações o prepúcio.

MPOLO – Pénis; órgão viril para gerar. Plural, *mipolo*. Como os macuas costumam insultar-se com o emprego dos órgãos genitais, o termo *mpolo* é geralmente considerado obsceno (Prata, 1990: 132). A expressão *mpolo wa mwalapwa* significa textualmente “o pénis do cão”, mas é utilizada para designar uma variedade de cogumelo comestível.

MPOLO WA MUTHUPI – Sexo do galo.

MPOPA – Palavra no dialecto exirima que serve para designar o mato.

MPOSA – Termo pelo qual é designado o leopardo durante os ritos de iniciação. A palavra *mposa* significa no dialecto ampamela “noivo”, “noiva”, “nubente”. Ver *havara*. O corpo sujo dos iniciandos parece-se com o leopardo listado.

- MPOSIYE – Padrinho dos iniciandos.
- MPURUNHA – Planta pequena e rasteira usada para fazer “remédio” para a fanação e para certas doenças (Prata, 1990:133).
- MPWILA – Prepúcio.
- MPWINA – Prepúcio, no dialecto de Nacala. Plural, *mipwina*.
- MPWISI – O mesmo que *mpwissi*; rato campestre. Ver *mbuise* e *mpwizi*. O termo *mpwissi* aplica-se a um recém-circuncidado quando a ferida infecta. Nestes casos os rapazes são retirados do grupo, só regressando a ele após o tratamento mágico dito *okatthiwa*, com a aplicação dos amuletos protectores *ekhulula* e a bebida da poção *ekwiya*.
- MPWIZI – Rato campestre. Ver *mbuise*.
- MTAPWE – Salamandra. Conhecem-se outros vocábulos e grafias: *mukapaza*, *mukaphadha*, *mkapaza* e *ntapwe*. A expressão *mtapwe* ou *ntapwe noruwa* significa a energia da salamandra, e é usada para referir o primeiro banho que os iniciandos tomam depois de curadas as feridas prepuciais.
- M'THIPA – Ver *mtlupi* ou *muthupi*. Galo.
- MTHUPI – Galo.
- MTTEJA – O mesmo que *mttesa*; significa “amendoim pilado para fazer caril”. Nos ritos de iniciação é comparado ao *muthupuló*.
- MTTESA – O mesmo que *mmteja*; remédio purificador com óleo da semente do *mikuniga* ou do amendoim.
- MTTHUPI – Poeira; também nome de uma árvore que dá frutos comestíveis, mas nesta última acepção é o mesmo que *muntakulo*.
- MTTOPOLO – Espeto de ferro em brasa para ameaçar e atemorizar os iniciandos.
- MUCITE – Tambor grande de forte amplitude sonora usado pelos chuabos nas iniciações, sendo acompanhado por um tambor mais pequeno chamado *ngoma*.
- MUETHI – Ver *mwethi* e *musina*.
- MUGONDA – Palavra *etxiuwabo* que designa a tanga que a criança usava quando ia para o mato para ser iniciada.
- MUHAKWA – O mesmo que *namuhakwa*. Barracão rectangular de uma ou duas águas onde eram instalados os iniciandos logo após o corte do prepúcio. Era neste barracão que se montavam as *ikhapwera*. Ver *ekhapwera*.

- MUHONYOPE – Vespão. Ver *mukhora*.
- MUIKANGA – Termo dos dialectos do litoral: curandeiro especialista, que domina os outros; operador da circuncisão. Ver *nalùkhu*; plural, *analùkhu*. Operador da circuncisão.
- MUINY – Palavra de género único. Significa no sentido mais geral: “no mato”. Nos ritos de iniciação o termo designa o mato para onde são levados os rapazes na fase de isolamento e instrução, em substituição de qualquer outro termo que refira a mata e da qual se servem as pessoas para a satisfação das suas necessidades; estas palavras ditas em público, sobretudo junto dos mais velhos, ofendem e desrespeitam. Mas o termo *muiny* também está conotado com os pêlos da região púbica. Neste sentido, durante os ritos de iniciação, recomendava-se aos rapazes que não deixassem de tratar os pêlos genitais para que não se assemelhassem ao mato cerrado.
- MUITXORORO – Bengala do iniciando, em dialecto *emarrovone*.
- MUKAPATTO – Plural, *mikapatto*. Cinto passado a tiracolo. Transportar debaixo dos braços. O facto de os iniciandos serem levados debaixo do braço pelos “padrinhos”; dança da ida.
- MUKARIPI – À tarde, ao pôr do Sol. Ver *makàripi*.
- MUKARIPU – Instrumento musical com uma só corda. O mesmo que *khumbwe* nos ritos dos rapazes.
- MUKHOKHA – Faca para fazer tatuagens.
- MUKHOPO – Plural, *mikhopo*. Peixe da ordem dos dipnóicos (*Protopterus aethiopicus*), preto e de barba que vive nos pântanos, rios e lagoas. Hiberna nos meses da estação seca quando os pântanos e as lagoas secam.
- MUKHORA – Porta de madeira ou abertura da porta; vespão que faz o seu ninho junto do umbral da porta; casulo do vespão; “remédio” tradicional chamado *ekhora*, remédio dos iniciandos tomado antes da circuncisão. Ver, *muhonyope* e *muniyontolo*.
- MUKHOTHA – O mesmo que *ethepe*, no sentido de tanga usada por um iniciando; todavia, a palavra designa qualquer tanga que as pessoas usam em condições normais.
- MUKHOVA – Cordão de missangas que o jovem circuncidado da região de Malema/Ribauê usava ao pescoço como sinal de que já fora iniciado.

- MUKHUPHURO – Palavra *emarovone* que designa a capulana enrolada à cintura como se fosse um cinturão, que os dançarinos, homens ou mulheres usam durante certas danças.
- MUKOCO – Lê-se *mukotcho*; chocalho de mão. Também se diz *muheya*, plural, *miheya* e *sekere* na Zambézia.
- MUKONTCA – O mesmo que *mukotca* ou *mukotta*, plural, *mikontca*. Tanga do homem ou do rapaz. Ver *nikotta* e *nakapa*.
- MUKOTHA – O mesmo que *mukontca*, *nikotta* e *nakapa*; tanga que os homens põem em situações normais; a *mukotha* que as crianças levam para a iniciação é designada *ethepe*. O mesmo que *mukontca*, *mukotca*, *mukotta*, *nakapa* e *nikotta*.
- MUKULUKHANA – O mesmo que *mukhulukhano*; plural, *akhulukhano*. Há quem escreva *mukhulukhana*. Curandeiro, homem-medicina. Responsável pela saúde e bem-estar de todos os participantes nos ritos de iniciação que se encontram no acampamento no mato.
- MUKUTTHO – O mesmo que *mukutco* em *elómwè*; sacrifício ou oferendas feitas aos antepassados com comida ou bebida, em particular com farinha de mapira. *Ohela mukuttho* (no *emakhuwa* do interior) significa “pôr farinha” ou “sacrifício”; *ohela mukuttho wa mulapani*, “pôr farinha do sacrifício no embondeiro”; o mesmo que *ohela mukuttho wa mpilani* no *emakhuwa* do litoral.
- MUKWALA – Pénis (Matos, 1974).
- MULAGA MWALI – Expressão *etxuwabo* que designa o mestre da iniciação. Ver *namugu*.
- MULÀLA – Plural, *milàla*. Estação ou época das colheitas. Época de abundância de comida. Raiz de uma planta que geralmente é usada como escova de dentes.
- MULALU – Rodilha feita de fibras da folha da palmeira brava, na qual os iniciandos enfiam o pénis recém-circuncidado. O mesmo que *makhoro* (em Marrupa).
- MULATTU – Plural, *milattu*. Milando, problemas, questão judicial. Ver *nlatu*.
- MULIPA A MASOMA – Director (!) da iniciação (Martinez, 1989: 127). Mestre, responsável pela iniciação. Mestre da circuncisão (em Malema e Ribáuè, Matos, 1974).
- MULIPA A MÌLA – O mestre das caudas dos “remédios”.
- MULIPA EKHALAWA – O mestre da circuncisão, em Namapa.

- MULIPA'KANO – Mestre dos ensinamentos e dos conselhos.
- MULIPA MVERA – Mestre, dono, responsável do *mvera*; plural, *alipa mvera*.
- MULIPA OLAKA – Mestre dos ensinamentos e dos conselhos.
- MULIPA OWINELIWA – Aquele que foi submetido aos ritos de iniciação, *owine-liwa*, que foi submetido à iniciação, *owinelya* ou *enahara*; que foi circuncidado, *ociye ekoma* (*ociye ekoma*, *ociye masoma*, *ociye ekhalawa*, *olyie ekhalawa*, *oca masoma*).
- MULIPA OWIINA – Pessoa convidada para dançar durante ou depois das cerimónias de iniciação.
- MULOMA – Pénis (Matos, 1974).
- MULOPWANA – Homem, varão, indivíduo do sexo masculino.
- MULOPWANA A MILA – Literalmente, os “homem das caudas”; indivíduo que anunciava a realização dos ritos. Este anúncio fazia-se do seguinte modo: logo que o *mwene mutokwene* e a sua *apwiamwene* decidiam realizar as cerimónias a pedido dos chefes das famílias interessadas, mandavam dois conselheiros ao *mulopwana a mila* para que preparasse com os “remédios da iniciação” a “cauda do boi-cavalo ou do elande”. Estas caudas eram enviadas ao *mwene mutokwene*, que as mandava colocar num alpendre ou numa árvore, à vista de toda a gente, como edital da próxima realização dos ritos. Este conjunto de acções cerimoniais marcava o começo do período de preparação dos rituais. Era o tempo da dança *ntatonto* ou *ehuhu ya ntantonto*. As caudas com os “remédios” mágicos eram colocadas no local indicado pelo *mwene* grande por uma criança que não participava nos ritos.
- MULUKUSI – Leão sem juba. Ver *kharamu*.
- MÙLUPALE – O mesmo que *muulupale*. Grande; maior; irmão mais velho.
- MUNAHIVE – Dança macua do litoral do Lumbo. O mesmo que *munahive*.
- MUNANARELO – Esta palavra só se usa num tom de admiração ou exclamação, e só em relação a pessoas, bichos ou coisas que causam espanto e temor. “Que bicho sujo!”, “Que coisa feia!”, tendo nestes casos *sujo* e *feio* o sentido de impuro e de impureza.
- MUNHAPA – O mesmo que *mnhapa* ou *nnhapa*: gato-bravo; animal nocturno, predador e mal cheiroso
- MUNIYONTOLO – Vespão. Ver *mukhora*.

- MU'NTTHUPINI – No pó, na poeira.
- MUNUPI – Plural, *minupi*. Prepúcio. Ver *mpitthi* (focinho). Bico de ave; tromba de elefante e de outros animais; bico ou cabo da cabaça *ekahi*; prepúcio ou pele que reveste a extremidade do membro viril.
- MUREKA – O mesmo que *murekha*. Com esta última grafia significa “pena comprida da galinha e de outras aves”; “cabaça grande cortada longitudinalmente para servir bebidas fermentadas”; com a primeira grafia, *mureka*, significa também “a pena comprida das aves”, “o passarinho negro no tempo da criação”; “vasilha feita de uma cabaça pequena para tirar o líquido de uma vasilha para outra”; “sêmen”, “esperma”; “glande do pênis” (para este último significado ver *ekoko*).
- MUREMULE – Tambor parecido com o *nlapa*, mas com um som diferente; toca-se com duas baquetas.
- MURREPELE – Tambor médio, que acompanha o *mekhupe* (tambor maior) e o *ucu* (tamborzinho) nos ritos. O mesmo que *nikoni*.
- MURETTE – Plural, *mirette*. “Remédio”, medicamento, veneno. Feitiço.
- MURETTE W'ALUKHU – O “remédio” dos iniciandos; o medicamento dos rapazes circuncidados. Este “remédio” é metido na cauda do boi-cavalo que, por sua vez, é colocada de maneira ritual sobre a cabeça dos iniciandos.
- MURETTE W'OYARIHA – “Remédio” da fecundação; “remédio” para ter filhos.
- MURUKUSI – Leão sem juba. Ver *kharamu*.
- MUSHAKALUME – Pênis (Matos, 1974).
- MUSHIKISHI – Dança dos iniciandos quando o *namalaka* (mestre das instruções) chega ao acampamento (em Corrane).
- MUSILLO – Pasta branca com que as mulheres pintam o rosto (*emarrovone*). O mesmo que *m'siro*.
- MUSINA – Plural, *asina*. Do prefixo *mu* e da locução verbal *nsina*. A palavra significa “aquele que dá o primeiro nome à uma criança recém-nascida”. Também se grafia *musinna*. Ver *posiye* e *posiya*. Também significa “homônimo”, “pessoa que tem o mesmo *xará*”.
- MUSOPE – Ver *nsope*.
- MUSSUSSU – O mesmo que *mususu*; plural, *missussu* ou *misusu*; palavra *elómwè*. “Remédio em pó” dado aos iniciandos para aumentar a sua potência sexual (Namina, Mecuburi), para activar o instinto sexual. Toma-se por ocasião da

- transferência do *namuhakwa* para o *mvera*. Trata-se de um “remédio” feito de raízes e “penso higiénico” da *apwiamwene*, para imunizar os iniciados de impurezas mágicas e fortalecê-los sexualmente. Ver *nasorro* e *ekhulu*. Significa ainda “caril ou molho de carne de gazela” (Prata, 1990). Em Lalaua este “remédio” era habitualmente misturado no caril de galinha feito sem sal pelas mães dos neófitos no dia da ida dos filhos para o *mvera*; era a primeira refeição de carne que os *alùkhu* comiam depois da circuncisão, sem poderem partir os ossos que serviriam, mais tarde, para a preparação de um boneco com massa simulando um cadáver, a fim de os iniciandos aprenderem a tratar de um corpo e a enterrá-lo.
- MUTÀKHURU – Plural, *mitàkhuru*. “Remédio”, folhas de árvore com que se fabricam os medicamentos.
- MUTAKHWANI – Dentro do mato, da floresta. Ver *etakhwa*, *ntakhwa* e *othakwani*.
- MUTCORORA – Tanga.
- MUTCURU – O mesmo que *mujuru* ou *mutulu*, manguço; mamífero carnívoro que se alimenta de répteis.
- MUTENGO – Dança chuaba que faz parte dos ritos dos rapazes; dançada por todos os que estão no mato, *apali* e *amoli*.
- MUTHETE – Plural, *mithete*. Capulana ou pano para levar o bebé às costas.
- MUTHOLO – Plural, *mitholo*. Nome da árvore à sombra da qual os macuas muitas vezes enterram os seus mortos. É também a árvore sagrada à sombra da qual oferecem sacrifícios aos antepassados (Prata, 1990).
- MUTHUPI – Plural, *mithupi*. Galo. Ver *ntlupi*.
- MUTTEMULELO – Furador, instrumento de furar (cabos de enxada, etc.). Perfurador. Nas iniciações dos rapazes, rito que simboliza a perfuração da uretra com um furador em brasa aquando da transferência dos rapazes do *namuhakwa* para o *mvera*; tem como fim alargá-la para que as impurezas saiam com facilidade ao urinar e para permitir que o sêmen também saia facilmente durante o coito, o que facilitará a procriação. O perfurador é um ferro (de preferência a nervura central de uma enxada) fixado num pau, que é aquecido até ao rubro, como se usa para furar os cabos das enxadas. Os iniciandos são ameaçados com a perfuração do pênis ou do ânus; era durante este rito que se dava ao iniciando o “remédio” *mutthupulo* ou *mussussu*; ver *mutthopolo* e *mutthopororo*.
- MUTTETTHE – Plural, *mittetthe*. Povoação. Território da linhagem. Muthete, capulana ou pano para levar os bebés às costas.

MUTTHOPOLO – Fase da iniciação dos rapazes em que são ameaçados com um ferro em brasa. O espeto com que são ameaçados (Prata, 1990). Ver *muttemulelo* e *mutthopororo*.

MUTTHOPORORO – Espeto para ameaçar os recém-circuncidados (Prata, 1990). Ver *muttemulelo* e *muttopororo*.

MUTTHUPULO – O mesmo que *mutthupulu*. “Remédio” da circuncisão (de *otthupula*, “pilar”, “moer no pilão”); aquilo que é pilado. Sêmen. Esperma. O “remédio” dito *mutthupulu*, ou com outros nomes mas significações idênticas, era preparado de um modo semelhante em toda a área cultural macua-lómuè. Na sua preparação era utilizado o fruto *mutthupo*, o pano usado pela *apwiamume* menstruada e restos de prepúcios das cerimónias anteriores. Começava-se por queimar os frutos, misturando-se a sua cinza com as cinzas obtidas da incineração do pano e dos prepúcios; tudo isto era feito em casa do *mulipa* a *mila* por uma rapariga nua que não atingira a puberdade, pois dizia-se que, sendo pilados por uma mulher adulta, os “remédios” mágicos não produziram efeito. O pó assim obtido era misturado com feijão jugo torrado e igualmente pilado. Assim preparado, este “remédio” era dado a *lamber* aos iniciandos; em Lalaua, quando era misturado com água, designava-se *musussu*. É um “remédio” da fecundidade; um “remédio” para provocar a fecundidade do rapaz. A palavra *mutthupulo* pode significar “aquilo que pila”, ou seja: o pau do pilão; provém de *otthupula*, que significa “pilar”. Mas, na linguagem figurada das iniciações, significa “manter relações sexuais”.

MUTTOPORORO – Espeto de ferro em brasa com que se ameaça e aterroriza os iniciandos ou os já iniciados (*msunttu* e *muttopolo*). Ver *muttemulelo* (Ivala) e *mutthopororo*.

MUTUTHU – Sanguessuga. Por vezes designa-se o acto de cortar o prepúcio por *okwassa mututhu*.

MUYOWANI – Pequena palhota para sacrifícios.

MUZINDHA – Designa de forma genérica entre os chuabos o local onde se realizam os ritos de iniciação.

MVERA – O mesmo que *mivera*, *mvira* ou *nvera*, barracão de grandes proporções para onde são transferidos os iniciandos depois de curadas as feridas da circuncisão no *namuhakwa*. É no *onverani* (locativo de *mvera*) que os iniciandos recebem as instruções e os conselhos (*ikano*) dados pelos mestres eruditos, os *alipa ikano*.

Antes do impacto colonial recente, os dois barracões, *namuhakwa* e *mvera*, eram distintos e afastados. Nalgumas regiões, nos nossos dias, apenas se constrói um barracão para as duas funções. O *mvera* era destruído pelo fogo no dia do regresso à aldeia. Tal acto significa que ali ficava enterrado todo o passado dos jovens que foram iniciados. Aquando da saída, os recém-iniciados não podiam olhar para o *mvera* em chamas sob pena de malefícios graves. Tanto o barracão como o local onde se construía era protegido magicamente pelo curandeiro contra todos os perigos.

MVERANI – Acampamento (local) na floresta onde se instruíam os rapazes durante a iniciação. Ver *onverani*.

MWÁ! – Separação, dispersão de pessoas quando surge um perigo.

MWÁLE – Padrinho.

MWÁLÍ – Plural, *amwali*, *ashimwali*, *asimwali*. Rapariga núbil; rapariga que já chegou à idade de fazer a iniciação ou que já a ela se submeteu; rapariga que chegou à puberdade; donzela. Rapaz no tempo da iniciação ou fanação. Padrinho na iniciação dos rapazes; madrinha na iniciação das raparigas. Afilhado; afilhada. Rapaz que assiste à iniciação da rapariga e a acampa depois de iniciada (*oshileya*) – geralmente é o noivo ou o próprio marido, quando já é casada. *Mwali owapala* ou *awapala*: mulher estéril.

MWALI KUPATHE – Leopardo. Literalmente: “a donzela abraçadora”, pois cada vez que ataca abraça a vítima. Ver *havara* e *mposa*.

MWALIMO – Plural, *asimwalimo*; mestre, sábio, chefe muçulmano; utiliza como técnicas de adivinhação tanto a consulta dos ossículos como o *ramuli*, adivinhação por geomancia.

MWÁLÍ OMPHARINI – Leopardo. Literalmente: “a donzela dos bosques”. Ver *havara* e *mposa*.

MWALIYANE – Padrinho (de *maliyi*: apadrinhar). *Nsinaka*, meu afilhado.

MWÁLO – Plural, *myálo*. Faca, cutelo, instrumento cortante. *Olola mwálo*: o afiador da faca; nas iniciações: o circuncidador.

MWALÚKHU – Palavra derivada de *lukhu*. Nome pelo qual se designa um rapaz imediatamente antes da iniciação mas já dentro do ciclo iniciático, pois já lhe foi cortado o cabelo. Por vezes é *mwalúkhu*, aquele que já foi circuncidado, mas que ainda é um iniciando ou um recém-iniciado. Entre os *nampamelas* do Sudeste

de Nampula, um rapaz iniciado continua a ser *mwalukhu* até ser homem feito. Também pode usar-se o termo *mwalikhhu* para designar um iniciado muito novo ou o mais novo entre os mais crescidos; nestes casos funciona como diminutivo de *likhhu*. Ou pode usar-se o termo pejorativamente para designar um homem que esteja a fazer besteiras, mesmo crescido.

MWALYAWAWE – Significa nos ritos de iniciação “afilhado do instruendo”. Refere-se neste caso ao rapaz do encarregado ou responsável pelo circuncidado durante a fanação. Por vezes ouvi os informantes dizer *malyani*. De *malyi*: apadrinhar.

MWANAMÁ – O vocábulo *mwanamá* é composto pelo prefixo *mwa* (diminutivo) e pelo substantivo *enamá*, que significa “carne”. A palavra tem pois o sentido literal de “animalejo” ou “animalzinho” (Matos, 1973). Mas nas iniciações significa “animal esfolado” e “bicho de que se desconhece o nome”. Dança que antecede a circuncisão (o mesmo que *ntantonto*). Dança da ida para a circuncisão. Tambor e batucada da circuncisão que toca durante todo o tempo em que decorrem os cortes dos prepúcios para abafar o choro e os gritos dos jovens. Este tambor é um pouco maior que o *cucu* e toca-se com batidas que marcam um ritmo cadenciado característico nesta ocasião. Utiliza-se também esta palavra para designar a máscara que os circuncidados e/ou acompanhantes enfiam na cabeça quando vão às aldeias pedir comida. A máscara tem a forma de uma cobra desconhecida que colocam sobre a cabeça, cobrindo-se depois o rosto e o corpo com a indumentária habitual das iniciações. Os “senhores da floresta” não podem aparecer na aldeia sem irem mascarados e com os disfarces do *massoma*, e sem que deles emane um certo terror e poder mágico. O mesmo que *ntantonto*.

MWANAMWANE – Plural, *anamwane*. Criança; filho de chefe.

MWARA A MULUKU – Literalmente: “a mulher de deus”, em *elónwè*. Ver *khapá*.

MWATANI – Plural, *amwatani*. Por vezes encontra-se grafado *mawathani*. Termo de tratamento utilizado pelas mulheres para designar a cunhada. Padrinho ou madrinha, respectivamente na iniciação dos rapazes ou das raparigas. Padrinho na investidura do *mwene*. Pode apenas designar a conselheira e educadora das donzelas nas cerimónias da iniciação. Termo usual nos distritos de Ribáuè e Malema, onde também designa a curandeira do *mirusi*. Ver *aposiye*, *male*, *malyawe*, *namuku* e *somo*. Mas a palavra pode também designar a recíproca de padrinho, ou seja, “afilhado”.

MWATCO – Leão. Ver *kharamu*.

MWEKONI – Pessoa do clã dos Ekoni (no Sul de Cabo Delgado).

MWENE – Plural, *mamwene*. Chefe, régulo, dono, senhor de terras. O chefe dos ritos de iniciação a quem os chefes das famílias se dirigem para informar dos rapazes a iniciar nas aldeias e da necessidade de realizar as cerimónias. Este *mwene* servirá de intermediário com o *mwene mutokwene*, que é o dono do chefado.

MWENELELI – Padrinho.

MWENE MUTOKWENE – Chefe mais importante dum conjunto de povoações cujos chefes lhe estavam subordinados. “Dono” da chefatura. Para a realização dos ritos iniciáticos, o *mwene mutokwene* devia consultar a sua *apwiamwene*.

MWÈRI – Plural, *myèri*. Lua, mês. Menstruação.

MWÈRI WÒNEYA – Lua Nova, próximo mês.

MWÈRI OPATTUWA – Lua cheia.

MWETHI – Plural, *amwethi*. Amigo, companheiro. Nalgumas regiões: padrinho, aquele que dá o nome.

MWÌKHO – Plural, *mikhho*. Proibição, prescrição, tabu. Segundo Ciscato (1989), é tudo aquilo que é proibido pelos homens, que é tabu, porque é forte e perigoso. Podemos dizer que são *mikhho* os actos, as coisas, as pessoas que, sempre ou em condições especiais, podem provocar graves contágios mágico-religiosos que prejudicam o próprio indivíduo transgressor e/ou terceiras pessoas; ou que provocam a reprovação e/ou a condenação da sociedade; é tudo aquilo que não se pode fazer sob pena de acontecer o mal. Costuma-se dizer que a violação de um *mwikho* suja ou estraga o mundo. Mas nem sempre todos os *mikhho* comportam sanções automáticas e intrínsecas como, por exemplo, o chamado “tabu da sogra”; porém, quem os transgride demonstra não ter “cabeça” e pode ser condenado. Em geral, a transgressão dos *mikhho* mágico-religiosos é definida por verbos específicos: *ophahula* (*opahuwa*), *okwakhwila* e *ovirikanya*, que significam, respectivamente, “auto-agredir-se”, “agir em contrário”, “prejudicar-se”. Pelo que, para cada caso de transgressão, é necessário recorrer a “remédios” específicos, ditos *makhurumela* para *orapiha*, quer dizer, purificar alguém contaminado com impurezas rituais, por exemplo, *makhurumela ekwakhwila*, o primeiro acto sexual da viúva com um irmão ou sobrinho do defunto para afastar o espírito do morto. Mas, se as consequências do acto implicavam outras pessoas, a questão

era apresentada aos *mamwene* das linhagens e, eventualmente, ao *mulupale*, chefe do território; só então era qualificada como *otcheka* (crime praticado, danificar, lesar um direito alheio, etc.). Nem Deus (*muluku*) nem os espíritos dos familiares falecidos têm algo a ver com os *mikho*; eles são apenas regras antigas dos homens. São exemplos de graves *mikho* ter relações sexuais com irmãs e com uma mulher menstruada, pegar numa criança recém-nascida depois de um acto sexual com uma mulher que acaba de terminar a sua menstruação, pilar à noite, lançar com força um tição aceso para um quintal ou para uma machamba que foi protegida contra os inimigos, os animais bravios e os feiticeiros, revelar a uma criança qualquer tipo de ensinamento ou prática dos ritos da iniciação, salgar alimentos durante a menstruação e após o aborto. O *mwikho* exige que se evite o impuro.

MWÎLA WA NYPU – Cauda do boi-cavalo. Ver o plural *mila*.

MWINATHELE – Aquele que dança o *ithele*; contador de histórias que vai dançando ao mesmo tempo que as conta.

MWINI – Plural, *anamwini*. Dançarino. Do verbo *wina*: dançar. Durante os ritos, os dançarinos transmitiam o seu saber aos iniciandos, com gestos e movimentos apropriados, ao som da música. As músicas e as danças sucediam-se de maneira ordenada, cada uma com uma significação própria.

MWÏNY – O mesmo que *mu-ini* ou *muïini*. No mato. Ver *otessoni*.

MWONTE – Plural, *amwonte*. Pessoa que intervém na circuncisão. Ajudantes do *nama-soma*, auxiliares ou mesmo o curandeiro que participa nos ritos de iniciação.

NAALIAWE – Que tem vida, padrinho.

NACAS (?) – Mestre da circuncisão, em Iapala, Ribáuè.

NAËKO – Plural, *anaëko*. Rapariga menstruada antes de ser iniciada.

NAHAJE – Plural, *anahaje*. Homem ou mulher que tem ciúmes; ciumento/a. Nos ritos de iniciação a palavra insinua a necessidade de os instruendos não terem tal característica, numa alusão ao ambiente vergonhoso que se vive num lar onde há desconfiança. O ensinamento de fundo é que o ciúme (*ehaje*) pode conduzir ao homicídio ou mesmo ao suicídio; dá a necessidade de preparar o futuro homem para a boa conduta com a esposa. Não iniciado, em Angoxe e no Chiure. *Mwahace*, criança, em *ciyao*.

NAHAKO – Adivinho.

NAHAR A – Plural, *anahara*; ou *munahara*, plural, *anahara*. Homem ou mulher do litoral.

NAHUMU – Em Namina, Mecuburi, é a designação dada a qualquer adulto do sexo masculino; homem idoso de grande respeito.

NAHUWO – Toupeira. Ver *ntakutau*.

NAIKANO – O mesmo que *mulipa aikano*; qualquer homem que aconselha; concededor das leis costumeiras (em Namina, Mecuburi).

NAINHAKA – Curandeiro adivinho; o curandeiro dos chifres que contém “remédios”.

NAKAPA – Pano das mulheres; tanga igual à *mukotta* usada durante a menstruação (obs-ceno). O pano para recolher o sangue menstrual tem vários nomes entre os macuas, de acordo com as variantes dialectais e também segundo a forma e a maneira de o trazer; este termo é equivalente a *mukotta* e *etthepe*, mas também são conhecidos os vocábulos *esopa*, *herera*, *kaviha* e *sinlinde*. Recordemos que os iniciandos masculinos usavam vários tipos de tangas ao longo do seu ciclo iniciático e que algumas delas tinham o mesmo nome.

NAKERE – Plural, *anakere*. Argola de palha que se enfia no pénis depois da operação do corte do prepúcio. Ver *ekhara* e *nakoro*. Em Namiroa designa uma dança de mulheres que geralmente é dançada no fim dos ritos de iniciação dos rapazes ou das raparigas. As mães e as amigas formam uma grande roda; duas cantam e as restantes fazem coro. As canções manifestam quase sempre a alegria pelo “crescimento” dos filhos ou das filhas, pois passaram a estar capacitados para a vida, incluindo a participação nas cerimónias de pesar.

NAKHALAWE – Entre os marrovones é o responsável pelos ritos, ou seja, o dono dos tambores e das danças da iniciação.

NAKIMANE – Nome de um tambor (Prata, 1990).

NAKHOLO – Mulher (ou homem) de nádegas muito salientes. Indivíduo de respeito, chefe de família.

NAKHORO – Designa, na língua *elómvè*, o macho já adulto de alguns animais; no dialecto *emarrovone* pode ser também a argola de rodilha que sustenta o pénis após a circuncisão.

NAKHOTTO – Tecido feito de casca de árvore que os rapazes amarram à cintura quando entram no *nvera* (Martinez, 1989: 128). Ver *nakotco* e *nakotto-ephitta*.

NAKORO – Argola de palha onde se enfia o pénis depois de circuncidado. Ver *ekhara*, *nakere* e *nivekwa*. Por vezes grafa-se *nakhoru*. Também tem o significado de macho de alguns animais adultos.

NAKOTCO – *Nakotho*, *nakottco*, *nakotto*, *nakoko*; plural, *anakotco*. Casca de árvore batida utilizada como vestuário, principalmente da árvore *namphovo(a)* ou *omphovo*. Com a grafia *nakotto* designa ainda uma lagartixa e a máscara de tecido deste tipo usada pelos iniciandos ao saírem da iniciação (Prata, 1990).

NAKOTTO (A) – Tecido de casca de árvore que os circuncidados vestem quando entram no *mvera*; o mesmo que *naphita*, *nakoko*, *nakottco*, *nakotto ephitta*, *nimotcho*. Designa também a máscara do mesmo tecido usada pelos iniciandos ao sair da floresta. A casca de árvore era batida com um maço de pau-preto chamado *munakhu*. Designa ainda uma variedade de lagartixa (Prata, 1990: 185).

NAKOTTO-EPHITTA – Indumentária dos circuncidados feita de casca ou entrecasca de árvore (*nacotto* ou *nacotco*) quando transitam do *namuhakwa* para o *mvera*. Outra grafia: *nakhotto*.

NAKUKU – Morro de muchém. Ver *ethepele* e *withela weruwa*.

NAKULA – Nome de um tambor ou dança nas línguas *elómwè*, *exirima*, etc., que está presente nas iniciações.

NAKUVEKE – *Nakuveke oreola nikhwatca*: Vamos curar a ferida depressa. Para que (aquelas) feridas curem depressa.

NALAWÉ – O mesmo que *naaliyi awe* ou *nikwatxa*; singular, *ninlawe*. Palavra que quer dizer: “proveitemos deles”. Em namiroa levaria acento circunflexo para ter este sentido. Deste modo a conotação com os ritos de iniciação residiria no facto de os *anawina* (dançarinos) costumarem dizer que se deve aproveitar do momento dos ensinamentos para repreender os mal comportados. O mesmo termo é normalmente usado quando se quer mandar crianças fazer algo que devia ser feito pelos adultos. Padrinho (?).

NALÚKHU – Operador da circuncisão. Plural, *analùkhu*.

NAMAÍAMAIA – Período das iniciações em que há indícios da cura das feridas do pénis dos circuncidados, sendo, por conseguinte, véspera do regresso a casa nos tempos modernos. O mesmo que *woravelani*, no dialecto *emarrovone*. *Namaíamaia* significa designa a dança da visita dos mestres e iniciandos às aldeias.

NAMAIEKO – O mesmo que *namayeko*. Local (mítico) a que se refere o mestre dos conselhos para indicar a origem do seu saber e das normas e instruções que ensina. Conselheiro nos ritos da iniciação.

NAMAÌMAÌA – Palavra *emarrovone* para designar as visitas à aldeia dos padrinhos e iniciandos para pedir comida.

NAMAKANTTHYA – Vénus. Ver *namakholela* e *makholela*.

NAMÀKHA – Plural, *anamàkha*. Homem que vende ou transporta sal. Salgado, fonte de sal.

NAMAKHAPA – Plural, *amakhapa* ou *nékhapa*; plural, *anékha*. Homem ou mulher sexualmente corrupto. Homem que procura muito as mulheres; exagerado nas relações sexuais, devasso, dissoluto, libertino, licencioso (Prata, 1990: 187).

NAMAKHOLELA – Planeta que ao entardecer aparece no Ocidente; Vénus. Ver *namakantthya* e *makholela*.

NAMAKHUP'ATTHU – O mesmo que *namakhupi a atthu*; o encarregado que apresenta os rapazes à circuncisão.

NAMAKHUPI – Plural, *anamakhupi*. Milhafre, ave de rapina. Nos ritos de iniciação, a palavra pode indicar nalgumas zonas o mestre da circuncisão; noutras, como em Namiroa, pode ser o encarregado, ou seja, o “padrinho”, que apresenta os rapazes ao circuncidador sem que o iniciando o saiba. O mesmo que *namèkhupi*.

NAMÀKHWA – Fantasma, falecido, antepassado.

NAMAKWEVE – O homem que corta os prepúcios (Memba). O mesmo que *namakève* ou *namankeve*, em Namapa. Máscaras dos ajudantes do circuncidador feitas com penas de abutre ou de aves de rapina e de tiras de casca de árvore com que fabricavam o suporte que enfiavam na cabeça e onde espetavam as penas, em todas as direcções, até cobrirem a cabeça e o pescoço. O rosto do dançarino mascarado era pintado com carvão vegetal, farinha de mapira e barro avermelhado.

NAMALAKA – Diz-se do mestre que instrui os iniciandos durante o período de isolamento, quer no *namuhakwa* quer no *mvera*, e no *pwaró* do chefe durante a cerimónia de saída da iniciação. Educador nas iniciações. Geralmente, o *namalaka* é acompanhado por outros *anamalaka*, actuando em equipa. Aos ensinamentos e conselhos, os *anamalaka* dão o nome de *ikanó*, que são códigos de comportamento,

leis (*malumu*) a cumprir, proibições (*muwiko*) a sujeitar-se e direitos (*makhalelo*) que cada um tem na sociedade. A diferença entre o *namalaka* e o *alipa ikano* é que o primeiro pode ser qualquer ancião encarregado de aconselhar os iniciandos e o último é o especialista das instruções no *mverani* e no *epwaró*. As palavras dos *anamalaka* são gravadas na memória dos rapazes através de uma linguagem recitativa de aclamação e repetições que ao mesmo tempo são representadas como no teatro. “A pedagogia da iniciação é uma pedagogia oral e representada. Todo o corpo participa nesta aprendizagem” (Martinez, 1989: 120, citando A. T. Sanon). A palavra *namalaka* designa ainda uma variedade de sorgo.

NAMALAWIHA – Alguém que prova tudo o que é comestível; o provador de comida no acampamento da iniciação.

NAMALOGA – Designa, entre os chuabos, alguém cuja função é falar; de *ologá* (falar). Nos ritos, é o mobilizador da iniciação.

NAMAME – Mocho. Máscara que os iniciandos usavam quando já estavam no segundo acampamento para irem clandestinamente à aldeia. Esta máscara apresentava um perfil plano e configuração ovóide ou rectangular, olhos e boca de forma tubular, pintada a ocre vermelho, com decorações tracejadas a cores branca e preta, e duas hastes de bambu bem salientes dos lados para lembrar as orelhas do mocho.

NAMARIPHI – Palapala macho de grande porte. Ver *ephalavi*.

NAMAROKOLO – Coelho vulgar, doméstico ou bravo; mais propriamente deve falar-se da lebre das planícies (*Lepus saxatilis*) ou da lebre da montanha (*Pronolagus crassicaudatus*), muito frequentes no país macua. O coelho também é conhecido pelas palavras *hukula* e *matchika* e por outros nomes para designar o macho de grande porte, *matcwere*. O coelho é entre os macuas-lómuês o protótipo da inteligência e da sabedoria; por isso o iniciando é aconselhado a ser como ele. Trata-se de um animal lunar que sai de noite, especialmente com o luar.

NAMASOMA – No sentido mais antigo é o “dono”, o responsável pelas cerimónias de iniciação. Os *namasoma* são geralmente homens já idosos, pertencentes a uma linhagem influente ou do poder (ou de algum modo relacionados com ele), que devem responder perante o mestre dos ritos; o *namasoma* é aquele que organiza as cerimónias. Não é qualquer pessoa que se pode intitular como tal. É, por conseguinte, alguém que foi escolhido pelos espíritos dos antepassados para possuir os tambores do *masoma*. É portanto um curandeiro (*mukulukana*).

Num sentido mais restrito, o termo serve nos nossos dias para indicar apenas o operador da circuncisão. Segundo o Pe. Prata (1990: 190), a palavra designa ainda uma variedade de gafanhoto.

NAMATCULA IKULA – Serpentário. Ave de rapina com penas cinzentas que se alimenta de serpentes. O mesmo que *namattwalikula*: aquele que arranca a casca das árvores velhas para apanhar serpentes ou outra variedade de bichos que nelas procuram abrigo.

NAMATHATUWA – Homem-leão; lobisomem; aquele que se transforma em qualquer animal perigoso.

NAMATHEKULE – Personagem interveniente na circuncisão para meter medo aos iniciandos (Prata, 1990: 190).

NAMATHIKILA – Literalmente significa “assassino”, “bandido”, “malfeitor”; mas nos ritos de iniciação dos rapazes a palavra era por vezes usada para designar o ajudante do *namèkhuipi*. O mesmo que *namathekule*.

NAMATTUPHULA – Águia, abutre. O mesmo que *settuphula*.

NAMAUKU MULUPALE – O circuncidador, em Pemba.

NAMAYAYA – O mesmo que *namayamaya*; esmola que se pedia nas povoações para os circuncidados durante o período dito *namaya* ou *maiya*, quando as feridas dos *alùkhu* já estavam cicatrizadas, aproximando-se assim a data da saída da floresta; os padrinhos e outros acompanhantes dos iniciandos iam às casas dos pais dos rapazes pedir comida e presentes, ao mesmo tempo que anunciavam o regresso dos jovens. Como iam de dia, vestiam disfarces, incluindo uma máscara rudimentar; os pais dos rapazes eram severamente insultados; é por isso que alguns deles, tendo conhecimento da visita, saíam das suas casas, deixando a porta trancada às oferendas habituais que os visitantes recolhiam; mesmo assim, estes proferiam insultos contra os donos da casa. Os “padrinhos” e/ou os *alùkhu* mais velhos iam às aldeias “vestidos” com os símbolos da iniciação: a máscara *mwanamá*, saíotes de palha ou uma cabaia de casca batida de árvore. Vestiam-se desta maneira para amedrontar as pessoas e impor o respeito que caracterizava a iniciação; emanava deles, assim disfarçados, um certo poder sagrado. Os “padrinhos” disfarçados desta maneira eram designados pela palavra *amole*, que textualmente significa: “indivíduo mascarado e vestido com as coisas da iniciação”. O mesmo que *woravelani*.

NAMEKHULE – Dia do regresso dos iniciados à aldeia.

- NAMÈKHUPI – Nome do ajudante ou ajudantes do operador da circuncisão. Sendo dois ou três, o primeiro é designado *namekhupi mùlupale*, o segundo *namekhupi mukhàni* e o terceiro *namekhupi niwasi*. Um transporta os rapazes, outro amarfanha-os debaixo das pernas, se necessário, e o *niwasi* fica sentado atento a qualquer eventualidade. O termo *namekhupi* designa também a máscara do *mwalukhu* pintada a fogo com buracos para os olhos e com traços para amedrontar as outras pessoas, especialmente as mulheres; é feita de casca de árvore batida. No dia em que saíam, ou quando as mães iam levar a comida, ou no dia do *msusu*, todos os iniciandos usavam a máscara (Prata, 1990:190).
- NAMIKATCA – Musaranho; mamífero insectívoro, de focinho comprido, da família dos soricidas, possuidor de glândula de almíscar; também conhecido por rato-musgo e murganho; o musaranho arborícola é o mesmo que tupaia.
- NAMIRRETTE – Pessoa dos “remédios”; curandeiro(a).
- NAMIRUKU – Conselheiro; pensador.
- NAMITTUPHANI – Fantasmas ou génios que vivem nas cavernas (*mittupha*).
- NAMKATTHA – Curandeiro exorcista.
- NAMÒJE – “Remédio” contra as feras bravias. O mesmo que *namòtce*.
- NAMÒTCE – “Remédio” contra as feras bravias.
- NAMORRO – Homem encarregado do fogo; variedade de gafanhoto; ave de penas vivamente encarnadas no tempo da criação (*cardeal*).
- NAMPINIMINI – O mesmo que *namushilokoma*. Planta rastejante, do tipo ervilhaca, cujo fruto tem sementes de cor encarnada ou azul avermelhada com um olhinho preto, ditas *namuxilokoma*.
- NAMUGU – Palavra *etxuwabo* que designa tanto o responsável das iniciações, como o curandeiro dos “remédios” das iniciações, como o circuncidador. Ver *mulaga mwali*.
- NAMUHANA – Ferreiro, forjador.
- NAMUHAKWA – Barracão onde os recém-circuncidados aguardam a cicatrização da ferida; como é construído de paus e bambus como o estrado onde se põe a secar gergelim (*namuhakwa*), recebe este nome (em Membra). Espécie de alpendre cercado de capim, em Marrupa.
- NAMUHAKWANI – Literalmente significa: “campo de gergelim”. Acampamento onde os recém-iniciados aguardam a cicatrização da ferida da circuncisão

- (*nanawani*); é dado este nome porque os rapazes ao baterem no chão cantam: *namuhakwani* e os iniciadores respondem: *waya-waya*, como o gergelim seco fazendo barulho. É no *namuhakwani* que são armadas as cadeiras *ekhapwera* em que se sentam ou são amarrados os iniciandos após a circuncisão (Prata, 1990: 194). Ali deixam o nome antigo. Literalmente: “local onde está construído o *namuakwa*”. Ver *onamuhakwani*.
- NAMUKU – Curandeiro das doenças *minussi* e *eyottho*; conselheiro; padrinho; mestre. Responsável por cada grupo de crianças provenientes de uma mesma linhagem ou chefado. Geralmente, um homem idoso pertencente à linhagem dos rapazes ou a uma linhagem influente ou do poder, que responde pelos jovens perante o mestre dos ritos, o *namasoma*. Quando se trata do padrinho, o *namuku* é designado pela família para tutelar o iniciando. Durante as cerimónias de iniciação e depois delas, o rapaz respeita o *namuku* e nunca lhe deve dirigir a palavra. Querendo comunicar com ele, deve fazê-lo através dum terceiro. A *namuku* é a conselheira e educadora das raparigas nas cerimónias de iniciação das meninas. Todas as crianças e respectivos acompanhantes do grupo devem respeito ao seu *namuku*.
- NAMUKU MUTOKWENE – Instrutor principal, chefe do *nvera*. É ele que determina o dia do banho purificador dos jovens (em Maúá) (Martinez, 1989: 127).
- NAMULAKA – Instrutor, iniciador, mestre da iniciação; o mesmo que *namalaka* (Prata, 1990: 195).
- NAMULAMULA – Plural, *analamula*. Conselheiro(a) dos rapazes ou das raparigas durante as iniciações. Do verbo *olamula*, que significa “ordenar”, “mandar”, “governar”. Com o prefixo formativo *nama* e o radical *olamula*, a palavra passa a significar “quem ordenou”, “quem mandou” ou “quem autorizou” o batuque; aquele que detém (ou representa) a autoridade durante os ritos. O mesmo que *namulamuli*.
- NAMULAWIHA – Plural, *anamulawiha*. É o nome que toma o indivíduo que prova a comida no acampamento da iniciação. Isto deve-se ao facto de a comida vir por vezes de casa dos iniciandos e de durante a permanência no mato os iniciandos não poderem comer certas comidas, como por exemplo: ovos, piri-piri e sal.
- NAMULONA – O mesmo que *namunoma*, o afiador; *namulona mwàlo*, o afiador da faca.
- NAMUSHILOKOMA – Espécie de ervilhaca, cujas sementes são vermelhas e pretas. Ver *nanshilokoma*. Referente ao bastão do iniciado.

- NAMUTALIWA – Susceptível de ser rasgado; aquele que rasga; circuncidador.
- NAMUTCORO – Nome de um tambor.
- NAMWOKHO – Termo genérico para designar os répteis conhecidos por lagartixas (Matos, 1974). Para os ritos de iniciação dos rapazes, ter em consideração a lagartixa *niphokolo* ou *nikhopolo*. Ver *khavaremaniwa*.
- NANHAKA – Curandeiro encarregado dos “remédios” da povoação; conserva-os em chifres (*inhaka*).
- NANHAKWA – Barraca da circuncisão.
- NANHAWANI – Local onde se aguarda a cicatrização da ferida. Ver *namuhakwani*.
- NANIPANTTA – Curandeiro que se ocupa dos iniciandos após a circuncisão (Marrupa).
- NANKU – Plural, *mananku* (em Namiroa) e *minanku* (no Chiure). Padrinho. Pessoa que, em Namiroa, funciona como tutor e acompanhante do iniciando. *Nanku okoma*: padrinho da cerimónia da iniciação (em Meluco).
- NANLIPITI – Termo pelo qual é designado o grilo nos ritos de iniciação. Ver *yipo*.
- NANNAKA V'ONANA – O que habita em lugares húmidos; em sentido figurado, “vagina”.
- NANSHILOKOMA – O mesmo que *namuxilokoma* ou *namushilokoma*. Ver também *nampinimini*. Trepadeira cujas sementes venenosas são vivamente encarnadas e com um olhinho preto, e que servem, entre outras coisas, para enfeitar o *ngangala* ou *nkangala* dos iniciados e para meter dentro do fruto seco *kulukho* para que funcione como guizo no topo do *nkangala*.
- NANSURA – Saída da floresta dos iniciandos mais velhos para irem às casas dos pais dos recém-circuncidados pedir comida; quando as pessoas dessas casas não dão nada, os *alìkhu* estragam-lhes os quintais com paus.
- NANTCIVAPE – Designação do rato doméstico *nikhule* durante as iniciações.
- NANTHALA – O mesmo que *khwatcé*, raposa; animal nocturno, predador e mial cheiroso.
- NANYOKO – Vagina (termo obsceno).
- NAPHULU – Sapo. Animal aquático e nocturno que deposita na água missangas de ovos. Variedades: *esuwinya* e *ehenene* (Matos, 1974).

- NAWILI – Mamífero murídeo de hábitos nocturnos que se abriga em buracos subterrâneos e come frutos silvestres, enchendo com eles as bochechas; este animal nem sequer pode ser caçado; considerado impuro, dá azar aos homens.
- NCHOMAKA – Espécie de dança para testar a força dos rapazes depois de iniciados (Marrupa).
- NECOHE – “Remédio” que se dava a beber ao candidato a muçulmano ou ao iniciando muçulmano. O mesmo que *kikhompe*, *nikhope* e *kikhombe* (?). Poção purificadora que os maometanos dão aos pagãos que se convertem; é tida como purificadora de todos os *iharamu* (singular, *eharamu*) da vida do infiel. Os *iharamu* são as proibições religiosas dos muçulmanos, tais como comer carne de porco e beber álcool.
- NECULA – “Remédio” que era dado ao iniciando antes do corte do cabelo pelo “padrinho” alguns dias após a chegada do jovem iniciado a casa da mãe.
- NEHANKA – O mesmo que *posiye* (plural, *aposiye*), ou *musima* (plural, *amusima*). Padrinho.
- NEJEMBO – O mesmo que *ntxembo*. Faca metálica utilizada na circuncisão.
- NEKOHE – “Remédio” da circuncisão.
- NEKUTCU – Boi-cavalo, macho de grande porte.
- NGOMA – Tambor pequeno que os chuabos usam nos ritos de iniciação, acompanhando um maior, o *mucite*.
- NHAMPI – O mesmo que *ntemo* ou *makuantta* (singular, *nikwantta*). Sinais de tatuagens salientes nas ancas das mulheres.
- NHANKA – Mestre da circuncisão, em Montepuez.
- NIHIMO – Plural, *mahimo*. Clã.
- NIKHAPI – Faca feita de arco de fardo, de pipo ou ancoreta. Faca de chapa, que também é utilizada na circuncisão.
- NIKHOLO – O ponto onde o pé da aboboreira começa a ramificar é chamado *nikholo*; os frutos da aboboreira são, por conseguinte, os descendentes desse rebento. Para semear abóboras, escolhiam-se geralmente “crianças da sorte” (Ciscato, 1987, p. 35).
- NIKHOMPE – Bebida dada aos muçulmanos na iniciação, como sinal de entrada na religião islâmica.

- NIKHOPE – Água ou bebida dada a beber ao candidato a muçulmano; água que contém “remédio”; juramento de fidelidade islâmica. Poção purificadora dos maometanos dada ao pagão que se converte. É tida como purificadora de todos os *iharamu* (singular, *eharamu*) da vida do ateu. Os *iharamu* são as proibições religiosas dos muçulmanos: comer carne de porco e beber álcool, por exemplo.
- NIKHOTCE – Mato, mata, matagal cerrado, onde não entra o Sol (Prata, 1990). Ver *nikhotte*.
- NIKHOTTE – Mato, arvoredado fechado de mato rasteiro. *Mu'khotteni* significa “no mato”, “no arvoredado cerrado”.
- NIKHULE – Plural, *makhule*. Rato doméstico, que é designado durante as iniciações por *nantcivape*.
- NIKHULULA – Mênstruo, menstruação.
- NIKHURAPELA – Cobra mítica muito grande. Ver *enowae*.
- NIKHURUMELA – Sangue, sujidade, porcaria, imundície. Suor com pó, poeira. Destino. Impureza devida à sujidade provocada, por exemplo, pelo não respeito de um tabu sexual, alimentar, etc.
- NIKHUSHANSA – Homem-leão; lobisomem.
- NIKHUVA – A expressão *nikhuva na retthé* (ou *retche*) significa literalmente “o osso do ratinho do mato”, chamado “elefantezinho”, na Zambézia. É um rato campestre caracterizado por um certo alongamento do focinho. Nome dado, no tempo da iniciação, a uma flauta de bambu apenas com dois buracos. Esta flauta é tocada pelos circuncidados.
- NIKWINTTIRI – Faca rudimentar que não corta mas serve para fazer a circuncisão.
- NIKOKONIKO – Remédio da fanação. Bananeira brava.
- NIKONI – Tambor médio que entra nos ritos dos rapazes. O mesmo que *mure-pele*.
- NIKONTA – Tanga, no litoral de Cabo Delgado.
- NIKOROSHO – Entrelaçado de tiras de folha de palmeira de maneira a formarem pequenos casulos que se enchem de areia e se colocam nas pernas dos dançarinos para marcar o ritmo de algumas danças. O mesmo que *mukoroshu*; plural, *makoroshu*. Bugalho feito de um fruto redondo a que se esvazia o conteúdo, enchendo-o de areia. À árvore chama-se *mukoroshu*.

- NIKULA – Plural, *makula*. Casca de árvore para barcos dos rios do interior.
- NIKURUSA – Testículo (em Meconta) (Prata, 1990).
- NIKWAKHWA – Esteira velha e rota de caniço ou de *mitathi*.
- NIKWIYA – Bebê, recém-nascido. Ver *tchutthu*.
- NIKWETTHU – Rato que tem o seu habitat nos morros de muchém e nas grutas dos montes. O mesmo que *nikwetthu*.
- NIMÀKHU – O mesmo que *nimaku*. Pau para produzir fogo por fricção com outro. O mesmo que *nivaku*, *mmaku*, *mvetho*, *mmettho* ou *muhokore*. Fazer ou produzir fogo com os paus diz-se *ovetha mòro* ou *okhupa mòro*. Ver *mòro wa masoma*.
- NIMARRONI – Lugar onde se reúnem os rapazes para se sujeitarem à circuncisão (Prata, 1990: 218).
- NIMATEYA – Glande do pénis.
- NIMETHO – Faca metálica utilizada na circuncisão em Namiroa, Marrupa, etc. Também serve para o corte do cabelo dos rapazes antes de irem para os ritos. Trata-se de uma lâmina de metal com a forma de segmento de arco com um cabo de madeira numa das pontas.
- NIMOTCO – Casca de árvore trabalhada e utilizada na confecção de vestimentas rudimentares (Prata, 1990: 219).
- NIMWÀRI – Donzela; rapariga chegada à puberdade (Prata, 1990: 219). Ver *wùla*.
- NIPAMPA – Plural, *mapampa*. Faca velha sem cabo usada na circuncisão. Ver *nipapariya*.
- NIPANTTA – Palhotas, acampamento; cabana onde os circuncidados aguardam a cicatrização da ferida; nome da pequena circuncisão entre os ametos de Cabo Delgado. Nome da dança típica deste acampamento.
- NIPAPARIYA – Plural, *mapapariya*. Faca velha, sem cabo, que não corta. Usada na circuncisão.
- NIPATCA – O mesmo que *nipantca*. Barracão de duas águas, onde dormem os rapazes submetidos à circuncisão. Ver *namuhakwa*.
- NIPHWETTE – Dança e canções com conselhos dados por qualquer homem iniciado durante o dia em qualquer dos acampamentos (Martinez, 1989: 121). O mesmo que *nipwete*. Dança do *namuhakwa*.

- NIPITTE – Plural, *anipitte*. Nome da alvéola, pássaro de cauda muito comprida da família dos motacilídeos. Pode encontrar-se grafado *mapitte* ou *napithe*. Pequena ave pernalta que abunda nos rios, com as penas do rabo sempre em movimento, de baixo para cima.
- NIPETCA – O mesmo que *nipetce*; plural, *mapetca*. Trompeta feita do corno do boi-cavalo ou do palave. *Nipetce*, instrumento musical feito de caules de caniço sobrepostos com pedrinhas ou areia grossa dentro.
- NIPUETE – Dança com canções que qualquer iniciado executa durante o dia, devendo os iniciandos responder, cantando o refrão. Os ensinamentos ou conselhos dados desta maneira por qualquer adulto eram distintos dos *ikano*, dados à noite de maneira ritualizada pelos mestres. O mesmo que *niphuwette*, danças do *namuhakwa*.
- NIPUPU – Púbis feminino e o interior da vagina (obsceno).
- NIPWIZA – O mesmo que *nipwesa* ou *nipweza*, pequeno mamífero da família dos mustélidas; considerado impuro e que dá azar aos homens.
- NIPWITI – Pêlo do púbis (mais usado no plural) (obsceno).
- NIRRUSULU – O mesmo que *niruzulu*. Espécie de guizo que se prende nas pernas para dançar.
- NITHUPULU – O mesmo que *unpakala* e *mutthupulo*. “Remédio” que se aplicava antes da circuncisão (Ribáuè-Iapala).
- NIVAKA – Plural, *mavaka*. Lança.
- NIVARU – Pau utilizado para provocar fogo por fricção (*mmaku*).
- NIVEKELELO – Maneira de levar a bengala *mojororo* da iniciação.
- NIWOROSHA – O mesmo que *nivorosha* ou *nivarosha*. Planeta Vénus; Estrela da Manhã. Planeta que surge no horizonte por volta das duas ou três horas da madrugada. Literalmente: “Estrela que agarra os primeiros alvores da madrugada”.
- NJANDO – Termo usado no litoral índico para designar os ritos da circuncisão entre os islamizados.
- NJILAMWENE – Sobrinho do *mwene*; também se diz *musulu a mwene*.
- NJINA NA TIPANE – Pergunta relativa ao nome da pessoa; o mesmo que *nsina natipani*, que cargo ocupa a pessoa.
- N’KALIPA – Mestre da circuncisão, em Marrupa.

- NKANGALA – O mesmo que *nkhanga* ou *ngangala*. Bastão decorado do iniciado. Ver *mòroshosho*. Também é costume ouvir dizer *nkangala*; plural, *ankangala*. É uma pequena vara oca, no topo menor da qual se coloca a esfera dura dum fruto seco, e sementes dentro (*mpinimini*). Este bastão usa-se como símbolo de crescimento e do poder sobre os mais jovens que ainda não foram submetidos à iniciação. É no dia da saída do mato que cada iniciado recebe o seu bastão numa consagração de homem. Uma cerimónia final consiste em partir e enterrar o *nkangala*, cerimónia que se chama *omunta nkangala*, depois da qual o recém-iniciado pode participar nas cerimónias fúnebres, incluindo o enterro da mãe. No Sul de Moçambique e na Angónia, província de Tete, o termo *nkangala* ou *mukangala* designa um arco musical cujo som é produzido pela fricção de uma folha de milho sobre o fio do arco, ao contrário dos instrumentos do mesmo tipo. A boca do tocador, colocada numa das extremidades do fio, faz caixa de ressonância. Os musicólogos consideram que é um instrumento de origem *nguni*, pelo que terá sido introduzido em Moçambique no século XIX.
- N’KAPA – “Remédio” feito com prepúcios e sangue queimados; o “remédio” era dado ao iniciando sem este saber, misturado na comida; tinha como finalidade dar poder de procriação ao jovem. A palavra *n’kapa* provém de *ekapa*, que significa relação sexual que gera filhos; também é o nome duma planta cujas folhas moídas entravam na composição do “remédio”, o qual tem, por isso, este nome. Ver *namakhapa*.
- NKHANGA – Circuncidador, em Pemba.
- NKHOMAKO – Local de concentração no mato antes do regresso dos iniciandos, mestres e acompanhantes à aldeia. Neste local os iniciandos são preparados para o regresso (banho, óleo de ricino, novas vestimentas, insígnias da iniciação, etc., em Marrupa).
- NKONTTA – O mesmo que *mukontta* ou *mukotta*. Tanga, pedaço de pano com que se vestem os homens e os rapazes.
- NKOTTA – Tanga que usam os rapazes, tanto em casa como depois da saída do primeiro acampamento, isto é, depois de usarem a tanga *ephitta*; o mesmo que *mukotta*.
- NIVEEKWA – Argola de palha para os circuncidados meterem o pénis quando não apresenta indícios de infecção. Ver *ekhara* e *nakoro*.
- NLAKANO – O mesmo que *mulipa ikanó*.

NLAPA – Plural, *malapa*. Nome genérico de tambor, mas, de um modo mais particular, tambor comprido e de formato estreito, forrado de pele de lagarto (*ntthapwe*), que se toca com as mãos, sem o uso de baquetas. No ciclo ritual das iniciações tem a mesma conotação que *masoma*, *ekomá* e *ekhalawa*. Quando forma o plural *milapa*, significa “embondeiro” ou “andasónia” nos dialectos *emettho* de Cabo Delgado e do Litoral. Ver *onlapani*.

NLASA – Plural, *malasa*. Fruto da árvore *mulasa* que, depois de esvaziado, se enche de sementinhas vermelhas e pretas da ervilhaca *namushilokoma*.

NLATU – O mesmo que *mulattu*.

NLUGA – Palavra *etxiuwabo* que serve para designar a iniciação dos rapazes; o mesmo que fanação.

NRIOSULU – “Estamos em cima!”

N’SANGUA – Fruto selvagem; o mesmo que *nlassa*. Palavra pouco usada em Namiroa.

N’SENJI – Palavra que em Namiroa designa uma pessoa que apenas professa a religião ancestral bantu, que não é muçulmana nem cristã. No contexto dos ritos de iniciação o termo designaria os rapazes e as raparigas que não tivessem passado pelos ritos de iniciação.

NSHILEYAMWALI – Nome duma planta que serve para o ritual da prova de fidelidade nas cerimónias de iniciação das raparigas. Se ao arrancar a planta a rapariga encontrar uma só raiz, isso significa que não teve relações sexuais com homem algum; se a planta se apresentar bifurcada ou com muitas raízes, isso é indício de que a jovem teve outros namorados para além do seu e, neste caso, os parentes do noivo aconselham-no a que se desinteresse dela.

NSIMPA – Leão velho e solitário. Ver *kharamu* e *simba*.

NSINA NA TIPANI – “Qual é o teu nome?”

NSIRIPWITI – Dança macua.

NSOLOMUWA – Cobra mítica muito grande, na Alta Zambézia. Ver *nikhurapela* e *enowae*.

NSOMA – Tambor e dança usados nos ritos de iniciação. O termo também pode significar “iniciação”, mas neste caso usa-se mais o plural *masoma* e o locativo *omasomani*: na fanação, na iniciação. Ver *masoma*.

NSOPE – Dança típica dos macuas da faixa costeira, vulgarmente conhecida por “dança da corda”, semelhante a danças conhecidas no Norte de África e no Sul da Península Ibérica. A música do *nsope* é muito semelhante à música do *tufó*; porém, no *nsope* a potência e o ritmo instrumental são bem mais ricos que no *tufó*.

NSUPA – Marmota mais corpulenta que a *epila* (Matos, 1974). Ver *epila*.

NTÀBU – O mesmo que *nthabu* e *orope*. Pessoa gulosa, impaciente; aquele que comete excesso, que é exagerado; pessoa que come coisas antes de estarem boas. Homem que exige ter relações com a esposa antes de terminarem completamente as regras ou o período de amamentação.

NTAKHWA – Mato, mata, matagal, floresta; o mesmo que *etakhuwa*. *Mu'takhwani*: no mato, etc.

NTANTONTO – O mesmo que *mwanamá*, no sentido de dança da iniciação, dança dita do início.

NTCAKO – Rato campestre que vive de preferência nos campos de mandioca. Pelo seu aspecto, este ratinho anão está relacionado com um instrumento musical de dois furos que os iniciandos tocavam no *mverani*. Plural, *antcako*. Ver *ntcite* e *nttako* (*iyàmwali*).

NTCAPWATCA – Trapo, tanga velha, pano sujo e velho. O mesmo que *matcapwatca* e *nttapwattha* (Prata, 1990: 238).

NTCETCE – Tambor pequeno com uma só membrana. Enfeite ou adorno da asa esquerda do nariz. Crina (*nsese*).

NTCHUPI – Pó, poeira (*ntthupi* e *ntchumi*); mêsruo, menstruação (em exirima); porcaria, sujidade, imundície. Plural, *nitchupi* e *matchupi* (Prata, 1990: 239).

NTCIKISI – Nome de um tambor e de uma dança.

NTCITE – Pequeno rato a que se assemelha o pénis recém-circuncidado coberto de poeira. Ver *mbuise*, *ntcatko* e *omomola okapa*.

NTCUKUTCU – Termo pelo qual é designada a toupeira durante os ritos dos rapazes. Ver *nahuvo*.

NTHÀPU – Abuso, desregramento, excesso.

NTHAWA-NAMA – O mesmo que *ntthawanamá*. Planeta que precede o aparecimento da Estrela da Manhã. “Aquele que come carne”.

N'THEPE – O mesmo que *muthete*. Capulana para levar o bebé.

NTHIPA – Palavra sem flexão, por vezes grafada *nthipa* ou *ntipa*. Designa um tambor pequeno que serve para acompanhar o ritmo do tambor maior; nalgumas regiões chama-se *tchutchu* ou *cucu*. Designa também uma papa que se faz com farinha da mapira chamada *etjuve*, de grão castanho e caule doce. Também se pode obter *nthipa* da farinha da mapira vulgar, mas resultante da primeira envoltura, seguida duma trituração no pilão, pelo que a farinha não tem a brancura do grão moído na pedra. Dada a fraca qualidade da massa resultante do processo descrito, o produto é frequentemente utilizado para alimentar os circuncidados como forma de os levar a perceber que, em determinadas circunstâncias, as pessoas valem-se de alternativas. Mas *nthipa* também se usa na pesca, colocando-a nas armadilhas (*elena*). É sobretudo usada na captura do caranguejo de água doce. Com o sentido de tambor também se grafa *nthipa* e é equivalente a *tchutchu*, ou seja, *cucu*. É também a dança dos homens e das mulheres durante o período e preparação dos ritos de iniciação.

NTHUKA – O mesmo que *ntthuka*; plural, *athuka*. Aquilo que amarra. De *otthuka*: amarrar. Palavra que parece não estar directamente relacionada com os ritos; mas uma outra palavra, *nthukwa*, em Namiroa, cuja pronúncia se assemelha, tem já essa relação.

NTHUKWA – Significa “barriga grande”, “ventre”, “pança”. Utilizando este termo nos ritos, ensina-se de maneira subtil o conteúdo de uma gravidez avançada. A utilização do termo tem em vista não usar a palavra *erukulu*, que ofende quando usado junto de crianças não iniciadas.

NTHUPI – Sem plural. Pó, poeira, menstruação, mênstruo. Segundo Prata (1990), a palavra *nthupi* é equivalente a *nthupi* quando faz o plural *nthupi*, significando “galo”, “macho da galinha”. Variantes ortográficas: *ntchupi*, *ntxhupi* e *ntthupi*.

NTTAKO – Plural, *anttako*. Ratinho campestre anão. O mais pequeno dos murídeos. O mesmo que *iyámwali* (Prata, 1990). Ver *ntcako*.

NTTAPWATTHA – Trapo, pano sujo e velho. Ver *matcapwatca* e *ntcapwatca*.

NTTHAWANAMA – Planeta que precede o aparecimento da Estrela da Manhã.

NTTHUPI – Literalmente designa “poeira”, “pó”, “sujidade”, “mácula”. A menstruação é um período que comporta um estado de impureza; por isso a mulher está *ntthupini*, isto é, “na poeira” e, por conseguinte, na proibição, na abstenção de certas coisas, na negação da vida; neste estado a mulher não pode, por exemplo, salgar a comida. Também o iniciando está na poeira durante os ritos.

NTTHUVA NSINA – A imposição do nome. A imposição do nome compete por ordem de prioridade ao chefe da família, ao pai do jovem, aos avós e a outras pessoas particularmente relacionadas com a família. Entre a pessoa que dá o nome e aquela que o recebe estabelece-se uma relação de afecto e observa-se uma determinada etiqueta (Martinez, 1989: 128).

NTUSU – Plural, *matusu*. Pele que reveste a glândula do pénis. Capucho de palha para defender o pénis do Sol depois de circuncidado. Prepúcio que se amputa na circuncisão.

NTXEMO – Ver *nejembo*.

NTXUPIA – Ou *ntxupi*; impureza devida à menstruação, parto, iniciação, morte.

NVERA – O mesmo que *nvera*; barracão para os iniciandos. O recinto onde decorrem as cerimónias é designado por *onverani*. O acampamento *nvera* tem um recinto grande, dividido em duas partes iguais separadas por um tronco colocado no chão. Este tronco é chamado *ekuluve* (porco) (Martinez, 1989: 127).

NWALYA – Prepúcio.

NWETHI – Padrinho; aquele que dá o nome.

NZOMA – Danças dos rapazes, entre os chuabos.

OGWADIWA – Palavra *exuvabo* que significa “ser cortado”, o mesmo que ser circuncidado; de *gwada*, cortar.

O’HAPHONI – Lugar na margem do rio onde os circuncidados tomam banho e se vestem antes de voltarem para suas casas.

OHANO – A palavra *ohano* tanto pode significar “o régulo”, “o senhor régulo”, “a autoridade tradicional”; como “no recinto”, “na casa”, “no pátio” ou “na residência do régulo, regedor, *mwene*, etc.”, incluindo todas as suas palhotas e dependências. A palavra tem concordância do plural, pois é tratamento respeitoso: *ohano mielo anrowa?*: o sr. *mwene* onde vai amanhã? (Prata, 1990).

OHELA MUKUTTHO – Significa literalmente: “pôr farinha”, “oferecer farinha” aos antepassados. Na invocação dos antepassados, a farinha é a oferta tradicional. Ela fortalece o vínculo vital entre os vivos e os mortos. Tradicionalmente utilizava-se a farinha da mapira e mais modernamente também do milho fino, *marupi*. Cada família ou aldeia tinha o seu local de sacrifício, *vampilani mahara*. O local podia ser junto dum embondeiro, *vamulapani*, ou junto duma velha árvore frondosa, *vamutholoni*, à sombra da qual se enterram os mortos, ou numa

palhota especialmente construída para os sacrifícios, chamada *muyowani*. Em cada família com um jovem a iniciar, o seu tio materno, na presença dos outros parentes do rapaz, oferece aos antepassados um pouco de farinha que uma das anciãs entrega num cesto ou numa peneira (*ethokwa*). Todos os assistentes ficam sentados em silêncio e em semicírculo à volta do local dos sacrifícios, enquanto o oficiante pronuncia a oração do sacrifício ao mesmo tempo que vai depositando a farinha no local apropriado. Os familiares presentes depositarão em seguida, um de cada vez, um pouco de farinha no pequeno monte que se foi formando. A cerimónia termina quando todos tenham feito a oferta. Nalgumas regiões macuas pode acontecer que os familiares presentes se limitem apenas a acompanhar o ritual em silêncio, ou batendo suavemente as palmas em sinal de aprovação. O oficiante deita um pouco de farinha na cabeça rapada do rapaz a iniciar. Finda a cerimónia, todos regressam silenciosamente a casa dos familiares uterinos do rapaz onde já está a decorrer a festa de despedida do *luukhu*. Durante esta festa o jovem não deve partir o osso do animal que estiver a comer: trata-se duma proibição, *mwikho*. Caso isso aconteça, poderá ocorrer uma catástrofe, *ehassara*, durante os ritos, como infecções ou outros males.

OHEYA – Significa literalmente “cair no laço”, “ser apanhado na armadilha ou ratoeira”, “apanhar ou agarrar pelo laço na armadilha ou ratoeira”. Nos ritos de iniciação dos rapazes, o termo significa que o iniciando não dormiu correctamente e que, por isso, apertou o pénis circuncidado entre as pernas, provocando inchaço ou infecção.

OHIJILEIWA – O mesmo que *ohijeleywa*. Palavra sem flexão. Não ter sido submetido à circuncisão. Idade de criança. É também o termo usado para os lados de Namiroa para designar o rapaz ou rapazes que, durante a fanação, não tiveram “padrinho” ou tutor. O termo é por vezes pejorativo, na medida em pode ser usado para dizer que o circuncidado não aprendeu ou não acatou os conselhos do seu tutor quando mantém o comportamento do passado mesmo depois do “crescimento”.

OHIKHALA ORRATTA – Esta expressão utiliza-se para caracterizar todo o estado de impureza provocada pela menstruação, viuvez, perda de um familiar, etc. Significa: “ficar impuro”, “estar indisposto”, “estar perturbado”. Impuro (Prata, 1973).

OHIKHANLE – Impuro (Prata, 1973).

OHIKHANLE ORRATTA – Pessoa impura; neste sentido tem alguma relação com *ohikala orrat*; mas a expressão aplica-se sobretudo a toda a pessoa desleixada com a sua higiene e limpeza; por isso, é equivalente a “sujo”, “amante da sujidade”.

OHINA – Repuxar o prepúcio para trás. Circuncidar. O mesmo que *omata*.

OHISUMALIHA – Palavra *elómuvè* que significa “imundo”, “imoral”, “impudico”.

OHIVARA – Menstruação, em Cuamba; mas literalmente significa “não pegar”, “não tocar”.

OHIYA MWÈRI – Deixar o mês, no sentido de estar novamente menstruada (Matos, 1974).

OHÛREYA – Palavra *elómuvè* que significa “imundo”, “imoral”, “impudico” (Matos, 1974).

OHUSIHA – Ensinar.

OHUULA – Ser circuncidado, iniciado, isto é, ter atingido socialmente a puberdade (rapazes); ter tido as primeiras regras (raparigas). Ver *ownula* e *wuulilha*.

OJEMELIA – Corte de cabelo a que o iniciando era sujeito antes de sair de casa para os ritos no mato. Na região de Membra o corte de cabelo vulgar é designado por *ometha ikarari*, mas o corte de cabelo que antecede qualquer cerimónia é designado por *ojemelia*.

OJIHA MASOMA – Circuncidar, nos dialectos *emakhuwa* do centro-litoral.

OJIYE EKOMÁ – Circuncidado. O mesmo que *ojiye masoma* e *olhiye ekomá*.

OKAKHA – Significa literalmente “empurrar”, “dar empurrões”, “dar encontrões”, “afastar empurrando”, “dar empurrões” “repelir”, “transmitir doenças”, “contagiar com doenças venéreas” (tais como *kinsono* ou *ekisono* e, no dialecto *enahara*, *ettokho* e *ebuba*).

OKAKHA ETTURA – Significa literalmente “sacudir a cinza”; contudo, tem o significado de “sacudir ou tirar impurezas ou imundícies internas”. Rito de purificação ou purificador e onanístico. Rito para a defloração, ou para o recomeço das relações sexuais um ou dois meses após a morte de um filho.

OKAKHA NTTHUPI – Significa literalmente, nos ritos de iniciação dos rapazes, “levantar pó”, batendo com as palmas das mãos no chão debaixo do pénis circuncidado para que a poeira se vá acumulando na ferida a fim de ajudá-la a cicatrizar. *Okakha ntchupi*: afastar a poeira.

- OKAPA – Cágado. Nos ritos de iniciação dos rapazes há uma cerimónia que se chama *omomola okapa*, isto é, “perseguir o cágado”.
- OKATTHIWA – Ser cavado, escavado. Tratamento intensivo de purificação das infracções de *mwikho*. Nos ritos de iniciação, tratamento mágico da infecção da ferida prepucial. Ver *mpwissi*.
- OKATTHUWA – Menstruação; mas literalmente significa “rebentar-se”.
- OKAWANA IPHACE – Divisão ou distribuição dos pratos, dos cestos.
- OKHALA NI EKHOPELA – Expressão que serve para designar a menstruação, mas que significa textualmente “a qualidade do que está na outra margem”; o mesmo que *okhala va'khopela*.
- OKHALA OLELO – Ser hoje.
- OKHALA VATHÍ – Estar menstruada.
- OKHALAWANI – Local onde se efectua a circuncisão. Ver *omasomani* e *warovani*.
- OKHONHELA – O mesmo que *okhonyela*. Provocar movimentos da cópula. Mexer as ancas ao dançar.
- OKHOROMANA – Palavra lómue que significa “imoral”, “impudico” (Matos, 1974).
- OKHUSHA – Verbo que significa “levar e anexar”, por exemplo uma afilhada ou uma parente por parte de uma mulher em benefício do próprio esposo. *Ekusho* é o objecto levado, anexado e aproveitado. Alguns estudiosos, como o padre Prata (comunicação pessoal em 3/11/1977), consideram a palavra no exemplo apresentado como sinónimo de *incesto*, mas isto é não ter em consideração a regra segundo a qual um homem tem a possibilidade de casar com uma das irmãs mais novas, sobrinhas e netas da esposa. O termo é também utilizado para se dirigir à pessoa com quem se mantém relações sexuais. O facto sexual da anexação de uma pessoa tinha também a seguinte significação entre os ameto de Cabo Delgado: “perna”, “muleta”, “bordão”, “aquele ou aquela que auxilia no andar, que ampara, que ajuda a viver alguém quando é velho ou estéril”.
- OKHUMA MASOMA – Saída dos segredos; saída da iniciação. *Okhuma* é o nome da última cerimónia da iniciação das raparigas durante a qual é completado o ciclo ritual no que diz respeito à vida conjugal e ao parto. Prática nocturna.
- OKHUMA WA ALÛKHU – Saída dos iniciados. Marcha lenta e compassada de regresso à aldeia.

OKHUPA MÒRO – Produzir fogo com os paus *nimàkhu*.

- OKHUPHA – Literalmente significa “diminuir o calor com a mão ou com um abano num movimento de vaivém”. Pode também significar “matar ratos na toca através do fumo”. Nos ritos de iniciação dos rapazes, o termo *okhupha* designa o acto de levantar a poeira batendo no chão para ajudar a cicatrizar a ferida. Costuma dizer-se que é nas margens dos rios que a poeira é mais apropriada.
- OKHUTTHELIWA – Ser esfregado por alguém nas cerimónias de curandeirismo. Criança.
- OKHWASA MUTUTHU – O mesmo que *okwasa* ou *okwesa ntusu*; literalmente significa “cortar a sanguessuga”, mas no contexto dos ritos, significa “circuncidar”. Ver *mututhu*.
- OKHWIRI – Feitiço, bruxaria.
- OKONA VATHI – Textualmente significa, no idioma *elómwè*, “dormir no chão”; o mesmo que *orupa'vo*; menstruação.
- OKONA VAKHOPELA – Menstruação, em Cuamba; textualmente significa “dormir do lado de lá do rio”.
- OKONA'VO – Dormir ao lado. Menstruação, em Cuamba. Estar menstruada (Prata, 1990).
- OKUPHELELA – Significa “enxotar”, “repelir”. Nos ritos de iniciação, este termo designa o acto de, depois de circuncidado, o rapaz sentar-se no chão com as pernas abertas e com as mãos a bater no chão debaixo do pénis, levantando pó para ajudar a cicatrizar a ferida.
- OKWAKUWILA – Ter contactos com alimentos contaminados por uma mulher menstruada; herança impura de um morto; comer ou provar o que é proibido.
- OKWA(E)SA NTUSU – Cortar o prepúcio. É o acto de cortar o prepúcio pelo curandeiro (ou pelo enfermeiro nos nossos dias) com uma faca. O curandeiro puxa para a frente o prepúcio, afastando-o da glande, e com um único golpe decepa o prepúcio, deixando a glande a descoberto. Antigamente, no interior do país macua, não se cortava completamente o prepúcio, limitando-se a vaciná-lo com um golpe ou a cortar uma parte da pele deixando a glande meio coberta, pois o importante, diziam os anciãos, era o derramamento do sangue para a terra, num sacrifício sublime que marcava o (re)nascimento do iniciando que devolvia um pouco de sangue aos antepassados. Actualmente corta-se por com-

pleto o prepúcio. Supõe-se que isto se deva à influência árabe, embora nalgumas regiões ainda prevaleça a vacina, deixando a glande coberta. Na faixa costeira ou no interior onde tenha havido influência muçulmana, é considerado ofensa a uma mulher o coito sem o pénis completamente circuncidado. O mesmo que *okwasa mututhu*.

OKWATTUWA – Significa textualmente “rebentar”, “rebentar-se”, “estar ou ficar menstruada”, “mênstruo”, “menstruação”. Ao recém-circunciso era-lhe dito que o homem tem apenas uma menstruação na vida, no dia da sua circuncisão.

OLAKA – Aconselhar. É o acto de explicar o procedimento futuro aos iniciandos.

OLAKIWA – Ser instruído, ensinado, educado. Duante este ritual os iniciandos aprendem a comportar-se como pessoas adultas com direitos e deveres. A partir deste ritual, os jovens esmerar-se-ão por seguir os ensinamentos recebidos. Ensinamentos dados principalmente no *nvera*.

OLAMULA – Julgar, proceder a julgamento, decidir, mandar, ordenar, sentenciar, proclamar notícias. Conjunto de ensinamentos simbólicos, os *ikano*, que são explicados aos iniciandos pelos mestres.

OLEHIWA – É uma forma do verbo *oleiha* que significa “despedir”. *Olehiwa* é o acto de ser acompanhado e despedido (não no sentido despedido do serviço). Quando alguém parte para uma viagem, os familiares e amigos vão acompanhá-lo até ao cruzamento, à porta da casa, etc., para se despedirem. O termo *olehiwa* deve ser entendido neste sentido. No caso dos ritos de iniciação, o termo *olehiwa* significa o acto de despedida de separação dos jovens que iam para o mato: *olehiwa aluku*. Esta cerimónia marca o fim das cerimónias preparatórias. No dia que antecede a partida, realiza-se uma festa em casa de cada rapaz e a cerimónia dita *oheha makeya*.

OLHIYE EKOMÁ – Circuncidado. O mesmo que *ojiye ekomá*.

OLIYA MASOMA – Significa “comer *masoma*”, isto é, “comer as instruções”, “comer os ritos da iniciação”.

OLYHIWA IKOMA – Submeter-se às danças da iniciação.

OLOVA – Significa “absentismo”.

OLÙKHU – Iniciar (o facto de ser iniciado) (Martinez, 1989: 134, nota 1). Jovem que foi submetido à circuncisão. Estar no processo de iniciação, ou estado de iniciando, no *emakhuwa* de Cuamba e Namapa.

OLUMA – Morder, dar dentadas em, trincar, picar (insectos); pegar ou agarrar (como peças de ferramenta) (Prata, 1990).

OLUUKHU – O mesmo que *olùkhu*. A cerimónia de iniciação. “Iniciar”, segundo Martinez (1989: 134, nota 1). A operação ritual do corte do prepúcio, em Cuamba e Malema.

OLUVA – Cometer adultério, fornicar, praticar luxúria; impuro.

OLYÁ IKOÁ – Comer os segredos. Isto é, sujeitar-se aos ritos da iniciação.

OLYA MASOMA – O mesmo que *olyá ikomá*.

OLYA ORAVO – Comer o mel. Forma eufemística de ocultar às crianças a dureza da circuncisão.

OLYIA EKHALAWA – Indivíduo submetido aos ritos de iniciação.

OLYIHA EKHALAWA – Submeter aos ritos de iniciação.

OLYIHA EKOMÁ – Circuncidar.

OLYIHA MASOMA – Circuncidar, em Cuamba.

OMACHENDE – O mesmo que *othakani* e *w'enenani*. Zona pélvica onde se situa o aparelho sexual.

OMAPATEMANI – Melhor: *omapathani*; local onde se realiza a circuncisão.

OMASOMANI – Locativo de *masoma* que significa local onde se realizam os ritos de iniciação. Local das danças da iniciação. Local no mato onde são concentrados os iniciandos e onde os anciãos dançam e cantam as canções que acompanham a transmissão dos ensinamentos.

OMATA – Descobrir a glande puxando o prepúcio para trás; circuncidar. O mesmo que *ohina*.

OMATIWA – O mesmo que *omateya*; o mesmo que *icanto* ou *itthanto*, corte completo do prepúcio praticado actualmente.

OMETTHA – Cortar o cabelo; em Maúá, *ometxha* significa “corte do cabelo”. “Na manhã em que se iniciam os ritos, a mãe corta o cabelo do neófito como sinal externo de separação e de entrada num período liminar” (Martinez, 1989: 114).

OMETTHIWA MPHUTO – Significa literalmente: “rapar o cabelo”, de *ometha* (cortar). O corte de cabelo é parte obrigatória da fase preliminar das cerimónias de iniciação, antes da partida para o local da circuncisão. O corte de cabelo é feito pela mãe ou pelo irmão mais velho. Ao cair da noite desse dia, a família dirige-se a

- um embondeiro ou outra árvore frondosa e a mais antiga da aldeia e já seca, *n'ttoro*, ou a uma cabana construída para os cultos, *eowa*, onde se oferece farinha de mapira aos antepassados para pedirem protecção para o jovem que vai ser iniciado.
- OMIRINI – O mesmo que *mirini* ou *othakwani*: na floresta ou no local do mato onde se faz o corte do prepúcio.
- OM'MERANI – Local onde foi construído o *m'mera* (dialectos de Memba).
- OMOMOLA OKAPA – Literalmente significa “perseguir o cágado”; cerimónia que consistia em sentar-se (os iniciandos) na *ekhapwera*, abrir as pernas e bater no chão com as mãos abertas de modo a levantar a poeira para curar rapidamente a ferida; é a esta corrida que se chama na região de Memba, *omomola okapa*.
- OMUHELA MAKEYA – Pôr farinha; nos dialectos do litoral, diz-se *ohela mukuttho*.
- OMURAPHATTANI – Palavra *emarrovone* para designar o primeiro local de concentração na floresta. O mesmo que *othakwani*.
- OMURRO – Local da circuncisão, em Marrupa; de morro de muchém. Ver *onipanttani*.
- OMUWSIHA KALALE – Visita às aldeias dos iniciandos de alguns jovens, mestres e acompanhantes, todos disfarçados, para pedir comida (Memba). Outra grafia: *omwesiha kalale*.
- OMUHUKHA NTCITCE – Esta expressão designa, nos ritos de iniciação dos rapazes, o acto de bater com as mãos no solo para levantar poeira debaixo do pénis a fim de ajudar a cicatrizá-lo. Segundo os nossos informantes, a expressão provém de *ntcitce* que designa um pequeno rato a que o pénis coberto de poeira se assemelha. Ver *omomola okapa*.
- OMWATHERYA – Fazer aparecer a menstruação. Era crença entre os macuas que competia aos homens desencadear a primeira menstruação nas meninas e fazer crescer os seios. Ver *onkumiha mapele*.
- ONAMARRAVANI – No acampamento da iniciação dos rapazes; o mesmo que *onravoni* e *onimarroni*.
- ONAMUHAKWANI – Primeiro local de concentração no mato, em Marrupa; mas outros informantes dizem que se trata do local para onde os circuncidados vão para aguardar a cura das feridas.
- ONIMARRONI – O mesmo que *onamarravani*.

- ONANARA – Adjectivo utilizado para caracterizar pessoa, animal ou coisa feia e suja; imundo, impuro, imundície, sórdido, sujo (Prata, 1973; Matos, 1974).
- ONHALA – Imundo.
- ONIPA(N)TTANI – Local da primeira concentração na floresta, ou, mais propriamente, local da circuncisão. Ver *omuro*.
- ÓNKUMIHA MAPELE – Literalmente: “tirar mamas”. Acreditavam os macuas que os seios das meninas cresciam com o calor dos homens.
- ONLAPANI – Local onde se realiza *nlapa*. Também se utiliza este termo para designar todo o processo de iniciação ou o acampamento onde permanecem os iniciandos.
- ONRAVONI – No acampamento da iniciação dos rapazes. O mesmo que *onamarravani* e *onimarroni*.
- ONTTESO – Palavra *emarrovone* para designar o local do corte do prepúcio.
- ONVARA KHAPÁ – Literalmente: “correr atrás do cágado”; significa, nas iniciações masculinas, “bater as mãos no chão para levantar poeira até curar a ferida do pénis”.
- ONVERANI – Locativo de *mvera*: no barracão *mvera*.
- OPAHA MVERA – Literalmente significa “queimar o *mvera*”; cerimónia que marcava o fim da estadia do iniciando neste recinto. Outra grafia, *ophaiva mvera* (Marrupa).
- OPAHUWA – O mesmo que *opahuliwa*. Ser defeituoso ou aleijado. Envenenado.
- OPHITA EPOTCE – Dormir em má posição e apertar o pénis circuncidado com as coxas provocando inchaço, infecção e dores e a necessidade de maiores cuidados por parte do padrinho do jovem durante a noite, mantendo-o amarrado à *ekhapwera*.
- OPOPHA – Vacinar; *opophiya*, ser vacinado. Vacina que se fazia aos iniciandos antes da circuncisão; tratava-se de uma pequena incisão cutânea na região abdominal, por cima da bexiga.
- OPOPHA IKUHÚ – O mesmo que *opopha makwantca*: tatuar, fazer tatuagem.
- OPWARO – Alpendre no quintal do *mwene*, onde este recebe as visitas e onde se reúne com os seus chefes; local de julgamentos e de reuniões importantes (Marrupa). Ver *uphuwa wa mwene*.

- ORAPA – Tomar banho, lavar o corpo, lavar-se todo, banhar-se.
- ORAPA MWIKHO – Acto voluntário ou involuntário de cometer um interdito, de violar regras tradicionais, de não respeitar os tabus e assim estar em situação de impureza ritual, de marginalidade. *Orapa* significa literalmente “tomar banho”, “lavar o corpo”, “lavar-se”, “banhar-se”; mas também significa “estender-se no chão”, “espojar-se”; por sua vez *mwikho* significa “proibição”, “interdição”, “coisa ilícita, proibida”, “tabu”, “interdição de carácter sagrado que diz respeito ao uso ou contacto com coisas proibidas”. Ver *ovuka mwikho* e *ovirilha mwikho*.
- ORAPATANI – Acampamento escondido na mata e construído na véspera da saída dos jovens para a floresta (Martinez, 1989: 117).
- ORAVO – Mel, favo. *Inravo*, enxame. Esta palavra é usada com o significado de *masoma*, isto é: iniciação. Pejorativamente também é usado para designar a dor e o sofrimento a que o iniciando é submetido; designa ainda o “remédio” que se lambia depois da circuncisão; tratava-se de um líquido adocicado que marcava a entrada no mundo dos crescidos; este “remédio” servia também para proteger o iniciando de alguns males que podiam surgir durante os ritos de iniciação.
- ORRIPA – Ser escuro, ser preto; estar sujo, sujar-se. Aplica-se a pessoas, animais e coisas que apresentam a pele ou o pêlo negro ou sujo. Também tem o sentido de “imundo” e de “impuro”.
- ORIIPA – O mesmo que *oripa*, negro, preto, sujo; escuridão.
- OROLA MWÁLO – Literalmente: “o afiador da faca”; isto é, o circuncidador.
- ORONYA – Impureza devida à indecência.
- ORRARRUWA – Leviano; pessoa que comete adultério; tem o significado de “prostituto” ou “prostituta” nos nossos dias. Impuro. O verbo *aorraruwa* significa “cometer adultério”.
- ORUMA – Mandar, encarregar. Soar (o tambor está a rufar).
- ORUPA’VO – Menstruação, em Cuamba; a palavra significa literalmente “dormir no chão”.
- OSHELEIWA – Apadrinhar.
- OSHILEIHA – Servir de padrinho ou de madrinha nas cerimónias de iniciação (Prata, 1990).
- OSHILEIWA – Ser submetida à iniciação (uma rapariga).

- OSHULUYA – De *oshulula*, que significa neutralizar o poder mágico, purificar, descobrir o truque ou a manha (Prata, 1990: 353).
- OSILU – Palavra utilizada no sentido de “muito”, “demais”, para referir, por exemplo, o exagero sexual.
- OSINKIWA – O mesmo que *osinkyá*. Diz-se de uma rapariga que é noiva. Nos ritos de iniciação masculinos, *osinkiwa* é o acto de preparar o jovem no dia da saída com indumentária própria, visto que é um dia festivo. Retoca-se-lhe o cabelo, amacia-se-lhe a pele com cosméticos naturais, perfuma-se-lhe o corpo, para que o *lukhu* se apresente diferente, tanto do jovem que foi para os ritos como do jovem que esteve neles.
- OSIVA – Doce, saboroso.
- OSOMIHA – Ensinar, educar, mandar ler.
- OSUNKA – O mesmo que *osuka*; cuidar de, guardar, proteger.
- OTAMBO – Ver *namakhupi*.
- OTATHA – Literalmente significa “sacudir” (o bicho que pousa no corpo ou na roupa), “limpar”, “desempoeirar”, “tirar o pó”, “retirar alguma coisa que esteja a incomodar”, “abandar”, “abalar”. Na variante linguística *emetto* de Cabo Delgado significa “cumular” (Prata, 1990: 363).
- OTATHA NTCHUPI – Tem o mesmo significado que *omuhukha ntcitce*. Mas nos ritos de iniciação das raparigas pode significar a passagem do período menstrual, ou seja, o banho que se realiza no último dia da menstruação, o que significa que ela passa a estar apta para as relações sexuais.
- OTCÁ EKOMÁ – O mesmo que *olyá ekomá*.
- OTCÁ MASOMA – O mesmo que *olyá masoma*.
- OTAKHALA – Imundo.
- OTHAKWANI – Dentro da floresta, na selva. Ver *etakhuvá*.
- OTHEKA – Cerveja tradicional de farinha de cereais ou de farinha de mandioca.
- OTHIKILIWA – Ser circuncidado.
- OTHIKILIWA NTUSU – Cortar o prepúcio. Circuncisão.
- OTHOMEIWA MÌLA – Colocar para ser vista a cauda dos “remédios”, anunciando deste modo o período de preparação dos ritos de iniciação dos rapazes.

OTTAPA IKOMA – Acto de festejar os iniciados quando regressam a casa (Marrupa).

OTTEKA NLATU – O mesmo que *opaja mulattu*: provocar milando.

OTHIKILA NTUSU – Cortar o prepúcio.

OTHOMOLA EKOMA – Pedir ao circuncidador que desça o tambor da circuncisão que se encontra normalmente pendurado na parede interior da sua casa. Anunciar pela primeira vez as cerimónias da iniciação.

OTHULAMELIWA – Literalmente significa “ser ou estar inclinado para uma pessoa, diante ou perante ela”. Nos ritos de iniciação é o acto de alguém vir diante do iniciando arrear as calças e mostrar-lhe o ânus, por vezes depois de defecar. Este tipo de humilhação tem em vista preparar o iniciando para as piores coisas da vida e ensiná-lo a encará-las como coisas que existem, sabendo enfrentá-las com serenidade.

OTHUNA – Vulgarmente significa “esticar os lábios vulvares”, “excitação feminina”, “cópula ritual”; “gostar”, “amar”. Mas a palavra tem mais apropriadamente o significado de “excitação sexual”; “a acção de esticar, estender, alongar os lábios da vagina” (*ithuna*); deve ser traduzida pelo verbo *ottutthera* ou *otcutcera* ou ainda *ottuttha*.

OTTEHA MAKEYA – A última refeição cerimoniosa da criança em casa da mãe antes de partir para a floresta.

OTTELA – O mesmo que *ottèla*, *orero*, *mrma*, palavras que significam “(ser) branco”, “(estar) limpo”, “(estar) contente”.

OTTIKHIWA ALÛKHU – Colocar sobre a cabeça do iniciando a cauda (do boi-cavalo) com “remédios”.

OTTHUVA – O mesmo que *otthuwela*. Recompensas, tributos, doações.

OTTHUVELA – Usa-se o termo *otthuwela* para designar o acto de oferecer, qualquer coisa aos *alùkhu* e aos respectivos padrinhos, seja dinheiro, animais ou outros bens. Estas oferendas eram dadas na festa de recepção aos novos iniciados.

OTTHUVELIWA – Significa literalmente “ser-lhe oferecido qualquer coisa por um acto reconhecido ou heróico”. Do verbo *otthuwela* (“dar”, “oferecer”, “premiar”). Os *alùkhu* eram premiados por terem passado pelos ritos. O dançarino era premiado por dançar bem, etc.

OTTUTTHERA – O mesmo que *okuteria*; começar a ter seios.

OTUPHA – O mesmo que *otxupa*; saltar, atravessar.

OTXEMELIWA – Corte cerimonioso do cabelo, no lómuè.

OTXETHELIWA – Palavra *etxuwabo* que significa “ser dançado” e que é usada para designar na área cultural chuabo os ritos de iniciação na sua totalidade. Deriva do verbo *otxetha* (dançar).

OTXIHA EKOMA – Fazer a iniciação a alguém; submeter alguém à iniciação.

OTXIPIHA MÒRO – Apagar o fogo, na língua *elónwè*; a expressão serve para indicar a queda do cordão umbilical e o sarar da ferida do circunciso (Ciscato, 1989: 76).

OVETHA MÒRO – Produzir fogo com os paus *nimàkhu*.

OVIRELA ELAPO – Literalmente significa “cercar, passar à volta, rodear, a povoação, o território”; de *ovirela* (“cercar”, “passar à volta”, “rodear”) e de *elapo* (“terra”, “território”, “povoação”, “mundo”). O mesmo que *ovireliwa elapo*. Trata-se de um ritual mágico-religioso que consiste em cercar o território para o tornar invulnerável às forças do mal, gente inimiga, feiticeiros, fazedores de feras e animais ferozes. Quando se decide realizar as cerimónias de iniciação, os chefes das linhagens e o chefe do território tomam as devidas precauções para a segurança e tranquilidade do seu povo, das culturas e dos animais, pois só assim se poderá garantir o êxito das cerimónias. É por esta razão que os grandes chefes, geralmente acompanhados pelo curandeiro *makhupa-morro* (curandeiro do fogo), realizam o ritual *ovirela elapo* nos acampamentos da iniciação antes das cerimónias. O símbolo material do ritual mágico consiste num conjunto de “remédios” que eram metidos num pequeno embrulho, e este colocado na trave mestra do *mvera*, chamada *mwampa*.

OVIRIHA MWIKHO – Acto de purificação de um estado de impureza ritual, de marginalidade através de uma cerimónia de purificação. De *oviriha*, que significa “fazer passar”, “mandar passar”, “obrigar ou forçar a passar”.

OVIRINKANYA – Contradizer; contrariar.

OWANI – Em casa, na minha terra.

OWESHE – Muchém. Térmita branca. Ver *nakuku eruwa*, *ethepele* e *withela wenuwa*.

OWÏNELIWA – Jovem que foi submetido à circuncisão.

- OWUULA – Diz-se dum rapaz que chega à puberdade, que cresceu, que é púbere, isto é, que está pronto para ser submetido aos ritos de iniciação. Ver *ohuula*.
- OXEMURA – Festa no *orapatani*; de *oxera*, vermelho (Martinez, 1989: 117).
- OXILEYA – Submeter alguém aos ritos de iniciação. O mesmo que *winnuwa*, *winnuha*.
- OYARA WIHUWA – Gerar é mudar a pele como a cobra.
- PETCHELA – O mais pequeno de todos os tambores; faz companhia ao tambor grande nos batuques. O mesmo que *petcheni* e *mpetecheni*.
- POSIYA – O mesmo que *posiva*. Ver *posiye*.
- POSIYE – Padrinho, por vezes “compadre” (*mwemeleli*); o mesmo que *maposiye* (Martinez, 1989).
- PULUMULU – O mesmo que *phulumulu*; estrela da manhã, nos dialectos do sudeste e em *elómwè*.
- PWIAMWENE – O mesmo que *pyyamwene*: irmã ou sobrinha grande do *mwene*; rainha.
- PWITIPWITI – O estado de nudez dos iniciandos no *onamuhakwani*.
- RETCHÉ – O mesmo que *retché* ou *retthé*; rato pequeno do mato caracterizado pelo focinho parecido com a tromba do elefante. Semelhante ao rato *impwissi*. *Nikhuva* na *retthé* é um instrumento utilizado em algumas regiões durante as cerimónias de iniciação.
- SEKHERE – O mesmo que *shekhera*; capim para a construção das casas; chocalho de mão (na Zambézia).
- SETTUPHULA – O mesmo que *namattuphula*; águia, abutre.
- SIMBA – Leão, nos dialectos suahilizados do litoral (Prata, 1990). Esta palavra indica nas iniciações o circuncidador. Ver *kharamu*.
- SINLINLE – Pano da menstruação. Lagartixa com pequenas pintas por todo o corpo e de cauda azul.
- SÔMO – Pessoa que tem o mesmo nome; homónimo; *xará*. Padrinho. Ver *aposiye*, *màle*, *maliyawe* e *namuku*.
- TACTCO – O mesmo que *tthatto*; Estrela da Manhã.
- TANKA – Maneira de amarrar as capulanas (entre os marrovones).

- TCHUTCHU – Plural, *atchutchu*. Termo desconhecido em muitas regiões macuas. No contexto dos ritos de iniciação, designa o tambor mais pequeno, de som agudo, que acompanha os maiores pelo termo *tjutju*. É usado nas festas que marcam o fim dos ritos, mas também em qualquer outra dança como a dum funeral dum pagão, dita *etjitandha*, ou na dança festiva *ettahura*, praticada pelos homens de idade. O mesmo que *thuthu* ou *tcuntcu*. Tambor feito geralmente de *mpila*.
- TCUTCHU – Bebê; recém-nascido. Ver *nikwiya*.
- THATAPUWA – Variedade de milhafre; abutre; o termo serve também para designar outras aves de rapina, por exemplo, o peneireiro e o gavião. Este termo serve para designar, nos ritos dos rapazes, o circuncidador, os respectivos ajudantes ou os homens que apresentam disfarçados os rapazes ao circuncidador para a operação.
- THUKWE – Formiga preta que morde e deixa um líquido cáustico que arde. Ver *karakege*. Nome que se dava ao corte incompleto do prepúcio; pequena circuncisão; circuncisão tradicional; nome utilizado pelos muçulmanos para indicar a circuncisão dos pagãos, qualquer que ela seja.
- TITA NAHAJE – Ciumento.
- THOPO-THOPO – Dança guerreira invocada por vezes nos ritos. Tambor grande usado nesta dança.
- TÔTO – Pano usado entre as pernas e preso à cintura; o mesmo que tonto; *tôto va!*: juro pela tanga da circuncisão! Na língua *elómwè* significa “margem”, “beira do rio”.
- TUPHACUME – O mesmo que *tuphakuwe*; dançarino ágil.
- UMPAKALA – “Remédio” que se aplica na ferida do circuncidado para lhe aumentar o desejo pelas mulheres. Este “remédio” é confeccionado com folhas de *umpakala*, cinzas de tangas dos iniciandos e água (em Mogovolas). Ver *etútha*.
- UPHUWA WA MWENE – Residência do *mwene*; local onde se faz a primeira concentração dos iniciandos (em Marrupa).
- VAMPILANI – Local dos sacrifícios.
- VAMPUTUNI – Pintar a cabeça rapada com farinha branca de mapira. Os filhos ou sobrinhos dos chefes ou do “dono” das iniciações são pintados com farinha vermelha, *ekhama*, para os diferenciar no trato dos outros *alukhu*.
- VAMULAPANI – Embondeiro junto ao qual se faz o sacrifício.

- VAMUTHOLONI – Árvore frondosa junto à qual se enterram os mortos e se fazem cerimônias religiosas.
- VATTU A NIKHOHIWA ALÛKHU – Nome do local para onde vão os iniciandos, padrinhos e mestres depois de abandonarem o *mvera* e onde se constrói uma paliçada para receber as mães e as irmãs antes de regressarem à aldeia (no marrovone).
- WIKHO – Locativo que significa “no lar”, “na lareira”, “no lugar” onde se faz o fogo.
- VIRI-VIRI – Nome vulgar do tambor *cuu*, em Marrupa. Tambor de tamanho pequeno que vai à frente de todos os tambores; quando toca isoladamente, indica o início dos ritos de iniciação dos rapazes.
- WAALA – Semear, plantar.
- WAALA ETHALE – Contar uma história.
- WÀTA – Ferir, escoriar, bater, cortar o prepúcio.
- WAATTA – Oferecimento de serviços para as cerimônias de iniciação mediante um pequeno donativo a fim de obter uma recompensa posterior. Para se ser padrinho na iniciação, faz-se *waatta* de porta em porta dos familiares do rapaz a iniciar, oferecendo-se para o acompanhar durante os ritos. *Osasiha*: pedir de porta em porta alguma coisa para a festa da circuncisão.
- WACHILA WA KHUREKE – De *wachila*: moer. Come lá! *Washilá, wa khureke*: “remédio” da iniciação com propriedades de aumentar o desejo pelas mulheres.
- WAHALÁ – Quando ficares.
- WÀLAKHA – Contar, fazer contas, calcular, determinar o número (Prata, 1990).
- WARIRIE – Banho frio (em Namiroa).
- WÀTA – Esfolar, tirar a pele, escoriar, arrancar; ferir batendo, vergastando; tirar carne aos bocados; bater, espancar (em *emettho*); tirar a casca das árvores para fazer cordas e vestimentas. *Nluku nokàta*: a pedra feriu-me, esfolou-me.
- WELELA MASSI – Textualmente significa “pôr sal na água” ou “salgar a água”. De *welela* (pôr sal, salgar) e *massi* ou *mahi* (água). Nos ritos de iniciação significa “pôr água na areia (que o jovem vai beber)”. É uma forma de o humilhar e de o fazer sofrer para criar nele atitudes de submissão e de tolerância nos momentos críticos da vida.
- WESSO NROWE – Então, vamos! O mesmo que *maho, nroweke!*

- WINELA – Submeter à iniciação. Circuncisão, em *elómwè* e *emakhuwa* de Cuamba.
- WINELIA ONIPANTTANI – Circuncisão, em Marrupa.
- WINELIHA – Realizar a cerimônia de iniciação a alguém. Normalmente quem faz *wineleha* são os familiares: pais, tios e avós que custeiam todas as despesas e sustentam os iniciandos até à conclusão das cerimônias.
- WINELIWA – Palavra sem flexão. Designação dos últimos rituais da iniciação; ser iniciado. Forma passiva do verbo *winele* que significa “dançar para” ou “dançar a”; a tradução literal é, por conseguinte, “ser-lhe dançado” ou “ser dançado para ele ou para ela” (Martinez, 1989: 109, nota 1). Jovem circuncidado. Esta palavra, na grafia *winelia*, é usada para designar genericamente os ritos da iniciação, tanto dos rapazes como das meninas.
- WINELIWA IKOMA – Passar pelos ritos (pelas danças) da iniciação e consequentemente “crescimento” com a futura esposa. Os ensinamentos relativos a esta expressão versam sobre a explicação aos recém-casados da problemática do lar e responsabilidade inerentes.
- WINELIWA MASOMA – Passar pelos ritos da iniciação masculinos. Passar pela fanação.
- WINELIWA OYARAYARA MWANA – A iniciação é o verdadeiro nascimento da criança (Martinez, 1989: 110).
- WINNUWA – O mesmo que *wumnuwa* na pronúncia de Namiroa; a palavra significa “ser grande”, “crescer”; “ficar grande”, “púbere”, “ter sido iniciado”. Palavra que pode ser usada como verbo ou substantivo. No contexto dos ritos de iniciação, o termo é usado no sentido de se ter deixado a infância ou no sentido de se ter transitado da infância para a adolescência e se passar a integrar no convívio dos “instruídos”. Durante toda a fase infantil e enquanto o rapaz não tiver passado pelos ritos de iniciação, é tido como *lùkhu*; pessoa sem instrução ritual, não devendo, por isso, participar nas cerimônias fúnebres, mesmo que se trate de um familiar seu, incluindo a própria mãe. A razão de tal impedimento assenta unicamente no facto de faltarem ao rapaz os ensinamentos que só são transmitidos no *muiny* pelos *alipa* ou *alupa ikano*.
- WITHELA WERUWA – Morro grande de muchém. Em algumas regiões de Nampula, o corte do prepúcio é feito atrás de um morro de muchém que se encontra no meio do arvoredo do *omirini*.

WOPA – Tocar (qualquer instrumento musical).

WOPA ELULU – Acto de emitir ou tocar um som; grito de alegria das mulheres. Maneira de as mulheres demonstrarem a sua alegria. Por vezes os homens também as imitam. É muito usual ouvir estes estalidos durante os ritos de iniciação das raparigas; durante os casamentos muçulmanos querem dizer que a rapariga é virgem.

WORAVELANI – No período que antecede a saída da floresta, geralmente um dia antes, os participantes da iniciação, incluindo os iniciandos, fazem uma última incursão às aldeias, às casas dos pais dos *alikhlu* e só a estas, onde, com insultos, pedem comida e outros bens, incluindo dinheiro. Ver *namaia* e *namayamaya*.

WORAVONI – Local onde se efectua a circuncisão; mas o termo é enganador visto que *woravoni* quer dizer “local onde se tira o mel” e é utilizado para enganar os rapazes para não pensarem que vão ser circuncidados.

WŪLA – A palavra significa “primeira menstruação”, “atingir a puberdade”. Para as menstruações posteriores, usam os macuas e os lómuè os seguintes vocábulos: *ekhulula* (cinto com “remédios” que segura o pano da menstruação), *ekhopela* (na outra margem), *mwèri* (lua), *nthupi* (pó, sujidade), *ohivara* (não pegar, não tocar), *okathuwa* (rebentar-se), *okona’vo* (dormir ao lado), *okona vatli* (dormir no chão), etc.

WUNNUNA WA MLOPWANA – Literalmente significa “crescimento dos rapazes”; serve para designar os ritos de iniciação dos rapazes.

WUULIHA – Iniciar rapaz ou rapariga.

YAYAMWALI – O mesmo que *iyamwali*, o rapaz que se casou com a inicianda antes dos ritos e que participa nas últimas cerimónias da rapariga; *ayaya a mwali* ou *ayeya a nayeko*, o marido da donzela antes de ser iniciada, aquele que se casou com uma *mwali*. O vocábulo tem diferentes pronúncias e grafias: a oeste do distrito de Namapa, em Namiroa, Uantera, Intalia, etc., pronuncia-se *iyamwali*, enquanto *yayamwali* é mais comum no Leste, entre Namapa e Memba. Plural, *asiamwali* ou *asiyamwali*. Mas *yamwali* é o “rinoceronte”, nome de um rato do campo e do lacrau.

YIPO – Grilo. Ver *nanlipiti*.

Fontes

Este vocabulário foi recolhido entre 1976 e 1993, durante as minhas pesquisas de campo em diferentes regiões, por vezes distantes, dentro da área cultural macua-lómuè. O seu registo original manteve a marca da oralidade e o sentido que o informante lhe dava, muitas vezes circunstancial. Por vezes a utilização e a significação do termo eram demasiado pessoais e locais. Procurámos, por isso, a grafia e o sentido mais comum para todo o mundo macua-lómuè ou para uma região dialectal bem definida. Para este trabalho tivemos a colaboração preciosa dos malogrados padres António Pires Prata e de Alexandre Valente de Matos, do padre Giuseppe Frizzi, de José Mateus Kathupa, natural do Chiure (UEM, 1977), Calisto Pacheleque (UEM, 1982), Bonifácio Jaime Arlindo, 1986; Fidélis Adriano Biché (ISP, Curso de História Geografia, 1993), Magalhães Constantino, da aldeia Unidade de Moçambique, localidade de Namina, distrito de Mecuburi (ISP, Curso de História, 1993), Adelino Zacarias Ivala, natural do regulado Umpuhua, distrito de Lalaua (ISP, Curso de História, monitor de Antropologia, 1991-1993), Alexandre Maurício Trinta, do clã Seleje, natural do distrito de Memba (ISP-Beira, 1993); José Insico, de Iapala-Ribáuè, aluno do LEMEP, ISP-Beira, 1994; Jacinto Ordem, de Micurrupe, Ribáuè, aluno do LEMEP, ISP-Beira, 1994. Para além destas contribuições, consultámos todos os Vocabulários e Dicionários disponíveis na época que a seguir se mencionam:

Vocabulários

Vocabulário de Português-Macua (Manuscrito inédito), do padre Antero Gomes da Silva (elaborado em Murrupula e anotado em Meconta);

Vocabulário de Português-Macua (Manuscrito inédito), do irmão João Lopes Balau;

Vocabulário de Macua-Lómuè-Português, do padre João Bonalumi;

Vocabulário Emakhuwa-Français, dos padres monfortinos holandeses, escrito em Cabo Delgado. Dactilografado.

Dicionários

Dicionário Português-Macua, do Padre Alexandre Valente de Matos, Lisboa, Instituto de Investigação Científica Tropical, 1974;

Dicionário Macua-Português, do Padre Gino Gentis, do Centro Catequético do Anchilo, 1972 (dactilografado);

Dicionário Macua-Português, do Padre António Pires Prata, Lisboa, 1990;

Dicionário Emakhuwa-Português e Português-Emakhuwa [região de Cuamba], do Padre Frizzi Giuseppe, Lichinga, 1982 (dactilografado);

Dicionário Emeto-Português, do Padre Leonardo Lebouille. [Pemba], 1974. Mimeo;

Dicionário Lómuè-Português e Português-Lómuè, do Padre Renato, Gurué, 1982. Mimeo.

Outra bibliografia

CISCATO, Elia. *Ao Serviço Deste Homem – Apontamentos de iniciação cultural*. Maputo, Edições Paulistas-África, 1989;

MARTINEZ, Francisco Lerma. *O Povo Macua e a Sua Cultura*. Lisboa, IICT, 1989.

Índice de figuras, mapas e quadros

Figuras

Parte II, Capítulo I

1. Tambores macuas	177
2. Tambor <i>kokorowa</i>	178
3. Tambor <i>ekavette</i>	178
4. O <i>ekavette</i> tocado de pé	179
5. Tambores do tipo <i>nlapa</i>	180
6. O <i>nlapa</i> e o seu tocador	181
7. Tambor <i>peceni</i> , <i>mpeceni</i> , <i>pecela</i> , <i>cucu</i> ou <i>thuthu</i>	182
8. O toque do <i>ntodyi</i> maconde, equivalente ao <i>thuthu</i> macua	183
9. Tambor <i>mvanamá</i>	183
10. Tambores bímembranofónicos	184

Parte II, Capítulo II

1. <i>Othomeiwa mila</i>	195
2. <i>Ohela mukutho</i> junto da raiz do embondeiro	197
3. A cabana <i>eova</i>	198
4. Os iniciandos no <i>pivarô</i>	201
5. A dança <i>mvanamá</i>	203

Parte II, Capítulo III

1. <i>Ihoca</i> ou <i>hoca</i> , faca da circuncisão	213
2. <i>Nimetto</i> , faca da circuncisão	213
3, 4. O <i>nivekwa</i>	226
5, 6, 7, 8. A rodilha <i>ekhara</i> e a sua aplicação	227
9. <i>Omomola khapá</i>	229
10. O <i>nipantca</i> com os <i>ikapwera</i>	230
11. A forquilha <i>ephatta</i> e a sua aplicação	232
12. O abandono do <i>namuhakwani</i>	241
13. A cabana dita <i>mvera</i> ou <i>nvera</i>	243
14. O <i>ephivi</i>	245
15. O <i>mukaripu</i> ou <i>khumbwe</i>	248
16. O mestre dos conselhos	260
17. O <i>etthere</i>	261

Parte II, Capítulo IV

1. Tipo de <i>mòroshosho</i> , em Nampula	272
2. Tipo de <i>nkangala</i> , em Cabo Delgado	272
3. Bastões de iniciados existentes no Museu Etnográfico Nacional, em Nampula	272
4. Iniciado com máscara e bastão	274
5. O cortejo dos iniciados aos ombros dos padrinhos	275
6. O iniciando emplumado com o seu <i>nkangala</i>	280
7. Dança do <i>tufó</i> entre os macuas do litoral	281

Parte III, Capítulo III

1. Máscara da dança <i>ekhalawa</i>	315
2. <i>Alipa kano</i>	317
3. Máscara <i>ekhalawa</i>	317
4. Suporte para os disfarces <i>nanttwittvi</i>	319
5. Máscara <i>namame</i>	320
6, 7. Máscaras <i>mwanamá</i>	321
8. Máscaras <i>shantina</i> e <i>cimanja</i>	322

9. Suporte de bambu para a máscara <i>nikwákwa</i>	323
--	-----

Mapas

1. Composição étnica do Norte de Moçambique	56
2. Lómuès, macuas e respectivos dialectos	67
3. O território macua e lómuè	116
4. O tráfico de escravos europeu e árabe durante o século XVIII e primeira metade do século XIX	131
5. Rotas e portos de escravos entre 1800 e 1842	133
6. Dispersão da língua <i>emakhuwa</i>	445
7. Dispersão da língua <i>elómwè</i>	446
8. Dispersão da língua <i>exuwabo</i>	446

Quadros

1. Subgrupos linguísticos macuas-lómuès	67
2. "Remédios" mais utilizados na iniciação	170
3. Tambores, danças e iniciação	176
4. Tambores macuas-lómuès	176
5. "Impuro", "impureza", "imundo", "imoral", "sujo" e "sujidade"	338
6. Universo de referências relativo à oposição binária branco/negro-preto	350

Índice dos autores citados

- ABDALLAH, Y. B., 62, 63
ADAMOWICZ, Leonardo, 58, 59, 60
ALBERTO, Manuel Simões, 64, 68, 122, 327
ALBERTO, Virgílio de Carvalho Santos, 153, 161, 223, 272, 275
ALMEIDA, Miguel Vale de, 24
ALPERS, Edward, 57, 58, 63, 78, 143
AMADE, Ussene, 44, 305
AMARAL, Manuel Gama, 19
ANGIUS, Matteo, 27
ANÓNIMO, 89
AREIA, M. L. Rodrigues de, 49, 177
ARLINDO, Bonifácio Jaime, 515
AUGÉ, Marc, 39
AUIBA, Atibo, 165, 204, 243, 244
BAKER, C. A., 57
BAMBALE, Tombo, 43, 196, 215, 223
BAPTISTA, Abel dos Santos, 78, 162
BARCA, Alberto, 56, 67, 131, 133
BARROSO, D. António, 128
BENTO, Carlos Lopes, 59
BERNARDI, Bernardo, 38, 40, 41
BETTELHEIM, Bruno, 194
BLOCH, Maurice, 39, 40
BOCARRO, Gaspar, 62
BONNET, João Alberto de Sá e, 44, 50, 226, 229, 437
BOTELHO, Sebastião Xavier, 137
BOURDIEU, Pierre, 37
BRANCO, F. F. Castelo, 90
BRANQUINHO, João Alberto Gomes de Melo, 59, 68, 78, 80, 82, 83, 99, 101, 102, 104, 107, 142, 143, 158
BRAVO, Nelson Saraiva, 125
BRENTARI, Pe. Giovanni Battista, 149, 154, 222, 238, 243, 244, 253, 279
BRITO, A. da Rocha, 26, 222, 224
CABRAL, João de Pina, 39, 40, 41
CÂMARA, Perry, 135, 138
CANCELAS, Alexandre, 30, 32, 33, 215, 217, 231, 234, 259
CAPELA, José, 23, 117, 129, 130, 132

- CAPUCINOS DE BÁRI, Padres, 28
 CAPUCINOS DE TRENTO, Padres, 28
 CARVALHO, Maria José Albarran, 272, 275, 350
 CASTELLARI, Pe. G., 44, 253
 CASTRO, Soares de, 16, 21, 24, 27, 107, 108, 117, 127, 142, 143, 154, 155, 189, 226, 233, 248, 249, 252, 266, 274, 281, 282, 313, 320, 322, 324, 458
 CAVANA, Rassul, 150, 166, 218, 283
 CENTIS, Gino, 44
 CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS / UEM, 93, 94
 CHAFULUMIRA, E. W., 58
 CHILIVUMBO, A., 79
 CHISUI, Lawrence, 135
 CISCATO, Pe. Elias, 40, 44, 120, 162, 174, 175, 194, 212, 216, 223, 226, 234, 236, 238, 239, 248, 251, 252, 256, 257, 258, 273, 277, 281, 283, 284, 337, 339, 359, 360, 361, 459, 462, 479, 489, 509
 COELHO, João Paulo Borges, 144, 145
 COMBONIANOS, Padres, 28
 CONCEIÇÃO, A. Rafael F., 81, 120
 CORRÊA, A. Pinto, 109
 COUTINHO, João de Azevedo, 60, 63, 136, 137
 CUNHA, Joaquim de Almeida da, 153, 216, 244, 236, 331
 CUPPEN, Pe. Gerardo M. M., 78, 249, 250
 CYLINDO, António da Câmara, 121
 DEHONEANOS, Padres, 28, 51
 DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA / UEM, 14, 132
 DESMAROUX, Félix, 128
 DIAS, J. A. Travassos, 358, 360, 362, 363, 368, 369, 376
 DIAS, Jorge, 9, 42, 120
 DIAS, Margot, 175, 184
 DIAS, Jorge Dias & Margot, 19, 42, 46
 DOMINGOS, Francisco Paula de Castro, 139
 DOUGLAS, Mary, 295
 DUARTE, Ricardo Teixeira, 59
 DURÃO, Portugal, 62
 ELIADE, Mircea, 25, 36
 FILMÃO, Estêvão José, 365
 FORTUNA, Carlos, 125
 FRELIMO, 33, 34, 35
 FRIZZI, Pe. Giuseppe, 117, 368, 443, 444, 458, 515
 FROBERVILLE, Eugène de, 115, 134, 135, 153, 160, 216
 GEFFRAY, Christian, 24, 58, 64, 73, 94, 115, 119, 125, 126, 137, 138, 141, 158
 GENNEP, Arnold van, 36, 37, 38, 42, 46
 GERARDS, Pe. Constantino, 73, 77, 81, 122, 126, 127, 138, 153
 GWEMBE, Pe. Ezequiel Pedro, 36
 HAFKIN, Nancy Jane, 144
 HARRIES, Lyndon, 57
 HEAD, Judith, 90
 HEDGES, David, 92
 HEUSCH, Luc de, 37, 310, 321, 350, 351
 IBIK, J. O., 79
 INSICO, José, 44, 515
 ISAACMAN, Allen & Barbara, 118, 121, 130
 ISHEMO, S., 90
 ITURRA, Raul, 24

- IVALA, Adelino Zacarias, 44, 57, 64, 68, 143, 224, 476, 515
 JAMIN, Jean, 25, 398
 JAYASURIYA, Shihan de Silva, 21
 JOAQUIM, 120, 165, 212, 216, 223, 226, 236, 244, 248, 251, 252, 273, 281, 284
 JORGE, Vítor Oliveira, 24
 JUNOD, Henri-A., 17, 42, 46, 155
 KATUPHA, José Mateus, 285
 KNAPPERT, J., 257
 LANGA, Pe. Adriano, 36
 LEACH, Edmund, 37, 38, 290
 LÉBOUILLE, Pe. Leonardo, 61, 78, 82, 83, 109
 LIESEGANG, Gerhard, 57, 62, 86, 135
 LIMA, Américo Pires de, 26
 LINHA, Calisto, 44, 49, 149
 LITUMBE, Paulo João, 135
 LIVINGSTONE, David, 109, 135, 136
 LOBATO, Alexandre, 48, 130
 LUNEAU, René, 38, 39
 LUPI, Eduardo do Couto, 99, 100, 118, 153
 MACHADO, A. J. de Mello, 61, 99, 104, 141, 143, 144, 161, 209
 MALEQUIHA, Pe. Mário, 253, 254
 MAQUET, Jacques, 249
 MARIA, Romão de Jesus, 136
 MARICANE, Juvenal, 44, 305
 MARTINEZ, Pe. Francisco Lerma, 195, 196, 201, 206, 220, 224, 229, 258, 268, 271, 450, 451, 457, 465, 466, 467, 472, 481, 484, 487, 491, 497, 502, 503, 506, 510, 513
 MÁRTIRES, Fr. Bartolomeu dos, 134
 MARWICK, M. G., 18
 MASSIERI, Pe. Franco, 157, 213, 215, 219, 232, 233, 235, 246, 252
 MATOS, Maria Leonor Correia de, 135, 136
 MATOS, Pe. Alexandre Valente de, 30, 44, 49, 51, 124, 149, 151, 165, 175, 202, 204, 207, 214, 233, 244, 245, 246, 258, 260, 261, 270, 276, 313, 338, 342, 347, 357, 358, 359, 361, 362, 363, 364, 367, 369, 370, 371, 373, 374, 375, 376, 377, 379, 380, 381, 383, 455, 461, 467, 469, 472, 473, 474, 478, 488, 495, 499, 501, 505, 515
 MAZULA, A. Jonassane, 135
 MEILLASSOUX, Claude, 22, 41, 85, 392
 MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CULTURA (Maputo), 259
 MITCHELL, J. Clyde, 135
 MONFORTINOS, Padres, 28
 MONTEIRO, Fernando Amaro, 27
 MWALE, E., 135
 NAROROMELE, Albano, 219
 NELIMO, 45, 51, 52, 65, 445, 446
 NEVARA, Cássimo Jaime, 305, 341
 NEWITT, M. D. D., 113, 130, 144
 NILSON, Carlos, 234, 194
 NOTÍCIAS (Maputo), 35, 36
 NTHARA, S., 135
 O'NEILL, Henry E., 62
 OLIVEIRA, Carlos Ramos de, 18
 ORDEM, Jacinto, 44, 305, 515
 ORGANIZAÇÃO DA MULHER MOÇAMBICANA (OMM), 15, 22, 34, 43, 94, 160
 PACHAI, B., 113
 PACHELEQUE, Calisto, 44, 165, 209, 253, 254, 151

- PAPAGNO, Giuseppe, 130
 PANKHURST, Richard, 21
 PEDRO, Mário António, 44, 154
 PEIRONE, Frederico José, 19, 27
 PÉLISSIER, René, 58
 PEREIRA, Adelino, 221, 230, 233, 238,
 241, 274, 276
 PILALE, António, 318
 PRATA, Pe. António Pires, 44, 49, 51,
 55, 61, 62, 64, 98, 116, 151, 155, 173,
 174, 180, 207, 228, 308, 310, 313,
 331, 332, 336, 338, 341, 347, 357,
 358, 361, 362, 363, 364, 367, 370,
 372, 374, 379, 380, 381, 383, 444,
 454, 455, 458, 468, 469, 470, 475,
 476, 481, 482, 483, 485, 486, 487,
 490, 491, 495, 496, 497, 498, 500,
 503, 505, 506, 507, 510, 512, 515
 PRICE, Thomas, 59
 RAMOS, Francisco Martins, 9
 RAMOS, J., 81
 RANGELEY, W. H. J., 135, 136
 REGGIONI, Ambrósio, 108
 REIS, Diogo da Câmara, 21, 213, 247, 249
 REIS, Carlos Santos, 19
 REY, Pierre-Phipippe, 119, 128
 RIBEIRO, Júlio Meneses Rodrigues, 149,
 222, 243, 244, 253, 279
 RITA-FERREIRA, António, 17, 18, 19,
 42, 46, 57, 59, 60, 64, 79, 113, 140,
 143, 144, 313
 SACLEUX, Padre, 98
 SANTOS JÚNIOR, Norberto R. dos, 26
 SANTOS, Fr. João dos, 55, 61
 SCHNEIDER, Betty, 27
 SILVA, J. R. Pegado, 142
 SILVA, Pe. Martinho de Castro e, 32, 33,
 149, 154, 206, 239, 248, 276, 455
 SIMÃO, Abílio Santos, 44, 305
 SINCLAIR, Paul, 59
 SOCIEDADE MISSIONÁRIA, 28, 49
 SOUSA, Anabela, 334
 THOMAS, Louis-Vincent, 39, 63
 TRINTA, Alexandre Maurício, 44, 45,
 223, 229, 231, 515
 TURNER, Victor W., 36, 40, 42, 46,
 194, 295, 345, 350, 351,
 VAIL, Leroy, 90, 125
 VALERI, V., 290
 VILHENA, Ernesto J., 130, 145
 WALLER, Horace, 109
 WEGHER, Pe. Luís, 62, 65
 WHITELEY, Wilfred, 57
 WOODWARD, H. W., 57
 ZAMPONI, Mario, 27

Índice

<i>Prefácio</i>	7
<i>Introdução</i>	13
Ritos de passagem nas sociedades moçambicanas	16
Problemática histórico-antropológica	24
O modelo teórico	36
A metodologia seguida	41
As fontes	42
Plano do livro	46
<i>Agradecimentos</i>	49
<i>Advertência</i>	51
<i>Parte I: A sociedade macua-lómuè</i>	
Capítulo I. Os macuas-lómuès	55
Capítulo II. A organização clânica	71
Capítulo III. A matrilinearidade e os segmentos da linhagem	77
Nota prévia	77
A matrilinearidade macua-lómuè	79
Os segmentos de linhagem e as transformações das unidades conjugais de produção entre 1938 e 1960	85

Capítulo IV. As unidades conjugais e as relações de aliança matrimonial	87
A família conjugal e a produção para o mercado nos anos 60 e primeira metade dos anos 70	97
A família alargada	95
Capítulo V. Chefes menores e chefes maiores	97
A hierarquia chefal na estrutura linhageira e na chefatura	97
O <i>mwene</i> da linhagem e o <i>mwene</i> da chefatura	100
<i>Apwiamwene</i>	103
Sucessão e entronização do <i>mwene</i> e da <i>pwiamwene</i>	105
Capítulo VI. Evolução das estruturas políticas territoriais	111
A chefatura mais antiga	111
A grande chefatura: constelação de pequenas chefaturas	112
Capítulo VII. Cativos da linhagem e escravos para exportação	117
Os cativos e a reprodução social	118
O tráfico: homens e mulheres vendidos como escravos para o mundo exterior	128
O tráfico de escravos e a reestruturação política do território macua-lómuè: grandes chefaturas e novas identidades étnicas	139
 <i>Parte II: Da esteira da mãe ao alpendre do tio</i> <i>(Introdução geral aos ritos de iniciação dos rapazes macuas e lómuès)</i>	
Capítulo I. Aspectos gerais	149
O nome da crisálida	149
Da periodicidade	152
Da época do ano, duração e início das cerimónias	153
A organização política e social das iniciações	155
Os iniciandos	160
Preparativos e cerimónias preliminares	164
Os participantes	166
Os “remédios” da iniciação	166
Tambores, danças e máscaras da iniciação	175
Tambores da iniciação	176
Danças da iniciação	185
Máscaras da iniciação	189

Capítulo II. Ritos de separação	193
Os primeiros ritos	193
O corte do cabelo	196
Ritos propiciatórios aos antepassados	196
<i>Oruma</i> : convocação dos jovens	199
A dança do <i>mwanamá</i>	200
Saída da aldeia para o local da circuncisão	205
Capítulo III. Os senhores da floresta	209
A. Primeira fase da reclusão	209
<i>Othakwani</i>	209
<i>Onipattani</i>	210
A faca da circuncisão	212
O pagamento do “remédio”	214
<i>Olyiha masoma</i>	216
Cabo Delgado	218
Sul da Província do Niassa	220
Macuana Central	221
Alta Zambézia	222
<i>Namuhakwani</i>	225
Os <i>alúkhú</i>	235
Os <i>mikhlo</i>	236
Os tabus relativos à circuncisão	237
O primeiro banho na floresta	239
A refeição ritual e os “remédios” para dar filhos	240
O rito do <i>muttemulelo</i>	240
B. Segunda fase de reclusão	241
O <i>ephivi</i>	245
O novo nome	248
As instruções e os conselhos	252
Os <i>wahala</i>	253
Os <i>ilema</i>	256
Os mestres dos conselhos e das instruções	258
Os <i>ikano</i>	258

Capítulo IV. Ritos de agregação	265
Preparativos na aldeia	265
Preparativos na floresta e regresso à aldeia	266
Cerimónia do fogo	268
Cerimónia da lança	269
Cerimónia do tronco	269
Cerimónia do banho	269
Último rito da cauda dos “remédios”	270
<i>Môroshosho</i> ou <i>nkangala</i>	271
O cortejo	273
Últimas cerimónias públicas	276
Regresso à casa da mãe e ritos específicos no <i>etthoko</i>	280
Cerimónia da refeição	284
<i>Parte III. Dos espaços sócio-rituais ao simbolismo zoomórfico</i>	
Capítulo I. Os espaços sócio-rituais	289
Capítulo II. O fogo sagrado	305
Capítulo III. Máscaras da iniciação	313
Capítulo IV. Circuncisão <i>versus</i> menstruação	327
Capítulo V. Pureza e impureza rituais	337
Capítulo VI. A simbologia das cores	345
Capítulo VII. O bestiário dos ritos	353
<i>Breves considerações finais</i>	387
<i>Fundo documental</i>	401
Siglas e abreviaturas	403
1. Bibliografia	405
1.1 Bibliografia sobre os macuas-lómuês	405
1.1.1 Fontes escritas não publicadas	405
1.1.2 Fontes escritas publicadas	413

1.2 Bibliografia sobre os ritos de iniciação nas áreas culturais vizinhas dos macuas-lómuês	418
1.3 Bibliografia sobre os ritos de passagem em geral e os ritos de iniciação da puberdade em particular	421
1.4 Bibliografia de suporte teórico	425
1.5 Bibliografia complementar	427
2. Revistas consultadas	434
3. Fonte das figuras	437
<i>Glossário</i>	
Nota prévia	443
Glossário	447
<i>Índice de figuras, mapas e quadros</i>	519
<i>Índice dos autores citados</i>	521