

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA**

**Crimes e acusações de feitiçaria entre os Ajáuas, debruçando
sobre processos criminais coloniais 1920 a 1940**

Eduardo Augusto Vieira Ferraz

Juiz de Fora – MG

Maio 2018

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

**Crimes e acusações de feitiçaria entre os Ajáuas, debruçando
sobre processos criminais coloniais 1920 a 1940**

Eduardo Augusto Vieira Ferraz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História, Cultura e Poder. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidades. Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Fernanda do Nascimento Thomaz

Juiz de Fora – MG

Maio 2018

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

FERRAZ, Eduardo Augusto Vieira.

Crimes e acusações de feitiçaria entre os ajáuas : debruçando sobre processos criminais coloniais 1920 a 1940 / Eduardo Augusto Vieira FERRAZ. – 2018.

97 f.

Orientadora: Fernanda do Nascimento THOMAZ

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em História, 2018.

1. Feitiçaria. 2. relações de parentesco. 3. Moçambique. 4. ajáuas. I. THOMAZ, Fernanda do Nascimento, orient. II. Título.

Crimes e acusações de feitiçaria entre os Ajáuas, 1920 a 1940

Eduardo Augusto Vieira Ferraz

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em História. Área de concentração: História, Cultura e Poder. Linha de pesquisa: Narrativas, Imagens e Sociabilidades. Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Fernanda do Nascimento Thomaz

Prof. Dra. Fernanda do Nascimento Thomaz (orientadora)

Prof. Dr. Marcos Vinicius Santos Dias Coelho (UNILAB)

Prof. Dr. Robert Daibert Júnior (UFJF)

Agradecimentos

À minha família, pelo amor, incentivo e apoio incondicional.

À minha companheira Juliana Ananias, por estar ao meu lado nas horas mais difíceis.

À minha orientadora Fernanda Thomaz, pelo suporte, zelo, paciência, correções e incentivos, sem os quais esse trabalho não poderia ser realizado.

À banca examinadora que sempre se demonstrou solícita.

Ao corpo docente desta Universidade, que me proporcionou vislumbrar horizontes mais amplos.

A todos que, direta ou indiretamente, fizeram parte de minha formação, o meu muito obrigado.

Resumo

O presente trabalho propõe-se a estudar as acusações de feitiçaria registradas na região norte de Moçambique (distrito do Niassa), durante o período colonial. Pretendemos entender a relação entre essas acusações e os conflitos sociais, principalmente com as disputas pelo poder dentro da estrutura de parentesco local. O estudo nos possibilitará realizar uma história social dos Ajáuas. Através dos relatos transcritos em depoimentos podemos tentar compreender as lógicas simbólicas de sua linguagem, seu “entendimento de mundo” e também como o discurso de feitiçaria se enquadra nela. Veremos que a feitiçaria dialoga com o discurso de poder. Ela reproduz a hierarquia e as relações de dominação presentes na sociedade e na estrutura de parentesco. As frequentes acusações podem-nos revelar questões muito mais amplas. Estratégias políticas e rivalidades são, na maioria das fontes, as principais motivações das acusações de feitiçaria. Sob este ponto de vista, o discurso de feitiçaria aparece como um instrumento, uma ferramenta através da qual os indivíduos buscam legitimidade para justificar suas ações e crimes cometidos. Podemos verificar que o discurso da feitiçaria atua como um meio pelo qual rivalidades enraizadas em sentimentos de vingança, disputas pelo poder ou aquisição de bens econômicos emergem.

PALAVRAS-CHAVE: Feitiçaria. Relações de Parentesco. Moçambique. Ajáuas.

Abstract

This work aims at studying the witchcraft accusations registered in northern Mozambique (Niassa province) during the colonial period. We intend to understand the correlation between such accusations and the social conflicts, especially the ones related to disputes over power inside the local relationship matrix. This study will make it possible to structure the social history of the Ajáua people. Based on the transcribed reports, we may comprehend the symbolic logic of their language, their “view of the world” and also how the witchcraft discourse is framed in that view. We will see that the witchcraft is related to the discourse of power. It reproduces the hierarchy and the dominance relations present in their society and relationship matrix. The frequent accusations may reveal much broader issues. According to most sources, political strategies and rivalries are the main motivations for witchcraft accusations. From this point of view, the witchcraft discourse is seen as an instrument, a tool whereby individuals seek legitimacy to justify their actions and the crimes they commit. We are able to verify that the witchcraft discourse is the means by which the rivalries emerge, motivated by revenge feelings, disputes over power or the acquisition of economic goods.

KEYWORDS: Witchcraft. Relationship Matrix. Mozambique. Ajáua People.

Sumário

Introdução.....	10
Capítulo 01 – Concepções sobre o sagrado entre os Ajáuas	21
O sagrado	21
Concebendo um Criador	24
A ancestralidade: o pilar do Sagrado	25
Curandeiros e adivinhos	31
Acusações de feitiçaria	36
Capítulo 02 - O Espaço do Sagrado em disputa: Islã e Cristianismo	45
“A sombra do Profeta”	45
O islã entre os Ajáuas	49
Entre a cruz e os ancestrais, apropriações do cristianismo pelos Ajáuas	52
Capítulo 03 – <i>Mbumba</i> , laços de pertencimento e exclusão	61
Parentesco: relações complexas	62
Um núcleo de organização do parentesco: a <i>mbumba</i>	66
O <i>Asyene mbumba</i>: uma posição de poder	69
Parente da “linhagem” x parente por aliança	70
Capítulo 4 - Feitiçaria e parentesco: o inimigo que vem de dentro	76
Posições de poder e de submissão	77
Afinidade x parentesco	81
Parentes por aliança: “estranhos” no lar	84
Acusações como ferramenta: feitiçaria como um discurso de poder	85

Conclusão 88

Bibliografia: 92

Introdução

Debruçando-nos sobre processos criminais coloniais da região norte de Moçambique, mais precisamente do distrito do Niassa, acabamos por nos deparar com curiosos casos que envolviam vingança, disputas por poder e feitiçaria. Lendo esses processos mais a fundo, tivemos contato com as incríveis histórias de indivíduos acusados de possuir poderes excepcionais, como a capacidade de fazer adoecer e até mesmo matar outras pessoas.

Esses crimes nos instigaram à investigação. Neste trabalho iremos relatar essas interessantes histórias, a fim de compreender melhor este universo habitado por perigosos feitiçeiros. Começamos a nossa empreitada com o caso no qual Cangoma, um homem na casa de seus quarenta anos, é assassinado. Este crime ocorreu na região norte de Moçambique, no ano de 1923. Cangoma foi abordado por dois indivíduos, Manoel e Anilade. Estes o agarraram e arrastaram-no para a mata. Tempo depois, o corpo de Cangoma foi encontrado¹. A motivação para esse crime foi declarada em depoimento pelos réus: Cangoma, segundo eles, era feitiçeiro, e teria matado através de feitiço um de seus irmãos, chamado Abula².

O segundo caso ocorre em 1927, na povoação de Mitumbe, também na região do Niassa. Outro homem, chamado Chipungo foi assassinado a golpes de lança pelos próprios sobrinhos, crime aparentemente motivado por vingança, já que Chipungo fora acusado de feitiçeiro³. Um terceiro caso ocorre na povoação de Mussungesse, distrito do Niassa, no ano de 1923. Mendele, um chefe local, ordena o assassinato da ex-esposa, por acreditar que ela lhe teria feito um feitiço. O crime foi executado por Beve e Momade, seus cipaios⁴, que atiraram Awayarese ainda viva em uma fogueira⁵. Todos os

¹AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx., Ano: 1927, Auto-crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5593 á 5608.

²Ibid. p. 5561.

³Manoel Gomes da Gama Amaral apresenta os termos “feitiçeiro” e “adivinho” com seus respectivos equivalentes êmicos: *msawi* para feitiçeiro e *nganga wa cindawi* para adivinho. Vide: AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 395.

⁴Polícia local.

⁵AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca.cx.73. Ano: 1923. Auto-crime 543. (acusados Beve, Momade). p. 682 e 683.

casos apresentados despertaram-nos grande interesse, pois a feitiçaria está sempre presente.

O discurso do “feitiço feito” sempre é apontado pelos réus como principal motivação para os homicídios. Pretendemos trazer a história desses indivíduos no intuito de desvendar a sociedade que os cercava. O leitor perceberá que, em muitas das vezes, os atores históricos descritos nos processos criminais irão “sair de cena” para que a sociedade ao seu redor seja a “atração principal”. Entendemos que casos como esses, a princípio individuais, podem ajudar a compreender questões mais amplas, trazendo em seu bojo elementos da sociedade.

Para nosso trabalho utilizamos cinco processos criminais que se encontram no Arquivo Histórico de Moçambique. Além da recorrência da feitiçaria, percebemos a frequência com que vítimas e acusados eram parentes, ou estavam em um círculo de convivência muito próximo. Esse fato chamou-nos a atenção e será objeto de investigação em nosso trabalho. Através dos depoimentos de réus e testemunhas, percebemos tramas e rivalidades, nas quais o discurso de feitiçaria entrelaça-se com questões de parentesco. Propomo-nos investigar as relações entre a utilização de feitiçaria com as disputas e conflitos pelo poder dentro da estrutura de parentesco. Acreditamos que a leitura desses processos criminais possibilitará analisar relações sociais, como conflitos e tensões geradas pela hierarquia de poder. Tentaremos desvendar o significado que esse discurso de feitiçaria exerce no cotidiano desses atores sociais, e como ele se relaciona com a estrutura do parentesco.

Esses processos criminais possuem outra característica comum: todos os indivíduos envolvidos são ajáuas. Os Ajáuas são um grupo étnico⁶ que se dividiu em clãs menores, espalhando-se pela região norte de Moçambique, ao longo das margens do lago Niassa, chegando a regiões da atual Tanzânia e Malawi, onde são conhecidos também como Yao, Wayao ou Cyao. Originalmente os ajáuas eram comerciantes de

⁶ Utilizamos o termo “grupo étnico” visto que existe por parte dos ajáuas um sentimento que os agrega em torno de uma identidade. Entendemos que este termo acarreta diversos problemas e questionamentos, justamente por realizar uma série de arbitrárias identificações, culturais ou até mesmo físicas, por indivíduos do próprio grupo ou de terceiros. Para Fredrik Barth, a definição de grupo étnico na literatura antropológica não está longe da definição “tradicional” de “raça”, o que torna um problema. Isto porque, segundo o autor, grupos étnicos são categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores ou por outros grupos. Vide: BARTH, Fredrik. O guru iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000. p. 25 a 33. Para não estendermos uma discursão conceitual densa neste primeiro momento, optamos por utilizá-lo com essas ressalvas.

escravos e marfim, abasteciam os mercados de Quelimane⁷ nas margens do oceano Índico⁸.

Frederico José Peirone afirma que os ajáuas organizavam-se em núcleos políticos independentes, sob as ordens de um chefe de aldeia, ou sob a tutela de uma autoridade mais ampla, reconhecida por um grupo de aldeias. No âmbito do parentesco estruturavam-se de forma matrilinear, ou seja, a linhagem era determinada pelo núcleo de parentesco da mãe⁹.

Esses processos-crime foram recolhidos durante um momento histórico conturbado. Os indivíduos descritos nos processos criminais viviam em um ambiente turbulento, marcado por inúmeras transformações sociais, econômicas e também religiosas. O colonialismo pode ser visto como a maior delas.

O regime colonial, que se deu nos finais do século XIX e estendeu-se até meados do século XX, impactou profundamente as sociedades africanas, tanto politicamente quanto em suas concepções de mundo. Várias nações europeias buscavam obter recursos naturais e mão de obra no continente africano. Para isso utilizaram coerção e violência. Portugal exerceu o controle político e econômico sobre o território que viria a ser Moçambique desde os finais do século XIX até 1975. Este contexto histórico gerou grandes impactos nas sociedades locais. Diante da exploração e coerção colonial os africanos foram obrigados a se adaptar, arquitetando e barganhando estratégias de sobrevivência.

A região Norte de Moçambique passou por um regime administrativo colonial com algumas singularidades. O sistema colonial português, assim como outros, concedia a empresas de capital privado o direito de explorar recursos financeiros e humanos em seus territórios, muitas vezes devido à escassez de capital. Atuando na região Norte de Moçambique, mais precisamente nos distritos de Cabo Delgado e Niassa, temos a Companhia do Niassa. Esta Companhia atuou aproximadamente entre

⁷Importante entreposto comercial transpassado por várias rotas de mercadores que interligavam o interior do continente africano ao Oceano Índico. Situado na região onde atualmente encontra-se a província da Zambézia, na parte norte de Moçambique.

⁸MEDEIROS, Eduardo da Conceição. História de Cabo Delgado e do Niassa. (C. 1836 – 1929). Maputo. Patrocinado pela Cooperação Suíça. 1997. p. 81 a 86.

⁹PEIRONE, Frederico José. A Tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa. 1967. p. 15 e 16.

os anos de 1894 a 1929¹⁰. A Companhia do Niassa obteve concessão de Portugal para extrair recursos naturais, construir e explorar estradas, ferrovias, indústrias, exercer comércio e a agricultura. Além disso, poderia cobrar impostos bem como explorar o trabalho dos locais¹¹. Podemos compreender, diante desse contexto, parte do cenário político em que nossos agentes históricos estavam inseridos. Impostos, exploração do trabalho, abusos de autoridade e de poder faziam parte do cotidiano de Chipungo, Cangoma, Augure, Awayarese e tantos outros ajáuas de seu tempo. Exploração e coerção aplicadas tanto pela administração colonial portuguesa quanto pela Companhia do Niassa. Foi em decorrência da aplicação da justiça colonial que as fontes foram confeccionadas e chegaram a nós.

Temos a formação da justiça colonial na região norte de Moçambique, inicialmente sob moldes europeus. Esse tribunal pretendia julgar todas as pessoas que se encontrassem na jurisdição da colônia segundo o direito criminal português¹². Essa justiça pode ser vista como uma parte extrínseca dos mecanismos de violência e coerção, uma imposição de valores ocidentais¹³. Porém, é interessante destacar estratégias de uso que os africanos fizeram deste aparato colonial, subvertendo-o. Muitos indivíduos conseguiam se aproveitar dessa estrutura colonial em prol de seus interesses e estratégias. A criação de tribunais coloniais permitiu às gerações mais jovens levantarem questões contra os mais velhos, ou em posição de chefia, cujos poder e autoridade eram “inquestionáveis”. O sistema jurídico colonial criou oportunidades que não existiam em um período anterior: “uma nova paisagem de poder que sobrepõe às sociedades africanas em profunda mudança social e econômica e produziu novas arenas de discurso que iluminaram e ofuscavam essas mudanças”¹⁴. Enxergamos esses processos criminais coloniais como uma grande oportunidade para se construir uma história social das comunidades locais.

Entendemos que as fontes processuais são de grande relevância para o estudo de sociedades africanas, embora saibamos que existem diversos problemas analíticos que

¹⁰MARQUES, A.H. e Oliveira. O Império Africano 1890 – 1930. Nova História da Expansão Portuguesa, direção de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques. Editorial Estampa. Lisboa. 2001. p. 526 a 532.

¹¹Ibid. p.140 a 142.

¹²THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a reação dos africanos no norte de Moçambique, 1894 - 1940. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Niterói, 2012. p. 27.

¹³Ibid. p. 34 e 37.

¹⁴ROBERTS, Richard. Text and Testimony in the Tribunal de Première Instance, Dakar, during the Early Twentieth Century. In: The Journal of African History, Vol. 31, No. 3 (1990), pp. 447-463. Published by: Cambridge University Press. p. 448.

as permeiam. Carol Dickerman aponta para o fato de que existe certo receio por parte dos pesquisadores de África em trabalhar com fontes textuais de origem colonial. Isto porque as fontes são associadas a visões preconceituosas de observadores “estrangeiros mal informados” ou ainda utilizadas como justificativas deliberadas de uma elite governante. No intuito de escapar dessa incômoda posição, muitos historiadores têm dado ênfase a fontes orais¹⁵. Dickerman salienta, porém, que em ambos os casos existem problemas metodológicos¹⁶. Contudo, mesmo apresentando diversos contratempos, as fontes coloniais não devem ser deixadas de lado.

Os processos criminais constituem uma fonte de grande relevância para a compreensão da vida social de um grupo em um regime colonial. Embora tenham sido, por muito tempo renegados por historiadores e africanistas, esses processos podem nos fornecer diversos exemplos de interações social e econômica. Negligenciar o seu estudo apenas com base em sua origem seria um grave erro¹⁷.

Para extrairmos as informações necessárias, devemos ter o olhar atento a nossas fontes, de modo que não se percam os detalhes implícitos nas narrativas de réus e testemunhas. Até mesmo os silenciamentos desses documentos podem ter muito a nos dizer. Para preenchermos as lacunas e também os silêncios presentes nos documentos cruzaremos as informações dos depoimentos de réus e testemunhas com outras fontes. As principais informações sobre os ajáuas são extraídas de relatos de antigos administradores portugueses, missionários católicos ou protestantes. Destacamos, para o nosso trabalho, Manoel da Gama Gomes Amaral (1967)¹⁸ e Frederico José Peirone (1967)¹⁹, ambos missionários católicos. Visto que estas obras missionárias e administrativas são, em sua maior parte, carregadas do discurso racista de inferiorização do africano e de sua cultura, devemos analisá-las com cuidado. Com um olhar cauteloso, o historiador poderá valer-se de informações úteis, uma vez que esses indivíduos agem de forma muito descritiva, registrando minuciosamente fatos do cotidiano e da cultura ajáua que nos serão de grande valia. Temos também relatos

¹⁵DICKERMAN, Carol. The Use of Court Records as Sources for African History: Some Examples from Bujumbura, Burundi. *History in Africa*, Vol. 11 (1984), pp. 69-81. Published by Cambridge University. p. 68.

¹⁶ Ibid. p. 69.

¹⁷ Ibid. p. 79.

¹⁸ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. *O Povo Yao (Mtundu Wayao)* (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967.

¹⁹ PEIRONE, Frederico José. *A Tribo Ajáua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica*. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa. 1967.

orais dos anciões e notáveis da sociedade ajáua, colhidos por Yohanna Abdallah²⁰ em sua obra “Wayao’we”, cuja primeira publicação deu-se em 1919, sendo ele próprio um ajáua. Seu ponto de vista oferece-nos um contraponto de referência interno, local. Neste livro, Abdallah baseia-se no relato de anciões locais como, por exemplo, Che Likaluma, Che Napanda, Che Che Chidamba, Che Chiwaula, para “recontar” o passado de seu povo.²¹

O historiador Carlo Ginzburg, em muitas de suas obras, faz uso da antropologia para preencher as lacunas de suas fontes fragmentadas. Ginzburg também nos ajuda a compreender como devemos analisar os processos criminais. Ele compara os processos inquisitoriais (em nosso caso, processos criminais) com cadernos de campo que antropólogos nos deixaram, através dos quais o historiador poderá ter acesso às concepções culturais daquele povo que fora registrado²². O documento parte dos relatos orais dos depoentes, que são transcritos pelo escrivão. Pretendemos realizar algo semelhante em nosso trabalho, focando nossa análise nos depoimentos das testemunhas e réus para compreender as concepções sobre feitiçaria que permeavam as relações sociais. A aproximação da história social com a antropologia é extremamente necessária para alargar os horizontes de reflexão.

Precisamos nos ater aos “rastros” deixados pelos agentes históricos em nossas fontes, somente assim conseguiremos “enxergar” aquilo que não está explícito, e que pode conter as respostas que buscamos. O historiador Sidney Chalhoub nos oferece um valioso auxílio metodológico: ele apresenta-nos o conto de Zadig (um sábio da Babilônia) e a cadelinha da rainha. Nessa narrativa, Zadig, entediado com sua vida, decide recolher-se na natureza aprendendo através da observação a “apontar mil diferenças onde os outros homens viam apenas uniformidades”, tornando-se um sábio²³. Essa sagacidade de Zadig permitia que o mesmo descrevesse com um impressionante detalhamento uma série de situações sem ao menos tê-las presenciado. Certa vez, Zadig deparou-se com oficiais de uma importante rainha que estavam à procura de uma cadelinha estimada que havia fugido. Perguntaram a Zadig se a tinha visto, e este descreveu a cadelinha com uma espantosa riqueza de detalhes, mas afirmou nunca

²⁰Yohanna B. Abdallah é considerado o primeiro autor ajáua a escrever sobre seu próprio grupo. Ele foi um missionário anglicano, intelectual, fluente em várias línguas, escreveu a obra “Nós Yao”, primeiramente em sua língua materna e posteriormente em inglês (em 1919), a fim de registrar a história de seu grupo. Realizou sua obra baseado em relatos orais de anciões ajáuas. Seu trabalho é uma das principais referências para se estudar os ajáuas. Mesmo oferecendo um contraponto, a obra de Abdallah também necessita de ressalvas, porque o autor era um missionário protestante e de formação acadêmica ocidentalizada.

²¹PEIRONE, Frederico José. A Tribo Ajaua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa. 1967. p. 21 e 22.

²²GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. Revista Brasileira de História. São Paulo, v. 1, n. 2, p. 920, set. 1990/fev. 1991. pp. 1 e 2.

²³CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte.. São Paulo:Companhia das Letras, 1990. p. 13.

tê-la visto. Os detalhes descritos por Zadig eram características gerais que se esperava de qualquer cadelinha real. Zadig não lia apenas o livro da natureza, mas também o modo como os homens da rainha pensavam o mundo: “A expressão individual ocorre dentro de um idioma geral, de que aprendemos a classificar as sensações e a entender as coisas pensando dentro de uma mesma estrutura fornecida pela nossa cultura”²⁴. Desta mesma forma, nós pesquisadores devemos ir além das interpretações proporcionadas pelas fontes. Devemos buscar propostas investigativas alternativas, mediante as lacunas de nossas fontes. Obviamente sem perder a coerência ou “dando asas à fantasia”. Estamos diante de um paradigma conjectural:

Da proposta de criação de um método interpretativo no qual detalhes aparentemente marginais e irrelevantes são formas essenciais de acesso a uma determinada realidade; são tais detalhes que podem dar a chave para redes de significados sociais e psicológicos mais profundos, inacessíveis por outros métodos.²⁵

Estamos cientes de que os fatos que buscamos em nossas fontes não irão “saltar diante de nossos olhos”. Assim como Zadig, devemos estar atentos a investigar os “rastros”. Desta forma, seremos capazes de juntar os fatos e construir a nossa interpretação, apoiados pela “imaginação controlada” característica da disciplina histórica²⁶. Somente assim seremos capazes de compreender a feitiçaria expressa no discurso dos réus e testemunhas em nossas fontes.

A partir da documentação processual é possível extrair da narrativa dos réus e testemunhas informações sobre as crenças e práticas ancestrais dos envolvidos, sua relação com a vida cotidiana, redes de sociabilidade, conflitos e desavenças. Como afirma o historiador José Costa D’Assunção Barros:

A leitura de processos como estes pode ir aos poucos descortinando os ambientes de sociabilidade, e ir revelando não apenas a vida concreta e cotidiana – com seus modos de alimentação, indumentária, cultura matéria, hábitos e fórmulas de comunicação – mas também a vida imaginária e as formas de sensibilidade: os medos, crenças esperanças invejas, desalentos e desesperos.²⁷

Nestes documentos estão presentes “múltiplas vozes”, ou seja, verificamos os depoimentos de várias pessoas, como réus e testemunhas. Temos várias mediações,

²⁴CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte.* São Paulo:Companhia das Letras, 1990. p. 16.

²⁵Ibid. p. 17.

²⁶ Ibid. p. 18.

²⁷BARROS, José Costa D’Assunção, *O Tratamento Historiográfico de Fontes Dialógicas*; Revista Expedições: Teoria e Historiografia, ano Três, N.4, julho 2012. p. 11.

visto que esses depoimentos são escritos e interpretados por diversos agentes. Barros denomina este tipo de fonte como dialógica:

Fontes dialógicas por excelência, entre várias outras, são processos criminais e processos inquisitoriais- que envolvem depoimentos de réus, testemunhas e acusadores, mas também a figura destes mediadores que são os delegados de polícia e os inquisidores, e também os advogados para o caso dos processos jurídicos modernos. Também são fontes, além de dialógicas, intensivas, - fontes que permitem aprender e dar a perceber muitos detalhes, particularmente os que passaram despercebidos ou aos quais em outra situação não se dá importância (...). Entendemos como fontes dialógicas aquelas que envolvem, ou circunscrevem dentro de si, vozes sociais diversas. O dialogismo das fontes é ao mesmo tempo um limite e uma riqueza: o historiador deve aprender a lidar com isso.²⁸

Fontes processuais também trazem alguns problemas analíticos; o principal é que para serem produzidas elas passam por diversos “mediadores”, ou seja, entre as vozes das testemunhas e réus, os agentes diretamente envolvidos se interpõem as mediações dos intérpretes, juiz e escrivão. Mesmo assim, passando o discurso destes mediadores por vários “crivos”, questionando-os, e livrando-se de estereótipos podemos, sim, chegar ao nosso objetivo almejado. Mesmo sob mediação dos intérpretes e das diferenças linguísticas, podemos tentar compreender o que os próprios envolvidos entendem por feitiçaria e como organizam seus discursos embasados por ela.

Por fim, o que desejamos mostrar é como a feitiçaria fomenta esses discursos e disputas. Até mesmo as diferentes versões sobre o mesmo caso que são contadas pelos réus e testemunhas mostram-se ricas fontes para se analisar os diferentes contextos, redes de solidariedade, de poder, símbolos e as suas interpretações entre os diferentes agentes sociais.

Notamos, então, um ambiente político hostil e turbulento, no qual os ajáuas se veem explorados pelo governo colonial português. Essa turbulência é agravada pela crença em indivíduos que possuem “poderes ocultos”: os feiticeiros. Estes feiticeiros poderiam atuar, segundo a crença, provocando diversos infortúnios como doenças e mortes. Porém, a feitiçaria não é entendida apenas como ameaça, ela também se torna uma alternativa de segurança e proteção e, em muitos casos, como veremos adiante, uma “ferramenta” na busca pelo poder.

Em nossas fontes, temos os depoimentos de variados agentes, como homens e mulheres comuns, indivíduos de povoações diferentes, os chefes das respectivas

²⁸ BARROS, José Costa D’Assunção, O Tratamento Historiográfico de Fontes Dialógicas; Revista Expedições: Teoria e Historiografia, ano Três, N.4, julho 2012. p. 10.

povoações e até mesmo de adivinhos ou curandeiros. É importante perceber como as pessoas estruturam seus discursos e, para o nosso trabalho, como a feitiçaria está presente nesses discursos, possibilitando o entendimento da cultura e dos costumes dos ajáuas. Estes processos analisados revelam-se como preciosa fonte para o estudo da estrutura de parentesco, da violência e da vingança em diferentes meios sociais, das atitudes relativas às práticas de feitiçaria, e de outras normas sociais e culturais como a estrutura e hierarquia de parentesco.

Nosso trabalho propõe-se a estabelecer as relações entre as acusações de feitiçaria e os crimes descritos nos processos criminais analisados. Acreditamos que a feitiçaria constitui-se em um discurso de poder pelo qual situações tensas e conflituosas emergem. Em inúmeros processos, percebemos uma intrínseca relação parental entre os envolvidos. Pretendemos descobrir porque as acusações de feitiçaria são tão recorrentes dentro da estrutura de parentesco. Muitas dessas acusações envolvem vingança e disputas pelo “poder”.

No primeiro capítulo, discutiremos as características “religiosas” dos ajáuas e principalmente suas crenças sobre feitiçaria. Faremos uma breve revisão bibliográfica sobre autores que trabalharam com feitiçaria em África. Através dessa revisão, veremos como suas obras podem dialogar com nosso trabalho. As acusações de feitiçaria são um fenômeno bastante recorrente, e abarcam vários aspectos da vida quotidiana dos ajáuas, incluindo conflitos sociais, portanto estão longe de ser um assunto trivial ou sem importância. Quando tratamos de feitiçaria em África, devemos considerar que alguns termos são, em geral, insuficientes para lidar com a complexidade a qual designam²⁹. Tendo isso em vista, queremos deixar claro o que entendemos por feitiçaria em nosso trabalho. O termo “feitiçaria” será abordado em nosso trabalho como um fenômeno psíquico. Isto porque está mais próximo de ser entendido como um “poder oculto”, que é parte do próprio corpo do feiteiro e, por isso, hereditário. Como aponta Paulo Granjo, percebemos que o discurso de feitiçaria constitui uma lógica própria de entendimento do mundo, que está longe de ser irracional, tornando-se um instrumento de domesticação da incerteza³⁰. Granjo também afirma que a feitiçaria ultrapassa a dimensão explicativa da realidade, sendo utilizada em estratégias econômicas e de poder através das

²⁹ GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e Modernidade nos Camarões – Alguns Pensamentos Sobre uma Estranha Cumplicidade. Afro - Ásia 2006. p.10.

³⁰ GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. 2011. p. 166.

acusações³¹. Também iremos nos valer da concepção de Harry West, segundo a qual a feitiçaria constitui-se numa forma de discurso de poder. West enxerga a feitiçaria como um gênero discursivo que vai além de dar sentido e interpretar a realidade. Para ele, o discurso de feitiçaria também está relacionado a assimetrias e desigualdades de poder³².

No segundo capítulo, pretendemos apresentar o cenário religioso que se desenrolava ao longo do final dos oitocentos e da primeira metade do novecentos na região norte de Moçambique. O endurecimento da doutrina islâmica devido à “reislamização” dos ajáuas (já que os primeiros contatos com o islamismo são antigos) e o impacto que esta teve na religiosidade local. Queremos analisar também a dimensão religiosa da colonização europeia, o cristianismo, que, sendo a religião do colonizador, possui grande impacto. Percebemos um campo religioso vasto e conflitante, em que relações de poder diversas estão em disputa. Os indivíduos deparam-se com elementos de crenças diversificadas, podendo incorporá-las ou não, reelaborando seu sistema de compreensão de mundo. Em muitos casos, uma crença dominante se sobressai à outra.

Nesse contexto, as crenças locais, em especial a feitiçaria, podiam ser vistas como “superstições” por determinados segmentos do islã e do cristianismo. As formas de relações sociais também sofrem mudanças devido à vivência de novos elementos no espaço do sagrado. Podemos citar como exemplo as relações de poder dentro da hierarquia parental, que inicialmente possuía estrutura matriarcal, mas que entra em conflito com o islã patriarcal, a sucessão de bens e heranças, os códigos de leis “ancestrais” e corânicos etc.

Manoel Gomes da Gama Amaral salienta que, em medida geral, o Alcorão é utilizado como um guia para as relações sociais, preceitos morais e às vezes como código criminal, o que nos é caro observar, já que estamos avaliando as diferentes estâncias jurídicas nas quais os indivíduos estão se orientando. Os ajáuas adotaram uma vertente islâmica que não exigia uma ortodoxia específica a ser respeitada, permitindo uma flexibilidade de adaptação e reelaboração de suas crenças, e em nosso caso em relevância, a feitiçaria.

No terceiro capítulo, temos o intuito de apresentar ao leitor como se constituía a organização de parentesco ajáua e como se davam as relações de poder dentro da mesma. Pretendemos descobrir porque as acusações de feitiçaria eram tão recorrentes

³¹GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. 2011. p. 173 e 174.

³²WEST, Harry G. Kupilikula, o poder e o invisível em Mueda Moçambique. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 2009. p. 41 e 42.

neste meio. Como as acusações de feitiçaria constituem um discurso de poder, seja para justificar um crime, seja para a busca pelo poder ou para a elaboração de estratégias. O discurso de feitiçaria reproduz a hierarquia e as relações de dominação presentes na estrutura de parentesco e sociedade³³. Por isso, entender a dinâmica do poder dentro do parentesco já faz-se necessário.

E, por fim, no quarto capítulo, faremos o cruzamento entre as informações discutidas nos capítulos anteriores e nossas fontes. Desta forma, relacionaremos a hierarquia da estrutura de parentesco com as acusações de feitiçaria presentes nos processos criminais. Buscaremos compreender os discursos de poder vinculados às acusações de feitiçaria que se davam na estrutura de parentesco já.

As frequentes acusações em meio familiar podem nos revelar questões muito mais amplas do que vinculadas às crenças. Estratégias políticas, econômicas e rivalidades são, na maioria das fontes analisadas, as motivações implicitamente postas em conjunto com as acusações de feitiçaria. Sob este ponto de vista, o discurso de feitiçaria aparece como um instrumento, uma ferramenta através da qual os indivíduos buscam um pretexto considerado legítimo para que se justifiquem suas ações e crimes cometidos.

Desta forma, consideramos que a crença na feitiçaria constitui um discurso de poder. A feitiçaria contrariava os valores de coletividade. Sendo assim, a punição do feiticeiro era vista como um ato de justiça. Aproveitando-se disso alguns indivíduos faziam uso do discurso de feitiçaria como ferramenta para obter o que desejavam. Acusar alguém de feiticeiro era literalmente condená-lo à morte, fosse ela simbólica (uma morte social) ou de fato um assassinato.

³³GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. 2011. p. 173 e 174.

Capítulo 01 – Concepções sobre o sagrado entre os Ajáuas

O sagrado

Nos processos criminais analisados temos a presença de diversos agentes históricos. Estas pessoas tomavam decisões e organizavam discursos de acordo com a leitura do mundo a sua volta. Imbuídos de concepções fundamentadas no “sagrado”, esses indivíduos temiam os feiticeiros. Graças a essa crença, ou aproveitando-se dela, réus e testemunhas organizavam seus discursos e depoimentos. Neste capítulo, pretendemos trabalhar a concepção de “sagrado” na qual nossos agentes estavam imersos.

Primeiramente, gostaríamos de salientar que iremos evitar o uso do termo “religião”, porque pensamos que o mesmo seria insuficiente para retratar realidades africanas.

O filósofo Kwame Anthony Appiah adverte que o termo “religião” não é o mais apropriado para se trabalhar em África, inclusive deve ser utilizado com ressalvas³⁴, porque a concepção ocidental é nitidamente divergente do entendimento africano. O autor enfatiza a necessidade de análise das formas de religiosidades ancestrais africanas através dos ritos. Como muitas sociedades africanas não desvinculam o sagrado da vida cotidiana, a compreensão dos elementos espirituais pode ser percebida nos ritos. A observação dos ritos permitirá compreender as crenças³⁵. Quando observamos sociedades africanas, percebemos que a vivência do sagrado dá-se de forma mais complexa.

O termo “religião” pode ter várias definições, que irão variar de acordo com o ponto de vista de quem observa. Os estudiosos e pesquisadores tentam defini-lo segundo critérios metodológicos de suas respectivas áreas (Antropologia, Sociologia, História, por exemplo). Já os crentes constroem sua definição segundo a sua fé. Esses múltiplos olhares podem causar certa confusão no emprego do vocábulo.

³⁴APPIAH, Kwame Anthony. Na Casa de Meu Pai. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2007. p. 174.

³⁵Ibid. p.163.

Por isso, pensamos ser necessário deixar claro ao leitor que, quando nos referirmos à “religião”, estaremos imbuídos na concepção de Clifford Geertz que a aborda como um sistema cultural. Entendendo “cultura” como:

Um padrão de significados transmitidos historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida.³⁶

Geertz estabelece em sua abordagem dois conceitos fundamentais: o *ethos* e a visão de mundo. Segundo ele, o *ethos* seria um estilo de vida particular, enquanto a explicação metafísica da realidade seria a “visão de mundo”. Neste contexto, os símbolos fariam a mediação entre o *ethos* e a visão de mundo. Para Geertz a religião consiste em:

Um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas.³⁷

Entende-se, aqui, símbolo como “objeto, ato, acontecimento, qualidade ou relação que serve como veículo a uma concepção – a concepção é o significado do símbolo”³⁸. Para isso, segundo Geertz, o ritual faz-se necessário, é ele o mecanismo necessário para que todo o sistema simbólico atinja os indivíduos, ligando o *ethos* à visão de mundo³⁹. Segundo Kofi Asare Opoku, a concepção de sagrado em África não diz respeito apenas a uma interpretação do sobrenatural, mas a uma compreensão bem mais ampla que abarca o ser humano e toda a natureza do universo a sua volta⁴⁰:

Isso implicava participação em crenças, cerimônias, rituais e festas: a participação comunitária tinha mais valor que a participação individual, e o indivíduo afirmava seus direitos no exercício dessas obrigações, o que transformava a sociedade numa vasta malha de relações.⁴¹

Ou ainda:

³⁶GEERTZ, Clifford. A Religião como Sistema Cultural. In: A interpretação das Culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008. p. 67.

³⁷Ibid. p. 67.

³⁸Ibid. p. 93

³⁹Ibid. p. 93.

⁴⁰OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.). 2. ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 592.

⁴¹Ibid. p. 593.

A religião africana tradicional não apenas era onipresente, mas também unia os homens aos poderes invisíveis, ajudando-os a estabelecer relações justas com as potências extra-humanas e com seus semelhantes. A religião era o amálgama que dava as sociedades humanas solidez, estabilidade e coesão. Além disso, ajudava os homens a compreender e dominar os acontecimentos, a se libertar de suas dúvidas, angústias e sentimentos de culpa.⁴²

Opoku também afirma que, em muitas sociedades africanas, o ciclo de vida do ser humano é compreendido em etapas: nascimento, morte e pós-morte. Cada etapa exige ritos e iniciação específica, para que o indivíduo atinja seu estado de plenitude e nenhuma ruptura ocorra nesse ciclo⁴³. Para ele:

Não existe qualquer dimensão importante da experiência humana que não esteja ligada ao sobrenatural, ao sentimento popular religioso e a piedade (...). Tudo isso constitui parte integrante da estrutura ideológica da sociedade tradicional e é essencial para uma interpretação exata da experiência no contexto social tradicional.⁴⁴

Ou seja, a concepção de sagrado é o que garante a totalidade do indivíduo, sua plenitude. Ela o conecta com a linhagem de seus ancestrais, reforçando laços de solidariedade e afetividade. O sagrado não diz respeito ao individual, ele só tem sentido porque conecta o indivíduo à sociedade.

Opoku afirma que as formas de conceber o sagrado, segundo muitas sociedades africanas, não eram estáticas. Essas concepções poderiam sofrer mudanças visto que cada geração acrescenta a sua experiência e visão de mundo. Novos deuses, entidades e elementos poderiam ser acrescentados, enquanto outros, esquecidos⁴⁵. O contato entre diferentes povos e gerações enriquece a experiência do sagrado, uma vez que possibilita trocas culturais. Achille Mbembe constata essa afirmação dizendo que as mudanças ocorrem continuamente nas mais variadas concepções de sagrado. Isto porque os seus elementos centrais estão identificados como uma classe social e relacionados a um contexto, por isso mesmo não estão isentos de transformações históricas⁴⁶.

⁴²OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.). 2. ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 593.

⁴³ Ibid. p. 593.

⁴⁴ Ibid. p. 592.

⁴⁵ Ibid. p. 593.

⁴⁶ MBEMBE, Achille. África Insubmissa. Cristianismo, poder e o Estado na sociedade pós-colonial. Edições pedagogo. 2013. p.50.

Concebendo um Criador

Os processos criminais analisados possuem muitas lacunas. Os agentes sociais ali descritos estavam diante do juiz para esclarecer questões sobre crimes cometidos. O que deixam “escapar” sobre as suas crenças são nuances. No contexto em que os relatos dessas pessoas foram recolhidos, a região vivia sob a égide da administração colonial que reprimia e perseguia as crenças de muitas sociedades africanas, portanto na maioria dos casos, os interrogados ocultavam sua percepção do sagrado. Réus e testemunhas deveriam depor sobre os crimes ocorridos e, em muitos casos, não falavam de suas crenças por medo. Mesmo assim, se olharmos atentamente para esses depoimentos, percebemos elementos da “vivência do sagrado” cotidiano implícitos no discurso dessas pessoas.

Para preencher as lacunas na “reconstrução” da percepção de mundo desses indivíduos, faremos o cruzamento dos depoimentos com textos antropológicos, relatos de missionários e administradores coloniais. Pretendemos, assim, entender como esses indivíduos se relacionavam com o sagrado, e também a recorrência da feitiçaria em seus discursos.

A visão de sagrado ajáua estava difusa na sociedade. Perpassava todas as dimensões do cotidiano, dando coesão e estabilidade para a estrutura social. Essa coesão provinha do sentimento de identidade, construída em torno de uma mitologia, que ligava todos os indivíduos a ancestrais comuns. O controle social, ou seja, a autoridade política exercida pelos chefes era legitimada pelo campo do sagrado, que se fazia fundamental. Portanto, concluímos que a dimensão do sagrado era essencial para a construção e manutenção de todo o tecido social ajáua. Ela criava valores coletivos, legitimava poderes, dava autoridade e significado às normas e condutas. A dimensão do sagrado era responsável pela transmissão de ideais e valores às futuras gerações, conectando-as com os ancestrais míticos, fundadores da sociedade ajáua.

O missionário Manoel Gomes da Gama Amaral, em suas observações sobre o povo ajáua, dizia que existia a crença num “ente supremo”, o qual eles denominavam

Mulungu, Mlungu ou *Nluugu*. Este ser primordial seria o criador de todas as coisas⁴⁷. Nessa discussão, Frederico José Peirone (também um missionário) descreveu o processo de criação do universo segundo a cosmogonia ajáua. Neste processo, *Ntanga Lwembe*⁴⁸ estava sozinho com seus pensamentos, que eram muitos. Dos pensamentos de *Ntanga Lwembe* o universo e todas as coisas foram criados. Por último, *Ntanga Lwembe* pensou no ser humano como um boneco feito a partir do barro, logo depois soprou por dentro dele, dando-lhe a vida, assim foram criados o homem e a mulher, os primeiros ajáuas⁴⁹. Ou seja, o “Ente Supremo” criou todas as coisas (inclusive o ser humano) apenas com o ato de pensar. Através deste mito os ajáuas explicam a criação do mundo e dos ancestrais míticos. Este “Criador” pode ser identificado com o Deus para os cristãos ou Allah para os mulçumanos. Essa associação ocorre principalmente após o contato entre os ajáuas com o islã e o cristianismo.

Achille Mbembe afirma que, de uma forma geral, em muitas das cosmogonias africanas a relação direta entre a humanidade e o “Ente Supremo” era esporádica ou quase inexistente. A forma de contato se dava, na maioria dos casos, por intermédio dos ancestrais e em situações cotidianas. Segundo o autor, o contato com as “religiões do livro” (cristianismo e também o islã) fez com que a concepção acerca do “Ente Supremo” se alargasse, e com elas, as fronteiras domésticas (microcosmo) de sua atuação. Houve então a expansão do conceito de “Ser Supremo”⁵⁰. As interações com o islamismo e cristianismo serão abordadas mais adiante.

A ancestralidade: o pilar do Sagrado

Em nossa tentativa de compreender a dimensão do sagrado ajáua deparamo-nos com a questão da ancestralidade. Embora a ancestralidade não apareça de forma

⁴⁷ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. *O Povo Yao (Mtundu Wayao)* (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa, 1967. p. 376.

⁴⁸ Nomenclatura utilizada por Peirone para designar o “Criador”. Apesar de ser uma nomenclatura diferente da utilizada por Amaral, ambos os autores recolheram suas informações entre os ajáuas. Variações regionais podem ocasionar pequenas mudanças nos mitos e nas grafias dos nomes das entidades.

⁴⁹ PEIRONE, Frederico José. *A Tribo Ajáua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica*. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa, 1967. p. 57.

⁵⁰ MBEMBE, Achille. *África Insubmissa. Cristianismo, poder e o Estado na sociedade pós-colonial*. Edições pedagogo. 2013. p. 65 e 66.

explícita nos processos criminais, faz-se recorrente em quase toda a literatura complementar. Concluímos, então, que a veneração e o culto aos ancestrais é o pilar mais importante da concepção cosmogônica ajáua. Acreditamos que as ações dos indivíduos descritos nos processos partem de sua concepção de mundo. Nesta compreensão da realidade, o sentimento de pertencimento e exclusão de determinados meios sociais estava diretamente relacionado com a ancestralidade. Portanto, reservamos este tópico para realizar algumas reflexões sobre a questão ancestral.

Segundo a cosmogonia ajáua, o “Ente Supremo” encontra-se inacessível aos humanos. Diante desse distanciamento, a comunidade necessita da intercessão dos ancestrais para conseguir as suas dádivas. Acredita-se que, por habitar outro plano de existência, estes ancestrais estariam mais próximos de *Mulungu*, portanto poderiam realizar o papel de mediadores entre a comunidade dos vivos e seu criador. Os ajáuas realizam orações periódicas nas quais, primeiramente, *Mulungu* deve ser invocado, precedendo sempre a invocação dos ancestrais⁵¹.

Fábio Leite, em sua pesquisa, observa a questão ancestral nas sociedades Iorubá, Agni e Senufo. Essas sociedades possuem suas singularidades e diferenças, não é nosso intuito generalizar seus conceitos. Porém, acreditamos que alguns de seus tópicos podem ajudar em nossa compreensão sobre os ajáuas. Segundo aponta Leite, algumas sociedades africanas compreendem o indivíduo como uma união de elementos físicos e outros de origem na essência universal e eterna do “Criador” ou “Preexistente⁵²”. O corpo, por exemplo, seria a porção física e visível do homem, relacionada com o trabalho e reprodução da sociedade. Nesta visão, o corpo também é responsável por proporcionar ao ser humano sua individualidade, sua historicidade. Após a morte, o destino do corpo seria o apodrecimento e a desintegração⁵³.

Há ainda outros elementos, além do corpo, que irão constituir o ser humano em sua totalidade. Estes elementos teriam sua origem na mesma “essência do Criador”, compartilhando de sua energia universal. Esses elementos têm origem no próprio “Preexistente”, portanto, continuam sua existência mesmo após a morte do corpo. Segundo observa Leite, para essas sociedades o “Preexistente” está unido a sua criação,

⁵¹ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa, 1967.p.376.

⁵² Forma utilizada por Fábio Leite para designar a entidade que determinadas sociedades concebem como sendo a criadora de todas as coisas.

⁵³LEITE, Fábio Rubens da Rocha. A questão ancestral: África negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008. p. 39.

compartilhando de sua essência. Nessa cosmovisão, todo o universo é constituído pela mesma energia universal pela qual o “Preexistente” é formado:

O preexistente liga-se ainda, seguidamente, àquelas instâncias dos entes sobrenaturais, os quais por uma questão prática chamamos às vezes de divindades. Com isso, propomos uma diferença de substância entre divindades e ancestrais. As divindades constituem manifestações específicas da energia universal que integra a existência total, consubstanciando-se em certos domínios da natureza, mas estabelecendo relações com a sociedade. Por tal motivo, integram também a massa ancestral de uma dada sociedade.⁵⁴

Desta forma, podemos entender que o indivíduo era considerado como uma “porção” da manifestação da energia universal, totalmente interligado ao mundo a sua volta, ao preexistente e a sua linhagem ancestral. Logo, sob este ponto de vista, a morte não significa o fim da vida, mas uma extensão dela. Os mortos continuam sendo membros da sociedade ao lado da esfera dos vivos. A sociedade, nesta cosmovisão, é integrada pelos vivos, pelos mortos e por todos aqueles que ainda irão existir. Ou seja, todo ciclo de vida girava em torno da ancestralidade. Todos os ritos e iniciações que o indivíduo passava em vida visavam assegurar-lhe sua “estadia” na “pós-morte” como ancestral.

Amaral, em seu trabalho, descreveu algumas das características do culto aos antepassados, praticados pelos ajáuas. Segundo ele, os “espíritos” de personalidades de grande relevância e status eram os mais poderosos e frequentemente invocados a interceder pela comunidade. Essa forma de culto era realizada através de orações e invocações coletivas, presididas pelo chefe da povoação. Geralmente, como descreve Amaral, os chefes possuíam a autoridade e legitimidade para invocar os ancestrais. Durante essas orações eram feitos sacrifícios e oferendas para agradar os antepassados e assim conseguir suas benesses⁵⁵. O culto aos antepassados, segundo Amaral, podia também se dar em uma “escala menor”, restrita ao núcleo de parentesco, a *mbumba*⁵⁶. Neste caso, o líder deste grupo de parentesco, chamado de *asyene mbumba*⁵⁷, possuía a legitimidade para invocar os antepassados. Os antepassados eram invocados em prol de

⁵⁴LEITE, Fábio Rubens da Rocha. A questão ancestral: África negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008. p. 28.

⁵⁵ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 376 e 377.

⁵⁶ Núcleo de parentesco.

⁵⁷ Título conferido ao irmão mais velho de um grupo de mulheres que constituem uma linhagem, ele é responsável por sustentá-las e protegê-las. Líder do núcleo de parentesco.

bênçãos⁵⁸. Amaral destacou também o papel social do culto aos antepassados; para o autor, através dele que eram reforçados os laços de identidade, ligando os ajáuas a ancestrais comuns. Os laços de solidariedade entre esses indivíduos são intensificados, já que estão ligados à identidade:

A crença no poder sobrenatural dos espíritos dos antepassados, como intercessores junto a Deus em benefício dos viventes, desempenha papel de muito relevo na coesão social dos wayao. As invocações periódicas feitas pelos chefes em benefício de todo o povo; as dos chefes de povoação em benefício dos vizinhos; e a dos *asyene mbumba* em benefício da família, é um meio valioso de se manter a solidariedade social e a matrilinearidade, esta, reforçada pelas venerações periódicas ou ocasionais, dos antepassados comuns, nas *sadaka*.⁵⁹

A invocação dos antepassados podia ser praticada em qualquer ocasião, porém, era obrigatória antes das sementeiras, depois das colheitas, nas declarações de guerra e celebrações de paz⁶⁰. Para essa tarefa poderiam ser recitadas preces especiais por meio das quais uma extensa linhagem de chefes era invocada. Yohanna B. Abdallah, primeiro autor ajáua a escrever sobre seu próprio grupo, dá alguns exemplos de preces feitas pelos ajáuas em tempos de estiagem das chuvas:

Imploramos-vos que nos ouças. Viemos cumprimentar-vos e visitar-vos, porque viveis com Deus. Trouxemos-vos uma humilde oferta para que possamos pedir chuva. As crianças vão morrer de fome, o sol é demasiado cruel. Ouve-nos o Che Napanda⁶¹, ó Che Kawina⁶², ó Che Matanga⁶³, vós que já descansais em paz, protegei-nos com vosso poder, vós que estais com Deus, dai-nos a chuva!⁶⁴

E ainda:

Ouve-nos o Che Mkalitota⁶⁵, nosso pai, ó Che Mataka⁶⁶, senhor da nossa raça, que descansas em Mkonde⁶⁷. Os teus filhos infelizes, a quem já deixastes, estão aqui. Tu dizias prepara-me uma boa bebida, o meu povo

⁵⁸ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa, 1967. p. 376 e 377.

⁵⁹ Sadaka: Cerimônia efetuada em homenagem aos mortos em datas específica, de acordo com o seu falecimento. Vide: AMARAL, Manoel Gomes da Gama. op. cit. p. 377.

⁶⁰ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. op. cit. p. 376 e 377.

⁶¹ Nomes de ancestrais “ilustres” da sociedade ajáua: nota-se que o prefixo “Che” indica notoriedade do indivíduo, pode apontar que o mesmo fora um chefe de povoação, por exemplo.

⁶² Ancestral ilustre.

⁶³ Idem.

⁶⁴ ABDALLAH, Yohanna B. Os Yao. Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane. Maputo. 1983. p. 31.

⁶⁵ Mais alguns nomes de ancestrais ilustres.

⁶⁶ Idem.

⁶⁷ Localidade onde se encontra o túmulo de Che Mataka.

clama por bebida. Nós te imploramos o pai de todos nós, que nos dê a chuva. As crianças vão morrer de fome. Ouve-nos vós que estais com Deus, dai-nos a chuva!⁶⁸

Os ancestrais deviam ser mantidos e agradados através de sacrifícios e preces. Desta forma, a energia vital lhes era garantida, e, através dela, os ancestrais poderiam auxiliar os vivos. Podemos entender esse tipo de relação como uma espécie de cadeia de ajuda mútua através da qual vivos e mortos se relacionavam. Desagradar um ancestral pode desencadear uma série de infortúnios.

Existia, ainda, a possibilidade de que o indivíduo, após a morte, se transformasse em ancestral, podendo ser cultuado e invocado pela comunidade. Para isso, ele deveria passar por um processo de preparação. Este processo englobava as iniciações que tal indivíduo passou em vida, bem com a observação dos tabus e regras comportamentais. Os ritos funerários também eram de extrema importância para que houvesse a superação do estágio da morte e a continuidade no plano dos ancestrais.

Devido a todos os fatos apresentados, enfatizamos a importância que os funerais exerciam para garantir que o indivíduo passasse para o plano espiritual de forma correta. A morte é vista como uma iniciação, e seus ritos devem ser cumpridos à risca. Percebemos esse fato no processo criminal sobre o assassinato de Chipungo:

Que pouco depois o chefe Misaza chegou com muita gente da povoação e que vendo o Chipungo morto fizeram todas as cerimônias fúnebres do costume, enterrando o cadáver no dia seguinte, depois o chefe e outros indígenas puseram-se em perseguição dos arguidos até o *Nyassiland* onde os encontraram e pediram a sua captura.⁶⁹

A chefia local, bem como outros membros da comunidade, só foi em busca dos assassinos quando terminaram de cumprir todos os ritos funerários do morto, garantindo-lhe assim, segundo a crença, uma passagem segura para o mundo dos ancestrais. Em contrapartida, no caso do linchamento de Cangoma, Manoel e Anilade arrastaram-no para o mato, onde ocultaram seu cadáver. Agindo assim, além de tentar se livrar da prova do crime (o corpo), podemos pensar que os assassinos estariam negando a Cangoma um ritual fúnebre adequado, de acordo com os costumes, dificultando assim a sua passagem para o plano dos ancestrais. Amaral descreve as práticas funerárias observadas por ele entre os ajáuas:

⁶⁸ ABDALLAH, Yohana B. Os Yao. Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane. Maputo. 1983. p. 31.

⁶⁹ AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6673 a 6675.

Verificado o óbito, o cadáver é depositado sobre uma *cindanda*⁷⁰ com os pés voltados para o norte e envolto em um pano fino, pois acreditam que nos primeiros momentos após a morte ainda sente. Por debaixo da *cindanda* é aberto um buraco na terra, que se destina a receber água com que o corpo vai ser lavado. Depois de lavado o corpo, aguarda-se que a água suma do buraco, que, seguidamente é tapado com a terra que de lá saiu. Depois disso o cadáver é removido para outra *cindanda* em que é transportado para o cemitério, de cabeça para frente. (...) O coval é retangular, com o lado maior no sentido leste oeste. Cavam aproximadamente 1,5 metros a 1,70 metros e, no fundo, no lado do norte, cavam uma espécie de gavetão onde o cadáver é depositado em decúbito lateral direito, envolto num pano e com a face direita diretamente em contato com a terra e os olhos livres para nada terem que os impeça de olhar para Meca. O gavetão é fechado com paus e por cima do pano depositam capim seco e, seguidamente aterram o coval.⁷¹

Amaral ainda afirma que, após o sepultamento, dever-se-ia cumprir uma série de tabus referentes ao luto do falecido, isso porque com o falecimento iniciava-se um “estado de impureza” que necessitava ser revertido. Frederico José Peirone diz que os ritos fúnebres ajáuas eram realizados de forma solene, acompanhados por diversos *mualimos*⁷², que recitavam orações e versículos do Alcorão. Peirone menciona que o cadáver do falecido podia ser levado sob cortejo até o local do sepultamento. Esse cortejo era acompanhado com bandeiras ornamentadas por versículos do Alcorão. O autor observa que, mesmo entre os ajáuas convertidos ao islã, havia o costume de se oferecer o sacrifício de uma galinha, cabra ou ovelha pela alma do falecido⁷³.

Os ritos fúnebres podem ser vistos como iniciações. Eles configuram a última e derradeira passagem que o indivíduo realizaria. Opoku ressalta que os ritos de iniciação marcavam as transições que as pessoas passavam durante a vida. Esses ritos são praticados em diversos momentos, como na passagem da infância para a vida adulta, em casamentos e funerais. As iniciações preparavam o homem para a ancestralidade e deveriam ser cumpridas à risca⁷⁴. Uma interessante observação é a mescla de elementos ancestrais e muçulmanos presentes na cerimônia descrita. Ela demonstra o ambiente

⁷⁰ Espécie de cama tecida com folhas de palmeira.

⁷¹ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. *O Povo Yao (Mtundu Wayao)* (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 123.

⁷² Indivíduos muçulmanos encarregados de educar os jovens na doutrina islâmica e também ministrar iniciações.

⁷³ PEIRONE, Frederico José. *A Tribo Ajáua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica*. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa, 1967. p. 163 e 164.

⁷⁴ OPOKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colonial*. História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.). 2.ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 601 a 603.

“religioso” plural e dinâmico no qual esses indivíduos estavam inseridos. Esta temática será mais aprofundada adiante.

Observados todos os preceitos em vida e tendo-se cumprido as obrigações funerárias, deveriam ser cumpridos ritos permanentes (sacrifícios, oferendas, preces ao falecido) para que ele se assegurasse como ancestral.

Curandeiros e adivinhos

Devemos estar cientes da dificuldade na utilização de alguns termos nas pesquisas em África. Em geral, muitos termos, como “curandeiro” e “adivinho”, são empregados de forma simplista, não dando conta de exprimir a realidade na qual estão inseridos. Em muitos casos, as traduções equivocadas ou a inexistência de termos aproximados com a língua original causam diversos problemas em seu entendimento. Termos como “feiticeiro”, “curandeiro” ou “adivinho” são muitas vezes utilizados como sinônimos, o que é equivocado. Percebemos que nas línguas africanas existe uma vasta gama de palavras para designar indivíduos com diferentes funções. Portanto, há diferentes palavras para designar feiticeiro, curandeiro e adivinho. E, ainda, existem diferentes tipos de feiticeiros, curandeiros e adivinhos, cada um com sua designação própria. Temos ainda os problemas gerados por traduções equivocadas. Os depoimentos eram recolhidos por escrivães portugueses que ouviam o relato de forma indireta através de intérpretes. Todas essas intermediações dificultam a compreensão de muitos desses termos.

Apesar das limitações, podemos entender algumas funções e papéis sociais de determinados indivíduos em algumas culturas africanas. Por exemplo: curandeiros eram aquelas pessoas especializadas em métodos curativos. Eram mestres no conhecimento de plantas e outros recursos, a fim de recobrar a saúde daqueles que solicitavam. Os curandeiros eram aqueles que combatiam a feitiçaria, curando os males causados por ela, anulando ou virando o feitiço contra quem o fez⁷⁵.

⁷⁵WEST, Harry G. Kupilikula, o poder e o invisível em Mueda Moçambique. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 2009. p. 106.

Um dos processos criminais que analisamos mostra um curioso caso em que um chefe de povoação ajáua é acusado de abuso de poder. Nesse caso, o chefe também é acusado por forçar uma jovem a tomar um chá abortivo, porque ela estaria grávida dele:

Segundo: que o referido chefe teve em sua casa uma rapariga indígena de nome Angueu de catorze anos prováveis, que esteve grávida do referido chefe, que não querendo ter filhos segundo o declarou a mãe da rapariga encarregou esta de arranjar abortivo para dar a mesma rapariga, recusando-se porém a mãe a fazê-lo declarando que se ele, chefe, não queria ter filhos a sua filha podia ir a sua casa (dela mãe) e ali ter o parto que ela e a mãe, criaria seu neto, que com esta resposta o dito chefe encarregou depois seu cozinheiro de arranjar um remédio cafreal para dar a referida rapariga a fim de fazer abortar que o fato que a declarante acaba de narrar foi-lhe contado pela mãe da rapariga grávida e pelo cozinheiro do dito chefe, não sabendo porém, se esse remédio foi-lhe ou não administrado, que sabe que a rapariga em questão foi a casa de sua mãe onde abortou, tendo ele declarante encontrado a mesma rapariga de esminho para casa dela um ou dois dias antes do desmanche, tendo ela em seguida, passado uns dois ou três dias voltando para a casa do dito chefe do conselho que ele declarante, calcula que os desmanches da rapariga tivesse sido resultado de algum remédio cafreal como do resto era vez corrente na povoação que lhe havia sido ministrado um abortivo por determinação do referido chefe: para comprovar este ultimo facto de aborto pode indicar ele declarante o cozinheiro referido a mãe da rapariga, bem como a própria rapariga declarou mais que tendo sido espancada pelo cipaio de número cinquenta e seis de nome Kependu uma mulher indígena que apresentava na cabeça e mais partes do corpo contusões e que foi tratada na enfermaria por ele declarante.⁷⁶

Podemos perceber, no depoimento acima, que o conhecimento de plantas medicinais era amplamente disseminado na população. Mesmo aqueles que não eram curandeiros, possuíam certo conhecimento de ervas e outras técnicas curativas. Esses conhecimentos medicinais estavam muitas vezes ligados à dimensão do sagrado, e ao discurso de feitiçaria.

O que devemos salientar aqui é a dimensão antifeitiçaria que o curandeiro assume. No terreno dos feiticeiros, somente aqueles que possuíam o conhecimento sobre a feitiçaria poderiam combatê-los. Ayres D'Ornellas⁷⁷, um administrador colonial, cita que “contra esses (os feiticeiros) combatem os mezinheiros ou curandeiros. Destes, alguns também são feiticeiros, isto é reconhecem seu poder sobre o corpo humano e os

⁷⁶AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca. Ano: 1928. Auto crime, 574, (acusado Catulino Campos Lima Chefe do Conselho do Lago). p. 506 a 510.

⁷⁷É importante ressaltar que Ayres D'Ornellas foi um administrador colonial, portanto possuía uma visão muito simplista e reducionista dos africanos e de sua cultura. Fato que fica evidente em sua obra, porém, com cautela, algumas de suas observações terão serventia neste trabalho.

espíritos ou a feitiços”⁷⁸. Ou seja, a concepção de curandeiro como aquele que combatia a feitiçaria era amplamente disseminada.

Porém, existia também uma ambiguidade no papel do curandeiro. Harry G. West evidencia que, em muitos casos, curandeiro também era um feiticeiro, pois para tratar de infortúnios causados pela feitiçaria seria necessário conhecê-la muito bem. Ironicamente, havia então a contradição de que as mesmas pessoas que protegiam poderiam também atacar⁷⁹.

West trabalha com uma concepção de “feitiçaria de construção”, que seria aquela benéfica, na qual há curas, combate a feiticeiros, confecção de talismãs e outros meios mágicos para proteger as pessoas, suas casas, plantações etc⁸⁰. Ainda sobre o papel ambíguo do curandeiro, Geschiere afirma:

Quase em todas as partes da África, as forças ocultas são vistas como um mal primordial. Mas uma vez que elas existem torna-se indispensável estar informado acerca desse mundo secreto, de uma forma ou de outra. Ademais, um outro princípio geral é o de que essas forças podem ser canalizadas e utilizadas com propósitos construtivos (...). O *nganga* é o protótipo dessa ambiguidade. Ele (ou ela) só pode curar porque desenvolveu a feitiçaria em sua barriga com o auxílio especial de um professor. É, portanto, uma figura de grande ambivalência, que pode curar e proteger, mas também atacar e matar. Geralmente, as forças ocultas nas quais os feiticeiros se especializam — como as fontes de todo o mal — também são tidas como indispensáveis para qualquer acumulação de poder ou riqueza.⁸¹

A melhor proteção contra os feiticeiros deveria ser encontrada dentro do domínio da própria feitiçaria. Esta é uma das razões pelas quais a crença em feitiçaria se constituía em um círculo vicioso difícil de escapar. West ainda chega a mencionar o fato de que mesmo pessoas comuns têm algum conhecimento das práticas das quais os curandeiros utilizam para curar a si mesmos ou a outra pessoa; esse conhecimento é crucial para fortalecer e até salvar a vida de uma pessoa em um ambiente tão hostil quanto o da feitiçaria⁸². O caso do aborto da jovem nos demonstra o largo conhecimento sobre ervas e outros remédios naturais disseminados na população. De certa forma, todos os indivíduos possuíam um grau de conhecimento de cura.

⁷⁸D’ORNELLAS, Ayres. Congresso Colonial Nacional. Raças e Línguas Indígenas em Moçambique. Memória Apresentada ao Congresso Colonial Nacional por Ayres D’Ornellas. Sociedade de Geografia de Lisboa. p. 50.

⁷⁹WEST, Harry G. Kupilikula, o poder e o invisível em Mueda Moçambique. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 2009. p. 109 a 113.

⁸⁰Ibid. p. 113.

⁸¹GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e Modernidade nos Camarões, Alguns Pensamentos sobre uma Estranha Cumplicidade. Afro – Ásia, 2006. p. 33.

⁸²WEST, Harry G. op. cit. p. 98.

Ao se analisar um dos processos criminais, o do assassinato de Chipungo, vemos que a morte de uma criança levanta a hipótese de que algum feiticeiro estaria atuando na povoação. Constava no processo o seguinte:

Perguntado o que sabe sobre a morte de uma criança na sua povoação de Christine morte atribuída a feitiço, disse que a mãe da criança que morreu é irmã dele arguido, e que ele julgando que a criança tinha morrido por feitiço fora procurar um homem que faz adivinhas⁸³.

Os ajáuas procuravam adivinhos em todas as ocasiões da vida. Antes de tomar uma decisão importante ou em caso de doenças, as pessoas consultavam constantemente os adivinhos. Estes adivinhos se diferenciavam dos feiticeiros e também dos curandeiros, embora pudessem conhecer e ministrar técnicas utilizadas por ambos. Novamente, caímos no problema das nomenclaturas, que são insuficientes para lidar com tal complexidade. Sobre os adivinhos, Ayres D’Ornellas comenta que:

Com credices destas não admira que seja importantíssima entre os indígenas a profissão de adivinho ou descobridor de feiticeiros. São em geral velhos, que dizendo-se dotados do mesmo poder dos feiticeiros, o empregam contra eles.⁸⁴

A primeira medida a ser tomada quando algum infortúnio recaía sobre o indivíduo era a consulta a um adivinho. Este deveria utilizar um instrumento oracular que poderia indicar as causas do infortúnio que, no geral, seria a atuação de algum feiticeiro. O adivinho também revelaria o nome do suposto feiticeiro. Amaral descreve que, para descobrirem a identidade do feiticeiro, os adivinhos ajáuas utilizavam uma espécie de cofió⁸⁵ enfeitado com plumas de aves, um bambu flexível e oco, preenchido com algumas ervas e raízes especiais, fechado hermeticamente com cera de abelha. Ele descreve o procedimento do oráculo:

Usam o seguinte sistema para descobrirem o feiticeiro: presente para efeito, com o cofió emplumado e o bambu ou a cabaça já referidos, o curandeiro começa a agitar-se lentamente e a agitar o bambu ou a cabaça, murmurando, simultaneamente, palavras mágicas incompreensíveis. Vai acelerando progressivamente. O ritmo, ao mesmo tempo que se aproxima e afasta de um

⁸³AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. ex. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6712.

⁸⁴D’ORNELLAS, Ayres. Congresso Colonial Nacional. Raças e Línguas Indígenas em Moçambique. Memória Apresentada ao Congresso Colonial Nacional por Ayres D’ornellas. Sociedade de Geografia de Lisboa, p. 50.

⁸⁵O autor refere-se ao instrumento como cofió, que é uma espécie de “chapeu” ou gorro, muito comum na cultura islâmica. Porém acreditamos que Amaral utiliza o termo “cofió” apenas pelo fato de o instrumento assemelhar-se a um, e não por ser um cofió propriamente dito.

e de outro dos presentes com o bambu em constante agitação. Os movimentos aceleram-se mais, tornando-se frenéticos e assim mantendo durante algum tempo, em frente a cada um dos presentes. Pode percorrer todos os presentes uma ou mais vezes, até que estaca, aparentando estado de transe, com o braço estendido e com o bambu apontando para o feiticeiro.⁸⁶

Após a identificação do feiticeiro, a vítima do suposto feitiço, ou os seus parentes, tomavam as precauções devidas, trabalhando nos contrafeitiços ou acionando a chefia local. Amaral menciona que, no passado, os feiticeiros podiam ser assassinados ou expulsos da comunidade; já no período colonial apenas eram “convidados” a retirar o feitiço e pagar multas⁸⁷. Outra forma de proceder também nos é descrita por Ayres D’Ornellas. O autor observou que às vezes ministrava-se um veneno de ervas específicas ao suposto feiticeiro, chamado de *muave*. Este veneno, segundo a crença, induziria o indivíduo, se fosse realmente um feiticeiro, à morte ou a dizer a verdade sobre o feitiço que supostamente fizera:

Quando a morte, porém, é atribuída a feitiço, o feiticeiro denunciado pelo adivinho em, em geral, que passar pelo muave. Já atrás notamos que das diversas provas judiciais, a do muave, (nome genérico para indicar a prova por meio do emprego de substâncias venenosas) é que parece ser mais especialmente de invenção africana. Muave é a forma aportuguesada da palavra bantu *mvai* nome de uma árvore, cuja casca reduzida a pó é dada a beber com água.⁸⁸

O autor afirma que, devido ao medo causado pelo muave, os acusados costumavam assumir a culpa pensando que dizendo a verdade poderiam vomitar o veneno. Esses supostos feiticeiros também podiam sofrer tortura além da prova do muave⁸⁹.

Segundo Diane Ciekawy e Peter Geschiere a feitiçaria era sempre esperada dos membros mais próximos do convívio social, geralmente de dentro do grupo de parentesco. Assim, os curandeiros buscavam com mais frequência, entre os parentes, a identidade do suposto feiticeiro. E só depois de revelar o feiticeiro tratavam do infortúnio do qual seu paciente estava sofrendo:

⁸⁶ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa, 1967. p. 394.

⁸⁷Ibid. p. 395.

⁸⁸D’ORNELLAS, Ayres. Congresso Colonial Nacional. Raças e Linguas Indígenas em Moçambique. Memória Apresentada ao Congresso Colonial Nacional por Ayres D’ornellas. Sociedade de Geografia de Lisboa. p. 51.

⁸⁹Ibid. p. 52 e 53.

É por isso que é comum que os curandeiros tentem, de uma forma ou de outra, montar membros da família antes de iniciar uma cura. Para Douala, por exemplo, de Rosny (1981) mostra que, mesmo entre as pessoas que viveram por gerações na cidade, o *nganga* (curandeiro) insistirá em aproximar os parentes, mesmo quando vivam longe no campo. Se eles se recusam a colaborar, o *nganga* não tem outra alternativa do que parar sua cura e indicar que ele não pode fazer nada para a vítima.⁹⁰

Para ilustrar a citação acima, mais uma vez, recorremos ao caso do assassinato de Chipungo, cujos autores foram seus próprios sobrinhos. Chipungo foi acusado de feiticeiro pelo adivinho, que dentro das possibilidades, apontou para um membro do mesmo núcleo de parentesco. Porém, cabe ressaltar que acusar um parente muito próximo de ser feiticeiro, seria, segundo a crença, se “autoacusar”. Isto porque a feitiçaria pode ser considerada uma característica hereditária, como afirma Evans-Pritchard, transmitida de pai para filho. Não sabemos ao certo a concepção ajáua sobre a transmissão da feitiçaria. Mas, se levarmos em conta que para eles a feitiçaria é um dom psíquico latente, podemos crer que ela é também hereditária. Dessa afirmação, chegamos a um questionamento: porque as acusações de feitiçaria eram tão recorrentes no núcleo de parentesco? A resposta para tal indagação pode estar relacionada com outra pergunta: quem é considerado “parente” dentro do núcleo familiar? A concepção de parentesco em muitas das sociedades africanas é ampla e abarca fatores muito mais complexos do que a consanguinidade. Aqueles indivíduos que são considerados “agregados” ou parentes por aliança, possuem maior probabilidade de serem acusados de feitiçaria. A resposta para essa indagação será desenvolvida ao longo do terceiro e quarto capítulos.

Acusações de feitiçaria

Como percebemos, em ambos os processos criminais analisados, a questão da feitiçaria é recorrente. Os indivíduos organizavam seus discursos em torno de acusações de feitiçaria. Alegavam que cometeram assassinatos fazendo “justiça”, ou se “defendendo”, porque suas vítimas eram feiticeiros. Devemos, então, tentar buscar o

⁹⁰CIEKAWY, Diane e GERSCHIERE, Peter. Contando feitiçaria: Cenários em conflito na África pós-colonial. *African Studies Review*, Vol. 41, nº 3 (dezembro de 1998), pp. 1-14 Publicado por: Cambridge University. p. 10.

significado e as intenções por trás das acusações de feitiçaria. Essas intenções, muitas vezes, ultrapassam o campo do sagrado, revelando motivações econômicas ou relacionadas com desavenças e vingança.

Yohanna Abdallah diz que a feitiçaria entre os ajáuas era um ato condenável e passível de punições, os acusados de serem feiticeiros eram linchados, e podiam também ser condenados à morte na fogueira⁹¹:

Antes de começarem a tomar essa bebida, deviam consultar os espíritos de forma a encontrar a causa da morte. Em seguida iam ter com o chefe para prender as pessoas suspeitas na casa do feiticeiro. De modo a fazer parar com seus malefícios, obrigavam a pagar uma multa ou mandavam-no matar pelo fogo, de maneira a prevenir que não houvesse outras mortes.⁹²

Em um dos processos analisados, temos um caso de homicídio de uma suposta feiticeira. Este caso nos revela uma série de dados interessantes sobre o convívio doméstico, como a violência contra a mulher (este foi o único caso dentre os cinco analisados, em que a acusada era uma mulher). E também estratégias de vingança, nos quais o discurso de feitiçaria serviu como justificativa para o crime. A mulher acusada sofreu o tipo de punição mais recorrente em casos de feitiçaria, a fogueira. Neste processo, um homem chamado Mendele, chefe de povoação, ordena a seus cipaios⁹³ Beve e Momade que assassinem uma mulher chamada Awayarese. Mendele acredita que ela, sua ex-esposa, teria lhe “enfeitiçado”, pois estava doente de uma perna. Em alguns testemunhos, porém, há indícios que a motivação do crime poderia ser uma traição conjugal. Beve e Momade jogaram o corpo da mulher em uma fogueira (ou ela ainda viva). Depois disso foram aconselhados por Mendele a fugir para terras estrangeiras (inglesas) em *Nyassiland*, atual Malawi⁹⁴. Mendele, chefe de povoação e mandante do crime, afirma em depoimento:

Respondeu que aproximadamente há três anos estando doente de uma perna, cuja doença atribui à indígena Awayarese por meio de feitiços, a mandou matar pelos indígenas Chitouba, Bevé e Momade que a lançaram em vida a uma fogueira onde aconselhou que o indígena Chituba fugisse para o território estrangeiro.⁹⁵

⁹¹ ABDALLAH, Yohanna B. Os Yao. Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane. Maputo. 1983. p. 29.

⁹² *ibid.* p. 25 e 26.

⁹³ Designação atribuída a policiais locais.

⁹⁴ AHM. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx.73. Ano: 1923, Autocrime 543. (acusados Beve, Momade). p. 724.

⁹⁵ AHM. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx.73. Ano: 1923, Autocrime 543. (acusados Beve, Momade). p. 724.

A doença na perna de Mendele foi logo atribuída à feitiçaria. Vimos que qualquer infortúnio que recaísse sobre uma pessoa podia ser considerado ação de algum feiticeiro. Desastres, má colheita, doenças e a morte de algum indivíduo certamente eram relacionados à feitiçaria. Temos nos processos analisados inúmeros casos de doenças e mortes que foram atribuídas à ação de feiticeiros.

Vejamos alguns desses casos. Em um dos processos criminais analisados deparamo-nos com o assassinato de um indivíduo chamado Cangoma. Saindo de viagem, junto com sua esposa e sobrinha, Cangoma foi abordado por Manoel e Anilade. Estes dois homens agarraram e agrediram Cangoma, arrastaram-no para o mato onde o assassinaram⁹⁶. Um detalhe importante nesse crime é que Cangoma, Manoel e Anilade eram irmãos. Em depoimento, Manoel alega ter matado Cangoma porque este era feiticeiro e, através de feitiço, teria feito Abula, seu outro irmão, falecer:

Que matou Cangoma porque quando morreu seu irmão Abula supôs que ele o matou com feitiço. Diz que se lembra de tal porque tempo antes de adoecer Abula, Cangoma foi para o *Nyassiland* sem informar pessoa alguma de sua povoação da sua saída e que só voltou depois de Abula falecer. Que Cangoma não estava de boas relações com Abula.⁹⁷

Certamente, os irmãos possuíam algum tipo de rivalidade. A doença e morte de Abula logo foram associadas à ação de um feiticeiro. Tendo coincidido a morte de Abula com a repentina viagem de Cangoma, as suspeitas de feitiçaria recaíram sobre ele. Qualquer comportamento atípico, contra o senso de coletividade, ou o descumprimento de algum tabu ou norma social, poderia causar a suspeita de feitiçaria.

Um caso semelhante é o de Chipungo, outro indivíduo assassinado pelos próprios parentes (sobrinhos e irmão). Vemos no depoimento de Manze, terceira testemunha deste caso, que a morte de uma criança serviu de justificativa para o assassinato:

E que perguntado ela quem era que tinham morto eles disseram que tinham morto Chipungo porque era feiticeiro e que tinha feito feitiço para matar uma criança que tinha morrido em dezembro último em virtude do mesmo feitiço, tendo-lhe o Catumba ou Messaco dito que o pai dele Audaba e tio de

⁹⁶AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927. Auto crime, (acusados Manuel e Anilade). p. 5593 á 5608.

⁹⁷Ibid. p. 5.612.

Chipungo é que tinham dado ordem para matar Chipungo por ter feito feitiço à criança.⁹⁸

Ao se analisar o processo de Chipungo, vemos que a morte da criança levanta a hipótese de que algum feiticeiro estaria atuando na povoação. Amone, sobrinho de Chipungo e um de seus assassinos, associa a morte da menina a um ato de feitiçaria. Uma antiga rivalidade entre Amone e seu tio levou a crer que Chipungo seria o suposto feiticeiro⁹⁹. Percebemos que, para além da feitiçaria, estão envolvidas outras questões, como rivalidades, disputas e desejo de vingança. Podemos dizer que essas crenças constituem um “pano de fundo” que fomenta um discurso de disputas, rivalidades e busca por poder. Yohanna Abdallah afirma que entre os ajáuas toda morte é causada por feitiçaria:

Porque nós os Yao pensávamos assim: se um homem fica doente ou morre, alguém o enfeitiçou: não é um simples acaso. Com certeza que sabemos que Deus o levou, mas Deus apenas o recebeu, porque alguém provocou a sua morte com feitiçarias. É nisto que acreditamos.¹⁰⁰

Essa afirmação de Abdallah nos é muito relevante. Implica que o discurso de feitiçaria consiste em um medo real para os indivíduos. A crença na existência de indivíduos com poderes de “drenar a energia vital” das pessoas, causando-lhes doenças e até mesmo a morte, gera uma atmosfera de medo e insegurança. Este ambiente de temor ainda é intensificado com as constantes acusações de feitiçaria. Ao mesmo tempo em que existe o medo da atuação dos feiticeiros, também há o perigo de ser acusado de praticar feitiçaria, fato que poderia resultar em morte física (homicídio) ou social (ostracismo) do indivíduo.

Evans-Pritchard diz que os feiticeiros agem de forma secreta, à noite voam para fora de seu corpo, atacando suas vítimas enquanto dormem, drenando sua força, sua energia vital, “devorando-a” lentamente, provocando doenças, cansaço e fraqueza. Ele continua o ataque por vários dias até que a sua vítima morra. O autor afirma que os envolvidos não desconsideram as causas reais do infortúnio, mas, que para eles a feitiçaria atua como uma “segunda causa”, não menos importante e que é conhecida como “segunda lança”:

⁹⁸AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927. Auto crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6682 e 6683.

⁹⁹Ibid. p. 6682.

¹⁰⁰ABDALLAH, Yohanna B. Os Yao. Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane. Maputo. 1983. p. 29.

Os Azande sempre dizem da bruxaria que ela é *umbanga*. Ou segunda lança. Quando os azandes matam a caça, há uma divisão da carne entre o homem que primeiro atingiu o animal e o que lhe cravou a segunda lança. Esses dois são considerados os matadores do animal, e o dono da segunda lança é o *umbanga*. Assim se um homem é morto por um elefante, ao azande dizem que o elefante é a primeira lança, que a bruxaria é a segunda lança, e que, juntas, elas o mataram. (...) Desse modo vemos que a bruxaria tem sua própria lógica, suas próprias regras de pensamento, e que estas não excluem a causalidade natural.¹⁰¹

Evans-Pritchard estuda o povo Zande, porém, de maneira geral, essa crença é compartilhada por muitos povos do continente, sofrendo apenas algumas variações. Paulo Granjo atenta para o fato de que a feitiçaria atua como um meio de “domesticação da incerteza”, ou seja, o discurso de feitiçaria fornece uma causalidade aceitável para aquilo que não possui explicação:

A feitiçaria fornece, assim, um meio para dar sentido à incerteza e ao aleatório, tornando-os explicáveis e permitindo reintegrar os infortúnios não apenas como coisas cognoscíveis, mas também como resultados da ação humana e, portanto, passíveis de serem manipulados por ela.¹⁰²

E ainda:

(...) que os infortúnios inesperados e, particularmente, as sucessões anormais de mortes e doenças, requerem uma explicação que lhes dê sentido e permita controlá-los, superá-los e reinstalar a normalidade.¹⁰³

Em suma, quando alguma doença ou infortúnio qualquer recai sobre alguém, este irá buscar as soluções que estão a sua disposição, remédios, sejam eles hospitalares ou naturais e tratamento médico ou ancestral. Ele irá buscar também soluções para a causa “invisível” de seu problema¹⁰⁴. Para isso consultará um adivinho / oráculo para saber qual a causa do problema por que está passando. Esse adivinho terá algumas possibilidades explicativas a sua disposição, que vão desde a punição ocorrida devido à quebra de algum tabu, ou o descontentamento por parte de algum ancestral, ou ainda a ação de um feiticeiro. Sendo a última hipótese considerada, o adivinho, por meio de um oráculo, irá tentar descobrir quem seria o suposto feiticeiro atuando.

¹⁰¹ EVANS-PRITCHARD. *Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande*. Rio de Janeiro, RJ. Editora Zahar. 2010. p. 55.

¹⁰² GRANJO, Paulo. *Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique*. 2011. p.169.

¹⁰³Ibid. p. 171.

¹⁰⁴Ibid. p.171.

Como vimos anteriormente, a feitiçaria é considerada uma capacidade psíquica, logo a distância física entre a vítima e o feiticeiro tem grande relevância. Quanto mais próximo o feiticeiro estiver de sua vítima, mais forte serão os seus feitiços. Por isso mesmo que as suspeitas recaem sobre membros da mesma família ou vizinhos próximos. Sobre isso, Granjo afirma que:

Deveremos ter em mente que as imagens dominantes acerca da eficácia da feitiçaria estão associadas à distância. Por outras palavras, só os maiores especialistas conseguirão lançar com sucesso feitiços a partir de locais longínquos, enquanto as pessoas medianas terão que estar muito próximas das vítimas para o fazerem. Supõe-se, por isso, que a/o possível feiticeira/o deverá ter uma grande proximidade física com as vítimas, mas também uma distância social ou comportamental relativamente a elas que justifique o mal que lhes faz e o desejo de o fazer. Assim, os parentes por aliança encontram-se desde logo na posição estrutural de potenciais suspeitos, com destaque para as mulheres que tenham ido residir junto da família do marido.¹⁰⁵

Devemos salientar que os envolvidos nos processos criminais apontados são parentes ou possuem algum grau de proximidade. Certamente, todos esses casos partem de inimizades e rancores antigos entre os envolvidos, lembrando a crença na feitiçaria como capacidade psíquica, e acionada por sentimentos como raiva, inveja ou rancor. Vemos na maioria dos processos analisados o fator da “vingança” como “força propulsora” para os crimes. Sendo assim, as suspeitas sobre a identidade dos feiticeiros recaem quase certamente nos indivíduos que possuem desafetos entre si.

Casos como esses são levados a um adivinho, que utilizará o oráculo para confirmar as suspeitas. Devemos salientar que, para muitos povos africanos, os oráculos constituem um meio judicial muito confiável. Evans-Pritchard descreve a tríade bruxaria-oráculo-magia como etapas correntes em um caso como este. Quando surgia algum evento trágico como uma doença ou morte, logo era associado à feitiçaria. A primeira medida a ser tomada seria a consulta oracular, através da qual revelar-se-ia o nome do feiticeiro. Após essa identificação, a vítima tomava as precauções devidas¹⁰⁶.

O caso de Chipungo demonstra bem a importância que os oráculos possuíam para revelar a identidade do suposto feiticeiro. Os depoentes narraram a consulta a um adivinho motivada por um infortúnio ocorrido. Esse infortúnio foi relacionado com a atuação de um feiticeiro, logo sua identidade deveria ser revelada.

¹⁰⁵ GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. 2011. p. 172.

¹⁰⁶EVANS-PRITCHARD. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro, RJ. Editora Zahar. 2010. p. 62 a 68.

Amaral menciona que o feiticeiro poderia ser morto ou expulso da comunidade, mas com a interferência do regime colonial, apenas eram “convidados” a retirar o feitiço e pagar multas¹⁰⁷. Mas apenas retirar publicamente o suposto feitiço não seria uma garantia de que o feiticeiro não continuaria atacando. Caso a vítima continuasse doente, outros tipos de providências poderiam ser tomadas. Alguns casos terminavam de forma mais extrema, como o ocorrido nos processos aqui demonstrados, com o assassinato do suposto feiticeiro(a). Dentro desta concepção de justiça, os oráculos eram considerados totalmente confiáveis, recorrendo-se a eles para aconselhamento em diversos aspectos da vida.

Em geral, os adivinhos fazem uma consulta prévia para conseguirem informações sobre alguma rivalidade ou pendência com a vítima, ou seja, a acusação dependerá da interpretação do adivinho, que certamente influirá na acusação do feiticeiro:

No entanto, acrescento, os sistemas divinatórios não existem isolados, antes pressupondo o seu respaldo em sistemas de interpretação que pretendem dar sentido à casualidade e, a partir desse sentido, guiar a intervenção humana sobre o que é incerto e desconhecido.¹⁰⁸

Granjo destaca o grande papel social que o discurso de feitiçaria possui em Moçambique, “que ela não constitui uma crença isolada, mas um elemento integrante de um sistema mais vasto de interpretação e de ação sobre os infortúnios e outros acontecimentos incertos”¹⁰⁹. Ele aponta que, para além da crença e da dimensão explicativa que a feitiçaria possui, ela constitui-se numa linguagem que reproduz a dominação e o controle dentro da sociedade:

Para o efeito, salientarei que, sendo embora a feitiçaria um elemento central do *sistema de domesticação da incerteza* predominante em Moçambique, as acusações da sua prática constituem também um instrumento de controlo social que recai sobre vítimas tipificadas, reproduzindo as relações de dominação existentes na sociedade.¹¹⁰

Além de ser um reflexo da sociedade na qual está inserida, a feitiçaria também pode ser considerada um meio eficaz de controle social, reforçando as hierarquias e autoridades “tradicionalmente” constituídas:

¹⁰⁷AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 395.

¹⁰⁸GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. 2011. p. 167.

¹⁰⁹Ibid. p. 166.

¹¹⁰Ibid. p. 166.

Nesse sentido, as acusações de feitiçaria constituem um poderoso instrumento de controlo social, quer punindo desvios às normas dominantes que regem o comportamento e as relações de poder quer coagindo ao seu cumprimento – tanto através da própria acusação, quanto da ameaça latente de que, à primeira desgraça que ocorra se possa vir a ser acusada(o).¹¹¹

Desta forma, o discurso da feitiçaria, além de representar e perpetuar a estrutura social vigente, também podia ser utilizado e apropriado por indivíduos que traçavam diferentes estratégias políticas e econômicas:

No entanto, uma acusação de que alguém praticou ou encomendou feitiços não se limita a procurar explicar os infortúnios, a integrar na normalidade aquilo que é considerado anormal. Acusar alguém de feitiçaria (ou a própria ameaça latente de que tal possa vir a ser feito) constitui também um potente instrumento de controlo social, quando não da prossecução de estratégias econômicas e políticas.¹¹²

Considerando este ponto de vista, percebemos que a feitiçaria está além do campo da crença. Podemos crer que o discurso da feitiçaria atua como “catalisador” por meio do qual rivalidades enraizadas no sentimento de vingança, disputas pelo poder ou aquisição de bens econômicos emergem. Acusar alguém de feitiçaria é algo grave e pode ocasionar a morte social (quando não física) da pessoa. O indivíduo ficará estigmatizado dentro da sociedade. Concluímos que a crença na feitiçaria constitui uma linguagem de poder, tanto por ser um meio de obtê-lo quanto por ser um espelho social que reflete a distribuição desse poder dentro da sociedade e do parentesco.

Dizemos “linguagem”, pois as acusações de feitiçaria, em nossa percepção, constituem um gênero discursivo, ou seja, uma forma própria de expressar uma visão de mundo. Essa linguagem é utilizada para arquitetar as falas e depoimentos dos envolvidos, portanto indica relações de poder. O discurso de feitiçaria abarca relações de poder diversas, como o controle social, estratégias econômicas e vingança, por exemplo.

As acusações podiam ser utilizadas como meio de execrar ou repelir algum membro da sociedade, fato que também está relacionado com o poder. O simples intuito de excluir um membro da sociedade com base em acusações de feitiçaria reflete, de certa forma, uma hierarquia de poder, em que um indivíduo se sobrepõe diante de alguma fragilidade do “outro”. Esta “fragilidade”, geralmente, podia decorrer de algum

¹¹¹ GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. 2011. p. 173 e 174.

¹¹²Ibid. p. 169 e 170.

descuido perante as normas de conduta estabelecida, ou da posição social dos indivíduos dentro da hierarquia do parentesco.

Capítulo 02 - O Espaço do Sagrado em disputa: Islã e Cristianismo

Para melhor compreensão do discurso da feitiçaria, torna-se importante fazer algumas reflexões sobre o campo do sagrado no qual os ajáuas estavam inseridos. O povo ajáua exercia um intenso comércio tanto com caravanas que chegavam do interior, quanto com mercadores na costa do Índico. Esse dinamismo comercial proporcionou um interessante intercâmbio cultural que enriqueceu a experiência do sagrado ajáua. Nos processos analisados, percebemos nuances sutis que nos permitem verificar esse espaço religioso plural. Por isso, decidimos reservar este capítulo para contextualizar o leitor a respeito do que se refere ao espaço religioso ajáua e suas disputas.

“A sombra do Profeta”

Em um dos processos analisados, podemos notar uma assinatura em caracteres árabes. A assinatura é, possivelmente, de Mariro, um dos acusados de assassinar Chipungo¹¹³. Temos também o intérprete do caso de Beve e Momade, cujas assinaturas estão em suaíli¹¹⁴. Estes, infelizmente, são os poucos indícios da presença muçulmana em nossas fontes. Porém, é o bastante para percebermos que nossos agentes históricos estavam imersos em um cenário cultural bem dinâmico.

Certamente, muitos deles, de forma direta ou não, tiveram contato com o islã, que durante aquele período ganhava terreno entre os ajáuas. O silenciamento das fontes no que se refere ao islã pode estar relacionado com a administração portuguesa (ligada ao catolicismo), que recolheu as informações. Gostaríamos de ressaltar que o espaço religioso ajáua era plural, mas não isento de disputas e relações de poder, principalmente entre islamismo e cristianismo e, de certa forma, em relação às práticas do sagrado locais.

Como veremos, o contato entre ajáuas e povos muçulmanos é antigo, porém, em meados do século XIX, ocorrem mudanças políticas que levam a uma intensificação da islamização ajáua¹¹⁵.

¹¹³AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6732.

¹¹⁴AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. , Ano: , Auto-crime, n.º (Beve e Momade). p. 689, 692.

¹¹⁵Qualquer tentativa de resumir a origem e a expansão do islã pode parecer simplista e generalista. Porém para o maior entendimento sobre o islã reservamos este adendo. O islamismo é uma religião

A difusão do islamismo pela costa Oriental da África dá-se muito em função das diversas rotas comerciais marítimas que ligavam o continente, a península arábica e outras regiões da Ásia. Este contato comercial entre árabes, persas e sociedades africanas resulta na formação de uma cultura híbrida denominada suaíli. A língua suaíli possui características próprias, apesar de se valer de caracteres árabes em sua forma escrita. As assinaturas em caracteres árabes, mencionadas no início deste tópico, muito provavelmente são suaíli.

Havia na costa oriental africana um cenário cultural muito diversificado, visto que diferentes grupos sociais ali se estabeleceram. Encontravam-se ali tanto africanos quanto estrangeiros (goeses, indianos e árabes). A partir do século VIII, um intenso comércio formou-se nas margens do Índico. Esse comércio ligava regiões da Ásia como Índia e Pérsia à costa oriental africana. Toda essa extensa rede comercial tinha como polo central Zanzibar¹¹⁶, de onde controlava-se a circulação de escravos, marfim, copal e outros artigos¹¹⁷. Esse comércio não possuía apenas caráter econômico, mas envolvia

monoteísta que surgiu na região da península arábica durante o século VII, através das pregações do profeta Mohamed (ou Maomé). A fé muçulmana está assentada nas práticas ritualísticas de purificação do corpo, através de jejuns e abluções, bem como de orações e leituras do Alcorão realizadas várias vezes ao dia. O credo islâmico consiste em afirmar a crença em um único Deus, Allah, e Mohamed como seu profeta. O Alcorão possui papel central dentro do culto islâmico, sendo considerado a palavra de Allah. Este é sacralizado pelos crentes, servindo como um estatuto de regulação em todos os aspectos do cotidiano. Tendo conquistado Meca, Mohamed e seus seguidores conseguem unificar toda a península arábica. Após a morte de Mohamed, os quatro primeiros califas trataram de expandir as fronteiras do Império Muçulmano para além da Península Arábica. São variadas as motivações para o fenômeno de expansão, porém, destaca-se o entusiasmo religioso em levar o islã aos “infieis” (termo utilizado pelos muçulmanos para referir-se àqueles que não compartilhavam de sua fé), aliado à necessidade econômica de se obter terras e outros meios de subsistência. Primeiramente o Egito é conquistado, entre os anos de 639 a 642 d.C. Em seguida, a expansão muçulmana se direciona para onorte da África, rumo ao ocidente. Esta primeira expansão muçulmana se dá de forma militar, com forte dominação política e econômica dos territórios conquistados. A conversão à religião islâmica, em um primeiro momento, não é impositiva, embora seja encorajada por diversos mecanismos de coerção. Já a expansão islâmica em regiões da África subsaariana ocidental deu-se de forma bem diferente, “espontânea”, ou seja, sem o caráter de dominação militar. Essa expansão foi realizada em sua maior parte por agentes africanos convertidos, que em geral eram comerciantes. É necessário ressaltar que a islamização do continente africano não se dá de forma homogênea ou uniformizada. Ela ocorre de diferentes formas e em diferentes momentos históricos. Vide: HRBEK, Ivan. A Difusão do Islã na África, ao Sul do Saara. História Geral da África III. 880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.). 2. ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010. p.46; 86. MANTRAN, Robert. Expansão Muçumana (Séculos VII a XI). Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais e História. São Paulo. p.76.

¹¹⁶Zanzibar é o nome dado ao conjunto de duas ilhas situadas próximas a Tanzânia, na costa oriental africana.

¹¹⁷PEIRONE, Frederico José. A Tribo Ájaua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa, 1967. p. 47 a 50.

um forte aspecto religioso, marcado pela presença do Islã¹¹⁸. O comércio, além de levar a expansão da fé islâmica, promoveu a circulação de pessoas, saberes e práticas.

Alguns eruditos muçulmanos, os *sharifs*¹¹⁹, podiam, por exemplo, ser enviados às cortes e elites africanas para atuarem como escribas¹²⁰. Inseridos na corte, os *sharifs* promoviam a expansão dos preceitos islâmicos através de sua influência. Esses *sharifs* estavam sempre em circulação, viajavam para as ilhas Comores e Madagascar (importantes centros de estudo islâmico) para aprimorarem o aprendizado religioso¹²¹. Esse intenso comércio costeiro atraiu a atenção de povos do interior, como os ajáuas, que passaram a enviar caravanas à costa. Gradualmente, o comércio favoreceu a incorporação de elementos culturais.

Alguns autores apontam que o islã chegou ao norte de Moçambique por volta do século VIII associado ao poder das elites suaílis da costa¹²². O contato entre os ajáuas com a religião islâmica pode até ser muito mais antigo, porém, a islamização se dá de fato quando ocorre o contato com o comércio no litoral do Índico, tanto com os árabes quanto com outros povos muçulmanos¹²³. Há indícios de que desde o final do século XVII até as primeiras décadas do século XIX os ajáuas formaram um intenso comércio com os suaíles da costa¹²⁴.

Nesta extensa rede comercial e cultural que se formou no Índico, os sultões exerciam um papel fundamental. Eles estabeleciam laços de lealdade com os chefes do norte de Moçambique através de doações de terras ou casamentos (relações de parentesco). Desta forma, o islamismo foi importante para criar laços de lealdade e união. Os chefes locais, por sua vez, convertidos ao islã, contribuíram para sua disseminação¹²⁵.

O sultanato de Zanzibar exerceu grande influência na região norte de Moçambique. Segundo Frederico José Peirone, por volta de 1698, o sultão Said Magid

¹¹⁸MATTOS, Regiane Augusto de. A dinâmica das relações entre as sociedades do norte de Moçambique e as do Índico no século XIX. XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e diálogo Social. ANPUH. Natal. RN, 2013. p. 2.

¹¹⁹ Eruditos islâmicos que podiam ser estrangeiros ou africanos.

¹²⁰ Escribas são funcionários letrados da corte, encarregados de realizar tarefas em que a escrita é requerida.

¹²¹MATTOS, Regiane Augusto de. op. cit. p. 3.

¹²²Ibid. p.4.

¹²³AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. pp. 377 a 383.

¹²⁴BONE, David S. Islam in Malawi. Source: Journal of Religion in Africa, Vol. 13, Fasc. 2 (1982). p.127.

¹²⁵MATTOS, Regiane Augusto de. op. cit. p. 2.

decidiu transferir a capital de Omã¹²⁶ para Zanzibar por questões econômicas. Zanzibar, que em suaíli significa “terra dos pretos”, é formada por duas ilhas situadas próximas a Tanzânia, atuou como importante polo econômico e religioso. De Zanzibar, os sultões controlavam o comércio de escravos, marfim, copal e outros artigos¹²⁷. Como afirma Peirone, os ajáuas eram os principais parceiros comerciais que abasteciam Zanzibar. Essas mercadorias poderiam ter destinos variados, mas, no geral, iam para os mercados do Sudão, Egito, Pérsia e Turquia. Muitos eruditos islâmicos viajavam até Zanzibar para estudar e se aprimorar na doutrina islâmica¹²⁸.

Por volta dos séculos XVIII e XIX, o comércio de marfim e escravos tornara-se muito lucrativo, o que abriu possibilidades para a conquista do poder político¹²⁹. Foi nesse período que as pressões econômicas externas geraram significantes mudanças na dimensão política ajáua. Inicialmente, os ajáuas organizavam-se em pequenas estruturas políticas. Porém, com o advento do lucrativo comércio no Índico, grandes lideranças políticas consolidadas como a de Che Mataka¹³⁰ (cujo poder político englobava várias povoações) começaram a tornarem-se comuns¹³¹.

Che Mataka foi quem fez a ligação entre o povo ajáua com o sultanato de Zanzibar. O autor afirma que, após sua conversão ao islã, Che Mataka recebe o título honorífico de sultão devido à sua importância como comerciante de escravos e marfim¹³². Mesmo antes da adesão destes chefes, cargos importantes como o de escribas, por exemplo, eram preferencialmente ocupados por suaílis, o que pode indicar influência e persuasão muçulmana entre as cortes ajáuas¹³³.

O papel das confrarias islâmicas também foi fundamental para a penetração do islã no norte de Moçambique. Vemos que o islamismo expandiu-se ao norte de Moçambique por meio das confrarias sufistas¹³⁴. Essas confrarias funcionavam como “escolas espirituais”, havia uma cadeia genealógica de mestres, os “*cheche*”. Estes

¹²⁶ Extremo sul da península Arábica.

¹²⁷ PEIRONE, Frederico José. A Tribo Ajáua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa. 1967.p. 47 a 50.

¹²⁸ Ibid. p. 47 a 50.

¹²⁹ ALPERS, Edward A. Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century. Source: The Journal of African History, Vol. 10, No. 3 (1969), pp. 405-420 Published by: Cambridge University Press. p. 408.

¹³⁰ Che Mataka foi um importante líder político e militar. Por volta da primeira metade do século XIX, conseguiu através de guerras a sua soberania frente a outros chefes ajáuas.

¹³¹ ALPERS, Edward A. op. cit . p. 406.

¹³² PEIRONE, Frederico José. op. cit. p. 42.

¹³³ BONE, David S. Islam in Malawi. Source: Journal of Religion in Africa. vol. 13, Fasc. 2 (1982). p.3.

¹³⁴ O sufismo pode ser considerado uma “vertente mística” do islã.

mestres podiam iniciar e ensinar discípulos. Assim, todos os membros das confrarias estariam ligados uns aos outros, e também, à figura de seu mestre¹³⁵. As confrarias islâmicas chegaram ao norte de Moçambique no final do século XIX, levadas por habitantes das ilhas Comores, Madagascar e Zanzibar¹³⁶. Em finais do século XIX, alguns poderosos chefes ajáuas começaram a adotar a religião de seus parceiros comerciais:

No início da década de 1870, Makanjira III, que controlava uma área no extremo sudeste do lago Malawi, adotou o Islã como sua religião pessoal e judicial. Na mesma década, seu exemplo foi seguido por seus poderosos vizinhos Mataka, Jalasi e Mponda. Os motivos para assumir a fé islâmica incluíram o desejo de fortalecer seus laços com seus parceiros comerciais de prestígio, um desejo de alfabetização e modernização e a necessidade de consolidar sua autoridade sobre os chefes da aldeia, melhorando seu próprio status.¹³⁷

Diante dos fatos apresentados, percebemos diferentes momentos em que os ajáuas entraram em contato com o islã. Inicialmente, esse contato se deu através do comércio com povos muçulmanos e suaílis da costa. Podemos pensar que neste momento a islamização ocorre de forma gradativa, menos agressiva ou impositiva. O intercâmbio de culturas favoreceu a reelaboração de crenças ancestrais e islâmicas, permitindo a sua convivência. Após a ascensão de grandes chefes políticos como Che Mataka, já em meados do século XIX, há uma intensificação no processo de islamização que pode sugerir um endurecimento na ortodoxia islâmica, ou seja, embates com o islã considerado híbrido ou popular.

O islã entre os ajáuas

O islã não é homogêneo, podemos verificar inúmeras vertentes teológicas, cada uma com preceitos e características próprias. Felizardo Bouene, simplificadaamente, resume o islã em Moçambique sob duas vertentes: uma de influência asiática xiita, predominantemente costeira, urbana e localizada em grande parte no sul do país; e a outra “africana”, encontrada mais na região norte, vinculada a confrarias religiosas e de

¹³⁵MATTOS, Regiane Augusto de. A dinâmica das relações entre as sociedades do norte de Moçambique e as do Índico no século XIX. XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e dialogo Social. ANPUH.Natal. RN, 2013. p. 5

¹³⁶Ibid. p. 5.

¹³⁷BONE, David S. Islam in Malawi. BONE, David S. Islam in Malawi. Source: Journal of Religion in Africa. vol. 13, Fasc. 2 (1982). p. 127.

tradição sufista^{138 139}. Cabe lembrar que os territórios ajáuas se situavam na região norte de Moçambique, portanto, sob influencia do islã de vertente sufista.

As principais confrarias entre os ajáuas, seriam a *Qadiriyya*, *Shadiriyya* e *Rifa'iyya*¹⁴⁰. O islã praticado pelos ajáuas é vinculado a uma tradição sufista. Segundo Rodrigues, a corrente sufista é uma vertente mística do islã¹⁴¹. Ela valoriza a espiritualidade e o autoconhecimento através de práticas de oração e meditação, rejeitando muitas vezes dogmas, tentando ultrapassar suposições e “convicções fechadas”¹⁴². Por isso mesmo, o sufismo fora tratado como heresia por outras tradições islâmicas mais ortodoxas.

O autor também aponta para o fato de que, sendo uma corrente de pensamento não tão ortodoxa, o sufismo abraça a diferença, adaptando-se à cultura local, absorvendo e transmitindo elementos, bem como reelaborando sua forma de entender a espiritualidade. Desta forma, o sufismo ganha especificidade e singularidades em contato com diversas culturas africanas¹⁴³. Talvez essa aproximação da corrente sufista possa nos ajudar a compreender a convivência do islã com a religiosidade “ancestral” ajáua. Em um primeiro momento, a islamização dos ajáuas não significou a rejeição de elementos da religiosidade ancestral, pelo contrário, percebemos uma simbiose intensa, na qual uma acrescenta elementos e intensifica a existência da outra. Os ajáuas continuaram a cultivar seus ancestrais, a praticar seus ritos de iniciação e a crer na

¹³⁸Lourenço Macagno diz que: “a forma de organização social e religiosa característica da corrente sufi é conhecida pelo nome de *turuq*, que significa via, caminho. Nas fontes portuguesas esses agrupamentos são denominados confrarias ou irmandades e, por vezes, tuaricas-termo mais próximo da transliteração original. Cada tuarica possui um líder espiritual –ou cheche – cuja legitimidade é pautada numa cadeia – genealógica espiritual de mestres”. As confrarias, segundo o autor, atuariam como uma rede de parentesco espiritual, ligando discípulos e mestres numa genealogia espiritual ao profeta Mohamed e sua família. Contudo, a importância dessas confrarias não se dá apenas no âmbito religioso, ela se estende na formação de extensas redes clientelares. Em finais do século XIX essas confrarias emergem com o auxílio de comerciantes de Comores e Madagascar, que mantinham intenso comércio no Índico. Vide: MACAGNO, Lourenço. Islã, transe e liminaridade. Revista de Antropologia, Vol. 50, No. 1 (janeiro-junho 2007). p. 84 e 85.

¹³⁹BOUENE, Felizardo. Moçambique: Islão e Cultura Tradicional. O islão na África subsaariana. Actas do 6º Colóquio Internacional. Estados, poderes e identidades na África subsaariana. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto. 2003. p. 125.

¹⁴⁰Ibid. p. 125.

¹⁴¹Jacinto Rodrigues diz que as origens da corrente sufista são controversas. Alguns autores mostram a origem do sufismo atravessada por outras vertentes espirituais como o budismo, a gnose e o cristianismo. Outros autores afirmam que a corrente sufi é exclusivamente islâmica, tendo sua origem nas pregações de mestres como All-Hallaj no século X. Vide: RODRIGUES, Jacinto. A Corrente Espiritual Sufi no Islão Como forma de compreensão em Torno da Universalidade e do Diálogo. O islão na África subsaariana. Actas do 6º Colóquio Internacional. Estados, poderes e identidades na África subsaariana. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto. 2003. p. 39.

¹⁴²RODRIGUES, Jacinto. op. cit. p. 39.

¹⁴³Ibid. p. 40.

atuação de feiticeiros, mesmo depois de sua islamização. Porém, essa relação nem sempre se dava em harmonia.

Lourenzo Macagno relata uma situação bem interessante que ele pôde observar na região norte de Moçambique: tendo conhecido um homem chamado Momade, devoto da fé muçulmana, o autor observa que o mesmo guarda em sua casa alguns livros que considera como verdadeiros tesouros. Nestes livros, escritos em árabe, pode-se encontrar conhecimentos de “cunho ocultista”, acerca de astrologia, medicina, invocação, controle de espíritos etc¹⁴⁴. O autor descreve que Momade extraía tinta de raízes para utilizar como remédios. Com essa mesma tinta, escrevia fórmulas e símbolos mágicos (geralmente em caracteres árabes) em um grande rolo de papel. Este rolo era utilizado posteriormente para diversos fins, como para confeccionar talismãs, por exemplo¹⁴⁵. Frederico José Peirone, ao estudar os ajáuas, pode verificar essas práticas. Segundo o autor, esses “talismãs”, em suaíli, “*Hirizi*”, eram amplamente utilizados para diversos fins:

Trata-se de um daqueles perigosos talismãs – em suaíli *hizizi* – que devem ser levados sobre o corpo e que tornam a pessoa que os trouxer coisa sagrada inviolável ou *harimu*. Há vários tipos de *hizizi* aquém e além das fronteiras de Rovuma e do Lago Niassa. Porém, contudo, reduzir-se a três tipos fundamentais:
Hizizi ya vita – talismã que defende durante a guerra;
Hizizi ya uvivi -talismã que protege e faz encontrar pesca abundante;
Hizizi kartazi – talismã que contém palavras do alcorão, ou fórmulas sagradas boas para qualquer uso.¹⁴⁶

Macagno afirma que os livros de Momade são evidências de que os muçulmanos do norte de Moçambique tiveram acesso a um extenso saber “ancestral”, mas também híbrido, produzido e acumulado por séculos de contato entre diferentes culturas:

Este saber é produto de um fluxo humano, cultural e comercial que fazia do Índico a trama de uma complexa rede. O tráfico de escravos entre o litoral e o interior e a circulação de matérias primas ocupa, nessa rede, um lugar tão importante quanto o da circulação de saberes – e livros – veiculados pelos líderes das Confrarias desde Zanzibar, Comores, Madagascar etc.¹⁴⁷

¹⁴⁴MACAGNO, Lorenzo. Outros Mulçumanos. Islã e Narrativas Coloniais. Instituto de Ciências Sociais de Lisboa. Lisboa, 2006. p. 109.

¹⁴⁵Ibid. p. 117.

¹⁴⁶PEIRONE, Frederico José. A Tribo Ajáua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa. 1967. p. 113

¹⁴⁷MACAGNO, Lorenzo. op. cit. p. 45.

Como o comércio no Índico envolvia mercadorias valiosas como marfim, escravos e tecidos, logo os portugueses tratariam de cobiçá-la. Desta forma, a adesão ao islã se apresenta como forma de resistência a colonização:

Os chefes Yao se juntaram a eles nessas circunstâncias e procederam a criar um vínculo mais forte entre eles, seus seguidores e seus parceiros comerciais em oposição aos poderes coloniais ao ter seus jovens submetidos ao ritual de iniciação tradicional de forma islamizada. Desta forma, foram efetuadas muitas conversões ao islamismo e o Islã tornou-se um movimento de massa em certas áreas de Yao, apesar de um movimento principalmente de natureza política e social e não religiosa. Neste período, também, mais chefes de Yao foram ao islamismo.¹⁴⁸

Mesmo a imposição colonial não provocou o declínio da religião muçulmana. Ao contrário, fez com que muitos dos chefes ajáuas abraçassem a conversão muçulmana como meio de afirmação e identidade cultural frente ao colonizador europeu¹⁴⁹. Nesse período de dominação colonial, a difusão do islã dá-se através da atuação de *sheiks* itinerantes que viajam por todo território ajáua ensinando sobre o islã, construindo mesquitas, alfabetizando em língua árabe e formando os jovens que viriam a ser *mwaitimos*¹⁵⁰. David S. Bone destaca os nomes de Sheikh Abdallah bin Haji Mkwanda (1860-1930) e Sheikh Thabit bin Muhammad Ngaun je (1880-1959), que atuaram principalmente no Malawi. Amaral, em seus relatos, também enfatiza a atuação desses pregadores itinerantes, dos quais ele destaca o carisma de Cheche Msé Ciwaula, considerado um apóstolo muçulmano e que levou a uma conversão em massa¹⁵¹.

Entre a cruz e os ancestrais, apropriações do cristianismo pelos ajáuas

Para ilustrar mais uma vez o ambiente religioso dinâmico e plural no qual os ajáuas estavam inseridos, vamos utilizar a história de vida de Yohanna B. Abdallah, autor largamente citado ao longo deste trabalho, justamente por ele próprio ser um ajáua. Abdallah era filho de um chefe local, o que lhe proporcionou certa segurança

¹⁴⁸BONE, David S. Islam in Malawi. Source: Journal of Religion in Africa. vol. 13, Fasc. 2 (1982). p. 129.

¹⁴⁹Ibid. p. 128

¹⁵⁰Indivíduos muçulmanos encarregados de educar os jovens na doutrina islâmica e também ministrar iniciações.

¹⁵¹AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa, 1967. p. 382.

econômica em sua infância. Porém, considerando que a sociedade ajáua era matrilinear, ou seja, a descendência era dada pela “linhagem” da mãe, Abdallah provavelmente não iria suceder seu pai. Devido às regras de organização em torno do parentesco (que serão abordadas no terceiro capítulo), ao se tornar adulto, a condição de Abdallah mudaria drasticamente. Ele teria que abandonar a “casa de seu pai”, se tornando um “estranho” em outro núcleo de parentesco ¹⁵².

Ciente disso, o pai de Abdallah viu na carreira eclesiástica uma interessante “saída” para o seu filho, assegurando-lhe em certa medida, sucesso e prestígio pessoal¹⁵³. Seu pai teria sido convertido e batizado por missionários anglicanos que estariam atuando na região. Porém, em alguns momentos de sua vida, sabe-se que o pai de Abdallah retorna a poligamia, gerando atritos com a mesma missão que o apoiara¹⁵⁴. Esse interessante relato nos aponta o complexo e dinâmico ambiente político e religioso onde esses indivíduos estavam inseridos. Abdallah viveu entre 1870 a 1924, num período turbulento devido ao advento do regime colonial.

Estratégias de sobrevivência eram traçadas de acordo com as conveniências. As sociedades africanas “barganhavam” de diversas formas, para amenizar os impactos do colonialismo em suas vidas. O pai de Abdallah tornara-se um chefe cristão, porém mesclava frequentemente os costumes cristãos e seus costumes ancestrais (a poligamia). No que se refere a este íterim, Achille Mbembe explica que a adesão ao cristianismo por parte de alguns chefes africanos poderia acontecer devido à troca de vantagens políticas e econômicas inerentes a ela. De certa forma, a sobrevivência de posições de poder no espaço colonial estava ligada à adesão ao cristianismo. Obviamente, a exclusão total de todas as referências ancestrais é ilusória e reducionista¹⁵⁵.

Devemos destacar que o cristianismo nunca foi homogêneo ou uniforme, várias vertentes ou correntes de pensamento cristão surgiram em diferentes localidades e períodos históricos. Os contatos entre as mais variadas vertentes do cristianismo e o

¹⁵²Os ajáuas seguem padrões de parentesco singulares frente a outras culturas. Organizavam-se em um núcleo de parentesco formado matrilinaramente, desta forma era o marido que se mudava para a residência do grupo de sua esposa. A descendência era transmitida pelas mulheres. No capítulo três abordaremos a estrutura de parentesco com maiores detalhes.

¹⁵³ Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane Diretor: Inês Nogueira da Costa Editor; Joao Paulo Borges Coelho, 47/INLD/PUB. 87. Maputo (Moçambique), nº 3, abril 1988. p. 19.

¹⁵⁴Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane Diretor: Inês Nogueira da Costa Editor; Joao Paulo Borges Coelho, 47/INLD/PUB. 87. Maputo (Moçambique), nº 3, abril 1988. p. 19.

¹⁵⁵MBEMBE, Achille. África Insubmissa. Cristianismo, Poder e o Estado na sociedade pós-colonial. Edições Pedagogo Lda. Portugal, 2013. p.71.

continente africano são muito antigos e apontam para os primórdios da cristandade. Há descobertas arqueológicas de igrejas cristãs datadas provavelmente de antes do século V, na Núbia. Porém, com o advento e expansão do islã, o cristianismo em África sofre uma retração. Este fato se dá por volta do século VII. Desta forma, o cristianismo em África fica restrito a esparsas regiões, principalmente ao norte da África e Etiópia¹⁵⁶.

Outra fase importante para o cristianismo em África dá-se na era das navegações portuguesas no século XV e termina com o fim do tráfico de escravos¹⁵⁷. Neste período, temos a formação de núcleos missionários isolados ao longo da costa principalmente nas regiões onde se mantinha o comércio com europeus.

Destacamos aqui a chegada dos portugueses, e com eles o catolicismo, ao rio Zaire em 1482. Pouco tempo depois temos atividade missionária dos franciscanos no Reino do Congo em 1484. Embora muito restrita a enclaves comerciais em regiões costeiras, a presença portuguesa trouxe consigo a Igreja Católica e todo um influente imaginário religioso. A influência que o cristianismo alcançara pode ser demonstrada pela sagração de D. Henrique I, o irmão do rei do Congo, como primeiro bispo africano em 1518. Fato que indica uma adesão da corte (Reino do Congo) a religião dos portugueses e às relações diplomáticas com o rei de Portugal¹⁵⁸. Não podemos deixar de mencionar que havia intensa colaboração entre o Estado português e a Igreja católica, a expansão marítima portuguesa ocorria sob a justificativa ideológica da evangelização¹⁵⁹. Desta forma, a Coroa portuguesa “expandia” a fé católica pelo mundo enquanto a Igreja legitimava e colaborava com a Coroa.

Porém, a religião cristã só desempenharia alguma relevância no continente africano com o período colonial, em finais dos séculos XIX e início do XX. Mbembe aponta para o fato de que, para além da imposição colonial, houve uma conversão seletiva, ou seja, as sociedades africanas deixaram-se “aliciar” pelo cristianismo, porém não pela sua “totalidade”; elas selecionaram elementos pertinentes que decorreriam em lucros simbólicos ou materiais. A troca ou não de elementos ancestrais foi-se dando de acordo com o uso social adaptado aos contextos nos quais os indivíduos estavam inseridos.

¹⁵⁶OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.). 2. ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 596.

¹⁵⁷Ibid. p. 596.

¹⁵⁸DULLEY, Iracema. Deus é feiticeiro. Prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial. São Paulo: Annablume, 2010. p. 26.

¹⁵⁹ Ibid. p. 27.

Desta forma os africanos buscavam estratégias de sobrevivência e melhorias de condições de vida através do próprio aparato colonial¹⁶⁰.

No caso de Yohanna Abdallah, vemos que sua posição dentro da hierarquia de parentesco não lhe favorecia. A carreira eclesiástica surgiu então como uma interessante alternativa de mudar a sua condição social, que estava fadada ao “fracasso”. Desta forma, percebemos que estes “novos” elementos religiosos ofereciam contrastes entre os modelos de sociedade, levando oportunidades aos indivíduos que seriam considerados párias na sociedade matrilinear. Achille Mbembe salienta, porém, que as formas ancestrais de culto não foram deixadas de lado ou trocadas por cristãs em sua totalidade. Houve uma “conversão seletiva”, sempre pensando na perspectiva de ganhos e lucros simbólicos¹⁶¹. Fato que fica claramente visível, no que se refere ao pai de Abdallah, ao ser mencionado várias vezes como polígamo.

Abdallah ingressou em uma missão britânica em Zanzibar (que estaria ali desde 1864). A missão possuía uma escola na região de Kiungani, onde Abdallah estudou¹⁶². Ele atuou como missionário na cidade de Ngambo, arredores de Zanzibar, falava fluentemente inglês, suaíli, árabe e o seu idioma cyao; sua experiência em Zanzibar, importante polo comercial e centro cultural, proporcionou-lhe influência e prestígio¹⁶³. Como Zanzibar também era um polo de estudos islâmicos, o que indica a dinamicidade do ambiente religioso, Abdalla certamente teve contato com a doutrina islâmica. Percebemos que as missões atuavam principalmente sob a égide da educação, construindo escolas. Essas escolas atuavam na alfabetização de alguns indivíduos e numa consequente aculturação e assimilação de valores europeus.

Em março de 1898, Abdallah foi ordenado padre, o que lhe permitiu ministrar os sacramentos a outros membros da igreja¹⁶⁴. Abdallah mandou construir a primeira missão de Unango, onde também havia uma escola internato¹⁶⁵. Sobre as missões sabemos que:

Os mais antigos missionários anglicanos chegaram primeiro a Zanzibar, hoje parte da Tanzânia, e ali se estabeleceram, fundando igrejas e escolas.

¹⁶⁰ MBEMBE, Achille. *África Insubmissa. Cristianismo, Poder e o Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedago Lda. Portugal, 2013. p 16

¹⁶¹Ibid. p.131.

¹⁶²Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane Diretor: Inês Nogueira da Costa Editor; Joao Paulo Borges Coelho, 47/INLD/PUB. 87. Maputo (Moçambique), nº 3, abril 1988. p. 19.

¹⁶³Ibid. p.19.

¹⁶⁴Ibid. p. 22.

¹⁶⁵Ibid. p. 26.

Atravessavam às vezes para o continente, convertendo as pessoas; de tal forma que chegavam as regiões de Massasi, cujos habitantes são ajáuas.¹⁶⁶

O cristianismo na região onde se encontra Moçambique ocorreu tanto na vertente católica quanto na protestante. Essa última, principalmente com a Igreja Anglicana¹⁶⁷. Achile Mbembe salienta a pluralidade de cristianismos em África. O autor destaca que os trajetos percorridos pelo cristianismo no continente são distintos. O trajeto que o cristianismo trilhou ao longo do deserto do Saara foi diferente do nilótico, do costeiro ou florestal, por exemplo. Além dos diferentes intermediários (congregações missionárias, cada uma com seu contexto histórico, países colonizadores etc.), cada um desses cristianismos interferiu de forma distinta nos diferentes campos simbólicos por onde adentraram¹⁶⁸. E mesmo assim ainda podemos perceber diferenças entre as interpretações de cristianismo dos homens e das mulheres, do interior e das cidades, entre classes sociais, por exemplo¹⁶⁹. O espaço cristão africano é, então, forjado por múltiplos discursos. Os agentes religiosos podem ou não suportar se apropriar ou rejeitar algumas práticas em favor de outras ou até mesmo exercer ambas sem descartar nenhuma¹⁷⁰.

Em meados de 1900, depois de muitas transformações políticas¹⁷¹, chegaram ao norte de Moçambique os primeiros administradores da Companhia do Niassa, e Abdallah entrou em contato com eles no intuito de atuar como missionário na região¹⁷². Abdallah, porém, veio a falecer antes de aprender o português, que era obrigatório para se ensinar em escolas do Niassa. Percebemos nessa exigência uma medida tomada por Portugal para integrar a região norte¹⁷³.

¹⁶⁶Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane Diretor: Inês Nogueira da Costa Editor; Joao Paulo Borges Coelho, 47/INLD/PUB. 87. Maputo (Moçambique), nº 3, abril 1988. p. 25.

¹⁶⁷MARQUES, A.H. e Oliveira. O Império Africano 1890 – 1930. Nova História da Expansão Portuguesa, direção de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques. Lisboa: Editorial Estampa. 2001. Olga Oglésias Neves. p. 378 e 379.

¹⁶⁸MBEMBE, Achille. África Insubmissa. Cristianismo, Poder e o Estado na sociedade pós-colonial. Edições Pedagogo Lda. Portugal, 2013. p. 30.

¹⁶⁹Ibid. p. 32.

¹⁷⁰Ibid. p. 30.

¹⁷¹O território ajáua estendia-se ao longo das margens do lago Niassa, abrangendo diferentes fronteiras que adentram partes da Tanzânia e Malawi (inicialmente de colonização alemã e posteriormente inglesa). Portugal, porém, consegue assegurar a região norte de Moçambique bem tardiamente, grande parte por resistência de chefes militares ajáuas.

¹⁷²Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane Diretor: Inês Nogueira da Costa Editor; Joao Paulo Borges Coelho, 47/INLD/PUB. 87. Maputo (Moçambique), nº 3, Abril de 1988. p. 23.

¹⁷³Ibid. P. 24.

A história de Abdallah nos oferece uma interessante reflexão. Estamos habituados a encarar o cristianismo em África sob forma de dominação ou imposição estrangeira. Achille Mbembe, porém, oferece uma visão distanciada da dicotomia “vencedor x vencido”. Ele enfatiza que, para além da violência, o fator da adesão ao cristianismo por sociedades africanas pode também ser analisado sob a forma de resistência. As sociedades africanas não aceitaram passivamente as estruturas coloniais. Os africanos ajustaram o cristianismo de acordo com sua necessidade, arquitetando estratégias de sobrevivência¹⁷⁴. O pai de Abdallah aproveitou-se de uma nova concepção de sagrado para forçar uma brecha em sua sociedade matrilinear, dilatando assim, seus horizontes e perspectivas. Ainda assim, Mbembe não nega o caráter violento e repressivo do cristianismo como aparato colonial. O autor enfatiza o papel de imposição cultural que o cristianismo assumia quando abraçava a proposta de “missão civilizadora”, e o seu objetivo era impor a forma Ocidental de concepção acerca do ser humano e do divino¹⁷⁵. Segundo o autor, “não é possível negligenciar as raízes históricas, ou pelo menos a representação constituída pelos vencidos. O conflito entre a proposta cristã e a inteligência africana nasce do confronto com o mundo colonial”¹⁷⁶. O cristianismo confrontava os pilares da ordem social baseados no sistema ancestral de relação com o mundo invisível, visava destituir os seus deuses e ancestrais, base da estrutura de entendimento africano. Esses sistemas ancestrais também tinham uma estreita ligação com a economia e estratégias econômicas, manutenções de recursos, casamentos etc¹⁷⁷. Mesmo sob o teor pejorativo que o cristianismo teve decorrente de ser uma religião do colonizador, os africanos ainda mantiveram contato com ele de diversas formas e por diversas e variadas motivações. Seria um reducionismo considerar esses indivíduos (africanos cristãos) como alienados¹⁷⁸.

As sociedades africanas, segundo Mbembe, tinham plena capacidade de subverter as instituições que lhes visitavam ou eram impostas, desta forma reconstruíam as normas de seu funcionamento de acordo com suas próprias lógicas e idiomas. Sabiam administrar sua liberdade perante as situações oficiais e ortodoxias cristãs, administrando perdas e ganhos¹⁷⁹. As missões cristãs possibilitaram a emancipação de

¹⁷⁴MBEMBE, Achille. *África Insubmissa. Cristianismo, Poder e o Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedagogo Lda. Portugal, 2013. p. 26.

¹⁷⁵Ibid. p. 37.

¹⁷⁶Ibid. p. 41

¹⁷⁷Ibid. p.41.

¹⁷⁸Ibid. p. 64.

¹⁷⁹Ibid. p. 29.

algumas categorias sociais africanas que eram dominadas e dependentes. Porém, à convivência das missões com as estruturas de poder colonial permeou de desconfiança o cristianismo no continente. Todos os fatos históricos traumáticos vinculados ao europeu, como a escravidão e o colonialismo, de certa forma foram associados ao cristianismo.

Mbembe trata as sociedades africanas de forma histórica, enfatizando sua dinamicidade. Desta forma, o autor demonstra que diferentes sistemas simbólicos como o cristianismo e o islamismo sofreram ao longo da história interpenetrações culturais com outros sistemas ancestrais de origem africana. O autor também aponta para o fato de que as crenças e cosmogonias ancestrais também sofriam alterações dependendo da situação social na qual determinada sociedade vivia¹⁸⁰. Segundo Mbembe: “Toda a fé se articula em torno das efetividades históricas. Introduz e alimenta-se de jogos históricos”¹⁸¹. Desta forma pensamos que não é possível fazer um comparativo, ou estudar de forma separada as formas de percepção do sagrado, “pré” e “pós-colonial” ou “anterior” e “posterior” à islamização, visto que as interpenetrações culturais entre os modelos islâmicos, cristãos e ancestrais ocorreram gradativamente.

Algumas sociedades africanas, percebendo que o sistema colonial era inevitável e irreversível, chegaram à conclusão de que, para preservar algumas de suas práticas ancestrais, deveriam negociar, de preferência ao menor custo, a sua adesão aos novos cultos (ou pelo menos aparentar adesão). Assim perdiam apenas o que lhes era considerado dispensável e administrável¹⁸².

Utilizaram do cristianismo como algo que poderia reforçar a eficácia das magias e encantamentos que já dispunham, maximizando a sua capacidade de resposta frente ao sistema colonial. Desta forma, mitos e outras configurações simbólicas ancestrais continuavam vivos nas práticas daqueles que se consideravam convertidos¹⁸³.

Para além das capas de indolência e submissão, elas foram capazes de produzir os seus próprios procedimentos e idiomas e de empreender uma rebelião silenciosa, face às tentativas que lhes pretendiam impor autoritariamente significações que não coincidiam com suas próprias razões práticas.¹⁸⁴

¹⁸⁰MBEMBE, Achille. *África Insubmissa. Cristianismo, Poder e o Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedagogo Lda. Portugal, 2013.. p. 35.

¹⁸¹Ibid. p. 32.

¹⁸²Ibid. p. 66.

¹⁸³Ibid. p. 68.

¹⁸⁴Ibid. p. 70.

Parte considerável da camada popular converte-se ao cristianismo graças às promessas de profecias e curas que adivinham de algumas vertentes cristãs. A manipulação de ritos e imagens praticadas pelos diferentes cristianismos serviu também como forma de provocar e aguçar a curiosidade das sociedades locais. Temos também a adesão ao cristianismo por aqueles indivíduos considerados párias nessas sociedades africanas. Eles encontraram no cristianismo uma alternativa de inserção social, já que em sua sociedade eram excluídos¹⁸⁵. Opoku salienta que boa parte da expansão da difusão do cristianismo em África se dá pelo zelo dos próprios africanos convertidos¹⁸⁶.

Aqui nos deparamos mais uma vez com a figura do padre anglicano Yohanna Abdallah, zeloso para com sua paróquia e preocupado com a conversão de seus “irmãos” ajáuas. Existem aqueles que decidiram adaptar a nova religião às realidades locais. Eles procuravam integrar à vida cristã uma parcela mais importante das crenças e práticas africanas, o que as missões não permitiam. Assim, esses indivíduos fundavam suas próprias igrejas tendo em base as suas interpretações da bíblia e quebrando, assim, o monopólio da “palavra de Deus” imposta pelas missões. Muitas dessas igrejas tinham um caráter separatista anticolonial e nacionalista¹⁸⁷. As missões, indiretamente, através do letramento, da propagação de Bíblias em línguas locais, da formação de pastores africanos, contribuíram para o surgimento de seitas separatistas de cunho místico, profético e messiânico, um cristianismo autóctone. Temos como exemplo os etiopistas e os zionistas. Desta forma, podemos notar que o cristianismo também trouxe novos elementos para o panorama religioso africano, enriquecendo-o.

A mediação cristã, em muitos casos, serviu para amortecer o impacto e o choque com o sistema colonial. Serviu também para responder e enfrentar problemas corriqueiros dos cotidianos dessas sociedades, como o caso da feitiçaria. O cristianismo foi visto por muitos como uma nova magia utilizável e também um meio de proteção contra ela¹⁸⁸. Mbembe atenta para a existência muitas vezes não explorada de modos populares de se cristianizar, que atuavam de maneira extraoficial e clandestina (às vezes declarada). Essas novas formas de cristianização apelam para interpretações e

¹⁸⁵MBEMBE, Achille. *África Insubmissa. Cristianismo, Poder e o Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedagogo Lda. Portugal, 2013.. p. 71.

¹⁸⁶OPOKU, Kofi Asare. *A religião na África durante a época colonial. História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.). 2.ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010. p. 613.*

¹⁸⁷Ibid. p. 615.

¹⁸⁸MBEMBE, Achille. *op. cit.* p.72.

reinterpretações livres, que acabam levando à necessidade de criação de novas instituições¹⁸⁹.

¹⁸⁹ MBEMBE, Achille. *África Insubmissa. Cristianismo, Poder e o Estado na sociedade pós-colonial*. Edições Pedagogo Lda. Portugal, 2013. p. 75.

Capítulo 03 – *Mbumba*, laços de pertencimento e exclusão

Voltemos agora às nossas fontes, cada agente histórico descrito nos processos criminais possui convivência com algum círculo “doméstico”, seja em um núcleo de parentesco próprio ou residindo como agregado em outro. Percebemos, no decorrer da leitura, que a proximidade de convivência desses indivíduos é gritante e em muitos casos os envolvidos são parentes bem próximos. No primeiro caso, Chipungo foi assassinado por seu sobrinho, Amone, a mando de outro irmão de nome Audaba¹⁹⁰. No segundo, Manoel e Anilade eram irmãos de mesmo pai e mãe de Cangoma e mesmo assim o assassinaram, crime cometido sob o pretexto da feitiçaria¹⁹¹. Já no terceiro caso, Mendele, um chefe de povoação, ordenou o assassinato de Awayarese, sua ex-esposa¹⁹². Como observamos, todos os indivíduos conviviam em esferas muito próximas.

Algumas ressalvas acerca do grau de parentesco descrito nos processos devem ser feitas. Os crimes foram descritos por escrivães portugueses e, portanto, pode haver tradução e interpretação equivocada de termos como “pai”, “mãe”, “tio”, “sobrinho”. Na língua *cyao*¹⁹³, os termos “pai”, “irmão”, “tio” e “sobrinho” poderiam ter significados e relevância distintos, independente do grau de parentesco. Desta forma, nós não poderemos afirmar o grau de proximidade “real” desses indivíduos, porém, não é nossa intenção aqui entrar nesta seara.

Como já mencionado, em ambos os processos, os indivíduos estavam ligados a um círculo de convivência muito próximo, relacionado muitas vezes com o parentesco. Porém, precisamos refletir a concepção do termo “parentesco”, já que este é amplo e muito relativo. No imaginário ocidental, relacionamos o parentesco com laços de consanguinidade e afinidade. Porém, em diversas sociedades africanas, as relações de parentesco envolvem uma maior complexidade. Os ajáuas organizavam-se em torno de relações de exclusão e pertencimento próprias. Pretendemos, neste capítulo, contextualizar o leitor quanto a essa organização peculiar. Tentaremos também refletir

¹⁹⁰AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. Cx. 81, Ano: 1927. Auto crime n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). pp. 6682 e 6683.

¹⁹¹AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927 (acusados Manuel e Anilade). p. 5594.

¹⁹²AHM. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx.73. Ano: 1923. Auto crime 543. (acusados Beve, Momade). p. 682.

¹⁹³ Língua falada pelos ajáuas.

sobre as relações de poder imbricadas na concepção de parentesco ajáua para, assim, melhor entender a ação desses indivíduos no resolver de seus conflitos.

Parentesco: relações complexas

O leitor, a essa altura, já deve ter percebido que evitamos o uso do termo família neste trabalho. Isto porque entendemos que o termo é limitado, demasiadamente ocidental para designar a complexidade das relações de parentesco ajáuas. Este termo sempre sofreu indagações e questionamentos pertinentes ao seu tempo e localidade. Mesmo atualmente, muito se questiona sobre o que é considerado uma família, como e por quem ela é constituída. Cabe lembrar que o conceito é dinâmico e fluido, sofre mudanças contínuas em sua configuração ao longo do tempo.

Devemos ressaltar a impossibilidade de se estabelecer um único conceito para este tipo de organização, a “família”, dado que existe em uma variabilidade de formas organizacionais distintas, tornando a definição confusa e limitada¹⁹⁴. Christian Geffray aponta para o equívoco comum entre muitos pesquisadores de compreender “parentesco”, e conseqüentemente “família”, pela utilização do vocábulo ocidental, como se essas palavras possuíssem um valor universal comum a todas as culturas. O autor constata que existe uma dificuldade por parte dos pesquisadores em compreender os termos locais, e eles passam a atribuir-lhes valores de acordo com seus próprios parâmetros referenciais. Ou seja, o pesquisador passa a atribuir significados (ocidentais) a termos locais que não consegue compreender ou traduzir. Podemos citar como exemplo as relações de parentesco, nas quais os termos “tio”, “sogro”, “pai”, “filho”, “sobrinho” podem ter um significado muito mais amplo¹⁹⁵. Em nossa pesquisa, dada a natureza dos agentes históricos de nossas fontes, daremos ênfase a algumas relações de parentesco em particular, que envolvem tio, sobrinho, cunhado, marido, esposa e irmãos.

¹⁹⁴CASTRO, Carolina Lescura de Carvalho; BORGES, Alex Fernando Borges; BRITO, Mozar José de. Família e relações de parentesco: inserção de uma abordagem antropológica para compreensão da dinâmica das organizações familiares. V Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD. MG. 2008. p.3.

¹⁹⁵GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho, S.A. Lisboa. 2000. p. 25 a 28.

Temas como parentesco em África são questões complexas, pois envolvem uma variedade de relações sociais e laços entre seus integrantes que podem ir além da consanguinidade. Como afirma Geffray:

Sem dúvidas nós próprios estamos estreitamente prisioneiros do sistema de significações, e, portanto, das palavras, em virtude das quais pensamos, verbalizamos e vivemos os nossos próprios laços de parentes, e exceto para elaborar no âmbito científico necessário o vocabulário adequado á coisa distinta que constitui um parentesco estranho, só podemos descrevê-la com signos que a língua põe a nossa disposição, pelo menos num primeiro tempo. (...) A filiação não é a consanguinidade, e a aliança não é o acasalamento, mas creio não trair a concepção antropológica comum em matéria de parentesco ao considerar que o parentesco-aliança é aqui concebido como o efeito da ordenação simbólica, primitiva e fundadora destas ligações biológicas.¹⁹⁶

Para nós, historiadores, relações de parentesco significam comportamentos sociais, quer dizer que não estão atrelados a fatores biológicos como consanguinidade, por exemplo. O próprio termo “consanguinidade” pode ser considerado etnocêntrico e inapropriado, visto que é oriundo da tradição europeia ocidental na qual a crença popular dizia que filhos estão aparentados com ambos os pais (pai e mãe) através do fluxo sanguíneo¹⁹⁷.

Para Émile Durkheim¹⁹⁸, o parentesco é quase inteiramente uma construção social, e o antropólogo Edmund Leach¹⁹⁹ afirma que, por vezes, o social e o biológico são tão discrepantes que é preferível examinar o parentesco sem qualquer referência à biologia²⁰⁰. As relações sociais que se dão no seio de uma família ou os laços afetivos entre seus integrantes podem ser mais fortes e ter maior importância do que o de sangue. Luiz Henrique Batalha conclui que existem dois princípios básicos referentes à organização social de um grupo doméstico: a afinidade e a filiação. A filiação diz respeito ao patrimônio genético herdado²⁰¹. Porém, o autor enfatiza que as relações de parentesco vão além das relações biológicas, englobando relações de afinidade²⁰². As

¹⁹⁶GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho, S.A. Lisboa. 2000. p. 25 a 28.

¹⁹⁷BATALHA, Luiz Henrique. Breve análise sobre o parentesco como forma de organização social. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Lisboa 1995. p. 752.

¹⁹⁸DURKHEIM, Émile. Introduction à la sociologie de la famille. *Annals de la faculté du lettres de Bordeaux*. 1888. p. 263.

¹⁹⁹LEACH, E. *As Idéias de Levi-Strauss*. São Paulo: Cultrix, 1970. p. 45.

²⁰⁰GEFFRAY, Christian. op. cit. p. 29 a 33.

²⁰¹BATALHA, Luiz Henrique. op. cit. p. 751.

²⁰²Ibid. p. 751.

relações de parentesco por afinidade, ou aliança, nos serão muito caras para a questão central de nosso trabalho. Iremos retornar a esse assunto mais adiante.

Análises de parentesco inevitavelmente envolvem a concepção de pertença da filiação, lembrando que a concepção de filiação nem sempre se dá por consanguinidade, mas sim por laços de afinidade diversos. Nessas ocasiões, homem e mulher ganham importâncias variadas, de acordo com cada cultura, no que se refere à procriação. Desta forma, o destino da filiação, direitos e obrigações para com as crianças, ganham contornos específicos de acordo com cada cultura²⁰³. Nas culturas ocidentais, por exemplo, tanto o pai como a mãe possuem igual importância no papel da procriação, porém, muitas outras culturas se distanciam dessa concepção²⁰⁴. Meillassoux afirma que o destino das crianças dentro da comunidade doméstica dá-se de acordo com as exigências de produção, consumo e subsistência. Para este autor, a temporalidade específica das comunidades domésticas (os ritmos das tarefas e do trabalho, a época de plantar e colher), a atenção dada ao trabalho e ao consumo leva à compreensão dos laços sociais²⁰⁵. Aproximando-se dessa concepção, Christian Geffray afirma que as relações de parentesco se dão, em uma análise marxista, nas relações sociais de produção e de trabalho, melhor dizendo, na distribuição desse trabalho e no consumo²⁰⁶. Dada a importância do destino das gerações futuras, dentro das relações de parentesco, as sociedades criaram diferentes regras de descendência. Essas regras envolvem intrínsecas relações de poder. Segundo Batalha, existem duas classes de regras para a descendência: a cognática e a unilinear. A cognática, para o autor, é aquela em que tanto o homem quanto a mulher são considerados para efeitos de parentesco. Na descendência unilinear a filiação está ligada a apenas uma vertente do grupo parental, a do pai (patrilinear) ou a da mãe (matrilinear)²⁰⁷. Como veremos, os ajúas seguem a filiação unilinear atrelada ao grupo parental da mãe, ou seja, matrilinear²⁰⁸. Obviamente não queremos fechar os ajúas em um grupo restrito de observação. Contatos com outras culturas, como a islâmica (patrilinear), por exemplo, podem ter ocasionado alterações na

²⁰³BATALHA, Luiz Henrique. Breve análise sobre o parentesco como forma de organização social. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Lisboa 1995. p. 752.

²⁰⁴Ibid. p. 752.

²⁰⁵MEILLASSOUX, Claude. Mulheres Celeiros e Capitais. Edições Afrontamento. Porto. 1977. p. 47.

²⁰⁶GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho, S.A. Lisboa. 2000. p. 29 a 33.

²⁰⁷BATALHA, Luiz Henrique. op. cit. p. 752.

²⁰⁸“Quando a filiação é reconhecida matrilinearmente, o *ego* segue a linha de ascendência – descendência exclusivamente através de mulheres: quando se passa de uma geração para a seguinte, apenas as mulheres transmitem a condição de membro do grupo de parentesco (linhagem ou clã)”. BATALHA, Luís. op. cit. p. 5.

forma pelo qual se organizavam em parentesco, mas, de forma geral, a bibliografia apresenta-os como um grupo matrilinear.

Considerando os ajáuas como uma sociedade essencialmente matrilinear, daremos ênfase a esse modelo. A principal consequência da filiação unilinear matrilinear é a separação de grupos distintos dos filhos de irmãos do sexo oposto, isto ocasiona duas classes de primos: os cruzados (filhos de irmãos de sexo oposto) e os paralelos (filhos de irmãos de mesmo sexo). Dessa forma apenas os primos paralelos (em nosso caso, estudando os ajáuas, filhos da irmã da mãe) compartilham a mesma a mesma linhagem, enquanto os outros não. Fato muito pertinente ao nosso trabalho, visto que os processos criminais envolvem, em muitos casos, primos e irmãos.

Batalha observa que existem relações entre as regras de filiação e residência. Segundo ele, na patrilocalidade, pais, irmãos e filhos formam o núcleo doméstico enquanto na matrilocidade são as mães, irmãs e filhas. O autor ainda aponta para a íntima ligação entre matrilinearidade e avunculocalidade, ou seja, o núcleo doméstico é formado pelo tio materno e sobrinhos. Por vezes, o avunculato substitui a matrilinearidade²⁰⁹. Novamente chamamos atenção para a relação entre Chipungo (tio) e Amone (sobrinho), descrita no processo-crime. Batalha menciona que, em grupos matrilocais-matrimoniais, existe uma associação de homens vindos de grupos domésticos diferentes. Pais e irmãos encontram-se espalhados por diferentes unidades domésticas²¹⁰.

Em uma residência avunculocal, o poder é exercido pelo tio sobre os seus sobrinhos. Ou seja, os homens, em vez de controlarem seus próprios filhos, controlam os filhos de suas irmãs já que a “linha de descendência” é dada de forma matrilinear. Todos esses elementos citados nos ajudarão a interpretar as relações entre Chipungo e seus sobrinhos, Cangoma e seus irmãos, bem como a de Augure com seu cunhado nos processos criminais estudados.

Em nossa análise, optamos por abordar as relações de parentesco entre os ajáuas como independentes dos laços biológicos. Também preferimos enxergá-las como relações que envolvem trabalho e produção, isto porque estamos considerando o caráter agregador que o núcleo de parentesco ajáua possui, sua capacidade de atrair jovens rapazes (força de trabalho) através de casamentos (dado que o marido reside junto com

²⁰⁹BATALHA, Luiz Henrique. Breve análise sobre o parentesco como forma de organização social. Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas. Lisboa 1995. p. 757.

²¹⁰Ibid. p. 757.

a parentela da esposa) e o destino reservado à filiação, pertencente ao núcleo de parentesco da esposa. A manutenção e perpetuação desse núcleo de parentesco dependia diretamente da sua capacidade de agregar outros indivíduos.

Todos esses elementos serão fundamentais para a compreensão das relações que envolviam os agentes históricos descritos nos processos. Queremos delinear a relação entre aqueles que são considerados descendentes (herdeiros da “linhagem”) e os “parentes por aliança”, agregados no núcleo de parentesco. Para isso precisamos primeiro adentrar nesse núcleo de parentesco ajáua denominado *mbumba*.

Um núcleo de organização do parentesco: a *mbumba*

O termo “*mbumba*” será amplamente utilizado no decorrer deste trabalho. Optamos por utilizá-lo porque acreditamos que desta forma preservamos e destacamos suas singularidades. *Mbumba* é um termo *ciyao*²¹¹ que se refere à organização dos indivíduos dentro da lógica do parentesco. Nossa intenção é destacar que o termo “família”, nos moldes ocidentais, não se aplica ao modo como os ajáuas se organizavam. A *mbumba* ajáua possui organização singular e as relações entre seus membros seguem outros referenciais culturais e sociais. Edward Alpers destaca a forma pelo qual os ajáuas se organizavam socialmente:

No coração de cada vila de Yao é um único grupo de irmandade uterina (*mbumba*), matrilinealmente definido, que geralmente está sob a autoridade do mais velho irmão vivo (*asyene mbumba*), que também é o chefe da aldeia. Assim, em primeiro lugar, o tamanho de uma aldeia e, conseqüentemente, o tamanho de um seguimento de *asyene mbumba*, depende do número de suas irmãs e da sua descendência. Com o tempo, à medida que a rede de parentesco se estende através das filhas de suas irmãs. A aldeia pode tornar-se maior e mais complexa. Mas este processo de expansão provoca um processo compensatório de fragmentação, como irmãos mais novos e sobrinhos maternos, atuando em seus papéis como irmãos para suas irmãs, compitam pelo seguinte princípio do *asyene mbumba*. De fato, esse processo atomístico é o mais forte na sociedade Yao.²¹²

Cada *mbumba* possuía um líder, ou melhor, dizendo, um guardião, protetor que exercia autoridade sobre ela, o *asyene mbumba*. Geralmente, esse título era conferido ao irmão mais velho de um grupo matrilinear. Ele exercia autoridade sobre os filhos de

²¹¹Língua falada pelos ajáuas.

²¹²ALPERS, Edward. Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century. Source: The Journal of African History, Vol. 10, No. 3 (1969), p. 405-420
Published by: Cambridge University Press. p. 409.

suas irmãs. Ou seja, a autoridade no núcleo de parentesco cabia ao tio materno. Como o leitor já deve ter percebido, queremos destacar a importância da relação entre tio e sobrinhos, visto que em um dos processos crime analisados (o de Chipungo) envolve justamente esse grau de parentesco.

Amaral descreve a sociedade ajáua como matrilinear, uxorilocal e poligâmica. Matrilinear porque a “linhagem” era determinada pela família da mãe. Uxorilocal, pois após se casar o homem mudava-se para a casa de sua sogra, embora os casamentos virilocais²¹³ também existissem (principalmente após a islamização). Poligâmica porque um homem ajáua podia realizar vários casamentos desde que conseguisse cumprir com suas obrigações produtivas na *mbumba* de cada uma de suas esposas. Ele também apresenta a estrutura de parentesco como “pedra basilar” da organização social ajáua. Segundo ele, uma *mbumba* é formada pelo irmão mais velho de várias irmãs, seus descendentes e futuros agregados (maridos de suas irmãs e sobrinhas etc.).²¹⁴

Em muitas sociedades africanas o indivíduo é definido pelas suas relações de ascendência. Apenas por si mesmo ele não se constitui como pessoa. Esse “status” só lhe é conferido pela sua rede de parentesco que o liga a um ancestral. Essas relações os conectam com seu núcleo de parentesco (pai, mãe, filhos, netos) e também com seus antepassados. Para Luiz Henrique Passador: “Uma pessoa é incompleta se não é remetida a um grupo de ascendentes e se não produziu descendência”. As alianças formadas dentro do núcleo do parentesco se estendem para indivíduos de “fora”, outros círculos de sociabilidade, como a vizinhança, local de trabalho etc. Esse conjunto de relações de sociabilidade pode ser visto como um “capital” e um “investimento” que envolve o indivíduo e o define socialmente. Esse “capital” social é de tamanha importância que definirá o status do indivíduo em sua transição a ancestral²¹⁵. Queremos apontar aqui a importância que o núcleo de parentesco possui para o indivíduo bem como a transmissão da “linhagem” ou perpetuação do “nome”.

Para explicar as relações de parentesco ajáua, Amaral faz uso de palavras em *ciyao*. Ao comentar sobre o sistema de parentesco, o autor evoca o termo *liwele*. A

²¹³ No casamento virilocal a mulher, esposa, vai residir na casa de seu marido. Cabe ressaltar que o *asyene mbumba* realizará ao menos um casamento virilocal, já que seu papel dentro da *mbumba* requer sua permanência na mesma.

²¹⁴ AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do ICT. Lisboa. 1967. p. 163.

²¹⁵ PASSADOR, Luiz Henrique. As mulheres são más. Pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. Cadernos Pagu. Unicamp. 2010. p. 191

palavra *liwele* tem vários significados relacionados com a amamentação. *Liwele* designa de forma concreta o grupo matrilinear que integra todos os indivíduos sob uma antepassada comum²¹⁶. Vemos que a associação do termo com a amamentação é interessante, pois remete a sucessão pelo viés feminino do parentesco. A antepassada fundadora do nome da linhagem é denominada de *likolo* ou *lipata*, que em *ciyao* também se refere à parte grossa de um tronco de árvore²¹⁷. Novamente, o termo *ciyao* nos remete de forma figurada a um conceito mais complexo (árvore x genealogia, tronco e ramificações). Segundo Amaral, a *liwele* podia dividir-se em várias *mbumbas* integradas em uma, ou várias povoações²¹⁸. Esse ponto é interessante de ser mencionado, pois em muitos dos processos crime analisados em nosso trabalho existe o envolvimento de indivíduos que são parentes, porém residiam em povoações diferentes. Temos como exemplo o processo de Chipungo e de Cangoma. No caso de Chipungo, parece até haver certa rivalidade entre os indivíduos de comunidades diferentes, o que nos faz refletir sobre o grau de proximidade entre esses indivíduos. Mesmo se os considerarmos parentes consanguíneos, a proximidade social (sentimento de pertença) podia não existir.

Amaral afirma que a *liwele* recebe o nome adotado pela sua fundadora. Esse nome seria perpetuado pelas gerações futuras. O nome da *liwele* estava envolto de sacralidade e era herdado matrilinearmente. Amais velha mulher viva, portadora do nome da *liwele*, possuía muito prestígio e estima. Ela era denominada *anganga asyene* ou *abibi*, que significa “velha dona” ou “rainha”²¹⁹. Amaral diz que qualquer mulher que possuísse grande prestígio e tivesse várias filhas poderia fundar uma “nova” *liwele*. Porém, a fundação de novas *liweles* não era um fato comum, isto porque quanto mais antiga fosse a *liwele*, maior seria o seu prestígio. Considerava-se uma honra pertencer a uma grande e “tradicional” *liwele*. As *anganga asyene* representavam a “materialização” da matrilinearidade. A elas eram atribuídas a coesão da *mbumba* e também funções religiosas: preparavam a farinha de *ukana* a ser ofertada aos antepassados, cuidavam das desavenças, da gravidez das mulheres e eram encarregadas de reconhecer os maridos estéreis²²⁰. Desta forma, podemos compreendê-las como uma “ponte” que liga o mundo

²¹⁶AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 159.

²¹⁷Ibid p. 159.

²¹⁸Ibid. p. 159.

²¹⁹Ibid. p. 159.

²²⁰Ibid. p. 162.

dos vivos aos antepassados. Eram elas as detentoras do nome da linhagem (preservando o nome da ancestral fundadora), e que preparavam e ministravam muitos elementos importantes nas cerimônias fúnebres. As *anganga* não chefiavam literalmente a *mbumba*, posições de chefia eram confiadas aos homens, tanto na *mbumba* quanto na povoação²²¹. Porém, devido a sua importância e influência, certamente as *anganga* interferiam nas decisões do *asyene mbumba*.

Voltando aos processos criminais, perguntamo-nos por que as acusações de feitiçaria eram recorrentes na estrutura de parentesco ajáua, já que havia tanta estima envolvendo a linhagem. Para responder a essa questão faremos outra pergunta: a quem essa linhagem era transmitida? Quem realmente estava ligado a *mbumba* por laços de ancestralidade e quem estaria excluído desse processo?

Considerando que a feitiçaria é um “dom hereditário”, ter um feiticeiro na família poderia implicar em situações indesejadas. Isto porque se um homem é considerado feiticeiro, seu filho também será, pois “herdou” do pai o dom de enfeitiçar. Amaral afirma que raramente ocorrem cisões em uma *liwele*, e se ocorriam era por causa das acusações ou suspeitas de feitiçaria²²².

O caso de Chipungo pode nos indicar uma situação como essa. Chipungo e Amone eram tio e sobrinho respectivamente. O mandante do crime, Audaba, irmão de Chipungo. No processo de Manoel, Cangoma e Anilade, o grau de parentesco é evidenciado: irmãos de mesmo pai e mãe. Parentes tão próximos “trocando” acusações de feitiçaria podem parecer estratégias falhas. Posteriormente, os próprios acusadores poderiam ser acusados de serem feiticeiros, graças à crença na hereditariedade da feitiçaria. Considerando esse fato podemos pensar que uma alternativa para esses indivíduos envolvidos em acusações de feitiçaria seria recorrer à cisão da *liwele* para assim excluir qualquer ligação com os feiticeiros.

O *Asyene mbumba*: uma posição de poder

Notamos que dentro desta cultura matrilinear o tio materno mais velho terá grande relevância dentro da organização de parentesco. Este indivíduo é denominado de *asyene*

²²¹AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 162.

²²²Ibid. p. 162.

mbumba e possui uma posição de liderança dentro da hierarquia do parentesco. É ele o responsável pela sua *mbumba*, tendo autoridade nas disputas domésticas e é responsável por encontrar noivos promissores para suas irmãs²²³. Um homem adulto, irmão mais velho de outras mulheres, que seja considerado capaz de sustentar e protegê-las, está apto para formar uma *mbumba*. Porém esta tarefa não era fácil. Este indivíduo teria que obter a permissão do *asyene mbumba* para retirar-se da sua *mbumba* original, já que estava subordinado à autoridade dele. A sua saída resultaria na fragmentação da *mbumba* original, fato que nem sempre era visto com bons olhos. Caso conseguisse a autorização de seu tio, esse homem afastar-se-ia e construiria uma palhota (residência) para si e para suas irmãs. Tendo feito isso, o indivíduo assumiria para si o título de *asyene mbumba*, o que implica na responsabilidade de guardião e protetor de sua *mbumba*²²⁴. Segundo Amaral, as *mbumbas* funcionavam como células que constituíam uma povoação, estavam submetidas à autoridade política do chefe local; embora internamente seus membros obedecessem ao *asyene mbumba*, dependerá sempre da colaboração do chefe local ²²⁵.

Embora o *asyene mbumba* detivesse o poder dentro da estrutura familiar, ele estava diretamente condicionado às mulheres de sua família, pois estas controlavam a produção econômica através da administração dos recursos econômicos. Sua própria posição de *asyene mbumba* só lhe é conferida graças às irmãs.

Parente da linhagem x parente por aliança

As crianças nascidas da união conjugal pertenciam sempre ao grupo das mulheres e iam viver na casa da mãe e da avó, até chegar o momento de receber o ritual de iniciação e com ele a maturidade²²⁶. Nesse ritual herdavam o nome da linhagem da *mbumba* da mãe, portanto partilhavam de um antepassado em comum com a *mbumba* da mãe. Recebiam também os segredos, mistérios e ensinamentos que só aquela

²²³AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 164

²²⁴ Ibid. p.164.

²²⁵Ibid. p. 166.

²²⁶Iniciações são rituais de passagem, eles marcam o fim da infância e início da vida adulta. Nestes rituais os rapazes (entre 11, 15 e 17 anos) recebem a circuncisão e também ensinamentos sobre a vida adulta. As moças também são iniciadas (entre 8 a 10 anos), recebem ensinamentos religiosos, etiquetas sobre a vida adulta, podem passar também pela clitoritomia e “desvirginização” ritual. Vide: AMARAL, Manoel Gomes da Gama. op. cit. p. 340 e 361.

mbumba conhecia. O pai nunca teria acesso a esses conhecimentos iniciáticos, portanto era sempre considerado um estranho naquele núcleo de parentesco²²⁷.

Ao casar, o jovem rapaz passava a habitar a residência da família de sua esposa como uma espécie de agregado. Sua permanência estava condicionada à autoridade do irmão mais velho de sua sogra, o *asyene mbumba*. Os filhos resultantes dessa união pertenciam também a essa autoridade. A sua posição em relação aos parentes de sua esposa vai estar sempre em inferioridade, o marido sempre será considerado um “meio estranho” e às vezes até um inimigo em potencial. Sua função na *mbumba* era apenas de gerar filhos, e de certa forma, filhas mulheres eram mais bem vindas, pois “aumentavam a família” enquanto filhos homens “aumentavam a família dos outros”²²⁸. A análise de Claude Meillassoux sobre “estranho” e “parente” pode-nos ajudar a entender melhor essa relação:

A comunidade doméstica tinha dois elementos identificadores: de um lado o parente, de outro o estranho. Os parentes eram homens livres que nasceram e se desenvolveram conjuntamente, e que estão inseridos na sociedade tanto como produtores como reprodutores; as suas relações de filiação se estabelecem quando ocorre uma transferência do subproduto de um indivíduo para os mais velhos ou seus descendentes, ou seja: a produtividade determina o parentesco, pois é ela quem vai garantir a existência física e renovação das gerações.²²⁹

Para enfatizar o caráter frágil da permanência do marido dentro da *mbumba*, destacamos que entre os ajáuas o divórcio não era incomum, e também não representava nenhum perigo, inconveniente ou mal aos filhos. O marido divorciado retornava à sua aldeia materna e não possuía direito nenhum sobre os seus filhos que, na verdade, pertenciam à linhagem da mãe:

A dissolução do casamento não é, entre os Wayao, mal irreparável, pode dizer-se mesmo que quase não é um mal, tão pouco significado tem na estrutura familiar e social. Realmente o maior mal que em qualquer sociedade advém do divórcio é o lamentável reflexo que ele tem sobre os filhos do casal. Numa sociedade matrilinear, urxorilocal e poligâmica como é a dos Wayao, esse mal não existe. Os filhos são em qualquer circunstância, pertença da mãe, e o apoio econômico que o pai costuma representar na criação dos filhos quase não se faz sentir entre os Wayao.²³⁰

²²⁷GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho, S.A. Lisboa. 2000. p. 44, 45, 52, 57, 58 e 66.

²²⁸Ibid. p. 163.

²²⁹MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da Escravidão. O Ventre de Ferro e Dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 1995. p. 19 e 20.

²³⁰AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p.83.

Vemos a incorporação do marido na *mbumba* de sua esposa como um efetivo a mais na ordem produtiva. Nesta lógica, filhos homens “aumentam a família” dos outros, sendo uma desvantagem (em sua *mbumba* original), e um “estranho” dentro da *mbumba* de sua esposa.

Para analisarmos as relações de parentesco entre os ajáuas, tomemos como principal referência o estudo de Christian Geffray²³¹ sobre os macuas²³². Devemos lembrar que são grupos étnicos distintos, mas que apresentam semelhanças. Geffray diz que o jovem macua, quando se casava, devia ser, antes de tudo, um fecundador. Ele deveria gerar filhos que alargariam e perpetuariam os efetivos na aldeia de sua esposa, não na sua. Sua função de fecundador não lhe conferiria o caráter de genitor das crianças nascidas dessa união, ele não teria autoridade nem a pertença dessas crianças²³³.

O jovem também seria obrigado a trabalhar nas terras de sua sogra, ele deveria ser produtivo e abastecer os celeiros de sua sogra com grãos e outros produtos agrícolas. Nenhuma terra pertencer-lhe-ia, o excedente agrícola produzido seria vendido. O dinheiro resultante da venda desse excedente seria empregado de acordo com as determinações da esposa. Ele ainda trabalharia em todas as tarefas que lhe caberiam no pátio de sua sogra. Alimentado do celeiro dela, o rapaz seria socialmente dependente dela. O trabalho do homem nunca seria reconhecido por alimentar seus filhos, o celeiro de sua sogra e esposa quem ganhariam esse mérito²³⁴.

Amaral diz que, para os Ajáuas, o adultério da mulher não era raro, mas a punição sempre recairia sobre o amante e raramente sobre a mulher. A mulher adúltera não sofria qualquer punição, limitando-se, normalmente, a justificar o fato pela insistência do sedutor²³⁵. Todas essas informações serão de grande valia para analisarmos as situações descritas nos processos. Em alguns casos a questão da traição conjugal é evidente. Relações entre marido e mulher, bem como as de tio e sobrinho são exemplos

²³¹GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho, S.A. Lisboa. 2000.

²³² Grupo étnico que assim como os ajáuas habitam a região norte de Moçambique, no distrito do Niassa e Cabo Delgado.

²³³GEFFRAY, Christian. op. cit. p. 65 e 66.

²³⁴Ibid. p. 57 e 58.

²³⁵AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa. 1967. p. 154.

que aparecem nos processos. Porém o fator decisivo para a nossa análise será a relação que se dá no interior da *mbumba* entre quem é considerado “estranho” e “parente”.

Tendo refletido sobre essas questões podemos questionar o grau de proximidade que nossos personagens possuíam. No processo de Chipungo, queremos destacar duas questões: a primeira, e mais importante, é a relação entre tio e sobrinho. Estratégias políticas ou econômicas (herança, por exemplo) não podem ser descartadas, porém com apenas as nossas fontes não poderemos percebê-las – mas não é nosso objetivo.

Já a segunda questão relativa ao processo de Chipungo é a posição de subordinação de Amone na *mbumba* em que residia. Amone, sobrinho da vítima e um dos acusados, possuía uma inimizade antiga com seu tio. Isto é revelado em depoimento por Aliace, vizinha de Chipungo e também pelo seu marido Cuenga. No depoimento é dito que Amone tinha cometido um crime anterior ao homicídio do tio, ele havia assassinado sua esposa por ciúmes, pois havia uma desconfiança de que ela teria lhe traído. Chipungo, então, tendo conhecimento do ocorrido, tentou levar seu sobrinho à justiça local, porém Amone foge da povoação junto com os seus, escapando assim da punição e, a partir desse dia, surge a inimizade entre tio e sobrinho²³⁶. O adultério implicaria em reparações, de modo que o marido traído poderia ser indenizado. Como as mulheres nessas sociedades gozavam de certas liberdades conjugais no que se refere à escolha de parceiros e ao divórcio, por exemplo, o casamento parece conferir ao homem uma posição secundária. É ele quem deverá mudar para a casa da esposa (do tio ou irmão da esposa) e passa a ser um “dependente” naquele meio.

O fato de Chipungo querer levar seu sobrinho à justiça local pode nos indicar que o mesmo exercia autoridade sobre Amone, já que se sentia responsável pelos atos de seu sobrinho. O que desejamos ressaltar com esse parágrafo é a posição instável que Amone possuía tanto estando subordinado ao tio, Chipungo, quanto na *mbumba* de sua esposa, onde podemos supor que era considerado apenas um agregado dispensável. Essa instabilidade hierárquica pode ter influenciado na acusação de feitiçaria e no assassinato cometido.

Agora vejamos o processo criminal que investiga o assassinato de Cangoma pelos próprios irmãos, Manoel e Anilade. É mencionado, em depoimento, que todos os envolvidos são irmãos, de mesmos pai e mãe. Tentaremos analisar essa relação entre irmãos: a estrutura da *mbumba* dá uma grande liberdade para a mulher. Essa pode

²³⁶AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6681 a 6683.

facilmente dispensar seu companheiro, que nada mais é do que um agregado residindo em sua habitação. O pertencimento dos filhos é da *mbumba* materna, portanto crianças de diferentes pais poderiam conviver na mesma habitação. Ao homem também é conferido o direito de poligamia, podendo possuir filhos em diversas *mbumbas*, complexificando mais ainda a situação. O que estamos querendo dizer é que em uma habitação ajáua crianças de diferentes relações conviveriam juntas. Essa relação entre irmãos podia gerar algum conflito diante de questões de afinidade etc. Porém, é dito em depoimento que Anilade Cangoma e Manoel são filhos de mesmo pai e mãe:

Respondeu se chamar Manoel, maior, solteiro, natural da povoação de Mbueca do régulo Macheembe da área do posto de Coboé. Deste conselho: prometeu sob sua honra dizer a verdade e aos presentes disse ser irmão de Cangoma, filho de mesmo pai e mesma mãe.²³⁷

Sendo assim, tudo indica que a proximidade entre os irmãos era grande. Segundo depoimento, os réus afirmaram o falecimento de outro irmão chamado Abula, cujo grau real de parentesco não foi revelado, havendo a possibilidade de uma diferente filiação:

Que matou Cangoma porque quando morreu seu irmão Abula supôs de que o matou com feitiço. Diz que se lembra de tal porque tempo antes de adoecer Abula, Cangoma foi para o Nyassiland sem informar pessoa alguma de sua povoação da sua saída e que só voltou depois de Abula falecer. Que Cangoma não estava de boas relações com Abula.²³⁸

Ou ainda:

Interrogado acerca do crime de que é acusado disse: Que matou Cangoma para vingar a morte de um outro irmão de nome Abula, falecido em princípios do mesmo ano por lhe parecer que o falecimento deste fora devido a veneno que Cangoma lhe dera.²³⁹

Supondo que Abula fosse filho de pais diferentes, esperar uma atitude hostil por parte de Cangoma talvez fosse natural. Isso poderia explicar a acusação de feitiçaria. Acreditando nisso, os irmãos procurariam vingar Abula porque possuíam algum afeto por ele.

As acusações de feitiçaria sempre recaíam sobre indivíduos que estavam às margens da hierarquia do parentesco, aqueles que eram considerados parentes por

²³⁷AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927. Acusados Manuel e Anilade. p. 5612.

²³⁸AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927. Acusados Manuel e Anilade p. 5612. Depoente: Anilade.

²³⁹AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927. Acusados Manuel e Anilade. p. 5612. Depoente: Manoel.

aliança. Estes parentes possuíam uma posição fragilizada, e poderiam ser facilmente dispensados da *mbumba*. Por possuírem um *status* de “estranho” dentro da *mbumba* eram alvo de desconfiança e rancores. Desta forma, eram mais suscetíveis de sofrerem acusações de feitiçaria. O processo-crime em que Mendele foi acusado mostra-nos uma situação mais perceptível. Como chefe de povoação, ordena seus cipaios assassinar Awayarese, afirmando que essa era feitiçeira e teria lhe feito um feitiço que trouxe enfermidade a sua perna:

Respondeu que a aproximadamente há três anos estando doente de uma perna, cuja doença atribui a indígena Awayarese por meio de feitiços, a mandou matar pelos indígenas Chitouba, Bevé e Momade que a lançaram em vida a uma fogueira onde recomendou que o indígena Chituba fugiram para o território estrangeiro.²⁴⁰

Sendo chefe de povoação, seu caso é um pouco singular. Devido a sua posição de chefia, sua linhagem pertencia à *liwele* dominante, portanto neste caso as suas esposas seriam consideradas “agregadas” na sua *mbumba*, subordinadas à *asyene abibi* da *mbumba* de Mendele, portanto, em uma posição frágil. As regras de residência após o casamento podem ser diversas, e cada cultura apresenta modelos específicos ou, ainda, uma combinação de vários modelos. Entre os ajáuas observamos um sistema de residência uxorilocal, ou seja, o casal fixa residência junto à parentela da esposa. Porém, devemos ressaltar que esses modelos não são “fechados”, podendo existir uma vasta gama de combinações entre eles.

Os ajáuas, por exemplo, originalmente matrilineares, entraram em contato com diversas culturas patrilineares. Principalmente após a islamização (patriarcal), o sistema matrilinear pode ter entrado em choque com alguns princípios do islã. O papel masculino trazido pelo islã (patriarcal) pode ter ocasionado uma maior complexidade no que se refere à organização do núcleo de parentesco em uma sociedade matriarcal. Infelizmente, apenas com nossas fontes, não podemos afirmar como o núcleo de parentesco de Awayarese estava organizado. Se era um núcleo patrilinear, matrilinear ou até mesmo uma combinação de ambos, porém, é evidente a posição marginalizada e frágil que ela ocupava a ponto de ser assassinada.

²⁴⁰Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx.73. Ano: 1923, Auto-crime 543. (acusados Beve, Momade). p. 724.

Capítulo 4 - Feitiçaria e parentesco: o inimigo que vem de dentro

Vimos no capítulo anterior que existiam indivíduos que estavam em posição marginal dentro da hierarquia de poder na *mbumba*. Geralmente, eram aqueles que não estavam ligados à transmissão da “linhagem” no núcleo de parentesco, ou seja, não possuíam o mesmo ancestral. Essas pessoas eram consideradas parentes por aliança, agregados, logo, sua permanência no núcleo de parentesco era bem instável, podendo facilmente ser dispensados.

Os rapazes que se casavam com as mulheres da *mbumba* são um bom exemplo. De modo geral, a estabilidade dos jovens do sexo masculino na *mbumba* era frágil, porque ao superarem a fase infantil deveriam se casar, deixando a sua *mbumba* original para habitar em outra. Estes rapazes estavam subjugados inicialmente pela hierarquia de sua própria *mbumba*, ao seu tio materno mais velho e também à *abibi*. A *mbumba* estimava o sexo feminino, uma vez que aumentava o número de membros através do casamento das jovens. Como os filhos homens possuíam uma “estadia” efêmera dentro da sua *mbumba* original, ocupavam uma posição marginal. Mesmo sendo “herdeiros do nome da linhagem” estavam sempre em uma posição incômoda, passageira e até mesmo de “estranho” no interior do núcleo de parentesco.

Como percebemos, a *mbumba* era um núcleo de parentesco bem extenso. Isto devido a sua estruturação, que estava configurada com o intuito de agregar um número considerável de indivíduos. Desta forma, aumentava-se a força de trabalho e produção econômica. Obviamente, essas pessoas incorporadas e também aquelas consideradas marginais eram muitas vezes indesejadas e vistas com desconfiança pelos membros da *mbumba*. Essa desconfiança criava um ambiente tenso e hostil, onde acusações diversas frequentemente eram lançadas. Este cenário era muito propício para o discurso de feitiçaria.

Toda tensão gerada pela desconfiança e suspeita alimentava a crença de que feiticeiros (as) “invejosos” e “vingativos” estariam atuando a fim de causar infortúnios dentro da *mbumba*. A ameaça hipotética de feitiçaria gerava um “clima denso”, alimentado pela imaginação e pelo medo. A inimizade pessoal por vezes “criava feiticeiros”. Dessa forma se constituía um conceito amplo de inimigo: o feiticeiro. Esta atribuição podia se aplicar a qualquer um, alimentando-se ainda mais a desconfiança através da acusação. Para além da crença, podemos perceber as acusações de feitiçaria

como estratégias na busca pelo poder. Este capítulo tratará de relacionar as acusações de feitiçaria com a estrutura de parentesco ajáua, sua hierarquia e distribuição de poder.

Posições de poder e de submissão

Analisemos o processo criminal do assassinato de Chipungo. Através dele levantaremos algumas questões. O crime ocorreu em finais de março de 1927. Iremos descrevê-lo segundo relatos de Aliace, vizinha da vítima e a primeira a testemunhar o ocorrido: escutando gritos vindos da palhota (residência) de seu vizinho, Aliace foi correndo ver o que ocorria. Chegando à porta, conseguiu ver Amone, Adine, Catumba (também chamado de Messaco) e Malilo (ou Mariro) desferindo golpes com suas lanças em Chipungo, que estava caído ao chão. Após isso foram embora, tocando uma cabaça imitando o som de um leão (segunda a crença ajáua, animais como leões podem estar relacionados à ação de feiticeiros). Indo em direção a Chipungo, caído ao chão, percebeu que já estava morto. Havia no corpo de Chipungo diversos ferimentos de lança que lhe rasgaram o ventre chegando a vazar seus intestinos. O marido de Aliace, que se chamava Cuenga, chega ao local logo em seguida. Ambos dirigem-se à palhota (residência) do chefe da povoação, Mizaza, para contar o ocorrido. O chefe encarrega-se de fazer as cerimônias fúnebres de Chipungo e, no dia seguinte, após o seu enterro, reúne alguns de seus homens e segue em busca dos linchadores. Atravessando as fronteiras da Nyassilândia (atual Malawi) e, obtendo autorização e apoio das autoridades inglesas, conseguiram capturar Amone e os demais envolvidos²⁴¹. Em depoimento, réu e testemunhas nos revelam que Amone e Chipungo eram tio e sobrinho. Além disso, Audaba (um dos mandantes do crime) era pai de Amone e irmão de Chipungo. Havia outro irmão, também de nome Chipungo, que tivera participação indireta no crime (como mandante), mas este fugiu e não foi encontrado²⁴². Em depoimento os réus alegaram ter cometido o crime porque Chipungo seria um feiticeiro, que, através de seus feitiços, teria feito adoecer e falecer uma criança (filha de Chistina, irmã de Amone)²⁴³. Alegaram que Amone e Chipungo teriam uma inimizade antiga, porque Amone teria assassinado sua esposa (por motivo de traição), desta forma

²⁴¹AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6675 e 6676.

²⁴²Ibid. p. 6675 e 6676.

²⁴³Ibid. p. 6682 e 6683.

Chipungo quisera entregá-lo para a justiça local²⁴⁴. Amone foge “com sua gente” para além das fronteiras de Moçambique, onde a justiça portuguesa não poderia puni-lo. Logo após a morte da criança, Amone é aconselhado por seu pai, Audaba, a procurar um adivinho para descobrir se a morte da criança relacionava-se com feitiçaria. Através de um oráculo, o adivinho acusou Chipungo de ter sido o feiticeiro responsável pela morte da criança²⁴⁵. Nutrindo uma inimizade contra Amone, Chipungo era o nome mais “cotado” para ter feito feitiço contra a menina.

Em depoimento, Amone negou todas as acusações, segundo ele sua esposa teria se suicidado por arrependimento de ter andado com outro homem. Disse que nessa ocasião Chipungo queria matá-lo e que por isso fugiu para a Nyassilândia. Amone, bem como os outros envolvidos, negou ter matado Chipungo. Afirmaram com veemência que as acusações que lhes fizeram eram falsas, isso porque a gente da povoação de Chipungo não gostava de Amone (devido à morte de sua esposa)²⁴⁶. Amone afirmou que procurara, sim, um adivinho, mas para saber o que ocorrera com a criança. O adivinho teria dito a Amone que, em decorrência de uma doença, apenas seus filhos homens sobreviveriam, logo depois passou-lhe um remédio²⁴⁷. Aqui observamos bem a questão da estima e preferência dos ajáuas pela filiação do sexo feminino.

Alguns pontos deste caso merecem atenção. Primeiramente devemos analisar a relação de poder entre “tio” e “sobrinho” na sociedade ajáua. Cabe ressaltar que as relações entre os membros da *mbumba* seguem padrões sociais próprios, como por exemplo: as relações entre pai e filho, tio e sobrinho, marido e mulher, que não seguem o referencial ocidental. Queremos ressaltar que o papel do “tio” era muito relevante dentro da estrutura de parentesco ajáua. A “hierarquia do poder” seguia os mesmos caminhos da transmissão da “linhagem” da *mbumba*.

Mencionamos a condição subalterna que os jovens possuíam dentro da *mbumba*, principalmente os homens. Eles (os jovens) estavam subordinados à autoridade da *asyene abibi* e também ao seu irmão, o *asyene mbumba*. Todas as obrigações deveriam ser realizadas pelos mais jovens com zelo e dedicação, qualquer indicativo de má vontade ou desinteresse podia gerar implicações indesejadas, como as acusações de

²⁴⁴AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6708 a 6714.

²⁴⁵Ibid. p. 6709 a 6714.

²⁴⁶Ibid. p. 353

²⁴⁷ Ibid. p. 6709 a 6714.

feitiçaria, por exemplo²⁴⁸ - lembrando que as acusações de feitiçaria estavam quase sempre relacionadas à quebra de alguma regra ou tabu social. Diante desse contexto, cabe ressaltar que os réus possuíam idades, em sua maioria, na casa dos trinta anos, (Mariro 35, Amone 32 e Catumba 30), ou seja, no limiar de uma passagem de gerações, de “júnior” para “sênior”. Não conseguimos detectar a idade de Chipungo, porém acreditamos que, sendo tio de Amone, possuía uma idade mais avançada. Esse delicado contexto de submissão à hierarquia do “mais velho” pode ter favorecido a ocorrência de algum conflito entre as gerações.

Apesar de estarem no “topo” da hierarquia social e de parentesco, os mais velhos também possuíam seus próprios “dilemas”. Eles eram os responsáveis pelo bom funcionamento da *mbumba*, mantendo sua coesão mesmo diante de conflitos. Sobre essa responsabilidade é interessante refletir sobre a posição incômoda de Chipungo perante o crime de seu sobrinho. Amone era (em nossa suposição) membro de sua “linhagem”, porém o delito cometido feria os interesses coletivos (da aldeia), exigindo reparação. Uma posição delicada e desconfortante entre os interesses de sua *mbumba* e os da povoação. Diante do assassinato que seu sobrinho cometera, Chipungo viu-se obrigado a entregar Amone para a justiça local, motivo principal da desavença entre os dois²⁴⁹.

Agora, refletindo sobre a posição de Amone na *mbumba* de sua esposa podemos realizar algumas considerações. Em um mesmo núcleo de parentesco ajáua podiam conviver vários casais com seus filhos, dada a sua forma organizacional. Pensamos que a convivência entre os diferentes indivíduos, sobretudo os maridos, primos e até mesmo irmãos, podia gerar muitos conflitos. Neste caso, o *asyene mbumba* deveria conter os conflitos, evitando a divisão da unidade da *mbumba*. Em suma, os *asyene mbumba* deveriam combater as forças centrípetas que ameaçaram a unidade do núcleo doméstico. Michel Verdon afirma que os conflitos entre os segmentos de linhagem e os cônjuges eram constantes e, no geral, envolviam acusações de feitiçaria, que eram confirmadas ou refutadas por adivinhos. Os mais velhos, então, deveriam atuar em favor da unidade de sua aldeia, atuando como juízes, localizando e neutralizando conflitos²⁵⁰.

Analisando o caso de Chipungo, o conflito entre tio e sobrinho, e considerando que Chipungo exercia autoridade sobre Amone, podemos pensar que também se tratava

²⁴⁸GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho, S.A. Lisboa. 2000. p. 46.

²⁴⁹AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 6675 e 6676.

²⁵⁰VERDON, Michel. Les Yao du Malawi: une chefferie matrilineaire? (The Yao of Malawi: A Matrilineal Chiefdom. Cahiers d'Études Africaines, Vol. 35, Cahier 138/139 (1995). p 481 e 482.

de uma disputa de poder entre gerações. Isto porque existia a possibilidade de Amone desejar fundar sua própria *mbumba*. Desta forma, a acusação de feitiçaria foi utilizada como um meio de eliminar Chipungo. Verdon afirma que as disputas entre tio e sobrinho ocorriam com certa frequência, isso porque os sobrinhos possuíam o desejo de formarem sua própria *mbumba*. Pedido que era, muitas vezes, negado pelo *asyene mbumba*²⁵¹. Essa fragmentação, de certa forma, resultaria em um “enfraquecimento” da *mbumba* original, se considerarmos o núcleo parental como uma unidade econômica e de produção (menos braços para o trabalho). E também enfraquecimento do poder do *asyene mbumba*, já que este passaria a tratar seu sobrinho como um “igual” em disputa por prestígio e poder dentro da povoação.

Concluimos que a *mbumba* possuía uma complexidade de relações entre seus membros. Estes indivíduos estariam ligados entre si pelos laços de ancestralidade. Aqueles membros que eram considerados parentes por aliança (agregados) ou até mesmo alguns parentes por linhagem que estariam mais às margens da hierarquia possuíam uma delicada posição e poderiam facilmente ser excluídos da *mbumba*²⁵². Podemos crer que havia muitos conflitos e tensões entre esses indivíduos.

Desta forma, as acusações de feitiçaria eram utilizadas como um discurso de poder, servindo para excluir e eliminar membros indesejados dentro da *mbumba*, ou como uma forma de romper ligações, estabelecendo rupturas dentro da *mbumba*. Rupturas estas que justificariam a divisão da *mbumba*, da “linhagem”. Obviamente não estamos negando a crença real dos ajáuas em feitiçaria, apenas queremos concluir que as acusações de feitiçaria estavam ligadas a questões mais amplas e concretas, com motivações econômicas e políticas, disputas por poder, influência e prestígio dentro da estrutura do parentesco.

Além das tensões geradas pelo convívio de membros “estranhos”, ou seja, agregados, temos ainda um conflito entre gerações. É um fato muito corrente em África a valorização de indivíduos mais velhos; estes, além do respeito e prestígio, são imbuídos de poder político. Este fato pode ser observado na organização da *mbumba*, que é centrada na anciã de uma linhagem junto de seu irmão mais velho. Dentro desta estrutura, os mais jovens são subjugados pelo poder hierárquico. Sua obediência, seu

²⁵¹ VERDON, Michel. Les Yao du Malawi: une chefferie matrilineaire? (The Yao of Malawi: A Matrilineal Chiefdom. Cahiers d'Études Africaines, Vol. 35, Cahier 138/139 (1995). p. 502 e 503.

²⁵² Geralmente os filhos e sobrinhos homens. Estes jovens, alcançando certa idade, deveriam retirar-se para outras *mbumbas*. Sua permanência na *mbumba* original não é estimada, portanto sua condição será quase sempre a de um estranho.

trabalho e seus ganhos econômicos estavam condicionados à *mbumba* e não em benefício próprio.

Como já visto, o trabalho do jovem esposo seria aproveitado pela *mbumba* de sua sogra e não pela sua própria. Já as jovens, mesmo casadas e com certa autonomia, ainda estariam sob supervisão de suas mães. Podemos pensar que uma subjugação constante poderia ocasionar tensões e relações conflituosas. Uma vez que os conflitos entre gerações ocorriam, a desobediência ou questionamento dos jovens aos mais velhos podia tornar-se um fato incômodo. Desta forma, podia-se alegar a quebra de alguma lei ou tabu (desrespeito pelos mais velhos), o que era um comportamento socialmente reprovável, ocasionando acusações de feitiçaria.

Contudo, a posição do indivíduo dentro da hierarquia de parentesco não era estática. Mesmo perdurando por um bom tempo, a submissão em algum momento sofreria uma inversão: uma passagem de gerações, de “júnior” a “sênior”:

Este período da vida social, tanto dos homens quanto das mulheres, é o momento de uma redefinição global de suas atividades, e de uma reorientação completa das transferências em produtos ou em trabalho que até então eles eram obrigados a efetuar. A mutação realiza-se com a passagem de gerações, isto é, no momento em que a esposa se encontra em situação de casar a sua própria filha, e de ser colocada, por isso, na situação de uma autonomia que até então a subjugava.²⁵³

Pensamos que esse ponto marca uma alteração efetiva dentro da estrutura do parentesco, é um momento decisivo de ruptura e alternância de poder, o que nos leva a crer que também é um momento delicado e, dependendo de como for conduzido, pode levar a relações conflituosas. Rancores e desafetos poderiam emergir da memória em busca de vingança por situações de subjugação anteriores. Pensamos que neste ponto as acusações de feitiçaria contra os mais velhos são frequentes e visam também à questão de herança, desta forma os mais velhos acusados de feitiçaria seriam expulsos do convívio doméstico. Tomemos mais uma vez a morte de Chipungo como exemplo.

Afinidade x parentesco

²⁵³ GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho, S.A. Lisboa. 2000. p. 50.

Vejamos agora o processo instaurado quando Cangoma é assassinado pelos próprios irmãos. Neste processo iremos analisar outras formas de relações de parentesco. O caso é relatado em depoimento por Fumange (esposa do assassinado). Ela afirma que Manoel e Anilade foram várias vezes procurar Cangoma em sua residência, sempre chamando-o de feiticeiro, porém não o encontraram²⁵⁴. Em dezembro de 1924, Cangoma carregou sua carroça com mercadorias que seriam vendidas em Coboé (o que nos leva a crer que possivelmente era comerciante). Acompanhado por Fumange e por Perenque, sua sobrinha, foram abordados por Manoel e Anilade. Estes lhes deram os “bons dias” como de costume. Porém, agarraram Cangoma de forma violenta e o atiraram no chão, ferindo sua cabeça. As mulheres, desesperadas, pediram para que eles parassem e que, se houvesse alguma questão entre eles, que fossem resolver diante do régulo²⁵⁵. Manoel e Anilade amarraram os braços de Cangoma de forma abrupta e o arrastaram para o mato. As mulheres foram em perseguição, porém foram ameaçadas de morte²⁵⁶. Após o ocorrido ambas foram ao chefe local, Machende, para que a situação fosse resolvida. Este ordenou a seus policiais que prendessem Manoel e Anilade²⁵⁷. Capturados, os dois negaram ter matado Cangoma, que este havia fugido para Coboé. Porém, mais tarde admitiram o crime, recusando-se, entretanto, a dizer onde o corpo de Cangoma estaria²⁵⁸. Este foi encontrado por Abatia (irmão de Cangoma) próximo ao riacho, porque provavelmente hienas o arrastaram para lá e acabaram devorando algumas partes do cadáver²⁵⁹. Anilade tinha fugido, porém, ao saber que Manoel estava preso, decidiu voltar e ter o mesmo destino que ele²⁶⁰, o que demonstra muito apreço entre os dois irmãos. Esta demonstração de afinidade terá relevância mais adiante, na análise que faremos. Em depoimento, os réus alegaram terem assassinado Cangoma, pois este, segundo eles, teria feito um feitiço pelo qual Abula, outro irmão, teria vindo a falecer. Disseram suspeitar de Cangoma pois ele, naquela época, teria viajado

²⁵⁴AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927. Acusados Manuel e Anilade. p. 5599.

²⁵⁵ Chefe da povoação.

²⁵⁶AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927. Acusados Manuel e Anilade. p. 5593 a 5608.

²⁵⁷Ibid. p. 5601 e 5602.

²⁵⁸ Ibid. p. 5602.

²⁵⁹Ibid. p. 5597 a 5599.

²⁶⁰Ibid. p. 5607.

repentinamente, e retornado logo após Abula falecer²⁶¹. Manoel e Anilade acusaram Cangoma de ser feiticeiro.

O escrivão, ao recolher os depoimentos, enfatiza que Manoel, Anilade e Cangoma eram filhos de mesmo pai e mesma mãe. Já quanto a Abula e Abatia não se pode confirmar. O chefe Machende repreendeu Manoel dizendo que ele fizera muito mal, que se havia alguma questão mal resolvida entre ele e Cangoma deveria ter-lhe informado²⁶². Vemos que a chefia local era a autoridade reconhecida para resolver conflitos relacionados com a feitiçaria.

Em sociedades matrilineares como a dos ajáuas era comum a presença de muitos casais com seus filhos residindo na mesma área. Assim, irmãos de diferentes pais poderiam conviver juntos. Esses irmãos, dependendo da filiação, poderiam ser ou não herdeiros da mesma “linhagem”. Ao alcançarem idade adulta, conflitos entre irmãos poderiam ser comuns. No caso de Cangoma, Manoel e Anilade percebemos pela fala dos réus que ambos são irmãos de mesmo pai e mãe. Já em relação a Abula, o irmão que viera a adoecer e morrer, não sabemos dizer a procedência de seus pais. Porém, a sua morte comoveu bastante Manoel e Anilade, a ponto de quererem vingá-lo. Pensamos que o apreço e a afinidade que envolvia os irmãos poderia resultar da convivência em comum, fato que talvez não se verificasse com Cangoma. Ou ainda por diferença de idade, Manoel possuía trinta anos, Anilade também estava nesta faixa etária. A idade de Cangoma e Abula não foi averiguada.

Para além do sentimento de afinidade entre irmãos podemos considerar também uma disputa por poder. Cangoma encontrava-se acompanhado pela esposa e sobrinha. Podemos considerar que um núcleo de parentesco se formava, tendo Cangoma como centro (um *asyene mbumba* talvez) lembrando que é apenas uma situação hipotética. Caso pudéssemos confirmar o fato, o assassinato de Cangoma ganharia outras proporções. A morte de Cangoma favoreceria então, o próximo irmão mais velho, que poderia ser Manoel ou Anilade. Este irmão poderia assumir a *mbumba* do falecido se tornando o *asyene mbumba*, obtendo prestígio e poder. Ainda temos a possibilidade de uma disputa por bens dados como herança. Se levarmos em conta que Cangoma talvez fosse um comerciante, podemos pensar que possuía bens consideráveis.

²⁶¹AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, Ano: 1927. Acusados Manuel e Anilade. p. 5611.

²⁶²Ibid. p. 5602.

Parentes por aliança: “estranhos” no lar

Novamente queremos esmiuçar mais dois casos a fim de levantar mais questões para nossa análise. Trazemos agora o assassinato de Awayarese, relatado em depoimento por diversas testemunhas. Em outubro do ano de 1923, o chefe de povoação Mendele ordenou que matassem sua ex-esposa, Awayarese. Segundo ele, esta teria feito um feitiço que lhe fizera adoecer a perna. Seus guardas atiraram Awayarese ainda em vida em uma fogueira e ela veio a falecer²⁶³. Esse crime brutal, embora justificado pelo suposto feitiço, pode, segundo testemunhas, ter sido realizado por ciúmes, já que segundo relatos Awayarese estava envolvida com outro homem²⁶⁴. Vemos aqui a acusação de feitiçaria servindo como justificativa para resolver uma questão particular: o ciúme que Mendele sentia por sua ex-mulher. Porém outras questões podem ser levantadas.

Sendo Mendele chefe de povoação, provavelmente, Awayarese seria agregada em sua residência e assim mais suscetível a acusações. Estamos considerando a forma de organização matrilinear do parentesco, embora possamos lembrar que o processo de islamização entre os ajáuas também trouxe consigo o modelo patrilinear. Mesmo assim, a condição de Awayarese continuaria como a de agregada na casa de Mendele. O que queremos destacar aqui é a posição marginal e efêmera que Awayarese provavelmente ocupou no núcleo de parentesco de Mendele, facilitando assim a sua acusação.

Lamentavelmente, Mendele utilizou-se do discurso de feitiçaria não para expulsar Awayarese de seu núcleo de parentesco, pois esta já não residia mais em sua palhota, mas para justificar seu assassinato. No sul de Moçambique existe a crença de que as mulheres são detentoras de forças espirituais (relacionadas com a feitiçaria ou com o mundo dos ancestrais ou quebras de tabus). Desta forma, elas são submetidas à constante desconfiança e violência²⁶⁵. Qualquer infortúnio pode ser associado à mulher (destacando-se aquelas que ocupam a posição mais marginalizada). A sociedade ajáua possui características culturais próprias, bem diferentes daquelas que habitam o sul, porém acreditamos que a associação entre as mulheres e poderes espirituais pode contribuir para a análise. Quando uma viúva casava-se novamente, segundo a crença, o

²⁶³AHM. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx.73. Ano: 1923, Auto-crime 543. (acusados Beve, Momade). p. 724.

²⁶⁴Ibid. p. 682 e 683.

²⁶⁵ PASSADOR, Luiz Henrique. “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. Cadernos Pagu. PPGAS-Unicamp. 2010. p. 186.

espírito de seu falecido marido podia não concordar em vê-la com outro homem. Esse espírito iria provocar algum infortúnio ao núcleo de parentesco em que a mulher se encontrava em sinal de seu descontentamento²⁶⁶. Por isso havia medo e receio envolvendo as mulheres. Dada a importância que os ajáuas atribuem aos ancestrais essa hipótese pode ser válida.

Outra possibilidade a ser levantada para o assassinato de Awayarese é o medo por parte de Mendele de que sua ex-esposa desejasse cobrar alguma herança ou usufruir de seus bens – já que era chefe de povoação, devia possuir bens consideráveis.

Para demonstrar a posição efêmera dos agregados no núcleo de parentesco temos mais um processo-crime para analisar: o caso de Augure. Este processo criminal não possui a feitiçaria como motivação; pelo contrário, ela nem aparece no discurso dos envolvidos. Porém as questões de parentesco estão latentes e podem nos auxiliar a ter uma visão mais ampla sobre os demais processos. Neste processo, temos uma briga entre cunhados. Augure era irmão de Chibibi, que havia casado com Saíde. Pelo que parece, Augure acusava Saíde de maltratar sua irmã, espancando-a; além disso, dizia que este tinha casado com a irmã de Augure, porém não teria pagado o que era devido (imaginamos que Augure se refere a uma espécie de dote).

Em fevereiro de 1927, Augure foi à residência de Saíde e Chibibi. Em voz alta, começou a ofender Saíde, dizendo que a irmã teria casado com um sujeito que nada lhe dera e que só prestava para espancá-la. Logo após, retornou para sua casa. Saíde, tomado pela ira, armou-se com um machado e foi tirar satisfação com Augure que, para defender-se, feriu Saíde com uma lança na região do abdômen, o que acabou levando-o à morte²⁶⁷. Se considerarmos o modelo matriarcal de *mbumba*, Saíde estaria submetido à autoridade de seu cunhado. A agressão à esposa e a dívida com Augure sugerem uma “afronta” à hierarquia estabelecida. Saíde, geralmente, é um nome muçulmano; se este for o caso, podemos considerar que os valores culturais de Saíde quanto à organização e hierarquia de parentesco divergiam dos que Augure nutria, resultando no conflito.

Acusações como ferramenta: feitiçaria como um discurso de poder

²⁶⁶PASSADOR, Luiz Henrique. “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. Cadernos Pagu. PPGAS-Unicamp. 2010. p. 184.

²⁶⁷AHM Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca. Ano: 1928, Auto-crime 516. (acusado Augure). pp. 6593 a 6596.

Em toda a nossa análise tentamos apresentar a feitiçaria como um discurso. Embora possam ter existido realmente pessoas que se identificavam como feiticeiros, a feitiçaria apresentava-se, na maioria dos casos, sob a forma de acusação. Não é nossa intenção julgar se ocorreu ou não feitiçaria, mas analisar as acusações e refletir sobre os argumentos em torno delas, os lugares de fala e as relações de poder entre os indivíduos. A feitiçaria era considerada uma capacidade psíquica latente, e esta crença fazia com que as acusações de feitiçaria fossem ainda mais enigmáticas; todos eram supostos feiticeiros em potencial, bastando para isso inimizades e rancores entre os indivíduos, e a confirmação de um adivinho. Casos pequenos como ofensas, brigas de vizinhos ou “fofocas” poderiam desencadear conflitos bem maiores, graças ao discurso de feitiçaria, que “pairava” constantemente sobre esses indivíduos, como uma terrível ameaça.

Além disso, várias estratégias poderiam ser forjadas para que se obtivesse algum fim específico através das acusações de feitiçaria, que poderiam ser utilizadas em disputas por herança, brigas e rivalidades. Acusando convenientemente algum “rival” de ser feiticeiro, podia-se facilmente eliminá-lo de heranças ou expulsá-lo de um núcleo de parentesco. Enfim, em todo tipo de desavenças que poderiam ocorrer entre aqueles que conviviam juntos em um ambiente turbulento e competitivo como a *mbumba*. Até mesmo na resolução de impasses pessoais como a vingança, por exemplo. Questões mal resolvidas entre indivíduos, ofensas ou acusações podiam gerar o desejo de vingança ou reparação entre os indivíduos. O discurso de feitiçaria era utilizado como um meio para obter a desejada vingança desses indivíduos.

Acreditamos que as diversas relações e conflitos apresentados estão diretamente relacionados com o poder dentro da hierarquia do parentesco e por isso mesmo observamos a feitiçaria como um discurso de poder, um meio pelo qual os indivíduos disputavam esse poder, seja execrando seus rivais ou obtendo um pretexto para, assim, aniquilá-los.

O caráter agregador que a *mbumba* possuía reflete-se no extenso número de indivíduos convivendo em maior proximidade. Indivíduos que nem sempre possuíam a mesma “linhagem” ou valores afetivos. Alianças ou desafetos poderiam ser formados dentro desta lógica de afinidade. Havia também o choque de gerações que representava as dinâmicas de poder, que estaria sempre nas mãos dos mais velhos, em uma relação de domínio e subjugação. Relação de poder conflituosa que poderia resultar em rancor e sentimento de revanchismo. Ambas as possibilidades estão relacionadas como discurso de poder.

A feitiçaria surge aqui como um meio, uma ferramenta que poderia contornar essa “inquestionável” hierarquia, possibilitando a um jovem acusar um indivíduo mais velho, por exemplo. Ou auxiliar um membro de uma determinada “linhagem” a eliminar algum membro “estranho”, uma “erva daninha”, em seu núcleo de parentesco. Por estar vinculada a relações que envolvem o jogo de poder afirmamos que a feitiçaria constituía um dos diferentes discursos presentes na *mbumba*.

Conclusão

Com o primeiro capítulo, tentamos apresentar as principais características “religiosas” dos ajáuas. Sua cosmogonia, culto aos antepassados, a questão dos adivinhos/curandeiros e como tudo isso relaciona-se com a feitiçaria. Tentamos apresentar ao leitor o significado da feitiçaria e seu entendimento entre os ajáuas.

No segundo capítulo, vimos que os ajáuas viviam em um ambiente “religioso” bem plural e dinâmico. Em constante movimento, as concepções dos ajáuas sofriam intervenções tanto do islamismo quanto do cristianismo. Esses indivíduos não assimilavam essas intervenções de forma passiva, mas as reelaboravam de acordo com suas experiências próprias. Foi neste ambiente plural e de embate entre culturas que nossas fontes foram produzidas.

Tentamos apresentar, no terceiro capítulo, como os ajáuas organizavam-se em parentesco, bem como destacar as singularidades dessa organização frente a outras culturas (principalmente às ocidentais). Apresentamos a *mbumba* como um núcleo de parentesco extenso, com grande caráter agregador de indivíduos. Esses elementos, às vezes, poderiam gerar conflitos entre os membros e principalmente acusações de feitiçaria.

No quarto capítulo, relacionamos as acusações de feitiçaria ocorridas no seio doméstico com os diversos conflitos entre parentes. Vimos que o caráter agregador da *mbumba* forçava a convivência de indivíduos que poderiam se considerar parentes. Essa convivência entre “estranho” e “parente” gerava um ambiente tenso muito propenso a acusações de feitiçaria.

Demonstramos, em nosso trabalho, diversas ocasiões em que a hierarquia e a distribuição do poder da estrutura de parentesco geravam tensões e atritos entre os membros. A entrada de algum agregado em seu seio, a troca de gerações, atritos entre diferentes irmãos, inúmeras relações que nos demonstram como um núcleo de parentesco tão extenso quanto a *mbumba* poderia ocasionar conflitos.

É interessante refletir sobre esse caráter agregador que a *mbumba* possuía. Ao mesmo tempo em que o núcleo de parentesco favorecia a capacidade de atrair indivíduos (através de casamentos, por exemplo), também possuía um caráter desagregador, visto que os filhos homens em idade de casar deveriam se retirar, e

indivíduos considerados parentes por aliança facilmente eram expulsos. Pensamos que poderia haver uma rotatividade considerável de indivíduos considerados “marginais”. Desta forma, qualquer parente por aliança ou agregado poderia ser visto com “maus olhos”. Esses indivíduos frequentemente eram acusados de feitiçaria.

Analisando o processo criminal do assassinato de Chipungo podemos perceber uma inversão nesta lógica de acusação de feitiçaria. Ao invés de tentar excluir um agregado/estranho, a acusação auxilia um indivíduo em posição marginal (Amone, sobrinho do sexo masculino) a tentar eliminar outro com posição hierárquica superior (Chipungo, tio). Podemos crer que Amone desejava fundar sua própria *mbumba*, ou auxiliar seu pai Audaba (que também teve parte na morte de Chipungo) a formar a sua. Divisões da *mbumba* original podiam ser consideradas como um fracionamento do poder ou da capacidade produtiva. Obviamente eram desencorajadas pelos *asyene mbumba*. O caso de Chipungo poderia então tratar-se de uma disputa pelo poder. Claro que não podemos nos esquecer de considerar as questões afetivas, como a falta de afinidade entre o sobrinho e seu tio devido a uma rivalidade antiga.

Já no caso de Manoel, Anilade e Cangoma, a rivalidade entre irmãos nos leva a crer que a acusação de feitiçaria poderia estar relacionada a disputas por herança ou apenas a um simples desafeto entre irmãos. Como vimos, em uma *mbumba* conviviam muitas crianças de pais diferentes. Essas crianças poderiam crescer criando diferentes laços entre si.

Em nossa análise, observamos um choque entre as diferentes camadas hierárquicas dentro da *mbumba*. As discrepâncias da distribuição do poder permitiam que o mesmo estivesse acumulado nas mãos de poucos, enquanto outros sofreriam com submissão e permanência instável. Percebemos uma dependência das gerações mais novas (tanto a esposa quanto o marido) em relação às mais velhas. Aqueles indivíduos que eram considerados agregados podiam facilmente ser dispensados (maridos), enquanto os filhos homens, ao chegarem à idade adulta, procuravam casar, saindo de sua *mbumba* para outra.

A hierarquia e a distribuição do poder dentro da estrutura de parentesco era muito rígida e fortemente enraizada na cultura ajáua. O discurso de feitiçaria apresentava-se como uma útil ferramenta, capaz de quebrar essa rigidez, transpondo barreiras que antes eram impenetráveis e inquestionáveis. As acusações de feitiçaria podiam servir como meio de excluir indivíduos indesejáveis (aqueles que são considerados parentes por aliança, alheios e estranhos à transmissão da linhagem). E também como uma

“ferramenta” para aqueles indivíduos em posições marginais e vulneráveis se libertarem do jugo dessa hierarquia. Por meios comuns, um marido recém-chegado a uma *mbumba*, submisso e subjugado, não teria como reclamar direitos, denunciando ser vítima de feitiçaria essa situação poderia lhe render alguma vantagem.

Depois de ter analisado todos esses aspectos das relações conflituosas no interior da *mbumba* chegamos à conclusão de que as acusações de feitiçaria eram utilizadas como um “discurso” pelo qual os indivíduos justificariam suas ações que, em muitos casos, estavam relacionadas à busca pelo poder ou para burlar esse mesmo poder, a autoridade hierárquica vigente.

A feitiçaria permeia a imaginação destes indivíduos e é utilizada para organizar seus discursos. Valendo-se da linguagem da feitiçaria, essas pessoas teciam estratégias diversas, seja para adquirir prestígio e poder ou para se defender das implicações de algum crime cometido. Porém, a presença da administração colonial portuguesa, em finais do século XIX, traria profundas mudanças no discurso de feitiçaria.

Vimos que a administração portuguesa não estava interessada em julgar feiticeiros, mas sim os homicídios e agressões cometidos contra estes. Valendo-se disso, muitos ajáuas entregavam os linchadores de feiticeiros para a administração portuguesa. Se considerarmos a feitiçaria como um discurso, a denúncia de linchadores nos remete a um “contradiscurso”, indicando, assim, uma interessante adaptação ao novo contexto político que se apresentava.

A presença da administração colonial portuguesa forçou mudanças e adaptações no discurso de feitiçaria. Indivíduos que antes se apoiavam nesse discurso agora teriam que se adaptar ao “novo jogo” que se desenrolava ao longo dos séculos XIX e XX. Richard Roberts nos chama a observar as maneiras pelas quais os africanos se aproximaram dos tribunais, pois elas podem nos dizer muitas coisas. A criação de tribunais coloniais permitiu às gerações mais jovens levantar questões contra os mais velhos, ou em posição de chefia, cujo poder e autoridade eram “inquestionáveis”. O sistema jurídico colonial criou oportunidades que não existiam em um período anterior: “uma nova paisagem de poder que sobrepõe às sociedades africanas em profunda mudança social e econômica e produziu novas arenas de discurso que iluminaram e ofuscavam essas mudanças”²⁶⁸.

²⁶⁸ ROBERTS, Richard. Text and Testimony in the Tribunal de Première Instance, Dakar, during the Early Twentieth Century. In The Journal of African History, Vol. 31, No. 3 (1990), pp. 447-463. Published by: Cambridge University Press. p. 5.

Amone falece por pneumonia anos mais tarde²⁶⁹. Anilade e Manoel (assassinos de Cangoma) também são presos e condenados; Anilade vem a falecer por cirrose em 1926 e Manoel por pneumonia em 1928²⁷⁰. Augure também é condenado e falece no ano de 1928 por sífilis, na prisão²⁷¹. Mendele morre pelo mesmo motivo, também na cadeia. O caso do Chefe do Conselho do Lago nos traz a história de vários indivíduos presos e punidos com trabalhos forçados, por feitiçaria e por terem atrasado o imposto da palhota²⁷². Podemos perceber que a sentença proferida aos linchadores envolvia, em sua totalidade, trabalhos forçados. Fato bem conveniente para a administração colonial “sedenta” por explorar a mão de obra africana. Percebemos muitas mortes no cárcere, o que nos indica os maus tratos e o violento ritmo de trabalho a que esses indivíduos deviam estar submetidos.

Graças às denúncias dos assassinos esses processos criminais chegaram até nós. Através deles obtivemos o conhecimento de todos esses casos envolvendo feiticeiros, homicídios e vinganças. Despedimos aqui de Chipungo, Cangoma, Awayarese e tantos outros supostos “feiticeiros” que, infelizmente, não puderam escapar da morte, porém parte de suas histórias possibilitam-nos refletir sobre a percepção de sagrado ajáua.

²⁶⁹AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927, Auto-crime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro). p. 5817.

²⁷⁰AHM Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca. Ano: 1928. Acusados Manoel e Anilade). p.5660 e 5757.

²⁷¹AHM Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca. Ano: 1928, Auto-crime 516. (acusado Augure). p. 5661.

²⁷²AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca. Ano: 1928 Auto-crime, 574 (acusado Catulino Campos Lima Chefe do Conselho do Lago). p. 43.

Bibliografia

ABDALLAH, Yohanna B. Os Yao. Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane. Maputo, 1983.

AHM – Concelho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. cx. 81, Ano: 1927. Autocrime, n.º 573 (acusados: Amone, Adine, Catumba, Audaba e Mariro).

AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca, cx., Ano: 1927, Autocrime, (acusados Manuel e Anilade).

AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca. cx.73. Ano: 1923. Autocrime 543. (acusados Beve, Momade).

AHM Conselho de Cabo Delgado no Ibo. Juízo de Direito da Comarca. Ano: 1928, Autocrime 516. (acusado Augure).

AHM - Arquivo Histórico de Moçambique. Conselho de Cabo Delgado no Ibo, Juízo de Direito da Comarca. Ano: 1928. Autocrime, 574 (acusado Catulino Campos Lima Chefe do Conselho do Lago).

ALPERS, Edward A. Trade, State, and Society among the Yao in the Nineteenth Century. Source: The Journal of African History, Vol. 10, No. 3 (1969), pp. 405-420
Published by: Cambridge University Press.

AMARAL, Manoel Gomes da Gama. O Povo Yao (*Mtundu Wayao*) (Subsídios para o estudo de um povo do nordeste de Moçambique). Centro de Documentação e Informação do IICT. Lisboa, 1967.

APPIAH, Kwame Anthony. Na Casa de Meu Pai. Rio de Janeiro, RJ: Contraponto, 2007.

BARROS, José Costa D'Assunção. O Tratamento Historiográfico de Fontes Dialógicas. Revista Expedições: Teoria e Historiografia, ano três, n.4, jul. 2012.

BARTH, Fredrik. O guru iniciador e outras variações antropológicas. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa livraria, 2000.

BATALHA, Luís. Breve Análise Sobre o Parentesco como Forma de Organização Social. Universidade Técnica de Lisboa. Instituto de Ciências Sociais e Políticas. Lisboa, 1995.

Boletim Semestral do Arquivo Histórico de Moçambique. Universidade Eduardo Mondlane Diretor: Inês Nogueira da Costa Editor; Joao Paulo Borges Coelho, 47/INLD/PUB. 87. Maputo (Moçambique), n° 3, Abril de 1988.

BOUENE, Felizardo. Moçambique: Islão e Cultura Tradicional. O islão na África subsaariana. Actas do 6° Colóquio Internacional. Estados, poderes e identidades na África subsaariana. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto. 2003.

CASTRO, Carolina Lescura de Carvalho; BORGES, Alex Fernando; BRITO, Mozar José de. Família e relações de parentesco: inserção de uma abordagem antropológica para compreensão da dinâmica das organizações familiares. V Encontro de Estudos Organizacionais da ANPAD. MG. 2008.

CHALHOUB, Sidney. Visões da liberdade. Uma história das últimas décadas da escravidão na corte. Companhia das letras. São Paulo. 1990.

CIEKAWY, Diane e GERSCHIERE, Peter. Contando feitiçaria: Cenários em conflito na África pós colonial .African Studies Review, Vol. 41, n° 3 (dezembro de 1998), p. 1-14. Publicado por: Cambridge University .

DICKERMAN, Carol. The Use of Court Records as Sources for African History: Some Examples from Bujumbura, Burundi. History in Africa, Vol. 11 (1984), pp. 69-81. Published by Cambridge University.

D'ORNELLAS, Ayres. Congresso Colonial Nacional. Raças e Linguas Indígenas em Moçambique. Memória Apresentada ao Congresso Colonial Nacional por Ayres D'ornellas. Sociedade de Geografia de Lisboa.

DULLEY, Iracema. Deus é feiticeiro. Prática e disputa nas missões católicas em Angola colonial. São Paulo: Annablume, 2010.

DURKHEIM, Èmile. Introduction à la sociologie de la famille. Annals de la faculté du lettres de Bordeaux. 1888.

EVANS-PRITCHARD, Evans. Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande. Rio de Janeiro, RJ. Editora Zahar. 2010.

FIGUEIREDO, João de Castro Maia. Feitiçaria na Angola oitocentista: razões por detrás de uma suposta maior tolerância administrativa face a crenças locais. MNEME – Revista de Humanidades, 11(29), 2011 – JAN / JULHO Publicação do Departamento de História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte Centro de Ensino Superior do Seridó – Campus de Caicó.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas. Rio de Janeiro, RJ. LTC. 2008.

GESCHIERE, Peter. Feitiçaria e Modernidade nos Camarões. Alguns Pensamentos sobre uma Estranha Cumplicidade. Afro - Ásia 2006.

GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. Revista Brasileira de História. São Paulo, SP. v. 1, n. 2, p. 920, set. 1990/fev. 1991.

GINZBURG, Carlo. O Queijo e os Vermes. Companhia de Bolso. São Paulo, SP. 2006.

GRANJO, Paulo. Pluralismo jurídico e Direitos Humanos: os julgamentos de feitiçaria em Moçambique. 2011.

GEFFRAY, Christian. Nem Pai nem Mãe. Crítica do parentesco: o caso Macua. Coleção Estudos Africanos. Editorial Ndjira por cedência de Editorial Caminho. S.A, Lisboa. 2000.

HRBEK , Ivan. A Difusão do Islã na África, ao Sul do Saara. História Geral da África III. 880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.). 2.ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010.

LEACH, E. As Idéias de Leví-Strauss. São Paulo: Cultrix, 1970.

LEITE, Fábio Rubens da Rocha. A questão ancestral: África negra. São Paulo: Palas Athena: Casa das Áfricas, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As Estruturas Elementares do Parentesco; tradução de Mariano Ferreira. Editora Vozes.Petrópolis, RJ. 1982.

MACAGNO, Lorenzo. Outros Mulçumanos. Islã e Narrativas Coloniais. Instituto de Ciências Sociais de Lisboa. Lisboa, 2006.

MACAGNO, Lourenço. Islã, transe e liminaridade. Revista de Antropologia, Vol. 50, No. 1. (janeiro-junho 2007).

MANTRAN, Robert. Expansão Mulçumana (Séculos VII a XI). Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais e História. São Paulo.

MATTOS, Regiane Augusto de. A dinâmica das relações entre as sociedades do norte de Moçambique e as do Índico no século XIX. XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento Histórico e dialogo Social. ANPUH. Natal. RN, 2013.

MARQUES, A.H. e Oliveira. O Império Africano 1890 – 1930. Nova História da Expansão Portuguesa, direção de Joel Serrão e A.H. de Oliveira Marques. Editorial Estampa. Lisboa. 2001.

MEDEIROS, Eduardo da Conceição. História de Cabo Delgado e do Niassa. (C. 1836 – 1929). Maputo, Moçambique. Patrocinado pela Cooperação Suíça. 1997.

MEILLASSOUX, Claude. Antropologia da Escravidão. O Ventre de Ferro e Dinheiro. Rio de Janeiro, RJ. Jorge Zahar editora. 1995.

MEILLASSOUX, Claude. Mulheres Celeiros e Capitais. Edições Afrontamento. Porto. 1977.

OPOKU, Kofi Asare. A religião na África durante a época colonial. História Geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / BOAHEN, Albert Adu (Ed.) 2. ed. rev. Brasília, DF: Unesco, 2010.

PASSADOR, Luiz Henrique. “As mulheres são más”: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. Cadernos Pagu. PPGAS-Unicamp. 2010.

PEIRONE, Frederico José. A Tribo Ájaua do Alto Niassa (Moçambique) e Alguns Aspectos da sua Problemática Neo Islâmica. Junta de Investigações de Ultramar, Centro de estudos Missionários. Lisboa. 1967.

PÉPE, Suzane Pinho. Feitiçaria: Terminologia e apropriações. Sankofa. Revista de História da África e de estudos da Diáspora Africana, nº3 junho 2009.

ROBERTS, Richard. Text and Testimony in the Tribunal de Première Instance, Dakar, during the Early Twentieth Century. In The Journal of African History, Vol. 31, No. 3 (1990), pp. 447-463. Published by: Cambridge University Press

RODRIGUES, Jacinto. A Corrente Espiritual Sufi no Islão Como forma de compreensão em Torno da Universalidade e do Diálogo. O islão na África subsaariana. Actas do 6º Colóquio Internacional. Estados, poderes e identidades na África subsaariana. Centro de Estudos Africanos. Universidade do Porto. 2003.

THOMAZ, Fernanda do Nascimento. Casaco que se despe pelas costas: a formação da justiça colonial e a reação dos africanos no norte de Moçambique, 1894 - 1940. Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História. Niteroi, 2012.

VERDON, Michel. Les Yao du Malawi: une chefferie matrilineaire? (The Yao of Malawi: A Matrilineal Chiefdom. Cahiers d'Études Africaines, Vol. 35, Cahier 138/139 (1995)

WEST, Harry G. Kupilikula, o poder e o invisível em Mueda Moçambique. Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa. 2009