

---

## *A religião e as possibilidades para uma abordagem histórica sobre a visão de natureza entre os tsonga através do discurso de Henri Junod<sup>1</sup>*

*Religion and the possibilities for an historical approach about the vision of nature among the Tsonga through Henri Junod's discourse*

Marcos Vinicius Santos Coelho\*

---

**Resumo:** Este artigo versa sobre a visão de natureza dos *tsongas*, a partir da análise do relato etnográfico do missionário suíço Henri Junod. Esse relato foi produzido entre o fim do século XIX e o início do XX. A análise baseia-se, principalmente, na investigação dos aspectos da natureza impregnados no oráculo dos ossinhos. Tal oráculo faz parte de um dos principais elementos religiosos da cultura *tsonga* e possui informações que permitem entender a relação entre as concepções sobre a natureza e a religião nas sociedades em questão.

**Palavras chave:** religião; *Tsonga*; natureza.

**Abstract:** This article discuss about the Tsonga view of Nature from the analysis of ethnographic account by Henri Junod. This account was produced between the end of 19<sup>th</sup> and the beginning of 20<sup>th</sup> century. The analysis is mainly based on the investigation of Nature aspects involved in the oracle of little bones. Such oracle is an important part of religious element of Tsonga culture and has information that avoids understanding the relation between Nature conceptions and religion in the societies in question.

**Keywords:** religion; Tsonga; nature.

---

\* Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pela Universidade Federal da Bahia. Doutorando em História Social pela Universidade Estadual de Campinas. *E-mail:* marvindico@hotmail.com

## As possibilidades de abordagem através da religião

A religião é um conceito fundamental para o estudo de todas as sociedades humanas. Contudo, há autores que afirmam que, nas sociedades africanas pré-coloniais, essa dimensão cultural atravessava todas as outras formas de manifestação cultural. (OPOKU, 2010, p. 591-593). O uso desse conceito permite duas possibilidades de abordagem: a partir do *ateísmo metodológico*, poder-se-ia verificar a estrutura das crenças sem se preocupar com a veracidade dos fatos, restringindo a discussão sobre religião a um ambiente estritamente experimental. O problema dessa abordagem é que ela se assemelha a uma prática naturalista, sendo que o investigador observa o objeto de forma taxonômica. De outro modo, o *agnosticismo metodológico* utiliza categorias próprias da religião como instrumentos conceituais em um posicionamento nem de crença nem de descrença sobre o conteúdo religioso estudado. A substituição do *ateísmo metodológico* pelo *agnosticismo metodológico* consistiria em abandonar uma perspectiva *positivista* para usar um relativismo controlado que se afasta do pós-modernismo. Tal postura visaria a preservar a integridade da expressão da religião em sua relação com os processos históricos e culturais. (BLAKELY et al., 1994, p. 3).

Os objetivos dos estudos sobre a religião na África ultrapassam a realidade puramente empírica, ou seja, situa as suas preocupações para além dos fundamentos de qualquer ciência, além de estar conectada a outros aspectos da cultura. Esse tipo de problema exige uma definição conceitual precisa sobre como o conceito pretende ser aqui usado. A definição mais apropriada – presente na introdução de uma coletânea de textos sobre religião na África – é a de uma “interação humana com uma realidade não falsificável [e] culturalmente postulada”. (BLAKELY et al., 1994, p. 1-2).

Vale salientar as três formas de analisar a religião: a) como meio para algum fim; b) como instrumento de aferição de uma determinada sociedade; e c) como instrumento performático. A primeira forma analisa a religião como uma ferramenta útil que possibilita à comunidade e/ou ao fiel alcançar um objetivo, seja ele político e econômico, seja ele social. A segunda forma de análise consiste em observar a religião como uma prática que expressa valores e regras que estruturam a sociedade onde essa religião se manifesta. E a terceira se constituiria numa análise mais preocupada com os aspectos estéticos, teatrais, emocionais e criativos da ação religiosa que ocorre entre os protagonistas e seus espectadores. As

duas primeiras formas de análise estão ligadas a uma tendência funcional-estruturalista, enquanto a última não se preocupa com a ideia de que a religião é um sistema, mas uma forma de expressão ritualística. Sua preocupação está focada na religião como produto de interação social. (BLAKELY et al., 1994, p. 5-7).

O missionário suíço Henri Junod, em fins do século XIX e início do XX, observou que, entre os povos denominados *tsongas*, a *vida psíquica* era permeada por aspectos socioculturais não dissociáveis. Segundo ele, “nos povos não civilizados, a religião e a magia, a moralidade e o tabu não se distinguem claramente”. (JUNOD, 1996, p. 253). Essa percepção de Junod ecoa em uma recente discussão sobre identidade e cultura africanas. Numa reflexão sobre a religião Ashanti – apesar de o autor enfatizar o desconforto ante a imprecisão da terminologia usada pelos ocidentais para definir essa expressão cultural na África – Anthony Appiah afirma que a religião é um lugar onde as manifestações sociais – como crenças, hábitos mentais e comportamentos – manifestam-se quase indissociadamente. (1997, p. 156).

Poder-se-ia argumentar que há um grande hiato de tempo entre o relato etnográfico do missionário que aqui se pretende analisar e a contemporaneidade da discussão de Appiah sobre cultura e identidade. Entretanto, as semelhanças entre as manifestações religiosas nos dois casos são muitas. A tendência contemporânea chega a enfatizar que essas manifestações são frequentes em muitas sociedades *tradicionais*<sup>2</sup> africanas. (APPIAH, 1997, p. 157). Dessa forma, segue-se o pressuposto de que a religião, em muitas realidades sociais no presente e no passado do continente africano, cumpre a tarefa de explicar aspectos das existências natural, econômica, política e social.

Robin Horton pontua que, em diferentes situações e regiões, o pensamento religioso africano possui mecanismos semelhantes ao pensamento científico ocidental. Embora a religião ancestral, expressa por diversos povos africanos, não seja uma forma de ciência, ela operaria metodologicamente da mesma forma. Quando um especialista sobre o pensamento religioso africano ancestral busca explicações sobre determinados fenômenos no mundo sobrenatural, sua especulação está preocupada em desvendar as causas de fenômenos no mundo natural, da mesma forma que o físico nuclear ao investigar o mundo subatômico, em suas pesquisas, busca meios de aplicações práticas de suas descobertas para a vida material. (HORTON, 1991, p. 76-77).

Outro aspecto em que o pensamento científico ocidental e o pensamento religioso africano ancestral convergem, relaciona-se com a noção de que o senso comum e a teoria abrangem campos diferentes do saber. Tanto para a vida cotidiana ocidental quanto para a africana, tais dimensões do conhecimento são complementares, ou seja, em um nível menos complexo, o senso comum possui instrumentos para solucionar os problemas cotidianos, enquanto em um nível mais complexo, recorre-se ao rebuscamento da teoria. No caso do Ocidente, a ciência é o campo onde a teoria se manifesta; na África, a teoria se expressa no pensamento religioso. (HORTON, 1991, p. 78-80).

Em estudo sobre a relação entre os homens e os deuses na África ocidental, outra autora pontua que existe um paralelismo entre o sistema de crença e a dinâmica social de uma determinada cidade dessa região. Dessa forma, alguns eventos religiosos são a representação desse paralelismo, sendo que o festival anual é o evento público de maior relevância para um determinado culto. Muitos ritos desses festivais expressam características cívicas e políticas, bem como revelam disputas latentes entre o *oba* – o representante do poder secular – e a cidade. (BARBER, 1989, p. 143).

A autora circunscreve seu trabalho à cidade de Òkukú, chamando a atenção para as particularidades existentes ali, a despeito das semelhanças culturais e políticas que se apresentam na região de Òyó. A estrutura política de Òkukú se organiza pela direção do *oba*, líder religioso eleito alternadamente entre os quatro segmentos reais com poderes de rei. Depois do *oba*, segue o *baàlé*, chefe escolhido entre outros chefes para presidir uma linhagem. Os chefes partilhavam com o *oba* o governo da cidade. Estabelecidos em uma escala hierárquica na qual o mais importante era o *iwarefa* – o chefe mais velho que a cidade possui –, cabia aos seis mais importantes a escolha do *oba*. Seguindo os *iwarefa* com o seu séquito, estão os mais jovens chefes denominados *aládàá*. Por último vinham os chefes do palácio que gozavam da vida na corte e da confiança do *oba*. Embora houvesse essa hierarquia, a cidade de Òkukú era bastante flexível para que ocorresse mobilidade social. Era por meio dessa mobilidade, em convergência com certos contextos históricos, que emergiam os “Grandes Homens” – personalidades importantes que surgiam através do seu protagonismo econômico, político e social. (BARBER, 1989, p. 147-150).

Para ser “Grande Homem”, era preciso ser reconhecido como tal por um número significativo de seguidores. O reconhecimento era delimitado pela capacidade que o “Grande Homem” possuía para atrair novos seguidores. Via de regra, era necessário que os “Grandes Homens” beneficiassem seu séquito com riqueza, favores, proteção e interseção junto ao *oba*. Quanto maior era o número de seguidores, maior era o prestígio do “Grande Homem”. Nesse sentido, ser reconhecido como “Grande Homem” requeria tanto a qualidade de benfeitor para que seus seguidores se sentissem protegidos quanto a capacidade de causar danos sem sofrer punição. (BARBER, 1989, p. 151-152).

Da mesma forma que o “Grande Homem” devia possuir um séquito de seguidores, os deuses yorubanos – *òrìsà* – deviam possuir um número de devotos para se manterem importantes no panteão local. O devoto teria certa liberdade para escolher qual seria o seu *òrìsà*. Caso o seu *òrìsà* não resolvesse o seu problema, o devoto poderia buscar outro que o solucionasse. Entretanto, o devoto deveria ter cuidado em não desagradar o seu antigo *òrìsà*, pois esse poderia castigar o devoto. A relação entre *òrìsà* e seu devoto seria de reciprocidade, pois se o *òrìsà* não atendesse ao pedido do fiel, ele se desprestigiaria; do mesmo modo que o fiel sentir-se-ia desolado sem a proteção do seu *òrìsà*. (BARBER, 1989, p. 156-164). Percebe-se a relação de similaridade, a partir da análise de Barber, entre a representação sobre os “Grandes Homens” e os *òrìsàs*.

A importância da religião para este estudo reside no fato de que, no caso das religiões ancestrais, os símbolos são comuns nas práticas religiosas, embora as crenças religiosas na África não sejam em si simbólicas. (APPIAH, 1997, p. 160-161). Isso quer dizer que para os adeptos do pensamento religioso africano, os deuses e os espíritos existem, não são símbolos. A convicção de que o sistema religioso – em muitas sociedades africanas, entre elas a *tsonga* – é a expressão da realidade e ajuda a compreender como essas pessoas percebiam a realidade natural que as cercava. Antes de dar prosseguimento à análise da visão de natureza dos *tsongas* a partir de um aspecto da sua religiosidade, cabe fazer uma reflexão sobre quem foi o autor que recolheu os dados, bem como quem são os *tsongas*.

### **Junod e as vissitudes da perspectiva e da interferência de um missionário etnógrafo**

Para entender a visão de natureza entre os *tsongas*, foi usado como fonte para este trabalho o relato etnográfico do missionário suíço Henri

Alexander Junod. As missões protestantes passaram a atuar na Região Sul de Moçambique só a partir das duas últimas décadas do século XIX. Os missionários traziam a família e buscavam aprender a língua local com a intenção de publicar livros religiosos e didáticos em tais línguas para converter os africanos da região onde atuavam. (ZAMPARONI, s/d, p. 12-13). Henri-Alexander Junod foi um dos missionários protestantes que viveu na região entre o Sul de Moçambique e o Leste da antiga República do Transval (hoje África do Sul), de 1885 até 1896. Esteve presente ainda nessa região de 1913 até 1920. (HARRIES, 1980). Entre 1896 e 1913, Junod teve que se manter fora dos domínios portugueses por problemas com a administração colonial. (ZAMPARONI, s/d, p. 5). Em 1895, quando dirigia uma 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 essa visita, Junod percebeu que “o homem [era] infinitamente mais interessante que o inseto!” (JUNOD, 1996, p. 21).

A conversão do missionário para a *antropologia* estava relacionada com o seu precoce amadurecimento na conturbada Suíça da sua época. Ruíam as velhas estruturas sociais, devido ao estabelecimento da nova economia industrial que determinava a ligação dos Estados-nação periféricos às órbitas dos Estados centrais na Europa. Outro fenômeno que Junod presenciou foi a homogeneização das línguas nacionais a partir da elaboração de gramáticas e dicionários nas universidades. Tais acontecimentos alertaram Junod para o que estava ocorrendo na região da África, onde sua missão estava sediada. No Sudeste da África, estavam ocorrendo muitas transformações decorrentes da presença europeia. A conquista portuguesa do Reino de Gaza, a descoberta de minérios preciosos no Transval e a ampliação de Lourenço Marques – em virtude da sua importância como porto para escoamento desse minério e de outros produtos produzidos localmente – provocaram transformações sociais e econômicas nos povos da região (HARRIES, 1980, p. 1; ZAMPARONI, 1998, p. 142-175; SERRA, 2000, p. 359-383; NEWITT, 1997, p. 294-295).

Junod acreditava que sua tarefa etnográfica era a de documentar uma “civilização estagnada”, ou seja, o “típico primitivo”, em vez daquilo que fosse inovador, ou seja, a *exceção*. A antropologia, naquela altura, era controlada por homens como Frazer que interpretava, na metrópole, os dados etnográficos recolhidos pelos “homens locais”, como Junod. Era

vital registrar a vida cotidiana dos povos iletrados para que, na posteridade, seus descendentes pudessem entender seu passado. (HARRIES, 1980, p. 1). Embora sendo missionário, 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 a consequência de um processo evolutivo. Como a evolução era inevitável, urgia a coleta dos costumes *primitivos*. A poligamia era um exemplo dessa perspectiva da teoria da evolução:

Qual é a origem deste costume? Podia pretender-se que se trate dum vestígio do velho sistema de casamento por grupos, supondo terem os Bantu passado também por este estágio de evolução familiar. Em dada época todos os homens dum grupo teriam considerado como suas todas as mulheres de outro grupo, e vice-versa. O temor do *matlulana*<sup>3</sup> teria acabado com a poliandria, e só a poligamia sobreviveu. (JUNOD, 1996, p. 260).

Nesse sentido, vale salientar que o amadorismo contribuiu fortemente para uma fundamentação sólida da antropologia, que possuía o mesmo estatuto que aquele quando, no fim do século XVIII, surgiu como disciplina. Além disso, a antropologia com seu pretendido estatuto 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. (MUNDIBE, 1988, p. 64). Foi a partir dessa formação intelectual que Henri Junod produziu um relato etnográfico enorme, fruto de muito trabalho, onde registrou, durante 30 anos, boa parte da história de Moçambique. Tal relato – com mais de mil laudas – 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, bem como da vida religiosa e de superstições.

### ***Tsonga: uma etnia criada***

O conceito de 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 foi aplicado

para distinguir os *povos primitivos* (DE HEUSCH, 2000, p. 99). Contribuiu, assim, para criar uma barreira entre *raças*, sendo umas classificadas como inferiores, enquanto outras, como superiores. Podemos delimitar duas possibilidades de uso do conceito para este trabalho. A primeira busca mapear os caminhos pelos quais diferentes grupos humanos os trilharam na construção das suas identidades coletivas, sem que, para isso, tivesse sido necessário hierarquizar uns em relação a outros. (WEBER, 1991, p. 267; BARTH, 1998, p. 195; DE HEUSCH, 2000, p. 113-114). A segunda, hierarquizando etnia e nação, estabelece *etnia*, como sendo a etapa inicial própria das sociedades não desenvolvidas; como *nação*, como estágio superior de sociedades complexas que *superaram* o primitivo. (SMITH, 1986, p. 129). Os *tsongas*, como identidade étnica, formaram-se, em maior grau, por influência do uso não hierárquico do conceito, embora elementos da teoria evolutiva tenham desempenhado um papel significativo em sua elaboração.

Nesse sentido, pode-se afirmar que os *tsongas* são, em parte, uma identidade étnica construída por missionários na virada do século XIX para o XX, ou seja, sua definição foi mais o produto do ambiente social e intelectual desses missionários do que uma realidade objetiva. (HARRIES, 1989, p. 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 Rodesia 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, p. 33-34).

Assim Junod definiu geograficamente os *tsongas*<sup>4</sup> e, a partir de uma catalogação de costumes locais, delimitou o grupo, inventando uma nação onde antes não existia. (RANGER, 1997, p. 254-255). Importante é 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, p. 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, p. 34-35).

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 essa identificação foi permeada pelos conceitos de nacionalismo da época que valorizava a linguagem como elemento central para a classificação de grupos e características nacionais. (HARRIES, 1980, p. 9-10).

Em um subtópico denominado “Caracteres étnicos da tribo tsonga”, Junod dividiu-os em três aspectos: 1) “Língua dos Tsongas”, 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 dessa raça, como podemos perceber na sequência. (JUNOD, 1996, p. 48-52):

No conjunto seu aspecto parece-se ao dos Zulus. No que se refere à estatura, varia muito dum indivíduo para o outro. Encontram-se entre os Tsongas cuja face apresenta nitidamente o tipo negro: lábios grossos, nariz achatado, malares 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 pontiagudo. (JUNOD, 1996, p. 52).

Embora não percebesse, engasgava-se em uma das variantes do tripé: a raça. Outro fator complicaria um pouco mais a delimitação dos *tsongas* entendidos como nação:

Que significa para ele [*tsonga*] o *tiku*,<sup>5</sup> a nação? Como já dissemos, o que chamamos nação, *tiku*, não é a tribo em seu conjunto, que compreende várias 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, p. 325).

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 a sua independência. Por isso, sua *lealdade nacional* ou sentimento de pertença, estava circunscrita ao seu clã. (HARRIES, 1989, p. 82). Vale salientar que outros fatores influenciaram essa elaboração étnica, como a migração para as minas do Transvaal e a apropriação da língua *tsonga* inventada pelos próprios missionários, ambos os aspectos inoportunos para este trabalho.

### **A visão dos *tsongas*<sup>6</sup> sobre o mundo natural no discurso de Junod**

A partir da sexta parte – “Vida religiosa e superstições” – do relato etnográfico de Junod foi feita uma análise sobre a visão de natureza entre os *tsongas*. Essa parte do esforço do missionário está dividida em quatro capítulos: 1) Ideia dos *tsongas* sobre a natureza e o homem; 2) Religião; 3) Magia; e 4) Tabu e moralidade. No Capítulo *Magia*, há um subtópico intitulado “Advinhação”, base para a reflexão apresentada neste estudo.

As perspectivas sobre a natureza, seja apresentadas, como representativas do imaginário *tsonga*, podem ser imprecisas. Primeiramente porque esses dados foram coletados por um europeu protestante, portador de um arcabouço cultural permeado de valores e preconceitos. Segundo, essa etnia foi inventada em um processo de etnogênese no qual o registro etnográfico, aqui usado como fonte, foi parte integrante desse processo, como foi demonstrado acima. Terceiro, a proximidade entre os povos que viviam nessa região permitia um intercâmbio cultural que dificulta afirmar em que medida muito desse imaginário era específico ou não 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. Haviam 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. [...]. Diz-se que os Zulus têm os mesmos costumes que os Pedis, mas não se pode garantir que todos os clãs dos Tsongas os observe.<sup>7</sup> (JUNOD, 1996, p. 419-420).

Esse é apenas um exemplo, dentre muitos outros relatados por Junod, que evidenciam as trocas culturais entre os diversos povos que habitavam a região. Entretanto, é inegável que depois de ocorrida a troca de elementos culturais entre povos vizinhos, esses passassem a ser representativos àqueles que deles se apropriaram. Isso permitiria perceber o quão diversas ou vulgares eram suas representações sobre o mundo natural. Analisar-se-á aqui apenas um exemplo dessas perspectivas. 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 *libhlanga*, 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, p. 295).

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

Nos clãs rhongas, os dois antepassados da humanidade chamam-se Likalahumba e Nsilambowa. O primeiro destes nomes significa: aquele 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, p. 296).

Também nesse exemplo, um dos mitos cosmogênicos dos povos da região, o que funda a humanidade, é a habilidade de usar o fogo no preparo dos alimentos. 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. Segundo Lévi-Strauss, “categorias empíricas como a de cru e cozido, [...] definíveis com precisão pela mera observação etnográfica [...], [poderiam] servir como

ferramentas conceituais para isolar noções abstratas e encadeá-las em proposições”. (1991, p. 11).

Um dos aspectos mais interessantes das representações sobre a natureza entre os *tsongas* está circunscrito a uma das atividades mais centrais da sua cultura: a adivinhação através do oráculo dos ossinhos. Denominado astragalomania, em *tsonga* era conhecido como *Nlholo*, ou *Bula*. Originário de *kabula* que significa *falar*; tinha o sentido de “A Palavra” ou “A Revelação”. Essa prática religiosa visava a diagnosticar as causas dos problemas que emergiam no seio das comunidades. Tais problemas podiam ser de ordem diversa, como: doenças, cultivo, estiagem, negócios, política, etc. Através do oráculo, tentava-se prever, explicar e controlar quase todos os aspectos socioculturais das aldeias e clãs *tsongas*. (JUNOD, 1996, p. 463-464). A importância para este estudo está relacionada ao conjunto de objetos que formavam o oráculo, seu significado social e sua ligação com o mundo natural.

Faz-se necessário, primeiramente, descrever os objetos que compunham 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, porém, se restringirá apenas aos ossos, obviamente considerada nesta abordagem a parte mais significativa para o tema em questão. Cabe salientar a existência de paralelismo entre os ossos dos animais que compõem o oráculo e os atores sociais integrantes dessas sociedades.

Os astrágalos de bode:

1 – *mbulwa* – bode velho castrado, significava os homens velhos da aldeia; 2 – *mbulwana* – bode menos velho, representava os homens em idade madura; 3 – *xivinbiri* – bode não castrado, significando homens na flor da idade; 4 – *xivimbijana* – bode mais novo não castrado, designava os jovens entre 16 e 20 anos; e 5 – *morisana watimbuti xian'wa-mafi* – cabrito de leite, significando 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*;<sup>8</sup> 5 – *nhombejana* – cabrita desmamada, garota que não sabe nada de sexo; e 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, representava 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*<sup>9</sup> foi aspergido no Exército, significava o Exército; 4 – *noni wa timpfu* – ovelha velha, viúva do chefe; e 5 – *nhombela ya timpfu* – ovelha nova, as moças da família real. A mulher do chefe era representada por um astrágalo de *impala*, um antílope muito imponente e raro na região. Havia, ainda, os astrágalos de animais selvagens. (JUNOD, 1996, p. 466-467). Se os caprinos representavam os súditos, os ovinos designavam a família real.

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 mulheres está intimamente relacionada a duas variantes: a reprodutiva e a etária, necessariamente nessa ordem. Já os homens estão mais relacionados pela variante etária do que pela reprodutiva, haja vista ser possível a reprodução do homem independentemente da sua idade. 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”. Enquanto “o carneiro [...] 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, p. 51-52).

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. Quanto aos ovinos, além de não serem uma espécie vulgar, há restrições à sua propriedade. Deduz-se, então, que os animais domésticos mais raros – carneiros – representem as pessoas destacadas, enquanto os mais comuns – cabritos –, a população em geral numa clara diferenciação de classe.

Os antílopes é a próxima categoria:

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

Os antílopes são animais que despertam 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”. 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, p. 63-64). Os astrágalos de antílope representam componentes de um clã rival ou externo. Vê-se, a partir dessa simbologia, uma reiteração da oposição entre interno/doméstico/humano (gado doméstico) *versus* externo/selvagem/natureza (animais selvagens). Nota-se, aqui, porque a mulher do chefe é representada pelo osso de uma antílope. Os chefes geralmente casam-se com mulheres de outros clãs com a intenção de estabelecer relações diplomáticas.

Os astrágalos do javali:

1 – o macho – *ngulule ya kuja marhambu*. *Yicela mici yirbalarhala*, *yalanguta matlhelo* – o que cava buracos, come ossadas e fura por todos os lados, representava o curandeiro, pois esse cavava para buscar raízes; e 2 – a fêmea do javali era a mulher do curandeiro.

Três astrágalos de babuínos:

1 – *nuna wa mfenbe*, significando um macho; 2 – *nsati wa mfenbe*, significando a fêmea; e 3 – *nhombela wa mfenbe*, significando os jovens. Representava, respectivamente, a aldeia, a aldeia fechada e a aldeia em segurança, pois os babuínos nunca abandonam a sua moradia. Essa analogia está restrita aos comportamentos semelhantes entre os animais e os homens. (JUNOD, 1996, p. 467).

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

1 – Uma falange de leão, *ndzawu*, podendo ser de macho ou fêmea, da pata direita ou da esquerda, da pata traseira ou da dianteira: por ser o rei dos animais, poderia 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: representava os muito ricos e os brancos, que escolhem a comida que quiserem; 3 – o astrágalo da hiena (sem nomenclatura indicada para a língua local), podia representar os conselheiros (devido à hiena alimentar-se dos restos do leão e do leopardo); os deitadores de sorte (assemelham-se às hienas pelo fato de elas comerem carne roubada); os antepassados deuses (assemelham-se às hienas por se esconderem de dia e saírem à noite); ou o próprio chefe (por ser impossível reaver o que a hiena rouba). (JUNOD, 1996, p. 468-469).

Esse conjunto de ossos é o mais complexo. Há nele um equivalente entre a cadeia alimentar e a organização social em classes. Primeiramente, o leão que simboliza o chefe e reforça a imagem do poder real. O leopardo é comparado com os homens destacados: ricos e/ou brancos (ressalta-se a capacidade dessas sociedades de incorporarem os novos atores sociais). As equiparações com a hiena são ainda mais pitorescas. A primeira analogia é com os 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, p. 378). 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 e que se diz se alimentavam de carne humana. “A actividade dos valoyi é quase essencialmente nocturna. É por esta razão que eles se chamam também, eufemisticamente, *va vusiku*, ‘os da noite.’” Além dos hábitos

noctívagos, os *valoyi* possuíam outro ponto em comum com as hienas: ambos “são ladrões”. (JUNOD, 1996, p. 435-437). A afinidade entre a hiena e os antepassados é estritamente comportamental, aliás, como todos os símbolos relacionados a essas personagens que têm o poder de interferir de diversas maneiras na realidade social. A engenhosidade, entretanto, mostra-se maior na equivalência da hiena com o chefe. Embora tudo lhe pertencesse por direito ancestral, tinha-se a impressão de que seus súditos se sentiam extorquidos por ele.

O astrágalo de “papa-formigas” tem muitas representações. Representa os antepassados deuses (porque esses 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, p. 468).

Considerando que o oráculo aqui estudado era usado como ferramenta de investigação da origem dos diversos problemas sociais, e que cada osso, com sua respectiva relação a cada papel social, significava a expressão da convicção sobre a relação entre o objeto divinizado e o papel social representado, pode-se a partir do exposto, depreender três variantes cujas representações do mundo natural refletem a sociedade humana. A primeira simboliza as relações de gênero, classe e identidade no interior das unidades políticas por via dos animais domésticos que compõem a *Bula*; segundo reitera a dicotomia humanidade *versus* natureza, na oposição entre os astrágalos dos antílopes e os dos caprinos/ovinos, a qual simboliza os diferentes pertencimentos identitários clânicos; 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 compreendido por este estudo. Existiam pessoas, organizadas em diferentes entidades políticas e de várias dimensões, que foram, inicialmente, por interesses externos, rotuladas com essa designação. Entretanto, a necessidade de obter informações, sobre o que as pessoas que ocupavam essa 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

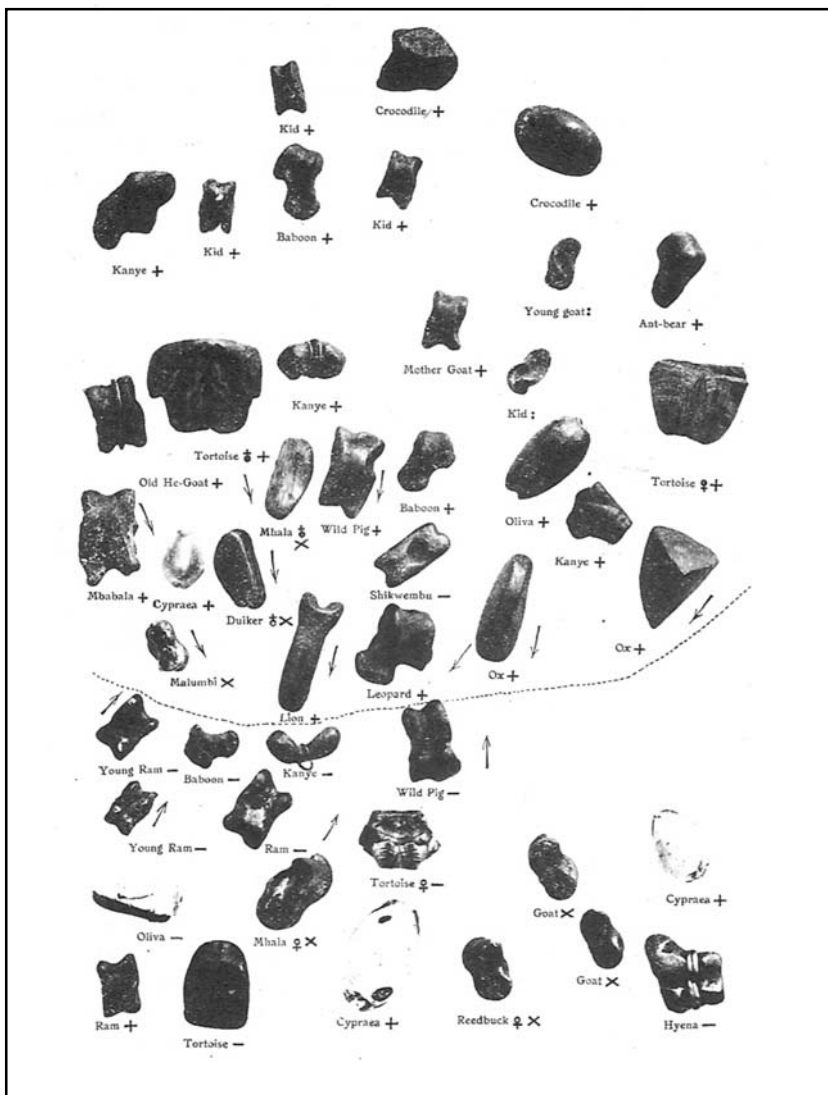


que ali viviam elaboraram uma cultura sofisticada, chegou-se a este resultado.

Essa cultura sofisticada produziu ideias sobre o meio ambiente que a envolvia. Sua tecnologia específica dificultava a relação desses povos com o meio ambiente no qual habitavam. Por isso, o imaginário que brota dessas páginas não mostra a harmonia entre a natureza e os homens, essa atribuída às sociedades africanas. Em vez disso, denota as dificuldades expressas em ritos, crenças, simbologias e atos que esses africanos tiveram que performar para assegurar a sua sobrevivência, da mesma forma que ocorre, hoje, em qualquer sociedade humana. Daí que a sua primeira e 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 a despeito de assegurar a sobrevivência.

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 e 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.

Figura 1 – O oráculo dos ossinhos descrevendo uma batalha



Fonte: Junod (1996, p. 480).

O oráculo dos ossinhos – ou *Bula* – dos *tsongas* engendra, a um só tempo, as relações de reflexividade entre tal artefato divino e a sociedade onde é usado, bem como é um instrumento com a função de apurar causas das distorções sociais. Da mesma forma que o paralelismo se manifesta entre os “Grandes Homens” e os *òrìsàs* na África ocidental como demonstra Barber (1989, p. 147-150), se expressa nas comunidades *tsongas* a equivalência entre os ossos de cada animal doméstico ou selvagem com os papéis dos seus atores sociais. Por sua vez, a *Bula* era um instrumento de investigação que visava a diagnosticar a origem de qualquer desordem social. Através dela poder-se-ia buscar, como faz a ciência no pensamento ocidental e se inspirando na análise de Horton (1991), as possíveis causas da fome, pobreza, guerra e demais problemas que emergiam nas referidas sociedades. O aspecto inovador que este estudo apresenta circunscreve-se ao papel central das concepções sobre a natureza para o funcionamento do oráculo na interpretação da dinâmica social *tsonga*. Sendo a *Bula* uma maquete da realidade *tsonga*, é preciso, primeiramente, entender como os *tsongas* entendiam a natureza, uma vez que os componentes do oráculo são da mesma oriundos, para que as previsões apresentadas pelo oráculo pudessem se tornar inteligíveis. Além disso, as concepções sobre a natureza, nessas sociedades ancestrais, mostram-se estruturantes da manifestação religiosa e, por conseguinte, tema de necessária investigação para os estudiosos das religiões africanas.

## Notas

---

<sup>1</sup> Este artigo foi composto a partir de ideias discutidas na disciplina “Religiões na África”, ministrada pelo Prof. Dr. Luis Nicolau Parés, bem como é parte do primeiro capítulo da Dissertação de Mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, em 2009, cujo título é *O humano, o selvagem e o civilizado: discurso sobre a natureza em Moçambique colonial, 1876-1918*.

<sup>2</sup> O uso do termo *tradicional* aqui se insere para ser fiel ao conceito usado por Appiah: “Cultura anterior à presença europeia”. (1998, p. 155-156). Este trabalho é contrário à tal definição devido à ideia de imobilidade e generalidade a que tal terminologia induz. Preferível é usar sociedades pré-coloniais quando o recorte temporal assim permitir ou de cultura ancestral. (AFIGBO, 2010, p. 568-569).

<sup>3</sup> Tabu que proíbe dois irmãos de manterem relações sexuais com a mesma mulher, enquanto um deles estiver vivo.

<sup>4</sup> A análise aqui apresentada pretende seguir a ordem organizacional do texto de Junod, ou seja, não implica que foi exatamente nessa ordem que o missionário concebeu, intelectualmente, a nação *tsonga*, mas como ele a descreveu em seu relato etnográfico.

<sup>5</sup> Junod estabeleceu uma tipificação dos níveis de organização política entre os *tsongas*. Nessa 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, pertenciam à mesma *tribo*; os *grupos* eram a união de vários *clãs* que falavam uma mesma variação da “língua *tsonga*”. (JUNOD, 1996, p. 34). Uma interpretação possível é a de que os *tikus* seriam os *clãs* de uma forma geral; ou os *grupos* onde houvesse um sentimento de unidade.

<sup>6</sup> Esse etnônimo pode ser também grafado como *thonga*. Tal variação pode ocorrer em edições diferentes de uma mesma obra. Um exemplo é a obra de Junod: *Usos e costumes dos bantu*, cuja edição portuguesa está grafada *thonga* enquanto, na moçambicana, encontra-se a grafia *tsonga*.

<sup>7</sup> 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 da mesma obra. (JUNOD, 1996, p. 460-462).

<sup>8</sup> Relações livres entre os jovens não casados que envolvem laços afetivos e relações sexuais, desde que não resulte em concepção.

<sup>9</sup> Resíduo digestivo retirado do estômago de animais (geralmente caprinos), sacrificados em rituais.

## Referências

---

- AFIGBO, Adiele E. Repercussões sociais da dominação colonial: novas estruturas sociais. In: BOAHEN, Albert A. *História geral da África VII: África sob domínio colonial, 1880-1935*. Brasília: Unesco, 2010.
- APPIAH, Anthony K. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BARBER, Karin. Como o homem cria Deus na África ocidental: atitudes dos yoruba para com o orisa. In: MOURA, C. E. M. (Org.). *Meu sinal está no seu corpo*. São Paulo: Edicon-Edusp, 1989.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teoria da etnicidade*. São Paulo: Ed. da Unesp, 1998.
- DE HEUSCH, Luc. L'ethnie: the vicissitudes of a concept. *Social Anthropology*, n. 8, v. 2, p. 99-114, 2000.
- BLAKELY, T. D.; VAN BEEK, W. E. A.; THOMSON, D. L. (Eds.). *Religion in Africa*. London: James Currey, 1994.
- HARRIES, Patrick. Exclusion, classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the Tsonga-Speakers. In: VAIL, Leroy (Ed.). *The creation of tribalism in Southern Africa*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. The anthropologist as historian and aid to the historian in Moçambique: the work of H. A. Junod. In: *The interaction of history and anthropology in Southern Africa*. University of Manchester, 1980. Manuscrito do Centro de Estudos Africanos, 9/K 967.9. Moçambique.
- HORTON, Robin. El pensamiento tradicional africano e la ciencia occidental. In: HORTON, Robin; DOUGLAS, Mary; GLUCKMAN, Max (Org.). *Ciencia y Brujería*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1991.
- JUNOD, Henri A. *Usos e costumes dos bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996. t. I.
- \_\_\_\_\_. *Usos e costumes dos bantu*. Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996. t. II.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mitológicas: o cru e o cozido*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- MUNDIBE, V. Y. *The invention of Africa: gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- NEWITT, Malyn. *História de Moçambique*. Lisboa: Europa-América, 1997.
- OPOKU, Kofi A. A religião na África durante a época colonial. In: BOAHEN, Albert A. *História geral da África VII: África sob domínio colonial, 1880-1935*. Brasília: Unesco, 2010. p. 591-624.
- RANGER, Terence O. A invenção da tradição na África colonial. In: HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence (Org.). *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- SERRA, Carlos. *História de Moçambique*. Maputo: Livraria Universitária, 2000.
- SMITH, Anthony D. *The ethnic origins of nations*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.
- WEBER, Max. *Economia e sociedade*. Brasília: Ed. da UnB, 1991. v. 1.
- ZAMPARONI, Valdemir D. Deus branco almas negras: colonialismo, educação, religião e racismo em Moçambique 1910-

1940. s/d. Disponível em: <<http://www.codesria.org/Links/Research/luso/zamaparoni.pdf>>.

ZAMPARONI, Valdemir. *Entre narros e mulungos: colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques (1890-1940)*. 1998. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo, 1998.