

HI-66

HF-66

UNIVERSIDADE EDUARDO MONTEALE
FACULDADE DE LETRAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

ESTRUTURA SOCIAL ENTRE OS LOMBAS DO
POSTO ADMINISTRATIVO DE MUGUBA
DISTRITO DE MUGUBA, PROVÍNCIA
DA ZÂMBIA, C. 1900-1995

VOLUME DE 1

FERNANDO PRUDENTINO

MAI 1995 DEZEMBRO DE 1995

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

FACULDADE DE LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

CURSO DE HISTÓRIA

TÍTULO: ESTRUTURA SOCIAL ENTRE OS LOMUÉS DO POSTO ADMINISTRATIVO DE MUGEBA, DISTRITO DE MOCUBA, PROVÍNCIA DA ZAMBÉZIA, C. 1900-1995.

VOLUME I

TEXTOS

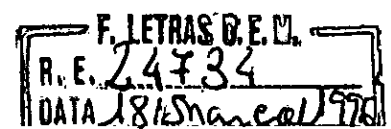
“ DISSERTAÇÃO APRESENTADA EM CUMPRIMENTO PARCIAL DOS REQUISITOS EXIGIDOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE LICENCIATURA DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE”.

FERNANDO PEQUENINO

MAPUTO, 12 DE DEZEMBRO DE 1995

39:32(679)
P425e

of



DECLARAÇÃO

Declaro que esta dissertação nunca foi apresentada, na sua essência, para a obtenção de qualquer grau, e que ela constitui o resultado da minha investigação pessoal, estando indicadas no texto e na bibliografia as fontes que utilizei.

RESUMO

No presente trabalho tratamos a colonização de Mugeba efectivada em 1905, a estrutura Pré-Colonial de Mugeba, o avanço das plantações, a estrutura colonial, a reestruturação do sistema dos regulados e dos impostos. Seguidamente descrevemos a estrutura linhageira, composta pelos tios uterinos e as genearcas, ou seja, mulheres grandes de cada ventre. São as genearcas e os tios uterinos, os grandes responsáveis pela manutenção dos seus ventres, em termos sociais, económicos, políticos e religiosos.

Tratamos igualmente aspectos relacionados com a manutenção da ordem na sociedade, por exemplo, os ritos de iniciação. Focamos também os desestabilizadores da ordem social, nomeadamente os feiticeiros e os alipa mirethe. Os estabilizadores sociais, nomeadamente os curandeiros (anamuku). Descrevemos também o casamento, nas suas diversas fases, desde as regras de exogamia, o seu processo, as suas cerimónias, os filhos no casamento, a família nuclear sufocada pela força dos ventres, a poliginia e o divórcio. Por último, descrevemos a morte e os conceitos cosmológicos com ela relacionados.

Índice Do Volume I

TEXTO

Prefácio

Agradecimentos

Glossário

Índice de Capítulos

| | |
|--|----|
| 1. Introdução | 1 |
| 1.1. Conteúdo do Capítulo | 1 |
| 1.2. Objectivos | 2 |
| 1.3. Hipóteses | 2 |
| 2. Dados Geográficos e Históricos de Mugeba | 3 |
| 2.1 Conteúdo do Capítulo | 3 |
| 2.2. Localização Geográfica de Mugeba | 3 |
| 2.3. Mugeba até 1930 | 7 |
| 2.3.1. Estrutura Pré-Colonial | 7 |
| 2.4. A Ocupação de Mugeba e o Avanço das Plantações | 15 |
| 2.5. Mugeba após 1930 | 23 |
| 2.5.1. Estrutura Colonial | 23 |
| 2.5.1.1. Reestruturação do Sistema dos Regulados, Reorganização dos Impostos e Gestão da mão-de obra para as Plantações | 23 |
| 2.5.2. Instituição dos Grupos Dinamizadores . | 34 |
| 3. Estrutura das Linhagens | 38 |
| 3.1. Conteúdo do Capítulo | 38 |
| 3.2. Filiação | 38 |
| 3.3. Ventres, Linhagens e clãs | 40 |
| 3.3.1. Poder Político e Religioso | 41 |

| | |
|---|-----|
| 4. Casamento (otela) | 50 |
| 4.1. Conteúdo do Capítulo | 50 |
| 4.2. Regras de Exogamia | 50 |
| 4.3. Processo | 57 |
| 4.4. Cerimónia por Ocasião do Casamento (matelelo) | 63 |
| 4.5. Casamento e a Importância dos Filhos | 71 |
| 4.6. Casamento e a Família Nuclear | 72 |
| 4.7. Poliginia | 73 |
| 4.8. Divórcio | 78 |
| | |
| Diagramas 1,2,3,4 e 5 | |
| 5. Manutenção da Ordem na Sociedade | 86 |
| 5.1. Conteúdo do Capítulo | 86 |
| 5.2. Ritos de Iniciação | 86 |
| 5.2.1. Rapazes (alúku ou asiwadhi) | 86 |
| 5.3. Estabilidade e Desestabilização Sociais | 98 |
| 5.3.1. Causas e Tratamento de Doenças..... | 98 |
| 5.3.2. Desestabilização Social | 99 |
| 6. A Morte e Conceitos Cosmológicos | 100 |
| 6.1. Conteúdo do Capítulo | 100 |
| 6.2. O Mundo e o Culto aos antepassados..... | 100 |
| 7. Conclusão | 112 |

Índice Do Volume II.

Anexos

| | |
|---|----|
| ANEXO 1 | |
| Metodologia de Trabalho e Locais de Investigação | 1 |
| ANEXO 2 | |
| Relevo e Clima | 4 |
| ANEXO 3 | |
| Clãs que não se Casam em Virtude de se Considerarem Parentes. | 7 |
| ANEXO 4 | |
| Nomenclatura do Parentesco por Descendência | 8 |
| ANEXO 5 | |
| Nomenclatura do Parentesco por Afinidade ou por Aliança | 10 |
| ANEXO 6 | |
| Os Ritos por Ocasão do Nascimento | 11 |
| ANEXO 7 | |
| Morte, Enterro, Luto e mukutho vamosóloni | 16 |
| ANEXO 8 | |
| Resolução dos Milandos | 21 |
| ANEXO 9 | |
| Dos Régulos | 26 |
| ANEXO 10 | |
| Parcelamento de Terras (Mithítha) | 30 |
| ANEXO 11 | |
| Desestabilização e Estabilização Sociais | 35 |
| ANEXO 11.1 | |
| Alipa Mirethe | 35 |
| ANEXO 11.2 | |
| Feiticeiros | 39 |
| ANEXO 11.3 | |
| Alipa wákula | 41 |
| ANEXO 11.4 | |
| Alipa wáwa | 43 |
| ANEXO 11.5 | |
| Alipa muthusero | 44 |
| ANEXO 11.6 | |
| Mukula (Prova de inocência) ou seja ordália..... | 45 |

| | |
|--|----|
| ANEXO 12 | |
| Doenças | 48 |
| ANEXO 12.1 | |
| Ntaráto | 48 |
| ANEXO 12.2 | |
| Nipale | 50 |
| ANEXO 12.3 | |
| Elumateku | 50 |
| ANEXO 12.4 | |
| Mucili | 51 |
| ANEXO 12.5 | |
| Makurumela | 51 |
| ANEXO 12.6 | |
| Munamuluku | 51 |
| ANEXO 12.7 | |
| Malaika | 53 |
| ANEXO 13 | |
| Divórcio (Omwalana)..... | 56 |
| ANEXO 14 | |
| Sucessão | 58 |
| ANEXO 15 | |
| Herança | 63 |
| ANEXO 16 | |
| Bens móveis e imóveis | 64 |
| ANEXO 17 | |
| Levirato e Sororato | 66 |
| ANEXO 18 | |
| Ritos de Iniciação..... | 70 |
| ANEXO 19 | |
| O Mundo Cosmológico e a Coesão Social..... | 78 |
| ANEXO 19.1 | |
| Leões e supostos Indivíduos que Vendiam Pessoas..... | 79 |
| ANEXO 19.2. | |
| Chupa-sangue (Anamanúla..... | 82 |
| Mapas | |
| Bibliografia | 85 |

PREFACIO

A presente dissertação, resulta dos trabalhos de campo realizados no Posto Administrativo de Mugeba, Distrito de Mocuba, Província da Zambézia, em Julho de 1992, Julho de 1993, Dezembro de 1994 e Janeiro/Fevereiro de 1995. Ao todo foram cinco meses de trabalho de campo. A presente tese, é igualmente fruto da minha experiência vivida em Mugeba, pois sou natural de Mugeba.

Ao escolhermos o Posto Administrativo de Mugeba, para o nosso trabalho de campo, fomos movidos pelo facto de Mugeba constituir um terreno virgem para a investigação na área social. A nossa população alvo foram os camponeses de Mugeba. Ao longo dos próximos capítulos desta dissertação, vamos descrever e interpretar, os aspectos sociais de Mugeba, e procuraremos trazer a lume o conhecimento social daquele Posto Administrativo. Vamos analisar os aspectos cosmológicos relacionados com o parentesco. Em Mugeba existe também o cristianismo. Porém, constatamos, que as pessoas convertidas ao cristianismo, continuam a praticar a religião africana¹. Isto significa que a religião africana em Mugeba é muito forte. Os seus praticantes quer sejam eles cristãos quer sejam não cristãos vulgos akipi², acreditam nos espíritos dos seus antepassados.

¹ GROWIKO, (1987), pp.5-8.

² Mukipi sg. e Akipi pl. é o termo que os cristãos aplicam aos não cristãos.

Para uma melhor compreensão, estruturamos a presente dissertação em seis capítulos. O primeiro é uma introdução. No segundo, esboçamos a história social de Mugeba no período pré-colonial e colonial. No terceiro analisaremos aspectos relacionados com a estrutura das linhagens. O quarto foca o casamento. No quinto trataremos da sociedade e por último no sexto, analisaremos a morte e conceitos cosmológicos.

O nosso ponto de partida para esta investigação, foi de estudar a estrutura social da população de Mugeba e as condições sociais que essa população vive, com o intuito de conhecer como organiza o acesso a recursos localmente disponíveis, para a sua sobrevivência. Numa zona rural-camponesa, como é o caso de Mugeba, as estratégias de sobrevivência dos camponeses são regidas pelo parentesco. O acesso a terra, por exemplo, e o direito a sucessão e herança, são regulados pelo parentesco³.

No campo, as relações de parentesco é que determinam as relações sociais. A circulação de pessoas e de bens é garantida pelo parentesco. Por isso somos do parecer que o parentesco é que garante a estabilidade social nas sociedades rural-camponesas. Escolhemos estas balizas cronológicas, de C.1900 - 1995, por considerarmos um período bastante rico em acontecimentos. Operaram-se neste período mudanças na organização político-administrativa e sócio-económica. Entre 1900 e 1975, foram reestruturados os regulados e depois de 1975 para cá, estes regulados deixam lugar a nova estrutura, que são os Grupos Dinamizadores, compostos de Secretários, Chefes de Zona e

³ Ver ITURRA, Raul. A Religião como Teoria da Reprodução Social pp.50-55.

Chefes de Família.

Esta é a pirâmide política na base em todos os Círculos e Células em Mugeba.

O outro aspecto, que igualmente consideramos de suma importância, é um fenómeno que talvez tem pressões sobre a sociedade é o aparecimento de "leões", "vendedores de pessoas" e "chupa sangues". Os leões aparecem nos anos de 1940, os vendedores de pessoas aparecem no tempo colonial até hoje e os chupa-sengues anos de 1977, 1978, 1979 e 1995. De grande importância é a guerra que se instalou em Mugeba de 1980 até 4 de Outubro de 1992, o dia que foi assinado o Acordo Geral de Paz em Roma na Itália. Estes acontecimentos alteraram o contexto social, político e económica de Mugeba. Ao longo da presente dissertação, vamos analisar estes fenómenos, para vermos qual é o seu impacto nas relações sociais.

Importa sublinhar que o estudo que apresentamos neste trabalho, é só relativo ao Posto Administrativo de Mugeba. Estamos certos que embora o Posto Administrativo de Mugeba, se situe numa zona regida pelo sistema de parentesco matrilinear, o nosso estudo não deve se generalizar para outras zonas matrilineares, pois nem sempre existe homogeneidade no sistema de parentesco matrilinear, e existem peculiaridades de cada zona. Este trabalho é parcial.

AGRADECIMENTOS

Para efectivação desta tese, levamos a cabo aproximadamente 200 entrevistas no Posto Administrativo de Mugeba, Distrito de Mocuba, Província da Zambézia. Eram entrevistas programadas e ocasionais. Para permitir obtenção das informações duma forma abrangente, optamos pelas entrevistas abertas e individuais, deixando de lado as estruturadas, semi-estruturadas e colectivas. Entrevistamos uma série de indivíduos com idades diferentes, entre velhos, jovens, viúvos, casados, divorciados, solteiros, de ambos os sexos. Algumas entrevistas constam na bibliografia como fontes orais.

A estes nossos entrevistados, sem os quais não teríamos conseguido obter as informações que obtivemos, e que são matéria de análise na presente dissertação, estamos especialmente agradecidos, pela sua generosa paciência, pelo sacrifício que consentiram para criarem um ambiente propício a entrevistas, porque tiveram que deixar os seus trabalhos para responderem as nossas entrevistas. As suas preciosas e valiosas informações, serviram de material indispensável para uma análise da estrutura social e do Posto Administrativo de Mugeba. Consideramos, pois, a todos quantos nos forneceram informações relativas as nossas entrevistas, como sendo "cientistas anónimos", porque as suas experiências acumuladas, durante largos anos serviram para podermos conseguir informações que nos possibilitaram a efectivação desta dissertação. Aos senhores João Francisco Máquina e Bonifácio Sabonete, que nos deram

informações relativas as linhagens de alguns régulos e chefes de povoações, vai também o nosso muito obrigado.

Ao chefe do Posto Administrativo de Mugeba, a todos os funcionários daquele Posto Administrativo, especialmente ao senhor Manuel Siguante, que teve a paciência de nos acompanhar nos Círculos e Células para a realização das nossas entrevistas de 1992 até 1995. Aos senhores secretários dos Círculos e das Células onde realizamos as nossas entrevistas, vão os nossos sinceros agradecimentos. Ao senhor Lucas Pedro, chefe da Secretaria daquele Posto Administrativo, pelo seu empenho na mobilização dos entrevistados enviando-lhes avisos prévios, também vai a nossa gratidão. O apoio prestado pelas autoridades administrativas de Mugeba, tornou mais fácil o nosso contacto com as populações daquele Posto Administrativo.

Ao Dr. António Palange e a sua família que se dignou autorizar-nos trabalhar em sua casa utilizando o seu computador aos fins de semana e pelo ambiente de trabalho acolhedor, que nos proporcionou, vai a nossa especial gratidão.

Agradecemos igualmente, ao Dr. Ricardo Teixeira Duarte, então chefe do Departamento de Arqueologia e Antropologia, a Drã Ana Loforte, também então chefe do Departamento de Arqueologia e Antropologia, a quem devemos toda a nossa formação, por ter criado todas as condições para que estudássemos, ao Prof. Doutor Manuel Araújo, Director da Faculdade de Letras, que muito se preocupou em nos em criar um ambiente favorável de formação, ao Prof. Doutor José Fialho Feliciano, do Instituto Superior de Ciências do Trabalho e da Empresa (ISCTE) em Lisboa, o nosso primeiro supervisor, o qual nos ensinou com paciência

as técnicas metodológicas para se fazer uma investigação no terreno, e pelo apoio moral e material que nos prestaram, para que este trabalho se tornasse numa realidade. Ao Prof. Doutor Gerhard Liesegang, que pela sua inestimável paciência aceitou orientar esta dissertação, também vai o nosso muito obrigado. Agradecemos igualmente aos docentes do Departamento de História em geral. Os nossos agradecimentos vão também ao Joaquim Miguel, por ter aceite elaborar os mapas que ilustram a presente dissertação. Ao Piodoso Ernesto, que se disponibilizou para imprimir esta dissertação, vai igualmente o nosso muito obrigado.

Ao Dr. António Sopa, do Arquivo Histórico de Moçambique, pela sua inestimável paciência em fornecer os documentos para consulta e por ter aceite fazer a revisão linguística da presente tese, vai também a nossa gratidão. A D. Amélia Porfírio, por ter nos ajudado dactilografar os guiões das nossas entrevistas, também vai a nossa gratidão.

GLOSSÁRIO

mathikithi (pl de nthikithi).....cartões de trabalho;

ethikela.....trabalho que os contratados eram sujeitos, caso tivessem informações negativas das Companhias.

Anamarokolo (pl de namarokolo), pessoas que não eram contratadas para as plantações nem faziam machambas de algodão.

Makenkere (pl de nikenkere) cartões que os agricultores recebiam das concessionárias.

Muthitha, parcela de terra que cada família recebia.

Amudhi..... parentes do mesmo ventre, linhagem e clã.

Etatuwa, falecido que se transforma em leão ou em qualquer bicho.

Ohano, casa do régulo, geralmente na casa da mulher principal.

Erukulu, ventre ou segmento de linhagem ou unidade uterina.

Nloko, linhagem.

Nihimo, clã.

Atáta, tio uterino.

Amunnáka, irmão.

Omudhi, familiaridade.

Alamwáka, cunhados.

Nikuku, gruta.

Athie (pl de muthie) solteiros (as).

Otela, casar.

Inrfho, respeito.

Wíniwa, ser iniciado.

Mópi, pessoa não iniciada.

Obs: Outros termos estão devidamente esclarecidos tanto no próprio texto como nas notas de rodapé.

INTRODUÇÃO

1.1. CONTEÚDO DO CAPÍTULO.

Nesta introdução, vamos analisar aspectos relacionados com os objectivos e hipóteses de partida. Importa sublinhar que utilizamos nesta tese a terminologia como vem nas obras de Augé e Fox, que nos parecem ter tradição funcionalista e estruturalista.

Importa sublinhar que este trabalho é pioneiro. Nunca foi feito um trabalho desta natureza em Mugeba. O mérito deste trabalho, é ter sido feito por natural de Mugeba, que é membro integrante do universo cultural e histórico de Mugeba. É por isso que foi muito fácil redigir este trabalho utilizando termos vernáculos, pois, é falante das línguas emakhuwa, elomwe e echuabo. A língua materna do autor deste trabalho é elomwe.

Importa sublinhar que este trabalho foi feito com muitas informações. Algumas das informações, não estão incluídas no presente trabalho em cumprimento do número das páginas exigidas pelo regulamento do trabalho de Licenciatura, que autoriza 50 páginas no mínimo e 80 página no máximo. Deve se acrescentar ainda, que em virtude deste trabalho ser pioneiro, a investigação está em curso, para uma publicação dumã monografia da estrutura social de Mugeba, incluindo todos os aspectos tais como económicos, estratégias de sobrevivência, políticos, religiosos, etc.

1.2.OBJECTIVOS

Os objectivos deste estudo foram de investigar e analisar as práticas das populações rural-camponesas, num contexto sócio-económico e sócio-cultural específico, reflectindo atitudes que influenciam as normas costumeiras em relação a religião, género, direito de sucessão, direito de herança e direito de propriedade, no âmbito das relações de parentesco.

1.3.HIPÓTESES

As hipóteses que temos como ponto de partida da nossa análise e vamos confirmar ao longo da nossa dissertação são:

- 1 - O parentesco é o garante da estabilidade social e das solidariedades entre os camponeses.
- 2 - A família nuclear composta por mulher marido e filhos é quase inexistente em Mugeba por força dos segmentos de linhagem.
- 3 - A mulher desempenha um papel muito importante na vida política, económica e religiosa em Mugeba. Portanto o género feminino participa activamente e em pé de igualdade com o género masculino na tomada de importantes decisões no seio da linhagem e do segmento de linhagem.

- 4 - Por força do sistema matrilinear, a mulher tem uma protecção social. Fica com os filhos, as machambas, a casa e a maior parte dos bens, por ocasião do divórcio ou da morte do marido.

2. DADOS GEOGRÁFICOS E HISTÓRICOS DE MUGEBA

2.1. CONTEÚDO DO CAPÍTULO

O presente capítulo trata aspectos relacionados com a situação geográfica de Mugeba, introdução histórica de Mugeba, a estrutura pré-colonial em Mugeba e na região lomé, a ocupação de Mugeba e o avanço das plantações, a reestruturação do sistema dos régulos e a reorganização dos impostos após 1930 e instituição dos grupos dinamizadores.

2.2. LOCALIZAÇÃO GEOGRÁFICA DE MUGEBA

O Posto Administrativo de Mugeba fica situado a Norte do Distrito de Mocuba. Situa-se numa zona subtropical, entre os paralelos 36 graus e 38 graus Este e 16 graus e 18 graus de latitude Sul. É limitada, a Norte, pelo Rio Nampevo que divide do Distrito do Ilé; a sul, faz fronteira com Namagoa que separa da sede do Distrito de Mocuba; a Leste, confina com o Posto

Administrativo de Mulevala, o Posto Administrativo de Mocubela e o Distrito da Maganja da Costa; a Oeste, faz fronteira com o rio Licungo, que o separa do Posto Administrativo de Munhamade.

A superfície total de Mugeba é de 2.050km².

Inicialmente, a sede do Posto Administrativo de Mugeba situava-se na margem esquerda do rio Raraga¹, na actual área do chefe Mugaua. Actualmente, a sede do Posto Administrativo de Mugeba está situada na estrada nacional nº 1, na margem esquerda do rio Licungo e na margem direita do rio Raraga.

A população de Mugeba desde o censo de 1940 até o inquérito de 1991, evoluiu do seguinte modo:

| ANOS | POPULAÇÃO |
|------|--------------------------------|
| 1940 | 34.257 habitantes ² |
| 1950 | 27.422 habitantes ³ |
| 1960 | 31.881 habitantes ⁴ |
| 1970 | 41.268 habitantes ⁵ |
| 1991 | 23.784 habitantes ⁶ |

¹ Ver DIAS, Saul. Glossário toponímico, histórico-administrativo geográfico e etnográfico [de Moçambique] pp.233-234.

² Ver CENSO DA POPULAÇÃO EM 1940: II- População indígena p.5.

³ Ver RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO EM 1950: III- População não civilizada p.6. e anexo VII.

⁴ Ver III RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO NA PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE EM 1960: Distrito da Zambézia, pp.14-15;20. Vide também III RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO: Censo da população da Província, p.14.

⁵ Ver IV RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO- 1970: O Distrito da Zambézia. Anexos XXIV e XXVII. Vide também IV RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO-1970: Resumo Geral. p.8 e anexo XXIV.

⁶ Ver COMISSÃO NACIONAL DO PLANO (1991), p.11. Não temos dados do Recenseamento de 1980, porque os números estão nos Distritos. Por isso, em 1980, o Distrito de Mocuba, tinha 143.124 habitantes incluindo todos os postos administrativos, um dos quais é Mugeba. Estes dados estão no CONSELHO COORDENADOR DO RECENSEAMENTO: Zambézia. Os Distritos em números, pp.7;16.

Esta evolução, está desta maneira porque, em 1940, o posto administrativo de Mugeba, estava integrado na circunscrição civil da Maganja da Costa, onde foi desanexado em 1945, passando a estar integrado na circunscrição de Mocuba⁷. Deve ser por causa disso que a população de Mugeba diminuiu em 1950. Agora em relação a redução da população em 1980, não temos nenhuma informação clara que o justifique. Somos do parecer que deveu-se talvez a falta dos recenseadores poderem atingir zonas recônditas, pois no tempo colonial os recenseadores, iam de regulado em regulado, o que permitia que todas as pessoas fossem abrangidas⁸.

A população de Mugeba, em termos étnicos, faz parte do grupo Makhuwa-Lomwe que afirma ter a sua origem nos montes Namuli. Os lomwés dizem terem a sua origem numa zona designada o lomwé

⁷ Ver CAPELA, José (1988) A República Militar da Maganja da Costa (1862-1898) p.14. Vide também DIAS, Saul. Glossário toponímico, histórico-administrativo geográfico e etnográfico [de Moçambique] pp.233-234. Vide também CABRAL, António Carlos Pereira. Dicionário de Nomes Geográficos de Moçambique-sua origem p.106. Vide também MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS. Dicionário Geográfico da Província de Moçambique p.183.

⁸ Pessoalmente sou testemunha disso, porque em 1970 embora criança, lembro-me que o recenseador do posto administrativo de Mugeba, chamado Joaquim, começava recensear as pessoas no Rosa, passando por Namuto, Inroga, Indau e outros regulados. Em cada regulado permanecia tantos quantos dias fossem necessários, isto para permitir recensear todas as pessoas. Os que eram recenseados primeiro era o régulo e os que viviam próximo dele (akathámwene). A seguir eram recenseados os chefes com as suas respectivas pessoas. Este recenseador era funcionário do posto administrativo de Mugeba, e quando se deslocasse a cada regulado, dormia em casa do régulo. Cada régulo tinha um livro de escritura (nipúku) no qual constavam todos os chefes com os seus habitantes. Findo o recenseamento os mapúku eram guardados na sede do posto administrativo de Mugeba, e facilitavam a aquisição de certidões de nascimento para efeitos de tratamento de bilhetes de identidade ou outros fins. Agora o recenseamento de 1980, foi feito por indivíduos vindos de Maputo, sem o conhecimento do local. Portanto, o recenseamento de 1980, contribuiu para a redução da população de Mugeba, porque as pessoas que estavam em zonas distantes, não foram recenseadas. Importa sublinhar que a guerra contribuiu também para a diminuição da população de Mugeba, porque por causa da guerra foram mortas muitas pessoas com armas tanto pelos soldados da Prelimo como pelos guerrilheiros da Renamo. Outras pessoas morreram vítimas de doenças por causa das más condições de vida que estavam sujeitas devido à guerra, que obrigava as pessoas a dormirem no mato e ao relento, sem cobertores, a comerem mal, etc. O outro factor que concorreu para a diminuição da população de Mugeba, deve se salientar que os inquiridores de 1991, não conseguiram chegar nas zonas na altura sob controlo da Renamo.

situada no sopé de Namuli, no Gurué⁹. Embora o mito não corresponda objecto real¹⁰, somos do parecer que o mito dos montes Namuli simboliza a unidade cultural e linguística entre os macua-lomúés. Existem lomúés em quase todo Mugeba e uma parte são anampamela¹¹.

⁹ Ver DUARTE, Ricardo Teixeira. "Contribuição para o Estudo dos Grupos Populacionais em Moçambique" Trabalhos de Arqueologia e Antropologia 4(1987) pp.32,34-35. Vide também MEDEIROS, Eduardo. "Notas para um ficheiro bibliográfico das línguas e-makuwa, e-lomue e e-chuabo de Moçambique" Revista Internacional de Estudos Africanos 4 e 5(1986) pp.332-338. Vide também MARTINEZ, Francisco Lerma (1989). O Povo Macua e a sua Cultura pp.38-39;42. Vide também 10 SEMINÁRIO SOBRE A PADRONIZAÇÃO DAS LÍNGUAS MOÇAMBICANAS (1989), pp.42,50;64. Vide também BRANQUINHO, J.A.G.M.(1969) Prospecção das forças tradicionais: distrito de Moçambique. p.303-306. Vide também MATOS, Joaquim Manuel Barbosa de (s.d), Monografia Etnográfica dos Macuas p.1. Vide também HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE VOL.1.(1988) Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores (200/300-1886) p.74. Vide também RITA-FERREIA, A. (1982)Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique pp.37,53,55,125-127,267,280-283.Vide também CAPELA, (1988), p.11. Vide também BAPTISTA, Abel dos Santos. Monografia Etnográfica sobre os Macuas (1951) p.59. vide também CAPELA, José.(1979) As Burguesias Portuguesas e a Abolição da Escravatura, 1810-1842, pp.117-191. Vide também MEDEIROS, Eduardo (1985) O Sistema Linhageiro Macua-Lomue,p.19. Vide também CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo (1987) O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico 1720-1902,pp.13ss. Vide também DIAS, (1965), pp.11-16.Vide também CASTRO, Soares (1941) Os Achirima, (Ensaio Etnográfico)p.89.

¹⁰ Ver BACKÉS-CLÉMENT, CATHERINE. (1971), "O Mito e as Suas Leituras" Antropologia Ciência das Sociedades Primitivas?p.208.

¹¹ anampamela são falantes do enampamela, que é uma variante dialectal do elomue. Os falantes de enampamela chegaram a Mugeba idos de Munhamade distrito do Lugeia, região de Mwanawe e na serra Thubini. Chegadas a Mugeba, instalaram-se em Okothokwani, região situada entre Nehire (Ribeiro), Namuto, Rosa (Mitalane), Macuva (Nanugaini), e Gulumanha (Nabagoni). Os falantes de enampamela encontram-se em Namuto, Nehire, Rosa, Macuva Macuva e uma parte de Inroga. A língua falada em Munhamade, Lugeia é emanyawa que é uma variante do elomue. Os falantes de emanyawa quando atravessaram o rio Licungo e chegaram a Mugeba, em contacto com os falantes do elomue, deram origem o enampamela. Actualmente, existem pessoas em Mugeba que têm familiares em Munhamade, o que prova que os anampamela são oriundos de Munhamade, na outra margem do rio Licungo. Em termos etnolinguísticos, os anampamela não constituem um grupo à parte, pois são lomúés. Existe outra bolsa dos anampamela no Jeiha. Esta bolsa não faz parte dos anampamela de Okothokwani. Para exemplificar que enampamela resulta do emanyawa e elomue basta dizer o seguinte: A palavra o que fizeste. Em elomue de Mugeba diz-se murimúhéní; em emnyawa diz-se mumúthi; em enampamela de Okothowani diz-se murimúthi e em enampamela de jeiha diz-se murimúsi "Quando os lomúés partiram de Namuli -afirma RITA-FERREIA; (1982) pp. 126;280-283 - subdividiram-se e localizam-se da seguinte maneira: Maratas em Namarrói; Muahavane em Nolumbo (Milange); Molocotera em Cuamba; Manhaua e Tacuane em Lugeia".

2.3. MUGEBA ATÉ 1930.

2.3.1. ESTRUTURA PRÉ-COLONIAL.

A estrutura pré-colonial de Mugeba, não deve ser analisada isoladamente. É necessário incluir esta análise no contexto dos muenes de toda Alta Zambézia, pois eles resistiram à ocupação colonial até cerca dos finais do primeiro decénio do século XX.

"Em 1899, uma coluna de sipaios da Boror, comandada por Georges Stucky de Quay (irmão de Joseph Stucky de Quay, suíço, um dos fundadores da Boror, mais tarde seu director para África e, na segunda década deste século, agraciado pelo Governo português com o título de conde) partiu para o Alto Boror (Mocuba-Lugela) e, num golpe de mão, Congone, o mais poderoso muene da região, foi capturado. Era um muene grande que reinava sobre cerca de 20 muenes pequenos (alguns, chefes poderosos como Nagori, Matias e Libanda) numa extensa área que abrangia os actuais distritos de Mocuba, Lugela e Namacurra"¹².

A coluna de 1899¹³ tinha como objectivo submeter os resistores, que se opunham à presença europeia, recusando-se a pagar impostos e garantir a implantação das plantações. De referir que em 1892¹⁴ Mocubamuno, atacou o arrendatário José L. Stucky. Em 1898¹⁵, Mucubamuno foi derrotado na sua sede no sopé do actual monte Mucubi, no distrito do Lugela. No mesmo ano de 1898¹⁶, a 13 de Maio, o comandante militar, capitão Francisco Gonçalves Lopes derrotou os Maganjas. A primeira medida depois da ocupação da Maganja e de Mocubamuno, foi o estabelecimento de

¹² HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE VOL.2. Agressão Imperialista (1886/1930) p.150.

¹³ Ver STUCKY de QUAY, Georges La Compagnie du Boror (s.d.), pp.19-35.

¹⁴ CAPELA, (1988), pp.31-32.

¹⁵ CAPELA, (1988), p.14.

¹⁶ Ver LACERDA, (1939) p.41.

dois postos, - o de Nipiode considerado limite com os lomués do leste; e o de Murraba, na serra do mesmo nome em Mocuba¹⁷. O posto de Murraba, era para defender a Vila Durão¹⁸, (actual Mocuba, ou Lugela?) que era alvo dos ataques das populações lomués vindas de Gurué, Namarroi, Lugela, etc.

Depois dessa ocupação, a cobrança dos impostos e as actividades da Boror estavam a decorrer normalmente tanto na Maganja como nas antigas terras de Mocubamuno.¹⁹ A Maganja da Costa fornecia sem dificuldades a mão-de-obra para os prazos e para a Boror. Porém, no (Prazo Lomué) Posto Militar dos Angurus²⁰, a situação se mantinha instável, pois os muenes lomués entre os quais o Namarroi, se opunham à presença europeia nas suas zonas. A derrota de Mocubamuno, dos Maganhas e de Congone, abriu caminho aos europeus para submeter outros muenes da Alta Zambézia.

A partir de 1900, os europeus começaram a ocupação da região lomué, onde viviam entre os quais os seguintes muenes: Ossiuamuno e Regulamuno em Pebane; Milange-Namuli em Milange; Nhamarroí em Namarroi; Gurué no Gurué; Indau, Mugeba (Mugema), Munhote (Minhote) Marrega e Rora (Inroga ou Rosa?) em Mugeba e outros²¹. Ossiuamuno e Regulamuno, ocupavam uma grande área, desde o rio

¹⁷ LACERDA, (1939), p.41.

¹⁸ LACERDA, (1939), p.44.

¹⁹ CAPELA, (1988), p.78.

²⁰ PELISSIÉR, René vol.2.p.159.

²¹ CAPELA, (1988), p.76. Vide também HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE VOL.2.p. 151. Vide Também PELISSIÉR, René. História de Moçambique VOL 2. p.158. Vide também ANUÁRIO DE LOURENÇO MARQUES 1930, p.42. Vide Também ANUÁRIO DE LOURENÇO MARQUES 1931, p.568.



Licungo até ao rio Ligonha.²² É possível que a sede Ossiua (Ossiwa) estivesse no sopé do monte Gilé, no actual Distrito do Gilé. Milange-Namuli, Namarroi e Gurué, eram zonas concedidas ao prazo lomué e depois à Companhia da Zambézia. No Lugela, havia o prazo Lugela que passou a Empresa Agrícola do Lugela.²³ Na Maganja da Costa era a zona sob controlo do governo. A região de Ossiutamuno, depois da sua ocupação, passou também para o controlo directo do governo colonial.

Em 1900²⁴ o muene Namarroi, orientado pelo Regulamuno, expulsou os empregados europeus da Companhia da Zambézia que operavam na região, facto que o levou a ser considerado a alma da hostilidade dos Lomus em relação à Companhia. Foi neste contexto que em 1904, Ernesto de Vilhena, então Governador do Distrito de Quelimane, actual Província da Zambézia, deu ordens ao administrador do prazo do Lugela, José de Magalhães e Menezes, e o comandante militar do posto dos Anguros (implantado em Molumbo), José Vieira Branco,²⁵ para organizarem uma força a fim de irem prender o Namarroi que tinha destruído a Vila Durão em 1902 e atacado a Vila Esperança actual Tacuane e Sarmento. Quando o régulo Namarroi recebeu emissários que tinham sido enviados pelo José de Magalhães, respondeu dizendo que tinha algumas armas da companhia, que avançassem os brancos pois tinha uma palhota reservada para eles. Importa referir que para além das armas da companhia, Namarroi tal como Ossiutamuno e outros como

²² PELISSIÉR, René Vol. 2. Op.cit. p.158.

²³ PELISSIÉR, René Vol. 2. op.cit.pp.157;159.

²⁴ CAPELA, (1988), p.77. Vide também PELISSIÉR, René VOL. 2. p.157.

²⁵ PELISSIÉR, René VOL. 2. p.157. Vide também LACERDA, (1925), pp.42-45.

escravistas, adquiriam armas com os suahilis de Angoche e de Sangage.²⁶

"O administrador reuniu em Vila Esperança (Tacuane) 1100 guerreiros, o alferes José Vieira Branco, 200 sipaios e vinte soldados. Os «rebeldes» estão avaliados em 5000. Como o Namarroi se recusasse a depor as armas, um combate (não datado nem localizado) terá feito 230 mortos (entre os quais o Namarroi) entre os adversários dos portugueses, que se submeteram. O posto de Molumbo foi deslocado cerca de cem quilómetros para sueste e reaberto em Namarroi"²⁷.

Em 1905, uma vez deslocado o posto de Molumbo para Namarroi, estavam criadas as condições para a ocupação doutras zonas. Foi nessa altura que a 20 de Setembro de 1905, o tenente Augusto Vieira Côrte Real, a frente duma força composta de 40 soldados indígenas, um canhão e 100 sipaios partiu do forte Fernando de Magalhães para estabelecer comunicações com os postos militares de Mugeba e Nampevo. Chegou a Nampevo a 10 de Outubro de 1905.²⁸ Na noite de 11 para 12 de Outubro de 1905, o muene Tebo atacou sem êxito as forças comandadas por tenente Augusto Vieira Côrte Real.²⁹ Uma vez derrotados os muenes Tebo, Mago, Mugana, Namana (Namanda), Maqueliha e outros, um grupo ficou a construir aringa na margem direita do rio Nipiodi enquanto outro comandado pelo sargento Dias, procedia a abertura de estradas para os postos de Mugeba e Nampevo³⁰. A 1 de Novembro de 1905, tinha sido construído o novo posto e aberta uma estrada com 110 kms, ligando o forte Fernando de Magalhães e uma outra de 75 kms, com o de

²⁶ LACERDA, (1939), p.42. Vide também PELISSIÉR, René vol.2.p.157.

²⁷ PELISSIÉR, René Vol.2.p.157.

²⁸ LACERDA, (1939), p.44. Vide também PELISSIÉR, René vol. 2.p.158.

²⁹ LACERDA, (1939), p.44. Vide também PELISSIÉR, René vol.2.p.158.

³⁰ LACERDA, (1939), pp.44-45. Vide também RITA-FERREIRA, A. Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique

Mugeba³¹.

O posto militar de Mugeba tinha existido desde 1901. A título de exemplo, em 1901, STUCKY de QUAY, partiu de Namacurra ao rio Mulumadhi, percorreu o curso do rio Raraga, passou por Mugeba, Podho, atravessou a região do muene Ndao (Indau), que compreendia Murothoni, Namuiladhi, Sólío e Nampevo, entre a actual estrada nacional nº1 e o rio Licungo³². No período entre 1901-1913 Mugeba era considerado o limite entre os Iomués e o Boror. Os Iomués eram considerados rebeldes, o coio da vadiagem e não queriam trabalhar nos prazos nem pagar os impostos³³. Na campanha de 1905, foram submetidos 32 muenes com uma população de 10.000 habitantes³⁴. Entre 1904-1905, montaram-se os postos de Mucubela, Namarrói, Nampevo, Jamal, Gurué, Mulevala, Tebo, Namanda, Maqueliha e Mussarawa³⁵.

Após a ocupação dessa zona, a cobrança dos impostos para Maganja da Costa, foi facilitada.

"Os objectivos mediatos e imediatos da ocupação estavam claramente definidos e eram devidamente publicitados. A resistência activa e passiva dirigia-se, primeiramente contra o pagamento do mussoco. Quando em 1904, as autoridades portuguesas tiveram acesso às terras entre Mugeba e Lugela encontraram muita gente fugida ao mussoco. Com a rendição do muene Ginama ficara assegurada a comunicação de Nipiode a Mugeba e com a do muene Namagoa entre o posto de Mugeba e o novo posto de Lugela. A primeira ordem que estes chefes receberam das autoridades portuguesas foi a de mandar limpar os caminhos para se proceder ao recenseamento"³⁶.

³¹ LACERDA, (1939), p.45.

³² STUCKY de QUAY, Georges (s.l.) pp.75-86.

³³ STUCKY de QUAY (s.d.) pp.75-86. Vide também LACERDA (1939), p.43.

³⁴ LACERDA, (1939), p.45. Vide também PELISSIÉR, vol.2.p.158.

³⁵ Ver PINHAL, (1971), pp.186-187. Vide também SERRA, (1995), p.274.

³⁶ CAPELA, 1988, p.78.

"Os portugueses tinham, portanto, descoberto no interior da Maganja da Costa em 1900-1905 uma mina de trabalhadores que contrastava com as baixas densidades humanas das margens superdevastadas do Zambeze. Iriam abusar dessa mina no decurso dos anos seguintes para instalar e explorar as suas grandes fazendas de chá, sisal, palmeiras, etc. para exportar homens para o Rand, e até para S.Tomé, e para intensificar a cobrança do mussoco"³⁷.

Entre 1905-1907³⁸, os portugueses ocuparam os postos de Ilé Errego, Alto Molocué e Alto Ligonha uma vasta região entre Pebane e o rio Ligonha, que nominalmente pertencia a Angoche no distrito de Moçambique actual Província de Nampula.

O governador-geral, João de Azevedo Coutinho³⁹ mandou incluir a região supracitada, no distrito de Quelimane actual Província da Zambézia entre 1905-1906. Em Junho de 1907, o antigo capitão-mor de Angoche, Eduardo do Couto Lupi⁴⁰ assumiu o cargo de governador do distrito de Quelimane e ficou lá até Maio de 1915. Lupi dividiu a fronteira leste em duas capitánias-mores, sendo uma no Alto Molocué e outra no baixo Molócué actual Pebane. Uma vez derrotados os maganjas e os seus colaboradores directos entre os quais Mocubamuno, e os lomués do ocidente representados pelo régulo Namarroi, Lupi considerou que essas zonas estavam submetidas. Foi por esta razão que retirou de lá as guarnições. Suprimiu oito postos (Mocuba, Mugeba, Mulevala, Mocubela e Bajone, todos cinco na Maganja da Costa e mais três no prazo Lomué: Molumbo, Namarroi e Gurué (que depois se chamou Vila Junqueiro). As atenções de Eduardo do Couto Lupi, estavam viradas

³⁷ PELISSIÉR, vol.2.p.158.

³⁸ PELISSIÉR, René vol.2.pp.158-160. Vide também PINHAL, (1971), pp.186-187.

³⁹ idem

⁴⁰ PELISSIÉR, René vol.2.p.159.

para a direcção de Ossiamuno e Regulamuno. A região de Ossiamuno já tinha sido ocupada em 1906 ou em 1907, portanto, antes de Lupi ser nomeado governador de Quelimane⁴¹. Nessa altura foi instalado um posto no rio Melela (Mulela). Em 1907⁴², Ossiamuno e Regulamuno continuavam a resistir. No início de 1907, Ossiamuno sublevou-se e mandou matar o tenente José da Cunha. Estes acontecimentos, levaram a Eduardo do Couto Lupi, mandar instalar um posto no baixo Molócué, recuperar a povoação de Ossiamuno e instalar no Alto Molócué um terceiro posto, na serra do Inago no segundo semestre de 1907⁴³.

"Mandou recrutar 150 sipaios da Maganja da Costa e enviou elementos (300), comandados pelo tenente Silva Cardoso, para reocupar o baixo Molócué (atacado de 8 a 13 de Novembro de 1907). O destacamento de Moniga/Tejungo repeliu também os guerreiros do Regula-Muno. Do norte, a 21 de Novembro de 1907, o capitão-mor do Alto Molócué, o capitão Leandro do Rego, acorreu com cinco soldados europeus, 73 soldados africanos, 221 sipaios, 833 auxiliares e carregadores. No fim de Novembro de 1907, derrotou os «rebeldes» na serra de Morrúa, no Médio Melela, e entrou a 13 de Dezembro de 1907 nas terras de Ossua-Muno. Cinco dias de razias tinham quebrado a resistência do régulo. Do sul, o comandante de Moniga/Tejungo, o tenente Carvalho, foi reinstalar um posto fortificado no Ossua-Muno. As perdas foram sensíveis, principalmente, do lado dos adversários dos portugueses, que sofreram terríveis destruições. O Ossua-Muno e o Regula-Muno andavam fugidos"⁴⁴.

No ano de 1908⁴⁵ foram ocupados os Baixos e Médios Molócué e Ligonha. Quem dirigiu a ocupação de 1908, foi o capitão-mor do Baixo Molócué, o capitão João Perry da Câmara, apoiado por quatro oficiais, dez soldados europeus e 63 africanos e um número

⁴¹ PELISSIÉR, René vol.2.p.159.

⁴² SERRA, (1995), p.275.

⁴³ *ibid.* p.160. Vide também PINHAL, (1971), pp.186-187.

⁴⁴ PELISSIÉR, René vol.2. p.160.

⁴⁵ PELISSIÉR, René vol.2.pp.160-161.

desconhecido de sipaios. O Regula-Muno foi preso em 1908.

A resistência dos lomués do leste, termiou em 1909⁴⁶, com a derrota do régulo Huquia(?) no Alto Ligonha levada a cabo pelo capitão João Perry da Câmara e alferes Avelino José Castela. No mesmo ano de 1909, foram provavelmente derrotados os régulos Ossiutamuno e Regulamuno no Baixo Molócué. Com estes últimos focos de resistência, a Maganja da Costa, Pebane, Alto Molócué, passaram a ser consideradas zonas sob domínio directo das autoridades coloniais e todo o território da actual Província da Zambézia estava incorporado no então distrito de Quelimane. Os impostos que eram um dos principais motivos de resistência, eram cobrados sem problemas, e essas zonas tornaram-se em reservas de mão-de-obra para as plantações da Zambézia, para África do Sul, Rodésia do Sul, etc.⁴⁷

Depois da conclusão das campanhas de ocupação, foram criadas as circunscrições da Maganja da Costa a 3 de Fevereiro de 1908, Alto Molócué e Ile em 1920, Pebane em 1923, Lugela, Milange, Namarrói e Gurué a partir de 1928.⁴⁸

Isto é uma demonstração clara que os lomués resistiram ao colonialismo português. Não foi fácil a implantação das autoridades coloniais na região lomué.

⁴⁶ PELISSIÉR, René vol.2.pp.159;161. Vide também HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, VOL II, p.151.

⁴⁷ SERRA, I(1980), p.41. Vide também PINHAL, (1971), pp.186-187.

⁴⁸ SERRA, (1995), P.279.Vide também ANUÁRIO DE LOURENÇO MARQUES (1930), p.42.Vide também ANUÁRIO DE LOURENÇO MARQUES,(1931), p.568.

2.4. A OCUPAÇÃO DE MUGEBA E O AVANÇO DAS PLANTAÇÕES.

A população de Mugeba não foi directamente afectada pelas plantações, pois nunca existiram nem prazos na área de Mugeba. Talvez dizer que depois da implantação da Companhia do Boror em Mocuba e Lugela, depois de 1899⁴⁹, deve ter sido utilizada a mão-de-obra de Mugeba. Até 1920, provavelmente a mão-de-obra da Zambézia em geral, era também drenada para África do Sul, S.Tomé e Príncipe, talvez Niassalândia. Após a assinatura do Acordo de 1913⁵⁰, foi proibida a exportação da mão-de-obra ao norte do paralelo 22 para África do Sul. A justificação oficial dada foi a de que os trabalhadores africanos eram propensos a doenças⁵¹.

Com a fundação das fábricas da Sena Sugar Estates pelo britânico John Peter Hornung, a mão-de-obra da Zambézia, vira para as plantações de cana. A Primeira fábrica iniciou a sua laboração em 1893 em Mopeia. Em 1900 formou-se uma Companhia Francesa com o nome de Sociedade Açucareira da África Oriental Portuguesa que fundou a fábrica de Marromeu. Esta fábrica começou a laborar em 1902. Em 1909 a sua administração passou para Hornung. Em 1910, foi adquirida pela Sena Sugar Factory Limited iniciada por Hornung e sucedida pel Sena Sugar Estates Limited.

⁴⁹ Ver HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, VOL.II. Agressão Imperialista (1886-1930) pp.150-151. Vide também CAPELA, José (1977). O Impsto de e a Implantação do Modo de Produção Capitalista p.83.

⁵⁰ Ver ADAMO, Issufo; DAVIES, Roberto; HEAD, Judith. 2(1981), pp.62-66. Vide também SERRA, 1(1980), p.42. Vide também HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE VOL.II. Agressão Imperialista (1886/1930), pp.163-166. Vide também CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS (1981), p.3. Vide também NEVES, Joel das (1991), pp.281-294. Vide também ROCHA, Aurélio; HEDGES, David; MEDEIROS, Eduardo; LIESEGANG, Gerhard. HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE VOL 3. pp.2-3.

⁵¹ SERRA, 1(1980) p.42.

A Sena Sugar Factory Limited, fundou a fábrica de Caia que iniciou a sua laboração em 1908. Em 1920, J.P.Hornung, forma com apoio dos seus filhos os srs. Coronel C.B.R.Hornung e Capitão G.Hornung, a Sena Sugar Estates Limited que incorporou as fábricas de Mopeia, Marromeu e Caia. Em 1922 iniciaram-se as plantações de cana-de-açúcar e a construção da fábrica do Luabo que iniciou a sua laboração em 1924. Das quatro fábricas, a do Luabo era a maior, pois produzia 30.000 toneladas de açúcar por ano contra 17.500 toneladas da fábrica de Mopeia, 17.500 toneladas da fábrica de Marromeu e 17.500 toneladas da fábrica de Caia.

Devido a baixa de preços de açúcar no mercado mundial devido a crise económica mundial de 1929-30, e por causa da superprodução, a Sena Sugar Estates Limited, encerrou a fábrica de Caia em 1931 e a de Mopeia em 1932⁵².

Com o funcionamento das fábricas supracitadas, havia necessidade de mão-de-obra. Deve ser por causa disso, que nos anos de 1934 e 1947⁵³ foram rubricados outros acordos. O de 1934 dava ao governo colonial o monopólio de fornecer a mão-de-obra as plantações da Zambézia. O de 1947, era acordo laboral que autorizava a Rhodesian Native Labour Supply Comission (RNLSC) a estabelecer um posto de recrutamento em Tete, para permitir o recrutamento para a Rodésia do Sul. De referir que antes do acordo de 1947, já em 1938 a WENELA recrutava mão-de-obra ao

⁵² Ver RIBEIRO, (1940), pp.728-729. Vide também PELISSIÉR, (1988), vol.2.pp.167-168.Vide também VAIL, Leroy; WITHE, Landeg (1980), pp.148-153. Vide também ROCHA; HEDRES; MEDEIROS; LIESEGANG. Vol.3. (1993), p.3. Vide também HEAD, 1(1980), p.53.

⁵³ ADAMO; DAVIES; HEAD 2(1981), pp.62-66.

norte do paralelo 22⁵⁴. A mão-de-obra para África do Sul, Rodésia do Sul, para além de ter motivações das melhores condições de vida e salários superiores relativamente as plantações da Zambézia, o estado colonial tinha também como objectivo trazer divisas⁵⁵ para a colónia.

As plantações de sisal em Namagoa, evoluíram do seguinte modo: Foram iniciadas durante a 1ª guerra mundial sob administração da Empresa Agrícola do Lugela. Entre 1913-1914 dedicou-se ao sisal e em 1918⁵⁶ abriu uma fábrica em Agarú para exploração e preparação do sisal. Em 1971 passou de Namagoa Plantations com capital inglês para a Companhia dos Algodões de Moçambique (CAM). Em 1972 a CAM introduziu o algodão como cultura intercalar. Foi nacionalizada em 1979, passando para Empresa de Algodões da Zambézia (EAZ)⁵⁷. Portanto, estas plantações mais as de chá no Gurué uma das quais fundada pela Companhia da Zambézia⁵⁸, necessitavam de trabalhadores.

Em Mugeba muita mão-de-obra foi drenada para as plantações acima referidas⁵⁹. A título de exemplo, as pessoas que eram contratadas (kuntaráto sg, akuntaráto pl) para Namagoa e para a Sena Sugar Estates, quando regressavam traziam cartões ou livretes de trabalho (nthikithi sg, mathikithi pl). Estes

⁵⁴ ADAMO; DAVIES; HEAD 2(1981), pp.62-66.

⁵⁵ ROCHA; HEDGGS; MEDEIROS; LIESEGANG vol.3 (1993), pp.3;6.

⁵⁶ LACERDA, (1925)pp.140-142.

⁵⁷ CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS (1981), pp.2;5.

⁵⁸ RIBEIRO, (1940), pp.723-724. Vide também HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE VOL.II. Agressão Imperialista (1886/1930) pp.136-137;152-153.

⁵⁹ SERRA, 1(1980), p.48.

cartões, traziam toda a informação do contratado durante os seis meses nas plantações. Se tinha muitas faltas, era encaminhado para as obras públicas, sobretudo abertura de estradas em Mopódhi, Munó e Mugudhi.

O facto de alguém voltar das plantações e ser encaminhado para as obras públicas, era designado de ethikela (voltar para). Eram levados para ethikela, aqueles que em virtude de terem muitas faltas, não conseguiam pagar os seus impostos. Com a introdução em 1938⁶⁰ do cultivo forçado do algodão a força de trabalho era cada vez mais integrado no sistema capitalista e a mão-de-obra começou a escassear. Nos anos de 1950⁶¹ as plantações de chá, passaram a recrutar mão-de-obra nas tradicionais zonas da Sena Sugar Estates (SSE), por exemplo, no Ile onde durante 20 anos a SSE recrutou a sua mão-de-obra. A mão-de-obra de Mugeba, foi em grande parte para as plantações de açúcar, sisal algodão e aos colonos que estavam a praticar agropecuária em Mugeba. Tais colonos chegaram a Mugeba em cumprimento da política colonial de drenar população branca para as colónias⁶². Os contratados que eram recrutados para as plantações de açúcar eram designados de anyampea termo que deriva de Mopeia. Independentemente se a pessoa ia trabalhar no Luabo ou em Marromeu⁶³, era-lhe aplicado o termo genérico de anyampea. É provável que as primeiras pessoas recrutadas de Mugeba para as

⁶⁰ ISAACMAN, 6-7 (1987), p.37. Vide também HEDGES; ROCHA Vol.3 (1993) pp. 88-93. Vide também VAIL; WHITE (1980), pp.299-301;314-324.

⁶¹ HEAD, 1(1980), p.67.

⁶² Ver FERREIRA, (1974), pp.102;116;192. Vide também BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE I SÉRIE-Nº 36 de 14 de Setembro de 1961, p.1124.

⁶³ HEAD, 1(1980), p.61.



plantações de açúcar tenham ido a Mopeia. Foi construída em Mugeba uma casa para recrutamento da mão-de-obra para as planatações de açúcar. Geralmente, os contratados permaneciam durante seis meses nas plantações findos os quais regressavam a Mugeba. Quase todas as plantações desenvolveram também a agro-pecuária e a agro-indústria⁶⁴.

De e para as plantações, os trabalhadores eram transportados de carro do posto administrativo onde eram recrutados desde que a distância fosse superior a 25 kms. No tempo das chuvas, quando algumas estradas ficavam submersas, nessas zonas não se efectuava o transporte dos trabalhadores.⁶⁵ Até finais dos anos de 1950, como resposta da escassez da mão de obra, as plantações construíram palhotas para os trabalhadores nos acampamentos. Em cada palhota dormiam mais de dois trabalhadores. Por exemplo no Gurué, nos anos de 1950, em cada palhota dormiam 4 trabalhadores. Também havia garantia de alimentação.⁶⁶ Nos anos de 1960, começa a mecanização da produção nas plantações e em 1961 é formalmente eliminado o sistema do trabalho forçado vigente até então.⁶⁷ Em termos de transformações sociais alguns trabalhadores aprenderem profissões tais como carpinteiros, mecânicos, motoristas, etc.⁶⁸

Não excluimos a possibilidade de uma parte da mão-de-obra de Mugeba ter sido utilizada na construção da linha férrea

⁶⁴ ROCHA; HEDGES; MEDEIROS; LIESEGAN. vol.3.(1993), p.3.

⁶⁵ ROSA, (1948), P.18.

⁶⁶ TEIXEIRA, (1950), p.63. Vide também ROSA, (1948), P.18. Vide também SERRA, 1(1980), pp.42-43. Vide também HEAD, 1(1980), pp.68-69.

⁶⁷ HEAD, 1(1980), pp.69-70. Esta prática continuou na Zambézia até 1969/1970.

⁶⁸ HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, vol.2.(1983), p.156.

Quelimane-Mocuba. A construção desta ferrovia foi iniciada em 1898⁶⁹ pela Companhia da Zambézia. Até 1914 altura da eclosão da Primeira Guerra Mundial, tinha sido concluído o troço Namacurra-Mocuba. A sua construção foi interrompida por causa desta guerra. Depois da concessão das minas de Moatize a uma empresa belga a 1 de Junho de 1912, o Estado iniciou a construção do troço Namacurra-Mocuba. A 5 de Novembro de 1913, chegou a Quelimane o engenheiro militar, Pedro António Álvares que deu impulso a construção da ferrovia Namacurra-Mocuba. Em 1922 a ferrovia Quelimane-Mocuba, foi aberta à exploração. Até 1926, a ferrovia estava dividida em troços sendo Quelimane-rio Mucelo-Namacurra-Mocuba. Só depois da construção das respectivas pontes, a ferrovia Quelimane-Mocuba, começou a ser usada integralmente⁷⁰. A ferrovia Quelimane-Mocuba, tem uma extensão de 145 kms e liga o Porto de Quelimane com Alta Zambézia. O Cais deste Porto foi inaugurado a 3 de Novembro de 1953⁷¹ pelo então Governador-Geral de Moçambique, o comandante Gabriel Teixeira.

A cultura forçada ou obrigatória do algodão foi largamente desenvolvida em Mugeba. Em todos os regulados de Mugeba, praticava-se a cultura obrigatória do algodão. Para melhor controlo, os cultivadores em Mugeba, foram concentrados⁷² em parcelas de terras. Esta política iniciada na década de 50, tinha como objectivos entre outros permitir que as concessionárias e a Junta de Exportação Algodoeira (JEAC), tivesse o melhor

⁶⁹ CAPELA, (1977), pp.79-80. Vide também SERRA, 1(1980), p.47.

⁷⁰ LIMA, Alfredo Pereira de (1971), 2º vol. pp. 203-213.

⁷¹ LIMA, Alfredo Pereira de (1971), 3º Vol.pp.131-132.

⁷² HABERMEIER, Kurt, 2(1981), p.38. Vide também HEDGES; ROCHA. vol.3. (1993), pp.132-133.

controlo dos camponeses; reduzir as despesas em transportes das concessionárias, governo; etc. Mugeba foi considerada, uma das zonas férteis para a produção do algodão⁷³. A cultura obrigatória do algodão era praticada por indivíduos com a idade entre 18 a 55 anos de ambos os sexos. Cabia a cada homem 1 ha e a cada mulher 0,5 ha. Esses indivíduos eram designados por agricultores de algodão (kirikitori sg, makirikitori pl). Os agricultores de algodão recebiam cartões (nikenkere sg, makenkere pl) que eram autenticados pelas autoridades administrativas das respectivas áreas ou pelos funcionários da JEAC dessas áreas. Em cada regedoria havia obrigatoriamente um mercado de algodão e vários postos de compra para evitar que os camponeses percorressem mais de 5 kms. Em cada mercado, os agricultores de algodão eram chamados por ordem da distribuição de sementes (ithaka). A autoridade administrativa presidia aos mercados acompanhado por um intérprete local. Os dois empregados das concessionárias, o comprador e o pagador, efectuavam o mercado.⁷⁴ A cultura forçada do algodão provocou muita fome e conseqüentemente muitas mortes, porque os agricultores do algodão não tinham tempo suficiente para se dedicarem as culturas de alimentação. Deve ser por causa disso que muitos camponeses preferiam trabalhar nas plantações a cultura do algodão. Os contratados nas plantações recebiam relativamente melhor do que os agricultores.⁷⁵

⁷³ HEDGES;ROCHA. Vol.3. (1993), pp.137-138.

⁷⁴ ROSA, (1948), pp.19-22.

⁷⁵ CASTRO, (1980), pp.285-286.

O governo colonial para compelir a mão-de-obra tanto para as plantações como para a cultura obrigatória do algodão, promulgou leis a partir de 1886⁷⁶, 1890⁷⁷. Em 1942⁷⁸ o então governador-geral de Moçambique, José Tristão Bettencourt, procedeu a reorganização do sistema dos impostos, e definiu que o imposto de palhota dos anos anteriores, passaria oficialmente a imposto de capitação. Os camponeses para pagarem os seus impostos, tinham de ir vender a sua força de trabalho nas plantações⁷⁹ ou participar na cultura forçada do algodão. Todas as leis coloniais, protegiam os plantadores em termos de mão-de-obra. Em Mugeba, no tempo colonial, porque não havia registo de nascimentos, os funcionários públicos, para obrigarem a um rapaz pagar imposto, abriam os sovacos. Mal tivesse pêlos nos sovacos, começava a pagar impostos, porque era considerado crescido. Também não temos informação clara sobre quando alguém deixava de pagar impostos, porque geralmente a idade não é conhecida. Sabemos que todos os régulos, chefes de povoações, sipaios e inválidos, eram isentos ao pagamento dos impostos.⁸⁰ No tempo actual, dado que a maioria dos camponeses não sabe escrever, também há problemas de registo de nascimentos, aplicam-se datas aproximadas.

⁷⁶ HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE vol.2.(1983), p.148.

⁷⁷ HEAD, 1(1980), p.54. Vide também SERRA, 1(1980), p.36. Vide também HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE vol.2.(1983), pp.151-152.

⁷⁸ HEDGES; ROCHA. vol.3.(1993), p.97.

⁷⁹ CAPELA, (1988), p.80.

⁸⁰ ROCHA; HEDGES; MEDEIROS; LIESEGANG. vol.3.(1993), p.2. Vide também HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE. vol.2. (1983) p.148. Vide SERRA, 1(1980), p.36.

Em Mugeba todos os indivíduos válidos que não tivessem sido contratados para as plantações, ou que não praticassem a cultura forçada do algodão, eram considerados vadios⁸¹ (namarokolo sg, anamarokolo pl). Esta camada social era bem controlada pelos régulos, e estes encaminhavam para a sede do posto administrativo para o seu envio às obras públicas, ou para abertura de estradas de Mopodhi ou para a recelagem da estrada nacional nº 1, no troço entre Mussoloni e Nampevo, pertencente a área de jurisdição de Mugeba.

2.5. MUGEBA APÓS 1930.

2.5.1. ESTRUTURA COLONIAL.

2.5.1.1. REESTRUTURAÇÃO DO SISTEMA DOS REGULADOS, REORGANIZAÇÃO DOS IMPOSTOS E GESTÃO DA MÃO-DE-OBRA PARA AS PLANTAÇÕES.

Após 1930, o Estado Novo, começa a proceder a reestruturação dos regulados já existentes, em Mugeba, os quais faziam parte da estrutura pré-colonial. Este processo culminou com a Reforma Administrativa Ultramarina, portaria nº 5.161 de 25 de Março de

⁸¹ HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE, vol.2. (1983), p.154.

1944 e pelo Regulamento dos Auxiliares de Administração Civil, aprovado pela portaria nº 5.639, publicado no Boletim Oficial de Moçambique nº 31, I SÉRIE, de 29 de Julho de 1944 páginas 360 a 375.⁸²

A instituição de régulos (ma-mwasambo), chefes dos chefes de povoações (ma-samasowa) e de chefes de povoação (ma-kanfumu), conhecidos também pelo termo autoridades gentílicas, foi um processo longo e decisivo no vale do Zambeze em geral, e em Mugeba em particular.

Os régulos de Mugeba, enquadram-se no contexto das autoridades linhageiras, que foram encontrados pelos europeus quando penetravam no interior da Zambézia, e noutras regiões de Moçambique, nos séculos XVI, XVII, XVIII, e XIX e XX⁸³. As designações variavam de região para região, de acordo com a língua local. É por isso que na baixa Zambézia eram designados de (mambos) enquanto na alta Zambézia eram designados de atáta ou amunnáka. Foram essas autoridades linhageiras, que foram utilizadas para a mobilização da mão-de-obra a ser utilizada nos prazos, mais tarde nas plantações e na cultura obrigatória do algodão. Importa sublinhar que as autoridades linhageiras foram encontradas também pelos mercadores asiáticos no século IX, altura que entraram em contacto com os nativos, ou seja, os verdadeiros indígenas do território que é hoje Moçambique. Com a depressão económica que abalou o mundo em 1929 e com a ascensão

⁸² ROSA, (1948), p.1.

⁸³ Ver CAPELA, José (1979). As Burguesias Portuguesas e a Abolição do Tráfico da Escravatura, 1810-1842. pp.118; 140. Vide também SERRA, Carlos (1980) op.cit. p.36. Vide também SERRA, Carlos (1986) Como a Penetração Estrangeira Transformou o Modo de Produção dos Camponeses Moçambicanos 2º Vol.: O Exemplo da Zambézia, pp. 56-58. Vide também HISTORIA DE MOÇAMBIQUE VOL. II. Agressão Imperialista (1886/1930), pp. 114, 148; 150. Vide também PÉLISSIER, (1988), vol.II. pp.156-161. Vide também LACERDA, (1939), pp.41-47.

de Salazar em Portugal ao cargo de Primeiro Ministro, em 1930, depois do golpe de estado de 1926, o estado colonial começou paulatinamente a reduzir o número dos régulos. O governo de Salazar, preocupado com o nacionalismo económico, e como uma das soluções de manter o equilíbrio económico, fez uma nova reestruturação dos regulados em 1942. Em Mugeba, até 1940 havia no total 50 régulos. Depois o seu número diminuiu.

A partir de 1930, altura que os Prazos foram definitivamente abolidos⁸⁴, com a divisão da Zambézia em circuncrições e postos administrativos, os régulos, recomeçam a auxiliar os funcionários administrativos portugueses, no recrutamento de mão-de-obra para as plantações e para a cultura forçada do algodão. Os régulos recebiam uma avença pelo trabalho realizado.

Depois da tomada de posse a 20 de Março de 1940, do então Governador Geral de Moçambique, José Tristão Bettencourt⁸⁵, tinha sido claramente definido que os régulos eram muitos, uns até com pouca gente e com poder decadente. Durante o mandato do governo de José Tristão Bettencourt, a administração efectuou a redução dos régulos ou por supressão gradual ou por anexação para permitir uma maior eficiência.⁸⁶ Reorganizou a força de trabalho rural. A este respeito, uma cláusula da circular 818/D7 deu aos régulos o papel de recrutar as pessoas que não tivessem cumprido com as suas obrigações, para serem distribuídos pelas plantações que necessitassem de mão-de-obra. Porém, os régulos podiam recrutar as pessoas, só quando fossem encarregues pelos

⁸⁴ Ver HEAD, Judith. 1(1980) op.cit. pp.55-57.

⁸⁵ HISTÓRIA DE MOÇAMBIQUE (1993), vol.3. p.87.

⁸⁶ ROSA, (1948), pp.4-5.

administradores e chefes do posto. Importa salientar que os régulos, na sua maioria, foram tirados do interior das linhagens, isto para garantir a sua legitimidade no seio da comunidade.

Na Zambézia, em 1942, o governo colonial, com apoio das concessionárias e mesmo dos plantadores, para garantir as campanhas de propaganda de algodão e a cobrança de impostos, atribuiu uma casa a cada chefe que apoiasse a campanha, as vezes de alvenaria e com depósito de água à custa da administração e das companhias concessionárias. Na opinião de José Tristão Bettencourt, esta acção era de suma importância, pois era exemplo concreto dos benefícios daqueles que colaboravam com o governo colonial e levaria a que os outros, também colaborassem com o governo colonial. Dados em nosso poder, indicam que nos finais de 1943, 49 casas para régulos tinham sido construídas na Zambézia por um custo superior a 100 mil escudos. Em 1944, a reorganização dos auxiliares da administração civil, nomeadamente régulos, sipaios e intérpretes, estava concluído. Nos anos seguintes, os régulos tiraram alguns benefícios, por exemplo percentagem de imposto de capitação, prestação de serviços dos camponeses nas suas próprias machambas, multas aos infractores das leis coloniais e tradicionais, pagamento de tributos em dinheiro aquando das cerimónias e ritos⁸⁷. Em Mugeba, o régulo Indau e o chefe Calia, têm casas de alvenaria construídas pelo

⁸⁷ Ver HEDGES, David; ROCHA, Aurélio (1993) "A Reestruturação da Sociedade Moçambicana, 1938-1944" História de Moçambique Vol. 3: Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961. p.87; 98-99. Vide também BRANQUINHO, J.A.G.M. Prospecção das forças Tradicionais: distrito de Moçambique. p.305. Vide também DUARTE, Ricardo Teixeira. Os Conceitos de "tribo" e "tribalismo". "A Sociedade tradicional e as realidades que com ele estão relacionados" Trabalhos de Arqueologia e Antropologia 6 (1989) pp.29-34. Vide também COISSORÓ, Narana. "O Regime das Terras em Moçambique" Moçambique, Curso de Extensão Universitária Ano Lectivo de 1964-1965. pp.422-430. Vide também ALMEIDA, António de. "Esboço Histórico das Organizações Tradicionais dos regulados indígenas de Angola e Moçambique-Os grandes régulos, os chefes indígenas, situação actual" Congresso do Mundo Português Vol. XV, 1940, pp. 529-542.

governo colonial.

Esta política continuou até a década de 60, com as reformas levadas a cabo por então ministro das Colónias Adriano Moreira. O Decreto nº 43896, de 6 de Setembro de 1961, publicado no Boletim Oficial de Moçambique, I Série, nº 36, de 14 de Setembro, dizia no seu Artigo nº 2, que a cada Regedoria pertencem todos os indivíduos, que tendo domicílio na respectiva área devem considerar-se vizinhos segundo o direito tradicional. Havia um parágrafo único que dizia que quando a sua extensão o justificava, as regedorias podem ser divididas em grupos de povoações e em povoações⁸⁸. Um exemplo concreto em Mugeba, foi do kanfumu Ehime, no regulado Indau. Quando este régulo foi transferido da sua antiga área na serra nyagu provavelmente actual Murothone no rio Namuiladdi, para a actual área, trouxe consigo os seus ma-samasoa, e ma-kanfumu. Dado que o kanfumu Ehime tinha muita gente, (wáthana athu), decidiu-se nomear um outro kanfumu de nome Melane Narea.

Para provar que os régulos, foram tirados do interior das suas linhagens, é o facto da maior parte das populações nos regulados serem parentes por descendência dos régulos. Esses parentes dos régulos eram designados por akadámwene. Havia também outras pessoas que eram doutras linhagens, porque pertenciam as linhagens dos chefes que eram doutras linhagens. Em termos espaciais, os akadámwene viviam próximo do régulo. Estava facilitada a tarefa dos administradores e chefes do Posto, no seu relacionamento com os camponeses, pois a demarcação dos

⁸⁸ Ver BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE I SÉRIE, nº 36, de 14 de Setembro de 1961, p.1130. Vide também COISSORÓ Narana. "O Regime das Terras em Moçambique" op.cit.pp.429-431.

regulados e povoados correspondia a realidades sociais, isto é indivíduos que em princípio eram da mesma linhagem⁸⁹. Veja-se anexo dos mithítha. Alguns régulos de Mugeba, indicavam até os seus sobrinhos, ou irmãos para serem chefes dos chefes de povoações, chefes de povoação, sipaios e cabos de terra. Na língua elomue de Mugeba, os régulos eram designados de mwasambo (sg.) e ma-mwasambo (pl.). Os chefes dos chefes de povoações eram designados de samasoa (sg.) e ma-samasoa (pl.), os chefes de povoação eram designados de kanfumu (sg.) e ma-kanfumu (pl.). Os sipaios⁹⁰ musupai (sg.) e a-supai (pl.), os cabos de terra kaputera (sg.) e ma-kaputera (pl.), o intérprete⁹¹ álinkwa ou nterepete ou namatapulela (sg.) e ma-nterepete ou anamatapulela ou malinkwa (pl.). Devido ao facto dos régulos serem membros das linhagens, conseguiram gerir as terras, as pessoas e os conflitos, pois cada régulo tinha legitimidade no seio da sua linhagem e das suas populações. O facto do régulo ou chefe ser membro do nloko, implica que a sede, o tesouro e as terras do nloko, também lhe pertencem⁹², goza plenos direitos no seio do nloko como o resto dos membros do nloko.

As insígnias que estes representantes da administração colonial punham variavam de acordo com a hierarquia. Assim, o régulo que era o escalão máximo, ostentava três galões ou estrelas em cada ombro; o chefe dos chefes de povoações,

⁸⁹ Ver OSÓRIO, João de Castro; RODRIGUES, João F. "Integração dos actuais régulos na obra administrativa nas Colónias de Angola e Moçambique" Congresso do Mundo Português XV, 1940, pp. 556-557.

⁹⁰ Regulamento dos Auxiliares de Administração Civil, BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE, nº 31, I SÉRIE, de 29 de Julho de 1944, pp.360-366.

⁹¹ *ibid.* pp.366-367.

⁹² Ver AUGÉ, Marc (1978), *op.cit.* p:117.

ostentava dois galões; o chefe de povoação, trazia um galão. Estes galões eram distintivos, havendo insígnias comuns desde o régulo até ao cabo de terra, que eram uniformes, com cintos e cofiós aonde se ostentava o emblema de Portugal. Na língua elomue de Mugeba, os galões ou plantinas⁹³ eram designados de ekalawa ou epalantina (sg.), ikalawa ou ipalantina (pl.) e os cofiós⁹⁴ eram designados de nikófia (sg.) e makófia (pl.). Cada nikófia tinha um distintivo designado epathia (sg.) e ipathia (pl.). Todos tinham uniformes de caquis.⁹⁵

Os ma-mwasambo, ma-samasoa e ma-kanfumu, eram designados com o termo genérico de ámwene (sg.) e ma-mwene (pl.). O singular de ma-mwene seria mwéné. Porém, na língua elomwe de Mugeba, quando as pessoas se dirigem aos mais velhos ou a individualidades como é o caso de régulos e chefes, como sinal de respeito, antepõem o prefixo a. Neste caso concreto é ámwene régulo ou chefe, o que literalmente significaria os muenes. Cada mwasambo recebia uma bandeira do governo colonial. Dado que quase todos régulos eram poligínicos, a bandeira era hasteada na casa da mulher principal (ohano). Era nessa casa onde havia alpendre (mutheko) no qual se resolviam os milandos.

O esforço conjugado entre o governo colonial e as concessionárias surtiu efeitos desejados, na medida em que por um lado o Governo colonial conseguiu colectar os impostos de capitação através de régulos, e por outro, as concessionárias conseguiram recrutar muita mão-de-obra, com ajuda dos régulos.

⁹³ Regulamento dos Auxiliares da Administração Civil.p.362.

⁹⁴ *ibid.*p.362.

⁹⁵ ROSA, (1948), pp.4-5. Vide também Regulamento dos Auxiliares de Administração, (1944), p.362.

As avenças que os régulos recebiam, foram institucionalizadas e convertidas em salário. Osório, referindo-se aos salários dos régulos, afirma:

"A remuneração das "funções de autoridade gentílica" declarada como devendo fazer-se normalmente (obrigatoriamente o deveria ser) implica mais um laço de sujeição e evita ou permite evitar quasi sempre as cobranças indevidas de tributos pelo chefe indígena"⁹⁶.

Em Mugeba, daquilo que vimos no tempo colonial, um régulo ou chefe que tivesse muita gente na sua área de jurisdição, significava ter muitos contribuintes para pagar o imposto de capitação e ter muita mão-de-obra para as plantações e para o cultivo forçado do algodão, recebia por isso um salário adicional. O salário era pago de acordo com a hierarquia. Portanto, os régulos, seguidos dos chefes dos chefes de povoações, ou seja, chefes dos grupos de povoações, chefes de povoação e sipaios. Os cabos de terra não recebiam. Porém, mesmo com estes salários, alguns régulos praticavam desmandos, cobrando indevidamente algum dinheiro aos camponeses e noutros casos, obrigando os camponeses a trabalharem nas suas machambas gratuitamente, etc.

Porém, nem todos os régulos eram maus. Havia régulos que eram considerados bons pelos camponeses. Tomemos como exemplo do régulo Indau que sempre foi considerado um bom régulo, porque quando convidasse os camponeses a trabalharem nas suas machambas, matava um porco e pagava os que trabalhavam nas suas machambas. Noutras vezes, comprava vinho e pagava os camponeses depois da jornada. Portanto, o régulo Indau, praticava ajuda mútua que em elomwe de Mugeba se designa monri. A outra virtude do régulo

⁹⁶ Ver OSÓRIO, João de Castro; RODRIGUES, João F. (1940). op.cit. pp.556-557.

Indau, é que ele defendia e protegia os camponeses que viviam na sua área de jurisdição. Por exemplo, nenhum sipaio prendia quem quer que fosse, sem informar o régulo Indau. Se assim acontecesse, bastava o régulo Indau tomar conhecimento que na sua área de jurisdição, apareceu um sipaio e prendeu pessoas, ele ia imediatamente à sede do posto administrativo de Mugeba, falar com o chefe do posto, para se informar o porquê da prisão da sua gente. Muitas vezes, levava consigo os presos, restituindo-os liberdade, porque como argumentava, só ele e mais do que ninguém, é que conhecia os vadios da sua área de jurisdição.

Visto que todos os régulos, ou chefes, participavam em reuniões na sede do posto administrativo, orientadas pelo chefe do posto, quando se decidia enviar sipaios para prender homens, mesmo não sendo vadios, para realizarem uma determinada actividade, ou capturá-los para as plantações, os bons régulos quando chegassem a casa, avisavam aos camponeses, para naquela noite os homens abandonem as casas para se esconderem no mato, porque haveria de passar ekotho, ou seja, rusga. Estes régulos eram considerados protectores, e tinham granjeado muito respeito e estima da parte dos camponeses e a sua legitimidade era maior no seio dos camponeses.

A seguir apresentamos algumas autoridades político-administrativas (régulos) de Mugeba e as suas respectivas linhagens.

O Samasowa Nluma, da linhagem Amirole.

O Mwasambo Minhote da linhagem Amilima.

O Mwasambo Máriha da linhagem Amirole.

O Mwasambo Mwaquiwa da linhagem Anyarini.

O Mwasambo Namuto da linhagem Akoddeni.

O Mwasambo Indau da linhagem Amilima (o poder é da mulher que é da linhagem Akoddeni. Portanto os Anakawa são da linhagem Akoddeni)⁹⁷.

O Mwasambo Inroga da linhagem Amurupa.

O Samasoa Macuva da linhagem Amurupa.

O Samasoa Muako da linhagem Amurupa.

O Samasoa Macuva e o Samasoa Muako, são sobrinhos uterinos do Mwasambo Inroga.

O Samasoa Rosa da linhagem Akoddeni.

O Samasoa Cassamo da linhagem Amilima e é sobrinho uterino do Mwasambo Minhote.

O Samasoa Durua da linhagem Amilima.

O Samasoa Ntadu da linhagem Amilima.

O Samasoa Malua da linhagem Amape.

O Samasoa Kaliha da linhagem Anyarini.

O Samasoa Janela da linhagem Amivoni.

O Kanfumu Timóteo da linhagem Amivoni.

O Kanfumu Ernesto Nabarari da linhagem Akoddeni.

O Kanfumu Afonso Kachua da linhagem Akoddeni.

O Kanfumu Francisco Trigo da linhagem Amilima.

O Kanfumu Alberto Baissa da linhagem Alikonya.

O Kanfumu Munaua da linhagem Alikonya.

O Kanfumu Mussaela da linhagem Amole.

⁹⁷ Este é um caso invulgar porque o régulo Indau quando faleceu, tinha deixado sua sobrinha uterina, a que estava casada com o novo Indau. Porque não tinha nem sobrinho nem irmão uterinos, então foi decidido que o poder passava para a sobrinha. Agora porque as mulheres não exercem poder político activamente, e porque o marido dela era considerado de bom coração, ele ficou a exercer o poder. Neste momento, os Anakawa ou seja os potenciais sucessores do régulo Indau, são da linhagem Anyarini, portanto os filhos, da mulher que ficou com o poder. São potenciais sucessores também os sobrinhos uterinos da mesma mulher.

O Kanfumu Melane Narea da linhagem Amaloa.

O Kanfumu Muluela da linhagem Anyarini.

O Kanfumu Ehime da linhagem Amaloa.

Todos chefes participavam activamente na solução dos milandos com o régulo, de forma alternada. Uma semana, era para um determinado samasoa com os seus ma-kanfumu, assim sucessivamente.

Duma forma geral, o governo colonial tinha estabelecido regras para dar poder aos régulos e chefes. Entre outras tarefas dos régulos, destacam-se as seguintes: manter a ordem, fornecimento de mão-de-obra, etc.⁹⁸ Sobre este assunto vide anexo dos régulos.

Embora os régulos tenham sido levados do interior das linhagens, importa referênciar que não se deve "identificar as autoridades tradicionais com os régulos do governo colonial"⁹⁹. Havia casos em que num determinado regulado ou chefado, havia uma figura que éra autoridade tradicional, ou seja, autoridade linhageira, legitimada pela linhagem ou ventre. Sobre este assunto, voltaremos no capítulo da estrutura das linhagens.

Um aspecto que consideramos importante referir, é o facto da zona do antigo regulado Indau, ter-se praticado a escravatura. Os nossos entrevistados no actual regulado Indau, afirmaram que antes de serem transferidos para actual zona, percorriam longas distancias, para irem comprar sal em Muniga. Os escravos (alipa

⁹⁸ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925), op.cit.pp.33-35.

⁹⁹ Ver DUARTE, Ricardo Teixeira 6(1989), op. cit. p.33.

wóniwa) eram trocados com sal omunika¹⁰⁰ (em Muniga). Para as pessoas regressarem a casa, levavam muitas semanas. O sal era também trocado com outros produtos mesmo comprado em dinheiro. Em virtude do antigo regulado Indau ter abrangido uma grande área, somos do parecer que os tais escravos, provavelmente eram trazidos das zonas circunvizinhas de Indau.

2.5.2. INSTITUIÇÃO DOS GRUPOS DINAMIZADORES

Depois da Independência, a 25 de Junho de 1975, verificou-se em Mugeba um movimento de formação dos Comitês ou Grupos Dinamizadores. Os camponeses de Mugeba, apoiaram a nova estrutura político-administrativa. Este apoio pode ser entendido como sendo uma reacção dos camponeses, contra os maus tratos que foram sujeitos por alguns régulos, chefes, sipaios e cabos de terra no tempo colonial. As populações de Mugeba, até chegaram a insultar e bater alguns sipaios que foram maus, como por exemplo, o sipaio Murapiha que maltratou muita gente nas obras públicas da abertura de estrada da sede de Mugeba até Nigula e Muaquiwa.

Não parece existir um decreto ou instrumento legal que nos permita analisar a instituição dos Grupos Dinamizadores. Procuramos documentação relativa ao tema no Arquivo Histórico de Moçambique, no Comité Central do Partido Frelimo e não encontramos nada. Podemos afirmar que a instituição dos Grupos Dinamizadores não tem base legal, portanto, é ilegal. Daquilo que

¹⁰⁰ Omunika refere-se ao rio Muniga no actual Distrito de Pebane. Esta zona era um dos lugares onde havia centros de comércio. E porque na altura, Mugeba pertencia a Maganja da Costa, era mais fácil pessoas do interior de Mugeba chegarem a Muniga em virtude de ser mais perto da Maganja. Este centro ou feira comercial, tinha grande importância para as populações de Mugeba.

pudemos observar, é que depois da assinatura dos Acordos de Lusaka, a 7 de Setembro de 1974, no dia 20 do mesmo mês e do mesmo ano, tomou posse o Governo de Transição chefiado pelo então Primeiro Ministro, o actual Presidente da República, Joaquim Chissano. A partir dessa altura, começa o processo de formação de forças políticas na base. Inicialmente foram designados de Comités do Partido, e mais tarde, Grupos Dinamizadores. Esse processo era para destruir ou escangalhar o poder colonial e implantar o poder popular.

O Relatório do Comité Central ao 3º Congresso do Partido Frelimo, realizado em Fevereiro e 1977 na cidade de Maputo, dizia:

"Encontra-se avançada a organização do novo poder no escalão nacional com a criação e estruturação dos Ministérios e Direcções Nacionais e, ao nível Provincial, com acções visando a criação de Governos Provinciais. O avanço não é idêntico nos escalões Distrital e de Localidade, onde, em certa medida, permanecem em funcionamento estruturas coloniais, cuja destruição completa é indispensável acelerar. Registam-se também deficiências de articulação entre os diversos níveis. A questão de fundo destes e de outros problemas é, no entanto, a necessidade de completar a destruição do aparelho de Estado colonial-capitalista"¹⁰¹.

Importa salientar que o poder popular teve o seu início nas zonas libertadas. Foi aqui, onde as então FPLM organizavam as populações em todas actividades políticas, económicas e sociais. Nessas zonas libertadas, o poder popular estava contra os régulos que eram considerados representantes da administração colonial. Os Comissários políticos, reuniam as populações e, em conjunto, discutiam os seus problemas e procuravam as soluções¹⁰².

Já depois da Independência, houve necessidade de estruturar

¹⁰¹ Ver PRELIMO. Relatório do Comité Central ao 3º Congresso. p.149.

¹⁰² *ibid.* pp.44-45; 65.

o Partido Frelimo desde a "Nação" até a célula. Portanto, ao nível do círculo foi decidido que devia funcionar Assembleia do círculo, o Comité ou Grupo Dinamizador do círculo e o secretariado do círculo. O Comité ou Grupo Dinamizador do círculo é composto pelo secretário do círculo, o secretário-adjunto do círculo e outros membros. Ao nível da célula funciona a Assembleia da célula e o secretariado da célula. Este último, é composto pelo secretário da célula, secretário-adjunto da célula e outros membros.¹⁰³

Em Mugeba, como em outras partes de Moçambique, a instituição dos Comités ou Grupos Dinamizadores, substituiu os régulos. Foram eleitos secretários em lugar de régulos e chefes. Os regulados foram transformados em círculos e os chefados em células. Portanto, a nova estrutura política em Mugeba, é de secretários de círculos, de células, chefes de zona e de família. Importa salientar que esta nova estrutura nem sempre está em harmonia com a sociedade porque alguns dos secretários que foram eleitos, não pertencem as linhagens que no tempo colonial eram régulos e chefes. Por exemplo, o secretário da célula, abarca na sua célula muitos ex-chefes. Neste contexto, outras pessoas que não são da linhagem do secretário, não se sentem representadas no poder. Há um conflito entre os secretários e os ex-régulos e chefes, porque estes últimos afirmam que os secretários usurparam o seu poder sem legitimidade linhageira.

A título de exemplo, muitos régulos e chefes em Mugeba acolheram a Renamo, para se vingarem dos Grupos Dinamizadores. Estes dados foram-nos fornecidos pelos nossos entrevistados

¹⁰³ Ver FRELIMO, (1976) Documentos da 8ª Sessão do Comité Central, pp.57-66.

durante o nosso trabalho de campo, e em virtude de sermos de Mugeba, testemunhamos estes factos. Mesmo o apoio popular aos Grupos Dinamizadores, foi decrescendo de ano para ano. Actualmente, os Grupos Dinamizadores em Mugeba não têm o mesmo peso que tinham em 1975. Curiosamente, até os próprios secretários, estão desmotivados, porque como dizem, desde que assumiram essas funções, nunca receberam nenhuma gratificação como acontecia com os régulos que recebiam uma remuneração.

O apoio popular que os grupos dinamizadores tiveram em 1975, já acabou, e os camponeses estão agora a virar as suas atenções para os régulos e chefes de povoações. Na nossa opinião, esta mudança de atitudes por parte dos camponeses preferindo agora os régulos, deve-se ao facto dos Grupos Dinamizadores, serem representantes do Partido Frelimo, com o qual muitos moçambicanos não se identificam como aconteceu em 1975. Muitos moçambicanos são membros doutros Partidos. Outros não se filiaram a nenhum Partido. Por conseguinte, os Grupos Dinamizadores, não exercem autoridade sobre aqueles que não comungam as mesmas ideias do Partido Frelimo. O outro factor que está na origem do descrédito dos Grupos Dinamizadores, deve-se ao facto que o Partido que representam ainda não conseguiu resolver os problemas do povo. A título de exemplo, muitos camponeses produzem seus alimentos, e são comprados a preços espoliatórios pelos comerciantes ambulantes. Com este dinheiro, os camponeses não conseguem comprar roupa para os filhos e para si, não conseguem custear as despesas dos filhos nas escolas, não conseguem levar os seus doentes ao hospital, porque os medicamentos são caros, praticamente estão condenados à pobreza absoluta e a miséria. Não

conseguem comprar óleo, açúcar, sabão e outros produtos industrializados.

3. ESTRUTURA DAS LINHAGENS

3.1. CONTEÚDO DO CAPÍTULO

No presente capítulo, vamos analisar a estrutura das linhagens, começando pela filiação, os segmentos de linhagem, linhagens, clãs e família nuclear. Estes aspectos vão-nos permitir compreender melhor a realidade dos Lomués do Posto Administrativo de Mugeba.

3.2. FILIAÇÃO

Em Mugeba, a filiação é matrilinear e unilinear ou unilateral. Só as mulheres mães é que transmitem a descendência. Dissemos as mulheres mães, porque uma mulher estéril, não tem capacidade reprodutiva e, conseqüentemente não transmite a linhagem. A linhagem da mãe é vinculativa. Os liames que unem o filho à mãe, são a garantia da continuidade da descendência. Dado que as mulheres têm a nobre missão de transmitir a linhagem e engrandecer a descendência¹⁰⁴, o nascimento de muitas meninas constitui motivo de grande alegria no seio dos amudhi, porque

¹⁰⁴ Ver FOX, Robin (1986) Parentesco e Casamento: Uma Perspectiva Antropológica, pp. 45-49.

elas são consideradas nrekele (sg.) e marekele¹⁰⁵ (pl.). Por exemplo os filhos dum determinado casal em Mugeba, tomam a linhagem da mãe e são amudhi desta. A este respeito, Augé afirma:

"Na filiação unilinear ou unilateral, o parentesco (a pertença a um grupo de parentesco) só é transmitido aos filhos dum casal legítimo por um dos pais (no sentido estrito do inglês parents, quer dizer o pai e mãe), com exclusão do outro. Quando o pai transmite o parentesco, a filiação é patrilinear; quando é a mãe que o transmite, a filiação é matrilinear. Na filiação matrilinear ou uterina, os filhos fazem parte do grupo de parentesco da mãe (filiação matrilinear), o que significa que só as mulheres transmitem o parentesco (filiação uterina). (Assim, os filhos dum homem não fazem parte do seu parentesco mas do da sua esposa")¹⁰⁶.

Portanto, em Mugeba, o pai está excluído de ser mmudhi dos seus filhos. Só ele é parente por consanguinidade. É neste contexto, que o tio materno é que assume as funções de pai social enquanto que o seu progenitor é pai biológico. Somos do parecer que o facto das mães serem as transmissoras da descendência aos filhos, e os tios uterinos assumirem as funções de pai social, tem uma lógica, na medida em que por um lado, as mães é que estão efectivamente ligadas aos filhos. Primeiro, durante os nove meses de gravidez e gestação e segundo as mães é que estão sempre ligadas aos filhos até crescerem. São as mães que amamentam as crianças, que limpam a urina das crianças, que limpam as fezes das crianças, que dão banho as crianças, que fazem colo as crianças. Por outro lado, os tios uterinos desempenham as funções de pais sociais, porque têm a plena certeza que os seus sobrinhos uterinos, são efectivamente filhos das suas irmãs.

¹⁰⁵ Marekele é um tipo de caniço que se encontra em Mugeba e germina principalmente nas zonas pantanosas, nas margens dos rios, e em todas zonas húmidas. As raízes de marekele, raramente acabam. Quando se capina marekele, germina imediatamente e se multiplica em pouco tempo. Daí a analogia que se aplica entre marekele e mulheres. As mulheres são as multiplicadoras da linhagem.

¹⁰⁶ Ver AUGÉ, Marc. (19..) Os Domínios do Parentesco: Filiação, Aliança Matrimonial, Residência, pp.21-22. Vide também MARTINEZ, Francisco Lerma (1989). O Povo Macua e a sua Cultura. p.68.

3.3. VENTRES, LINHAGENS E CLÃS.

Em Mugeba, os ventres desempenham um papel importante na identidade familiar e na identificação dos familiares. Os ventres, erukulu¹⁰⁷ (sg.) e irukulu (pl.), são segmentos de linhagens nloko¹⁰⁸ (sg.) e maloko (pl.). As linhagens por sua vez são segmentos de clãs nihimo¹⁰⁹ (sg.) e mahimo (pl.).

Todos os indivíduos que pertencem ao mesmo erukulu, ao mesmo nloko e ao mesmo nihimo, tomam a designação genérica de mmudhi (sg.) e amudhi¹¹⁰ (pl.). Em português, mmudhi designa familiar e amudhi, designa familiares. Agora a familiaridade em si é omudhi. Todos aqueles que não são do mesmo erukulu, do mesmo nloko e do mesmo nihimo, tomam o termo genérico de mmalapo (sg.) e amalapo (pl.). O parentesco por afinidade e os primos cruzados tanto matrilaterais como patrilaterais, estão no grupo dos amalapo.

Importa sublinhar que neste leque dos amudhi, os mais próximos e que se conhecem melhor são os do mesmo erukulu. Estes estão quase todos os dias juntos, a sua solidariedade é muito concreta. Agora em relação ao nloko, importa referir que se encontra quando há uma necessidade, por exemplo resolução dos

¹⁰⁷ Diz-se que um grupo de indivíduos são do mesmo erukulu, quando pertencem a uma genearca que geralmente é uma mãe, avó, bisavó, trisavó, tetravó, etc.

¹⁰⁸ São indivíduos do mesmo nloko, aqueles que têm o mesmo antepassado comum (nikolo nílupale nimodha).

¹⁰⁹ São indivíduos do mesmo nihimo, aqueles que pertencem ao mesmo antepassado mítico. Por indivíduos da linhagem alikonya que vivem em Mugeba, se consideram amudhi dos alikonya que estão numa outra região ou Província, porque a sua origem mítica é comum. Cada um desses indivíduos tem o seu erukulu e o seu nloko.

¹¹⁰ Amudhi são todos indivíduos que pertencem ao mesmo erukulu, nloko e nihimo. Entre eles há muita solidariedade, nenhum homem pode buscar mulher para casamento no interior do seu erukulu, nloko e nihimo. Está proibido. Tudo aquilo que é proibido designa-se muiko.

problemas da linhagem, celebração das cerimónias da linhagem e outra ajuda entre os amudhi. Podem passar uma semana sem se encontrarem parentes do mesmo nloko. Há momentos solenes em que os irukulu de cada nloko se encontram para em conjunto discutirem os seus problemas, implorarem os seus antepassados, no mussólo¹¹¹ do nloko. Isto significa que cada erukulu, tem o seu mussólo particular. Em relação ao nihimo, a solidariedade é pouco frequente porque os amudhi do mesmo nihimo, estão espalhados até por outras Províncias e não existe um território concreto. Por exemplo, um indivíduo que é da linhagem alikonya, vivendo na área de Munaua, ir para Muaquiwa e lá encontrar um mulikonya, este é do mesmo nihimo e é mmudhi. O mesmo se dá quando alguém encontra noutra Província uma pessoa do mesmo nihimo.

3.3.1. PODER POLÍTICO E RELIGIOSO.

Entre os lomués de Mugeba, o exercício dos poderes político, e religioso, obedece a mecanismos socialmente estabelecidos.

Em virtude dos lomués de Mugeba estarem estruturados em irukulu, maloko e mahimo, o exercício do poder político e religioso é definido no interior de cada nloko.

Cada erukulu, tem a sua própria autoridade. Como atrás nos referimos, nloko é o conjunto de vários irukulu. Cada erukulu é

¹¹¹ Mussólo é uma árvore sagrada na qual os amudhi realizam as suas cerimónias, para implorar e agradecer os seus antepassados. Existe musólo particular de cada erukulu e de cada nloko. Por causa do seu valo sagrado, quando morre alguém, corta-se um ramo de musólo e mete-se na sepultura para servir de guia do defunto para junto dos antepassados da sua linhage. Em cada casa geralmente existe musólo nas machambas e é bem cuidado a ponto de estar sempre limpo e não se queimar. Por baixo do musólo, tem sempre uma panela de barro que serve para tapar a farinha de napira que é para oferecer aos antepassados.

composto por uma genearca¹¹², os filhos dela, os netos dela, os bisnetos dela, os trinnetos até a oitava geração dela. Depois da morte da genearca, sucede-lhe a filha, ou a neta, ou a irmã e torna-se em genearca.

Cada erukulu tem um chefe que é o atáta (tio materno), dum determinado Ego ou seja o irmão mais velho da mãe dum determinado Ego. Em Mugeba, um dos princípios da sociedade é a estruturação em hierarquias segundo a antiguidade. De forma ascendente, a pirâmide é a seguinte: mais novos, mais velhos e os espíritos dos antepassados¹¹³.

Dado que cada erukulu tem o seu atáta ou amunnáka, o conjunto desses atáta ou amunnáka, constitui um colégio de anciãos (makolo) ou atokwéne (chefes) que formam uma linhagem (nloko) cujo chefe é designado nikolo núlupale (chefe grande). Este nikolo núlupale, é eleito democraticamente e é condutor da linhagem cujo território toma o seu nome. Todos os atáta ou amunnáka subordinam-se a ele. Somos de opinião que este colégio tem a capacidade para agir socialmente¹¹⁴ e colectivamente na solução dos problemas dos amudhi. Esta autoridade, que

¹¹² Genearca é uma mulher mais velha do erukulu que é simultaneamente mãe, avó, bisavó, trisavó, tetravó, até a oitava geração. Esta figura feminina é muito importante principalmente em termos religiosos, pois é ela que orienta as cerimónias do erukulu. É ela que moe a farinha de mapira que geralmente se usa na árvore sagrada onde se imploram e agradecem os antepassados. É ela que começa a invocar os nomes dos antepassados do erukulu, seguido do atáta, este seguido dos restantes pela ordem de hierarquia. O termo genearca, foi utilizado pelo Dr. Eduardo Medeiros, para designar apiamwene. E nós utilizamo-la para designar silamukutho.

¹¹³ Ver BERNARDI, Bernardo (1989) Antropologia pp.99-101. Vide também BALANDIER, Georges (1980). Antropologia Política, pp.85-101. Vide também AUGÉ, Marc.op.cit.p.59. Vide também RICHARDS, A.I. "Alguns Tipos de Estrutura Familiar entre os Bantos do Centro" Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento pp.308-309. Vide também MEDEIROS, (1985),op. cit. p. 24.

¹¹⁴ Ver BERNARDI, Bernardo (1989). Antropologia, p.98.

Richards¹¹⁵ designou de autoridade doméstica, nós chamariamos de autoridade linhageira. Quanto a nós, o atáta é autoridade linhageira do seu erukulu. O nikolo núlupale, é autoridade linhageira máxima de todas autoridades linhageiras. Esta autoridade tem legitimidade no seio dos irukulu. É uma autoridade reconhecida e respeitada por todos amudhi. Na solução dos milandos, a intervenção do atáta é indispensável. Sobre este aspecto, veja-se anexo dos milandos. Em Mugeba, a autoridade do tio uterino, é mais forte que o pai. Como escreve Marc Augé, referindo-se as relações tio uterino/sobrinho nas sociedades matrilineares, "esta relação manifesta-se principalmente pela autoridade do tio sobre o sobrinho uterino (tem por vezes direito de o empenhar, por exemplo entre os Ashanti do Gana ou nas sociedades matrilineares da Costa do Marfim, Baulé, Agni, Aladian). Por outro lado, tem muitas vezes especiais responsabilidades para com ele, responsabilidades que caracterizam as relações pai/filho em regime patrilinear: por exemplo iniciar o sobrinho, procurar-lhe mulher e, duma maneira geral cuidar-lhe da educação"¹¹⁶.

Mas é necessário lembrar que o pai participa na educação dos filhos, principalmente quando crianças. Só depois duma determinada idade, é o atáta (tio materno) que exerce maior influência sobre eles. Também se costuma dizer que na sociedades matrilineares existe actualmente uma crise de poder sobre as crianças, porque o pai procura espaço de autoridade sobre os seus filhos, que estão a ser educados pelo atáta. Mas também não se pode esquecer, que enquanto um homem é pai, é simultaneamente atáta no seu erukulu. Por isso, na nossa opinião, este conflito entre o atáta e o pai dos sobrinhos do atáta, não deve ser generalizado. Na sociedade que foi objecto do nosso estudo, tal

¹¹⁵ Ver RICHARDS, A.I. "Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro" Sistemas Políticos Africanos de Prentesco e Casamento p.308.

¹¹⁶ Ver AUGÉ, Marc. (1978), op.cit. pp.58-59 ;117.

conflito não se verifica, e aqui o sistema de parentesco marilinear está implantado com todas as suas instituições.

Em relação a autoridade do atáta sobre os sobrinhos, A.I.Richards, afirma que "os filhos permanecem sob autoridade do pai até uma idade, descrita de várias maneiras como de puberdade, ou ainda mais cedo, ou até ao casamento. Enquanto são pequenos o pai tem poderes consideráveis sobre os filhos, e se o tio deseja levar dois ou três filhos da sua irmã para os preparar como seus herdeiros desde tenra idade, ele pôde fazê-lo com o consentimento do pai. Se o pai é autoritário, a mãe lembra-o de que os filhos não lhe pertencem, e que eles o abandonarão imediatamente, indo para o seu tio materno, se forem mal tratados"¹¹⁷.

Em Mugeba, muitas vezes quando um filho ou uma filha se portam mal, o próprio pai é que se encarrega de chamar o tio materno dos filhos, para educar o sobrinho ou a sobrinha. Esta atitude, demonstra que o pai reconhece que o seu estatuto é de pai biológico, enquanto o tio uterino dos seus filhos tem estatuto de pai social.

Em caso de morte do nikolo núlupale, os amudhi se reúnem e elegem um destes atáta, para ser autoridade máxima da linhagem ou seja nikolo núlupale. Neste caso deixa o seu nome, e toma o nome que era do nikolo núlupale ou ntokotoko. O conjunto dos atáta com o nikolo núlupale ou ntokotoko, constituem atokwéne (os maiores). Como atrás referimos, e como política da reorganização administrativa, iniciada nos anos de 1940 em Mugeba, o chefe do Posto que lá estava, nos anos de 1950 e 1960, serviu-se dos atáta, para nomeá-los régulos, chefes dos chefes de povoação e chefes de povoação. Esta nomeação facilitou o controle da base porque alguns atáta que já eram régulos, gozavam duma reputação no seio dos seus irukulu. Quando assim acontecesse o atáta dum

¹¹⁷ Ver RICHARDS, A.I. "Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro" Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento p.296.

determinado erukulu, que fosse elevado para esse cargo, congregava na área de sua jurisdição, todos os atáta doutros irukulu da sua linhagem. Supondo que este atáta não era nikolo núlupale, mesmo elevado a categoria de régulo, subordinava-se ao chefe que era eleito por todos atáta para chefiar o nloko. Só que ele embora nomeado régulo, continuava a exercer as funções de atáta ou amunnáka, do seu erukulu, isto porque como atáta ou amunnáka tem as seguintes obrigações:

"Função representativa: é autoridade máxima no erukulu;

Função legal e função judicial: é o guardião das leis, podendo com o seu conselho, legislar segundo a tradição e administrar justiça, presidindo aos julgamentos e impondo os castigos;

Função Social: promove o bem comum do seu erukulu (bem económico e social) decidindo por exemplo, a mudança da zona para a cultura dos campos e o lugar da aldeia;

Função Cultural: mantém a unidade uterina dos membros do erukulu e a fidelidade as tradições culturais, e a identidade do povo;

Função Religiosa: preside aos ritos da comunidade"¹¹⁸.

Importa sublinhar que no interior de cada erukulu, o conselho que é dirigido por atáta ou amunnáka, é constituído pelo próprio atáta ou amunnáka, mais a genearca, mais uma filha e uma neta da genearca. Mais um filho e um neto da genearca. A genearca é designada localmente de silamukutho¹¹⁹, pode ser mãe, irmã ou avó materno do atáta ou amunnáka. Este conselho é que toma a dianteira de todos os assuntos importantes do erukulu. Isto significa que a atribuição e o exercício do poder no interior

¹¹⁸ Ver MARTINEZ, Francisco Lerna. op.cit. p.70.

¹¹⁹ Etimologicamente a palavra silamukutho, vem do verbo osila (moer). Mukutho é cerimónia. E como geralmente, a cerimónia é feita de mapira, então é necessário que ela se moa. E quem moe não é qualquer pessoa. É a mulher mais velha do erukulu. Geralmente a silamukutho é coadjuvada ou pela sua filha, ou pela sua sobrinha uterina ou pela sua neta. Estas três coadjuvadas, são designadas de sempura (sg.) e asempura (pl.).

deste sistema matrilinear, segue um ritmo próprio. Bernardo Bernardi, citando R.Fox, afirma:

"o poder de decisão cabe às mulheres e o controlo pertence aos homens. Isto obriga-nos necessariamente a tomar em consideração a distinção entre poder e controlo. Um está para o outro como o poder de decisão está para o poder de execução. A execução segue a decisão e, em certo sentido, está-lhe subordinada. É neste sentido que, nos sistemas matrilineares, os homens se encontram de certa maneira subordinados às mulheres, ainda que detenham o controlo das coisas. Um outro critério que regula a atribuição do poder é o território. Nas concepções jurídicas, a territorialidade da lei é um problema assaz delicado. Trata-se de uma questão comum a todos os sistemas políticos. Qualquer que seja a forma de poder vigente, ele refere-se sempre a uma determinada área, área essa que normalmente coincide com o próprio território do grupo social: família, linhagem, etnia, casal, aldeia, nação, e outros"¹²⁰.

«A mulher é a figura central a base e o esteio da família. Mãe, Sacerdotiza, chefe, juiz, agricultora, industrial, ela concentra em suas débis mãos o poder espiritual, político e económico da sociedade gentílica. Em primeiro lugar, por questões sentimentais, como vimos, não abandona facilmente a terra em que nasce criando assim o conceito da propriedade e da pátria; em segundo lugar, só ela reúne condições favoráveis para receber a reencarnação das sombras dos antepassados. Esta faculdade atribui-lhe dons especiais entre os quais se contam, por exemplo, o de servir de medianeira entre os vivos e os mortos. Se ela recebe as sombras, gera e cria os seus invólucros, é porque está em contacto com o mundo invisível e de um tal contacto não pode deixar de resultar uma certa familiaridade até preponderância"¹²¹.

Porque o poder de decisão está nas mãos das mulheres, enquanto o de execução está nas mãos dos homens, o atáta, não pode tomar uma decisão importante relativa ao erukulu sem o consentimento da genearca e de todos os que estão abaixo desses dois. Estes indivíduos júniores a que nos referimos, são escolhidos entre vários membros do ventre, os mais responsáveis para serem iniciados e serem chefes do erukulu em caso de morte do atáta ou amunnáka e da genearca.

¹²⁰ Ver BERARDI, Bernardo (1989) op. cit. p.100.

¹²¹ Ver PEREIRA, Adelino (1960). p.10.

Como se pode depreender, o atáta e a genearca são irmãos. Os outros imediatamente a seguir também são irmãos. Podemos inferir que os sucessíveis são os irmãos e sobrinhos uterinos do atáta. E as sucessíveis das genearcas são as irmãs, filhas, sobrinhas uterinas e netas. Aquele que é sobrinho hoje, amanhã transforma-se em atáta quando sucede o seu atáta na chefia do erukulu. Aquela que é filha hoje, amanhã é mãe. Importa sublinhar que nem sempre o atáta ou amunnáka é coadjuvado por sua irmã ou genearca. Pode ser coadjuvado por sua sobrinha, por tanto a filha da genearca e por seu irmão que é da sua geração ou da terceira geração ou seja neto da genearca. Mas duma forma geral, em todas actividades políticas, religiosas, sociais, etc., o atáta ou amunnáka, é coadjuvado pela sua irmã (genearca) ou a mãe das mães. Esta genearca, é designada por silamukutho. Mukutho é a cerimónia que consiste em implorar ou agradecer aos antepassados.

A silamukutho mói a farinha de mapira que é usada para mukutho. Ela pode delegar na sua filha ou na sua neta. Nenhuma pessoa do erukulu pode moer a farinha para a cerimónia a não ser estas pessoas. Durante o ritual da cerimónia que é debaixo do musólo, em volta do qual ficam os membros do erukulu, a genearca é sempre a primeira a pegar na farinha, a invocar todos os antepassados a seguir vai o atáta ou amunnáka, a seguir vão todos os membros cada um por sua vez. Debaixo do musólo fica uma panela de barro que serve para tapar o mukutho ou nakamuwa,¹²² depois

¹²² Nakamuwa é farinha de mapira que é moída com a finalidade de implorar ou agradecer os antepassados. Os amudhi se reúnem em redor do musólo por ocasião do culto aos antepassados ou quando se realiza qualquer cerimónia dos amudhi. Por exemplo ritos de iniciação, viagens, caça, pesca, doenças, mortes, etc. são motivo de se ir ao musólo, falar com os antepassados. Cada membro do erukulu ou do nloko, pega nakamuwa, e a medida que vai pondo debaixo do musólo, vai invocando cada um dos nomes de todos que morreram a partir dos primeiros até o último. Quem começa a implorar os ancestrais é a mulher mais velha do erukulu, seguida do atáta e outros. Geralmente farinha que se usa para nakamuwa é de mapira. Daí o seu valor ritual e

de realizada a cerimónia. Deve ser esta panela que Rita-Ferreira chama de Nifulo¹²³.

A genearca é considerada a responsável pelo bem estar das irmãs, sobrinhos, netos, bisnetos, trinotos, em suma, todo o erukulu. Em caso de qualquer doença ou calamidade, ela é sempre solicitada a moer (osila) mukutho e juntamente com atáta, incluindo os asempura (sucessíveis) tanto do atáta como da silamukutho e o resto dos amudhi, dirigem-se aos antepassados, no mussólo para informá-los dos problemas dos amudhi¹²⁴. Geralmente nakamuwa realiza-se ao pôr do sol (ekuthukuthu). Há casos em que se realiza de manhã cedo. De acordo com informações recolhidas em Mugeba, afirma-se que os espíritos dos antepassados andam ao pôr do sol e ao amanhecer. Quando é de manhã cedo, a nakamuwa realiza-se na estrada que dá acesso a casa (vamakulukano)¹²⁵ ou mesmo vamusóloni. Muitas vezes se realiza nakamuwa ou nakamula vamakulukano em situações em que as pessoas

religioso para além de servir para alimentação. Depois de todos acabarem de realizar a cerimónia, que na língua local designa-se de omulapa ou ompara nakamuwa, a mulher mais velha do erukulu, pega na panela de barro para tapar nakamuwa. No dia seguinte de manhã cedo, ela vai visitar (omutotola) nakamuwa, abrir a panela (mujejo ou epiya) para ver se a nakamuwa já foi recebida pelos antepassados. A prova de que a nakamuwa já foi recebida pelos antepassados, é quando ela encontra como a deixaram no dia anterior. Assim, diz-se que nakamuwa óiapea. Caso se estrague, diz-se que nakamuwa halapenye ou seja não foi recebida pelos ancestrais. Quando é assim, realiza-se de novo. Geralmente nakamuwa realiza-se ao fim da tarde (ekuthukuthu). Também realiza-se de manhã cedo embora não com muita frequência. Caso haja uma urgência, pode se realizar qualquer hora do dia. Salvo raras excepções, em caso de falta de mapira, é que se recorre a outro tipo de farinha para o ritual de expiação. Porém, cada erukulu tem o cuidado de guardar sempre mapira para fins rituais. As mulheres menstruadas, não vão omulapa nakamuwa com o resto dos amudhi no musólo. Elas recebem a sua nakamuwa e aguardam o momento que estiverem fora da menstruação, para realizarem a cerimónia. Também a panela que se usa é sempre de barro e não de metal. Quando é moída para se comer, designa-se de esima ya méle, (farinha de mapira).

¹²³ Ver RITA-FERREIRA, A. Povos de Moçambique p.210.

¹²⁴ Ver MEDEIROS, Eduardo. A Representação da Mulher nas Estruturas do Poder: Exemplo das sociedades do norte de Moçambique. pp.1-10.

¹²⁵ Designa-se makulukano o lugar previamente escolhido no caminho que sai da casa no qual se passa quando se vai ao cemitério. E neste lugar onde se deitam alguns objectos dum defunto que ele utilizava em vida, por exemplo roupa rota, panelas furadas, etc. Agora vamakulukano, literalmente significa no, pois o prefixo va, é no.



estão fora da sua casa onde têm o seu musólo. Por exemplo no tempo da guerra que as pessoas estavam deslocadas das suas casas, realizam nakamuwa yamakulukano ou mesmo em qualquer sítio. Noutros casos, de muita urgência, por exemplo, doença grave, nakamuwa realiza-se tanto à luz do dia como no calar da noite. Neste caso o lugar apropriado é na porta da casa (vamulako). Nakamuwa que se realiza tanto yamakulukano como vamulako, realiza-se na presença do doente. É muito frequente realizar-se este tipo de nakamuwa, quando uma mulher grávida está prestes a dar luz. Se o parto for demorado, realiza-se nakamuwa no local onde está a parturiente, a matrona e as outras assistentes. Tal como noutras ocasiões, a silamukutho é que orienta as cerimónias de nakamuwa.

Gostaríamos deixar bem claro que enquanto o nakamuwa de vamulako é exclusivo para doentes, e se realiza na presença do doente, o nakamuwa de yamakulukano pode-se realizar mesmo que não haja alguém doente. Quando os amudhi querem implorar ou agradecer os seus antepassados, podem realizar de manhã cedo (wásíselo) ou mesmo ekuthukuthu o seu nakamuwa. Contudo, se alguém da família estiver doente, e os amudhi desejarem realizar nakamuwa yamakulukano, levam o doente para yamakulukano e na sua presença, realizam nakamuwa.

Como atrás referimos, os amudhi realizam as cerimónias no musólo onde põem nakamuwa. Cada membro do erukulu tem a responsabilidade de se guiar pelas normas previamente estabelecidas dentro da sociedade na qual está integrado. A este respeito, Lerma Martinez afirma:

"Ser membro do mesmo erukulu, nloko e nihimo, implica ter uma etiqueta própria: leis convencionais de procedimento assumido

pela comunidade (normas de comportamento para cada categoria de pessoas dentro da sociedade macua);

Aspecto jurídico: direitos e deveres positivos e negativos, que orientam as mútuas relações (leis de hospitalidade, de solidariedade, de exogamia e outras)¹²⁶.

4. CASAMENTO (OTELA)

4.1. CONTEUDO DO CAPÍTULO.

No presente capítulo, vamos analisar o casamento em Mugeba, as regras de exogamia, o processo em si, as cerimónias em torno do casamento, a importância dos filhos como produto do casamento, a questão da família nuclear, a poliginia e finalmente o divórcio. Todo este processo, está regulado pelas normas do sistema de parentesco que é regido pela via uterina. Por ocasião do casamento, o homem transfere-se para o território da sua mulher. É lá onde vai fixar a sua residência ou domicílio conjugal.

4.2. REGRAS DE EXOGAMIA.

Em Mugeba, os casamentos são celebrados entre cônjuges de diferentes maloko. Nenhum homem pode buscar mulher para esposa no interior do seu erukulu e nloko sob pena de estar a praticar o incesto¹²⁷. A proibição do incesto pressupõe a proibição da

¹²⁶ Ver MARTINEZ, Francisco Lerma. op. cit. pp.61-62. Vide também WEDEIROS, Eduardo. O Sistema Linhageiro Macua-Lomue pp.22-29. Vide também RITA-FERREIRA, A. Povos de Moçambique pp.210-212. Vide também AUGÉ, Marc. Os Domínios do Parentesco pp.27-37.

¹²⁷ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op.cit.p.37.

endogamia e uma exogamia mandatária¹²⁸, isto porque enquanto se proíbe relações sexuais e casamentos entre amudhi, dá-se a liberdade dos homens irem buscar mulheres para esposa ou irem ter relações sexuais com mulheres amalapo. Dado que as pessoas do mesmo erukulu e nloko se conhecem, é muito difícil, mesmo por falha, realizar-se o casamento entre pessoas do mesmo erukulu ou nloko. Há casos confirmados, em que um determinado homem pode casar-se com uma mulher do seu nihimo. Mas isso é muito raro, porque quando um homem está a namorar com uma mulher numa zona distante da sua zona, portanto onde não é conhecido, sempre há o cuidado de perguntar qual é o seu nihimo, isto para evitar a prática do incesto. Mas se por lapso um homem casar-se com uma mulher do seu nihimo, e se mais tarde vier a se descobrir que afinal são amudhi, prepara-se-lhes um remédio que é procurado por um curandeiro.

Este remédio tem duas dimensões:

- 1 - Se se descobrir que são do mesmo nihimo antes de nasceram filhos, prepara-se-lhes um remédio designado nikwakwi. Nikwakwi consiste em ambos tomrem este remédio, para depois se separarem, e continuarem como amudhi. Com nikwakwi, a sociedade considera purificados os dois. Este remédio prepara em casa. Nikwakwi vem do verbo okwakwila ou wikwakwilela que significa desviar-se das normas sociais previamente estabelecidas e causar uma doença a si próprio e andar à deriva.
- 2 - Se se descobre que são do mesmo nihimo depois de nascerem filhos, prepara-se-lhes um outro remédio designado

¹²⁸ Ver FOX, Robinn (1986) op.cit.pp. 64-74.

niámudhi. Este remédio leva-se para uma catarata (yamavaloni ou vapala) dum rio. Os dois bebem uma parte do remédio e outra parte se aspergem e tomam banho nessa catarata. Depois do banho, vão para casa. A partir desta cerimónia, considera-se anulado o omudhi. Doravante não são amudhi e podem continuar a viver a sua vida de casados ou conjugal. Niámudhi vem do verbo oja que significa comer. Portanto, neste caso significa comer a família. Vamavaloni vem da palavra mavalo em virtude de ser um lugar onde a água corre com muita velocidade. Estes dois rituais são muito importantes e se recorrem a eles caso haja este tipo de violação das normas sociais desta natureza.

Deve estar bem claro, que não se deve tomar esta violação para se considerar que esta sociedade pratica incesto ou endogamia. É muito rara e nula a prática de incesto e endogamia. A sociedade de Mugeba, instituiu estes dois rituais, para resolver o problema em caso de violação das normas costumeiras. O casamento entre amudhi do mesmo nihimo, é reprimido e condenado. Portanto, ninguém ousa a cometer este crime sob pena de ser considerado mukwiri ou seja feiticeiro, e conseqüentemente se isolar do convívio no seio dos amudhi. O termo mukwiri é pejorativo, humilhante, vergonhoso e ninguém gosta. Quem é atribuído o nome mukwiri perde a honra.

Importa sublinhar que são casos raríssimos e quase inexistentes, homens casarem-se com mulheres do seu nihimo. Embora seja possível um homem casar-se por engano com uma mulher do seu nihimo numa área muito distante da sua, pois lá não é

conhecido, nem por engano um homem pode casar-se com uma mulher do seu nloko e do seu erukulu, pois todos estão no mesmo território. Quando um determinado mmudhi do mesmo erukulu e do mesmo nloko, vive numa outra região, sempre há visitas regulares e recíprocas entre os amudhi, o que permite que se conheçam e sempre haja solidariedade.

Temos de salientar que muitas vezes, são os pais que propõem aos filhos as meninas com quem querem casá-los, e até mesmo propõem que se casem com as suas sobrinhas uterinas. Noutros casos, são os tios uterinos que convidam aos seus sobrinhos a casarem com as suas filhas ou a outras raparigas que eles consideram bem educadas. São estes casamentos preferenciais ou de conveniência¹²⁹. Em termos da nomenclatura do parentesco, Ego chama de alamwáka (meus cunhados), a todos os filhos do seu tio uterino e a todos os sobrinhos uterinos do seu pai. Chama também de ána átáta (filhos do meu tio uterino) e anádhulwa apapa (sobrinhos do meu pai). O termo alamwáka é abrangente, em relação aos sobrinhos uterinos do pai de Ego e aos filhos do tio uterino de Ego. Porém, há uma particularidade a tomar em consideração para analisarmos melhor o casamento entre primos cruzados matrilaterais e patrilaterais. O caso concreto de Mugeba, é proibido Ego casar com as filhas do seu tio uterino legítimo ou germano, ou seja, (atáta sása). Do mesmo modo é-lhe proibido casar com as filhas da irmã legítima de seu pai. Considera-se tio uterino legítimo¹³⁰ de Ego, o irmão germano da mãe de Ego. Neste

¹²⁹ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925), op.cit.p.37.

¹³⁰ O tio uterino legítimo de Ego, e a tia uterina legítima de Ego são os irmãos germanos da mãe de Ego. O tio paterno legítimo de Ego e a tia paterna legítima de Ego, são os irmãos germanos do pai de Ego.

caso, Ego pode casar-se com as filhas do tio uterino não legítimo de Ego. Este é designado de tio uterino doutro ventre (erukulu yaule). O tio uterino legítimo é aquele que é do mesmo erukulu, ou seja atáta sása (o meu tio próprio). O mesmo se dá em relação as sobrinhas uterinas do pai de Ego. Só as filhas da irmã do pai de Ego, mas doutro erukulu, é que podem casar com Ego. Só que a todos eles chama de alamwáka, quer dizer os filhos do tio do mesmo ventre como doutro ventre. Também as filhas da irmã legítima do pai de Ego, e as da irmã doutro erukulu.

Portanto, é expressamente proibido Ego casar com as filhas do tio uterino do mesmo erukulu que Ego, e da tia paterna do mesmo erukulu que o pai de Ego. Só podem ser filhas do tio uterino do mesmo nloko que Ego mas nunca do mesmo erukulu. Pode casar com as sobrinhas uterinas do mesmo nloko que o pai de Ego, mas sempre doutro erukulu e nunca do mesmo erukulo que o pai de Ego.

Como atrás referimos, os casamentos em Mugeba são exogâmicos. Por Exemplo um homem da linhagem alikonya, vai busacar mulher para esposa, numa outra linhagem dos amalapo. Nunca busca mulheres para esposa no interior da sua linhagem. O casamento entre primos cruzados tanto matrilaterais quanto patrilaterais, se insere no contexto da exogamia, isto porque as filhas do tio materno de Ego, pertencem a outra linhagem do mesmo modo que as sobrinhas uterinas do pai de Ego pertencem também a outra linhagem. Aquí o que os une é o parentesco por consanguinidade. Porém, o parentesco por consanguinidade no sentido biológico, não tem relevancia. Sobre este aspecto, vide os diagramas nºs 1 e 2.

Não encontramos um único caso da prática do incesto. Também;

para além de um determinado homem não buscar uma mulher para esposa no interior da sua linhagem, existem clãs que devido ao mito ligado aos montes Namuli, não podem entre casar, sob pena de estarem a praticar incesto. Isto deveu-se ao processo da origem dos clãs, lá em Namuli, onde alguns eram vizinhos das grutas (nikuku sg. e makuku pl.) dos outros. Estes clãs vizinhos, segundo as explicações que nos foram facultadas pelos nossos entrevistados, não devem entre casar pois se consideram amudhi. Só podem herdar as mulheres dos outros em caso de morte, daí o termo mahimo órapana (clãs que se herdam) ou mahimo ehintelani (clãs que não se casam. A título de exemplo temos o clã Anyarini que não se casa com o clã Airumaka. Mas se um homem ou uma mulher do clã Anyarini morrer, pode-se levar um homem ou uma mulher do clã Airumaka para herdar a viúva ou o viúva. (Vide anexo dos clãs que não se casam).

Em Mugeba pratica-se o casamento assimétrico ou troca indirecta¹³¹. Este casamento consiste por exemplo a linhagem alikonya dar mulheres para esposa aos homens da linhagem amóle. A linhagem amóle por sua vez dar mulheres para esposa a linhagem amápe. A linhagem amápe por sua vez das mulheres para casamento a linhagem alikonya. Este tipo de casamento, foi designado por Lévi-Strauss¹³² de troca generalizada, etc. (vide diagrama nº 4).

Também se pratica o casamento simétrico ou troca directa¹³³, que consiste em um homem da linhagem alikonya ir

¹³¹ Ver FOX, Robin (1986), op.cit. pp.253-257.

¹³² Ver LÉVI-STRAUSS, Claude (1982) As Estruturas Elementares do Parentesco, pp. 279-299.

¹³³ Ver FOX, Robin (1986), op.cit. pp.217-219.

buscar mulher para esposa na linhagem amóle e um homem da linhagem amóle por sua vez ir buscar mulher para esposa na linhagem alikonya, portanto a irmã do seu cunhado. (vide diagrama nº 3).

O casamento em Mugeba, também se pratica entre os primos cruzados matrilaterais e patrilaterais¹³⁴. Senão vejamos: Um determinado Ego, pode casar com as filhas do seu tio uterino. Também pode casar com as sobrinhas uterinas de seu pai. A lógica deste procedimento é que a esposa do tio uterino de Ego, não é amudhi de Ego. De igual modo, as sobrinhas uterinas do pai de Ego, não são amudhi de Ego. Uma simples demonstração: A linhagem de Ego é alikonya. A linhagem do pai de Ego é amóle. A linhagem da esposa do tio uterino de Ego é amilima. Ora, de acordo com o universo, cultural de Mugeba, só são amudhi de Ego todos os alikonya ou então um clã que os alikonya pensam que a sua gruta foi vizinha em Namuli. O resto são amalapo. Aquí o parentesco por consanguinidade não tem relevancia. O que tem relevância é o parentesco por descendência. Porque se tivesse relevância o parentesco por consanguinidade, os sobrinhos uterinos do pai de Ego, seriam parentes deste. O mesmo aconteceria em relação aos filhos do tio uterino de Ego. Porém, nesta lógica, esses não são amudhi. Por isso contraindo casamentos, não estão a praticar nem incesto, nem casamentos endogâmicos mas sim exogâmicos¹³⁵. Uma nota digna de realce, tanto o tio uterino de Ego, como a tia

¹³⁴ Ver LÉVI-STRAUSS, Claude (1982), op.cit. pp. 159-172.

¹³⁵ Marc Augé, (1978), op.cit.p.43, afirma que a proibição do incesto aplica-se a indivíduos do mesmo segmento de linhagem, da mesma linhagem e do mesmo clã. Endogamia é casamento autorizado no interior do grupo. Exogamia é proibição de casamentos no interior do mesmo grupo. Vide também LÉVI-STRAUSS, Claude (1982) As Estruturas Elementares do Parentesco, pp. 50-63; 82-91.

paterna de Ego, se consideram de irmãos independentemente de serem de linhagens diferentes.

4.3. PROCESSO.

Para se dar início ao namoro, o rapaz e a rapariga encontram-se ou na rua ou noutra sítio. Aqui o rapaz manifesta o seu interesse em se casar com a rapariga. Assim começa a combinação. Podemos designar este tipo de casamento por casamento de combinação ou de inclinação¹³⁶. Se esta consentir, então o rapaz vai informar os seus pais. A mãe vai informar o tio uterino do rapaz. O tio uterino convoca a família, junta-a e reúne-se para discutir se a rapariga escolhida pelo rapaz merece casar-se com ele. Nessa reunião dos amudhi é convidado o pai do rapaz para participar. Dessa reunião sai uma importante decisão. Se os familiares concordarem que a rapariga merece casar com o rapaz, formam então um grupo para estabelecer contactos com os familiares da rapariga. A este respeito Bronislaw Malinowski, citado por Laura Bohannan e Paul, defendendo a prevalência de casamentos combinados em Africa, afirma que "uma relação geral de parentesco tem tornado predominante em África este aspecto do casamento e, conseqüentemente a maioria dos matrimónios são combinados, embora sejam os desejos dos noivos que frequentemente iniciam a combinação ou proíbem a sua continuação. Os preparativos competem geralmente às famílias consanguíneas dos esposos e a conveniência das famílias é pelo menos, igual em importância à compatibilidade dos esposos, porque muitos africanos entendem que os parentes dos esposos serão algum dia, pelo nascimento de um filho, parentes entre si"¹³⁷.

¹³⁶ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925), op.cit.p.37.

¹³⁷ Ver BOHANNAN, Laura; Paul (1971) "A Família na África Negra" A Família : Sua Função e Destino, pp.211-212.

Normalmente, a pessoa mais indicada para se dirigir à casa dos familiares da rapariga, tem sido a tia materna do rapaz. Na falta desta, vai a irmã mais velha do rapaz e, na falta desta, vai a própria mãe do rapaz. Na falta duma dessas pessoas, vai um dos parentes ou o próprio tio uterino ou então uma tia paterna ou um tio paterno. Os tios paternos, podem, só excepcionalmente pedir a mão uma rapariga para o seu sobrinho, sendo casos muito raros. Esse processo de solicitar a mão, designa-se wúrya e pedir a mão em casamento para o rapaz designa-se omúrerya.

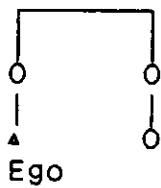
As qualidades que uma rapariga pode reunir para ser aceite no conselho dos familiares do rapaz, caso este manifeste o seu interesse, são:

- Ser boa trabalhadora;
- Ser obediente;
- Ser respeitosa;
- Não se meter com muitos homens, ou seja, não ser prostituta (oraruwa).

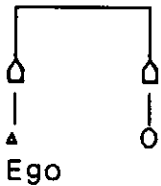
A emissária da mensagem, neste caso a tia uterina, dirige-se a casa da rapariga para estabelecer os primeiros contactos. A hora que a tia vai a casa dos pais da rapariga, tem sido geralmente à tarde (osekuwa) e em algumas vezes de manhã (wásiselo). Quando a tia chega à casa da rapariga, é saudada e perguntando-lhe se ia passear.

Legenda do Parentesco

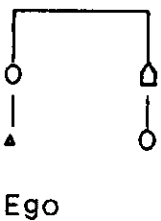
- ♂ Homem
- ♀ Mulher
- Pessoa de sexo indiferente
- ~~♂~~ ~~♀~~ ~~□~~ Pessoas falecidas
- ▲ ○ Ego, parentes da mesma linhagem
- = ou ——— Casamento
- ⊕ Divórcio
- | Laço de filiação ou descendência
- Relação de irmãos, filhos do mesmo pai e da mesma mãe
- Relação intermediária
- ⋮ Limite de linhagem



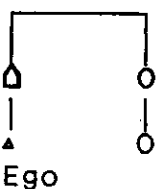
Primos paralelos matrilaterais (irmãos).
As mães são irmãs



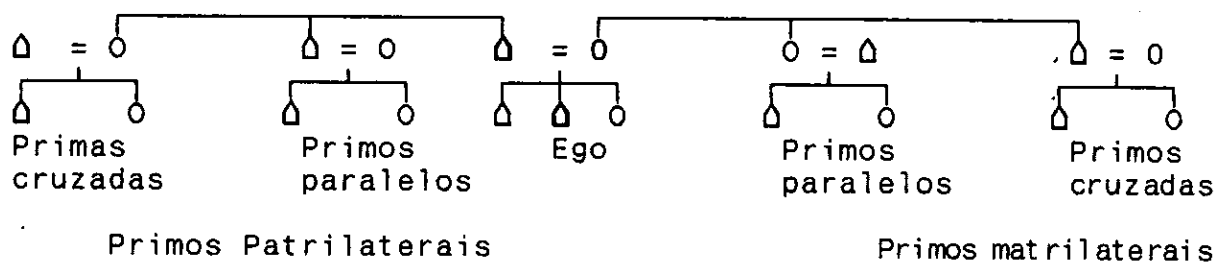
Primos paralelos patrilaterais
Os pais são irmãos



Prima cruzada matrilateral de Ego
A mãe e o tio uterino de Ego são irmãos



Prima cruzada patrilateral de Ego
O pai e a tia paterna de Ego são irmãos



Fonte: AUGÉ, Marc. (1978) Os Domínios do Parentesco: (Filiação, Aliança Matrimonial Residência), p.61.

Ela responde dizendo que lá em casa temos um galo que já começou a cantar. E concluímos que aqui na vossa casa tem uma galinha que merece juntar-se ao nosso galo. Esta linguagem é expressiva e bem entendida pelos pais da rapruga. A analogia entre o galo e o rapaz que se vai casar, tem razão de ser, pois é frequente as pessoas pedirem emprestado galos nas casas dos outros para galarem as suas galinhas e depois devolverem aos donos. O mesmo se dá com porcos que também são emprestados para fecundarem as fêmeas. O homem que se casa, pode voltar para a sua linhagem ou por ocasião do divórcio ou por outros motivos. De acordo com o universo cultural de Mugeba, é inconcebível levar-se fêmeas para junto dos machos. Caso haja mais de uma rapariga, os pais perguntam a tia uterina do rapaz qual das raparigas ela deseja. Depois dizem à tia do rapaz, para voltar no dia previamente marcado. Eles ficam a falar com a filha se ela aceita o rapaz para futuro marido. Como geralmente começam combinar, ela aceita. Quando diz sim, então vão a casa do tio uterino dela, para o informarem. Este convoca uma reunião com os amudhi na qual participa também o pai da rapariga. Aqui discutem se na realidade o rapaz tem qualidades para ser marido da rapariga.

As qualidades exigidas ao rapaz são as seguintes:

- Saber fazer machambas;
- Saber construir casa;
- Ser iniciado;
- Ser respeitoso;
- Não se meter com muitas mulheres.
- Comprar roupa para a mulher;

Temos que esclarecer que essas qualidades são visíveis porque o rapaz e a rapariga que querem casar são conhecidos. Os mais velhos conseguem assim avaliar as qualidades de uma determinada rapariga ou de um determinado rapaz.

No dia marcado, a tia uterina do rapaz regressa para a casa da rapariga. Dado que os amudhi da rapariga se reuniram em conselho para deliberar sobre o assunto, então os pais dão a resposta à tia do rapaz. Se concluírem que o rapaz reúne as qualidades exigidas, a resposta é sim. Se concluírem o contrário, a resposta é não. Mesmo que a menina queira casar-se com o rapaz, enquanto o conselho dos amudhi não concordar, ela deve submeter-se as decisões da maioria. O mesmo acontece em relação ao rapaz. Ao enviar-se a tia do rapaz à casa da rapariga, é porque os amudhi consentiram e acham que aquela rapariga merece casar-se com aquele rapaz. Mas se acharem que não reúne as qualidades que uma mulher casada deve ter, então não mandam ninguém a casa da rapariga.

O rapaz conforma-se igualmente com as decisões do conselho dos amudhi. Nem o rapaz nem a rapariga podem desafiar as decisões dos conselhos dos seus amudhi. Caso desafiem, assumem as consequências de tudo quanto se der com eles. Os amudhi não os

protegem.

Caso a tia receba uma resposta positiva da parte dos amudhi da rapariga, marca-se então um encontro alargado no qual tomam parte os amudhi do rapaz chefiados pelo seu tio uterino e os amudhi da rapariga chefiados pelo tio uterino da rapariga. Nessa reunião alargada, tomam parte o rapaz e a rapariga. Pergunta-se aos dois publicamente se se amam realmente. O tio uterino da rapariga pergunta o rapaz se quer casar ou que abusar. Abusar significa ficar pouco tempo e abandonar a rapariga. O rapaz confessa perante os amudhi de ambos os lados que o que quer é casar de verdade. Pergunta-se também à rapariga se ama o rapaz, e se lhe aparecer outro amanhã não vai abandoná-lo. Ela confessa-se também perante os amudhi de ambos os lados.

Terminada esta reunião, os amudhi da rapariga, permitem que o rapaz passe a frequentar a casa dela. Já começa a comprar-lhe roupa, a ir trabalhar nas machambas dos sogros. Como sinal que aquela rapariga já tem namorado (wákameliwa) o rapaz dá-lhe algum objecto, por exemplo, pulseiras, brincos ou dinheiro. Isto designa-se por epethe, e ao processo de dar esses objectos, designa-se ommakela epethe¹³⁸. Ommakela vem do verbo omaka o que significa atar ou amarrar. Ommakela significa amarrar para.

Epethe simboliza o início do compromisso formal que é firmado entre os amudhi do rapaz e os amudhi da rapariga. Este

¹³⁸ Epethe é aquilo que se designa de anel em Português. Só que em Mugeba, designa-se epethe ao próprio anel, e por analogia qualquer objecto que se entrega a uma rapariga que está a ser namorada. Geralmente, quando a rapariga consente, recebe epethe que tem sido uma ou mais pulseiras, nipurusera (sg) e mapurusera (pl), um ou mais pentes, epenti (sg) e ipenti (pl), dinheiro, (ikorowa), capulanas ekuwo ou mutete (sg) e ikuwo ou mitete (pl), blusas epáju (sg) e ipáju (pl), etc. Ela também em retribuição, dá ao rapaz alguma coisa, como garantia que realmente já o aceitou. Ela pode dar ao rapaz por exemplo um lenço pequeno, e passa a preparar qualquer coisa para o namorado. No tempo de castanha, ela prepara castanhas para o namorado. O termo local que designa namoro, é ompwana e tanto o namorado como a namorada, designa ao outro de ampwanáka.

compromisso formal, tem o seu ponto mais alto no dia em que acompanham o rapaz para ir viver definitivamente na casa dos sogros.

4.4.CERIMÓNIA POR OCASIÃO DO CASAMENTO (MATELELO).

Depois de alguns meses de namoro, os familiares da rapariga em coordenação com os do rapaz marcam o dia que o rapaz deve ser acompanhado (ohóliwa) para ir viver definitivamente em casa da rapariga. No dia que é acompanhado, os amudhi dele preparam bebidas por exemplo aguardente, pombe com echima e carne de galinha ou outro tipo de carne. Os amudhi da rapariga também fazem o mesmo. No dia em que acompanham o rapaz, normalmente ao fim da tarde (ekuthukuthu), leva consigo uma azagaia que simboliza poder. É com a azagaia (nivaka ou mwálako) que se vai defender, à sua mulher, aos filhos e aos familiares de qualquer perigo. Também a azagaia vai utilizar para caça. Outro instrumento que leva é a enxada simbolizando o trabalho nas machambas para alimentar-se a si, à mulher, e aos filhos. Os outros instrumentos são o machado e a catana simbolizando o derrube dos campos para lavrá-los. Para além destes instrumentos, leva a esteira na qual vai dormindo com a sua mulher. Leva também o cobertor com o qual se vão cobrindo. Leva uma capulana, uma blusa para vestir a sua esposa. Esses bens que o rapaz leva consigo, no dia do acompanhamento, são de tal maneira necessários, que nenhum rapaz sério se casa sem levá-los. Em caso

de divórcio, o rapaz quando regressa a casa dos seus Amudhi, leva consigo os seus bens. Esses bens pertencem ao homem.

A rapariga tem como símbolos a panela, na qual vai preparar comida, a peneira com a qual vai peneirar (ovéra) os cereais, vai pôr farinha, o pilão na qual vai pilar para alimentar os filhos e o marido. Esses instrumentos entregam-se no dia da reunião dos familiares.

Nesse dia come-se, bebe-se, canta-se, até a hora que se julgar conveniente. Os amudhi de ambas as partes estão em festa do casamento. Esta junção dos amudhi tanto do rapaz como da rapariga, para em conjunto partilharem a refeição nupcial, dá o vigor de ser uma refeição comunal, porque envolve as duas comunidades. Esta refeição comunal embora seja um simples consumo dos alimentos, é uma cerimónia culturalmente aceite, através da qual se transforma o homem e a mulher em marido e esposa. É através da celebração desta cerimónia, que a sociedade reconhece e sanciona o casamento, ou seja, a união entre o homem e a mulher. Doravante, esta união já se transforma numa instituição humana que tem por fim de procriar e criar os filhos. A solenidade com que se reveste o casamento, leva-nos a concluir que de acordo com o universo cultural de Mugeba, o casamento é um dos grandes acontecimentos da vida daquela sociedade. Os outros grandes acontecimentos que marcam profundamente a vida, utilizando também rituais e cerimónias solenes, são o nascimento de um bebé, o ritual de omukatha mwana, ou seja, omora eteku (o cair do cordão umbilical), omwakulela mwana, ou seja, o reinício da actividade sexual dos pais da criança, os ritos de iniciação, o casamento e a morte. Por causa dessa solenidade, podemos

afirmar que o casamento é um rito de passagem, porque modifica o estatuto social dos cônjuges, que passam de solteiros (athie) para casados (otelana). Mais tarde, tomarão o estatuto de progenitores. A paternidade e a maternidade dos filhos é em princípio reconhecida pelo casamento. Os bens que o rapaz leva quando é acompanhado, e os que a rapariga leva, simbolizam o nó que sela e imprime vigor à união entre os esposos, em particular, e entre os amudhi de ambas as partes, em geral. Depois da festa do casamento, os amudhi do rapaz, deixam-no na casa da rapariga e voltam para as suas casas. O rapaz fica a dormir com a sua mulher na varanda da casa dos sogros, até construir a sua casa. Nesse tempo todo, come na casa dos sogros, faz machamba com os sogros. Porém os sogros dão uma machamba onde capina com a sua mulher. Mas os produtos do genro são geridos pelos sogros. Só depois de fazer um filho é que lhe dão uma parcela perto dos sogros, e lá faz a sua casa. A partir dessa altura, come em sua casa, pode receber os sogros e outros amudhi. Passa a autosuficiente embora relativa, porque está perto dos sogros e eles exercem influência sobre ele. O tipo de residência que se pratica em Mugeba, é matrilocal, uxorilocal, avunculocal¹³⁹. A partir daí vai-se emancipando a pouco e pouco. A partir desse dia, o parentesco por afinidade ou por aliança, já está edificado. Este parentesco pode-se desfazer desde que os cônjuges decidam separar-se, ou pode-se consolidar, deste que os cônjuges consolidem cada vez mais o seu casamento. Como se pode ver, o parentesco por afinidade ou por aliança, não constitui omudhi. A qualquer momento pode desfazer-se. É normal alguém dizer que

¹³⁹ AUGÉ, 1978. pp.47-49.

aquela mulher era minha esposa ou aquele homem era meu marido. Mas não é possível alguém dizer aquela era minha irmã ou aquele era meu irmão etc. Na língua elomwe de Mugeba, costuma-se dizer que «omudhi honrampwa vapala» (o vínculo a uma linhagem ou clã não se nega e ninguém pode ir a uma catarata para tomar banho, aproveitando-se da rápida corrente de água limpar do seu corpo o parentesco por descendência que o vincula á sua linhagem).

O genro continua a trabalhar de vez em quando na machamba dos sogros, até que passe a sogro. Então nessa altura, se ele tiver muitos genros indica um para tomar conta da sogra dele.

Os bens que são da mulher, são panelas, peneiras, pratos, crivos, etc. Quando já tem a sua casa, fazem parte dos seus bens, para além dos já mencionados, os ipici¹⁴⁰.

Este tipo de casamento é considerado o mais eficaz, legítimo e duradouro, porque a intervenção dos amudhi de ambos os lados sanciona e legitima a união dos seus filhos. É muito raro, em Mugeba encontrar pessoas que se casaram pelo Registo Civil. Existem, mas são em número muito reduzido, comparando com a esmagadora maioria, que se casou de acordo com a tradição ou normas costumeiras. Este tipo de casamento é formal ou oficial. De acordo com o universo cultural de Mugeba, o casamento considerado duradouro, é o celebrado seguindo as normas da tradição o qual envolve as famílias das linhagens dos casados. Pessoalmente apoio o casamento de acordo com a tradição africana,

¹⁴⁰ «Ipici» são frutos silvestres, de cor amarela quando maduros. As mulheres colhem esses frutos secam e o seu caroço queimam-no para extrair óleo. O óleo daí resultante, utilizam para dilatar as lábias ou seja otuna. Também em preparação do coito, a mulher unta com óleo dos ipici a glândula do marido. O homem por sua vez pega no mesmo óleo, unta as lábias da vagina da mulher e começa a dilatá-las. Só depois desta operação, é que a mulher pega no pénis do marido, introduz na vagina e começa o acto sexual. A explicação que se dá em relação aos ipici ou ipiji, é que proporcionam prazer durante o acto sexual. Para além dos ipici, utilizam-se ikurwa ou seja rícinos. Também se extrai óleo dos rícinos para o mesmo efeito.

porque o casamento dos cristãos, o casamento dos muçulmanos e o casamento celebrado no casório, o considerado casamento civil, são práticas estrangeiras, que obedecem as tradições desses países onde vieram. Constituem tradições dos seus povos e não dos lomués de Mugeba nem dos africanos. Só há num número relativamente maior, pessoas que contraíram o matrimónio pela Igreja Católica. A explicação que se pode dar da existência de muitos católicos, deve-se ao facto da Igreja Católica estar lá muito implantada. As religiões protestantes e o islão não têm expressão em Mugeba. As únicas igrejas protestantes que existem em Mugeba, são a União Baptista e a Nova Apostólica que só têm poucas capelas. Em relação ao islão, podemos dizer que, em Mugeba, não existe uma única mesquita. E por conseguinte, em Mugeba só podemos encontrar praticantes das religiões tradicionais africanas, da Igreja Católica e das duas igrejas protestantes.

O genro, uma vez em casa dos seus sogros, obedece a regras de comportamento, que a sociedade lhe impõe, que se manifesta em relações de evitamento¹⁴¹ para com os seus sogros e de brincadeira para com os seus cunhados e cunhadas. As relações de evitamento entre o genro e os sogros, consistem no seguinte: o genro obriga-se a não se sentar nos bancos onde se sentam os seus sogros; não entra no quarto onde dormem os seus sogros. Quando por exemplo a sogra e o genro se cruzarem no caminho, o genro evita cruzar os olhos com a sogra. Em relação aos sogros, estes não se devem se sentar também nos bancos onde se senta o genro e não devem entrar no quarto onde dorme o genro. Em caso de

¹⁴¹ AUGÉ, 1978 pp. 56-58.

doença ou da sogra ou do sogro, o genro visita-os sentado na sala a menos que a pessoa doente saia para a sala. Se for o genro que está doente, os sogros visitam-no sentados na sala, a menos que ele também saia para a sala. No momento que o genro não tem casa e dorme atrás da casa dos seus sogros, esse lugar onde ele dorme, é considerado como sendo quarto dele, e os sogros não o aproximam. Este tipo de relações, designa-se wíthotha ou wídhuela ou nriho.

Depois dos sogros provarem que o genro é capaz de tratar a filha deles, dão-lhe uma parcela distante mas no interior de território da linhagem, e ali constrói a sua casa definitiva. Esta operação realiza-se quando já tem mais de quatro crianças, geralmente depois de mais de sete anos. Quando muda para a nova morada, deixa com a avó uma filha. Geralmente a atribuição de terrenos fora das casas dos sogros obedece a critérios de antiguidade. Quer isto dizer que o primeiro genro é o primeiro a receber a parcela num lugar distante dos sogros, assim sucessivamente, ficando a viver próximo dos sogros o último genro. O genro que está distante dos sogros, está emancipado, e ali governa-se. Porém, presta serviços na casa dos amudhi tanto dele como da mulher, embora não frequentemente. Agora o genro que fica próximo da casa dos sogros, este é solicitado a prestar serviços frequentemente aos seus sogros e sempre que for necessário aos seus amudhi. Os serviços que os genros prestam aos seus sogros enquanto estão próximos destes, se circunscrevem no contexto da obrigação dos genros. Agora os serviços que eles prestam aos seus sogros quando estão distantes, se circunscrevem no contexto da obrigação moral. O mesmo se pode dizer em relação

aos serviços entre os amudhi.

Importa também sublinhar, que caso a sogra tenha a mãe em vida, é indicado um dos genros, para ir construir a sua casa junto dela, isto para permitir que a sua neta com o marido cuidem dela. Também os genros têm a nobre missão de tomarem conta das sogras quando viúvas e velhas, construindo-lhes casas, comprando-lhes roupa e fazendo-lhes machambas.

Agora em relação aos cunhados e cunhadas, o genro brinca (otata ou wópa mwaha) com todos, emprega termos, como por exemplo, minha mulher. Porém, o genro nunca poderá tentar realizar cópula com uma das irmãs germanas da sua esposa, sob pena de ser considerado feiticeiro e ser imediatamente expulso. Só é permitido que se case com a prima paralela matrilateral da sua esposa, desde que seja doutro erukulu. Também este casamento é possível por ocasião do falecimento da mulher, caso contrário, não é permitido a um homem viver com duas primas paralelas matrilaterais. Um homem quando quer ser poligínico, procura a segunda mulher noutra linhagem e não no interior da linhagem da sua mulher, pois a poliginia sororal¹⁴² não existe em Mugeba.

Com esta demonstração, podemos inferir que a circulação dos homens é num único sentido. Portanto, das suas matrilineagens para as matrilineagens das suas esposas. O homem que se vai casar deixa um vazio que não é compensado. Porém, quando um homem se casa, tem obrigações familiares, no sentido de ajudar os seus familiares em tudo o que poder. Quando faz machambas na sua casa, lá onde se casou, pode e por consentimento com a esposa, oferecer

¹⁴² AUGÉ 1978, p.44, afirma que poliginia sororal, é a união na qual várias irmãs estão unidas a um mesmo homem.

comida aos seus amudhi. Se tiver dinheiro, pode e por consentimento com a esposa, comprar ou roupa ou qualquer coisa para os amudhi. Se for caçar ou pescar, pode e por consentimento da esposa, oferecer uma parte da caça e pesca aos amudhi. Pode ir ajudar os amudhi nas suas machambas ou em qualquer actividade. O mesmo se dá em relação aos amudhi da esposa. Este esquema de relacionamento social, tem o seu fundamento, na medida em que para os homens, existe um provérbio que diz que wámayo omakuthuni nlata hanimmali ndhuwa nihipin'yewo (em casa da sua mãe é como nas nádegas onde não passa um dia sem que a mão por lá passe). A outra explicação que se pode dar em relação a este comportamento dos filhos casados em relação aos seus amudhi, é porque quando alguém adoece, os amudhi transferem-no da casa da linhagem da sua mulher, para a casa dos amudhi onde caso morra, é enterrado no cemitério dos amudhi. Este tipo de relacionamento, é designado de okapelelana (ajudarem-se) ou wákapelela amudhi (ajudar os familiares). Se há um homem ou uma mulher casados que não ligam os seus amudhi, são mal vistos e são isolados na rede de solidariedades dos amudhi e caso um deles adoça, os amudhi vão prestar-lhes ajuda, depois de sofrerem.

Importa sublinhar que também os familiares dos casados, ajudam a estes. A ajuda é mútua. Por exemplo, um rapaz casado, quando chega a casa dos amudhi podem dar-lhe coisas que ele não tem em casa. Neste contexto, a circulação dos bens é feita nos dois sentidos, ao passo que a circulação dos homens é num único sentido. Mesmo em termos de herança, sucessão, levirato e sororato, é um assunto que diz respeito aos amudhi. Vide os anexos da sucessão e herança. De referir que outrora, algumas

peçoas concluiram um pacto de sangue através de vacina (namakwa ntáne). Esta prática, já caiu em desuso.

4.5. CASAMENTO E A IMPORTANCIA DOS FILHOS.

Entre os lomués de Mugeba, ter filhos significa uma bênção divina, e significa salvação para os pais em particular e para a linhagem em geral. É muito frequente dizer-se oyara wídhópola (procriar é salvar-se). Cada casal, é normal ter mais de dez filhos. Aquí, o dever da mulher de gerar muitos filhos para a sua linhagem é salientado¹⁴³. Quando os pais ficam velhos, são os filhos que tomam conta deles, construindo-lhes casa, comprando-lhes roupa, enfim são os filhos que tomam conta dos pais já velhos. Quando os filhos trabalham como assalariados, dão dinheiro aos pais, compram roupa para os pais e outros amudhi. Portanto, uma família que não tenha filhos, leva uma vida solitária. Muitas vezes são os filhos que trabalham nas machambas dos pais. Uma mãe velha, por exemplo, pode pedir aos seus filhos para lhe fazerem qualquer trabalho que ela precise. Os filhos acedem e não se recusam. Podemos concluir que na lógica e na sabedoria dos lomués de Mugeba, gerar muitos filhos constitui uma riqueza, pois, é garantida a mão-de-obra suficiente para produção de muita comida em muitas e grandes machambas dos amudhi, de muita caça e de muita colecção.

Contudo, importa sublinhar que, gerar muitas meninas é muito importante e constitui uma grande alegria, porque na lógica da

¹⁴³ RICHARDS, A.I. «Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro» Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento p.283.

sociedade de Mugeba, as mulheres têm a grande missão de engrandecer a linhagem e de perpetuar a descendência em virtude de todos os filhos nascidos duma mulher pertencerem a linhagem materna.

4.6. CASAMENTO E A FAMÍLIA NUCLEAR.

A família nuclear em Mugeba é sufocada pela força dos irukulu e maloko. Por isso não aceitamos a opinião de Worsley quando afirma que "A família é uma instituição universal. O que é universal é o núcleo familiar que é composto por um homem e uma mulher, casados, com a sua prole, embora em casos especiais, uma ou mais pessoas possam viver com eles. O núcleo familiar está normalmente incluído nos limites do espaço residencial, mesmo quando contém outras pessoas para além do casal e dos seus filhos"¹⁴⁴.

Embora reconhecendo que existe a família nuclear, ou unidade doméstica, ou as pessoas que vivem debaixo do mesmo tecto, (na mesma casa), na prática, e de acordo com o universo cultural da população de Mugeba, só são ou amudhi, todos os membros do mesmo erukulu (unidade uterina), do mesmo nloko e do mesmo nihimo. Aqui a consanguinidade ou a familiaridade segundo o conceito latino não tem relevância. O que tem relevância, é o parentesco por descendência que é composto por membros do mesmo erukulu, nloko e nihimo. Portanto, aqui, o pai dos filhos, está excluído de ser mmudhi dos seus filhos.

¹⁴⁴ Ver WORSLEY, Peter. Introdução a Sociologia pp.167-177.

4.7. POLIGINIA.

Em Mugeba, a poliginia¹⁴⁵ é praticada por poucas pessoas. Existem homens poligínicos, uns com duas mulheres, outros com mais de duas mulheres. As principais causas da poligenia, são as seguintes:

1. Esterilidade feminina.
2. Violência doméstica (mulher que sempre insulta o marido).
3. Mulher que não prepara bem os alimentos.
4. Poder político e económico.
5. Porque as mulheres amamentam durante muitos meses ou mesmo um ano ou dois após o parto.
6. Homens que sendo casados herdaram mulheres dos seus irmãos falecidos.
7. Ekuso¹⁴⁶.

Em relação a primeira causa, importa dizer o seguinte: se se provar que uma mulher não pode ter filhos, os familiares dela arranjam um curandeiro que lhe prepara o remédio de makurumela. Caso ela não melhore, o marido não tem que a mandar embora, porque ela está na sua linhagem, ou seja, no seu elapo ou muthethe. Neste tipo de casos, muitas vezes o homem chega a um consenso com a mulher, no sentido de se casar com a segunda

¹⁴⁵ AUGÉ, 1978, p.44, define poliginia como sendo forma de casamento na qual várias mulheres estão unidas a um único homem, tendo todas as mulheres o estatuto de esposas legítimas e os seus filhos o de descendentes legítimos do marido.

¹⁴⁶ Ekuso era uma prática que está fora de uso. Consistia numa mulher quando envelhecesse, levar sua neta mas doutro erukulu, para servir da segunda mulher do marido. Geralmente isso acontecia quando a mulher atingisse a menopausa. Neste tipo de casamento, tanto a neta como a avó viviam na mesma casa.

mulher. Quando há esse consenso, até tem sido a própria mulher que indica ao marido uma determinada mulher para se casar com ela. Também há casos em que uma mulher fazendo filhos, chega a um consenso com o seu marido, no sentido de se casar com a segunda mulher para ter a sua companheira. Neste caso tem sido ela que se responsabiliza em ir pedir a mão à sua co-esposa.

Relativamente à violência doméstica, importa dizer que quando um homem é sempre insultado pela sua mulher, procura outra companheira, mesmo sem o consentimento da sua primeira mulher. Ele alega querer descansar, porque dado que os poligínicos se deslocam para cada uma das suas mulheres, durante uma semana, acha que estando com a outra mulher, estará a descansar. Porém, o homem toma esta decisão, caso a mulher não se corrija, porque o homem leva o caso aos atáta, para chamarem atenção à mulher.

No que diz respeito a má preparação dos alimentos (ohíthwihi ou ohéyi sána), o homem também procura outra mulher.

No concernente ao poder político e económico, importa sublinhar que, por exemplo, se alguém é elevado para o cargo de chefe da linhagem ou mwene, procura ter duas ou mais mulheres. Neste grupo de poder económico, estão incluídos os curandeiros.

Agora, em relação aos meses em que as mulheres parturientes amamentam as crianças, importa dizer que esta causa não é relevante, porque geralmente as mulheres amamentam entre seis meses a um ano. Há mulheres que amamentam durante quatro meses, embora seja muito raro. Depois dum destes períodos, realiza-se uma cerimónia que se designa de omwákulela mwána ou owela

vanlini¹⁴⁷. Sobre este aspecto veja-se, o anexo dos ritos por ocasião do nascimento. Aqueles que realizam a cerimónia supracitada antes dos seis meses, são condenados pela sociedade, afirmando-se que mwána erimumpisa, ou seja, a criança ainda não tinha crescido para os pais retomarem a sua actividade sexual. Portanto, somos do parecer que os homens podem aguentar durante seis meses, sem precisarem de serem poligínicos.

Um aspecto que consideramos importante, é o facto de cada mulher viver na sua matrilinearidade, cabendo ao homem, deslocar-se para casa de cada uma das suas mulheres.

Na nomenclatura do parentesco entre os lomués de Mugeba, as co-esposas designam-se uma à outra por amunnamunu ou amunamay. Quando o homem não quer ficar mais com uma mulher só porque a sua esposa não gera filhos, ou porque o insulta, ou porque não cozinha bem, opta em ficar com a esposa mesmo sem gerar filhos ou opta por levar os seus bens e regressa para casa dos seus amudhi. Esse processo de o homem ir-se embora, designa-se orowa. Aquí já não se trata de wikariwa (ser expulso) mas sim de orowa (ir-se embora). É muito raro uma mulher aceitar viver com um homem que não gera filhos, mas os homens não se importam aceitarem viver com uma mulher que não gera filhos.

É importante referenciar aquí, que as mulheres que não geram filhos, regra geral não aceitam ter uma co-esposa porque pretendem manter a sua dignidade. Isto porque muitas vezes as co-esposas não vivem em harmonia. Por exemplo, a segunda mulher,

¹⁴⁷ Vanlini vem da palavra munli que é cama que consiste em espetar quatro paus com uma abertura (epátha), cada, na qual mete-se paus sendo dois ou três principais e algumas travessas, em cima das quais se mete um tipo de esteira (títa ou nikagala) de caniço (epako, marekele) ou de palmeira (n'yale), sobre a qual mete-se outra esteira mais fina designada nipa. Owela é subir. Antes da cerimónia de omwákulela mwána, a mulher que amamenta, designada námukuthu, dorme numa esteira designada ntapata e no chão.

porque tem filhos, pode reter mais tempo o homem em sua casa, e passa a ir poucas vezes à casa da mulher que não tem filhos. Quando esta pergunta, a sua co-esposa até pode dizer: se fosses mulher, haverias de gerar filhos. Como não geras filhos, não és mulher.

A outra causa que ainda pode levar o homem a ser poligínico, acontece por ocasião da morte do irmão, levando um homem casado para herdar a mulher ou as mulheres do falecido. Este assunto, retomaremos no anexo da herança. Temos de sublinhar que ser poligínico, é ser corajoso. Em Mugeba, costuma-se dizer que mulipa wátheya mukwiri,¹⁴⁸ ou seja, o poligínico é feiticeiro. Fala-se assim, porque nem tudo é harmonia. Uma mulher pode sair e ir insultar a sua co-esposa, ou porque esta anda a reter o marido, ou porque ela recebe mais coisas do marido, etc. Este processo de uma mulher ir queixar-se na casa da sua co-esposa designa-se wunla ehace. Literalmente, wunla é chorar e ehace é ciúme. Portanto, wunla ehatce significa exteriorizar o ciúme.

Em termos da hierarquia entre as co-esposas, importa dizer o seguinte:

A mulher principal é designada atiana atokotoko, ou seja, a mulher grande, a primeira mulher a ser casada. Também é designada de alipa omokoni, ou seja, a mulher de cima. A segunda mulher, é designada de atiana ananthunthu ou alipa ohitho. Atiana ananthunthu quer dizer mulher pequena. Alipa ohitho quer dizer

¹⁴⁸ Costuma-se dizer mulipa wátheya mukwiri, porque quando um poligínico tem mulheres que não se entendem, até acontece uma ir a casa da outra para ir buscar o marido, nalguns casos até põe nas costas (wáyara). Neste caso, o poligínico mesmo que seja injuriado por cada uma das esposas, são raras a vezes que responde. Geralmente sai da casa onde está a ser injuriado para ir a casa doutra esposa. Por analogia compara-se o poligínico com o feiticeiro, porque o feiticeiro raramente deixa enfeitiçar as pessoas. Da mesma maneira que o poligínico, mesmo que seja injuriado pelas suas esposas, raramente deixa de ser poligínico.

mulher de baixo. Caso o homem tenha mais de duas mulheres, cada mulher toma designações acima referidas, por ordem do casamento. Importa sublinhar que estes termos não têm nada a ver com idade e com localização geográfica da casa de cada mulher. Por exemplo, uma determinada mulher pode ter 20, de anos mas desde que seja a primeira mulher, ela é designada atiana atokotoko ou alipa omokoni. E se a outra co-esposa tiver 30 ou 40 anos de idade, desde que seja a segunda mulher, é designada de atiana ananthunthu ou alipa ohitho¹⁴⁹.

Estes termos são rigorosamente respeitados por todos, porque confundir e chamar à segunda mulher de atiana atokotoko ou alipa omokoni significa ofender a mulher principal, e a pessoa que assim confunde, é considerada mal educada se for da zona, que domina os termos, e se não for da zona, as pessoas só se riem dela. A maior parte dos homens, são monógamos. A poliandria, não se pratica em Mugeba. O que era prática era ompwana¹⁵⁰.

¹⁴⁹ Os termos omokoni e ohitho significam duas coisas. O termo omokoni, refere a parte onde nasce um rio e ohitho refere a parte para onde corre água dum rio. Ora, se a primeira mulher for-lhe construída casa na parte da foz dum rio, diz-se alipa omokoni independentemente de estar do lado para onde vai a água dum rio. E se a segunda mulher for-lhe construída casa na parte nascente dum rio, diz-se alipa ohitho independentemente de estar do lado da nascente.

¹⁵⁰ Ompwana consistia um homem combinar com outro para estabelecerem uma amizade. Cada um informava a sua esposa. Caso as esposas concordassem, firmavam amizade (ompwana). Ompwana era a fase que se viviam mutuamente. Cada homem com a sua esposa, visitavam o amigo levando consigo comida e caril. Esta fase era designada por ompwana wawétha. Poder-se-ia fazer ompwana wawétha até o tempo que durasse a amizade. Quando houvesse um acordo das quatro pessoas, os dois homens e as duas mulheres, fazia-se ompwana wókona ou seja ontamwene. Ontamwene consistia em um homem dormir com a mulher do outro e vice-versa. Podia, por exemplo, um homem ir passar a noite na casa do amigo enquanto o outro estava na casa deste. Não havia ciúmes, porque era uma coisa de comum acordo. Quando uma das mulheres não aceitasse, não podia haver nem ompwana nem ontamwene. Actualmente esta prática caiu em desuso. A camada social que usa este termo, são os maridos das tias uterinas de ego entre si e entre ego com os maridos das suas tias uterinas.

4.8. DIVÓRCIO.

O divórcio,¹⁵¹ ou seja omwalana, nos casamentos tradicionais em Mugeba, é celebrado na presença dos dois grupos dos amudhi do homem e da mulher. Os motivos que podem conduzir ao divórcio de um determinado casal, são entre outros os seguintes:

Por parte do homem: - esterilidade da mulher; mulher que não sabe cozinhar; mulher que se recusa realizar cópula com marido, mulher que não limpa a casa (mulipa onyala), mulher que não capina, mulher que insulta ou mesmo bate no marido (violência doméstica) etc.¹⁵², Eremi¹⁵³, m'mela¹⁵⁴.

Por parte da mulher: - a esterilidade ou a impotência do homem; homem que bate na mulher, (violência doméstica); homem que não obedece aos sogros; homem que não sabe construir a casa; homem que não vai a machamba; homem que bebe muito; homem que não compra roupa para a mulher; homem que é adúltero; homem que se

¹⁵¹ AUGÉ, 1978, p.45. define o divórcio como sendo processo pelo qual um casamento socialmente reconhecido como válido, pode ser dissolvido em vida dos conjuges, que retomam a sua independência recíproca, ficando livres para se voltarem a casar...As circunstâncias em que é concedido o divórcio variam consideravelmente segundo as sociedades e conforme as épocas.

¹⁵² Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op.cit.p.48.

¹⁵³ Eremi é uma doença que consiste em uma mulher que sofre dessa doença, morrerem-lhe os homens que se casam com ela. Por exemplo, se uma mulher casar com um homem morrer, casar com outro morrer, assim sucessivamente, a conclusão a que se chega, é porque ela tem eremi. Essa mulher não encontra homem pra marido e se por engano ou desconhecimento algum homem casar com ela, logo que é alertado, trata de se divorciar dela. Eremi ataca também homens e morrem-lhes as mulheres. Há outro eremi que para a mulher só morrem os filhos e não os homens. Do mesmo modo os homens, só morrem os filhos e não as mulheres. Esta doença não tem cura em Mugeba. Diz-se eremi yókwá atiana quando só morrem as mulheres; eremi yókwá alopwana quando só moreem homens e eremi yókwá ána quando só morrem crianças.

¹⁵⁴ M'mela consiste em algumas mulheres que têm um mau cheiro. Geralmente este tipo de mulheres, quando se despem, exclam um cheiro nos órgãos genitais, que até cria mal estar no homem que perde a vontade de realizar o acto sexual. A este tipo de mulheres, diz mutiana ole orina m'mela (aquela mulher tem m'mela).

recusa aos deveres conjugais, etc.¹⁵⁵, n'jeje¹⁵⁶.

Nesta sociedade, porque é uma sociedade matrilinear, a esterilidade feminina quase que é inexistente. Se um determinado casal não gera filhos, as culpas são atribuídas ao marido, porque parte-se do princípio de que todas as mulheres são férteis e nascem filhos. Se durante dois anos, não aparecer filho, são accionados mecanismos no sentido de se ir ao adivinho (mulipa makaka) para diagnosticar as causas que levam o casal a não ter filhos. Quando se conclui que é o homem, a mulher pede o para deixá-la porque está só a queimar as mãos de graça. Uma mulher emprega o termo "estou a queimar as mãos de graça", ou seja, (kindya maténe), quando o homem é estéril. Na lógica da sociedade de Mugeba, o homem que não faz filhos, está a fazer apodrecer os ovos (wúthiha móje). Como atrás referimos, as mulheres têm um papel importante na transmissão da linhagem. Portanto, casar com um homem que não faz filhos, é matar a linhagem (wípa nloko). A esterilidade torna-se responsável pela morte do nloko. Costuma-se dizer que a esterilidade é otakaliwa (maldição). A mulher é considerada fonte de vida. Daí a razão de ser protegida pela família. O homem que bate a sua mulher, em Mugeba, é encarado como destruidor ou desestabilizador da ordem social. Por isso,

¹⁵⁵ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op.cit.p.49.

¹⁵⁶ N'jeje consiste num homem que é acusado de estar a preticar acto sexual através de feitiçaria. Por exemplo, é frequente mulheres se queixarem de estarem a sonhar constantemente um homem conhecido a realizar cópula com elas. Quando uma mulher sonha sistematicamente um determinado homem a realizar cópula com ela, informa os gamiliares, que vão ao adivinho para saber o que se passa. A mulher trata-se, para quando o homem tentar realizar cópula com ela através de n'jeje, este ficar doente (osaywua). A este tipo de homem, diz se mulopwana ole orina n'jeje ou akapa. Há casos em que as mulheres são acusadas de realizarem cópula com os homens através de n'jeje ou akapa. Isto acontece quando um homem sonha a realizar com uma mulher sistematicamente no sonho. Estes indivíduos são regeitados pela sociedade. Por isso se for um homem casado ou uma mulher casada, a sua esposa ou o seu marido, tratam de pedir divórcio, pois, não querem conviver com uma pessoa que tem n'jeje ou akapa. Porque amanhã pode atacar a própria esposa ou cunhadas, ou o próprio marido.

muitas vezes, os homens que batem as esposas, são expulsos por elas próprias. Nestas circunstâncias, a mulher encarrega-se de dizer ao marido mukihye kithue kovelavela (deixa-me descansar que estou cansada). Este é um aspecto. Outro aspecto, é quando o homem não faz casa, não obedece aos sogros, não faz machambas, passa toda a vida nas bebedeiras sem poder ter tempo para fazer machambas e cuidar da esposa e dos filhos, etc. Também a mulher emprega o mesmo termo mukihye. O homem, regressa para junto dos seus amudhi. A este processo, designa-se de wikariwa significando literalmente ser expulso ou ser perseguido, ou então ser mandado embora. Temos que tornar bem claro que este processo de omwikara mulopwana (mandar embora o marido) não é assim tão automático como pode parecer. Obedece a trâmites legalmente estabelecidas de acordo com a tradição.

Quando se prova que num determinado casal quem não gera filhos é o homem, então os amudhi dele, levam-no ao curandeiro ou seja (namuku), para lhe preparar remédio (murethe wa makurumela). Se ficar curado depois de tomar este remédio, fica com a sua mulher, porque agora já gera filhos. Mas se não se curar, procuram outro curandeiro. Se não se curar, não há outra solução senão ficar divorciado. Qualquer que seja o problema, há sempre negociações entre os amudhi de ambas as partes, intervenientes no casamento. Reúnem-se os amudhi, e cada parte é chefiada pelo atáta ou amunnáka do homem e da mulher. Se for por motivos de desobediência, ou não construir casa, etc., os dois atáta ou amunnáka, tratam de repreender o homem. Quem começa a repreender, é o atáta ou amunnáka do homem, e depois o atáta ou amunnáka da sua mulher. O atáta ou amunnáka da mulher só

intervêm quando solicitado pelo atáta ou amunnáka do homem. De referir que outros membros que compõem as partes também intervêm. Mas o actor principal, que é o juiz, é o atáta ou amunnáka do homem se o caso for do homem, e da mulher se o caso for da mulher. O pai praticamente é consultado para dar opinião, mas nunca toma decisões importantes sobre o seu genro ou a sua filha. Muitas vezes os pais das filhas quando são convidados a intervir, têm afirmado dizendo: "tanto eu como o meu genro somos trabalhadores e só o meu cunhado é que pode tomar decisões". Ele só dá o seu parecer. Isto significa que o sogro e o genro foram lá para fazer filhos e contribuir para o engrandecimento da linhagem da mulher. Eles não aproveitam nada. Esta analogia, pensamos, vai ao encontro da realidade. O sogro, porque tem consciência de que ele também pode ser expulso, procura empregar uma linguagem amena. Se o genro não se corrigir, na próxima reunião dos amudhi, de ambas as partes, a mulher fala publicamente dizendo kóhapalea (estou cansada) mukihiye. Em Mugeba é muito frequente as mulheres tomarem a iniciativa de mandarem embora aos maridos. E é muito raro os homens mandarem embora às suas mulheres. A explicação tem lógica. Não é possível um homem mandar embora a sua esposa, pois esta, está na sua linhagem e no seu território.

Tomemos, como exemplo, um problema que envolvia a mulher e o marido. Durante o nosso trabalho de campo, em Mugeba, tivemos a ocasião de participar na solução de um problema que envolvia o marido e a esposa. O problema era o seguinte: Um homem tinha duas mulheres. Ele não fazia machambas na primeira mulher (atiana atokotoko ou alipa omokoni).

À primeira mulher, o marido não lhe comprava roupa, não lhe fazia as machambas, e, em contrapartida, levava os produtos da casa da primeira mulher para a casa da segunda mulher. Então, a mulher cansada com este procedimento, foi informar o irmão (amunnáka) mais velho do marido e este reuniu a família. Do lado da mulher, quem chefiava o grupo era o irmão mais novo dela. Como se pode ver, nem o marido nem a mulher estavam chefiados pelos seus atáta, em virtude de não os ter. Ainda mais, a mulher estava a ser chefiada pelo irmão (amunnáka) mais novo, porque não tem nem o atáta nem o irmão (amunnáka) mais velho. Mas mesmo assim o seu problema foi bem resolvido e encontrada uma solução. Nesse milando, a mulher disse publicamente ao marido: mukhiye. O irmão dela, embora mais novo, tomou a palavra e disse não queria ver a sua irmã mais velha a ser usada como tractor e que não tinha outra alternativa senão concordar com a decisão tomada pela sua irmã mais velha. Podemos inferir que o irmão tratou de executar a decisão da sua irmã. Foi assim que aquele homem deixou aquela mulher. Raramente os homens discordam com as decisões tomadas pelas mulheres do seu erukulu ou nloko. Por esta razão, é costume dizer-se munamulopwana han'yevi ou munamulopwana nikwilikwithi¹⁵⁷.

Temos de sublinhar que há instituições criadas para os quais são canalizados todos os problemas entre marido e mulher, antes de chegarem ao conhecimento de todos os amudhi. Vamos tomar, como

¹⁵⁷ Munamulopwana han'yevi significa o homem nunca é pequeno, e tem a missão de defender o seu erukulu ou nloko. Munamulopwana nikwilikwithi significa o homem é como uma faca. Mesmo velha, a faca sempre corta. Estas analogias, obrigam aos homens a se sentirem responsáveis perante os seus amudhi e não os deixarem a serem maltratados por quem quer que seja. O termo munamulopwana é diminutivo de mulopwana (homem). Neste contexto diz a mesma coisa. Também é costume dizer-se mwanaku han'yevi nimójáwe (a galinha nunca é pequena com os seus ovos). Por mais de pequena estatura que seja, aqueles ovos são seus e compete a ela defendê-los.

exemplo, um homem que bate muito a sua mulher. Esta canaliza o problema à sua mãe. Depois à tia materna do marido dela. Esta tia é aquela que foi encarregue de ir pedir a mão a rapariga. A tia uterina do homem, vai canalizar o problema ao irmão dela, portanto o atáta ou amunnáka do homem e também aos pais do homem. Os pais do homem, são informados só para tomarem conhecimento, porque quem resolve o problema é o atáta ou amunnáka. Este chama o sobrinho e pergunta-lhe se aquilo que ouviu é verdade ou não. Aconselha-o a não continuar a bater a mulher. Os amudhi da mulher não perguntam ao genro, ficando à espera da reação dos amudhi do homem, depois de terem sido informados pela esposa. O atáta do marido vai informar ao atáta da esposa do sobrinho, e juntos reúnem-se para chamarem a atenção ao marido que sempre bate a mulher. Então, se não se corrige, a esposa, numa próxima reunião, tem o direito de dizer kóvelavela, mukihye kithuwe (estou cansada, deixe-me para descansar) que eu não sou batuque.

Tal como procede a mulher, que antes de tomar qualquer decisão de expulsar o marido, primeiro canaliza os problemas a mãe, a tia uterina do marido, etc., também o homem tem pessoas apropriadas para onde canaliza os problemas que tem com a sua esposa. O marido canaliza este tipo de problemas à avó materna da esposa. Esta canaliza o problema ao filho dela, que é o atáta da mulher que tem problemas com o marido, ou seja, o irmão da mãe desta mulher. Ambos vão aconselhar a neta e a sobrinha respectivamente. Os amudhi do rapaz, não tomam qualquer decisão em relação ao caso, embora o rapaz os tenha informado. Esperam que os amudhi da rapariga os contactem. Quando a rapariga não se

corrige, o rapaz toma a iniciativa de informar de novo os amudhi da esposa. Neste caso, reúnem-se os amudhi de ambas as partes, e nessa reunião, o rapaz informa publicamente dizendo: "vou-me embora" (kinamurowa). Se se consumir o divórcio, os amudhi de ambas as partes procedem a distribuição dos bens. Cada um dos cônjuges recebe por igual. Há bens que são da mulher por exemplo ipici ou ipiji, capulanas, blusas, pulseiras, brincos, missangas, etc. Os bens para o homem, são as camisas, calções, calças, etc. Todos os objectos de uso de casa, são comuns, os produtos agrícolas colhidos ou ainda não colhidos são comuns. Mesmo os produtos que estão nas machambas, são divididos por igual. A casa, as árvores de fruta, os filhos, por força dos irukulu e maloko, ficam com a mulher no território da sua linhagem.

Importa salientar, que quando o homem tem problemas com a sua esposa, e informar primeiro os seus amudhi, estes perguntam-lhe se já informou os amudhi da sua esposa. Também se uma mulher tem problemas com o seu marido e ir a informar primeiro os amudhi dela, estes perguntam-lhe se já informou os amudhi do marido. Isto é para evitar possíveis conflitos, porque se os amudhi do marido tomarem a iniciativa de irem perguntar à mulher do seu m'mudhi, isto pode criar descontentamento no seio dos amudhi da mulher do tal homem. É falta de respeito e falta de consideração à autoridade dos amudhi da mulher. Mesmo que o problema tivesse que ter uma solução positiva, este procedimento leva inevitavelmente à ruptura dos laços do parentesco por afinidade entre as duas partes aliadas. Também se forem os familiares da mulher a perguntar qualquer problema ao genro deles, os amudhi deste reagem da mesma maneira.

Como podemos ver, tanto a mulher como o marido têm canais apropriados para onde canalizam os seus problemas. Em relação ao homem, na falta da avó materna, o homem dirige-se ao atáta da esposa; na falta do atáta da esposa, dirige-se à irmã mais velha da esposa; na falta desta, dirige-se a uma outra pessoa da linhagem da esposa. Em relação à mulher, na falta da tia uterina do marido dela, dirige-se ao tio uterino do marido dela; na falta do tio uterino do marido dela, dirige-se ao irmão mais velho do marido dela; na falta deste, dirige-se a qualquer pessoa da linhagem do marido dela. Está claramente demonstrado que não se pode canalizar problemas a qualquer pessoa, a não ser esses canais que referimos. A estrutura social de Mugeba criou estas instituições para gerirem os conflitos entre marido e mulher. Importa sublinhar que, mesmo um casal com muitos filhos, se o marido cria problemas, por exemplo bater na esposa, beber muito e dormir nas bebedeiras o que implica não ter tempo para fazer machambas, a esposa utiliza estes canais para encontrar a solução dos problemas com o seu marido. E se a mulher cria problemas, o marido também utiliza os canais acima referidos, para a solução dos problemas com a sua esposa. Nunca um homem ou uma mulher se pode recusar a ser julgado por ser adulto ou adulta.

Neste contexto estamos de acordo com A.R. Radcliffe-Brown ao afirmar:

"para compreendermos os costumes africanos relativos ao casamento temos de ter presente que um casamento é essencialmente uma organização da estrutura social. Entende-se por estrutura social o conjunto de disposições que situa as pessoas numa ordem institucional"¹⁵⁸.

¹⁵⁸ Ver RADCLIFFE-BROWN, A.R. Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento .p.62.

Casamento entre primos cruzados patrilineais

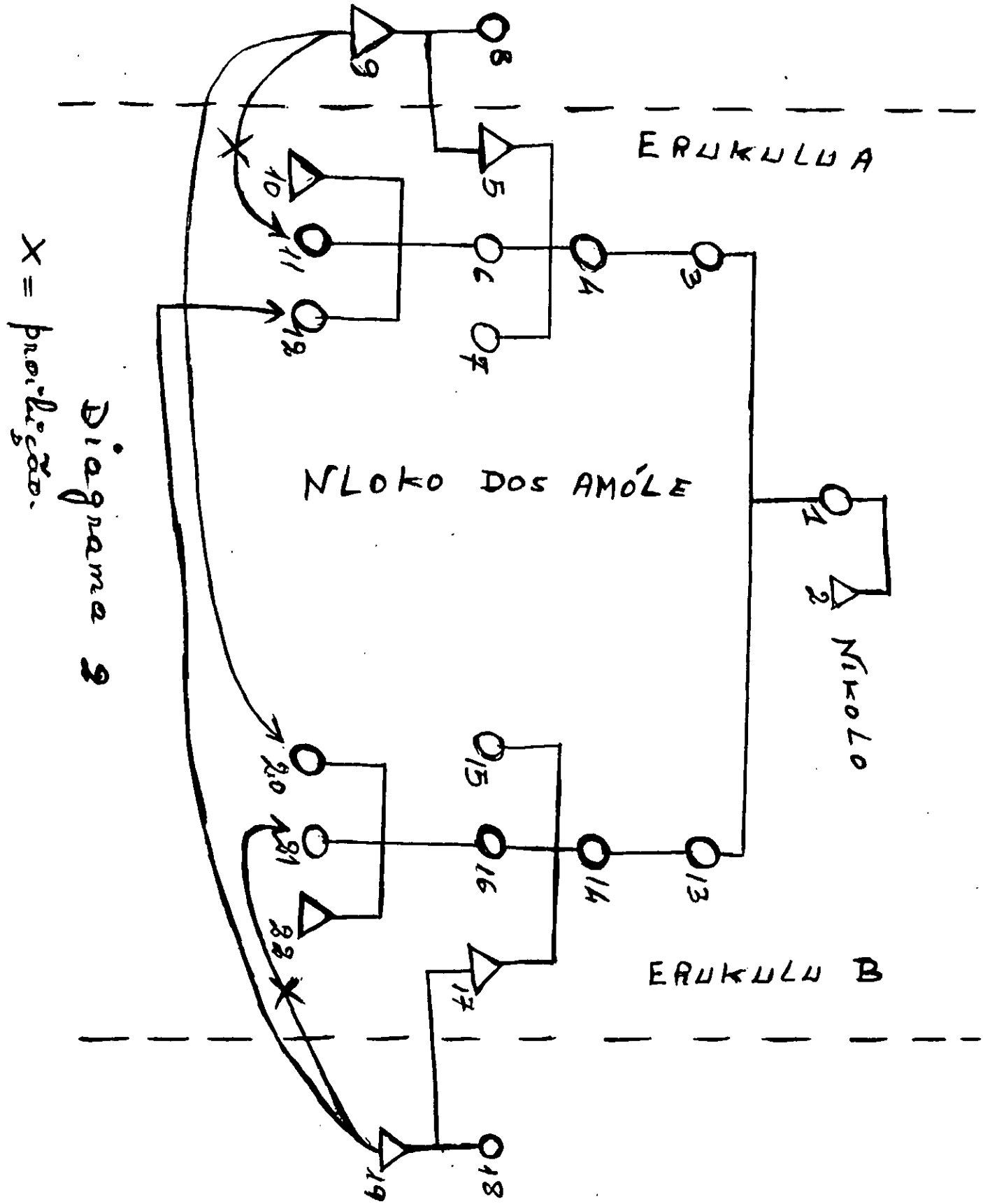


Diagrama 2
X = proleção.

TROCA DIRECTA OU SIMÉTRICA

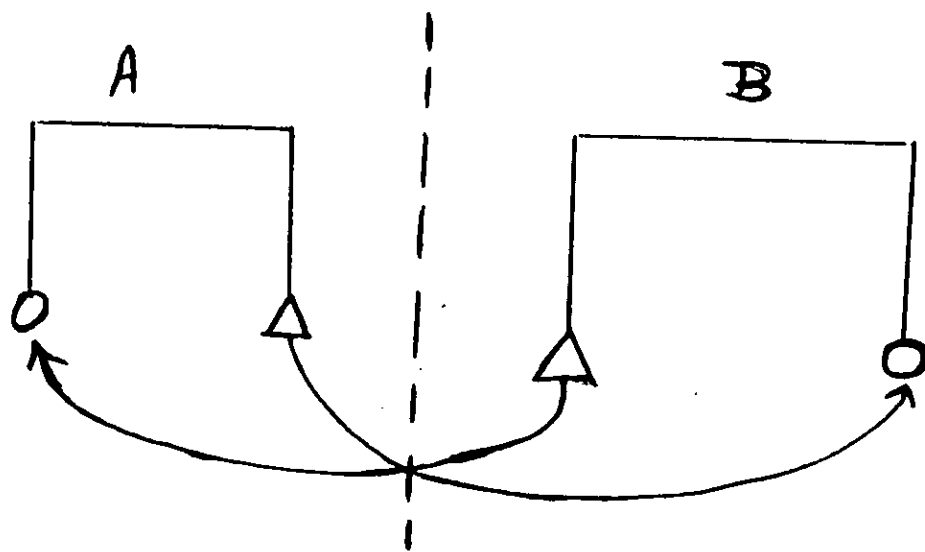


Diagrama 3

TROCA INDIRECTA OU ASSIMÉTRICA

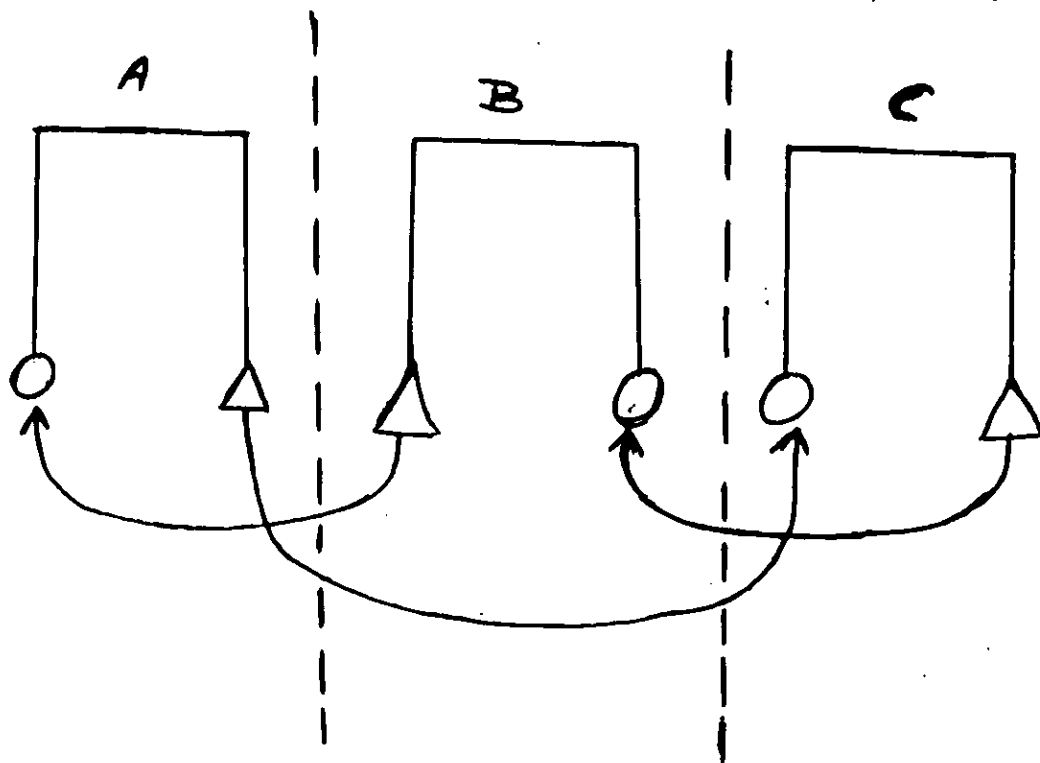


Diagrama 4

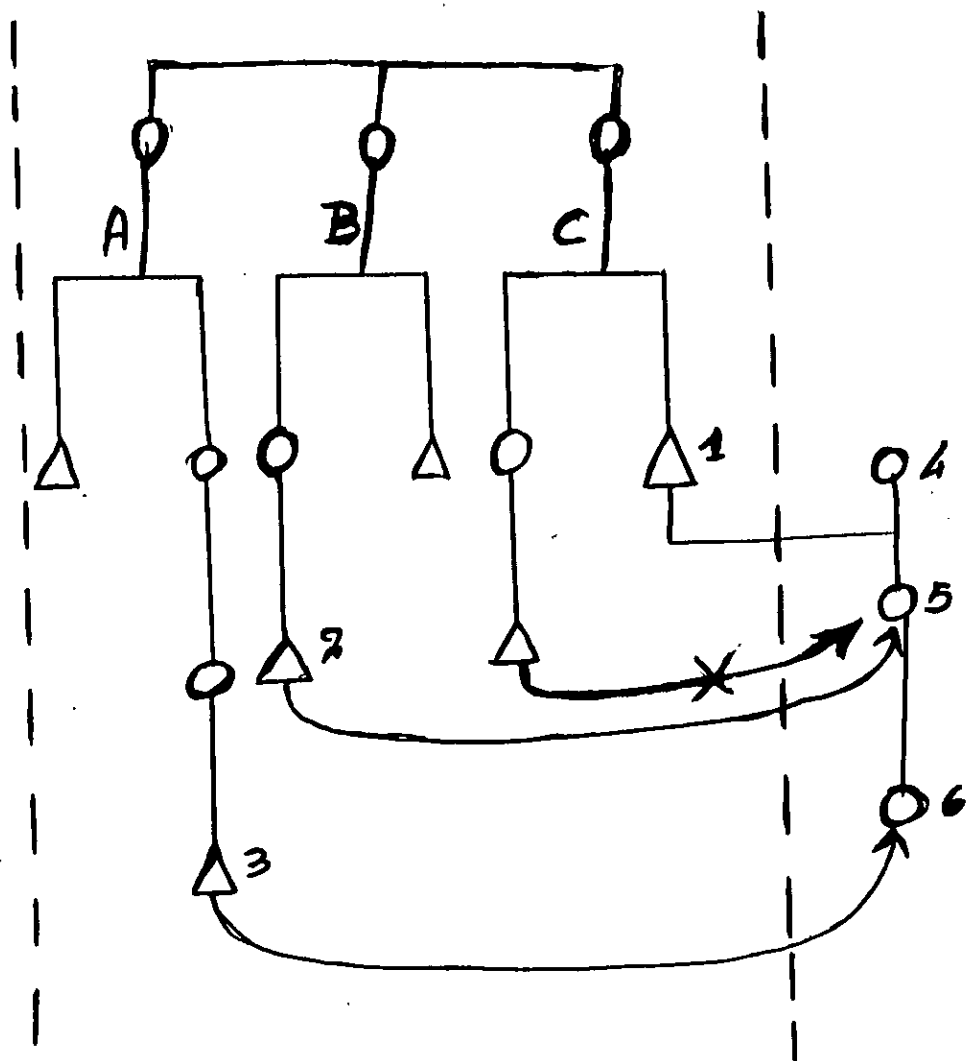


Diagrama 5

X = procriação

Este diagrama ilustra três gerações de homens da mesma linhagem nos ventres diferentes que se casam com mulheres da mesma linhagem e do mesmo ventre também três gerações.

5. A MANUTENÇÃO DA ORDEM NA SOCIEDADE

5.1. CONTEÚDO DO CAPÍTULO.

No presente capítulo, vamos analisar alguns aspectos ligados a manutenção da ordem e estabilidade sociais focando os ritos de iniciação, tanto masculinos como femininos. Vamos analisar igualmente as relações sociais, que estabelecem a diferenciação entre várias camadas que compõem a sociedade de Mugeba.

5.2. RITOS DE INICIACAO.

5.2.1. RAPAZES (Aluku ou Asiuadhi)

Ao entrarmos neste tema, temos em mente a importância que a sociedade de Mugeba dá aos ritos de iniciação. Os ritos de iniciação desempenham um papel de relevo, porque um homem iniciado é considerado adulto. Uma mulher iniciada é considerada adulta. Temos de referir que, quando a 25 de Junho de 1975 Moçambique se tornou independente, o governo proibiu a prática dos ritos de iniciação, tanto dos rapazes como das raparigas. Mas em Mugeba, a população sempre os praticou na clandestinidade, porque só assim podiam tornar os indivíduos adultos, para participarem em todas as cerimónias e assumir todas as funções. Costuma-se dizer kinammwina mwanaka ou munamudhulwaka ou, simplesmente, mudhulwaka wi kakwa akivite (hei-de iniciar o meu filho, ou o meu sobrinho, ou o meu neto para me enterrar quando morrer).

Como se prepara a iniciação dos rapazes? Numa determinada área, caso existam rapazes com idades compreendidas entre 12 e 15 anos, os atáta desses rapazes reúnem-se e discutem sobre o que fazer para tornar os sobrinhos em adultos. Cada atáta toma a iniciativa de informar aos pais do seu sobrinho dizendo: este meu sobrinho já está crescido e eu queria neste ano iniciá-lo. Na língua lomué de Mugeba, iniciar alguém diz-se omwina e o acto de iniciação diz-se wíniwa. Os pais normalmente aceitam a decisão do atáta. Esta tomada de decisão para iniciar o sobrinho, designa-se omúluma mwána¹⁵⁹. Só deve ser o atáta a tomar decisão para iniciar o seu sobrinho, porque o rapaz pode morrer na cabana de reclusão (othedhoni). Se não tiver atáta, o irmão mais velho do rapaz a ser iniciado é quem toma decisão. E quando morre, enquanto foi o atáta que tomou a decisão, o caso não se torna grave. Pensa-se que foram os feiticeiros que provocaram a morte do rapaz. Mas se for o pai a tomar decisão, e se o rapaz morrer, o pai tem problemas com os amudhi do filho. Os amudhi dizem que ele matou o nosso sobrinho. O pai só pode decidir sobre a iniciação do seu filho, caso não tenha atáta, nem irmão mais velho que é amunnáka. Em caso duma mulher viúva e que não tenha ninguém, ela própria decide sobre a iniciação do filho. Caso o rapaz não tenha ninguém da família, então a pessoa com quem vive, decide sobre a sua iniciação. Isto significa que a iniciação é muito importante em Mugeba, que mesmo um órfão é iniciado.

Então os atáta juntam-se para irem comunicar ao Secretário do Grupo Dinamizador e este, por sua vez, vai comunicar ao chefe

¹⁵⁹ Omúluma mwána pode ser quando se decide inciar a um rapaz ou a uma rapariga. A acto em sí designa-se wólummwa.

do Posto Administrativo. A partir daqui, convida-se um enfermeiro para proceder a circuncisão dos rapazes num local previamente marcado. A cada rapaz rapa-se-lhe o cabelo, tira-se-lhe toda a roupa e vestem-lhe uma roupa velha. Matam-se galinhas, faz-se festa, o atáta orienta uma cerimónia mukutho, na qual imploram os antepassados do nloko no sentido de protegerem o rapaz durante o tempo que ficar na cabana de reclusão até o dia da saída sem lhe acontecer alguma coisa de mal. O rapaz é carregado para o local de circuncisão a ombros do seu padrinho. Põem nakamuwa sobre a cabeça do rapaz. Nakamuwa que se põe sobre a cabeça do iniciando, permanece com ele desde a saída da casa para o local de circuncisão (corte de prepúcio), daqui até à cabana de reclusão. Só desaparece com o primeiro banho. Esta cerimónia enquadra-se na fase dos ritos de separação. A interpretação que se dá, do porquê o rapar do cabelo, é de que ele deixará uma vida de criança e vai tomar uma vida de adulto. Também em relação à roupa, diz-se que deixa a roupa de criança para ir usar a roupa de adulto e levar uma vida nova. Neste caso da roupa, temos a dizer que toda a roupa que um rapaz deixa quando vai ser iniciado, por mais bonita que seja, depois de regressar não volta a pôr a mesma roupa. É-lhe comprado outra roupa nova. Aquela roupa fica para os seus irmãos que ainda não foram iniciados. Depois da circuncisão, os rapazes são levados para uma cabana de reclusão (nthedho), normalmente construída na margem dum rio. Esta fase marca os ritos de liminaridade ou de aprendizagem ou de transição ou de margem. Temos de referir que a circuncisão marca a primeira fase dos ritos de iniciação. Dissemos primeira fase, porque lá othedhoni (na cabana de reclusão), os rapazes

durante cerca de 30 ou 60 dias, são submetidos a vários ensinamentos (olakiwa). Neste momento transmite-se muitas coisas entre as quais a tradição, ensina-se a enterrar os mortos simulando uma morte de alguém e os outros abrem a cova e enterram-no. Esta fase é bastante delicada e muito importante, pois a partir daí podem depois de regressar a casa, participar nos enterros saber dobrar o cadáver (okuna murutho) no momento que está a espirar (oluwela), humedecendo os olhos para não ficarem abertos e dobrando as articulações para impedir o rigor mortis, ou seja, que o cadáver não fique esticado. Há uma atenção especial, das pessoas acompanharem com carinho e dor os últimos momentos da vida dum doente. Este acompanhamento encontra uma explicação no contexto do universo cultural de Mugeba, porque geralmente os mortos são enterrados bem dobrados como se fossem fetos. A cova ou a sepultura (m'mahie) tem a função de "útero" no qual se vai formar um novo ser que passará para o mundo dos antepassados. Também na sepultura, o morto é submetido aos períodos de separação, liminaridade para depois estar integrado ou incorporado no mundo dos ancestrais. Uma das explicações que os Mugebenses dão ao considerarem a terra como sendo mãe, é o facto de tanto a mulher como a terra serem geradoras de vida. A mulher, através do seu útero, gera filhos. A terra que se abre para receber um morto, é veículo e canal de passagem deste morto para uma nova vida. A mesma terra ebre-se e nela se depositam sementes, que depois de germinarem, produzem muita comida que dá vida as pessoas.

As pessoas intervenientes nos ritos de iniciação são os amóle (padrinhos). A função dos amole é de levar a comida para

o seu afilhado. Cada rapaz tem o seu padrinho. Outra categoria dos intervenientes são os anamuku ou alipa olaka. Outra categoria são os alipa osevurya. Essas personagens têm a missão de ministrarem os ensinamentos aos iniciandos. Durante todo o tempo que durar a reclusão, os anamuku trabalham arduamente, no sentido de ensinarem aos iniciandos como se devem comportar. Outra categoria de intervenientes, é o chefe da área, que recebe os rapazes no dia que saíem da cabana de reclusão e regressam as suas casas. Nenhum rapaz é levado directamente para sua casa. Primeiro vão para casa desse chefe, durante toda a noite dança-se e só no dia seguinte é que se entrega os filhos às mães. Aquela mãe que não for pegado a mão pelo padrinho do seu filho, e indicá-lo onde é que está, então apercebe-se que o filho dela faleceu lá na cabana de reclusão e desata a chorar. Nunca se avisa uma mãe do falecimento do seu filho na cabana de reclusão, antes dos outros iniciandos saírem. Isto é para evitar quando uma mãe toma conhecimento do falecimento do seu filho na cabana de reclusão, comece chorar, os outros morrem também. É por isso que, mesmo falecido, o padrinho leva sempre comida da casa dos pais dele, como se estivesse vivo. A mãe não toma conhecimento, porque é expressamente proibido a chegada de mulheres à cabana de reclusão. Só chegam homens iniciados. Se uma mulher ou um homem não iniciado se atrever a passar mesmo perto da cabana de reclusão, os iniciandos matam. E não se põe este problema no tribunal. Durante o tempo que os rapazes estão na cabana de reclusão, cada pai dorme lá um dia sim outro dia não. Intercala-se com o atáta do filho ou o irmão do filho, ou o próprio irmão do pai do rapaz. Mas há dias que nem o pai nem outra pessoa pode

dormir na cabana de reclusão. Isto é para permitir que o filho prove uma vida de solidão, porque ao longo da vida, vai enfrentar momentos de aflição, onde não estará nenhum familiar. E aí ele deve encontrar uma solução dos problemas. Isto significa torná-lo cada vez mais adulto.

Ainda durante o tempo que o rapaz está na cabana de reclusão, a comida é feita em sua casa, em casa das tias, tanto uterinas como paternas, em casa das irmãs. Neste momento verifica-se muita solidariedade entre parentes que têm o seu iniciando na cabana de reclusão. A este processo de fazer comida para o iniciando, designa-se omuthelekela mwáluku ou musiwadhi. Omuthelekela significa cozinhar para. E vem do verbo otheleka, ou seja, cozinhar. Mwáluku¹⁶⁰ (sg) e alúku (pl) é o termo que se aplica ao rapaz iniciando. Importa salientar que todo e qualquer homem não iniciado, é designado mópi (sg) e amópi (pl) ou seja, criança. O mópi não participa em qualquer actividade dos adultos. São adultos todos os que já foram submetidos aos ritos de iniciação independentemente da sua idade. Quando os rapazes voltam para as suas casas tomam o nome de mámpale¹⁶¹ (sg) e apale ou amámpale (pl). Esta fase marca os ritos de reintegração ou incorporação. Os recém iniciados, quando regressam a casa são submetidos a um ritual designado wuntaka munra.

A pergunta que se pode colocar é a seguinte:

Se os homens iniciados chegam na cabana de reclusão, isto

¹⁶⁰ alúku é a fase intermediária entre amópi e os apale, ou seja, a passagem da vida de crianças para a vida de adultos. O mesmo não se aplica às raparigas. As raparigas mesmo durante a iniciação como quando regressam a casa, tomam o termo de namwali (sg) e inwali (pl). Porém, quando tem filhos é an'namwali. Às raparigas não iniciadas, são designadas de nahano (sg) e anahano (pl).

¹⁶¹ Ver DIAS, Margot. (1965) Os Maganjas da Costa. pp.19-25. Vide também MARTINEZ, (1989) pp.137-155.

significa que o pai de cada iniciando chega lá para visitar o seu filho. Como é que um determinado pai, sabendo que o seu filho faleceu na cabana de reclusão, não informa a sua esposa do falecimento do filho? ou porque é que o atáta não informa a sua irmã do falecimento do sobrinho?

A resposta é:- De acordo com a tradição, nem o pai nem o atáta nem o irmão do falecido, pode falar desse assunto antes da saída dos iniciandos. De resto a morte¹⁶² dum iniciando na cabana de reclusão, é um caso excepcional. A simulação da morte que atrás referimos não se pode associar à morte dum iniciando, porque esta morte simulada, não é uma morte de verdade.

Durante o tempo que os iniciandos permanecem na cabana de reclusão, há interdições que os pais cumprem. Por exemplo, costuma-se dizer que os pais que têm o seu filho na cabana de reclusão, não devem comer piripiri sob pena das feridas do filho não sararem com rapidez.

Os apale são muito solidários. Depois de regressarem a casa, deixam os nomes pelos quais eram conhecidos quando amopi, e tomam outros nomes novos. Quando, por exemplo, alguém chama a um iniciado pelo seu antigo nome, este bate naquele que o chamou assim. Se estiver perto dos seus contemporaneos, batem juntos a

¹⁶² Geralmente e de acordo com o universo cultural das populações de Mugeba, quando um rapaz morre na cabana de reclusão, pensa-se que foram os feiticeiros que o mataram. Porém, embora esta explicação encontre eco no seio das populações, importa sublinhar que as condições de higiene, podem ditar a morte de qualquer iniciando. Os iniciandos não se cobrem. Isto pode provocar pneumonia. A glândula fica desprotegida, o que pode provocar infeções. No tempo colonial, os ritos de iniciação eram realizados nos meses de Junho, Julho e Agosto. Estes são meses de frio em Mugeba. As cabanas de reclusão são construídas geralmente nas margens dos rios por exemplo o rio Licungo, Raraga e outros, para permitir que os iniciandos vão nadar logo de manhã com muito frio. No tempo colonial os ritos de iniciação coincidiam com as férias escolares que eram no mês de Junho. Os rapazes eram iniciados em Junho ou em Julho, para permitir sararem as feridas e saírem antes de Outubro, altura que começava o ano lectivo escolar. Os iniciandos podiam permanecer na cabana de reclusão entre 30 a 90 dias. Tudo dependia do último iniciando a sarar as feridas. Actualmente, os ritos de iniciação realizam-se no mês de Dezembro para permitir que até Fevereiro altura que as aulas começam, estejam todos os rapazes em casa e não nas cabanas de reclusão

pessoa que o chamou pelo antigo nome. Chamar a um iniciado pelo seu antigo nome, significa que ainda é criança. E isto ofende aos iniciados. Normalmente, costuma chamar-se a um iniciado pelo seu antigo nome, quando esta pessoa não se comporta como adulto. Se tem um comportamento infantil, então para lho criticarem chamam-lhe pelo antigo nome. Estes casos são muito raros. O acto de chamar a um iniciado pelo seu antigo nome, designa-se wúthula, e o chamar a esta pessoa designa-se omúthula.

É proibido a todo e qualquer indivíduo passar no lugar onde tinha sido construída a sua cabana de reclusão. No último dia, antes dos iniciados regressarem a casa, a cabana de reclusão é queimada, para simbolizar que o fogo queimou tudo o que era de criança.

No tempo colonial, a circuncisão realizava-se em casa duma determinada pessoa que era designada anamuku ou mesmo na floresta. Esta pessoa, tinha batuque (ekoma) em sua casa. Quando chegava o tempo dos ritos de iniciação, alguém ia ter com este anamuku, avisando-o que tinha um familiar para ser iniciado. O anamuku pegava no seu batuque e tocava. Este acto de ir avisar o anamuku e de ele tocar no batuque, designa-se otomola ekoma e o acto de ser iniciado, oja nluca. Otomola significa trazer cá para baixo uma coisa que está pendurada. Normalmente os batuques ficavam pendurados. Quando o som do ribombar do batuque soava na região, todos os atáta que tinham seus sobrinhos para iniciar, preparavam-se e não perdiam a oportunidade. Este anamuku não era qualquer pessoa. Era uma pessoa que tinha autorização do régulo e do chefe do Posto Administrativo de Mugeba, para monitorar os ritos de circuncisão. Era este anamuku que realizava a

circuncisão. Realizava o corte do prepúcio utilizando um instrumento designado njemo¹⁶³. Alguns dos anamuku que circuncidavam os rapazes, são entre outros o senhor Vilia, o senhor Nakuthape e outros.

Quando chegaram os padres em Mugeba provavelmente por volta da década de 1940, procuraram educar o povo a realizar a circuncisão nos hospitais e depois levar os rapazes para as cabanas de reclusão, onde são assistidos regularmente pelos enfermeiros.

Importa ainda referenciar que no tempo colonial, para se realizar iniciação, ia-se avisar o régulo e este por sua vez ia avisar o chefe do Posto Administrativo de Mugeba. Os ritos de iniciação não são a mesma coisa que circuncisão. A circuncisão é o corte do prepúcio. Os ritos de iniciação, são todo um conjunto de ensinamentos (ikano) que são ministrados aos iniciandos pelos anamuku ou alipa olaka durante o tempo da permanência dos iniciandos na cabana de reclusão. O acto de receber ikano, designa-se de olakiwa. Os ikano não são transmitidos a qualquer pessoa não iniciada, sob pena de morrer e/ou provocar uma desgraça no seio dos amudhi. Transmitir ikano aos não iniciados, é olava. Olava é uma palavra lomué que não tem o seu equivalente em português. Mas significa alguma coisa que provoca a morte. Durante o tempo da circuncisão ou seja nluka¹⁶⁴, o especialista de circuncisão fazia a sua operação muito rapidamente, a cada mópi tapado com um pano para não ver o corte do seu prepúcio. Esta operação fazia-se no meio do mato,

¹⁶³ Njemo é uma faca que corta como uma lâmina.

¹⁶⁴ DIAS, (1965) p.19.

inacessível a qualquer pessoa. Aqui punha-se um batuque grande designado de nlapa ou mukunyari e outros batuques pequenos designados de amása ou asakala.

Ainda no tempo colonial, os rapazes quando regressavam a casa, cada um deles procurava copular com uma mulher. Dizia-se que este acto era para apagar os efeitos da cabana de reclusão (ojípiha nthedho ou othupa, olupa nivaka ou mwálako). Esta cópula era ritual. Actualmente, quando voltam da cabana de reclusão, tomam um remédio que para o efeito é preparado para cada mámpale. Esta mudança de atitudes e de comportamentos, pode ser bem entendida, porque como sabemos, as sociedades são dinâmicas e não estáticas. O que é uma prática hoje, pode não ser amanhã.

Um aspecto muito importante que pensamos expôr nesta dissertação, é a questão dos iniciados não passarem na casa do chefe onde pernoitaram quando saíram da cabana de reclusão. Como atrás referimos, quando os iniciados regressam para casa, antes de cada um chegar em sua casa, são agrupados na casa do chefe da área. Festeja-se ali comendo, bebendo e, dançando. No dia seguinte, cada mole, entrega o seu afilhado aos pais. Estes levam o filho para casa, na companhia do mole, porque é aí onde vai continuar a festa. Ao rapaz iniciado, fica proibido passar na casa do chefe, sob pena de contrair makurumela¹⁶⁵ e morrer. Para poder ali passar, deve dar um presente ao chefe. Só a partir da oferta do presente, é que pode começar a passar. Outra proibição

¹⁶⁵ De acordo com o universo cultural de Mugeba, um recém-iniciado, quando não cumpre com as interdições ataca-lhe a doença designada makurumela. Esta doença consiste em dores de barriga geralmente debaixo do umbigo (wámirima). As interdições ou tabús designam-se mwiko. O acto de cumprir com as interdições designa-se otadha. O acto de não cumprir com as interdições designa-se ohitadhi. Portanto, a pessoa que não cumpre com as interdições, designa-se mulupa ohitadhi. E quando contrai a doença de makurumela diz-se ohikwakwilela.

que julgamos importante, impede o iniciado, de falar em voz alta com amole e com qualquer membro adulto da sua família. Para falar em voz alta com uma dessas pessoas, é necessário entregar um presente para cada uma dessas pessoas. O iniciado pode falar em voz alta, quando a pessoa que lhe entregou o presente, também entregar um presente ao rapaz. A este processo das pessoas entregarem um presente ao rapaz, designa-se omuhula ou omutapula eyano mámpale, ou seja, desamarrar ou abrir a boca ao iniciado. omutapula vem do verbo otapula (desamarrar) e omuhula vem do verbo ohula (abrir). Mesmo que o iniciado tenha entregue o presente, se não receber outro presente de retorno, falará sempre em voz baixa com aquela pessoa.

Em Mugeba, a Renamo granjeou popularidade porque nas zonas sob seu controlo praticaram-se sempre ritos de iniciação, enquanto nas zonas que estavam sob controlo do governo, os ritos de iniciação eram proibidos. Um informante disse-nos que no tempo da guerra, as pessoas que tinham os seus familiares em Muaquiwa, e noutras zonas, preferiam sair das zonas da Frelimo, para irem as zonas da Renamo a fim de submeterem a seus filhos aos ritos de iniciação. Como as populações estavam a praticar os ritos de iniciação, à revelia das ordens do governo de Moçambique independente o próprio governo, deixou que as pessoas os praticassem.

Os alúku ou asiwadhi, desde o tempo colonial e no tempo actual, são iniciados por anamuku, que herdou estas cerimónias dos seus antepassados. Caso contrário (olava) A diferença, actualmente, por causa da higiene, são convidados enfermeiros para procederem à circuncisão, deixando o resto das cerimónias

aos anamuku e aos régulos.

Em Mugeba, por força dos ritos de iniciação, a sexualidade e o sexo não constituem tabu. Por exemplo, quando um homem é levado para olakiwana emwali, isto significa que ele está directamente a receber ensinamentos relacionados com sexualidade feminina. Primeiro há ensinamentos unilaterais, quer dizer, as mulheres são educadas sózinhas e depois é que são educadas conjuntamente com seus maridos. Okumana emwali, olakiwana emwali, é o momento de ensinamento colectivo ou conjunto da vida sexual. Um dos ensinamentos que se ministra aos iniciados tanto os rapazes como as raparigas, é withotha. Por exemplo, quando uma pessoa adulta entra dentro deve simular tossir e depois pedir licença. Também quando vai a casa doutra pessoa, antes de pisar o pátio simula tossir e depois pede licença. Qualquer pessoa adulta que não obedece esses preceitos, é comparado a uma cobra, que não fala e só aparece (sasu) sem dar sinal da sua presença.

A iniciação feminina, é semelhante à iniciação masculina, embora com pequenas diferenças. Veja-se o anexo dos ritos de iniciação.

Os ritos de iniciação tanto masculinos (alúku ou asiwadhi) como femininos (imwali), são muito e muito importantes para a sociedade de Mugeba. Qualquer indivíduo ou seja do governo ou seja da Igreja Católica assim como outra Igreja, que vier a proibir os ritos de iniciação de ambos os sexos, vai criar um conflito entre si e a população de Mugeba. Nenhuma autoridade nem do governo nem da Igreja tem o direito de proibir os ritos de iniciação. Os ritos de iniciação são parte integrante da cultura, história, religião tradicional, da economia e do modus vivendi

dos Mugebenses. Nós aconselhamos a realização da circuncisão que é a primeira fase dos ritos de iniciação masculinos em hospitais pelos médicos ou enfermeiros e em condições higiênicas para se evitarem infecções. Em relação aos ritos de iniciação femininos, visto não terem muitos problemas, devem se realizar como se tem realizado desde no passado. Aconselhamos aos pais dos filhos a serem iniciados, tanto rapazes como meninas, para levarem aos ritos de iniciação jovens com mais de 12 anos. Com 12 anos ou 13 anos ou 14 anos ou 15 anos, são boas idades. Os jovens com essa idade, guardam nas suas memórias os ensinamentos que aprendem durante o tempo que dura a iniciação e cumprem com zelo. Agora quando são crianças, mal regressam a casa, esquecem-se do que aprenderam e portam-se como se não tivessem sido submetidos aos ritos de iniciação.

5.3. ESTABILIDADE E DESESTABILIZAÇÃO SOCIAIS.

5.3.1. CAUSAS E TRATAMENTO DE DOENÇAS.

Consideramos como fazendo parte da estabilidade social, todas as práticas que visam resolver os problemas de enfermidade da comunidade. Incluimos nesta categoria os adivinhos ou exorcistas (alipa makaka); aqueles que têm poder de extrair qualquer feitiço do corpo das pessoas (alipa wádhyá ou alipa wákula); as pessoas versadas em curar qualquer doença (anamuku). No grupo dos anamuku estão alipa ntárato, alipa minepa ou mirudhi ou othotha nthowa, alipa mpwesa, alipa malaika, alipa nanlésó, alipa nawirimu, alipa nipale, alipa mucili, alipa elumateku,



alipa makurumela, alipa munamuluku, etc. Abaixo estão indicadas algumas das doenças de Mugeba. ntaráto, minepa ou mirudhi ou ntowa, mpwesa, malaika, nanléso, nawirimu, nipale ou n'yale, mucili, elumateku, makurumela, munamuluku, náhe, etc.

No anexo da estabilidade e desestabilização sociais, caracterizamos como é que se manifesta cada uma das doenças acima referidas, e como se processa a sua cura.

5.3.2. DESESTABILIZAÇÃO SOCIAL.

Consideramos de desestabilizadores da sociedade, todas as práticas que atentam contra a vida das pessoas. Enquanto os anamuku se preocupam em repôr a ordem social, sendo a sua preocupação eliminar as doenças e os males, os praticantes desestabilizadores da sociedade, estão interessados em promover o desequilíbrio social. Vamos considerar nesta nossa análise, como sendo desestabilizadores, os alipa mirethe ou alipa manyaka ou alipa wátha ithu¹⁶⁶, alipa okwiri¹⁶⁷, alipa wáwa¹⁶⁸, alipa muthusero¹⁶⁹ etc.

Como consideramos este assunto muito importante, na medida em que todo o equilíbrio e desequilíbrio sociais dependem em

¹⁶⁶ Alipa mirethe ou alipa manyaka ou alipa wátha ithu, são indivíduos que utilizando remédios ou de raízes ou de folhas, (mirethe) que metem num recipiente designado nivuo, matam as pessoas.

¹⁶⁷ alipa okwiri são os feiticeiros.

¹⁶⁸ alipa wáwa são pessoas que utilizando forças obscuras, roubam comida das machambas dos outros. Podem ter por exemplo jiboia (esaro) qualquer cobra (enowa) uma mão duma pessoa morta a qual foram cortar no cemitério. Podem enviar enowa ou esaro para o bolso de alguém e tirar dinheiro para ir dar ao seu dono.

¹⁶⁹ alipa muthusero são pessoas que mesmo fazendo uma pequena machamba, produzem muita comida em relação aos outros. Geralmente costuma se dizer que a comida de muthusero, a pessoa come pouca e saceia. É costume se dizer que quando uma pessoa exagera ao comer comida de mutusero, fica empanturrada (wípelíwa).

grande parte dessa categoria, vamos analisar no anexo da desestabilização social, cada um dos personagens acima referidos.

6. A MORTE E CONCEITOS COSMOLÓGICOS

6.1. CONTEÚDO DO CAPÍTULO

No presente capítulo, vamos analisar a morte, como um fenómeno social, que embora abale a sociedade por um lado, congrega a mesma sociedade por outro, pois com a morte, os vivos estabeleceram mecanismos socialmente aceites e legitimados, para manterem um contacto permanente com os mortos. No capítulo cinco, já vimos os aspectos particulares e as causas das doenças que provocam a morte.

6.2. O MUNDO E O CULTO AOS ANTEPASSADOS

A morte marca a passagem dum indivíduo do mundo dos vivos para o mundo dos ancestrais. Ligado à morte está a religião¹⁷⁰ fundamentada no culto aos antepassados. Os resultados da nossa investigação sugerem que as instituições religiosas nas sociedades rural-camponesas desempenham um papel fundamental na vida social da comunidade e no seu sistema cosmológico.

O culto dos antepassados é um aspecto importante da

¹⁷⁰ Ver MLAUZI, Ezequiel Pedro Gwembe "A Arte Negro-Africana" Trabalhos de Arqueologia e Antropologia 4(1987), pp.110-111.

cosmologia e da filosofia dos camponeses. O que está subjacente a este culto é os espíritos dos antepassados guiarem, os vivos. Os vivos servem-se da religião para resolver algumas angústias que, de acordo com o universo cultural de cada povo, acham que só uma força sobrenatural os aliviará. Esta entidade sobrenatural ou transcendental é um conjunto dos espíritos dos ancestrais com Muluku ou Deus. Em termos religiosos, a sociedade de Mugeba professa na sua maioria senão quase toda a população, a religião africana. Esta sociedade está religiosamente estruturada da seguinte maneira:

- MULUKU DEUS
- ANTEPASSADOS MORTOS
- ATATA VIVOS

Com esta estrutura, podemos afirmar que a sociedade de Mugeba obedece a uma hierarquia religiosa muito forte. Muluku está acima de tudo, é o criador mpathusi. Os antepassados são os intermediários entre os vivos e Muluku. Atáta coadjuvado pela silamukutho é o intermediário entre todos os amudhi e os antepassados. Esta hierarquia é o garante da estabilidade social, política, económica e religiosa no seio dos amudhi. Existem lugares sagrados, por exemplo, musólo onde os vivos se comunicam com os seus antepassados.

A este respeito, Mircea Eliade escreve:

"para o homem religioso, a Natureza não é exclusivamente natural: está sempre carregada de um valor religioso. Isto compreende-se facilmente porque o Cosmos é uma criação divina: saindo das mãos dos Deuses, o Mundo fica impregnado de sacralidade. Não se trata somente de uma sacralidade comunicada pelos Deuses, tal é o caso, por exemplo, de um lugar ou de um objecto consagrado por uma presença divina"¹⁷¹.

¹⁷¹ Ver ELIADE, Mircea (s.d.), O Sagrado e o Profano: A Essência das Religiões, p. 127.

Temos a referir que o termo Muluku, não é Deus dos cristãos. Este termo é endógeno. Por isso, somos do parecer que embora durante muito tempo as religiões africanas tenham sido consideradas politeístas, animistas e totémicas, em virtude de não possuírem uma única divindade como acontece com as religiões ditas universais, elas são monoteístas, porque têm um ponto de referência que é Muluku embora cada cada nloko, tenha os espíritos dos seus antepassados. Os antepassados são a ponte entre os vivos e Muluku. Portanto, é necessário entrar dentro ou no âmago da cultura africana, para entender melhor como é que esta sociedade se relaciona com o mundo sobrenatural. A este respeito, Emmanuel Obiechina, citado por Opoku, afirma:

"não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e á piedade. Tudo isto constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e é essencial para uma interpretação exacta da experiência no contexto social tradicional"¹⁷².

A religião que nos propomos analisar aqui, é a vulgarmente conhecida por religião tradicional africana. Dado que a religião está relacionada com a morte, vamos falar do itinerário que dá um doente até morrer, e passar para o mundo dos antepassados. Quando numa família está alguém doente, os amudhi levam-no aos curandeiros e depois ao hospital para ser tratado. Se não conseguirem curá-lo, ficam conformados e aguardam o dia da morte. Os amudhi, começam a dormir em casa onde o doente está em agonia¹⁷³. Se for um homem casado, o atáta, em coordenação com

¹⁷² Ver OPOKU, Kofi Asare "A Religião na África durante a Época Colonial" História Geral da África Vol. VII: A África sob Dominação Colonial 1880-1935, p.519.

¹⁷³ Em Mugeba é hábito quando alguém está doente, os amudhi e os vizinhos pernoitam em casa do doente (okonelela oretha ou omukonelela muretha). Os vizinhos quando vão visitar o doente de dia (ototola oretha ou omutotola muretha), levam consigo comida. Quando na zona está alguém gravemente doente, é fácil todas

o resto dos amudhi, vai transferir o doente da casa dele (normalmente é na matrilinearidade da sua mulher), para a casa da mãe ou do atáta ou de qualquer outro familiar, portanto na sua matrilinearidade. Durante o tempo que o doente estiver na agonia, o atáta ou amunnáka com a silamukutho, orientam cerimónias para pedir aos antepassados no sentido de deixarem o seu familiar viver. Há casos, em que os doentes principalmente curandeiros ou pessoas "vacinadas", começam a decompor-se antes de morrer. Diz-se que a pessoa vacinou o coração de cágado ou tartaruga (opompe murima wakapa). Quando assim acontece, convida-se um curandeiro para cortar o remédio, morrendo o doente imediatamente. Normalmente, ele indica à sua mulher ou ao seu marido ou a qualquer parente, o local onde guarda o seu remédio, para irem cortar, caso se prolongue a agonia.

Depois da morte, o atáta ou amunnáka, com a silamukutho, são as figuras mais activas na tomada de decisões. A silamukutho mói a farinha de mapira, para servir de nakamuwa. O atáta ou amunnáka leva num prato para o local onde vai-se abrir a sepultura do defunto. Normalmente, quando alguém morre, é enterrado no cemitério da sua matrilinearidade. Quando se trata do novo cemitério, diz-se mahiye awárya. Mesmo que morra na matrilinearidade de sua esposa, é transportado e enterrado no cemitério da sua matrilinearidade. Em Mugeba há muitos cemitérios. É muito raro um

as pessoas tomarem conhecimento e prontamente vão à casa do doente para se solidarizarem com os familiares do doente. Se o doente morre, também a notícia espalha-se na zona e o luto afecta toda zona, e antes do enterro, ninguém vai a sua machamba sob pena da pessoa cortar-se com enxada. Caso alguém não se aperceba do falecimento o que é muito raro, porque a comunicação é muito eficiente, para além dos familiares do defunto chorarem a sua morte em altos prantos, e se essa pessoa tropeçar com um tronco (okwathuliwa) ou cortar-se com enxada, associa este acontecimento com o falecimento, dizendo que era malavi. As pessoas no campo são mais solidárias. Dormem na casa do doente e depois deste morrer, também dormem na casa do falecido até o dia que os familiares cortam cabelos em sinal de luto, que geralmente acontece ao terceiro dia. Depois deste ritual, só ficam a dormir na casa do falecido os familiares e alguns vizinhos.

morto ser enterrado num cemitério estranho, salvo em tempo de guerra, porque as pessoas eram raptadas numa zona e iam morrer noutra, sendo sepultadas, sem obedecer a todo o ritual familiar. Podemos considerar uma forma de desequilíbrio social, porque quando uma pessoa morre e é enterrada no cemitério da sua matrilinhagem, recebe os devidos cuidados dos amudhi. É enterrada com toda a solenidade e é oferecido regularmente mukhuto.

Importa sublinhar que em Mugeba, os vivos respeitam os testamentos dos doentes. Por exemplo os idosos, antes de morrer, indicam o local onde deverão ser enterrados depois da morte. Caso os vivos não obedecem a este pedido e decidirem enterrar o morto noutro lugar, fora daquele que indicara ainda em vida, podem encontrar uma pedra grande que constitua obstáculo. Esta pedra não permite a abertura da sepultura. Quando as pessoas se lembram que ainda em vida o morto tinha indicado um lugar para ser enterrado, as pessoas se dirigem a este lugar e abrem com sucesso a sepultura. Muitas vezes, se o obstáculo não é pedra, podem encontrar muitas ^{água} vezes no local. Outro aspecto, é que geralmente os idosos são enterrados ao pôr do sol.

Um outro aspecto de suma importância, prende-se com a bênção da sepultura. Nenhuma sepultura é aberta antes de benzida pelo atáta ou silamukutho.

Depois do atáta ou amunnáka abençoar o local da sepultura, esta começa a ser aberta. Terminado o trabalho, manda-se um emissário a casa, avisando as pessoas que a sepultura já está pronta. Então parte o cortejo fúnebre, à frente do qual fica o atáta ou amunnáka com a silamukutho. Estes vão deitando nakamuwa implorando aos antepassados para receberem na sua morada o novo

hóspede. Depois do enterro, os participantes vão em grupo tomar banho ao rio. Este banho tem carácter ritual, pois ninguém pode ir para casa sem este banho purificador. Depois do banho, as pessoas que participaram no enterro, antes de irem para as suas casas, passam pela casa do falecido. Nessa casa, antes de pisarem o pátio, na estrada que dá acesso a casa, na qual passou o defunto quando ia ser sepultado, coloca-se um pilão, dentro do qual põe-se o remédio preparado por um curandeiro. Este remédio é utilizado para lavar as mãos de todos aqueles que participaram no enterro. Este remédio é designado por namunawa. Namunawa vem do verbo onawa (lavar as mãos). Depois desta lavagem ritual das mãos, cada um poderá regressar a sua casa. Antes do banho purificador e do ritual de lava-mãos, ou seja namunawa, se alguém regressar a sua casa, carrega consigo todas as impurezas, trazidas do cemitério (nthupi nómahie ou ethaya yómahie). Como consequência da falta de purificação é a desgraça poder cair sobre a pessoa, podendo morrer os seus familiares. Por isso, os rituais de purificação são rigorosamente cumpridos após o enterro. Na casa do falecido cozinha-se mandioca que é comida por todos os presentes. Os vizinhos levam também comida para a casa do falecido como sinal de solidariedade. Esta comida é igualmente partilhada por todos os presentes.

Após o enterro, as pessoas continuam a dormir na casa do falecido durante três dias. No quarto dia, os amudhi do defunto realizam um ritual, que consiste em rapar os cabelos, em sinal de luto¹⁷⁴. Neste ritual, de corte de cabelos, só o atáta tem

¹⁷⁴ O luto começa logo que morre o doente. Os familiares tanto adultos como crianças, ficam sentidos. A isto designa-se de nansiriala.

autorização de cortar cabelo a cada familiar. Havendo muita gente, basta cortar um pouco de cabelo a cada familiar. A este acto, designa-se olawiha. O resto do cabelo pode ser cortado por outros amudhi. Depois do ritual de ojeme meihi, quem varre a casa são os anarupi ou ajukuru. Se forem pessoas doutras categorias, por exmplo familiares do defunto, o viúvo ou a viúva, dá lugar a comentários desagradáveis. Se forem os familiares do defunto, são acusado de feitiçaria. Se for os viúvo ou a viúva, é acusado ou acusada de ter morto com mirethe a esposa ou o marido.

Depois deste corte, as pessoas vizinhas regressam para as suas casas. Ficam a dormir só entre os amudhi. Depois de sete dias, preparam a pequena cerimónia, designada por mukutho munanthunthu. Esta cerimónia consiste em levar produtos alimentícios para o cemitério. Estes produtos são colocados sobre a campa do defunto. Após esta cerimónia, os amudhi dispersam-se. Cada um vai dormir na sua casa. Entre quarenta e cinco a cento e oitenta dias após o enterro, preparam a grande cerimónia (mukutho mutokotoko). Nesta cerimónia prepara-se a bebida conhecida com o nome de pombe (oteka). Depois de tudo estar pronto, organiza-se uma dança¹⁷⁵ tradicional. As pessoas vêm de novo pernoitar na casa onde partiu o defunto para o cemitério. Passam toda noite a dançar e a beber oteka. Também costuma haver outro tipo de bebida, como por exemplo, aguardente destilada a partir de cana sacarina, cajú, ananás, ou mangas, etc. Para além das bebidas, prepara-se também comida de vários tipos. Este tipo

¹⁷⁵ Tem havido rigor na selecção das danças no dia do mukutho. Geralmente respeita-se ao defunto, pois é escolhida a dança que ele gostava em vida. As danças de Mugeba entre as quais são: Nanna, Nawere, Ekwethe, pumpu, thakare, makerenkere, payli, muthengo, trilewe, pankwe, nakula, masekere, etc. A acto de dançar no dia do mukutho designa-se por eyinlo ou wunla okwa (chorar a morte). As pessoas que tomam parte nessa cerimónia, designam-se por akaviheri ou alipa osérya (pessoas que ajudam ou dão suporte).

de ritual, designa-se de eyinlo (chorar para). No dia seguinte, de manhã cedo, o atáta ou amunnáka sempre coadjuvado pela silamukutho, e com a colaboração dos amudhi, prepara um cântaro no qual põem a bebida. Arranca-se muita mandioca, juntando-se outros produtos alimentícios. O atáta ou amunnáka com a silamukutho, levam a nakamuwa, e à frente de um grupo das pessoas que pernoitaram na casa para chorar o falecido, seguem para o cemitério enquanto outro grupo fica em casa¹⁷⁶. Quando lá chegam, o atáta ou amunnáka, com a silamukutho, orientam a grande cerimónia, consistindo em implorar aos antepassados, informando-os que estão ali para oferecer-lhes comida e juntos partilharem entre os vivos e os mortos. Seguidamente, o cântaro cheio de bebida e outros produtos é depositado na campa do defunto. Este processo designa-se de okutha mukutho ou oyéha mukutho.

As pessoas que vão ao cemitério procedem da seguinte maneira: O atáta e a silamukutho, com a nakamuwa nas mãos, vão abençoando o caminho por onde passa a caravana até ao cemitério. A seguir ao atáta e à silamukutho vai outro membro da família, que leva a enxada. Esta enxada tem a finalidade de ir cobrir a campa, caso tenha algum buraco.

Quando a campa não tem nenhum buraco, constitui motivo de alegria para os amudhi. Quando a campa tem um ou mais buracos, as pessoas ficam preocupadas e acreditam que algum mulupa wátha

¹⁷⁶ O grupo que fica em casa, tem a missão de perguntar as novidades aos que forem ao cemitério, para saber se a campa está em boas condições. A campa estar em boas condições significa que não deve ter furo. Caso tenha furo, pensa-se que alguém mulipa mirethe foi tirar a mão ou o dedo do defunto para ser murélelo ou pensa-se que o defunto transformou-se em leão ou em leopardo. O grupo que vai ao cemitério, existe uma pessoa dos familiares que leva enxada para limpar a campa. Quando este grupo regressa a casa, a pessoa que levava enxada, vai directamente à porta para guardar a enxada. Depois todos lavam as mãos no pilão (namunawa). Tanto no dia do enterro como de mukutho põem-se as enxadas junto à porta. Por esta razão, é proibido quem quer ue seja, pôr enxadas junto à porta porque este acto significa morte.

ithu foi tirar as mãos do cadáver para ser rico. (A este processo designa-se okusiwamo ou wáweliwa). A sociedade para evitar que isso aconteça, no dia do enterro, põe em redor da campa uns ramos dum arbusto espinhoso, designado kakathe. Estes ramos são misturados com um remédio, preparado por um curandeiro para o efeito. Qualquer pessoa que queira tirar uma parte do cadáver, fica ferido e estas feridas jamais saram. Quando o buraco ocorre no dia seguinte ao enterro, quando as pessoas vão de manhã visitar a campa, ou seja, ototola mahiye, a conclusão a que se chega, é que o cadáver saiu do túmulo e transformou-se em leão ou em leopardo. Naquele momento, o leão ainda está em miniatura sob forma de salamandra (néthatha). Antes de se tornar o verdadeiro leão, procura-se um curandeiro para o devolver à campa, porque quando é leão torna-se difícil este acto.

Findo este ritual, todos regressam a casa. Quando lá chegam vão directamente para junto da porta, guardar aí a enxada, e cada pessoa lava as mãos no pilão onde contém o remédio purificador para o efeito. Os dias do mukutho, constituem feriados da matrilinearidade, porque nesses dias todas as actividades param para se dedicar todas as atenções a recordação, imploração e agradecimento dos antepassados.

Se for uma pessoa casada, ou chefe da linhagem, é nesta cerimónia que se decide quem será o sucessor e o herdeiro. Sobre este assunto retomaremos no anexo de sucessão e herança.

Terminada a grande cerimónia, o que resta é recordar todos os antepassados num único sítio, junto a uma árvore designada mussólo. É aqui onde o atáta ou amunnáka, com a silamukutho, juntam a família regularmente para lembrar os antepassados da

linhagem; ou para pedirem benção para um familiar que vai viajar; ou para um grupo de familiares que vai a caça, com objectivo de obterem sucessos; ou implorar aos antepassados para um membro da família doente.

Pensamos ter demonstrado que em todo este processo, a sociedade de Mugeba, tem duas figuras que estão a frente de tudo. São o atáta ou amunnáka e a silamukutho. A morte não se considera uma passagem definitiva. Trata-se, de acordo com o universo cultural de Mugeba, duma passagem do mundo dos vivos para o mundo dos antepassados. Esta lógica, leva-nos a crer que estamos perante um mundo religioso. As religiões tradicionais africanas desempenham um papel importante, porque criam relações sociais entre os vivos e entre com as suas divindades linhageiras. Os antepassados são intermediários entre os vivos e Deus. Do mesmo modo que Jesus Cristo e os Santos são intermediários entre os cristãos e Deus. Maomé é intermediário entre os crentes do Islão e Alá. O culto aos antepassados, é para respeitar os antepassados, implorá-los a intercederem junto de Deus, para a solução dos problemas que afligem os vivos, agradecê-los também pelas graças recebidas e pedir que quando morrerem os recebam na sua morada. É o mesmo que se passa com os cristãos, islamizados, budistas, e outras religiões.

Em Mugeba, quando uma determinada pessoa está doente, não pode dormir fora de casa. Deve dormir dentro dela, para morrer dentro e sair dali para a sepultura. Morrer fora, significa que os familiares não gostavam dela. E esta pessoa quando morrer, vai-se vingar, porque há-de sob forma de espírito provocando doenças no seio da família. Há, por isso, todo o cuidado em

relação aos doentes.

Um outro aspecto, quando os alipa wátha ithu morrem, antes de serem enterrados, são tratados por um outro mulipa wátha ithu, Caso contrário, pode sair da campa sob forma de leão ou leopardo. Quando assim acontecer, começa a perseguir os familiares. O sair da campa sob a forma de leão, designa-se de okumamo (sair no) e ao leão designa-se por etatuwa. Se ele sai, os familiares vão ter com outro mulipa wátha ithu, para com remédio, devolvê-lo ao túmulo. Caso não consiga, envia esta etatuwa para uma área muito distante da zona¹⁷⁷.

Em Mugeba, a sociedade procurou estabelecer sinais que preanunciam a morte dum determinado familiar. Por exemplo, quando um indivíduo encontra uma toupeira no caminho em pleno dia; quando uma coruja canta à noite em casa de alguém; quando alguém encontra uma cobra designada ethoka¹⁷⁸; quando um indivíduo encontra víbora (evili) ou jibóia (esaro) e esta foge; surge-lhe como prenúncio de morte dum familiar. Se estiver alguém doente, perde esperança de ver o seu familiar a melhorar. Acha que ele vai morrer. Se não estiver alguém doente em casa, fica alerta, à espera que um mensageiro dum familiar distante, venha comunicar o seu falecimento.

Ninguém guarda segredo, quando lhe ocorrem este tipo de fenómenos. Informa aos amudhi, porque este prenúncio vai abalar toda a família.

¹⁷⁷ Acredita-se que etatuwa se não for enviado (wúva) para uma zona distante, ataca primeiro um familiar (oja mulova) e depois ataca outras pessoas (omurarea). Quando se envia à uma zona distante, vai atacando aí pessoas. Daí o termo: mwatho onluwa ohidhuweliyewo (o leão é perigoso numa zona onde não é conhecido).

¹⁷⁸ Eihoka tem duas cabeças.

Em todos os funerais, existe um grupo de indivíduos que vai fazendo troça dos irmãos do defunto, que estão a chorar pelo falecimento do seu ente querido. Esta categoria de pessoas, designa-se de anarupi ou ajukuru. Essas pessoas, são os cunhados do defunto. Por isso, vão troçando dos irmãos do defunto, dizendo: o vosso irmão não morreu, está a dormir; ou podem dizer: nós queremos grandes pedaços da sua carne. Os ajukuru mal tomam conhecimento do falecimento, começam a pedir comida nas casas dos familiares do defunto. Cada familiar entrega galinha, ou farinha de qualquer cereal, ou ovos, etc. Juntam tudo isso, cozinham durante a noite e comem¹⁷⁹ alegremente como se de uma festa se tratasse, enquanto o cadáver está dentro de casa e os familiares choram a sua morte. Mas esta atitude dos ajukuru ou anarupi, não ofende os familiares do defunto, porque faz parte da estrutura social. Sobre este aspecto, Marc Augé afirma:

"A relação de troça que constitui destes dois polos, autoriza e nalguns casos até obriga uma pessoa (ou os membros dum grupo) a troçar doutra (ou dos membros doutro grupo) sem que esta se possa ofender. Esta relação pode ser simétrica, na qual cada uma das duas pessoas (ou grupos) troça uma da outra, ou assimétrica, se só uma das pessoas (ou um dos grupos) está autorizada ou tem obrigação de troçar da outra não podendo esta última ofender-se. Nalguns casos, a troça é apenas verbal, mas pode ir até ao insulto e á obscenidade, e noutros entra em cena um elemento de brutalidade. Este tipo de relações observa-se geralmente, entre um homem (ou uma mulher) e os seus parentes por afinidade do sexo oposto e da mesma geração"¹⁸⁰.

Em Mugeba, estes cunhados trocistas, podem ser do mesmo sexo ou de sexos diferentes, podem ser da mesma geração ou de gerações diferentes.

Sobre outros aspectos tratamos no anexo do Mundo Cosmológico.

¹⁷⁹ Os produtos que os ajukuru recolhem e comem são designados por thatha. Nenhum familiar do defunto come thatha. Muitas vezes os cunhados (ajamu) troçam-se uns aos outros dizendo: matas o seu irmão, para podermos comer (omvia thatha).

¹⁸⁰ AUGÉ, (1978), p. 58.

7. CONCLUSÃO

Os acontecimentos e processos ocorridos em Mugeba, durante 70 anos do período colonial, (1905-1975) mais 20 anos de Independência (1975-1995), não abalaram a estrutura social em Mugeba. As linhagens continuaram a constituir uma força aglutinadora dos camponeses. A ida de muitos homens ao trabalho nas plantações, deixando as suas esposas a tomar conta da casa, não alterou a estrutura social. Houve sim transformações sociais por causa das plantações, porque muitos homens aprenderam várias profissões tais como carpintaria, serralharia e outras. As mulheres continuam até hoje como as transmissoras da linhagem. O sistema de parentesco matrilinear ainda continua bem vivo. Os ventres, as linhagens e os clãs, desempenham um papel de suma importância na manutenção da sociedade e no enquadramento e educação das crianças. As mulheres estão ligadas aos filhos, o que permite um acompanhamento e amparo das mesmas, facilitando assim a sua inserção no seio dos familiares. A vantagem do sistema matrilinear, particularmente em Mugeba, é de evitar a existência de crianças da rua, pois toda e qualquer criança, é vinculada na sua matrilinearidade, independentemente se é filho adulterino ou não. Todos os filhos duma mulher são considerados legítimos e membros de pleno direito na matrilinearidade da mãe.

Os filhos embora pertençam aos dois progenitores, são familiares dos da linhagem da mãe pois pertencem a linhagem dela. Neste contexto, são familiares aqueles que pertencem ao mesmo ventre, linhagem e clã. Visto que o pai pertence a sua

matrilinhagem, não é familiar dos seus filhos, muito menos da sua esposa. O conceito de família nuclear é sufocada por força dos ventres e das linhagens. O homem, é pai biológico, enquanto o tio uterino é o pai social, pois é ele que várias vezes é solicitado para educar os seus sobrinhos uterinos. A maternidade é mais forte que a paternidade.

Porém, o casamento é uma aliança entre ventres e linhagens de clãs diferentes. A união entre marido e esposa, é um complemento indispensável da aliança dos clãs. A matrilinearidade é um sistema adaptado, a estrutura de ventres, linhagens, e clãs.

As mulheres são protegidas contra qualquer mal, pois a autoridade linhageira e da unidade uterina (ventre), defende as mulheres da linhagem e do ventre. Qualquer sinal de violência doméstica contra as mulheres, é duramente reprimida, de acordo com a tradição. Se o marido bate ou maltrata a esposa, e depois de ter sido chamado atenção não se corrigir, é mandado embora, deixando assim a sua mulher no território da sua matrilinhagem.

Em todos os aspectos da vida de cada ventre e de cada linhagem, a mulher mais velha (genearca) ou silamukutho, em coordenação com o tio uterino, são personalidades importantes na tomada de decisões e soluções dos problemas da linhagem e do ventre. Para o ventre se dirigir aos antepassados, a mulher mais velha e o tio materno, funcionam como elo de ligação entre os vivos e os mortos, pois são eles que encabeçam as cerimónias inerentes á invocação dos antepassados. Portanto, desempenham as funções de oficiantes ou celebrantes ou sacerdotes.

Para integrar os indivíduos na linhagem e na sociedade, existem ritos de iniciação tanto femininos como masculinos, que

funcionam como veículo de transmissão cultural e uma educação sistematizada nos moldes da tradição.

Existem em Mugeba, indivíduos que provocam as doenças e as desgraças sociais. Esses indivíduos são os feiticeiros e os alipa wátha ithu. O feiticeiro é temido e é desorganizador da sociedade. Por isso, o nome de feiticeiro (mukwiri) é terrível e temido entre os lomués de Mugeba e é maldito aquele que o possui. As motivações que impõem a feitiçaria, no fundo, unificam-se com a inveja (nrima). O feiticeiro não só tornou ambíguo o mundo, mas criou uma grande confusão a ponto de ser difícil distinguir e discernir o bem e o mal. Pois, o feiticeiro pode ser um pobre, que inveja os outros que têm muitas coisas, por exemplo, comida, etc. Também pode ser acusado de feitiçaria, aquele que no tempo de carestia e de fome, tem uma vida rica e afastada dos outros. Portanto, tanto o pobre como o rico pode ser acusado de feitiçaria. Os alipa wátha ithu, embora matem pessoas, também curam. Por isso, o seu tratamento na sociedade difere do feiticeiro que só sabe matar. Aquele que mata, é perseguido pelos familiares do falecido até à morte, caso seja indicado pelo adivinho como causador da morte do seu parente. No tempo colonial, o causador da morte era morto mesmo à luz do dia. Actualmente, é morto através de veneno (mirethe).

Aliado à feitiçaria, encontramos em Mugeba fenómenos invulgares, por exemplo os leões, amapanka e chupa sangues. Estes fenómenos, se inserem numa sociedade cheia de problemas sociais, económicos, etc. Isto revela uma crise, instabilidade e ruptura social. Contudo, não se deve de forma simplista, imputarem estes fenómenos só as sociedades camponesas. Estes fenómenos também se

verificam nas cidades e nos grandes centros urbanos, tanto em Moçambique como noutros países do mundo. Por exemplo, os presumíveis raptos de pessoas de todas as idades para alegadamente extrair os seus órgãos genitais e os corações, para a posterior venda em outros países, a galopante subida de atentados bombistas em muitos países, os assaltos a mão armada em muitos países incluindo Moçambique, as guerras civis, etc., são testemunhas eloquentes de que o mundo seja ele urbano ou rural, está atravessando uma instabilidade, crise e ruptura social, económica, política, religiosa, etc.

As doenças são tratadas tanto pelos curandeiros como pelo hospital. A morte é encarada com naturalidade, pois embora constitua uma perda, é considerada em termos cosmológicos como sendo uma passagem do mundo dos vivos para o mundo dos antepassados.

No tempo colonial, o sistema político em Mugeba era composto pelos régulos alguns dos quais tirados no interior das suas linhagens, onde eram chefes linhageiros. Este procedimento, garantiu a legitimidade desses régulos no seio das suas linhagens em particular, e do seu povo em geral. Actualmente, o sistema político, é composto por secretários dos Grupos Dinamizadores.

A sucessão e herança, obedecem critérios estabelecidos pelo sistema de parentesco matrilinear. O levirato e sororato, até certo ponto são benéficos para a sociedade, pois por ocasião da morte dum dos cônjuges, os filhos tornam-se órfãos. Se o viúvo ou a viúva casa com outra mulher ou outro homem, esta ou este dificilmente tratará os seus enteados com amor e dedicação, como filhos das suas entranhas. Geralmente os enteados passam mal com

os seus padrastos e madrastas, salvo raras excepções. Portanto, a instituição do sororato e levirato, garante aos filhos a não se sentirem órfãos, pois a mulher que casou com o viúvo ou o homem que casou com a viúva, por ser familiar do falecido ou da falecida, tem responsabilidade e obrigação moral, de tratar os filhos do falecido ou falecida como filhos das suas entranhas.

UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE

FACULDADE DE LETRAS

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA

CURSO DE HISTÓRIA

**TÍTULO: ESTRUTURA SOCIAL ENTRE OS LOMUÉS DO POSTO
ADMINISTRATIVO DE MUGEBA , DISTRITO DE MOCUBA, PROVÍNCIA DA
ZAMBÉZIA, C. 1900-1995.**

VOLUME II

ANEXOS

**“ DISSERTAÇÃO APRESENTADA EM CUMPRIMENTO PARCIAL DOS
REQUISITOS EXIGIDOS PARA A OBTENÇÃO DO GRAU DE LICENCIATURA
DA UNIVERSIDADE EDUARDO MONDLANE”.**

FERNANDO PEQUENINO

MAPUTO, 12 DE DEZEMBRO DE 1995

ANEXO 1.

METODOLOGIA DE TRABALHO E LOCAIS DE INVESTIGAÇÃO

Para a feitura desta dissertação, levamos a cabo uma investigação no Posto Administrativo de Mugeba, em Julho de 1992, em Julho de 1993, Dezembro de 1994 e em Janeiro/Fevereiro de 1995. Portanto foram cerca de cinco meses de trabalho de campo, feito basicamente através de entrevistas. Todos os nossos informantes, nasceram em Mugeba e lá vivem. Conduzimos as nossas entrevistas na língua local que é o elomwe. Procuramos buscar informações em todas as camadas sociais, desde os régulos, secretários de grupos dinamizadores, e a sociedade em geral. Para além dos inquéritos, utilizamos documentos secundários existentes nas seguintes bibliotecas:

- Departamento de Arqueologia e Antropologia.
- Faculdade de Letras.
- Centro de Estudos Africanos.
- Arquivo Histórico de Moçambique.
- Todas as bibliotecas estão integradas na Universidade Eduardo Mondlane.

A investigação foi realizada nos seguintes Círculos:

1. Círculo M'pabe ex- Régulo Muha.
 - 1.1. Célula Namahie ex- Chefe Inluma.
 - 1.2. Célula N'thorne ex- Chefe Namaquita.

2. Círculo Dabane ex- Régulo Minhote.
 - 2.1. Célula Nakogolo ex- Chefe Namahela.
 - 2.2. Célula Mitale ex- Chefe Mugaua.
 - 2.3. Célula Muagane ex Chefe Cassamo.
3. Círculo Nacudhuba ex- Régulo Mugema.
 - 3.1. Célula Mavalawe ex- Chefe Jeiha.
 - 3.2. Célula Nenine ex- Chefe Tovela.
 - 3.3. Célula M'pere ex- Chefe Tovela.
 - 3.4. Célula Namarebo ex- Chefe Veriha.
 - 3.5. Célula Milevane ex- Chefe Mucueha.
 - 3.6. Célula Nenine ex- Chefe Nacoddo.
 - 3.7. Célula Ddwalu ex- Chefe Muawa.
4. Círculo Macuane ex- Régulo Indau.
 - 4.1. Célula Nacaba ex- Chefe Ehime.
 - 4.2. Célula Nacaba ex- Chefe Mussaela.
 - 4.3. Célula Nacaba ex- Chefe Munaua.
 - 4.4. Célula Nacaba ex- Chefe Melane.
 - 4.5. Célula Nacaba ex- Chefe Muluela.
 - 4.6. Célula Nacaba ex- Chefe Ernesto.
 - 4.7. Célula Namuririmone ex- Chefe Durua.
 - 4.8. Célula Mulubiwa ex Chefe Durua.
5. Círculo Marata ex Régulo Namuto.
 - 5.1. Célula Murulagone ex- Chefe Janela.
 - 5.2. Célula Mutuludhi ex- Chefe Ribeiro Nehire.
 - 5.3. Célula Alto Malopa Ex- Chefe Ribeiro Nehire.
6. Círculo Muredhe ex- Régulo Inroga.
 - 6.1. Célula Namugaine ex- Chefe Macuva.
 - 6.2. Célula Muma ex- Chefe Murakuwa.

A distância entre a sede do Posto Administrativo de Mugeba, e os locais de investigação, é como se segue:

A escala é de 1:208.000, o que significa que 1 cm no mapa, corresponde a 2.08 kms no terreno. A distância que apresentamos é em linha recta, o que significa que se seguirmos o curso das estradas e em virtude de terem muitas curvas, a distância pode aumentar.

De Mugeba sede até Muha, são 25,06 kms.

De Mugeba sede até Inluma, são 25,06 kms.

De Mugeba sede até Namaquita, são 16,64 kms.

De Mugeba sede até Minhote, são 16,600 kms.

De Mugeba sede até Mugaua, são 10,40 kms.

De Mugeba sede até Cassamo, são 12,48 kms.

De Mugeba sede até Mugema, 2,08 kms.

De Mugeba sede até Jeiha, são 4,16 kms.

De Mugeba sede até Tovela, são 5,100 kms.

De Mugeba sede até Veriha, são 10,40 kms.

De Mugeba sede até Mucueha, são 5,100 kms.

De Mugeba sede até Nacodo, são 5,100 kms.

De Mugeba sede até Muawa, são 4,16 kms.

De Mugeba sede até Indau, são 5,100 kms.

De Mugeba sede até Ehime, são 6,24 kms.

De Mugeba sede até Mussaela, são 6,24 kms.

De Mugeba sede até Munaua, são 7,280 kms.

De Mugeba sede até Melane, são 7,280 kms.

De Mugeba sede até Muluela, são 8,32 kms.

De Mugeba sede até Ernesto, são 8,32 kms.

De Mugeba sede até Durua, 2,08 kms.

De Mugeba sede até Namuto, 14,56 kms.

De Mugeba sede até Janela, são 9,380 kms.

De Mugeba sede até Nehire (Ribeiro), são 20,80 kms.

De Mugeba sede até Inroga, 6,24 kms.

De Mugeba até Macuva, actual Namugaine, 13,520 kms.

De Mugeba sede até Murakwa, são 6,24 kms.

N.B. Inluma, Mugawa, Cassamo, Jeiha, Tovela, Nacoddo, Muawa, Ehime, Mussaela, Munaua, Melane, Muluela, Ernesto, Durua, Janela e Murakwa, não estão representados no mapa anexo a esta tese. Este mapa foi elaborado pela Dinageca, e não incluiu muitos chefes. Em virtude de conhecermos Mugeba, calculamos uma distância aproximada.

Em virtude de se dividir as parcelas com base nas linhagens, diz-se Rampa Álikonha, Rampa Ámole, Rampa Ámalowa, Rampa Ákoddeni, Rampa Ányarini, ou seja estrada da linhagem alikonya, etc. Por exemplo o chefe Munaua é da linhagem alikonya. Por isso diz-se rampa álikonya, em virtude de todas as mulheres e filhos delas, serem da linhagem alikonya, excepto os homens que para lá se deslocaram por ocasião do casamento.

ANEXO 2

RELEVO E CLIMA

O Posto Administrativo de Mugeba, em virtude de se situar no interior, é cercado pelos planaltos e montanhas. Possui uma vasta rede hidrográfica. Em Mugeba, como toda a Média e Alta

Zambézia, encontram-se montanhas com mais de 600 metros de altitude. Este facto faz com que em Mugeba as chuvas sejam regulares.

O clima de Mugeba é ameno, o mesmo que o de Mocuba. No que respeita à temperatura do ar, dizer que é quente, com um valor médio mensal de 21 graus centígrados chegando a atingir 14 graus centígrados em Julho e 33 graus centígrados em Janeiro. Quanto à pluviosidade métrica, o clima de Mugeba é chuvoso. As chuvas começam geralmente a 15 de Outubro, epula ya ntokola palaca vão subindo e atingem o seu ponto mais alto em Janeiro começando a decrescer em Fevereiro, e em Setembro são geralmente escassas. A pluviosidade métrica anual ultrapassa os 1000 mm. Por exemplo em 1972, registou-se em todo o Distrito de Mocuba incluindo Mugeba, uma precipitação de 1100 mm¹.

Ainda em relação ao relevo, importa salientar que em virtude deste Posto administrativo ser possuidor de inúmeras montanhas e planaltos, o solo de Mugeba é fértil e de aluvião, seco arenoso e de cores vermelha e escura. Nalgumas áreas é compacto. As águas das chuvas penetram com muita facilidade, o que faz com que reúna óptimas condições de agricultura e facilite a prática de diversas culturas.

As zonas que estão com uma maior concentração populacional, são aquelas que têm maior parte da terra escura (mathope), terra vermelha (ekothokwa), terra arenosa (eháva, ou esenka ou musenka ou mujesa), terra lodosa ou pantanosa (nthókwí), terra argilosa (oloko). Estas áreas estão ocupadas porque para além de terem

¹ Ver XXIV ASSEMBLEIA TÉCNICA DA ASSOCIAÇÃO DOS PRODUTORES DE SISAL, pp. 83-91. Vide também MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. Atlas Geográfico, vol.1. 2ª ed. (1986), p.16.

este tipo de terras, não têm florestas fechadas. A terra escura, dá para milho, mandioca, mapira, mexoira, feijões e outras culturas. A terra vermelha, dá para mandioca etc. A terra arenosa, dá para amendoim e outras culturas. A terra pantanosa, dá para arroz e outra culturas. A terra argilosa, é usada essencialmente para o fabrico de painéis de barro, cantaros, etc. Dado que as chuvas são geralmente regulares, os solos de Mugeba, passam muito tempo húmidos, facto que permite uma boa produção do milho, pois este cereal precisa mais de 100 dias de humidade dos solos.

As partes do posto administrativo de Mugeba com florestas mais fechadas são as seguintes: 1 - A zona a partir do chefe Veriha indo a rio Nivú, rio Namuiladhe, rio Namunhapa, monte Massipini, monte Miواني, monte Podho, até Nigula, é uma floresta fechada, e possui muitas feras, facto que impossibilita a sua habitação. 2 - A zona a partir do chefe Maruo indo ao chefe Madhiga, ao chefe Mwadhuwa (Muazua) até ao chefe Rosa. 3 - A zona que parte do monte Muithiua até ao chefe Ribeiro.

Outras zonas são "semi fechadas", e é por isso que são habitadas. Importa referenciar que a região de Nivú, Mutorra e Namunhapa, é conhecida por Murothoni, em virtude de existirem nessa zona muitas árvores designadas de Murotho, e que servem para extrair cordas mukoi (sg.) e mikoi (pl.) e canoas de cascas, nikula (sg.) e makula (pl.).

ANEXO 3

CLÃS QUE NÃO SE CASAM EM VIRTUDE DE SE CONSIDERAREM PARENTES.

Anyarini não se casam com Airumaka e Amalowa.

Amivoni não se casam com Amurupa e Amirole.

Alukadhi não se casam com Arupadhi.

Amape não se casam com Amole, Amirole e Amumadha.

Amuraha não se casam com Amole, Amalowa, Amumadha e Anyeri.

Amumadha não se casam com Ataje.

Amole não se casam com Amuleye e Alukadhi.

Alikonya não se casam com Amwajerere, Apikani e Apukadhi.

Anela não se casam com Apikani.

Amutokole não se casam com Amape.

Akotheni não se casam com Amalowa, Amape e Amurupa.

Amilima não se casam com Anyeri, Amiwora, Amalowa, Amuley e Anyarini.

Amarevoni não se casam com Amalisani ou Amalidhani.

Amutipa não se casam com Amurupa.

Amalidhani não se casam com Amalakamwe.

Amirole não se casam com Ayadje e Amuraha.

Anyeri não se casam com Amalidhani.

Amwilumadha não se casam com Anyarini.

Amalowa não se casam com Akotheni.

ANEXO 4

NOMENCLATURA DO PRENTESCO POR DESCENDÊNCIA.

EGO chama a cada um dos seus irmãos mais velhos AMUNNÁKA ou AMULUPAPE.

EGO chama a cada uma das suas irmãs mais velhas AN'NAMWALI ou AMUROKORAKA.

EGO chama a cada um dos seus irmãos mais novos AHIMAHU.

EGO chama a cada uma das suas irmãs mais novas NAMWALI ou MUROKORAKA. Mas quando tem filhos, mesmo que seja mais nova, é AN'NAMWALI ou AMUROKORAKA.

Quando EGO for mulher, chama a cada uma das suas irmãs mais velhas de AMUNNÁKA e a cada uma das suas irmãs mais novas MUNAMUNAKA ou mesmo AMUNNÁKA.

EGO chama a sua mãe AMMA.

EGO chama ao seu pai APAPA ou APÁPA.

EGO chama a mãe de sua mãe AMUNNA (avó materna).

EGO chama do pai da sua mãe APWIA (avô materno).

EGO chama a mãe do sue pai AMUNNA (avó paterna).

EGO chama ao pai de seu pai APWIA (avô paterno).

EGO chama a mãe da mãe de sua mãe AMMA (mamã).

EGO chama ao pai do pai de sua mãe APAPA (papá).

EGO chama a mãe da mãe da mãe de sua mãe AMUNNA (avó materna).

EGO chama do pai da mãe da mãe de sua mãe APWIA (avô materno).



EGO chama a cada um dos irmãos germanos ou mais velhos ou mais novos da sua mãe ATÁTA ou AMÓYA. Aqui o termo AMÓYA significa sogro ou genro ou tio uterino ou sobrinho uterino.

EGO chama a cada uma das irmãs germanas ou mais velhas ou mais novas da sua mãe AMMA (mamã).

EGO chama a cada um dos irmãos germanos ou mais velhos ou mais novos do seu pai APAPA (papá).

EGO chama a cada uma das esposas de cada um dos irmãos germanos dos seu pai AMMA (mamã).

EGO chama a cada uma das irmãs germanas ou mais velhas ou mais novas do seu pai APÁPA ou ATÍTI ou AMPOKOHI. O termo AMPOKOHI significa sogra.

EGO chama a cada uma das mulheres dos seus ATÁTA ou AMÓYA ATÍTI ou AMPOKOHI (sogra).

EGO chama a cada um dos filhos de cada uma das irmãs da sua mãe AMUNNÁKA ou AMÚLUPALAE se forem mais velhos que EGO, ou AHIMAHU se forem mais novos que EGO.

EGO chama a cada uma das filhas de cada uma das irmãs da sua mãe ANNAMWALI se forem mais velhas que EGO, ou NAMWALI se forem mais novas que EGO.

EGO chama a cada um ou a cada uma dos filhos ou das filhas de cada um dos irmãos germanos da sua mãe MULAMWAKA (cunhado ou cunhada).

EGO chama a cada um dos filhos de cada um dos irmãos germanos do seu pai AMUNNÁKA se forem mais velhos que EGO ou AHIMAHU se forem mais novos que EGO.

EGO chama a cada um ou a cada uma dos filhos ou filhas da irmã germana do seu pai MULAMWAKA (cunhado ou cunhada).

EGO chama a cada um dos filhos da sua irmã germana MUDHULWAKA (sobrinho).

EGO chama a cada uma das filhas da sua irmã germana MUNAMAY (sobrinha).

EGO chama a cada um dos filhos das filhas de sua irmã germana MUNAMUNNAKA (meu irmão).

EGO chama a cada uma das filhas das filhas da sua irmã germana MUROKOROKA (minha irmã).

ANEXO 5

NOMENCLATURA DO PARENTESCO POR AFINIDADE OU POR ALIANÇA.

EGO chama a sua esposa AMWARAKA.

EGO chama a mãe da sua esposa AMPOKOHI ou ATÍTI (sogra).

EGO chama ao pai da sua esposa AMOYA ou ATÁTA (sogro).

EGO chama a cada um dos irmãos mais velhos da sua esposa AKUNYATHO ou AMULAMWAKA (cunhado).

EGO chama a cada um dos irmãos mais novos da sua esposa KUNYATHO ou MULAMWAKA (cunhado).

EGO chama a cada uma das irmãs mais velhas da sua esposa AMWENEVA (cunhada).

EGO chama a cada uma das irmãs mais novas da sua esposa MWENEVA.

EGO chama a cada um dos tios maternos da sua esposa APODHAKA ou ANAPÁPA ou mesmo APÁPA.

EGO chama a cada um dos maridos de cada uma das suas sobrinhas uterinas PODHAKA ou NAPÁPA.

EGO chama a avó materna de sua esposa APWIA ou AMWARAKA.

ANEXO 6

OS RITOS E PRÁTICAS POR OCASIÃO DE NASCIMENTO

Quando uma mulher começa a ter dores de parto, é chamada a matrona da povoação juntamente com outras mulheres casadas e mães, para orientarem o parto. Nenhum homem, nenhuma mulher casada sem filhos e solteira pode assistir ao parto. Depois do parto, a placenta é enterrada muito fundo (ovita eteku)².

O nascimento dum criança é considerado o primeiro momento da vida na sociedade de Mugeba. Nessa altura realizam-se diversas cerimónias e rituais. A primeira cerimónia é designada omukatha mwana. Esta cerimónia realiza-se depois dos primeiros seis dias após o nascimento dum criança. Este ritual tem lugar depois de cair o cordão umbilical no recém-nascido, e consiste na preparação do remédio por uma curandeira e dar banho ao bebé. A curandeira solicitada para o efeito, quando chega a casa dos pais do bebé recém-nascido, prepara o seu remédio que normalmente é constituído por ervas e raízes. Mata-se uma galinha, que se mistura com o remédio. Para além desta galinha, matam-se outras

² Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op. cit p.35.

galinhas ou se houver qualquer carne, prepara-se esta, com ejima (farinha de milho pilado ou farinha de mapira). Este ejima é partilhada por todos os convidados que na circunstância estão a participar no ritual. Depois deste ritual, o bebé recém-nascido pode ser levado por pessoas tanto frias como quentes, porque já está fortificado e imunizado.

Antes deste ritual de omukatha mwana, o bebé fica sempre com a mãe. Só ela é que pode pegar no bebé recém-nascido. As outras pessoas que podem pegar no bebé recém-nascido, são a matrona e as mulheres que tenham participado no parto. Essas pessoas são consideradas de acordo com o universo cultural de Mugeba, como sendo frias (orirya). São consideradas pessoas frias, as crianças e os adultos que não realizaram cópula. Portanto, dado que as matronas são geralmente mulheres que atingiram a menopausa e em grande parte viúvas, então elas estão frias. Agora para as mulheres que são casadas e que tenham participado no parto, têm a obrigação moral de se absterem das suas actividades sexuais (winanela), até o dia que se realizam os rituais de omukatha mwana. Agora a todas as pessoas que estejam em estado de quentes (oviha), ou seja pessoas que tenham realizado cópula, é-lhes proibido pegar no bebé recém-nascido, sob pena de o bebé recém-nascido morrer. Saliente-se que o quente e o frio de acordo com os conceitos culturais de Mugeba é algo muito importante. Mesmo para um morto ser enterrado, deve estar frio.

O outro ritual relacionado com o bebé, é designado de omwakulela mwana. Este ritual é realizado volvidos muitos meses após o nascimento duma criança. Omwakulela mwana consiste em convidar uma curandeira, para tratar o bebé. Para assistir a este

ritual, são convidadas muitas pessoas principalmente os parentes por descendência tanto da mãe como do pai do bebê. A curandeira prepara o seu remédio, constituído por folhas e raízes, que normalmente é misturado com uma galinha que é morta para o efeito. A ejima também não falta neste ritual. Este ritual tem um significado muito importante para os progenitores, isto porque, antes deste ritual de omwakulela mwana, os pais se abstêm de praticar a sua actividade sexual. A mulher e o marido cama. Dormem em camas separadas até o dia que se realiza o ritual de omwakulela mwana. O ritual de omwakulela mwana, realiza-se dependendo de cada família. Há famílias que esperam quatro meses, outras seis meses e outras mesmo um ano. Portanto, não há um calendário rigoroso que deve ser obedecido pelos progenitores. O que sabemos, é que é muito raro este ritual ter lugar antes de quatro meses.

Para além de se absterem de realizar cópula como casados, também os progenitores devem rigorosamente abster-se de realizar relações sexuais extra-conjugais³. Para uma mulher ter a certeza que o seu marido não realizou relações sexuais extra-conjugais, quando este chega a casa, a mulher vai deixar a criança sobre as pernas do pai. Se este tiver consciência tranquila de que não está quente, aceita a criança. Caso contrário, rejeita-a. Quando assim acontece, a mulher começa a desconfiar do marido como sendo infiel, e que quer matar a criança. Acredita-se que uma criança pode morrer porque um dos progenitores realizou relações sexuais extra-conjugais. Caso uma criança morra por causa da infidelidade conjugal, diz-se que mwana otumpwa ou mwana okwile mavuka (os

³ CABRAL, (1925), p.36.

pais não cumpriram com os preceitos ou que a criança morreu por causa da infidelidade do pai ou da mãe).

Importa salientar que é muito raro atribuir-se as culpas de infidelidade conjugal à mãe da criança, porque esta está a amamentar. Geralmente, as culpas de infidelidade conjugal, são atribuídas ao pai da criança. É de referir que os pais para solucionarem este problema, há um tipo de remédio, que é designado de murethe wa mavuka. Este remédio, é uma raiz, que um homem ou uma mulher cava e leva consigo, quando se prepara para realizar uma cópula extra-conjugal, quando tem uma criança. Depois do acto sexual, mastiga o remédio, esfrega as mãos. Quando chega a casa, pode pegar na criança, não lhe acontece nada, porque por força do remédio que mastigou e esfregou as mãos, já está frio.

O remédio que se dá criança doente de mavuka designa-se de murethe wamavirikano ou wa mavuka. Tanto as mães como os pais, cumprem rigorosamente este princípio, e evitam a todo o custo realizar uma cópula extra-conjugal antes de omwákulela mwana. Quando uma criança adocece e morre por causa de mavuka, se for a mãe que realizou a acto sexual extra conjugal ou se for o pai, diz-se ámuthupa mwána (saltou a criança). Uma criança cujo o pai ou a mãe, realizaram cópula extra conjugal, manifesta-se geralmente por diarreia. Muitas vezes também, a criança foca pálida, fraca e mesmo anémica. Procura-se imediatamente a namuku, para proporcionar o remédio de mavuka, para dar a criança. É admirável a eficácia do murethe wa mavuka, pois as anamuku conseguem com esmero resolver o problema de mavuka.

Esta situação, independentemente de quem praticar, pode conduzir ao divórcio, principalmente se for o pai, porque é considerado aquele que quer matar ou eliminar a descendência wípa nloko. Porém, a maior parte de violadores dessa norma, são geralmente os pais. As mulheres defendem os seus filhos, e é muito frequente uma mulher que está a amamentar dizer ao homem que está a lhe pedir, que não mate o seu filho com mavuka. Esta atitude tem lógica, na medida em que as mães têm a responsabilidade de transmitirem a linhagem e engrandecerem a descendência.

Na cerimónia de omukatha mwana a matrona recebe alguma quantidade em dinheiro que varia dependendo das possibilidades dos progenitores, para além de ter um prato pessoal de comida com caril de galinha, ou porco ou peixe, ou qualquer animal comestível, mas nunca verdura. Também no dia de omwakulela mwana, a matrona tem o um tratamento especial. Tanto na cerimónia, de omukatha mwána como de omwákulela mwána os amudhi e os vizinhos (amwáthamani), participam nelas. Estas cerimónias, são acompanhadas de bebidas alcoólicas, por exemplo aguardente de cana doce e pombes. No tempo colonial, também comprava-se vinho para o mesmo efeito.

Os nomes que são atribuídas as crianças só prevalecem até aos ritos de iniciação, porque depois de iniciados, recebem outros nomes e normalmente não são chamados com o nome antigo (ndhina nénamwani ou wúthuliwa)⁴.

Uma parturiente (námukuthu) costuma comer mandioca crua, para estimular a produção de mais leite do peito.

⁴ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op. cit p.36.

ANEXO 7

MORTE, ENTERRO, LUTO E MUKUTHO

VAMUSÓLONI

Quando morre uma pessoa, o funeral é realizado depois de 24 horas. Por falta de condições de frio, o cadáver não permanece mais de três dias sem ser enterrado, sob pena de começar apodrecer e provocar mau cheiro.

O enterro pode-se demorar por algumas horas depois de um ou dois dias, quando houver alguns amudhi que estiverem a viver numa região distante. Geralmente se envia um emissário para ir chamá-los. Logo eles chegam, iniciam-se os preparativos do funeral. Caso os amudhi se demorem a chegar, o funeral é realizado para se evitar a decomposição do cadáver. Depois de três dias, realiza-se o ritual do corte do cabelo (ojema meihi) que geralmente é corte rente (mpadi). Quem corta mpadi, exterioriza o luto ou okweliwa. Depois duma ou quatro semanas, realiza-se a pequena cerimónia (mukutho munanthunthu). No período entre 45 e 180 dias, realiza-se mukutho mutokotoko. Alguns objectos que pertenciam ao defunto em vida, ficam com os familiares e filhos. Porém há outros objectos como bacia, ou balde no qual tomava banho, são furados e postos vamakulukuno⁵ e outros são colocados

⁵ Vamakulukano é um lugar localizado na encruzilhada de estradas. Geralmente, há uma estrada que sai do pátio para a estrada principal. Entre o pátio e a estrada principal, põe-se makulukano. A estrada onde se localiza makulukano, é onde passam os defuntos quando são levados ao cemitério para serem sepultados. Makulukano fica próximo do pátio.

sobre a campa. A roupa dele é enterrado com ele⁶. Quem entra no túmulo ou na cova (m'mahiye) para enterrar o defunto são os amudhi e nunca os amalapo, salvo raras exceções em que o defunto não tem amudhi o que é muito raro, porque se não tem os amudhi do erukulu e do nloko, pelo menos tem os do nihimo. Todos os amudhi são enterrados no mesmo cemitério do nloko com exceção de alguns muénes que a seu pedido são enterrados em cemitérios (mahie) privativos geralmente debaixo do murumugé (mukitho mwéruwa)⁷. Regra geral, as silamukutho, os atáta ou amun'náka, são enterrados no cemitério do nloko.

Quando alguém morre, é enterrado depois de 24 horas. Isto é para permitir que o morto não ressuscite. Já aconteceu um indivíduo ressuscitar quase a enterrar na sepultura. Na sua sepultura, foi plantada uma bananeira. Agora depois de 24 horas, o cadáver fica frio e as pessoas ficam convencidas que já morreu completamente e não há possibilidade de ressuscitar. Também é para permitir que os familiares que estão distante possam chegar e participar no enterro. Não se enterra um morto enquanto estiver quente, porque significa que tem vida e pode ressuscitar. Por exemplo se alguém desmaiar ou seja otutuwavo pode ressuscitar ou seja ohihimuwa. Só quando estiver completamente frio, todos os presentes e os amudhi se convencem que na verdade já faleceu e deve ser enterrado.

O cadáver é dobrado de joelhos e os braços com as mãos junto à cabeça como "de um feto se tratasse"; isto porque de acordo com o universo cultural de Mugeba, quando alguém morre, vai-se embora

⁶ Ver BAPTISTA, Abel dos Santos(1951), op. cit. pp. 55-56.

⁷ Ver BAPTISTA, Abel dos Santos (1951), op. cit.p. 56.

e transforma-se numa criança que vai nascer para o mundo dos antepassados. Neste contexto, em termos análogos, a campa é considerada o outro seio ou útero onde vai se desenvolver o cadáver para passar a se juntar aos antepassados. É envolto em panos que são comprados para o efeito e envolto numa esteira nipá. Os rituais funerários são tratados com solenidade, sentimento (nansiriala), tristeza e acolhimento.

Os cemitérios estão nas povoações e são linhangeiros. É muito raro alguém ser enterrado num caixão (epaulo) porque para além de custar muito dinheiro, é quase comum afirmar-se que quando alguém é enterrado no epaulo vai cair desgraça sobre todos os omudhi, o que se traduzirá em mortes constantes. Quando o cadáver está depositado na sepultura, e para evitar que esteja em contacto com a terra, é resguardado com paus. A cabeça fica sempre voltada para o poente. Todos os que participam no funeral e no falecimento comem a mandioca que normalmente os donos da casa oferecem àqueles que os foram ajudar⁸. Importa salientar que os vizinhos trazem muita comida para ajudarem os familiares que perderam o seu ente querido. Também esta comida, é distribuída para os presentes.

No dia do mukutho mutokotoko, pode-se dançar ekwethe, bayli, pumpu, namma, musepeso, thakare, makerenkere, kitare, nikeje, Nawere, pankwe, nakula, etc. As danças do mukutho, são escolhidas em função da dança que o defunto gostava em vida. Dança-se durante toda a noite, orupelela até o dia seguinte. Todos os vizinhos vão pernoitar, dançando e partilhando oteka do mukutho com todos os presentes. Todos os presentes têm direito a comida

⁸ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op. cit. p.38.



e a bebida. Oteka é muito importante porque no dia seguinte de manhã cedo tira-se um cântaro (munó) cheio de oteka e vai-se depositar em cima da sepultura, juntamente com mandioca, aguardente e outros produtos alimentícios. É assim que os vivos partilham a comida com os mortos. O acto de se pernoitar dançando e bebendo em casa da família enlutada no dia do mukutho mutokotoko é designado Eyinlo ou Wunla okwa. (Ou solidarizar-se com os que choram a morte do seu ente querido).

O corte de mpadi é feito por alipa okweliwa. Morrer de gravidez diz-se que okwile nírukulu ou musuma. Este tipo de morte é geralmente atribuído aos akwiri que pedem mathuli. É muito raro morrer mulheres por causa das complicações de parto, pois as matronas são exímias nesta matéria. Muitas vezes, as pessoas preferem dar luz em casa a irem para o hospital.

O sacrifício do mukutho, que se realiza vamusóloni, designando nakamuwa, é uma obrigação moral dos amudhi em relação aos mortos. Quando se esquecem de se lembrar dos mortos, estes aparecem no sonho e solicitam comida. O sacrifício do mukutho, é necessário para unir os vivos com os mortos, e indirectamente os vivos a Deus (Muluku). Quando os amudhi não oferecem o sacrifício do mukutho, e de acordo com o universo cultural de Mugeba, pode cair desgraça sobre os amudhi, por exemplo doenças, etc.

Todos acreditam que para os amudhi terem estabilidade, é necessário que estejam unidos e em comunhão com os mortos. Todos participam no sacrifício com profundo recolhimento. Cada erukulu tem o seu musólo onde realiza o mukutho (wúkela mukutho ou omulapa nakamuwa). Na falta do musólo, pode realizar o sacrifício

do mukutho no muyepe (ateira brava), o que é muito raro. O musólo e as campas são mantidos limpos. Durante o sacrifício de nakamuwa, todos ficam de joelhos em redor do musólo, e a medida que a silamukutho vai invocando os nomes dos mortos, os presentes respondem popá batendo palmas (makupi) o que significa "nós estamos nesta oração e somos submissos a vós que sois os nossos maiores ou antepassados protejam-nos a nós todos"⁹. Debaixo do musólo fica uma panela de barro (mujejo) talvez seja nifulo¹⁰, referido por Rita-Ferreira e Abel dos Santos Baptista.

No fim do mukutho, a silamukutho, ultima a epepa e encerra o mukutho. Tapa a epepa com uma panela de barro (epiya ou mujejo) e no dia seguinte, de manhã cedo vai visitar (omutotola nakamauwa) se os antepassados receberam o mukutho e escutaram as preces ou os agradecimentos¹¹.

Os anámunepa têm necessidade dos vivos como se estivessem no mundo dos vivos. Dai a necessidade de lhe dar comida, bebidas (mukutho) panos, e falar com eles regularmente para satisfazê-los. Eles podem aparecer a um familiar por meio de sonho durante o sono e solicitarem tais presentes¹². Quando se vai à caça, à pesca, primeiro imploram os anámunepa para darem sorte. Depois da caça, pesca e qualquer actividade agradecem aos anámunepa.

⁹ MATOS, Joaquim Manuel Barbosa de. Monografia Etnográfica dos Macuas (s.d.), p.5.

¹⁰ Ver BAPTISTA, Abel dos Santos (1951) op. cit. p. 20.

¹¹ Ver BAPTISTA, Abel dos Santos (1951) op. cit. pp. 29-34.

¹² Ver PEREIRA, Adelino (1960). op. cit. pp. 5-6

ANEXO 8

RESOLUÇÃO DOS MILANDOS

Em Mugeba, todos os problemas são primeiro resolvidos entre os amudhi e quando não há consenso, é que são encaminhados para o tribunal. No tempo colonial eram encaminhados para o régulo. A figura principal na gestão e solução dos milandos é atáta ou amunnáka, sempre coadjuvado pela mulher mais velha do erukulu.

Tanto os problemas linhageiros como interlinhageiros, quem os resolvem são os atáta das linhagens de cada indivíduo em litígio. Caso não se encontre consenso, então o problema é encaminhado ao tribunal comunitário, depois ao tribunal da sede do Posto Administrativo de Mugeba, e, possivelmente, para Mocuba e Quelimane, caso o problema não tenha solução na base. No tempo colonial, depois dos atáta não conseguirem resolver os problemas, encaminhavam-nos para o régulo e este por sua vez, encaminhava-o para o chefe do Posto Administrativo de Mugeba. Quando um milando fosse encaminhado directamente para o régulo, este perguntava se já haviam resolvido entre os amudhi. Se também alguém encaminhasse o problema directamente ao chefe do Posto, este perguntava se já tinha sido resolvido pelo régulo. Este mecanismo, atribua poderes à autoridade linhageira e do segmento de linhagem, no sentido de ter uma intervenção activa, na gestão e solução dos conflitos.

Caso o chefe do Posto Administrativo de Mugeba, não conseguisse resolver o problema, então encaminhava para o

Tribunal Colectivo e Misto, o qual era composto pelo delegado do Ministério Público pertencente à Comarca do distrito onde se realizavam os julgamentos e por dois administradores de circunscrição como vogais¹³. De salientar que para o problema chegar ao Tribunal Colectivo e Misto, primeiro passava pela circunscrição.

Toda a política indígena era controlada pelas autoridades administrativas, como curadora e como administradora da justiça, respeitando porém as tradições locais¹⁴. Somos de opinião que num contexto colonial, o colonizador sempre impõe as suas leis. Portanto, o respeito pelas tradições locais é relativo, limitado ao direito civil, etc.

O projecto de código de milandos dava plenos competências ao administrador de ser ele a julgar as questões de divórcio, porém respeitando os usos e costumes indígenas. No tempo colonial as sedes das administrações, possuíam livros de registo dos milandos, onde vinha a seguinte informação: 1ª número de ordem; 2ª data da apresentação da queixa; 3ª nome e morada das partes; 4ª exposição sumária do objecto da queixa; 5ª resumo da sentença¹⁵.

O régulo conhecia as pessoas que tinham domicílio na sua área de jurisdição¹⁶.

No tempo colonial, quando alguém se queixava junto do régulo, levava um galo (wipa nikapwa). Nikapwa é sovaco.

¹³ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op.cit. pp.87-93.

¹⁴ ROSA, (1948), pp.4-5;15.

¹⁵ CABRAL, (1925), p.75.

¹⁶ CABRAL, (1925), pp.75-76.

Portanto, porque o galo é posto nos sovacos, daí wípa nikapwa. O quixoso era acompanhado pelo seu tio uterino. Era o tio uterino que informava ao régulo a natureza do milando. Esta galinha era um presente para o régulo. Uma vez apresentada a questão, o régulo mandava chamar o causador do milando. Depois marcava-se o dia para o julgamento.¹⁷

Há casos em que o acusado era condenado a pagar o queixoso. Nestes casos, eram os tios ou os irmãos que ajudavam o (a) sobrinho (a) ou o (a)irmão (ã) a pagar o seu milando. Aqui a autoridade do tio é muito importante. Isto confirma igualmente a nossa tese, segundo a qual havia separação de poderes. O poder linhageiro era exercido pelos atata ou amunnáka e o poder administrativo era exercido pelos régulos. Só nos casos em que o mesmo individuo exercia simultaneamente a autoridade linhageira ou familiar e a administrativa havia acumulação de funções. Andrade em 1951 escrevera que era uma falta grave quando o queixoso se dirigia ao régulo sózinho sem a companhia do seu tio materno. Isto ainda no momento actual é prática em Mugeba. Quando uma pessoa vai apresentar uma queixa ao secretário ou da célula ou do círculo sem ter informado da questão o tio materno ou o irmão, no dia do julgamento o secretário ou juiz (namalotha milathu), pergunta ao tio do queixoso se sabia do problema. Basta o tio materno dizer que não, o secretário interrompe a sessão e informa ao queixoso para ir informar o tio e depois levar o caso ao tribunal.

Para confirmar que qualquer milando levado ao tribunal comunitário antes de o ser ao atáta volta para casa. Exemplo

¹⁷ Ver BAPTISTA, (1951), pp.55-56. Vide também ANDRADE, (1951),p.19.

disso é dum milando que assistimos em Mugeba em 1994.

Durante o nosso trabalho de campo em Mugeba, fomos assistir no Tribunal Comunitário ou de base à resolução de um problema entre duas irmãs. A irmã mais nova estava acusar a irmã mais velha de estar a matar os filhos dela com feitiço (okwiri). A queixosa levou o problema directamente ao Tribunal sem primeiro informar o atáta (tio uterino dela). No dia da resolução, o juiz, (annamalotha milathu), perguntou ao tio das duas qual seria a solução do tal problema. O tio imediatamente respondeu que não tinha nenhuma palavra a dizer porque tem casa onde se reúne com os amudhi e resolvem os seus problemas. Não é no Tribunal que ele resolve os problemas dos amudhi. Quando o juiz ouviu estas palavras, fechou imediatamente a sessão do julgamento e disse às partes em litígio que deveriam voltar para casa e irem resolver este problema com o atáta.

Como atrás referimos, antes de se encaminharem os milandos aos régulos outrora e aos secretários actualmente, os atata ou amunnáka de ambas as partes se reúnem em casa para resolverem o milando. Se não conseguem conciliar as partes em litígio encaminham ao secretário da célula. Depois vai ao círculo, tribunal da sede do posto, e outras instancias do distrito e da província. No tempo colonial, os atata encaminhavam o milando para o kanfumu, samasoa, e finalmente mwasambo. Caso o mwasambo também não conseguisse conciliar as partes levava o caso ao chefe do posto sempre na presença dos atata ou amunnáka de ambas as partes. As pessoas tinham que se divorciarem na administração porque é lá onde ficavam guardados ou depositados os livros de recenseamento onde eram registados todos os habitantes de cada

regulado. O homem era registado com a sua ou as suas mulheres e os respectivos filhos. Por isso o régulo não tinha competência de divorciar alguém porque não tinha o livro de escritura para apagar os nomes da mulher e do homem que eram casados, para serem divorciados e figurarem no lugar dos solteiros.

Actualmente, os milandos são apresentados ao chefe da zona, e este canaliza-os ao secretário ou da célula ou do círculo. Marca-se o dia para a resolução. Nesse dia, as pessoas em conflito levam comida cada uma, acompanhado de uma garrafa de aguardente para os juizes (anamalotha milathu) e os presentes.

Tanto no tempo colonial como no presente momento, quem mata é perseguido até ser morto. É por isso que se consultam os adivinhos para se saber a causa desta ou daquela morte e depois matar-se através de mirethe o causador da morte.

Os régulos na solução dos problemas eram coadjuvados pelos conselheiros que regra geral eram seus parentes anakawa e representantes das povoações¹⁸.

Em Mugeba quem mata também é morto, salvo em legítima defesa. Importa sublinhar que quando alguém contrai doença e morre enquanto ia enfeitiçar alguém a culpa é dele e ninguém é penalizado. Isto acontece geralmente quando uma determinada família colocou em sua casa remédio ante-feitiço, anti nipahu (matar pessoas através de raízes) ou seja opahula ou matar com mirethe. Aquele que contrai doenças nestas circunstâncias, não é tratado, porque é mukwiri. É abandonado e chega a morrer. O acto de contrair doença enquanto ia enfeitiçar, designa-se de

¹⁸ Ver CABRAL, António Augusto Pereira. (1925)_Raça, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique pp.19-34.

osavuwa ou okwakwila. Porém, o termo okwakwila também se aplica aos recém iniciados que sem cumprirem com as interdições que lhes são impostas cantriem doenças designadas makurumela, que se caracterizam nas dores do abdómen.

As manifestações duma doença de osavuwa são geralmente e frequentemente perturbações mentais, demência, ou seja, anepa. Também pode haver outras manifestações.

«Quando se procede ao julgamento de indígenas, nas várias administrações, pelo crime de homicídio, os assessores e vogais eleitos dizem sempre que este crime, resolvido segundo os seus usos e costumes, teria como pena a morte. O criminoso depois de julgado, e condenado à morte era mandado seguir em caminho previamente escolhido onde emboscavam os parentes da vítima que o zagaiavam».¹⁹

Cada régulo tinha um alpendre ou (Mutheko). É neste alpendre onde o régulo se reunia com os chefes, julgava os milandos, se processava o recenseamento da população e recebia altos dignitários.²⁰

ANEXO 9

DOS RÉGULOS

Em 1940, havia em Mugeba total 50 régulos.

| Régulo | População |
|----------------------|-----------|
| Dondo | 825 |
| Maloué (Muloe) | 1048 |
| Muago | 798 |

¹⁹ ANDRADE, (1951), p.18.

²⁰ BAPTISTA, (1951), p.19.

| | |
|-------------------------|------|
| Mugaua | 421 |
| Puessiua | 154 |
| Mecuba | 208 |
| Munhote (Minhote) | 281 |
| Madiga | 293 |
| Durua | 774 |
| Etabo | 344 |
| Muaquiua | 1088 |
| Namagoa | 902 |
| Namaquita | 839 |
| Macuia | 1112 |
| Murremua | 239 |
| Nigula | 1598 |
| Muleula | 289 |
| Muhã (Muha) | 898 |
| Calia | 1085 |
| Indau | 1580 |
| Neire | 675 |
| Roga (Inroga) | 386 |
| Cachua | 203 |
| Malua | 636 |
| Muadia (Muadua) | 482 |
| Enlia | 886 |
| Marrega | 133 |
| Nevogoro | 235 |
| Intinha | 320 |
| Munaua | 247 |
| Meca | 210 |

| | |
|--|------|
| Geia | 152 |
| Gulumanha | 292 |
| Mugema | 443 |
| Mudarrua | 296 |
| Mapoda | 328 |
| Ihome (Ehime) | 521 |
| Culula | 841 |
| Mucueia | 417 |
| Tavala (Tovela) | 164 |
| Veria | 997 |
| Moria (Mohiwa) | 4005 |
| Envia | 1847 |
| Namuto | 1216 |
| Mucharro | 443 |
| Macuva | 881 |
| Soma | 104 |
| Bive | 827 |
| Cuvua | 186 |
| Enluma | 990 |
| Total, 50 régulos e 34.139 habitantes. | |

Fonte: ALBERTO, Manuel Simões. Os Negros de Moçambique (1942), pp.132-133.

Depois da nova divisão administrativa, em 1945, com a integração de Mugeba na circunscrição de Mocuba, houve diminuição dos régulos dependentes do Posto administrativo de Mugeba. Por exemplo, Namagoa e Bive passaram a pertencer ao posto administrativo da sede de Mocuba. Mucharro, Macuia e Etabo passaram para Maganja da Costa. Além disso, em Mugeba, dos

régulos acima referidos, uns conservaram o seu estatuto e outros passaram a samasoas e kanfumos. O quadro a seguir, ilustra os régulos de Mugeba até 1975.

| área | nº das cartas 1/250.000 | Regedoria |
|----------------------------|----------------------------|-----------|
| 60 Km ² | 44 | Indau |
| 110 Km ² | 44 | Inroga |
| 60 Km ² | 44 | Máriha |
| 364 Km ² | 44 | Minhote |
| 406 Km ² | 44 | Muaquiwa |
| 949 Km ² | 51-43 | Mugema |
| 81 Km ² | 44 | Namuto |
| 515 Km ² | 44-52 | Nigula |
| 2545 Km ² Total | | |

O nono régulo é MUHA.

Fonte: DIRECÇÃO PROVINCIAL DOS SERVIÇOS DE PLANEAMENTO E INTEGRAÇÃO ECONOMICA DA PROVINCIA DE MOÇAMBIQUE ed. (13 Estudos). Divisão Administrativa de Moçambique, por Regedorias (1970), pp. 27-34.

Alguns destes regulados, por causa da sua enorme extensão, foram posteriormente desmembrados e subdivididos. Formaram-se outros regulados que não aparecem neste quadro, mas estão apresentados no mapa de Mugeba.

ANEXO 10

PARCELAMENTO DE TERRAS (MITHÍTHA)

Em termos espaciais, as populações de Mugeba estão organizadas em parcelas de terras que são designadas na língua elomue de muthítha (sg.) e mithítha (pl.). Esta divisão em parcelas foi feita pelo então chefe do Posto Administrativo de Mugeba, o senhor "Njeni" que teria lá chegado provavelmente no ano de 1950. Ele mandou abrir em cada regulado três estradas ou picadas,²¹ sendo uma principal e duas secundárias. A principal era designada de rampa muthokothoko e as secundárias de arampa óthuli (estradas da trás). A cada família era atribuída uma parcela de terra na qual ia fazer machambas de algodão e de géneros alimentícios. Nessa parcela devia construir uma casa com duas portas. Uma virada para a estrada principal e outra virada para a estrada secundária. Daí o termo muthítha. As parcelas de terras individuais eram grandes e obedeciam a lógica do habitat disperso, para permitir que cada indivíduo tivesse uma grande

²¹ Ver HEDGES, David; ROCHA, Aurélio. "Moçambique durante o Apogeu do Colonialismo Português, 1945-1961: A Economia e a Estrutura Social" História de Moçambique vol.3: Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961. p.132.

área²². A parcela destinada a machamba de algodão, era de 100X100 metros (um ha). Esta medida era para as machambas dos homens casados (ematha yélopwana). A medida das machambas para as mulheres solteiras e viúvas era de 100X50 metros (meio ha)²³ (ematha yétiana). A medida das machambas para os jovens ponkwe (sg) e aponkwe (pl), era de 50X50 metros (1/4 de ha) (ematha yéponkwe). As restantes parcelas eram usadas para as culturas alimentícias, como por exemplo o milho, a mandioca, os feijões, etc. Nas machambas das mithítha, foram igualmente plantadas árvores de fruta, tais como cajueiros, mangueiras, tangerineiras, limoeiros, laranjeiras, etc. constituindo património de cada linhagem²⁴. O governo colonial incentivou o plantio das árvores de fruta nos mithítha ou mmithíthani. Cada pessoa recebeu castanhas distribuídas pelo Posto Administrativo de Mugeba, para semear no seu mmuthítha. Foi desta maneira que se multiplicaram cajueiros em Mugeba. Visto que os muthítha foram distribuídos com base nas linhagens, tudo o que está em cada muthítha, pertence as respectivas linhagens. Cada um dos régulos e chefes de Mugeba, que constam no mapa anexo a este trabalho, tinham mithítha.

Todos os que recebiam mithítha eram os da linhagem do régulo ou chefe. Era o régulo ou chefe que distribuía mithítha aos amudhi²⁵. Hoje em dia, em Mugeba, as mulheres, os seus

²² Ver ADOLFO, Casal Yánez "A Crise da Produção Familiar e as Aldeias Comuns em Moçambique" Revista Internacional de Estudos Africanos 8/9 (1988), pp.166-169.

²³ Ver ISAACMAN, Allen. "Camponeses, Trabalho e Processo de Trabalho: O Cultivo Forçado de Algodão em Moçambique Colonial (1938-1961). Moçambique: 16 Anos de Historiografia vol. 1.(1991), p.206.

²⁴ CASAL, Adolfo Yánez "A Crise da Produção Familiar e as Aldeias Comuns em Moçambique" (1988), pp.173-174; 185.

²⁵ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925), Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da Província de Moçambique, p.85.

filhos e netos, que estão mmithithani (nas parcelas), são da linhagem ou do régulo ou do chefe. A categoria que não é da linhagem do régulo ou do chefe, são os homens que para lá se transferiram por ocasião do casamento. Estes pertencem as mithítha das suas matrilineagens. Dado que cada regulado tem muitos chefes e cada chefe a sua linhagem, as mulheres da linhagem do régulo, recebiam as suas mithítha junto do régulo. Por isso eram designados de akathámwene.

Os mithítha, porque eram distribuídas com base nas linhagens, são património de cada uma delas. Não é fácil uma pessoa doutra linhagem usurpar aquela terra. Dado que as porções são enormes, e porque as pessoas utilizam instrumentos de trabalho rudimentares, não conseguem cultivar toda a terra que está na sua mithítha. Porém, se alguém estiver interessado em fazer machamba na mithítha do outro, dirige-se ao dono e pede. Se este o autorizar, começa a abrir as suas machambas, devendo devolver ao dono da machamba logo que terminar o prazo a combinar. Caso não peça, o caso era apresentado ao régulo e hoje em dia vai ao tribunal. Isto, quanto a nós, é um bom mecanismo para evitar o conflito das terras, pois cada linhagem tem as suas terras que são dos seus antepassados.

Somos da opinião que mithítha é um nome novo para as terras das linhagens antigas e que foram reestruturadas quando começou a política das concentrações²⁶ das populações no tempo do

²⁶ Ver HABERMEIER, Kurt. "Algodão: Das Concentrações à Produção Colectiva" Estudos Moçambicanos 2(1981), pp.37-58. Vide também ISAACMAN Allen. "Régulos, diferenciação social e protesto rural: o regime do cultivo forçado do algodão em Moçambique, 1938-1961" Revista Internacional de Estudos Africanos 6/7 (1987), p.53. Vide também ISAACMAN, Allen. "Camponeses, Trabalho e Processo de Trabalho: O Cultivo Forçado de Algodão em Moçambique Colonial (1938-1961) Moçambique: 16 Anos de Historiografia, vol.1.(1991), pp.195-237. Vide também HEDGES, David; ROCHA, Aurélio. "A Reestruturação da Sociedade Moçambicana, 1938-1944" História de Moçambique, vol. 3. Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961, pp.83-93. Vide também NEDEIROS, Eduardo. O Sistema

cultivo obrigatório do algodão em 1938, 1947 e 1950. Geralmente, as pessoas têm a tendência natural de viverem em linhagens. Daí que os mithitha vieram legitimar a vivência habitual das populações em Mugeba. Quem estava a frente desta política, foi a Junta de Exportação do Algodão da Colónia (JEAC) fundada em 1938. Parece que as autoridades colonias e as concessionárias tiveram muito cuidado em formar as concentrações de acordo com as linhagens dos régulos e chefes. Esta política contribuiu grandemente para o chefe do posto, os régulos e os chefes de povoações poderem controlar eficazmente as populações, e saber com exactidão quem fazia e limpava as machamabas de algodão e de outras culturas, e quem eram os vadios para serem levados para abrirem estradas e construirem pontes e obras públicas em diferentes zonas de Mugeba. O chefe do posto e os régulos podiam com muita facilidade, promover as campanhas de persuasão aos camponeses através de banjas, no sentido de aceitarem a cultura do algodão, com promessas de que teriam bicicletas e o preço da roupa seria diminuído. Criou igualmente condições, no sentido de garantir a produção de matéria prima a ser usada na indústria têxtil de Portugal. A a concentração das populações nas mithitha facilitou também aos agentes das concessionárias a ter o mercado junto das estradas e a supervisionar com muita facilidade cada produtor. As estradas permitiam o acesso de carros e camiões para transportarem o algodão caroço para as fábricas de descaroçamento, que existiam em Mocubela, Nampevo e Mocuba, sem gastar muito combustível.

Hedges e Rocha²⁷ afirmam que em Mugeba, assim como outras zonas, embora a cultura do algodão fosse obrigatória, tornou-se uma actividade economicamente rentável para o governo colonial devido à fertilidade dos solos ser maior. Houve um aumento da produção do algodão. Este melhoramento, teve como consequência um empenho e maior esforço da administração, das concessionárias e dos serviços técnicos da JEAC. Dai que em Mugeba, a rede rodoviária, mercê da política de mithítha, estava bem desenvolvida e também os transportes para escoar o algodão do campo para as zonas de descaroçamento. As picadas andavam sempre limpas, porque cada família tinha a obrigação de limpar a estrada da sua muthítha. Em Mugeba, já na década de 60, estavam dois agentes das concessionárias, nomeadamente Gomes que controlava os regulados que estavam próximos da sede do Posto Administrativo de Mugeba e Silva que controlava os regulados que estavam na zona de Muaquiua. Estes agentes eram auxiliados por capatazes kapitau (sg.) e makapitau (pl.) ou machileiros majiroro (sg.) e amajiroro (pl.). Os machileiros eram pagos pelas concessionárias, enquanto que os régulos, chefes dos chefes de povoações, chefes de povoação e sipaios eram pagos pelo governo colonial. Tomando em consideração aquilo que podemos observar no tempo colonial, somos do parecer que as concessionárias que cultivavam algodão em Mugeba, eram Monteiro & Giro, Lopes & Irmãos e a Companhia dos Algodões de Moçambique (CAM).

²⁷ Ver HEDGES, David; ROCHA, Aurélio. "Moçambique durante o Apogeu do Colonialismo Português 1945-1961: a Economia e a Estrutura Social" História de Moçambique vol.3: Moçambique no Auge do Colonialismo, 1930-1961. pp.137-138.

A importância dos mithitha, é de terem garantido estradas vicinais, ou seja, vizinhas, e facilitam a comunicação dum regulado para outro.

ANEXO 11

DESESTABILIZAÇÃO E ESTABILIZAÇÃO SOCIAIS

11.1. Alipa Mirethe

Começando por alipa mirethe ou alipa manyaka ou alipa wátha ithu vamos primeiro explicar os conceitos supracitados. Murethe (sg) e mirethe (pl.), designa tudo que é remédio. Porém, há uma diferença entre murethe procurado pelo anamuku destinado a curar uma determinada enfermidade e mirethe procurado pelos alipa manyaka, que destina-se a matar alguém. Manyaka, etimologicamente, são chifres. Mas este termo é usado para designar as pessoas que, utilizando manyaka (chifres), procuram mirethe para matar pessoas. Wátha ithu significa ter muitas coisas. Ithu significa coisas; Wátha significa muito. Por analogia, as pessoas que utilizando forças obscuras matam, são consideradas como tendo muitas coisas.

Como é que os alipa manyaka podem matar alguém? Sucede, por exemplo, que um determinado indivíduo tem um contencioso com outra pessoa. Vai ao mulipa manyaka, pede-lhe para eliminar

fisicamente o seu adversário. O mulipa manyaka, aceita, cobra dinheiro à pessoa que foi solicitá-lo. Pega nos seus chifres, misturados com algumas raízes, água turva, postos numa panela de barro designada nivuo, com um espelho nas mãos, e começa a chamar²⁸ o nome da pessoa que deve morrer. A imagem da vítima aparece no espelho do mulipa manyaka e este pica-a com uma azagaia. O espelho fica depositado no nivuo. Depois de a picar, deita sangue o qual se vê a olho nú no espelho. Depois desta operação, a vítima começa a adoecer e pode morrer caso não seja tratado (wídhuseriwa)²⁹. A este processo designa-se por ompahula muthu. À pessoa que morre nestas condições designa-se por orimpahuliwa. As causas que levam alguém a ir solicitar ao mulipa manyaka para matar uma determinada pessoa, são 1º quando essa pessoa rouba comida nas machambas ou em casa de alguém; 2º quando estão a disputar qualquer coisa; 3º quando a pessoa rouba os bens de alguém; 4º quando alguém tem muitos bens, pode ser motivo dum invejoso ir ao mulipa manyaka para solicitar a sua eliminação física, etc.

Há casos, nestas circunstâncias, em que pode morrer uma família inteira. Por exemplo, se alguém roubar qualquer coisa doutra pessoa, o dono vai ao mulipa manyaka, pedindo a morte só para a pessoa que roubou. Noutros casos pode pedir a morte para todos os que comeram a tal coisa roubada. Noutros casos pode pedir a morte só para o ladrão e seus os amudhi. Neste caso

²⁸ O acto do curandeiro chamar o nome da pessoa que deve morrer, designa-se de othothopela e a pessoa de othothopeliwa.

²⁹ Wídhuseriwa consiste em que uma pessoa que está para ser morta por um mulipa mirethe vai ao outro mulipa mirethe para este anular o efeito maléfico do mirethe e se possível ir matar a pessoa que pretende a morte do outro.

particular de coisas roubadas, o dono não costuma ir imediatamente ao mulipa manyaka. Quando nota que lhe foi roubada alguma coisa, primeiro avisa as pessoas, apelando para a devolução da sua coisa. Caso ninguém se pronuncie, leva o assunto ao mulipa manyaka para este matar o ladrão. Muitas vezes, quando alguém está a invejar outro, recolhe as peugadas (ovahuliwa nnyalo) deste, leva ao mulipa manyaka e este mata.

Importa salientar que nem sempre se vai ao mulipa manyaka para pedir a morte de alguém. Pode-se ir ao mulipa manyaka, para pedir um tratamento preventivo contra os feiticeiros e outros males. É necessário sublinhar que mulipa manyaka também cura.

Geralmente quando uma pessoa ou uma família inteira morre em consequência de roubo, diz-se yípeliwe ou epahuleliwe wíya (foram mortos porque são ladrões). Este tipo de mortes, atribui-se a culpa a pessoa que roubou. Mas quando se trata da morte por inveja, só porque alguém tem muitos bens, a sociedade condena. É por isso que antes do doente morrer, procura-se um curandeiro para salvar o doente o que muitas vezes se consegue, virando a droga para atingir a pessoa que quer matar.

É por isso que por medo de morrer, ninguém se atreve a roubar o que quer que seja. Quando alguém precisa de alguma coisa, por exemplo, laranjas, cana-de-açúcar, etc., vai pedir ao dono. Geralmente as pessoas são generosas e quando alguém pede alguma coisa é raro não lhe ser oferecido. Algumas pessoas põem mirethe nas suas machambas, impedir que alguém vá roubar os seus produtos. O que geralmente se costuma pôr debaixo de uma laranjeira por exemplo, é designado de nikonavati e wake. Nikonavati vem do verbo okona (dormir) e vati que significa no

chão. Por analogia, okona vati refere-se a uma mulher que está menstruada³⁰.

Neste contexto, quando uma determinada pessoa, independentemente do seu sexo, vai roubar canas ou laranjas, etc., nas quais tenha sido colocado nikonavati, essa pessoa fica "menstruada" até morrer. Em relação a wake, temos a dizer que as pessoas que roubam qualquer produto no qual tenha sido posto wake, ficam com as bochechas furadas (othemuliwa nrama ni wake), e começam a sair pús incessantemente até a morte. Por isso, ninguém tira nenhuma coisa sem autorização do dono. Mesmo sendo um familiar, é necessário pedir.

A vocação e iniciação dos alipa mirethe ou alipa mera obedece a critérios locais.³¹

³⁰ Geralmente quando uma mulher está menstruada, dorme no chão (okona vati) numa esteira designada ntapata. Portanto, durante o tempo que durar a menstruação, que no máximo são entre cinco a sete dias, desce da cama (vanlini ou vagorini) ou mesmo na própria cama feita pelo carpinteiro, onde dorme com o marido. O outro termo que se aplica a uma mulher menstruada, diz-se olapuwa (atravessar) ou okona ikopela (dormir noutra margem).

³¹ Quem pretende ter vocação de ser alipa mirethe, que também é conhecido por namuku em virtude de curar doenças, deve demonstrar que tem nivavu. Nivavu é espírito forte, resoluto, capaz de atrair as pessoas e de suscitar atenções. Também deve ter jiriri (disponibilidade) a qualquer momento. Deve ser constante e saber executar o trabalho com prontidão sem se deixar desanimar. Deve ter capacidades intelectuais, muita memória e espírito de observação. Esta vocação deve ter origem mediante uma comunicação com os antepassados através do sonho. Descoberta a vocação fala com o atáta e este procura o mestre da sua confiança, e confia o seu familiar. Se o atáta ou mesmo a silamukutho for curandeiro, trata de ensinar o seu parente. O mestre não tem pressa em aceitá-lo, estuda-o e observa-o bem para que não estrague o seu trabalho. Põe a trabalhar e experimenta-o para ver se guarda os segredos e sigilo profissional e se está pronto para sacrifícios. Não deve ser tímido. Esta escola é prática. O aluno acompanha o mestre em todas as solicitações. Deve demonstrar que está ligado intimamente aos espíritos. Há informações em Mugeba, segundo as quais no chefe Munaua, quando alguém era iniciado para esta actividade, era espartejado, misturado com remédio e posto no morro de murem (murmugém?) onde permanecia durante três dias. No terceiro dia saía são e vivo. A partir deste ritual, o indivíduo já era mestre. Este acto designa-se okakathetiwa ni oheliwa munpepeni. Este ritual simboliza que o indivíduo venceu a morte, e pode curar as pessoas. Passa a possuir o seu nivuvo e o seu nikópwa. Nivuvo é o recipiente onde prepara remédio para curar e para tratar as pessoas (wárapihá athu), e é também no mesmo recipiente onde se pode matar alguém desde que seja solicitado. Nikópwa é um recipiente onde mete os remédios, que curam os doentes e serve como laboratório.

11.2. Feiticeiros

Em seguida, vamos analisar os feiticeiros (alipa okwiri ou akwiri) (pl.) e o feiticeiro (mulipa okwiri ou mukwiri) (sg.), o feitiço (okwiri) designa aquilo que a pessoa tem para fazer o mal. Na prática, o okwiri, são algumas coisas parecidas com berlindes, ou seja, ipíri que uma determinada pessoa tem no interior do seu corpo, para usá-los quando quer matar alguém. Como é que alguém se inicia no feitiço? Costuma-se dizer que umas pessoas apanham o feitiço e engolem othotha okwiri por sua livre vontade. Outras recebem okwiri das suas avós ou tias maternas, ou dos tios maternos. Quando alguém tem okwiri é um autêntico destabilizador do seu meio social e da família. O mukwiri forma-se no interior da sua linhagem e a acção da feitiçaria é exercida e tem efeitos no interior da sua matrilineagem. Por isso estamos de acordo com Marc Augé, ao afirmar:

"Na sociedade Ashanti, com efeito, o poder da feitiçaria é suposto de se exercer dentro da matrilineagem"³².

É muito raro, um mukwiri ser extra-linhageiro. Quer isto dizer que a acção do mukwiri, nunca se exerce numa linhagem estranha. É frequente dizer-se "hávo onhula empa ehikanle yawe" (ninguém pode abrir uma casa que não seja sua). Portanto, o mukwiri só pode enfeitiçar (omulowa) uma pessoa da sua linhagem. O acto de enfeitiçar, designa-se por olowa. Mas isto não significa que o mukwiri não pode enfeitiçar uma pessoa fora da sua linhagem. Para enfeitiçar a pessoa fora da sua linhagem, terá que estabelecer relações de cooperação com o

³² Ver AUGÉ, Marc (1978), op.cit.pp.116-117.

mukwiri da outra linhagem. Por exemplo, um mukwiri pode dizer ao mukwiri doutra linhagem:

"eu tenho um familiar meu que quero "comer". Estou pronto a oferecer-te um pedaço, de carne nthuli (sg) e mathuli (pl) na condição de tu me dares de volta um pedaço do teu familiar no dia que quiseres "comer" (omukúra)".

A partir dessa altura, o mukwiri, que está a "dever" ao outro, não tem outra alternativa senão convidar o amigo dele, para em conjunto matarem com feitiço um familiar do devedor. Muitas vezes, costuma haver luta entre os akwiri, quando a contra-parte não quer cumprir com o compromisso, matando o seu familiar para pagar a dívida (okókiha mathuli)³³.

A pessoa que morre, porque está a pagar a dívida, pode ter complicações no parto, pode ser atacada por um leão, pode morrer de doença, etc. A acção do mukwiri é realizada à ocultas. Por isso, costuma-se dizer okwiri marupo (o feitiço são tripas). A outra acção do mukwiri pode-se manifestar através de miriela³⁴.

A sociedade de Mugeba, não deixa que o mukwiri desestabilize impunemente a ordem social. Algumas pessoas dirigem-se ao mulipa manyaka, pedindo que este os trate, prevenindo qualquer acção

³³ A dívida entre os akwiri designa-se de mathuli e a pessoa que é morta pelo seu familiar que é mukwiri, no intuito de pagar a dívida, diz-se ovekelive mathuli.

³⁴ Miriela geralmente são ratos que entram dentro da casa e em vez de comerem cereais, comem roupa, roem os pés das pessoas enquanto estão a dormir, pode ser uma cobra que entra dentro, uma cobra que morde alguém no pátio, etc. Quando numa casa os ratos estão a roer os pés das pessoas, e a roupa, vai-se ao adivinho e se ele dizer que são miriela (pl.) e muriela (sig.), vão ao mulipa manyaka, para este matar os miriela e consequentemente ao dono dos miriela. Quando uma cobra entra dentro, as pessoas matam e depois chamam a um mulipa manyaka para dizer se a cobra é muriela ou é uma cobra normal. Se for muriela, trata com remédio isto para permitir que o dono da cobra muriela morra. Se for normal, manda deitar. Agora se uma cobra morde alguém no pátio, vai-se ao mulipa manyaka ou a outra pessoa que conheça remédio contra veneno da cobra, murethe wénowa, para curar a pessoa mordida pela cobra. Existe um tipo de remédio contra cobra, que depois de se aplicar na ferida, toda espécie da cobra que mordeu, morre. Isto consiste no seguinte: O mulipa manyaka, deixa no pátio uma panela de barro, contendo o remédio. Então, todas cobras hão-de vir uma por uma, parar naquela panela, e o dono da casa matar. Agora quando alguém é mordida pela mamba preta (mpopo), constroi-se-lhe uma casa no mato, e o mulipa manyaka, leva-lhe remédio. Mpopo também assossia-se ao muriela e o mulipa manyaka mata com remédio.

futura do mukwiri. São vacinadas, recebem amuletos (ithumwa)³⁵ e outros símbolos de defesa pessoal. O mulipa manyaka é convidado a ir tratar a casa da família, colocando remédios dentro da casa, isto para inviabilizar qualquer acção do mukwiri. Nalguns casos até, quando um mukwiri tenta enfeitiçar uma pessoa que está prevenida, fica maluco (osavuwa ou okwakwila). Quando assim acontece, diz-se o fulano se enlouqueceu quando ia enfeitiçar (osavunwe ou okwakwinle ayáka olowa). A outra instituição criada para inviabilizar a acção do mukwiri, é alipa wádyá ou alipa wákula.

11.3. Alipa wákula

Alipa wákula, são geralmente mulheres, solicitadas para extrair o feitiço numa determinada pessoa. Quando alguém está doente, como sempre o atáta ou amunnáka, juntamente com os amudhi se dirigem ao mulipa makaka, para o irem consultar e saberem qual

³⁵ ithumwa refere-se aos amuletos ou talismãs. Este remédio que serve para anular os efeitos da acção ou do mukwiri ou do mulipa manyaka, pode ser em vacina algumas tatuagens nas costas, no peito e no ventre (opopa ehuku), ehirisi ou ethumua (um tipo de farrapos amarrados e cozidos dentro dos quais se mete uma mistura de miretthe e com um fio se pendura no pescoço da pessoa; pode ser masili que consiste em se preparar um fio que atravessa alguns pedaços de raízes (ipiri), e se usa nas ancas (muyúnuni). De referir que existe uma diferença entre ehuku e ihuku. Ehuku designa a vacina contra os malefícios dos feiticeiros e alipa manyaka. Ihuku designa as tatuagens que as mulheres vacinam nas coxas e mesmo no ventre com a finalidade de enfeitar o corpo, provocar excitação e proporcionar um prazer sexual durante o coito. Em Mugeba é frequente cada ano, um grupo de anamakopola passarem de casa em casa para tirar miretthe e okwiri. Quando chegam numa casa e se estiver alguém nestas condições, os anamakopola denunciam publicamente e tiram estes males. Anamakopola é um grupo de indivíduos constituído por anamuku com conhecimentos acima daqueles que vão denunciá-los. Os anamakopola são solicitados pelas autoridades, no sentido de manter a ordem social e geralmente tem sido pessoas doutras áreas, para evitar que protejam os malfetores. Este ano de 1995, em Julho quando estive em Mugeba, passou um grupo de anamakopola em Namuto vindo de Inroga. Em Namagila, (Munhamade) noutra margem do rio Licungo, passou na mesma altura um grupo de anamakopola vindo de Namarrói. De referir que na década de 1980, passou por Mugeba, um homem designadi Nakonha vindo do Gurué, com a missão de namakopola. Nessa altura eu estive em Mugeba, e vi muitos akwiri e alipa miretthe que ele descobriu. Destruiu os seus mapuo pl. de nivuo, e batia aos akwiri no peito com uma garrafa contendo um remédio anti okwiri e anti miretthe. Este homem, tinha vindo do Ruace no posto administrativo do Lioma no distrito de Gurué.

é a causa da doença do seu familiar. Se o mulipa makaka depois de diagnosticar chegar à conclusão que foi enfeitiçado, então o atáta ou amunnáka regressa a casa. A primeira coisa que faz é reunir toda a família e informar dos resultados obtidos em casa do adivinho. Depois lança um apelo em público (ovosa ekuma) a todos os familiares dizendo se há alguém que está a enfeitiçar essa pessoa, é melhor deixá-la. Nestas circunstâncias, ninguém responde sob pena de ser considerado o feiticeiro. É frequente dizer-se aquele que responde quando se faz apelo contra feitiço, é o feiticeiro (ori ekuma evosiwaka anawákula mukwiri ti yówo). O atáta ou amunnáka é uma autoridade no seio dos amudhi. Por causa disso, ele quando fala, o resto dos familiares obedece.

Depois, leva-se a pessoa doente à casa da mulipa wákula, para esta extrair o feitiço que foi introduzido no corpo do paciente. Geralmente o feitiço extrai-se no local onde a pessoa sente dores. À pessoa doente pode-lhe ser extraída um embrulho de farrapos dentro do qual tem cabelo misturado com agulhas, ou com missangas, etc. Também pode-lhe ser extraída dois paus curtos (ipiri), ou um pedaço de carne, ou uma espinha de peixe, etc. Depois de lhe ser extraída o feitiço, a pessoa é considerada como estando fora de perigo. Geralmente, as mulheres são acusadas de feiticeiras, embora alguns homens também possam ser acusados. Como é encarado o feiticeiro e quando é que crescem as acusações de feitiçaria? Respondemos da seguinte maneira: O feiticeiro é considerado invejoso. Todo e qualquer indivíduo na sociedade que não queira andar com os outros, portanto, quem se isola do convívio comum dos outros amudhi, é considerado feiticeiro; qualquer indivíduo que tem muita inveja, é considerado feiticeiro.

E as acusações de feitiçaria aumentam quando há muita carência de tudo. Numa sociedade rural-camponesa, quando alguém tem as condições mínimas de subsistência, os outros invejam-o e fazem um feitiço para ele morrer. Por mínimas condições referimos se alguém tiver muita roupa, usar óleo na comida, comer outros produtos da Loja, que os outros não têm possibilidades de adquirir. Estes que não têm aquilo que o outro tem, ficam com inveja e procuram eliminá-lo. O feiticeiro exerce a sua função de diferentes maneiras. Por exemplo, pode enfeitiçar alguém a dormir. Ou pode encontrar alguém a comer carne e se este não o servir, basta olhá-lo muito, a pessoa poderá cair doente. Se for ao adivinho, ser-lhe-á extraída um pedaço de carne.

11.4. Alipa wáwa

Agora vamos falar em poucas palavras de alipa wáwa. Não conseguimos encontrar o equivalente em português da palavra wáwa. A palavra wáwa significa roubar comida na machamba do dono, através de drogas. Mulipa wáwa, vai meter-se geralmente no cair da noite, vestido de pele de leão ou de leopardo, nas machambas dos outros e começa a lançar ai o seu remédio. Este remédio tira toda a comida para a machamba do tal mulipa wáwa. No tempo da colheita, este tem muita produção, enquanto os outros colhem pouco embora tenham feito grandes machambas. Portanto, o mulipa wáwa, está no grupo dos feiticeiros, porque a sua preocupação é de criar o desequilíbrio social roubando a comida dos outros para

se enriquecer sózinho³⁶.

11.5. Alipa muhtusero

A seguir, vamos falar de mulipa muthusero. A palavra muthusero, não tem também o seu equivalente em português. Etimologicamente muthusero, é um tipo de raiz que alguém vai pedir na casa de mulipa mirethe. Este queima as raízes e transforma-as em cinzas. Estas cinzas a pessoa mete num recipiente. No tempo das sementeiras, mistura a cinza de muthusero com as sementes ou as mandioqueiras quando lança à terra. Este tipo de pessoas, está no grupo de alipa wátha ithu. No tempo da colheita, esta pessoa colhe muita comida. A comida que é resultante de muthusero, não acaba no celeiro, até a época seguinte. Costuma-se dizer que mesmo sendo pouca comida no prato, uma pessoa pode comer e saciar-se. Se alguém comer exageradamente pode ficar empanturrada. Numa machamba onde há muthusero, quando alguém quiser ir wáwa não tira nada. A outra maneira de ter muita comida é através de mulimelo³⁷.

³⁶ Importa sublinhar que este tipo de situações não se verifica só no campo. Em todas as sociedades, quando há uma crise ou ruptura económica, política e social, os que têm posses económicas podem ser acusados atribuindo-se-lhes vários nomes. Por exemplo, corruptos, vendedores de corações das pessoas, vendedores de órgãos genitais humanas, etc.

³⁷ Mulimelo consiste num mulipa mirethe utilizando as forças obscuras dirigir-se ao túmulo para extrair do cadáver um dedo ou uma mão e mistura com raízes. Essa pessoa quando trabalha não se cansa e faz grandes machambas. Tal como acontece com mulipa muthusero, as machambas de mulipa mulimelo, podem ser pequenas ou grandes, produzem muita comida.

ANEXO 11.6

MUKULA (PROVA DE INOCÊNCIA) OU SEJA ORDÁLIA

Qualquer pessoa que está a ser julgada, para provar a sua inocência, apela para mukula. Mukula é o recurso de todo e qualquer arguido, independentemente se foi acusado de roubo, feitiço, e outros milandos.

Mukula, ou mukai, fazia-se na presença do régulo, dos assessores do régulo e actualmente faz-se na presença do secretário, dos anamalotha milathu e outras pessoas que testemunham a autenticidade da prova. Se alguém for fazer sozinho, ninguém aceita a prova da sua inocência. O presumível acusado, traz uma galinha e o acusador traz outra. Os dois indivíduos que cada um contrata, extraem cascas de arvore de nome mukay, põem em água, produz líquido. Este líquido dá-se a beber tanto a galinha do acusado como do acusador. Ficam lá duas pessoas que fazem ototopela. Uma pessoa representa o acusado e a outra representa o acusador. A pessoa que representa o acusador diz: tu é que mataste, ou enfeitiçaste, ou roubaste etc. A pessoa que representa o acusado diz: É mentira não matei, não enfeiticei, não roubei etc. De referir que no acto do mukula, evoca-se o milando que pesa sobre o acusado. O acusado e o acusador com os demais, ficam ai presentes a acompanhar o que vão dizendo os alipa othothopela. Se morrer a galinha do acusado, este é considerado culpado e é condenado a pagar e cumprir outras penas dependendo da gravidade do caso. Depois é obrigado a preparar comida e bebida, para chamar a pessoa a quem ele ofendeu

quer seja mmudhi quer seja mmalapo na presença do régulo ou o secretário, com os anamalotha milathu, para partilharem juntos a comida, que tem como único objecto reconciliar-se com o ofendido. Este acto designa-se de oteyhana. Se morrer a galinha do acusador, é obrigado a repor os danos morais causados ao acusado. Também é condenado a pagar, e outras penas, e preparamos mateyhano. Cada uma das pessoas que vai othothopela, é pago por quem lhe contratou. A outra maneira de mukula, é metendo as cascas em duas panelas de barro (mijejo), postos ao lume, e começa o processo de othothopela. Aquela panela que evaporar e se entornar, o dono é considerado não culpado (ohadha mukula) o que literalmente significa vomitar. Aquela panela que o mukula se queimar sem evaporar o dono é considerado culpado (wípiwa mukula) que literalmente significa morrer. Outra prova é de água quente que o acusado mete a mão. Se queimar é culpado e se não queimar é absolvido. Fogo nikala etc³⁸.

Prova de inocência ou juramento consiste no acusado beber mukula ou mugay ou meter a mão dentro da água a ferver³⁹. O acusado é que solicita esse remédio para provar publicamente a sua inocência sobre o milando que pesa sobre si. Para se beber mukula, podem ser duas galinhas sendo uma do acusado e outra do acusador. Extraem-se cascas duma árvore designada de mukula, põe-se em duas panelas de barro (mijejo), mistura-se com água. E dão de beber as galinhas. Se a galinha do acusado morrer, então diz-se que é culpado ou mukula wówipa. Se não morrer, diz-se que é inocente ou ohadha mukula. Quando é culpado, paga ao queixoso

³⁸ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op. cit. p.44.

³⁹ Ver LACERDA, P.Gavicho de, (1925) op.cit.pp.43-44.

e se for inocente, o queixoso paga ao acusado. Quando morrem as duas glinhas ou quando as duas não morrem, o processo repete-se, até aparecer o culpado e o inocente. E muito raro que os dois sejam culpados ou inocentes.

O outro método, consite em extraír as casacas de mukula, meter-se em duas panelas de barro, sendo uma do acusador e outra do acusado. Poe-se no fogo, aquela panela que evaporar (okapulela ou wávulela) e a água entornar-se, diz-se que óhadha mukula. Aquela que não entornar e se queimar diz-se mukula wówipa. Importa sublinhar que quando está se nesse processo de prova de inocência, o acusador procura uma pessoa para ir afirmando que ele é culpado. Do mesmo modo o acusado procura uma pessoa para ir afirmando que não é culpado. A este processo designa-se de othothopela mukula. E a essas duas pessoas designam-se de alipa othothopela mukula. Cada uma dessas pessoas é paga por quem a convidou.

O outro processo de prova de inocência consiste em meter a mão numa panela de água a ferver. Caso se queime, já é culpado. Toda esta prova de inocência, faz-se na presença de muita gente, portanto é pública, isto para a sociedade testemunhar. Os milandos que frequentemente se recorrem ao mukula, são acusações de feitiçaria, infidelidade conjugal, roubos, etc. Estas práticas até hoje se fazem. Muitas vezes, os acusados é que pedem no momento que estão a ser resolvidos os problemas ou entre os amdhi ou no tribunal.

ANEXO 12

DOENÇAS

12.1. Ntaráto

Ntaráto é uma doença provocada pelos espíritos dos ancestrais (anámunepa). Ntaráto ataca muitas vezes as crianças, embora ataque também os adultos. Quando a criança está atacada por esta doença, sente dores de barriga ou a diarreia, ou sonha com os espíritos, etc. Quando numa família está alguém doente, esta reúne-se, e decide que o tio, materno do doente na companhia da mãe do e da tia materna, vão ao mulipa makaka para diagnosticar a doença, saber as causas e propôr soluções. Nesta ida ao mulipa makaka não levam o pai da criança, porque não é mmudhi. O mulipa makaka pode ser uma mulher ou um homem. Quando conclui que a criança sofre de ntaráto, avisa os seus familiares. Estes, a partir daqui, vão à procura de anamuku a murethe wa ntaráto (a curandeira que trata a doença de ntaráto). Esta prepara o remédio (murethe) e marca o dia para o tratamento do doente. Dependendo da gravidade da doença, ntaráto pode ser feito em duas fases. A primeira fase, designa-se por wíthaniha e ao doente wíthanihiwa. Esta fase consiste em fazer os tratamentos à luz do dia. Fica anamuku, com algumas mulheres cantando enquanto murethe está a ferver. Este remédio ferve-se numa panela de barro, e a lareira está à porta da casa (vamulako). Mata-se uma galinha, e com o sangue dela asperge-se a testa do doente,



misturada com ekama⁴⁰. Depois dá-se o remédio ao doente. A cada pessoa que estiver ali presente, toma o remédio.

Depois desse tratamento, anamuku regressa para sua casa. Passados alguns dias, se o doente não melhorar organiza-se ntaráto nawíneliwa que se realiza durante a noite. Neste tratamento, os intervenientes já são muitos. Aparecem os alipa koma (homens que tocam batuques), as alipa misakwa (mulheres que tocam chocalhos ou hissópe), as alipa wípa (mulheres para cantar). Durante toda a noite, vão implorando aos anámunepa para deixarem o doente viver. Importa salientar que tanto ntaráto nawíthanihiwa como ntaráto nawíneliwa, durante o acto de tratamento, enquanto um grupo de mulheres vai cantando implorando os antepassados, há uma mulher que põe o doente sobre as suas pernas. Esta mulher a dado passo fica possuída pelos espíritos, começa a movimentar-se desordenadamente, transmitindo em voz alta o que os antepassados estão a dizer sobre a doença. Ela fica em transe. A mensagem que ela anuncia é considerada verdadeira, porque recebe dos antepassados. O acto de estar em transe, designa-se por othukiwa. Quando a mulher com o doente sobre as suas pernas fica em transe, significa que o remédio já cozeu (murethe wohíthwa) ou o doente respondeu (muretha ohákula) e há esperanças de o doente melhorar. No dia seguinte, logo de manhã, a anamuku prepara o remédio para o doente, planta uma bananeira, embaixo da qual coloca uma panela de barro com o remédio no qual o doente vai se banhando (orapa murethe) e se aspergindo o remédio (wíthikithela murethe). Após a bananeira dar frutas, logo

⁴⁰ Ekama é um tipo de farinha vermelha, que se usa em todas as doenças. Com ekama, asperge-se o doente, a panela de barro onde se ferve o remédio, os participantes na cerimónia, etc.

que estiverem amadurecidas vai-se novamente a anamuku para a avisar, e esta prepara outro remédio. Leva para casa do doente e trata-o. Esta fase designa-se de okathela enka. Quando as bananas amadurecerem é interdito ao doente a não comer bananas baduras antes da cerimónia de okathela enka.

12.2. Nipale

Nipale ou n'yale ataca geralmente crianças. Uma criança atacada por nipale sofre diarreia muito forte, fica pálida e a sua pele toma uma cor amarelada. Quando assim acontece, vai-se à anamuku, para preparar o remédio. Chega à casa do doente, prepara imediatamente o remédio, e dá à criança. Há um remédio para o banho, outro para ser bebido crú e outro para ser bebido cozido. Depois, planta uma bananeira embaixo do qual coloca uma panela de barro com o remédio. É nesta panela que a mãe vai dando banho ao doente. Quando as bananas amadurecerem, obedecem os trâmites de ntaráto.

12.3. Elumateku

Elumateku ataca as pessoas de qualquer idade. As suas manifestações são dores de barriga, sem diarreia. A pessoa atacada por esta doença, sente fortes dores, principalmente no umbigo (muteku ou nthukwa). Para tratar esta doença, a curandeira prepara o remédio, ferve juntamente com carne de galinha que, para esta circunstância, se mata para o efeito, dá-se a beber ao

doente.

12.4. Mucili

Mucili ou mujili ataca geralmente as crianças recém-nascidas. Uma criança que tenha a esta doença, não engorda. Então, quando é assim, prepara-se um remédio para ela beber.

12.5. Makurumela

Makurumela tem duas dimensões. Uma é quando um determinado indivíduo, quer do sexo masculino quer do sexo feminino, recém-iniciado, não cumpre integralmente com os conselhos que recebeu em termos de interdições (mwíko), adocece. É mwíko, relativo aos recém-iniciados, por exemplo, não falar em voz alta com os mais velhos, não utilizar o mesmo prato de caldo (mususo) dos mais velhos, etc. A segunda dimensão é quando um determinado indivíduo adulto não gera filhos. Diz-se que tem makurumela. Tanto num como noutro caso, vai-se ao curandeiro para arranjar murethe wa makurumela.

12.6. Munamuluku

Munamuluku caracteriza-se através de fenómenos pouco vulgares na sociedade. Por exemplo, quando uma mulher dar parto de gémeos (anapatha) ou albinos (anapwere), diz-se tem munamuluku. Nestes casos, vai-se ao curandeiro para este arranjar

o remédio e ir tratar a mulher, para não se repetir o mesmo caso. O tratamento de munamuluku consiste em preparar o remédio para o banho e o outro para ferver e tomar. O tratamento deste tipo de munamuluku, consiste em matar uma ou mais galinhas, misturar com o remédio, e se trata no rio próximo, depois do tratamento deita-se na água o remédio (ovita murethe) que vai com água. Dessa maneira, as pessoas ficam convencidas que nunca mais a mulher será atacada por esta doença. No acto do tratamento, todos os amudhi bebem o remédio, e também as pessoas que estiverem presentes.

É frequente as pessoas associarem o nascimento de anapata com a chuva. Muitas vezes quando chove muito nos meses de Julho, Agosto, Setembro em virtude de serem meses de fraca pluviosidade, costuma-se dizer que algures uma mulher deu par a gêmeos.

O outro tipo de munamuluku é nado morto (ikukuru ou mapapo, ou ovirela weiyo). Os nados mortos, são enterrados por silamukutho e outras mulheres num local fora do cemitério da linhagem, porque não são considerados pessoas. O tratamento deste tipo de munamuluku é como de gêmeos.

O outro tipo de munamuluku, é quando um raio cai numa casa e queima ou sacode ou mata uma pessoa. Pode se dar o caso do raio cair sobre uma pessoa a andar. Vai-se ao curandeiro, para este preparar o remédio de munamuluku. Trata-se igualmente de duas maneiras. Uma parte do remédio é para toda a família tomar banho, e outra é para ferver e tomar ou beber. O tratamento, faz-se vamakulukano, espectam-se quatro estacas (ipátha) sobre as quais se põe a panela de barro onde está o remédio. Debaixo da panela, põe-se lareira para cozer o remédio. Estas estacas são de umbila

e não de qualquer árvore. Espectam-se igualmente dois paus grandes de umbila, ligados entre si e cercam as ipátha. Os amudhi passam por baixo deles, enquanto o curandeiro de pé num dos extremos, vai mergulhando na panela com uma cauda e aspergindo a cada um. Findo este processo, deixa remédio para o doente e os amudhi tomarem. Depois da acabar o remédio, que normalmente leva muito tempo, vai-se ao curandeiro para ir fazer o tratamento definitivo que consiste em ir esconder o remédio. Só o curandeiro é que pode ir esconder o remédio. Este acto de esconder, designa-se de ovita murethe. Munamuluku de raio esconde-se no mato, debaixo duma árvore. A partir daqui em diante, o curandeiro entrega remédio seco á família, que mistura com mexoeira. Sempre que trovejar, terá que pôr ao fogo alguns grãos de mexoeira misturados com remédio. Assim vai afugentar os raios.

Importa sublinhar que munamuluku trata-se da mesma maneira. A única diferença é que uma trata-se ao rio e o remédio esconde-se deitando na água, e outra trata-se em casa e o remédio esconde-se no mato. Também dizer que em todos os tratamentos, o curandeiro é servido comida, bebida e é pago com dinheiro. Os presentes também partilham a comida que se prepara. A vida colectiva está sempre patente. Na área onde há tratamento de qualquer doença, os vizinhos marcam presença. É como que uma obrigação moral. O tratamento designa-se de omurapa munamuluku.

12.7. Malaika

Malaika é uma doença que ataca pessoas de todas as idades.

A causa desta doença, são os amukwepa⁴¹. Minepa ou mirudhi ou ntowa é provocada pelos espíritos. A pessoa atacada por esta doença, designa-se por othotha ntowa⁴². Mpwesa e Nanleso segue os critérios de ntarato.

No tratamento das doenças, dá se primazia ao tratamento efectuado pelos curandeiros.

Durante os nossos trabalhos de campo, em Mugeba, informaram-nos que quando alguém adoece, faz-se primeiro nakamuwa no musólo para suplicar aos antepassados protegerem ao doente que vai ser levado ao curandeiro. Caso não cure é levado ao hospital. De salientar que muitas vezes, mesmo enquanto o doente está a receber tratamentos no hospital, faz em simultâneo tratamentos ministrados pelos curandeiros. Isto é um indicador das populações rural-camponesas, verem na medicina tradicional a solução das suas doenças. O outro aspecto, tem a ver com os honorários cobrados anamuku, mais acessíveis que os pagamentos a fazer no hospital de Mugeba. Enquanto este tem sempre remédios disponíveis, no hospital de Mugeba, as consultas são caras, e os medicamentos para além de serem caros, não existem ou se existem são em pequena quantidade. Neste contexto, a população rural-camponesa que só tem a agricultura rudimentar como a principal fonte de receitas, é pobre não consegue levar os seus parentes

⁴¹ Amukwepa são espíritos que se pensa viverem nas montanhas (omwáko). Por isso durante o tratamento, a doente possuída de amukwepa, sai de manhã a correr para a montanha que estiver perto, e aí traz o remédio. Durante a noite, as pessoas presentes para além do doente, são aspergidas de farinha de mapira (nakamuwa). Planta-se uma bananeira. Tudo segue os critérios de ntarato.

⁴² Ntowa é um tipo de murethe que se encontra no mato. A pessoa atacada por ntowa seja homem ou mulher, envia alguém para um sítio determinado a fim de ir buscar o tal ntowa. Esta visão aparece-lhe pelo sono. Na tarde anterior à noite do tratamento, a curandeira prepara um pau embrulha-o com uma perna de galina e comida e esconde no mato sem o conhecimento da doente. No dia seguinte, a pessoa doente acompanhada da curandeira e outras pessoas, sai e vai buscar o pau e não falha o local. O acto de ir buscar o pau, designa-se ópulula eriya. Planta-se bananeira e procede-se tal como no ntarato.

para o hospital, por falta de dinheiro. Esse tipo de pessoas, não tem outra alternativa senão ir ao anamuku.

Neste contexto podemos concluir que a medicina tradicional é concorrida por todas as pessoas em Mugeba, em virtude dos anamuku serem disponíveis e conseguirem responder positivamente a crescente procura dos seus serviços. O outro aspecto é de oferecem serviços acessíveis as camadas pobres, sem dinheiro.

Nós preferimos não quantificar os custos de remédios preparados pelos anamuku pois difere de anamuku para anamuku. O que podemos constatar, quando uma determinada família se dirige à casa da anamuku, para solicitar que arranje remédio para esta ou aquela doença, a anamuku pede naquele momento uma pequena importância que varia entre 500,00 Mts e 5000,00 Mts. Este dinheiro é para ela ir ao mato, procurar o remédio e designa-se por (ekorowa yóvolowana mutakwani). Quando tráz o remédio, prepara e trata o doente. A anamuku depois de preparar o remédio para o doente, é-lhe servida comida e bebida. Quando acaba de comer, despede-se e regressa à sua casa. Geralmente cobra uma importância que varia entre 5000,00 Mts e 10000,00 Mts.

Importa salientar que as mulheres são as que exercem em grande número a função de anamuku e são exímias nesta matéria. Porém, há também homens que são anamuku. Mas geralmente os homens, são exímios como alipa mirethe no sentido de matar pessoas (opahula).

O termo murethe é aplicado a todas as doenças. Por exemplo diz-se murethe wa muro, wa mpwesa, wa ntarato, wa malaika, wa nawirimu, wa naléso, wa mutcili, etc. Agora quando é aplicado aos que matam, utilizando mirethe, diz-se mirethe. Por isso diz-se

que ipiwe ni mirethe ou seja foi morto através mirethe.

ANEXO 13

DIVÓRCIO (OMWALANA)

As causas do divorcio podem ser esterilidade tanto da mulher como do homem, adultério tanto de mulher como do homem, práticas de feitiçaria tanto da mulher como do homem. Homens que matam seus filhos com mirethe, para alegadamente alimentar os seus animais por exemplo leões, leopardos de ipiri, ou para matar muito peixe ou animais, (alipa masitha). Geralmente, costuma-se dizer que quando morre ou um filho ou um membro dos amudhi dos alipa masitha, se ele for pescador nessa semana que morreu a pessoa, mata muito peixe, e se for caçador, mata muitos animais. Seja qual for o motivo do divorcio, que é decidido pelo atata na reunião dos amudhi, presenciado pelo régulo (outrora) e pelo juiz do tribunal comunitário (actualmente) são distribuidos os bens mesmo os produtos que estão nas machambas. Os milandos podem ser levados ao tribunal se o atata não consegue divorciar os dois. Mas geralmente, o divorcio realiza-se com muita facilidade⁴³. Mesmo no tempo colonial, o divórcio embora fosse da competência do chefe do posto, este para celebrar o divórcio, primeiro perguntava o atáta da mulher se concordava. E explicação que podemos dar em relação ao divórcio se realizar pelo chefe do

⁴³ Ver ALMEIDA, Abílio Mário Marçal de (1948), Monografia-Etnografía original, sobre o grupo Tchuabo. p.6

posto, é porque é na sede do posto, onde eram depositados os livros de recenseamento, que eram usados no tempo colonial para o recenseamento geral da população. Nestes livros de escritura, vinha cada régulo e cada chefe com o número total de pessoas sob sua jurisdição. Vinham inscritos os homens casados com o nome ou os nomes da sua esposa ou das suas esposas e respectivos filhos. Então, em caso de divórcio (omwalana), o chefe abria o livro da escritura (nipúku), e apagava o nome da mulher e no lugar do marido, e punha no lugar das solteiras. A este processo, era designado de oijpihiwa vanipúkuni. O mesmo se dava em caso de morte, os familiares iam ao régulo informá-lo, e este ia informar ao chefe do posto, para apagar o nome do falecido no nipúku. O acto de os familiares irem informar ao régulo e este ir informar ao chefe do posto, designava-se de olokoha malodha.

Mesmo que o divórcio seja decidido a favor do homem ou da mulher, de acordo com a tradição, quem fica com os filhos é a mulher. Os bens móveis são distribuídos entre os dois, os produtos agrícolas que estão nas machambas são distribuídos, e quando chega a vez da colheita, o marido vem tirar a sua mandioca, feijão, milho etc. Mas as plantas de fruta e a casa ficam com a mulher, porque não há outra alternativa, visto que ela fica no território da sua linhagem e o homem volta para junto da sua linhagem⁴⁴.

Dado que os filhos pertencem à mãe, é muito raro encontrar os filhos da rua. Se uma mulher solteira, gera filhos sem se casar, estes filhos são acolhidos pela família da mulher e são automaticamente integrados na matrilinearidade da mãe. Não há o

⁴⁴ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op. cit pp.48-49;80-81.

conceito de filho ilegítimo ou adúltero. Todos os filhos são amudhi e são acolhidos no seio do erukulu ou nloko independentemente se são filhos duma mulher casada ou solteira. O atata ou amunnáka, exerce a sua função de pai social de todos os filhos de sua irmã ou de sua mãe. Portanto a tutela dos filhos duma mulher está garantida pelo atata ou amunnáka.

ANEXO 14

SUCCESSÃO

A sucessão é do tio materno para o sobrinho mais velho da irmã mais velha do defunto.⁴⁵ Na falta deste é escolhido um dos sobrinhos uterinos desde que reúna as qualidades exigidas. Na falta deste, é escolhido um dos irmãos germanos do defunto desde que tenha qualidades de líder do erukulu. Se for irmão germano só sucede o defunto no poder político (do erukulu). Se for irmão doutro erukulu, pode também herdar as mulheres do falecido. É muito raro um sobrinho tanto do mesmo erukulu como doutro erukulu, herdar as mulheres do falecido. São raras excepções. Em Mugeba, alguns régulos foram sucedidos pelos seus filhos, pela seguinte explicação: quando um régulo ficasse velho, indicava o seu sucessor e levava ao posto administrativo para apresentar ao chefe do posto. O sucessor devia no mínimo ter a 4ª classe e entender português. Se o régulo não tivesse um sobrinho uterino com a 3ª ou 4ª classe, e se tivesse um filho, indicava este para

⁴⁵ BAPTISTA, (1951), p.58.

seu sucessor. Só que está prática criou conflitos, porque os amudhi do régulo diziam que o poder era deles e que estava com os malapo. Para evitar estes conflitos em torno do poder muitas vezes, os régulos punham na escola os seus sobrinhos para serem os seus sucessores. As autoridades administrativas tinham que reconhecer as qualidades do sucessor para aceitá-lo⁴⁶.

Neste anexo, vamos distinguir sucessão da herança. Quanto a nós, a sucessão refere-se ao poder político enquanto a herança refere-se ao poder económico. Ainda no que diz respeito à herança, julgamos ser prudente também distinguir herança em termos de bens e herança em termos das mulheres que são herdadas ou os homens que herdados por ocasião da morte dum dos cônjuges. Em Mugeba, quando um determinado atáta ou amunnáka ou silamukutho morre, são sucedidos por indivíduos do erukulu ou do nloko. Por exemplo quando o atáta ou amunnáka morre, é indicada um pessoa para enterrá-lo. Essa pessoa é designada por um conselho do erukulu. Este indivíduo que é indicado para enterrar o atáta ou amunnáka, é designado por mulipa ovolowa ou oya mmahiye ou nánvita. Nánvita vem do verbo ovita (esconder). Por analogia emprega-se o verbo ovita, para significar enterrar os mortos. Esse indivíduo, é que lidera todos os rituais inerentes a morte. É ele que vai abençoar a campa, é ele que fica afrente do cortejo fúnebre a deitar nakamuwa em toda a estrada por onde passa o cortejo fúnebre até ao cemitério. No cemitério é ele que entra no interior do túmulo, para enterrar o defunto. Depois do enterro, é ele que orienta as cerimónias que se realizam depois de sete dias, orienta as grandes cerimónias depois de quarenta

⁴⁶ Ver ANDRADE, António Augusto de Sousa (1951) op. cit. p.16

e cinco ou sessenta⁸⁴ cento e oitenta dias. É este indivíduo que corta o cabelo aos restantes familiares. Depois da cerimônia grande, é intronizado solenemente no trono e investido o poder político, para chefiar os destinos do erukulo ou do nloko. Este indivíduo que sucede no trono a um chefe falecido, muitas vezes tem sido indicado pelo próprio chefe, ainda em vida. Esta indicação, é feita com o consenso de todos amudhi. O indivíduo que é indicado, tem sido o mais responsável, o mais educado entre muitos parentes. É este indivíduo que é designado por sempura. Geralmente, o sempura, começa a viver com o seu tio uterino desde a sua adolescência.

"Além disso, neste contexto, o sobrinho herda geralmente do tio. Em muitas sociedades matrilineares, mas de residência virilocal e patrilocal, o sobrinho deixa os pais na adolescência para se ir instalar em casa do tio materno (residência avunculocal). Seja como for, quando o sobrinho herda as funções do tio (por exemplo chefe da matrilinearidade), é sempre obrigado a instalar-se junto dos parentes maternos"⁴⁷.

O indivíduo que é investido no poder, se era casado e vivia na matrilinearidade da mulher, transfere-se para o seu território, para se instalar junto dos seus parentes maternos e cuidar de perto dos seus amudhi. Esta é a explicação que podemos dar, em relação a residência virilocal nas sociedades matrilineares, onde regra geral a residência é matrilocal, uxorilocal e avunculocal.

Estamos a fazer esta análise para tornarmos bem claro a figura de atáta. O atáta pode ser irmão mais velho da mãe de Ego ou outro irmão. Para o erukulu indicar um determinado indivíduo para ser atáta deve reunir os seguintes requisitos:

- Pertencer o erukulu ou nloko do chefe falecido (por via uterina);

⁴⁷ Ver AUGÉ, Marc. (1978), op. cit. p.59.

- Ter idade suficiente (nunca poderá ser uma criança ou um rapaz muito novo);
- Ter participado nos ritos de iniciação;
- Ter suficientes qualidades de líder;
- Ter um comportamento social aceitável;
- Gozar de uma posição económica e social suficiente;
- Ser eleito por grupo dos eleitores;⁴⁸.

Estes requisitos demonstram com evidência que para exercer a autoridade linhageira, não é necessariamente que seja o irmão mais velho da mãe de Ego. Em Mugeba por exemplo, o facto de ser irmão mais velho da mãe de Ego, não é condição necessária e suficiente para assumir tão nobre responsabilidade. Costuma dizer-se que para ser chefe do erukulu ou do nloko, é necessário ter miruku (juízo) ter murima wasána (bom coração), e muru onlapa (cabeça que trabalha ou que pensa). Resume-se em ser uma pessoa que se preocupa pelo bem estar social, económico, religioso e político dos amudhi. Desta análise, pode inferir-se que o atáta de Ego, pode não ser o irmão mais velho da mãe de EGO. Basta reunir as qualidades acima referidas, para ser legitimado pelo erukulu ou nloko como autoridade tradicional do erukulu ou nloko. Alguém pode ser mais velho, mas se não reunir estas qualidades, nunca será eleito para ser autoridade do erukulu ou do nloko.

Já tivemos ocasião de referir que este termo atáta pode induzir em erros. Senão vejamos: Ego designa por atáta cada um dos irmãos da sua mãe. Partindo desta análise, podemos concluir que o atáta não é o irmão mais velho de Ego, mas sim cada um dos irmãos da mãe de Ego. Também o Ego chama de amunnáka a cada um

⁴⁸ Ver MARTINEZ, (1989), op.cit.p.71.

dos filhos da sua mãe. Nesta análise não estão incluídas as irmãs da mãe de Ego nem as filhas da mãe de Ego.

A sucessão, pode ir até às outras gerações. Como bem escreve A.I.Richards,

"um filho pertence ao clã ou linhagem da sua mãe, e a sucessão ao cargo segue a norma matrilinear comum, quer dizer, a autoridade passa para os irmãos do falecido ou para os filhos das suas irmãs, ou para os filhos das suas sobrinhas uterinas. Entre alguns dos Bantos centrais as mulheres herdaram os títulos das suas antepassadas reais, ou detêm posições de chefia, com funções rituais especiais"⁴⁹.

É exactamente isto que nós encontramos em Mugeba. A genearca tem as suas sucessoras nas actividades rituais como, por exemplo, uma das suas principais funções de moer farinha para as cerimónias. Por ocasião da morte, sucede-lhe a sua filha, ou a sua sobrinha, ou sua neta. O que conta é ter bom coração, boa cabeça, bom juízo e estar sempre disponível quando for solicitada pelos amudhi para moer nakamuwa e com o atáta, implorar aos antepassados para alguma coisa que não anda bem. A sucessão e a herança são regulados pelas normas costumeiras..

Em resumo:

Os sucessores naturais são:

O sobrinho uterino mais velho e filho da irmã mais velha do defunto.

Um dos sobrinhos do defunto com qualidades exigidas.

Um dos irmãos germanos do defunto com qualidade exigidas.

Um dos irmãos não germanos do defunto mas do mesmo erukulu (portanto primo paralelo matrilinear). Estamos a utilizar termos classificatórios e descritivos.

Um dos irmãos doutro erukulu do defunto com qualidades exigidas.

⁴⁹ Ver RICHARDS, A.I. "Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro" op.cit. p.284.

ANEXO 15

HERANÇA

Uma vez analisada a sucessão, vamos agora analisar a herança. Começando pela herança dos bens, podemos dizer que quando morre um homem casado ou mulher casados, existe um mecanismo regulador para resolver o problema dos bens do falecido ou da falecida. Quando morre um homem casado, obedece-se a todos os rituais desde a primeira cerimónia até a segunda cerimónia. Nesta grande cerimónia, faz-se a distribuição dos bens do falecido.

O herdeiro natural das mulheres do defunto, é geralmente o irmão doutro erukulu. O herdeiro dos bens do defunto pode ser o irmão germano do defunto, o irmão doutro erukulu do defunto, o sobrinho uterino, os filhos e a viúva.

Os herdeiros naturais:

Para a mulher ou as mulheres do defunto:

Só os irmãos doutro erukulú que sejam da mesma geração com o defunto ou da geração superior a do defunto, mas nunca da geração inferior da do defunto.

Para os bens:

Os irmãos germanos do defunto, os sobrinhos uterinos do defunto, os filhos do defunto, a mulher do defunto, os irmãos não germanos do mesmo erukulu, e irmãos não germanos doutro erukulu.

Ego chama meu irmão germano (munnaka sása), aquele que é da mesma mãe. Ego chama meu irmão não germano mas do mesmo erukulu ao filho

da irmã da sua mãe mas do mesmo erukulu que a mãe de Ego. Ego chama de meu irmão não germano doutro erukulu, ao filho da prima da mãe de Ego.

ANEXO 16

BENS MÓVEIS E IMÓVEIS

Em Mugeba, a maior parte dos bens do falecido, ficam com os filhos e a mulher. É necessário entender que a mulher juntamente com os seus filhos, estão no território da sua linhagem. Por esta razão, eles ficam na sua linhagem. Alguns dos bens, podem ser por exemplo cajueiros, bananeiras, cana sacarina, em suma todas as plantas. Cadeiras, camas, redes, bicicletas, machados, machambas de mandioca, de milho, casa, etc. Os familiares do falecido, levam alguns bens e distribuem-nos entre si. Mas a maior parte dos bens, deixam com a mulher e os filhos. Isto não pode ser considerado de uma tendência para a patrilinearidade. O que se passa é que não há outra alternativa dos familiares do falecido, senão deixar tudo no território do nloko da mulher.

Os poucos bens que os familiares do falecido levam mas sempre autorizados pelos amudhi da mulher, neste caso o atáta, são designados móni. Móni é alguma coisa que se tem para matar saudades dum familiar ou que está ausente ou que faleceu. É muito raro verificar-se um conflito entre os amudhi do falecido e da mulher dele por causa dos bens.

Uma única excepção, é quando morre o chefe do erukulu ou do

nloko. Como é sabido, quando um determinado indivíduo é indicado para ser chefe do erukulu ou do nloko, transfere-se para viver no território da sua linhagem. Nessa sua transferência, leva consigo a sua mulher e os filhos. Alguns consideram isso de residência patrilocal. Mas deve estar bem claro, que este homem, embora viva com a mulher e os filhos no território da sua marilinhagem, nunca pode transmitir a descendência. Os filhos sempre pertencem a linhagem da mãe. Então nestas circunstâncias, quando um homem morre, ou a mulher e os filhos optam por regressar para o território da sua linhagem, ou optam por ficar na linhagem do marido e pai. Se optam por regressar para o território da sua linhagem, então deixam muitos bens por exemplo plantas, casa, levando consigo só os bens móveis. Mas se optam por ficar no território da linhagem do seu marido e pai, ficam naturalmente com a maior parte dos bens.

Agora quando morre uma mulher, os bens dela ficam com os filhos. O marido terá que ir procurar casar com outra mulher que está na sua matrilinearidade. Ele só poderá de vez em quando passar para visitar os filhos. Os filhos ficam sob tutoria do atáta e outros amudhia. Se tiver umas filhas que estão casadas, então elas ficam a tomar conta dos irmãos mais novos, sob assistência do atáta. E se for a mulher do chefe que faleceu, os filhos ficam com o pai, porque mesmo que este se case de novo, a mulher terá que ir viver na linhagem do marido.

ANEXO 17

LEVIRATO E SORORATO

Finalmente vamos falar da herança ou dos homens ou das mulheres, por ocasião da morte dum dos cônjuges. Vamos começar por analisar como é que se procede quando falece um homem.

Em Mugeba, há dois métodos. O primeiro, diz que quando o homem morre, é indicado o seu irmão para herdar a mulher. Mas este irmão não é germano. É irmão doutro erukulu ou seja erukulu yaule. Este indivíduo, que é designado de mukelampa ou námurapi pode ser indicado para enterrar o falecido. É ele que corta o cabelo (ojema ou ovukula meihi) á viúva (námukwele), depois de três dias do enterro. No dia da grande cerimónia, é entregue a ele oficialmente á viúva para ser seu marido. Estamos perante uma forma do levirato⁵⁰. Realiza-se um ritual, que se designa orapa miko ou seja herdar alguém que faleceu o seu cônjuge. O termo que é designado ao indivíduo que herda, é mukelampa ou námurapi. Mukelampa vem do verbo okela ou ovolowa (ir ou entrar) e mpa significa dentro da casa. Portanto, quando alguém herda a mulher cujo marido faleceu, está a entrar dentro da casa daquele que faleceu. Námurapi vem do verbo orapa (tomar banho). É porque o námurapi, quando herda a mulher do falecido, toma uma banho

⁵⁰ Marc Augé, (1978), op.cit. pp. 45-46, explica o levirato da seguinte forma: "Quando um homem morre, o irmão coabita com a viúva. Considera-se, então, que os filhos provenientes destas relações foram gerados pelo defunto. A viúva continua a ser mulher deste, não sendo o irmão mais que um "substituto"; não é, na verdade o seu marido. O termo levirato é, igualmente utilizado para designar "herança da viúva", quer dizer, o caso em que um irmão herda a função de verdadeiro marido da viúva; os filhos provenientes desta união pertencem ao novo marido".

purificador ou ritual, preparado por um curandeiro. Este banho ritual realiza-se acompanhado com uma cópula entre a viúva e o herdeiro, no dia que corta cabelos á viúva. Depois desta cópula, não realiza outra até depois da grande cerimónia. Este indivíduo, pode ser casado. A partir do dia que aceita herdar a mulher do seu irmão, passa a ter mais de uma mulher. Portanto esta é uma das causas da poliginia em Mugeba. Em relação ao sobrinho uterino, importa sublinhar que não herda as mulheres do seu tio. É possível que isso aconteça noutras sociedades matrilineares. Mas em Mugeba, é muito raro.

Se for uma mulher que morreu, leva-se a irmã da falecida, mas não irmã germana. É sempre irmã doutro erukulu ou seja erukulu yaule. Esta mulher, também designada de námurapi ou mukelampa é que vai cortar os cabelos ao viúvo e realiza com o viúvo (námukwele) a cópula ritual (orapa miko). Temos que deixar bem claro, que o námurapi ou mukelampa, só corta cabelos à viúva ou ao viúvo. O resto da família enlutada, quem corta os cabelos é o atáta, que depois de cortar um ou mais familiares, delega um outro membro da família para cortar os cabelos aos restantes familiares. Depois da grande cerimónia, torna-se definitivamente esposa do viúvo (námukwele). Aquí estamos perante o sororato⁵¹. A este acto de entregar uma mulher a um homem que lhe faleceu a esposa ou entregar um homem a uma mulher que lhe faleceu o marido, designa-se de orampwa.

Quando uma determinada família não tem ninguém para entregar a viúva, ou ao viúvo, entrega-se-lhes dinheiro. Este dinheiro é um valor simbólico, que significa que a partir de hoje, se vir

⁵¹ Ver AUGÉ, Marc. (1978), op.cit.p.46.

um homem que a pretenda como esposa, pode aceitá-lo ou se vir uma mulher que o pretenda para esposo pode se casar com ela. Nós já não temos nada consigo. A este acto de entregar dinheiro, a viúva ou ao viúvo, designa-se de winnyiwa nnasi. Winyiwa significa ser entregue. Esta palavra vem do verbo winnya (entregar). Nnasi designa capim. Por analogia utiliza-se este termo, para referir ao acto de cortar o acto ou o vínculo matrimonial que ligava um determinado indivíduo com uma determinada linhagem. Quer dizer o marido com a linhagem da esposa e a esposa com a linhagem do marido. Temos que esclarecer que tanto a entrega de mulher a um viúvo e de homem a uma viúva, como a entrega de nnasi, (dinheiro simbólico) designa-se orampwa. A importância que se entrega neste acto, não podemos quantificar, porque varia de família para família. Dados em nosso poder, indicam que no tempo colonial, geralmente, era de 100\$00 (cem escudos).

Se para o caso dos homens que heradam as mulheres podem ser casados, o mesmo não se aplica as mulheres. Nenhuma mulher casada, pode ser indicada para herdar o marido da sua irmã falecida. A explicação que podemos dar desse procedimento, é que enquanto os homens podem ser poligínicos, as mulheres nunca podem ser poliandras.

Estes rituais de orampwa entregando ou homem à viúva ou mulher ao viúvo, são realizados em caso do herdeiro ou da herdeira (os viúvos) em conjunto com os atáta de ambas as partes aceitarem. Caso uma parte não aceite, então prepara-se pura e simplesmente remédio, entrega-se ou ao viúvo ou a viúva e tomam sem necessidade de realizar cópula ritual. O mesmo acontece quando não têm ninguém para entregar. O que podemos clarificar,

é que orampwa é obrigação moral dos familiares do falecido ou da falecida em relação ao seu cônjuge. Antes desta cerimônia, a viúva ou o viúvo não deve casar-se, sob pena de ser acusado pelos familiares do falecido ou da falecida, que foi ele ou ela que matou o familiar deles. Quando é assim, o que é muito raro acontecer, as relações são tensas. Normalmente, todos cumprem rigorosamente com estes preceitos e normas que a sociedade estabeleceu para a solução desses problemas.

Com esta análise, podemos concluir que em Mugeba se pratica o levirato e o sororato. É difícil que um rapaz de idade inferior a viúva herda-a como esposa. Muitas vezes, quando um rapaz é indicado para herdar a mulher do seu parente, e notar que ela é muito mais velha que ele, recusa-se e não é obrigado. Noutros casos são as viúvas que não aceitam ser herdadas por rapazes que não são da sua idade. Quando é assim, a única solução é dar a viúva n nasi depois do banho purificador, onde um curandeiro é pedido a preparar remédio para purificar a viúva. Deve estar bem claro que o banho purificador ou ritual sempre se realiza, mesmo sem ou com mukelampa.

Se para as viúvas é raro serem herdadas por rapazes com uma idade inferior a sua, para os viúvos já é o contrário. Um viúvo pode receber uma rapariga muito nova, para sua esposa, no lugar da esposa falecida. Porém, importa salientar que é frequente a prática do sororato extenso e o sororato da mais nova⁵².

⁵² Marc Augé, (1978), p.46. explicando o sororato, diz que á morte da mulher, o marido desposa a irmã desta. Este casamento pode ser direito ou uma obrigação para o marido da defunta. Denomina-se sororato extenso a possibilidade de o marido desposar qualquer uma das irmãs solteiras da esposa falecida e o sororato da mais nova no caso em que o marido só pode desposar uma irmã mais nova da esposa falecida. Nalgumas sociedades, se a mulher é estéril, a sua família encarrega-se de a substituir por uma das suas irmãs, cujos filhos serão considerados como os filhos da esposa estéril.

Os únicos que não praticam o levirato e o sororato, são os cristãos, católicos e protestantes. Estes somente submetem a viúva ou ao viúvo o banho purificador ou ritual, e em seguida entregam nasi. Portanto, a cerimônia de orampwa, é feita por todos. Tanto os cristãos como os não cristãos. Aliás, a questão dos cristãos, é bastante complexa. Porque mesmo os cristãos praticam os usos e costumes das suas linhagens. Como bem escreve Gromiko, "...mesmo entre os africanos que formalmente adoptaram o Islamismo ou o Cristianismo, existem muitos, (mesmo entre padres) que continuam a praticar diversos ritos e hábitos tradicionais, que acreditam nos espíritos, feitiçaria, magia, etc".⁵³.

Tanto a sucessão como a herança, se desenrolam no interior do mesmo erukulu e nloko, portanto obedece a critérios de filiação matrilinear. Como escreve Augé, "entre os aladianos, o grupo de incorporação delimitado pela filiação uterina corresponde ao âmbito dentro do qual circulam a herança e a sucessão"⁵⁴.

ANEXO 18

RITOS DE INICIAÇÃO

A iniciação masculina é realizada quando os rapazes atingem 13, 14, 15, 16, 17 ou mais anos. A parte da circuncisão é feita com

⁵³ Ver GROMIKO, A.A. (1987) As Religiões da África: Tradicionais e Sincréticas, p.8.

⁵⁴ Ver AUGÉ, Marc (1978), op.cit.p.117.

niemo, vedada às mulheres e aos rapazes não iniciados. Os iniciandos são acompanhados pelos amole (padrinhos) para a oblação ou corte do pepúcio. Sobre as feridas são colocadas várias ervas e quando há maior hemorragia faz-se massagem para fazê-los parar. Os iniciandos são expostos a várias provas, por exemplo frio, fome, sede etc. A pessoa que dirige a circuncisão é designado ánamuku, e recebe dinheiro, e outros presentes pagos e oferecidos pelos pais dos circuncidados⁵⁵. Actualmente a circuncisão faz-se pelos enfermeiros, que se responsabilizam de tratar os circuncidados com medicamentos. Também quando os missionários chegaram a Mugeba, entre as décadas de 30 e 40, faziam a circuncisão no hospital, deixando a cargo dos ánamuku, todas actividades relacionadas com a iniciação.

A iniciação das raparigas começa geralmente aos sete anos, altura que a menina está sempre com a mãe, ou a tia materna ou a avó materna, para lhe ensinar como se portar no meio dos homens, como se sentar no meio de homens. Uma rapariga, é exigida que se sente com pernas fechadas e juntas. Este rol de ensinamentos designa-se de wíthotha. Começa por esta altura a dilatar as lábias, porque com sete anos até os 14 é mais fácil a dilatação das lábias em virtude de serem tenrinhas e leves do que uma mulher adulta. Depois da primeira menstruação, a rapariga é submetida aos ritos de iniciação⁵⁶.

A iniciação das raparigas (Imwali)⁵⁷, é mais simples. Normalmente, é a avó materna ou a tia materna da menina que decide

⁵⁵ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op. cit p.36.

⁵⁶ Ver CABRAL, António Augusto Pereira (1925) op. cit p.36.

⁵⁷ DIAS, 1965 pp.17-18. Vide também MARTINEZ 1989 pp.137-155.

a sua iniciação (omúluma mwána). Caso não exista qualquer dessas pessoas, tem sido a mãe ou qualquer outro familiar. Juntam-se as raparigas da área, são levadas para uma casa abandonada ou num local perto da casa da pessoa autorizada para iniciar raparigas. Este processo designa-se de opareliwamo (período de separação). Cada rapariga, vai para esse local acompanhada de sua amóle (madrinha). Quando lá chegam, começam a receber os ensinamentos (olakiwa ou wákela ikano) que são ministrados pela anamuku ou alipa olaka. Este processo designa-se de olaka imwali (período de liminalidade ou de aprendizagem ou de transição ou de margem). A iniciação das mulheres, dura entre 5 a 6 dias, findo os quais regressam a casa (okuma) ou seja período de reintegração ou incorporação. As imwali, são iniciadas por uma mulher que está autorizada pelos seus antepassados. Caso contrário, diz-se olava. Essa cerimónia é herdada. É essa mulher que faz a cerimonia, que dá o remédio a cada namwali. Ninguém se pode aventurar iniciar (wína) imwali em sua casa sem ser reconhecida pela sociedade e sem ter herdado ou da sua mãe ou da sua avó materna, sob pena de trazer desgraça em sua casa, que se traduzirá em mortes.

Os ikano não são transmitidos a qualquer rapariga não iniciada. Nos ikano que as raparigas recebem, entre outros, e-lhes dito como podem realizar cópula, não mentir (ohóti), respeitar os velhos (wáthithimiha makolo), não se rir dos coxos, (nasirakale) etc. A sociedade montou um esquema para controlar efectivamente as raparigas, não violando os ikano. Por exemplo, para cada violação do acto proibido a violadora é equiparada a um determinado animal. Costuma-se dizer que mentir (wóta) é como animal X; aquele que abre as panelas (okunula) sem autorização

dos donos, equipara-se a animal y, etc. E porque as pessoas não querem ser equiparadas a esses animais que por sinal são feios, preferem cumprir inteiramente com os ikano. Somos do parecer que essa sociedade de Mugeba, encontrou uma maneira peculiar de manter a ordem e o equilíbrio sociais. Também podemos afirmar que os ritos de iniciação são tão importantes para garantirem o bom relacionamento entre pessoas de camadas sociais deferentes. Por exemplo, os jovens sabem situar-se no seu meio. Sabem colocar os mais velhos nos seus devidos lugares. Isso quanto a nós não significa submissão dos jovens em relação aos velhos. Todas as sociedades estão hierarquizadas. Por isso nós consideramos os ritos de iniciação como sendo uma agência de educação informal, que merece ser considerada. É verdade que houve tentativas de acabar com esta instituição ou agência, mas foi impossível, porque faz parte da identidade cultural do Povo de Mugeba.

Em relação à cópula, as iniciandas recebem das mãos das suas amole paus que simbolizam pénis. Procuram introduzir na vagina e começam a simular o acto sexual.

Quando as meninas regressam a casa okuma, deixam os seus nomes e tomam outros novos nomes, porque a partir deste momento já são adultas. A iniciação das raparigas começa muito cedo, isto para permitir a sua preparação para a vida social. Quando uma menina atinge uma idade entre sete a oito anos, a mãe encarrega-se de a informar como pode sentar no meio de muita gente, na presença dos seus irmãos, na presença do seu pai. Estes bons modos, designa-se wíthotha, ou seja, cuidar-se. São estes bons modos e outras coisas da vida social que no tempo de olakiwa as anamuku ensinam como princípios as anamwali.

No tempo colonial, as quando anamwali regressavam a casa ou seja sair (okuma), cada uma era entregue um homem com o qual realizava cópula ritual. Este homem depois da cópula ritual, era pago. Esta cópula era ritual, pois após essa cópula a namwali podia salgar a comida que preparava. Antes dessa acópula, purificadora ou ritual ela era considerada impura. O acto de salgar, designa-se wílela. E o acto de realizar esta cópula ritual, designa-se omwíléliha namwali ou okumana ou okumiha emwali. okumana significa sair com e okumiha significa fazer sair a. okumana e okumiha vem do verbo okuma (sair). Como dissemos, o homem que era solicitado a realizar cópula com a namwali era pago, porque este acto sexual, tinha um significado muito importante para os amudhi da namwali. É necessário sublinhar que sem esta cópula ritual, a namwali mesmo tendo regressado para casa dos pais depois da iniciação, era olhada como não tendo saído. Para aquelas meninas que iam á iniciação, já casadas ou a namorar, eram os seus maridos ou os seus namorados que realizavam esta cópula ritual, (okumana emwali). Quando há imwali casadas ou a namorar, nos dias que recebem os ensinamentos, os maridos são convidados para algumas sessões para receberem também ikano com as suas mulheres, (olakiwana emwali). A interpretação que se dá, para este procedimento, é para permitir aos maridos a se inteirarem do processo, e garantir que as mulheres possam cumprir com os ensinamentos (ikano). Porque acontece, muitas vezes, quando uma determinada mulher não cumpre com os ikano, o marido costuma dizer que a mulher dele não foi bem iniciada. As raparigas que são iniciadas sem terem namorados ou sem serem casadas, no dia do casamento, recebem ambos os ikano de como se

comportam pessoas casadas.

Na iniciação feminina, tanto as meninas não casadas como as mulheres casada que não puderam ser iniciadas na devida altura, são agrupadas sem discriminação de idade. Se as mulheres podem casar antes de serem iniciadas, nos homens é muito raro casarem-se sem antes terem sido iniciados, salvo raríssimas excepções. Contudo, se por um motivo qualquer um homem casar antes de ser iniciado, é submetido aos ritos de iniciação e juntado no mesmo nthedho com outros alúku, e é tratado como os outros.

Como acontece com a iniciação dos rapazes, actualmente em Mugeba a prática de cópula ritual caiu em desuso. Quando a namwali regressa a casa, é-lhe preparado um remédio, que tem o mesmo significado ritual que tinha aquela cópula. Ela bebe este remédio e tira-lhe as impurezas. Assim pode-se dizer que emwali yókuma.

Tal como acontece com os rapazes, as raparigas quando regressam para casa, depois de iniciadas, todas são untadas com óleo de rícino ou perfume, que as amole preparam para o efeito, põem roupa nova. São todas acompanhadas pelas suas respectivas amóle, para a casa duma anciã, onde se festeja dançando, comendo e bebendo, durante toda noite. No dia seguinte, entrega-se cada namwali a sua mãe pela sua mole e vai para casa também na companhia da sua amole, onde continua a festa. Importa salientar que geralmente, o dia de sair tanto dos alúku como das imwali tem sido sábados, isto para coincidir com o fim de semana, para permitir festejar ao fim de semana. A namwali é-lhe proibida de passar na casa daquela anciã sem ter entregue qualquer presente sob pena de adoecer. Em relação a amole dela, e a qualquer pessoa

da família, é-lhe proibida de falar em alta voz com essas pessoas sob pena de adoecer. Para falar em voz alta com uma dessas pessoas, a namwali deve entregar qualquer presente a cada uma dessas pessoas. A namwali só pode falar com uma dessas pessoas, se depois de receber o presente, também entregar algum presente à namwali. Este acto designa -se omutapula eyano namwali ou seja abrir a boca a namwali. Uma das doenças que contrai um ou uma iniciado (a), quando não obedece aos preceitos, por comer no mesmo prato de caril com os mais velhos, é makurumela que se manifesta através das dores de barriga. Procura-se murethe wa makurumela, e o doente bebe.

Depois desta descrição da iniciação, masculina e feminina, e o processo que norteia estas cerimónias, podemos inferir que em Mugeba, o indivíduo constrói a sua personalidade não isoladamente mas em comunhão com os outros. A socialização do indivíduo em Mugeba, diz respeito a toda comunidade, daí a intervenção desta comunidade em todos os processos da socialização do indivíduo. Os iniciados ao serem agrupados significa que devem encarar este processo como sendo comunitário e não individual. A vida é encarada em comunidade. Ninguém consegue resolver os seus problemas sozinho. É este espírito comunitário ou de comunhão, que vai nortear a vida dos indivíduos, tanto no seio dos seus amudhi, como no seio de outras pessoas. A solidariedade para com os outros, é estar em comunhão e é firmar-se, construindo a personalidade. Portanto, os ritos de iniciação tanto para os rapazes como para as raparigas, são uma instituição que funciona como agência de educação e socialização dos indivíduos.

Muitas vezes quando um rapaz ou uma rapariga não é iniciado (wúlumwa) com os da sua geração, vai sozinho (a) para ser iniciado (a) (othimakela). Quando é assim, os amudhi criam todas as condições, para seguir o ritmo normal da iniciação.

As iniciandas aprendem a aceitar ou não ao acto sexual. São motivos que levam a mulher a não aceitar o acto sexual, quando o marido não lhe compra capulana, não faz machambas, bebe muito etc. A mulher para manifestar ou exteriorizar a sua recusa no acto sexual, vai a cama com os pernas atadas de capulana ou pura e simplesmente vai dormir noutra cama (munli). E quando manifesta a sua vontade de fazer o acto sexual, vai a cama completamente nua. Mas em caso de recusa, e se for constante, o marido, canalisa o problema ao atata ou amannáka da esposa e esta sem hesitar informa abertamente os motivos que a levam à se recurar de realizar cópula com o seu marido⁵⁸.

Nos ritos de iniciação das raparigas, são reforçados os ensinamentos que se iniciam para a menina aos sete anos no que diz respeito à dilatação das lábias (otuna ituna). Uma mulher com ituna proporciona um bom prazer sexual a si própria e ao marido, durante o cóito. Isto porque no momento da cópula, para prepará-la, basta o marido ir puxando ituna à sua esposa sentada num banquinho colocado no quarto para o efeito. Esta operação, provoca rapidamente uma excitação por parte da mulher. Assim, ficam criadas as condições para a realização do acto sexual. A outra vantagem de ituna, cobrem a vulva, criando assim condições para uma penetração segura do pénis, e durante o acto sexual, ituna prendem o pénis para não abanar. Isto é igualmente vantajoso para

⁵⁸ Ver PEREIRA, Adelino (1960) pp. 40-44.

o marido, porque um acto sexual realizado com o pénis a amanar, não proporciona um bom prazer sexual. Temos de sublinhar que uma mulher com ituna, tesa, atinge excitação e orgasmo com muita facilidade.

Por causa das vantagens e do prazer mútuos que ituna proporcionam à esposa e ao marido durante a cópula, encorajamos a sua prática, manutenção e continuação. É uma maneira que a sociedade encontrou, e estabeleceu para preparar um acto sexual agradável. Faz parte da estrutura social de Mugeba. Importa salientar que ituna são bem dilatadas quando a mulher tem nipúpu grande.

De acrescentar que os rapazes aprendem entre muitas coisas, a arte de fabricar fogo. Pegam um ramo dum arbusto designado nampwiripwiri, cortam em dois pedaços. Um pedaço escavam, metem algodão ou sumaúma. Com a outra metade, começam a fazer fricção e sai fogo. Este ensinamento, é para permitir ao iniciando, que na vida futura como adulto, nunca pode lhe faltar fogo nem para a família.

ANEXO 19

O MUNDO COSMOLÓGICO E A COESÃO SOCIAL.

Neste anexo, vamos descrever dois fenómenos, que consideramos fazerem parte da visão cosmológica de Mugeba.

19.1. LEÕES E SUPOSTOS INDIVÍDUOS QUE VENDIAM PESSOAS.

Tal como noutras zonas, o leão tem uma existência real. Contudo, em Mugeba desenrolaram-se muitos acontecimentos. As populações afirmam que, por exemplo no período anterior a 1950, havia muitos leões, pensando-se terem sido criados por homens, através de raízes. Muita gente foi morta por esses leões, feitos por homens. Na língua elomwe de Mugeba, as pessoas que têm o poder sobrenatural de criar leões, ou leopardos, ou cobras, para atacarem pessoas, são designadas de alipa manyaka ou alipa wátha ithu ou alipa mirethe. Essas pessoas arranjam raízes, transformam-nas em pedacinhos designados ipiri, fazem um tipo de rezas para elas se transformarem ou em leão, ou em leopardo, etc. Este tipo de rezas, para as raízes, designa-se de othothopela. A outra maneira de surgirem os leões, é quando, por exemplo, o mulipa manyaka morre e é enterrado sem se procurar outro mulipa manyaka para desactivar nele a força sobrenatural, pode sair da sepultura e transformar-se ou em leão ou em leopardo, etc. Este fenómeno de alguém sair do túmulo, designa-se de okumamo ou okuma mmahiye ou otatua. Ao leão designa-se de etatua. De acordo com o universo cultural de Mugeba, os leões produtos de ipiri e de etatua, são muito perigosos e não se deixam afugentar. Para debelar este fenómeno, recorre-se também a outros alipa manyaka. Se for etatua o mulipa manyaka devolve outra vez no túmulo e desativa a sua força com remédio. Este processo designa-se de okókiheryamo, que literalmente significa devolver para o túmulo.

Se não se conseguir devolver ao túmulo, então é encaminhada para outra região distante. Este processo designa-se de wúva etatua. Geralmente, etatua antes de atacar qualquer presa, ataca um membro da sua linhagem e depois daqui é que começa atacar outras vítimas. Quando começa atacar outras vítimas fora da linhagem, diz-se ómurareya. Importa sublinhar que estas crenças não são passadas, pois até hoje as populações acreditam nos itatua e nos leões fabricados por alipa wáta ithu. Os leões que atacavam muitas pessoas que viviam em Murothoni, no regulado Indau, pensa-se que eram feitos por alipa wátha ithu, e outros eram itatua.

Esta foi uma das causas que levou ao "Njeni", então chefe do Posto Administrativo de Mugeba, a transferir muitas pessoas que estavam a viver na zona de Murothoni, por ser uma zona que era palco de ataques dos leões, dizimando muitas pessoas e criando instabilidade social. Diz-se, por exemplo, que nas subidas dos rio Muthora e Namuiladhe os leões atacavam os ajudantes dos carros em movimento. Nestas subidas, a estrada foi cavada e passa entre duas elevações. Era nessas elevações que os leões ficavam à espera dum carro. Porque este andava devagar, em virtude das subidas serem longas, os leões podiam saltar para o carro e atacar o ajudante. A população, em geral, tinha que fazer fortificações para se defenderem dos leões. Cada casa tinha uma fortificação com paus fortes (nikokoro). Era assim que as pessoas se protegiam dos leões. As memórias colectivas e relatos populares, do antigo regulado Indau em Murothoni no rio Namwiladhi, afirmam que as pessoas ferviam água durante a noite e caso aparecesse um leão, deitavam água quente no focinho.

O fenómeno dos leões em Murothoni, interpretámo-lo como

falta de segurança social e de estatuto de algumas pessoas, que optaram criar uma instabilidade social.

O outro fenómeno não menos importante e que marcou a vida das populações de Mugeba, eram os supostos homens que agarravam as pessoas para comê-las ou vendê-las noutros sítios. A este tipo de indivíduos, eram designados na língua local de amapanka. Afirma-se que a zona de Murothoni, foi o principal palco dos amapanka, que andavam em carros fechados, no tempo colonial até a data da independência. Geralmente, ao por do sol, punham-se nas estradas, andando devagar. Quando encontravam uma pessoa sozinha, agarravam-na, metiam no carro fechado e escuro e depois fugiam. Alguns régulos eram considerados como tendo recebido dinheiro, para colaborarem com amapanka. Outros régulos que eram considerados bons e defensores da sua população, dizia-se que recusavam receber dinheiro de amapanka. Um europeu que era considerado perigoso no seio dos amapanka, era o senhor Nakulihi⁵⁹, que na altura vivia na sede do distrito do Ile. As populações pensavam que o governo colonial, tinha conhecimento da actividade dos amapanka.

Em Mugeba, desde o rio Namuiladhe, Muthora, Nivú, até Mussólone, as pessoas, organizavam-se num grupo composto por

⁵⁹ Nakulihi foi um nome atribuído a um europeu que vivia no actual Distrito do Ile, outrora Circunscrição. Este europeu cujo nome verdadeiro não conhecemos, mas que entretanto havemos de pesquisar, era um veterinário que chegou ao Ile provavelmente em 1960. Tinha a missão de combater a mosca tsé-tsé. Daí o termo Nakulihi, porque em elomue, mosca é ekulihi (sg.) e ikulihi (pl.). Foi o primeiro branco a introduzir gado bovino no Ile. Tinha um carro com olofotes para usar na caça. Quando a noite andasse a focar a estrada, as pessoas pensavam que estava a caçar pessoas para vendê-las ou comê-las. Havia uma particular atenção dos pais para com os filhos, proibindo-os a andar na estrada ao pôr do sol, sob pena de serem capturados pelo Nakulihi. Importa sublinhar que os brancos eram vistos como comedores de carne de negros. Mesmo nos anos de 1940, quando chegaram os primeiros missionários capuchinhos em Mugeba, na região de Sólho em Namwiladhi, os nativos, ou seja, os negros, diziam que chegaram brancos com barbas compridas que comem a carne de negros. A presença dos brancos no seio dos indígenas, ou seja, os negros, foi considerada pelos negros como uma ameaça à ordem social estabelecida. Eram estranhos. Julgo ser um dos motivos da resistência secular contra a presença dos brancos (árabes e europeus).

muitos homens, escondiam-se no mato a beira da estrada, e deixavam na estrada uma pessoa sozinha como quem está a passear. Quando chegasse um carro e parar falar com ela, todos os que estavam no mato surgiam munidos de catanas e azagaias, e matavam o dono do carro, como sendo mapanka. Curiosamente, quando a guerra entre a Renamo e a Frelimo eclodiu em Mugeba, em 1980, 1981, 1982 até 1992, os primeiros ataques foram feitos na zona de Murothoni. É aqui onde os guerrilheiros da Renamo, estavam implantados, e atravessavam constantemente para a base de Muaquiua. Murothoni faz parte da zona que começa nos chefes Mucueia e Veriha, indo até fronteira com Mulevala e Ile. É uma mata muito fechada, com árvores de grande porte. É por isso que facilita a existência de feras.

19.2. CHUPA-SANGUE (ANAMANULA).

Entre 1977 a 1980, verificou-se em Mugeba um outro fenómeno muito estranho e invulgar. Eram os anamanúla (os chupa sangue). Este fenómeno abalou a sociedade de Mugeba, porque se dizia que os anamanúla se tinham instalado no monte Errego, no distrito do Ile, donde partiam para fazer suas incursões, chupando sangue a noite ou mesmo a luz do dia desde que a vítima estivesse sozinha ou distraída. Havia grupos que estavam localizados algures nas matas de Mugeba. Estes grupos chupavam o sangue com fios especializados, e depois alguns emissários enviavam o sangue para o monte Errego, na sede dos chupa sangue. Para fazer face a este fenómeno, as populações de Mugeba optaram por se juntar durante a noite num único lugar, onde se dividiam em dois grupos

de homens. Um grupo ficava a tocar batuques enquanto o outro grupo de homens, mulheres e crianças dormia. Depois, o grupo de homens que estava a dormir, acordava para continuar a velar enquanto o que estava de vigia, aproveitava dormir. Era assim até amanhecer. No dia seguinte, dispersavam-se e cada um regressava para sua casa e ia para a sua machamba. Dizia-se que ninguém podia dormir dentro de casa, pois era mais fácil para os chupa sangue introduzirem os seus fios ou no tecto da casa ou nas paredes, para chuparem sangue. Portanto, todos estavam convencidos que era necessária uma solidariedade da comunidade, para juntos se defenderem. Mesmo de dia, as pessoas andavam em grupo de duas ou mais. As mulheres eram sempre acompanhadas pelos maridos, quando fossem a lenha e ao rio. Este fenómeno era associado ao surgimento do metical. Dizia-se que o sangue era para ser usado na lavagem do dinheiro (metical), que começou a circular a 16 de Junho de 1980.

Quando este fenómeno terminou, começaram a ouvir-se rumores da presença de homens armados em Mugeba por volta de 1980. Mas a partir de 1982, os guerrilheiros da Renamo, começam a atacar os primeiros carros em Murothoni. Nos anos subsequentes, a guerra instalou-se em Mugeba, e de novo as populações começaram a dormir no mato. Este sofrimento durou até 4 de Outubro de 1992, altura da assinatura do Acordo Geral de Paz entre a Renamo e a Frelimo, em Roma-Itália.

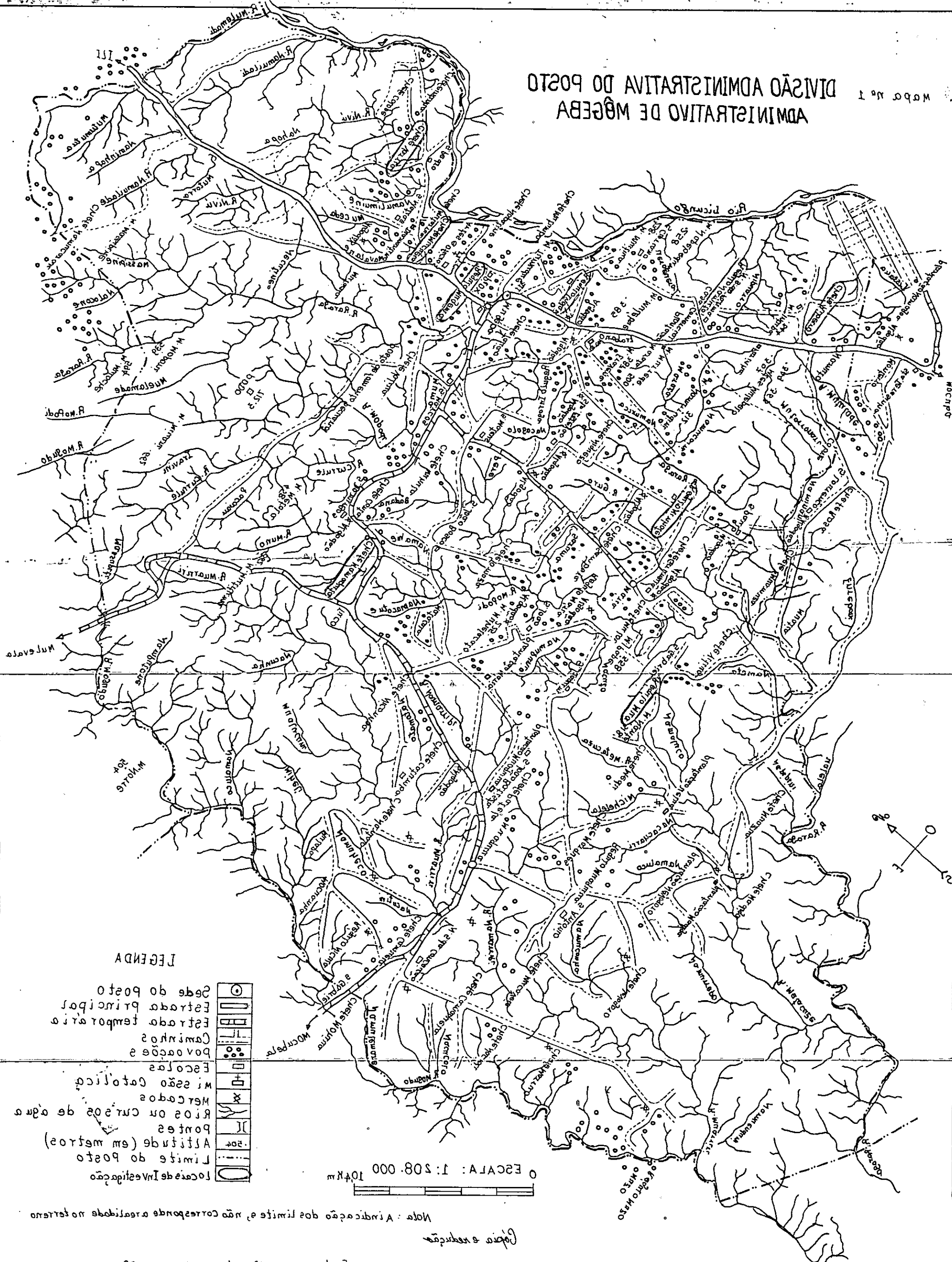
Em Junho de 1995, eclodiu de novo o fenómeno chupa-sangue, que se presume tenha o seu início no Posto Administrativo de Mulevala. Há semelhança com o que se deu entre 1977-1980, as pessoas passam noites tocando batuques, com intuito de afugentar

os supostos chupa-sangue. Tal como aconteceu com os amapanka, que se pensava terem colaboração do governo colonial e dos régulos, os quais recebiam dinheiro para o efeito, também diz-se que anamanúla são do governo, e são acompanhados nas suas acções pelos secretários dos grupos dinamizadores.

O fenómeno chupa sangue, interpretámo-lo como o impacto de mudança na estrutura social, por isso há lutas que se transformam em sobrenaturais, para criar uma instabilidade na comunidade.

Os fenómenos chupa sangue, amapanka leões e outros como por exemplo o roubo dos corações e órgãos genitais, constituem crenças colectivas e de massas, que têm como objectivo desorientar as populações. A interpretação que podemos dar em relação aos chupa-sangue, é que surge num contexto de ruptura social. As pessoas afirmam que os chupa sangue, são do governo. São acusados de chupa sangue, os enfermeiros, os grupos dinamizadores, os brancos, as pessoas estranhas da zona e os membros do governo. Afirma-se que os membros de Grupos Dinamizadores, recebem dinheiro, e depois passam a acompanhar os chupa sangue nas casas das vítimas. Os padres geralmente não são acusados de chupa sangues. As pessoas afirmam que os chupa sangue, só chupam aos camponeses, porque têm casas cobertas de capim o que facilita a penetração dos fios para chupar o sangue. Nas casas de cimento, de acordo com relatos populares, os chupa sangue não atuam. Mais do que uma subversão, é uma consequência da crise e instabilidade social e da pobreza. Pois, muitas pessoas podem inventar boatos, para provocarem pânico no seio da comunidade, a fim se roubarem. O facto de se afirmar que os chupa-sangue actuam nas casas não convencionais, ou seja, feitas

ADMINISTRATIVO DE MÓERBA
 Mapa nº 1
 DIVISÃO ADMINISTRATIVA DO POSTO



LEGENDA

- Sede do posto
- ▭ Estada principal
- ▭ Estada temporaria
- ▭ Caminhos
- ▭ Povoações
- ▭ Escolas
- ▭ Missão Catolica
- ▭ Mercados
- ▭ Rios ou cursos de água
- ▭ Pontes
- ▭ Altitude (em metros)
- ▭ Limite do posto
- ▭ Locares de Investigações

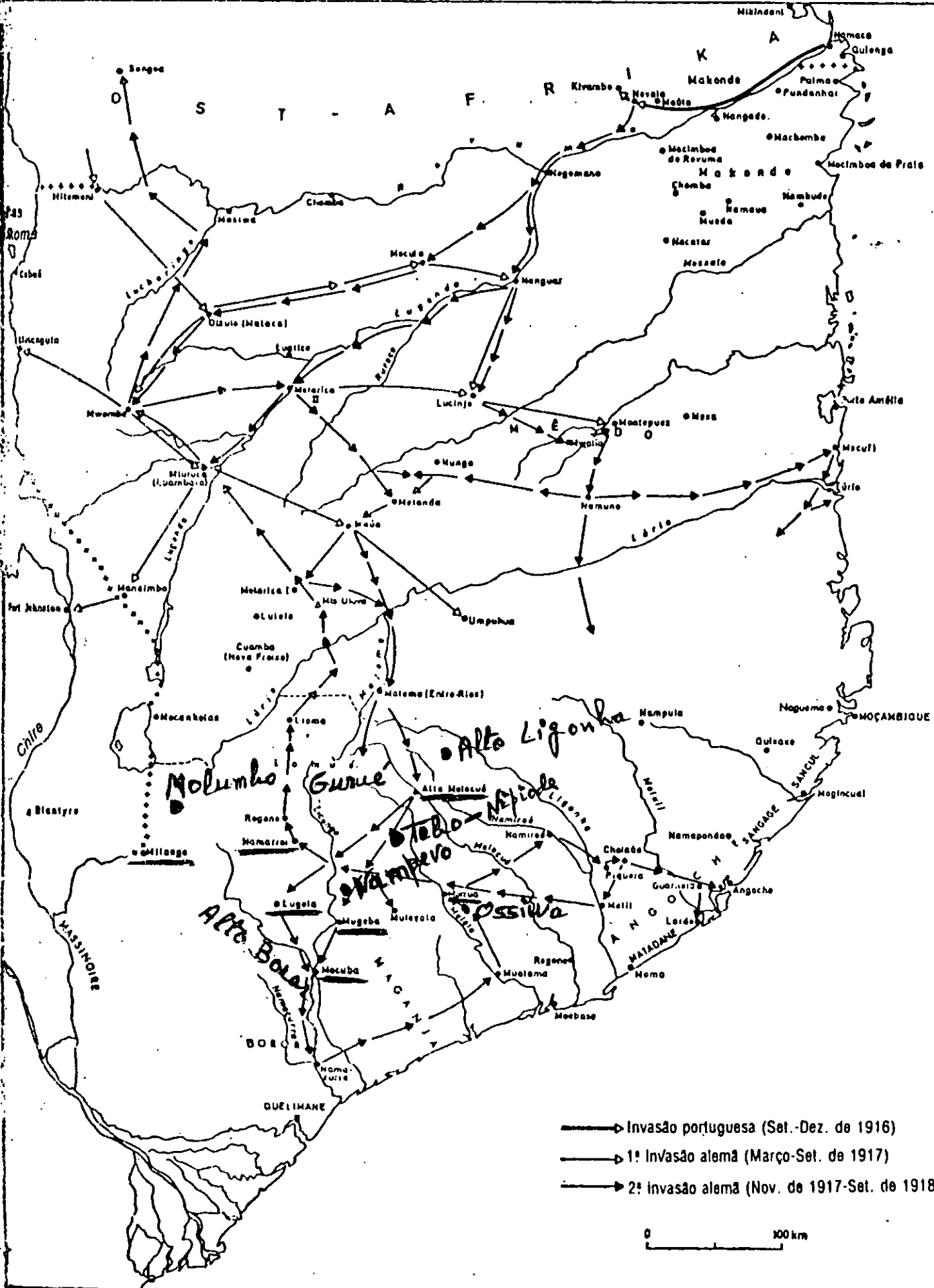
ESCALA: 1:208.000
 10 Km

Nota: A indicação dos limites e não corresponde a realidade no terreno

Fonte: Folha nº 23 de Escala 1:250.000

por
 Joaquim Almeida
 Copia e reprodução

e-
le-
s-
lo-
la-
1-
12-
2-
3-
0-
18-
15-
0-
7-
7-
a-
3-
2-
1-



Fonte: PELISSIER, René. História de Moçambique - Formação e Oposição 1854-1918 Volume II

de pau a pique ou blocos crús, e cobertas de capim, é uma razão que este fenómeno tem éco entre os pobres.

BIBLIOGRAFIA E FONTES

A. FONTES ORAIS

Círculo M'pabe ex-Muha

André Maulate, Maria Mukokole, Nipeliwene Masethe, Arquina Vieira, Francisco Ntóya e Albertina Nikumwa.

Círculo Muredhe ex-Inroga

Armando Mutete, Maria de Fátima Armazem, António Muhara, Teresa Kiurye, Kazembe Moreno, Gulacena Pedro, Teresa Musoquiwa, Nóripe Mónea, Pircina M'mwala, Arquina Mónea e Munárunevi Thukelo.

Círculo Nakudhuba ex-Mugema

Makaluwa Mónea, Kámoneana Kaliha, Victor Santos, Cecília Tualo, Jaime Yogada, Celestina Saraiva, Mariano Supelo, Elisa Sabonete, Mutendez Nanlapo, Arináquina Veloso, Horeste Kudaguiwa, Carla Nakwana, Martinho Goveia, Joaquina Colher, Marihoa M'mora, António Francisco, Graciano Mugodiwa, Lúcia Armando, César António Sambora, Ana da Graça Paulo, Vitorino Nahura, Luisa Rangeiro, Eliseu Bilhete, Lúcia Basílio, Manuel Munakoma, Muteya Musérya, Matias Cruz dos Santos e Justina Máquina.

Círculo Macuane ex-Indau

Agostinho Cardoso, Maria da Purificação Madal, Lucas Pedro, Isabel Murika, Lucas Gabriel, Justina Manuel, Minkiau Kudaguiwa, Kirimwálakela Máquina, Muneriwani Mwererya, Saude Mukuleya, Joaquim Nihiya, Helena Sabonete, Caetano Namulowa, Petimena Nékotho, Mandio Macose, Lídia Mukanana, Janeiro Pequenino, Santos Tuanhera, Julieta Silva, Dhomala Balau, Margarida Mákanyera, Eliseu Manhala, Rosa Asukuátera, Kóya Yéyo Wónneiwe, Maria Múkiwa e Mussaela N'laponimodha.

Círculo Dabane ex-Minhote

Isabel Rosário, Alexandre Armando, Santos Bicicleta, Olga Namuku, Kassano Mukwelamay, Ronda Arjaune, Isabel Mutuluwa, Manuel Namunyoma, Luísa Munámulele, João Baptista Musasuwa e Delsa Nóhitente.

Círculo Marata ex-Namuto

Alberto Malei, Oganive Martinho, Domingos Francisco, Luísa Candieiro, Martinho Murta, Maria Ohola, Manteigas Indau, Riessa Murokiwa, Alfandega Mualama, Kánwiriya Gimo, Jorge Inripa, Francisca Janela, Culete Nasikinya, Maria Kiurye, Luciana Pequenino, Niddanive Nikuviri, Jaime Mutoma, Joana Alfaiate, Libirates Muribariba, Sulvai Marrumeu, Delfina Oniva, Paulino Mudeliya, Juliana Bicicleta, Jorge M'pwanywa, Lúcia Geiha, Marta Hilário, Fernando Nahuri, Damião Vilia, Adelaide Namukarau, Delfim Munleliwa, Albertina Tualo, Teresa Minhote, Arijuaní Kaliha e Rumana M'magaja.

B. DOCUMENTAÇÃO DO ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE. FUNDO DA ADMINISTRAÇÃO CIVIL.

MOURA, João Villas-Boas Carneiro. Relatório da Inspeção aos Concelhos de Quelimane e Chinde e as circunscrições de Mopeia, Morrumbala, Lugela, Namarrói, Milange, Pebane, Ile, Maganja da Costa, Namacurra, Gurué, Alto Molócué e Mocuba, 1954. Lourenço Marques, 23 de Junho de 1955, 486 p. dactilografado. Caixa 64.

PIRES, Júlio Augusto. Relatório da Inspeção Ordinária aos Concelhos de Quelimane e Chinde e circunscrições de Mopeia, Morrumbala, Milange, Lugela, Namarrói, Ile, Gurué, Alto Molócué, Pebane, Maganja da Costa, Mocuba e Namacurra, pelo inspector...1948-1949. L.M., 27 de Outubro de 1949, 426 p. dactilografado. Caixa 63.

ROSA, Serpa. Informação prestada pelo Governador da Província da Zambézia nos termos do artigo 404 da Reforma Administrativa Ultramarina, sobre o relatório da inspeção administrativa às circunscrições do Alto Molócué, Maganja da Costa, Mocuba, Namacurra e Pebane e ao posto administrativo de Mulevala, realizada no ano de 1946. Quelimane, 15 de Março de 1948, Governo da Zambézia, 24 p. dactilografado. Caixa 62.

TEIXEIRA, Manuel Metello [sic] Raposo de Liz, Relatório da Inspeção extraordinária feita á Companhia da Zambézia sobre a forma como tem cumprido os seus contratos com o Estado, 1950, Quelimane, 29 de Agosto de 1950, 138 p.+ anexos, dactilografado. Caixa 64.

C. SECÇÃO ESPECIAL

ALMEIDA, Abílio Mário Marçal de. Monografia Etnográfica Original, sobre o grupo Tchuabo. (Dactilografado). Lourenço Marques: [S.ed], 1948, 8 p.

ANDRADE, António Augusto de Sousa. Monografia os Lomúés. (Dactilografado). Lourenço Marques: [S.ed], 1951, 27 p.

BAPTISTA, Abel dos Santos. Monografia Etnográfica sobre os Macuas. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1951, 59 p.

CONCEIÇÃO, Lino Augusto da. Monografia Etnográfica. Os Macuas. Lourenço Marques: [S.ed], 1960, 19 p.

PEREIRA, Adelino. "Negros do Distrito de Moçambique" (alguns Aspectos Sociológicos, [S.L.], [S. ed.], 1960, 178 p.

MATOS, Joaquim Manuel Barbosa de. Monografia Etnográfica dos Macuas. (Dactilografado). [S.L.], (S.ed.), (s.d.), 6 p.

REBELO, Luciano da Costa. Monografia Etnográfica. [Os Nharingas], Quelimane, [S.ed.], 1960, 36 p.

ESTUDOS NAO PUBLICADOS

ASSEMBLEIA GERAL. Companhia do Boror (SARL). Relatório e contas do conselho de Administração e parecer do conselho fiscal, relativos ao exercício de 1911-1912. Lisboa: Typ. da Livraria Ferin. Baptista, Torres & C.ta, 1912, 34.

CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS. O Trabalho Sazonal na Transformação duma Economia de Plantações. Maputo: Centro de Estudos Africanos (UEM), 1981, 30 p. (dactilografado).

MEDEIROS, Eduardo. A Representação da Mulher nas Estruturas do Poder Tradicional: O Exemplo das Sociedades do Norte de Moçambique. Maputo: Seminário sobre Comunicação Social em apoio aos programas de Desenvolvimento, 1984, 10 p. Dactilografado.

LEGISLAÇÃO E DOCUMENTOS OFICIOSOS

BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE I SÉRIE, nº 36 de 14 de Setembro de 1961, pp.1097-1153.

BOLETIM OFICIAL DE MOÇAMBIQUE I SÉRIE, nº 31, de 29 de Julho de 1944. Regulamento dos Auxiliares de Administração Civil, pp.360-375.

CARVALHO, F. Relatório do Governador do Distrito de Quelimane (1914-1915). Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1916, 145 p.

LUPI, Eduardo do Couto. Relatório do Governador do Distrito de Quelimane (1907 a 1909). Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1909, 305 p.

MOÇAMBIQUE. Regulamento do Trabalho dos Indígenas na Colónia de Moçambique 2ª ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1947, 120 p.

RELATÓRIO DO GOVERNADOR DO DISTRITO DE QUELIMANE (1912-1913), Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1914, 96 p.

ESTUDOS PUBLICADOS

ALBERTO, Manuel Simões. Os Negras de Moçambique: Censo Etonográfico. Elementos de Estudo para a solução do problema Etnográfico do Império. Coligidos do censo da População Indígena da Colónia de Moçambique efectuado em 1940. Lourenço Marques: [S.ed], 1942, 295 p.

ALMEIDA, António de. «Esboço histórico das organizações tradicionais dos regulados indígenas de Angola e Moçambique - Os grandes régulos, os chefes indígenas. Situação actual». Congresso do Mundo Português, XV (1940) pp. 530-542.

ANUARIO DE LOURENÇO MARQUES 1930.

ANUARIO DE LOURENÇO MARQUES 1931.

XXIV ASSEMBLEIA TÉCNICA DOS PRODUTORES DE SISAL DO ESTADO DE MOÇAMBIQUE. Discursos, Comunicações, Discussões. Lourenço Marques: 27 e 28 de Novembro de 1972. [Lourenço Marques, a Associação], 1972, 216 p.

ADAMO, Issufo; DAVIES, Robert e HEAD, Judith. «Mão-de-obra moçambicana na Rodésia do Sul» Estudos Moçambicanos 2 (1981) pp.59-72.

AUGÉ, Marc, ed. os Domínios do Parentesco: Filiação, Aliança Matrimonial, Residência. Lisboa: Edições 70, 1978, 178 p.

BACKÉS-CLÉMENT, Catherine. "O Mito e as Suas Leituras" Antropologia Ciência das Sociedades Primitivas? pp. 191-210. Lisboa: Edições 70, 1971, 245p.(coordenação de J.Copans et.al).

BALANDIER, Georges. Antropologia Política. Lisboa: Editorial Presença, 1980, 202 p.

BAPTISTA, Abel dos Santos. Monografia Etnográfica Sobre os Macuas. Breve ensaio etnográfico sobre a nação Macua, dos Distritos de Cabo Delgado, Nampula e Quelimane. Lisboa: Agência Geral de Ultramar, 1951, 59 p.

BOHANNAN, Laura; PAUL. "A Família na África Negra" A Família: Sua Função e Destino. Coordenação de Ruth Nanda Anshen. Lisboa: Editora Meridiano Limitada, 1971, pp.211-223.

BERNARDI, Bernardo. Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos. Lisboa: Edições 70, 1978, 450 p.

BERNARDI, Bernardo. Antropologia. Lisboa: Editorial Teorema, Lda: 1989, 143 p.

BRANQUINHO, José Alberto Gomes de Melo. Prospecção das Forças Tradicionais: Distrito de Moçambique. Nampula: Serviços de Centralização e Coordenação de Informações, 1969, 452 p.

CABRAL, António Augusto Pereira. Raças, Usos e Costumes dos Indígenas da província de Moçambique: Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1925, 93 p.

CABRAL, António Carlos Pereira. Dicionário de Nomes Geográficos de Moçambique - sua origem. Lourenço Marques: Empresa Moderna, 1975, 180 p.

CAPELA, José. O Vinho para o Preto Porto: Edições Afrontamento, 1973, 170 p.

CAPELA, José. O imposto de palhota e a introdução do modo de produção capitalista nas colónias: As ideias de Marcelo Caetano. Legislação do trabalho nas colónias nos anos 60. Porto: Edição Afrontamento, 1977, 273 p.

CAPELA, José. As Burguesias Portuguesas e a Abolição do Tráfico da Escravatura, 1810-1842, Porto: Edições Afrontamento, 1979, 254p.

CAPELA, José; MEDEIROS, Eduardo O Tráfico de Escravos de Moçambique para as Ilhas do Índico 1720-1902. (s.l.): Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1987, 128 p.

CAPELA, José A República Militar da Maganja da Costa (1862-1898): Arquivo Histórico de Moçambique, Estudos 3. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique/Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1988, 135 p.

CASAL, Adolfo Yánez "A Crise da Produção Familiar e as Aldeias Comuns em Moçambique" Revista Internacional de Estudos Africanos 8 e 9(1988), pp.157-191.

CASAL, Adolfo Yánez «Legitimação Política - Ideologia da Socialização Rural em Moçambique Frelimo 1968-1984» Revista Internacional de Estudos Africanos. 14/15 (1991) pp. 35-76.

CASTRO ARMANDO. O sistema Colonial Português em Africa: (meados do século XX) Lisboa: Editorial Caminho. 1980, 434 p.

CASTRO, Soares de. «Os Lómues do Larde: Elementos para uma Monografia Histórico-Etnográfica», Boletim da Sociedade de Estudos. Ano XXII-Nº76. Lourenço Marques: [S.ed], 1952, pp. 41-105.

- CASTRO, Soares. Os Achirima: Ensaio Etnográfico. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1941, 89 p.
- CASTELO BRANCO, F.F. Relatório das investigações a que procedeu o Secretário dos Negócios Indígenas, sobre a emigração dos indígenas, nos distritos de Quelimane e Tete (...) in Relatório e Informações, anexo ao Boletim Oficial. Lourenço Marques: Imprensa Nacional, 1909.
- CENSO DA POPULAÇÃO EM 1940 II-População indígena. Lourenço Marques: Colónia de Moçambique Repartição Técnica de Estatística, 1943, 229 p.
- CENSO DA POPULAÇÃO EM 1940: I/População não indígena. Lourenço Marques: Colónia de Moçambique: Repartição técnica de Estatística, 1942, 180 p.
- CÓDIGO DO TRABALHO RURAL. Decretos nºs 44309 e 44310 de 27 de Abril de 1962, 2ª. ed. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1963 123 p.
- CISCATO, Elia. Ao Serviço deste Homem: Apontamentos de Iniciação Cultural [S.L.]: Edições Paulistas, 1989, 139 p.
- CISCATO, Elia. Apontamento de Iniciação Cultural. Quelimane: Diocese de Quelimane, 1987, 147 p.
- COISSORO, Narama. «o Regime das Terras em Moçambique» Mocambique: Curso de Extensão Universitária Ano Lectivo de 1964-1965. pp. 369 - 435.
- COMISSÃO NACIONAL DO PLANO. GABINETE CENTRAL DO RECENSEAMENTO. UNIDADE DE POPULAÇÃO E PLANIFICAÇÃO. Enumeração da População e Agregados familiares das Cidades e alguns Distritos e Postos Administrativos de Moçambique. Maputo: Comissão Nacional do Plano, 1991, 25 p.
- CONSELHO COORDENADOR DO RECENSEAMENTO. Zambézia: Os Distritos em números Maputo: Direcção Nacional de Estatística, 1983, 106 p.
- CLARENCE-SMITH, Gervase. O Terceiro Império Português 1825-1975. Lisboa: Editorial Teorema, 1985, 272 p.
- CLARK, Simon. The Foundations of Structuralism: A critique of Levi-Strauss and the structuralism Movement Brighton: the Harvester Press 1981, 264 p.
- DAMATA, Roberto. Relativizando: Uma introdução à Antropologia Social. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Rocco Lda, 1987, 246 p.
- DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM E TEMPO. História de Moçambique vol.1. 2ª edição: Primeiras Sociedades Sedentárias e Impacto dos Mercadores (200/300-1886). Maputo: Tempo, 1988, 160 p.

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DA UEM E TEMPO. História de Moçambique volume 2.: Agressão Imperialista (1886/1930). Maputo: Cadernos Tempo, 1983, 336 p.

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA - Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane. História de Moçambique VOL. 3.: Moçambique no auge do Colonialismo, 1930-1961. Maputo: Departamento de História-Faculdade de Letras - Universidade Eduardo Mondlane, 1993, 295 p.

DEPARTAMENTO DE LETRAS MODERNAS- Faculdade de Letras, Universidade Eduardo Mondlane- Núcleo de Estudo de Línguas Moçambicanas (NELIMO). Relatório do I Seminário sobre a Padronização da Ortografia de Línguas Moçambicanas. Maputo: UEM/NELIMO, 1989, 171 p.

DIAS, Margot. Os Maganias da Costa: Contribuição para o Estudo dos Sistemas de Parentesco dos Povos de Moçambique. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar, 1965, 45 p.

DIAS, Saul. Glossário Toponímico, Histórico-, administrativo geográfico e etnográfico [de Moçambique], Lisboa: (s.ed) 1981-327 p.

DIRECÇÃO PROVINCIAL DOS SERVIÇOS DE PLANEAMENTO E INTEGRAÇÃO ECONÓMICA DA PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE ed. Divisão Administrativa de Moçambique, por Regedorias. [S.L.], Colecção 13 Estudos, 1970, 58 p.

DUARTE, Ricardo Teixeira. "Contribuição Para o Estudo dos Grupos Populacionais em Moçambique" Trabalhos de Arqueologia e Antropologia 4(1987), pp.31-45.

DUARTE, Ricardo Teixeira. "Os Conceitos de "tribo", "tribalismo", "sociedade tradicional", e as suas realidades que com eles estão relacionadas" Trabalhos de Arqueologia e Antropologia 6(1989), pp-29-34.

ELIADE, Mircea. História das Ideias e Crenças Religiosas. Porto: Res-Editora, 1978, 2 Vols.

ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano: A essência das reações. Lisboa: "Livros do Brasil", [S.d], 234 p.

ELIADE, Mircea. O Mito do Eterno Retorno. Lisboa: Edições 70, 1978, 174 p.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Os Nuer. S. Paulo: Editora Perspectiva S.A., 1978, 276 p.

FERREIRA, Eduardo de Sousa. África Austral: o passado e o futuro. Lisboa Searra Nova, S.A.R.L., 1974, 410 p.

FREEDMAN, Maurice. Antropologia Social e Cultural. Amadora: Livraria Bertrand, 1978, 2 vol.

- FRELIMO: Documentos da 8ª Sessão do Comité Central. Maputo: Departamento de Informação e Propaganda (D.I.P.), 1976, 145 P.
- FRELIMO: Relatório do do Comité Central ao 3º Congresso. Maputo; (s.ed.), 1977, 149 P.
- FORTUNA, Carlos. « A mudança de cor do algodão Moçambicano: Estudo, Capital e Trabalho no período de entre Guerras» Revista Internacional de Estudos Africanos 10-11 (1989) pp. 101-125.
- FOX, Robin. Parentesco e Casamento: Uma Perspectiva Antropológica. Lisboa: Tip. Macarilo Lda. 1986, 339 p.
- GONZALEZ-QUEVEDO, Oscar. Curanderismo: um mal ou um bem? Braga: Editorial A.O., 1978, 448 p.
- GRILO, V.H. Valez «Esboço de um Guia Etnográfico de Moçambique» Boletim do Instituto de Investigação Científica de Moçambique vol.1 nº.2, (1960) Lourenço Marques pp. 126-164.
- GROMIKO, A. As Religiões da África: Tradicionais e Sincréticas. Moscovo: edições Progresso, 1987, 327 p.
- GUEDES, Armando M. Marques. «Organização Administrativa de Moçambique» Moçambique: Curso de Extensão Universitária Ano Lectivo de 1964-1965. pp. 341-365
- HABERMEIEIR, Kurt. «Algodão: Das concentrações a produção colectiva» Estudos Moçambicanos 2 (1981) pp. 37-58.
- HEAD, Judith. « A Sena Sugar Estates e o Trabalho Migratório» Estudos Moçambicanos 1(1980),pp. 53-72.
- ISAACMAN, Allen. «Régulos, diferenciação social e protesto rural: O regime do cultivo forçado do algodão em Moçambique» Revista Internacional de Estudos Africanos 6-7 (1987) pp. 37-82.
- ISAACMAN, Allen. "Camponeses, Trabalho e Processo de Trabalho: O Cultivo Forçado do Algodão em Moçambique Colonial (1938-1961)". Moçambique: 16 Anos de Historiografia Vol.1. (1991), pp.195-237.
- ITURRA, Raúl. A Religião Como Teoria da Reprodução Social. Lisboa: Edição Escher, 1991, 199 p.
- KHALIDI, Tarif. Classical Arab Islam: The Culture and Heritage of the Golden Age. Princeton: The Darwin Press; 1985, 158 p.
- LACERDA, Francisco Gavicho. Os Cafres: seus usos e costumes. Lisboa: Livraria Rodrigues, 1944, 156 p.
- LACERDA, Francisco Gavicho. Costumes e Lendas da Zambézia. Lisboa: Tipografia do Comércio, 1925, 238 p.
- LACERDA, Francisco Gavicho. Cartas da Zambézia. 3ª edição. Assuntos Coloniais. Lisboa: Livraria Rodrigues, 1939, 228 p.

LEVI-SATRAUSS, Claude. As Estruturas Elementares do Parentesco. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982, 537 p.

LIMA, Alfredo Pereira de. História dos Caminhos de Ferro de Moçambique. Portugal: Oficinas Gráficas da E.N.P., 1971 3 volumes.

MACHADO, A.J. de Mello. Entre os Macuas de Angoche: Históriando Moçambique. Lisboa: Prelo Editora, 1970, 734 p.

MARTINEZ, Francisco Lerma. O Povo Macua e a sua Cultura. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical, 1989, 329 p.

MEDEIROS, Eduardo. Bebidas Moçambicanas de Fabrico Caseiro. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1988, 113 p.

MEDEIROS, Eduardo. O Sistema Linhageiro Macua-Lómué. Maputo: UEM/Faculdade de Letras, 1985, 50 p.

MEDEIROS, Eduardo. "Notas para um ficheiro bibliográfico das línguas e-MAKUWA e-LOMWE e e-CHUABO de Moçambique" Revista Internacional de Estudos Africanos 4/5 (1986), pp.331-353.

MELLO, Luiz Gonzaga de. Antropologia Cultural. iniciação, teoria e temas 4ª edição. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora vozes Ltda, 1982, 526 p.

MERCIER, Paul. História da Antropologia. Lisboa: Editorial Teorema, 1986, 235 p.

MIDDLETON, Jhon, ed. Gods and Rituals: Readings in Relegions Beliefs and Practices. Texas: University of Texas Press, 1967, 468 p.

MINISTÉRIO DAS COLÓNIAS. Dicionário Geográfico da Província de Moçambique 3º Fascículo - Zambézia, Distrito de Quelimane, Distrito de Tete. Coimbra; Imprensa Universitária, 1926,290 p.

MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO. República Popular de Moçambique. Atlas Geográfico, vol.1. 2ª edição (ed). Maputo: Ministério da Educação, 1986, 49 p.

MLAUZE, Ezequiel Pedro Gwambe. "A Arte Negro-Africana" Trabalhos de Arqueologia e Antropologia 4(1987), pp.101-111.

MOÇAMBIQUE - Regime dos Prazos da Zambézia. Relatórios apresentados ao Governo Colonial em Junho de 1915 pelo vogal representante da Província de Moçambique, Ernesto de Vilhena. Parece do mesmo conselho de 22 de outubro, desse ano. República Portuguesa. Ministério das colónias. Imprensa Nacional de Lisboa, 1918.

MOSCA, João; DELGADO, Felisa Cena. «Alguns Aspectos sobre efeitos do Pré na Agricultura» Estudos Moçambicanos 13 (1993) pp. 53-75.

NEVES, Joel das "O Início da Emigração de mão-de-obra Moçambicana para a Rodésia do Sul 1890-1913" Moçambique 16 Anos de Historiografia vol 1. (1991), pp.281-294.

OSÓRIO, João de Castro; RODRIGUES, João F. «Integração dos actuais na obra administrativa nas colónias de Angola e Moçambique» Congresso do Mundo Português XV, (1940) pp. 545

OPOKU, Kofi Asare "A Religião na África durante a época Colonial" História Geral da África vol. VII: A África sob Domínio Colonial 1880-1935. Coordenação de A. Adu Boahen. Paris: UNESCO, 1985, pp.519-547.

PÉLISSIER, René. História de Moçambique: Formação e oposição 1854-1918, Lisboa: Editorial Estampa, 1988, 2 volumes.

PORTUGAL - Código de Trabalho, Estatuto Político, Relação de Direito Privado, Reserva de Mão-de-Obra. Ministério das colónias, Imprensa Nacional, Lisboa, 1929.

POUILLON. François. A Antropologia Económica. (Correntes e Problemas). Lisboa: Edições 70, 1978, 264 p.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. Estrutura e Fundação nas Sociedade Primitivas Lisboa Edições 70, 1989, 329 p.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. DARYLL, Forde. Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento. Lisboa Fundações Calouste Gulbenkian, 1974, 521 p.

RADCLIFFE-BROWN, Alfredo Reginald. Antropologia. S. Paulo: Ática, 1978, 193 p.

RANGER, T. O; KIMAMBO, I.N., ED. The Historial Study of African Religion Wiyer Special Reference to East and Central Africa. London: Heiemanin, 1972, 307 p.

RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO EM 1950: III- População não civilizada. Lourenço Marques: Província de Moçambique. Repartição Técnica de Estatística, 1955, 419 p.

RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO EM 1950: II- Inventário das edificações e fogos. Lourenço Marques: Província de Moçambique. Repartição Técnica de Estatística 1955, 39 p.

REPÚBLICA PORTUGUESA. Principal Legislação publicada na Província de Moçambique. Vol.XXXIV, 1963, 1º Semestre. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1963, 434 p.

REPÚBLICA PORTUGUESA. Principal Legislação publicada na Província de Moçambique vol. XXXV, 1963, 2º Semestre. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1964, 531 p.

RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO EM 1950 I- População civilizada Lourenço Marques: Província de Moçambique. Repartição técnica de Estatística, 1953, 682 p.

10. RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO: Informação pública. Maputo: Conselho Coordenador do Recenseamento, 1983, 45 p.

III RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO NA PROVÍNCIA DE MOÇAMBIQUE. Vol. 6: Distrito da Zambézia. Lourenço Marques: Direcção Provincial dos Serviços de Estatística, 1960, 455 p.

III RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO: Censo Resumo da População da Província.

IV RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO - 1970: Distrito da Zambézia. Lourenço Marques: Instituto nacional de Estatística, 1974, 541 p.

IV RECENSEAMENTO GERAL DA POPULAÇÃO - 1970: Resumo Geral. Lourenço Marques: Instituto Nacional de Estatística, 1974, 143 p.

RIBEIRO, Sousa. Anuário de Moçambique. Lourenço Marques: Imprensa Nacional de Moçambique, 1940. 1015 p.

RICHARDS, A.I. "Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro" Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento. Coordenação de A.R.Radcliffe-Brown e Daryll Ford. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974, pp.281-338.

RITA-FERREIRA, A. Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique. Lisboa: Instituto de Investigação Científica Tropical/Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1982, 329 p.

RITA-FERREIRA, A. Povos de Moçambique: História e Cultura. Porto: Edições Afrontamento, 1975, 378 p.

SANTOS, Fr. João dos. Ethiopia Oriental. Lisboa: (s.d.), 1891, 2 volumes.

SERRA, Carlos. Como a Penetração Estrangeira Transformou o Modo de Produção Capitalista. vol. 2, 1ª edição. O Exemplo da Zambézia, Maputo: Universidade Eduardo Mondlane, 1986, 107 p.

SERRA, Carlos «o capitalismo colonial na Zambézia 1855 - 1930» Estudos Moçambicanos. 1 (1980) pp. 33-52.

SIMÕES ALBERTO, Manuel "Elementos para um Vocabulário Etnológico e Linguístico de Moçambique" Memórias do Instituto Científico de Moçambique. Vol.7(1965) pp. 135-170.

SIMÕES ALBERTO, Manuel "Elementos para um Vocabulário Etnográfico de Moçambique" Memórias do Instituto de Investigação Científica de Moçambique. Vol.7 (1965) pp. 171-228.

SOUSA, José Augusto Alves de. Os Jesuítas em Moçambique 1941-1991: No cinquentenário do 40 período da nossa missão. Braga: Livraria A.I., 1991, 213 p.

STUCKY de QUAY, Georges. La Campagne du Boror: en Zambézie-Mozambique: Ses Origines 1891-94; Sa Création 1898, Son Développement 1899-1934.(s.l.): Moullet Marseille (s.d.), 133 p.

TITIEV, Mischa. Introdução à Antropologia Cultural; - 7ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, 419 p.

VAIL, Leroy; WHITE, Landeg. Capitalism and Colonialism in Mozambique: A Study of Quelimane District. London: Heineman, 1980, 419 p.

WORSLEY, Peter. Introdução à Sociologia. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1983, 568 p.

TESES

PINHAL, Euclides Mendes. Aspectos da Divisão Administrativa de Moçambique a Norte do Zambeze 1885-1910. Lisboa: Instituto Superior de Ciências e Política Ultramarina/Universidade Técnica de Lisboa, [Dissertação de Licenciatura em Ciências Sociais e Política Ultramarina], 1971, 242 p.

SERRA, Carlos De la gestion des Corps à la gestion des mentalités en Zambézie, Mozambique (1890/1983)-Rapports de Domination, Conformisme et Déviance Politiques. Thèse de Doctorat en Sociologie. Paris: École des Hautes Études En Sciences Sociales, 1995, 966 p.