

O mundo natural dos tsongas no discurso de Henri Junod.

Marcos Vinícius Santos Dias Coelho *

Resumo: A visão sobre o mundo natural dos povos africanos – que viveram ao sul em Moçambique no final do século XIX – é difícil de ser reconstituída. Apesar de tais povos não terem deixado vestígios sobre sua concepção de natureza, Henri Junod – um missionário suíço – coletou durante trinta anos informações sobre um grupo social que vivia nesta região. A esse grupo, o missionário denominou *tsonga*. Embora essas informações sejam o discurso da percepção de um europeu sobre esse grupo social, este trabalho arrisca – através das percepções de Junod – reconstruir um desenho verossímil (ainda que deformado) sobre como os *tsonga* entendiam suas relações com a natureza.

Palavras Chave: Moçambique, Visões de Natureza, Discurso Missionário.

Abstract: The African people's view about natural World – who lived in Southern Mozambique in the late 19th century – is hard to reconstruct. In despite of these people did not leave trace related with their nature conception, Henri Junod – a Swiss missionary – collected during thirty years information about a social group who lived in this region. This group was denominated Tsonga by this missionary. Although this information is a European's discourse perception about this social group, this job take a risk – throughout Junod's perspective – to rebuilt an approximate draw (even though deformed) about how the Tsonga understood their relations with the Nature.

Key words: Mozambique, Nature Views, Missionary Discourse

Henri Junod e as vicissitudes da perspectiva e da interferencia de um missionário etnógrafo

As missões protestantes passaram a atuar na região de Moçambique só a partir das duas ultimas décadas do XIX. Os missionários traziam a família e buscavam aprender a língua local com a intenção de publicar livros religiosos e didáticos em tais línguas (ZAMPARONI, s/d: 12-3). Henri-Alexander Junod viveu na região entre o sul de Moçambique e leste da antiga República do Transval de 1885 até 1896. Esteve presente ainda de 1913 até 1920 (HARRIES, 1980: 04). Entre 1896 e 1913 Junod teve que se manter fora dos domínios portugueses por problemas com a administração colonial (ZAMPARONI, s/d: 05). Em 1895 quando dirigia a Missão Suíça recebeu a visita do lorde James Bryce amigo do lorde Sir James Frazer, de Oxford. Tal encontro mudou suas atividades de investigação. Antes sua preocupação era a entomologia. Após esta visita, Junod percebeu que *o homem [era] infinitamente mais interessante que o inseto!*”(JUNOD, 1996:21).

* Mestrando pelo Programa Multidisciplinar de Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, apoiado pela Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado da Bahia – Fapesb.

A conversão do missionário relacionava-se com sua experiência na Suíça, na qual o estabelecimento da nova economia industrial determinava a ligação dos Estados-nações periféricos às órbitas dos Estados centrais na Europa. Da mesma, Junod viveu a homogeneização das línguas nacionais a partir da elaboração de gramáticas e dicionários nas universidades. Tais eventos alertaram Junod para o que estava ocorrendo na região onde sua missão estava sediada. A conquista portuguesa do Reino de Gaza, a descoberta de minérios preciosos no Transval e a ampliação de Lourenço Marques impuseram transformações sociais e econômicas à região (HARRIES, 1980: 01).

Em 1909, numa das minhas viagens à Europa, encontrei, a bordo do paquete que nos levava, três indígenas que iam, suponho, para a Inglaterra por motivos políticos. Senti um grande prazer em falar com eles. Um era diretor dum jornal indígena, outro chefe cristão, e o terceiro dirigia uma casa de educação, fundada por ele próprio. Tentei um belo dia obter deles algumas informações etnográficas. Nunca sofri insucesso tão completo em minha carreira! O diretor de jornal era duma família wesleyana, e nunca vivera entre pagãos. O chefe cristão estava mais bem informado, mas, por motivos que não desvendou, não se dispôs a comunicar o que sabia. O diretor do colégio era muito inteligente; declarou logo de começo que existia feitiçaria entre os brancos do mesmo modo que entre os indígenas da África do Sul, e que isso não passava, afinal de contas, duma forma de mesmerismo. (...) Deixei-os, com um sentimento de melancolia... (JUNOD, 1996:22).

Junod acreditava que sua tarefa etnográfica era a de documentar uma civilização estagnada. “Era possível que estes indígenas, por causa de quem tínhamos vindo para a África, aproveitassem com um estudo desse gênero e viessem mais tarde a ser-nos gratos por saberem o que haviam sido na sua vida primitiva” (JUNOD, 1996:21). Por isso se decepcionara ao encontrar indígenas desligados de suas culturas. (HARRIES, 1980: 01).

O arcabouço subjetivo de Henri Junod não diferia, em termos significativos, dos antropólogos da sua época. Baseado na teoria social da evolução, Junod buscava demonstrar que muitas instituições estabelecidas entre os povos do sudeste da África eram conseqüências de um processo evolutivo (JUNOD, 1996:260).

Trabalhos como o de Junod contribuíram para o desenvolvimento da Antropologia. Esta possuía o mesmo estatuto que aqueles quando, no século final XVIII, surgiu como disciplina. Além disso, a Antropologia com seu rótulo de ciência, embora tentasse, não conseguia substituir os relatos dos missionários, padres e etnógrafos “amadores”, pois tendia a desculpar-se cientificamente rotulando tais registros como aberrações, mediocridades, horrores e asneiras (MUNDIMBE, s/d: 64). Outro ponto de convergência entre missionários e antropólogos é que ambos eram versados na mesma epistemologia ocidental; sua divergência era de caráter prático. Os missionários visavam a conversão e integravam seu conhecimento sobre as comunidades locais em seus princípios teológicos para a salvação. Já os antropólogos

queriam contribuir para a história da humanidade dando especial atenção para as particularidades regionais, interpretando-as metodologicamente através de análises que possibilitassem generalizações (MUNDIMBE, s/d: 65). O relato etnográfico de Junod está dividido em dois tomos e seis partes que tratam da vida do indivíduo; da vida da família e da povoação, da vida nacional, da vida agrícola e industrial; da vida literária e artística e da vida religiosa e superstições. Embora tenha repetido os mesmos erros que seus contemporâneos, fez um trabalho extremamente relevante para os historiadores.

Uma abordagem historiográfica atual aponta para uma preocupação em reconstruir a história dos subalternizados (SHARPE, 1992: 40-1). Entretanto, a reconstrução da história destas pessoas, torna-se mais difícil pela ausência de fontes (SHARPE, 1992: 42-3), mormente quando as pessoas em questão viviam em sociedades ágrafas (SHARPE, 1992: 48-9). É possível utilizar a antropologia e a sociologia para conceber este tipo de abordagem histórica (SHARPE, 1992: 53-4). Onde emerge a relevância da etnografia de Henri Junod.

O trabalho de Junod sobre os tsongas era holístico em sua concepção. Junod se concentrou no homem e na mulher comuns e estabeleceu as bases para uma “história dos subalternizados” ou “história de baixo” num período em que a história da África estava restrita à história da exploração e da colonização (HARRIES, 1980: 01).

O conceito etnia possui muitos significados. Oriundo do termo francês *ethnie*, derivado do grego *ethnos* que significa povos, foi usado no fim do século XIX para designar diferentes “raças”, bem como aplicado para definir os “povos primitivos” (DE HEUSCH, 2000:99). Contribuiu, assim, para criar uma barreira entre “raças”, sendo umas classificadas como inferiores enquanto outras, superiores. Podemos delimitar duas possibilidades de uso do conceito para este trabalho. A primeira busca mapear os caminhos pelos quais os diferentes grupos humanos trilharam na construção das suas identidades coletivas; sem que para isso fosse necessário o uso da hierarquia de uns em relação aos outros (WEBER, 1991: 267 & BARTH & 1998: 195 & DE HEUSCH, 2000: 113-4). A segunda, claramente diferenciando etnia e nação; dá à etnia o significado de etapa inicial própria das sociedades não desenvolvidas e ao segundo, o estágio superior de sociedades complexas que “superaram” o primitivo (SMITH, 1986: 129). Os tsongas, enquanto identidade étnica, formaram-se, em maior grau, por influência do uso não hierarquizante do conceito, embora elementos da teoria evolutiva tenha desempenhado um papel significativo em sua elaboração.

Neste sentido, pode-se afirmar que os tsongas são uma identidade étnica construída por missionários na virada do século XIX para o XX. Foi mais o produto do ambiente social e intelectual destes missionários do que uma realidade objetiva (HARRIES, 1989: 82).

A tribo tsonga compõe-se dum grupo de populações bantu estabelecidas na costa oriental da África do Sul, desde as proximidades da baía de Santa Lúcia, na costa do Natal, até ao rio Save, a norte. [...]

Os Tsongas confrontam ao sul com os Zulus e os Swazis; a oeste com os Mabis, os Lautis e outros clãs Suthu-pedis; ao norte com os Vendas e os Nyais no Zoutpansberg e na Rodésia e os Ndraws perto do Save; e a leste com os Tongas, perto de Inhambane, e os Copis ao norte da foz do Limpopo (JUNOD, 1996: 33-4).

Assim Junod definiu geograficamente os tsongas.¹ Importante salientar que quaisquer que tenham sido tais fronteiras, elas não envolviam somente pessoas da mesma etnia, língua e cultura; mas uma diversidade de grupos e pessoas, muitas vezes, de origens diferentes (JUNOD, 1996: 81):

Como veremos, não há verdadeira unidade nacional entre os Tsongas. Mal têm consciência de que formam uma nação bem definida, e nem sempre têm um nome comum para a designar. O nome Tsonga foi-lhe dado pelos invasores Zulus ou Angónis, que reduziram à servidão a maioria dos seus clãs entre 1815 e 1830. (JUNOD, 1996: 34-5).

No afã de ver resolvido o problema do território e da designação, Junod reconhece que ela não existia antes da sua classificação. O território também foi delimitado pelo missionário. Vale ressaltar que esta identificação foi permeada pelos conceitos de nacionalismo da época que valorizava a linguagem como elemento central para a classificação de grupos e das características nacionais (HARRIES, 1980: 9-10).

Em um sub-tópico denominado “*Caracteres étnicos da tribo tsonga*”, Junod dividiu-os em três aspectos: 1) “*Língua dos Tsonga*”, composta por seis dialetos e com vocabulário original; 2) “*Caracteres mentais dos Tsongas*”, definindo essencialmente como “*sossegado e brando*” em seus aspectos culturais e de comportamento; 3) “*Caracteres físicos dos Tsongas*”, descrição confusa desta raça, como podemos perceber (JUNOD, 1996: 48-52):

No conjunto seu aspecto parece-se ao dos Zulus. No que se refere a estatura, varia muito dum indivíduo para o outro. Encontram-se entre os Tsongas cuja face apresenta nitidamente o tipo negro: lábios grossos, nariz achatado, malaras salientes; e no mesmo dia no mesmo sítio, vêem-se outros indivíduos que pertencem ao mesmo clã e que têm a cara mais comprida, os lábios finos e o nariz pontagudo. (JUNOD, 1996: 52).

E embora não percebesse, engasgava-se em uma das variantes do tripé: a raça. Outro fator complicaria um pouco mais a delimitação dos tsongas enquanto nação:

¹ A análise aqui apresentada pretende seguir a ordem organizacional do texto de Junod. Ou seja, não implica que foi exatamente nesta ordem que o missionário concebeu intelectualmente a nação tsonga, mas como ele a descreveu em seu relato etnográfico.

Que significa para ele [tsonga] o tiku, a nação? Como já dissemos, o que chamamos nação, tiku, não é a tribo em seu conjunto, que compreende varias centenas de milhares de pessoas, mas o clã especial a que ele pertence. Não há sentimento de unidade nacional na tribo como tal; a sua unidade encontra-se só na linguagem e em certos costumes comuns a todos os clãs(JUNOD, 1996: 325).²

Os povos denominados tsongas por Junod, eram na verdade uma variedade de povos que ocupavam uma vasta região no leste da África meridional. Por vezes tributários de chefias mais poderosas, tentavam a todo custo manter as suas independências. Por isso, sua “lealdade nacional”, ou sentimento de pertença, estava circunscrita ao seu clã (HARRIES, 1989, 82). Vale salientar que outros fatores influenciaram essa elaboração étnica. Contudo não há espaço aqui para desenvolvê-los.

A visão dos “tsongas”³ sobre o mundo natural no discurso de Junod

As perspectivas sobre a natureza aqui apresentadas como representativas do imaginário tsonga pode ser imprecisa. Primeiro porque, como foi demonstrado acima, essa etnia foi inventada em um processo de etnogênese no qual o registro etnográfico, aqui usado como fonte, foi parte integrante deste processo. Segundo, a proximidade entre os povos que viviam nesta região permitia um intercâmbio cultural que dificulta afirmar, em que medida, muito deste imaginário era específico dos tsongas.

Na batalha de 06 de Novembro de 1901, em que forças de Sikoro e de Sekukuni foram repelidas por Maaghe e Muhlava em Xilavuna, e em que quarenta inimigos foram mortos, os cadáveres desapareceram por completo. Havia sido cortados em pedaços pelos médicos do clã vitorioso e os mágicos de todo o Zoutpansberg vieram comprar partes de cadáveres para prepararem seus poderosos medicamentos”⁴(JUNOD, 1996: 419-20 – Tomo II). [...]

Diz-se que os Zulus têm os mesmo costumes que os Pedis, mas não se pode garantir que todos os clãs dos Tsongas os observe. (JUNOD, 1996: 420 – Tomo II).

Este exemplo é apenas um dentre muitos outros que evidencia as trocas culturais entre

² Junod estabeleceu uma tipificação dos níveis de organização política entre os tsongas. Nesta tipificação a **tribo** era a totalidade de uma nação; **o clã** eram as unidades nacionais menores designadas pelo nome de um chefe antigo, mas que ainda assim pertencessem à mesma **tribo**; os **grupos** eram a união de vários **clãs** que falavam uma mesma variação da “língua tsonga”. (JUNOD, 1996: 34). Uma interpretação possível é a de que os **tiku** seriam os **clãs** de uma forma geral; ou os **grupos** onde houvesse um sentimento de unidade.

³ Este etnónimo pode ser também grafado como thonga. Tal variação pode ocorrer em edições diferentes de uma mesma obra. Um exemplo é a obra de Henri Junod, *Usos e Costumes dos Bantu* cuja edição portuguesa está grafada thonga enquanto na moçambicana encontra-se a grafia tsonga.

⁴ Relato de uma batalha entre uma confederação pedi em uma unidade política tsonga denominada Xiluvana. Onde os primeiros foram derrotados. Tais informações estão nos apêndices do mesmo tomo nas paginas (JUNOD, 1996: 460-2 – Tomo II).

os diversos povos que habitavam a região. Entretanto, é inegável que depois de ocorrida a troca de elementos culturais entre povos vizinhos, estes passavam a ser representativos para aqueles que deles se apropriaram. Isto permitiria perceber o quão diversas, ou vulgares, eram suas representações sobre o mundo natural. Analisar-se-á aqui apenas um exemplo destas perspectivas devido a exiguidade do espaço. Antes disso, a partir da análise do mito da gênese da humanidade, cabe refletir se há alguma diferenciação fundamental entre os humanos e a natureza para os tsongas:

Os primeiros seres humanos saíram do lihlanga, caniço, como alguns dizem, ou nhlanga, dos pântanos de caniços, segundo outros. Estas duas versões parecem corresponder a concepções diferentes. A primeira é que um homem e uma mulher saíram, de súbito, de uma cana que explodiu. A segunda é que os homens das diferentes tribos emergiram de um pântano de caniço, cada tribo trazendo já o seu traje particular, os seus utensílios, os seus costumes (JUNOD, 1996: 295 – Tomo II).

Entende-se esta descrição como uma metáfora sobre a diferença entre os seres humanos e a natureza, onde os primeiros são portadores de cultura. Em outra descrição podemos perceber outra representação que confirma esta hipótese:

Nos clãs rhongas, os dois antepassados da humanidade chamam-se Likalahumba e Nsilambowa. O primeiro destes nomes significa: aqueles que trouxe uma brasa ardente numa concha, isto é, o que inventou o fogo. Nsilambowa, o nome da primeira mulher, significa a que esmaga os legumes. (JUNOD, 1996: 296 – Tomo II).

Também neste exemplo, o que funda a humanidade é a habilidade de usar o fogo no preparo do alimento. O primeiro homem inventa o fogo e a primeira mulher esmaga os alimentos. Sendo a culinária um aspecto cultural importante, depreende-se de tal mito, mais uma vez, a diferenciação entre o natural e o humano a partir da cultura.

Um dos aspectos mais interessantes nestas representações sobre a natureza está circunscrito a uma das atividades mais centrais da vida tsonga: a adivinhação ou oráculo dos ossinhos. Denominado por Junod astragalomancia, em tsonga era conhecido como *Niholo* ou *Bula*. Originário de *kabula* que significa “falar”; tinha o sentido de “A Palavra” ou “A Revelação”. Esta prática religiosa visava diagnosticar as causas dos problemas que emergiam no seio das comunidades. Podiam ser de ordem diversa como doenças, cultivo, estiagem, negócios, política etc. O oráculo tenta prever, explicar e controlar quase todos os aspectos das aldeias e clãs tsongas (JUNOD, 1996: 463-4 – Tomo II). A importância para esse estudo está relacionada ao conjunto dos objetos que formavam o oráculo, seu significado social e sua ligação com o mundo natural.

Faz-se necessário, primeiro, descrever os objetos que compunha o oráculo para depois analisá-lo. Existiam duas classes de objetos: os ossos propriamente ditos e outros artefatos que não eram ossos. Os ossos geralmente usados eram os astrágalos de diversos animais. Esta análise se restringirá apenas aos ossos, obviamente considerada nesta abordagem a parte mais significativa para o tema em questão.

Os astrágalos de bode:

1 – *mbulwa* – bode velho castrado, significa os homens velhos da aldeia; 2 – *mbulwana* – bode menos velho, significa os homens em idade madura; 3 – *xivinbiri* – bode não castrado, significa homens na flor da idade; 4 – *xivimbijana* – bode mais novo não castrado, jovens entre 16 e 20 anos; 5 – *morisana watimbuti xian'wa-mafi* cabrito de leite, os rapazinhos ou pastores do rebanho.

Os astrágalos de cabra:

1 – *goxa nkata wa mbula* – cabra velha, mulher idosa que não reproduz mais; 2 – *mihlangwana ya vukati, xinyuki xa timbuti* – cabra não muito velha, mulher madura que ainda pode ter filhos; 3 – *ntivulana* – cabra reprodutivamente ativa, mulher casada que teve apenas o primeiro filho; 4 – *nhombela* – cabra antes de parir ou moça que pratica o *kugangisa*⁵; 5 – *nhombejana* – cabrita desmamada, garota que não sabe nada de sexo; 6 – *nhombejana yoan wa-mafi* – cabrita de leite, garota que mama. Vale salientar que os ossos dos caprinos representam os súditos do clã ou da aldeia.

Os astrágalos de ovinos:

1 – *hamba nuna wa noni* – carneiro castrado, significa o chefe e os homens velhos da família real; 2 – *xikwela xa timpfu* ou *kuna ra timpfu* – carneiro não castrado, os filhos da família real; 3 – *xikwela* – carneiro sacrificado para a guerra cujo *snvanyi*⁶ foi aspergido no exército, significa o exército; 4 – *noni wa timpfu* – ovelha velha, viúva do chefe; 5 – *nhombela ya timpfu* – ovelha nova, as moças da família real. A mulher do chefe é representada por um astrágalo de *impala*, um antílope muito imponente e raro na região. Havia ainda os astrágalos dos animais selvagens (JUNOD, 1996: 466-7 – Tomo II).

A primeira pergunta que deveria ser feita é: esses ossos são de animais da natureza (selvagens) ou domésticos? A resposta é: com exceção do impala, domésticos! As clivagens mais perceptíveis, nos dois primeiros grupos de ossos, são de gênero e classe. A associação entre cabras e ovelhas e as mulheres está intimamente relacionada a duas variantes: a

⁵ Relações livres entre os jovens não casados que envolvem laços afetivos e relações sexuais, desde que não resulte em concepção.

⁶ Resíduo digestivo retirado do estômago de animal sacrificado em ritos, geralmente caprinos.

reprodutiva e a etária, necessariamente nesta ordem. Já os homens estão mais relacionados pela variante etária do que pela reprodutiva. Para entender a clivagem de classe é preciso salientar que “os Rhongas criam cabras (mbuti) que quase confiam à guarda dos rapazes. De fato, cada Tsonga possui uma ou mais cabras, ao passo que os bois são mais raros.” (JUNOD, 1996: 51 – Tomo II). Enquanto “o carneiro, hamba [Ro], nyimpfu [Dz] é raro na nossa tribo e quase sempre sem lã. (...) Não é tabu, para os simples súditos, possuir carneiros, mas este animal é especialmente reservado para os chefes.” (JUNOD, 1996: 52 – Tomo II)

Os caprinos entre os tsongas são muito comuns. Embora materialmente tenham algum valor, seu uso é mais ritualístico. Por isso todos possuem uma ou mais cabeças. Já os ovinos, além de não ser uma espécie vulgar, sofre restrições à sua propriedade. Deduz que os mais raros representem as pessoas destacadas enquanto os mais comuns a população em geral numa clara diferenciação de classe.

Os antílopes é a próxima categoria:

1 – *tsombe rã mhala – mhala* (impala) macho, significando o chefe; 2 – *tsombe rã mhunti mhala – (impala)* fêmea, a mulher do chefe; 3 – *mhunti* macho – o *duiker* das azagaias, os guerreiros; 4 – a fêmea de nome *mbiri* – mulheres de costumes fáceis: aquelas que se ornaram de ocre mesmo para ir a lavoura para atrair os homens; 5 – *nlhangu* que vagueia à noite, deitadores de sorte; 6 – *mhalala* ou antílope que não sai da floresta, o chefe que não sai da palhota (JUNOD, 1996: 467 – Tomo II).

Os antílopes são animais que despertam um certo respeito e receio entre os tsongas. O elande, uma das espécies, “*é um esplêndido animal que excita fortemente a cobiça dos caçadores mas que é difícil de matar*” (JUNOD, 1996: 63 – Tomo II). Já o *ndakazi* ou *xidianamane*, outra espécie, “*não deve ser morto intencionalmente senão o caçador e toda a sua família morreriam ao fim de pouco tempo*” (JUNOD, 1996: 64 – Tomo II). Os astrágalo de antílope representam componentes de um clã rival ou externo. Vê-se a partir desta simbologia uma reiteração da oposição entre interno-doméstico-humano (gado doméstico) *versus* externo-selvagem-natureza (animais selvagens).

Os astrágalo do javali:

1 – o macho – *ngulule ya kuja marhambu. Yicela mici yirhalarhala, yalanguta matlhelo* – o que cava buracos, come ossadas e fura por todos os lados, significa curandeiro, pois este cava para buscar raízes; 2 - a fêmea do javali, é a mulher do curandeiro.

Três astrágalo de babuíno:

1 – *nuna wa mfenhe*, significando um macho; 2 – *nsati wa mfenhe*, significando a fêmea; 3 – *nhombela wa mfenhe* – os jovens. Representa respectivamente, a aldeia, a aldeia

fechada e a aldeia em segurança, pois os babuíños nunca abandonam a sua moradia (JUNOD, 1996: 467 – Tomo II). Esta analogia está restrita aos comportamentos semelhantes entre os animais e os homens.

Há ainda os ossos assexuados; apenas um de cada espécie:

1 – uma falange de leão, *ndzawu*, pode ser de macho ou fêmea, da pata direita ou esquerda, da pata traseira ou dianteira: por ser o rei dos animais, pode representar o chefe ou os brancos; 2 – o astrágalo do leopardo macho, *yingwe xija mafurha*, é o animal que se alimenta só de gordura e não de ervas: representa os bastante ricos e os brancos, que escolhem a comida que quiserem; 3 – O astrágalo da hiena (sem nomenclatura indicada para a língua local), podem representar os conselheiros (devido a hiena alimentar-se dos restos do leão e do leopardo); os deitadores de sorte (assemelham-se às hienas por elas comerem carne roubada); os antepassados deuses (assemelham-se às hienas por esconderem-se de dia e saírem à noite); ou o próprio chefe (por ser impossível reaver o que a hiena rouba);

Este conjunto de ossos é o mais complexo. Há nele um equivalente entre a cadeia alimentar e a organização social em classes. Primeiro o leão que simboliza o chefe e reforça a imagem do poder real. Além disso há uma curiosa similaridade do valor atribuído ao grande felino entre europeus e tsongas. O leopardo é comparado com os homens destacados: ricos e ou brancos (ressalta-se a capacidade destas sociedades incorporar os novos atores sociais). As equiparações com a hiena são ainda mais pitorescas. A primeira analogia é aos conselheiros. São geralmente os bajuladores do chefe e gozam da sua benevolência. “*Os conselheiros (tindhuna) formam uma espécie de gabinete que assiste o chefe no exercício da realeza.*” (JUNOD, 1996: 378 – Tomo I) É provável que recebessem presentes dos ricos devido a essa relação com os mais poderosos.

Os “deitadores de sorte”, ou *valoyi* são pessoas com terríveis poderes que se diz se alimentarem de carne humana. Esse poder é transmitido sempre pela mãe. “*A actividade dos valoyi é quase essencialmente nocturna. É por esta razão que eles se chamam também, eufemisticamente, va vusiku, ‘os da noite’*” (JUNOD, 1996: 435 – Tomo II). Além dos hábitos noctívagos os *valoyi* possuíam outro ponto em comum com as hienas, “*são ladrões*” (JUNOD, 1996: 437 – Tomo II). A afinidade entre a hiena e os antepassados é estritamente comportamental, aliás como todos os símbolos relacionados a estas personagens que tem o poder de interferir de diversas maneiras na realidade social. A engenhosidade, entretanto, mostra-se maior na equivalência da hiena ao chefe. Embora tudo lhe pertencesse por direito ancestral, tem-se a impressão que seus súditos se sentiam extorquidos por ele.

O astrágalo de “papa-formigas” tem muitas representações. Representa os

antepassados deuses (porque estes animais habitam na terra, nunca saem de dia, e cavam o próprio túmulo), o próprio chefe (o chefe põe terra na boca em ritos de sacrifício). Outro astrágalo é o *malumbi* – de um antílope *mangulwe* – sem sexo: “*O mais miserável do país, o pequeno antílope malhado de branco, aquele que faz parar o viajante*” representa tudo que tem caráter violento. Pode ser o chefe, o inimigo, e em particular o céu (JUNOD, 1996: 468 – Tomo II).

Pode-se a partir do exposto depreender três variantes onde as representações do mundo natural refletem a sociedade humana. A primeira simboliza as relações de gênero e classe e identidade no interior das unidades políticas por via dos animais domésticos que compõe a *Bula*; segundo reitera a dicotomia humanidade *versus* natureza na oposição entre os astrágalos dos antílopes e do caprinos/ovinos que simboliza os diferentes pertencimento identitários clânicos e terceiro, estabelece um paralelo entre a cadeia alimentar do mundo animal e a hierarquização nas sociedades tsongas.

Os povos neste trabalho classificados como tsongas certamente não existiam enquanto tal no período em que esta pesquisa compreendido. Existiam pessoas, organizadas em diferentes entidades políticas de várias dimensões, que foram inicialmente por interesses externos, rotuladas com esta designação. Entretanto, a necessidade de obter informações, sobre o que as pessoas que ocupavam esta região pensavam sobre a natureza induziu os caminhos que este trabalho percorreu. Seja por força das fontes, seja pela necessidade de evidenciar que os povos que aqui viviam elaboraram uma cultura sofisticada, chegou-se a este resultado.

Esta cultura sofisticada produziu idéias sobre o meio ambiente que a envolvia. Sua tecnologia pouco desenvolvida – se tomarmos como modelo a ocidental – dificultava a relação destes povos com este meio ambiente. Por isso o imaginário que brota destas páginas não mostra a harmonia entre a natureza e os homens atribuída às sociedades africanas. Em vez disso, denota as dificuldades expressas em ritos, crenças, simbologias e atos que estes africanos tiveram que performar para assegurar a sua sobrevivência, da mesma forma que ocorre em qualquer sociedade humana. Daí que a sua primeira importante representação estabelece uma separação entre a humanidade e o mundo natural, em vez de simbiose ou harmonia. A natureza era sua inimiga, dificultava sua vida, trazia insegurança, dor e conflito.

Por sua vez a organização social estabelecida ao longo de anos de transformações sociais, resultou em uma sociedade hierarquizada e desigual. Embora tal ordem oferecesse alguma segurança coletiva – em relação à natureza ou à outra unidade política –, era facilmente perceptível aos seus atores a opulência de uns poucos a as dificuldades da maioria.

Questões de classe e de gênero se expressam de forma inequívoca. O sentimento de alteridade em relação ao outro – aldeia, clã, reino – que competia pelos mesmos e poucos recursos oferecidos pelo ambiente hostil, emergia por canais semelhantes. Assim desenhavam-se uma das visões dos tsongas sobre o mundo natural, caso se queira dar crédito aos relatos etnográficos de Henri Junod.

Referências Bibliográficas

- BARTH, Fredrik. 1998. “Grupos Étnicos e suas Fronteiras”. In: POUTIGNAT, Phelippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teoria da etnicidade*. São Paulo, UNESP, 1998.
- DE HEUSCH, Luc. 2000. L’ethnie. The vicissitudes of a concept. *Social Anthropology* 8, (2): pp 99-114.
- HARRIES, Patrick. “Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the Tsonga-Speakers”. In: *The Creation of Tribalism in Southern Africa*. Berkley: University of Califórnia Press, 1989.
- _____. “The Anthropologist as historian and aid to the historian in Mocambique: the work of H.A. Junod”. CONFERENCE ON: The Interaction of History and Anthropology in Southern Africa, University of Manchester. 1980. Manuscrito retirado do Centro de Estudos Africanos, Nº 9/K 967.9. Moçambique.
- JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos Bantu. Tomo I*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.
- _____. *Usos e costumes dos Bantu. Tomo II*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1996.
- MUDIMBE, V. Y. *The invention of África: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, s/d.
- SERRA, Carlos. *História de Moçambique*. Maputo, Livraria Universitária, 2000.
- SHARPE, Jim. “A história vista de baixo”. In: BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo, Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992
- SMITH, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, Blackwell Publishers. 1986.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: Editora da UnB, 1991.
- ZAMPARONI, Valdemir D. “Deus branco almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique 1910-1940”
- In: <http://www.codesria.org/Links/Research/luso/zamaparoni.pdf>