

38º Encontro Anual da Anpocs

*GSP10 – Mobilidade, Transitos e Fluxos nno
Contexto Contemporâneo*

*Diálogo de Identidades entre Yao e Makonde
do Norte de Moçambique:*

Autor: Brazão José Luís Catopola

*Diálogo de Identidades entre Yao e Makonde do Norte de Moçambique:
Huvilo Uma Estratégias de Interação*

Por: Brazão Catopola¹

Abstract

As identidades individuais e coletivas muitas vezes são definidas tendo em conta as várias posições que o sujeito em definição se define ao mesmo tempo que é posicionado. A forma como ele se posiciona e quer ser posicionado determina as várias formas como os Outros o Vêem. As condicionantes para a tomada de uma posição depende de vários fatores podendo ser sociais, políticos, históricos, econômicos, estruturais entre outros. No presente estudo fazemos uma apresentação das diferentes identidades que os Makonde e Yao podem assumir em diferentes contexto permitindo que entre eles a produção de sentido de nós e eles possam muitas vezes ser invisibilizados.

Palavras Chaves: Identidade, Ritual, Solidariedade

Abstract

The single and collective identities many times are defining according to the different subjects positions taken by the self and others who defines him. The positions taken by the subject many times has been fundamental to the way the others have seen the . There are many aspects to take under considerations to these positions and these could be social, political, historical, economical, structural and others. On this study we did a presentation of different identities taken by Makonde and Yao on different contexts.

¹ Brazão Catopola, Doutorando em Ciências Sociais na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Mestrado em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia

Key Words: Identity, Ritual, Solidarity

Situando o Debate

Nasci em Montepuez, um Distrito pertencente a Província de Cabo Delgado. Nessa altura Montepuez é um Distrito onde a maioria da população é de origem Makhuwa. No entanto, com dois anos de idade sai para cidade de Maputo onde vivi lá ate aos meus cinco anos. Meu pai era Yao, nascido em Unango um Distrito da Província do Niassa, cristão praticante. A minha mãe origem Nyanja, natural do Metangula outro Distrito da Província.

Sendo os povos que acima mencionei “linhageiros” onde a ligação uterina é determinante nas questões relativas à sucessão e ao poder dentro dos grupos este aspecto poderia ser determinante na definição da identidade dos filhos. Contudo, nós (eu, as minhas duas irmãs e meu irmão) assumimo-nos como Yao porque sempre nos foi dito pelos nossos pais que eramos Yao (sob que condições eles definiram essa identidade, desconheço). Contudo, esta posição assume-se com alguma contradição, se por um lado éramos Yao, nós somos mais próximos à família da minha mãe isso pela ligação uterina, atendendo ao fato de os dois grupos (Yao e Nyanja) serem matrilineares, alias, a título de exemplo, quem esteve envolvido em todo processo de casamento da minha irmã foram os irmãos da minha mãe.

Em 1983, voltei a Cabo Delgado mais concretamente a cidade de Pemba para onde meu pai teria sido transferido para exercer sua função. Nesta cidade comecei a estudar, fiz, desde o ensino pré-primário ao pré-universitário. Este aspecto torna-se importante na medida em que no contexto moçambicano me identifico Yao apesar ter nascido e praticamente crescido em Cabo Delgado. A cidade de Pemba é uma cidade cosmopolita, que embora habitada por indivíduos de quase ou todo país a sua maioria é originária desta província. Assim, a cidade de Pemba é maioritariamente habitada por povos Makhuwa, Makonde, Kimwane (INE, 2007).

Nesta cidade relacionei-me com indivíduos de todos os grupos etnolinguísticos sendo que neste contexto fui ganhando e aprendendo alguns elementos relativos a cada grupo (Makhuwa, Makonde e Kimwane), ao mesmo tempo em que ia aprendendo aspectos ligados ao Yao. Sobre esta questão, importa realçar os seguintes aspectos: Se na escola somente se exigia o uso da língua portuguesa, nos contextos fora da escola (pluralizo para basicamente diferenciar o contexto de rua – lugar das amizades, brincadeiras – e o

contexto caseiro – referindo-me à casa dos meus pais) fui aprendendo as línguas acima referenciadas. No entanto, no contexto de casa os meus pais sempre nos proibiram de falar as línguas nacionais: nem as ligadas a eles: Yao e Nyanja, nem às das amizades. No entanto, estando exposto a contextos onde elas ocorrem facilmente aprendi a falar as línguas em questão.

Em relação ao Yao e Nyanja a situação era diferente. No período de férias sempre íamos a Niassa e/ou Nampula. Nas casas dos meus avos paternos e maternos só se falavam as línguas nacionais (Nyanja e Yao), portanto por essa via também pude aprender aspectos ligados a um desses grupos etnolinguísticos, alias, como afirma a teoria Sapir -worfiana “cada língua representa uma visão do mundo”, isto na medida em que com base nas línguas podemos ver como cada grupo, vê, interpreta e imagina o mundo.

Em termos de uma distribuição populacional o centro da cidade era maioritariamente habitada por pessoas pertencentes a elite (chamamos de elite, as pessoas que ocupavam posições de prestígio, estou ciente da discussão em volta do termo, mas para os efeitos desejado a palavra serve. A elite me refiro aos Diretores Provinciais, comerciantes – na sua maioria indianos e banianes localmente chamados de “monhés”² -, juízes, advogados, médicos, banqueiros, cooperantes – termos referente a estrangeiros que vinha no âmbito de programas de ajuda Moçambique, normalmente de cor Branca, entre outros) ai se destacam a Rua XII, XIII, XIV, XV, Rua do Banco, A Rua 25 de Setembro algumas áreas da baixa da cidade. O Bairro de Paquitiquete na Baixa da cidade é maioritariamente ocupado pelos Kimwane, na sua maioria muçulmana. O Bairro de Natite era habitado na sua maioria por pessoas cuja origem era Makhuwa. O Bairro de Ngonane era conotado como um Bairro Makhuwa. O Bairro Militar, como o nome aponta era na sua maioria habitada por militares na sua maioria Makonde. Existem outros Bairros como Wimbe,

² O termo monhés é melhor explicado por Zamparoni (op.cit.51), segundo este autor Popularmente, os várias grupos culturais de origem indiana, exceto os goeses cristãos que se comportavam como europeus, recebiam o epíteto de monhés que trazia em si certa carga depreciativa. Os baneanes, um destes grupos, são hinduístas, originários da região de Diu, mas não só, podendo-se aí incluir como origem, todo o Guzarate. Em sânscrito, banij, significa comércio, vanij, mercador e vanijjana, homem de negócios; em língua guzarate, vāniyān significa comerciantes, que parece ser dondederiva o termo baneane. Cf. MACHADO, José Pedro. Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. 3a ed., Lisboa, Liv. Horizontes, 1977, p. 371. Os baneanes eram membros da casta dos vanias (os váixias dos tempos védicos) e estavam submetidos a uma série de regras aí incluindo alimentação, casamentos e a sua dedicação exclusiva ao comércio. Os mouros indianos distinguem-se dos mouros omanitas, embora ambos sejam sunitas. Vieram da Índia britânica islamizada, e particularmente do Guzarate.

alto-Gingone. Em face de esta realidade durante treze anos da minha vida estive exposto a esta realidade sociocultural multifacetada.

Meu pai mantinha relações quer profissional, quer de amizade com muitos indivíduos em face de sua profissão judicial, posição social. No entanto, destas amizades destaco a relação de amizade que tinha com os Makonde. Essa amizade tinha características próprias, valores próprios. Diferentemente das amizades que tinha com outros indivíduos de outros grupos etnolinguísticos e, até mesmo com os do seu grupo etnolinguístico. Alias um aspecto curioso é que meu pai tinha vários cunhados (concunhados fruto de casamentos entre alguns indivíduos com irmãs da minha mãe), no entanto, um desses era Makonde. Com esse concunhado a sua relação era muito mais do que a familiaridade criada por laços matrimoniais fruto de casamento com irmã da minha mãe. Entre este e meu pai chamavam-se irmão, “*ndjomba*”³, diferentemente dos outros que eram tratados de cunhado X.

Em 1993, faleceu na cidade de Pemba um Padre de origem Makonde. Contra todas as minhas previsões, nessa altura e sem saber por que, o meu pai foi a nossa casa e levou a mim e meu irmão para casa dos familiares do Padre falecido e pediu para que ficássemos ali a jogar futebol, correr, rir e conversar. Tudo que sabíamos é que ali não era lugar para tal ato, pelo menos naquele momento. O mais estranho ainda foi que o meu pai entrou para a casa com buniza e som musica de muito alto . Quando entrou para casa estava a cantar, e perguntando pelo padre falecido por todos os cantos onde existiam familiares do padre, estes contrariamente, chorando.

Durante o período das cerimônias fúnebres se por um lado havia Makonde a chorar, por outros, na mesma casa estavam Yao a fazer basicamente duas atividades uma era a de tratarem dos aspectos relativos as cerimônias fúnebres inclusive assumiam as despesas. A outra atividade era a estarem a cantar, beber, imitar as coisas que o falecido fazia em vida, contarem piadas e a divertirem-se. Para mim era um choque uma vez que todo o conceito de morte que tinha não se enquadrava naquele contexto. Entre meu pai e os Makonde com que se cruzava sempre houve um sentimento de amizade, concórdia e identidade muitas vezes recorrente ao termo Yao “*ndjomba*”. Ndjomba, entre Yao e Makonde é alguma coisa como irmão, amigo, camarada, pertencente nosso grupo, nosso,

³ *Ndjomba* em Yao significa amigo, irmão, companheiro, cúmplice e confidente ou seja, alguém muito mais que um simples irmão consaguíneo e ou amigo.

etc. Todos esses significados estão nele presentes. Tanto meu pai como os Makonde chamavam-se usando esse termo e viam-se dentro dessas representações).

Anos antes, eu tinha feito ritos de iniciação. Em Pemba a comunidade Yao resume-se em alguns enclaves muito pequenos e isolados. Contudo, é um local onde podemos encontrar uma forte presença Makonde. Nestas comunidades (Makonde e Yao) a passagem pelos ritos de iniciação é quase de caráter obrigatório. Nos Yao esta prática é também regular e uma das marcas da Yaonidade. Fui iniciado, numa comunidade Makonde - com todas as conseqüências que deste fato advém; aprender aspectos e a cosmovisão dos Makonde, ensinamentos sobre a vida numa perspectiva Makonde, aprendi sobre o Mapiko, passei a seguir as normas Makonde para este ritual de passagem. Mais uma vez me vejo num dilema: Sou Makonde? Ademais, aliado a isso, meu pai sempre me disse que um Makonde era um amigo, irmão, companheiro.

Em 2001, meu pai faleceu e vi o mesmo cenário vivido no período da morte do Padre, vários Makonde dançando, rindo, festejando em minha casa ante o choro e agonia pela perda de um pai, esposo, tio, etc. Um aspecto a destacar para este contexto, é que sendo eu o filho mais velho (culturalmente, pois em termos etários a tenho uma irmã mais velha que eu - importa salientar que nesta comunidade o poder para tomada de decisão é dado ao filho primogênito na ordem cultural), chamaram-me para tomar algumas decisões sobre as cerimônias fúnebres. Contudo, logo que entrei na sala, onde estavam pessoas mais velhas (em idade e culturalmente), fizeram-me a seguinte pergunta: *você fez “nyago”⁴? “Se não fez pode ir lá para fora”*. Importa salientar que nessa sala, apenas estavam Yao ligados a meu pai. Respondi que *“sim, mas que tinha feito pelos Makonde”*, e *“não sabia se valia”*. Para meu espanto, todos disseram que *“é mesma coisa, fazer lá ou aqui, porque nós (Yao) e Makonde somos irmãos”*.

Hoje me relaciono com Makonde o tratamento que normalmente temos é da mesma natureza. Tratamo-nos como sendo “Ndjombas”, aceitamos mutuamente a “brincadeiras” que um faz ao outro. Este comportamento não me foi dado através de uma escola específica para o efeito, aprendi-o através da experiência diária na convivência entre Makonde e Yao. O que eu sou? Serei eu um Yao iniciado por Makonde? Passei a ser Makonde depois dos ritos de iniciação? Sou um Yao ao mesmo tempo em que sou um Makonde? O que permite aceitar tal tratamento pelos Makonde?

⁴ Nyago são os ritos de iniciação masculino nos Yao

2. Definindo o “Huvilo” entre os Yao e Makonde

Questionando sobre o que permite este tipo de relações entre os Yao e Makonde a resposta é unânime: O Huvilo. A compreensão que os indivíduos têm sobre este evento podemos encontrar nos seguintes dizeres: Malimusse⁵, afirma o seguinte:

“Huvilo acontece sempre que se cruzam Makonde e Yao e cada um deles sabe da origem do outro e se conhecem, contudo, o Huvilo é mais realizado sempre que há cerimônias fúnebres num dos lados”.

Hilário Madiquida (48 anos, Makonde) afirma que:

“huvilo é amizade entre os clãs locais que se destina na interajuda quando uma família é assolada pela uma calamidade. Essa tradição existiu e existe até hoje entre clãs Makonde de Mueda. No século XIX, com o medo de ataques vindos do planalto de Mueda, o rei Mataka estabelece uma relação de amizade muito forte com Mambavala, um dos régulos de Mueda, que enviou duas donzelas mais lindas de Mueda que foram enterradas vivas levando o corpo de Mataka nas mãos quando este faleceu no início do século XX, como reconhecimento da grande amizade e respeito”.

Celestino Nkutuela (51 anos, Yao), Afirma que:

“Huvilo é uma relação de amizade entre os Makonde e Yao baseada numa sátira entre os indivíduos dos dois grupos e esta amizade faz com que eles se considerem como irmãos, amigos, cunhados”.

Issa Franco (50 anos, Yao), afirma que

“huvilo é uma relação entre os aflito, mas essa relação não quer dizer que sempre alguém tem problemas, mas que cada uma das pessoas através do huvilo sabe que pode contar com uma amigo cunhado irmão Makonde”

Suzana Nkongole (37 anos, Makonde).

⁵ Saide Malimusse informante. 56 anos, Yao entrevistado em Outubro de 2010, Entrevista por Email e Msn

“Huvilo é aceitar mais um irmão Yao para você e que este irmão apesar de parecerem estar a discutir é ele que te protege sempre, te ajuda quando você precisa, é uma pessoa que tua casa é casa dele e dele também é tua”.

Paula Nilsa (31 anos, Makonde).

“huvilo é uma coisa que acontece entre cunhados. Pode existir entre tribos que são Makonde com Yao, Makonde com Ngunis, e Makonde com Mungu esse os dois fazem huvilo com os Makonde - fala se que o rei dos Yao, Mataka, nos anos antigos tinha vindo a zonas dos Makonde e encontrou-se com Mbavala Rei dos makonde e estabeleceram uma amizade, nessa amizade surge esse coisa de huvilo. Huvilo, primeiro é falta de respeito para pessoas que não são do grupo acham que e falta de respeito, huvilo pode chegar a sua casa encontrar-te a comer arrancar-te o prato e vai embora. Não se pode zangar-se, reclamar ,nem bater as vezes quando há falecimentos os “Huvilo⁶” ficam a rir , cantar fazem montem de piadas e trabalham ajudam a fazer tudo. Todos fazem huvilo homens ,mulheres e crianças se as crianças souberem que existe huvilo podem fazer sem problema. Então são todos que fazem huvilo o que provoca huvilo não e sexo homem com homem podem fazer huvilo , mulher com mulher também podem fazer”.

3. “Huvilo” uma Engenharia Social Yao vs Makonde

Nas seções precedentes trouxe duas formas através das quais pretendo discutir o fenómeno “Huvilo” e as suas conseqüências na relação entre os Yao e Makonde do Norte de Moçambique. Em vários momentos podemos observar uma abertura no relacionamento entre os membros das duas comunidades. Conforme pude mostrar na secção que doravante denominarei de Parte 1 (Eu, um Makonde? Talvez sim, talvez não!), entre os meu pai e Makonde (numa primeira fase) tratavam-se de um a forma onde as barreiras das formalidades eram ultrapassadas. Ao se tratarem por “*ndjomba*” abre-se espaço para uma maior proximidade entre os diferentes intervenientes dessa diálogo. Assim, este relacionamento cria uma espécie de indefinição sobre a identidade específica destes indivíduos tanto num nível etno-linguístico e culturais, como num nível afetivo.

⁶ Huvilos no plural refere aos que praticam o huvilo

Conforme pude mostrar antes, sempre me foi dito pelos meus pais que eu era um Yao. Ora, ao assumir esse posicionamento estaria a criar condições sobre as quais eu pretendo que seja visto e identificado pelo “outro” uma vez que a identidade é relacional e antes de tudo eu me assumo como Yao. Conforme disse antes quando o meu pai faleceu, sendo eu o filho primogênito não na ordem de nascimentos, mas na concepção cultural, segundo a qual entre os Yao é considerado o filho mais velho o indivíduo do sexo masculino desde que circuncidado, só depois dos indivíduos passarem pelos ritos de iniciação é que estes ganham “*status*” e direitos à tomada de decisão sobre os diferentes assuntos sociais.

Neste contexto levanta-se assim alguns questionamentos? *Uma vez que o rito de iniciação é uma prática determinante e com elevado valor simbólico nas comunidades Yao será que tendo passado por esse processo numa outra comunidade tem validade? Será que os valores e as aprendizagens transmitidos na iniciação Makonde são os mesmo que na iniciação Yao?*

Quando me chamaram para a sala na qual devia responder algumas questões a primeira pergunta foi: “*você passou pelos ritos de iniciação?*”. A minha resposta foi que “*sim*”, porém teria feito numa comunidade Makonde. Unanimemente foi dito que era “*mesma coisa*” passar pelos ritos de iniciação Makonde ou Yao. O que significava ser a “*mesma coisa*”? Ser mesma coisa significaria ter a mesma aprendizagem? Receber os mesmos valores? Ser transmitido a aprendizagem e os valores nas mesma ou mesmas língua/s? Se for por esses critérios isso não aconteceu.

Na verdade não foram estórias, contos, advérbios e ensinamentos Yao que tive, foi tudo relacionado ao grupo etno-linguístico Makonde. Estória que aprendi foi sobre a origem dos Makonde, a dança que aprendi foi o “*Mapiko*” e estes aspectos não são da identidade Yao com a qual me identifico. São Makonde. O que pretendo apresentar com este fato é que ao se assumir que “*é a mesma coisa*” não se está a fazer julgamentos pelos aspectos intrínsecos a própria prática dos ritos de iniciação, mas, sobre a realização da mesma e pela compreensão do “outro” como o “mesmo” a partir produção de sentidos partilhados pelos dois grupos o que lhe permite considerar equivalentes.

Quer na comunidade Yao, quer na comunidade Makonde os ritos de iniciação, embora feitos de formas diferentes, eles jogam um papel importante no processo de socialização e inserção dos indivíduos na comunidade em causa. Neste contexto poderemos concordar com Poutignat e Streiff-Fenat (1999;p200) que afirmam que “*o vínculo positivo que liga*

vários grupos étnicos em um sistema social englobante depende da complementaridade dos grupos no que concerne aos traços de suas características culturais. Esta complementaridade pode fazer emergir uma interdependência ou uma simbiose⁷”. Antes de tudo é fundamental que se entenda a simbiose neste caso em dois momentos. O primeiro na relação do Huvilo entre Makonde e Yao: ao olharmos para os grupos Yao e Makonde podemos verificar que estas possuem muito em comum fundamentalmente nas questões das relações de parentesco, na organização social, ritos de iniciação, etc. o que pode permitir essa interdependência ou simbiose entre estes dois grupos. No segundo: o possível Huvilo entre Makonde vs Ngunis (da região de Mueda, Macomia, Nagade) resulta do processo de aculturação desses Ngunis.

Esta simbiose só é possível porque os indivíduos em causa têm benefícios mútuos no sentido de que cada um deles espera do “outro” algo mais. É partindo desta simbiose e, sobretudo reconhecimento de laços entre os membros dos grupos que se vai criando essa relação de irmandade, cunhados, amizade, pertencimento ao mesmo grupo. É neste sentido que afirmamos na introdução que entre o Yao e Makonde o “Outro” não é estranho, o “Outro” pode ter a mesma identidade. Um Yao não é estranho a um Makonde na medida em que este o aceita como irmão como amigo, como cunhado, como alguém da mesma família, alguém que a partir do momento de encontro passa a pertencer a

⁷ Para entender esta simbiose neste contexto, torna-se importante também compreender que os Ngunis existentes no planalto de Mueda, Nangade e Macomia passam (ram) por um processo de aculturação e muita influência Makonde tomando em conta a sua posição geográfica, uma vez que se encontram rodeados de Makonde. Ademais, os Makonde realizam Huvilo com estes Ngonis ou melhor esta variante sob a sua influência, isto é, em Moçambique ainda se pode encontrar Ngunis nas regiões sul e centro do País. Estes Ngunis das regiões sul e centro não realizam o Huvilo nem entre eles, nem com os Makonde e nem com os Yao. No entanto sobre as origens dos Ngonis em de Moçambique a Ethnologue faz a seguinte descrição: Malawi Language map Malawi Alternate names Chewa, Chinyanja Dialects Chewa (Chichewa, heva, Sheva), Ngoni, Manganja (Waganga, Cimanganja), Nyasa, Peta (Cipeta, Maravi, Marave, alawi). Classification Niger-Congo, Atlantic-Congo, Volta-Congo, Benue-Congo, Bantoid, Southern, Narrow Bantu, Central, N, Nyanja (N.30) . Language use Official language. Most Ngoni in Malawi speak the Chewa dialect or Tumbuka [tum]. Mozambique Region Niassa, Zambezia, and Tete provinces. Chewa is in Macanga District, Tete; Ngoni in Sanga and Lago in Niassa, Angonia in Tete; Nsenga in Zumbo in Tete; Nyanja is along Lake Niassa in Niassa and Tete. Language map Mozambique. Alternate names Chinyanja Dialects Chewa (Cewa, Chichewa, Cicewa), Ngoni (Cingoni), Nyanja (Cinyanja). Comments The Ngoni people in Angonia District of Tete Province in western Mozambique have adopted Nyanja as their first language. Traditional religion, Christian. Zambia Language name Nyanja. Population 803,000 in Zambia (Johnstone and Mandryk 2001). 196,640 Chewa, 256,588 Ngoni, 8,032 Kunda (1969 census). Region Eastern and Central provinces. Language map Zambia. Alternate names Chinyanja Dialects Chewa (Cewa), Peta (Cipeta, Chipeta, Malawi, Maravi, Marave), Chingoni (Ngoni), Manganja (Waganga), Nyasa, Kunda. Language use Official language of police and Zambia regiment. Language of education, administration. Language development Taught in primary and secondary schools. Comments The Kunda dialect is distinct from Kunda [kdn] of Mozambique in the Senga-Sena group. Ethnologue: Languages of the World, Sixteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>.

mesma “*comunidades de destino*”. Entre Yao e Makonde são muitas vezes criadas estas comunidades.

É neste sentido, que segundo Ferreira (2004) que o indivíduo social procura sistematicamente construir aquilo que torna um indivíduo singular (nesta ordem eu sou Brazão, sou homem, sou negro, etc.), e ao mesmo tempo é membro de uma coletividade (sou Yao e posso ser Huvilo de X). É neste processo de construção que se definem os valores que estarão em ser usados nessa relação. Assim, falar em identidade, no dizer de Ferreira (2004) é falar das formas como os diferentes atores sociais fazem a sua construção. Essa sua construção é dialógica no sentido de que ela não depende apenas do indivíduo, mas das diferentes formas como os outros também o definem.

Entre os Yao e Makonde este tipo de comunidades cria-se a partir do momento que os membros destes grupos assumem o “Outro” como o “mesmo”. Nesta relação o “Outro” tem características próprias que são dissolvidas, melhor dito na perspectiva Halliana (1997), na qual considera que o centro das posições dos sujeitos modernos são constantemente deslocadas. Este deslocamento das diferentes posições de sujeito abre espaços para uma identidade flexível que permite absorção, aceitação e reconhecimento do “Outro” como mesmo entre os membros destas duas comunidades.

Se formos a olhar para as diferentes formas como os nossos informantes foram definindo ou formando idéia sobre o “Huvilo” iremos verificar que o processo de reconhecimento do “Outro” assenta no princípio de uma relação de amizade cujos contornos vão para além de uma simples amizade atingindo categorias de irmão, cunhado, tio, etc. Criando condições para a aceitação de uma identidade com sentido próprio na relação entre os Yao e Makonde. Nesta perspectiva concordamos com Hall (1997:p55) que afirma que:

“Quaisquer que sejam os conjuntos de significados construídos pelos discursos, eles só podem ser eficazes se eles nos recrutam como sujeitos. Os sujeitos são, assim, sujeitados aos discursos e devem, eles próprios assumi-lo como indivíduos que dessa forma se posicionam a si próprios. As posições que assumimos e com as quais nos identificamos constituem as nossas identidades”

O discurso produzido quer por um Makonde, quer por um Yao são por eles assumido como suas posições no relacionamento entre ambos, o que permite a abertura de uma comunidade com identidade própria. Note-se que não estamos a nos debruçar sobre a formação de um grupo étnico “Novo”, mas sobre o fato de o “Outro” puder ser o

“Mesmo” a partir de um discurso de aceitação, inserção do “Outro”. Podemos questionar sobre que fatores permitem esta relação de transito do “Outro” para o “Mesmo” do “Estranho” para “Conhecido” entre os Yao e Makonde?

A relação entre os Yao e Makonde é por eles assumida como resultado do “Huvilo”. “O que é o Huvilo e qual a sua origem? Para pudermos melhor compreender o “Huvilo” e explicarmos o contexto do seu surgimento faremos um percurso sobre as diferentes formas de compreensão do “Huvilo” pelos nossos informantes.

Verificamos em diferentes trechos, que os informantes assumem de uma forma geral o “Huvilo” como sendo uma relação de amizade, irmandade entre os Makonde e Yao ao mesmo tempo em que assumem o discurso sobre o Huvilo como fazendo referência a eles mesmos. Os discursos sobre o “Huvilo” só fazem sentido quando este é assumido pelos discursantes como a Si e Outro fazendo referência simultaneamente, isto é, X é meu Huvilo, só e somente só se X assumir-me como meu “Huvilo”. Este assumir de discursos como a Si mesmos fazendo referência produz um efeito de similaridade, pertencimento, união etc. quando ao Outro produz o mesmo efeito.

Sabe-se que etnicidade sempre tem também a sua gênese em determinadas forças históricas. Essas forças são simultaneamente Estruturais e Culturais. Se for verdade que a etnicidade é produto de condições particulares da história e não uma característica ontológica da organização humana, é certo então que não podemos tratar dela como verdadeiramente independente do princípio explicativo da sua gênese. A etnicidade a princípio é “algo” unitária, isto é, descreve tanto um conjunto de relações e modo de consciência. Além disso, seu significado e relevância prática varia de acordo com diferentes posições na ordem social.

Entre estes dois grupos a Etnicidade funcionará, por um lado de forma isolada, no sentido de que cada um ativa a sua Etnicidade em comunhão com uma consciência e suas normas do grupo, ao mesmo tempo, por outro lado, a etnicidade funcionará baseando se nos princípios e valores assumidos na relação entre os membros dos dois grupos como pertencentes a uma mesma comunidade. Neste sentido e, concordando com Habermas⁸ quando afirma que “a dimensão valorativa no campo das preocupações da ética discursiva

⁸ Habermas, citado por Luís Cardoso de Oliveira: Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e Antropologia. (1993). IV Congresso Brasileiro de Sociologia. Brasília

dá-se através do reconhecimento do caráter constitutivo do princípio de solidariedade. Assim sendo, segundo Oliveira (1993;p4)

“Habermas chama atenção para importância do engajamento do ser humano em processos de socialização como condição para a individualização ou para que tenha início e se desenvolva o processo de formação de pessoa/indivíduo. É através deste processo que a identidade é construída, e esta estaria marcada por fragilidades e insegurança crônica cuja suavização seria a tarefa da moralidade”.

E mais ainda, Oliveira (op.cit.6) afirma:

“A moralidade atua em dois planos: (1) na postulação do respeito a igualdade de direitos entre todos os indivíduos e/ou na modernidade no respeito à liberdade subjetiva da individualidade inalienável, vinculada ao princípio de Justiça; e (2) na proteção de rede de relações intersubjetivas de reconhecimento mútuo através dos quais indivíduos sobrevivem com membros de uma comunidade, onde compartilham o mesmo mundo da vida e os mesmos valores, e que esta vinculada ao princípio de solidariedade”

Neste sentido podemos verificar o reconhecimento mútuo de direitos entre os membros das comunidades Makonde e Yao. É este reconhecimento que permite que os indivíduos dos grupos em causa se aceitem mutuamente, criem uma comunidade específica com uma identidade própria. No entanto, segundo, Oliveira (op.cit.4),

“além da preocupação com a dimensão normativa de uma consciência social que se quer crítica, as propostas de Habermas enfatizam a relevância da esfera normativa como objeto privilegiado de uma investigação sociológica na medida em que esta constitutiva mesmo do mundo real enquanto tal, pois não seria concebível uma vida em grupo ou em sociedade há normas.”

São destes princípios normativos que surge a coesão social. Neste contexto da relação entre os Yao e Makonde a norma passa por esse tratamento de irmandade, ridicularização, pertencimento ao mesmo grupo, amizade, etc. Abrindo o espaço, desta feita, para o reconhecimento de direitos iguais entre estes intervenientes ea coesão social.

A coesão⁹ é aqui entendida como o grau em que indivíduos que participam de um sistema social se identificam com ele e se sentem obrigados a operá-lo especificamente no que diz respeito a normas, valores, crenças e estrutura. Durkheim afirma que o grau de coesão depende da maneira como os sistemas sociais são organizados, identificado duas formas básicas de coesão: a solidariedade mecânica que tem por base a cultura e estilo de vidas comuns, consenso sobre valores, normas, crenças resultante da socialização e experiências comuns; e solidariedade orgânica aquela que se base na divisão do trabalho

⁹ Emílie Durkheim. A Divisão Social do Trabalho.

complexo, na qual as pessoas dependem das outras porque a especialização lhes tornou difícil de viver independentemente.

Neste contexto a solidariedade mecânica irá encontrar um campo de fenomenológico nesta relação Yao e Makonde. Lembremos por exemplo da questão relativa á tomada de decisão que devia ser por mim feita na morte do meu Pai. Graças aceitação de valores comuns entre os dois grupos, pode-se considerar os ritos por mim feitos na comunidade Makonde sejam de valor/sentido equivalente na comunidade Yao. Por outro lado, o fato de as comunidades considera-se equivalentes permite que os princípios da solidariedade mecânica de Durkheim sejam aplicados. É verdade que a solidariedade mecânica aplica-se a sociedades “simples”, com baixa complexidade da divisão do trabalho o que não é o caso de Moçambique indivisível, contudo, se olharmos para a divisão interétnica, ou melhor nos diversos tipos de relacionamento Inter étnico podemos verificar que esta é aplicável ao contexto moçambicano.

Aqui abrimos espaço para uma discussão sobre se necessariamente os ritos feitos em cada uma destas comunidades tem o “mesmo valor”. Ao me responderem que “*é mesma coisa fazer lá ou aqui*” que medida estaria a ser usado para esta avaliação? Para melhor pudermos analisar esta questão introduziremos a noção de “reciprocidade” já muito debatida por alguns autores Mauss, Oliveira, Segundo o Dicionário de Sociologia (1997),

“a reciprocidade é uma condição de troca em interação social, sem as quais a pessoa tende a perder interesse e se retrai. Numa conversa, por exemplo, quando uma pessoa fala, a outra geralmente dá outra em troca sob a forma de atenção – olhando para a pessoa que fala, murmurando – sem o qual o indivíduo que fala tenderá a sentir impressão que alguma coisa esta faltando ou até achar difícil continuar a falar. Tão importante é essa troca que em muitas situações, vigora a norma da reciprocidade pela qual se espera que “completem o círculo” seja em conversa, em fornecimento de um presente ou em declarações de compromissos, como “ eu te amo”. Por essa razão dar um presente ou prestar serviços a alguém que não esta em condições de corresponder da mesma maneira cria problemas”.

Vimos antes em Ferreira (2004) que as comunidades com muitas semelhanças muitas vezes tem a possibilidade que fazerem uma simbiose e que esta só é possível porque as pessoas esperam algo mais dessa relação entre elas. Num primeiro momento, as semelhanças culturais e as semelhanças na organização social destes grupos permite essa proximidade. Todavia, esta questão não se esgota a semelhanças culturais e organização social semelhante entre os grupos. As três obrigações sociais de Mauss são: Dar, receber e retribuir. Segundo Mauss (2003;p187) “*na civilização escandinava e em muitas outras (acrescento Yao e Makonde), as trocas e os contratos se fazem sob a forma de presentes, em teoria voluntária, mas na verdade obrigatoriamente dados e retribuídos*”. Portanto

estamos aqui perante uma situação de troca socialmente construída na relação entre esses dois grupos. Ainda segundo Mauss (op.cit.190):

“Em primeiro lugar, não são os indivíduos, são coletividades que se obrigam mutuamente, trocam e contratam; as pessoas presentes aos contratos são pessoas morais: clãs, tribos, famílias que se enfrentam e se opõe seja em grupos frente a frente num terreno, seja por intermédio de seus chefes, seja ainda dessas duas maneiras ao mesmo tempo. Ademais o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São antes de tudo amabilidades e banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras dos quais o mercado ‘e apenas um dos momentos [...] estas prestações e contraprestações se estabelecem de uma forma sobretudo voluntária, por meio de regalos presentes, embora elas sejam no fundo rigorosamente obrigatórias, sob a pena de guerra privada ou pública” .

Ao receber um Makonde, tratá-lo como irmão, deixando participar dos ritos e cerimônias, tornando-o membro da minha sociedade estou fazê-lo voluntariamente e sem obrigação explícita de o fazer, contudo, a “dívida mitológica” obriga-me a retribuir. Esta questão foi largamente discutida por Oliveira (1993;p7)

"presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si" (Habermas.1974:56). A meu ver, isto significa que a obrigação de retribuir daí advinda implica não só no reconhecimento dos direitos e deveres estabelecidos entre as partes, mas também na afirmação de reconhecimento mútuo dos envolvidos enquanto pessoas merecedoras do tratamento especial/individualizado recíproco ao longo dos diferentes momentos que marcam a transação. Da mesma forma, penso que esta consideração especial à pessoa dos parceiros de troca implica na assunção de uma identidade "comunitária", onde as partes reconhecem o seu pertencimento a uma mesma comunidade de comunicação, enquanto interlocutores plenos, e renovam sua adesão à determinados valores, intersubjetivamente compartilhados” .

Portanto, pela “dívida mitológica” o tratamento entre um Yao e um Makonde será um tratamento especializado/individualizado nessa relação. Esse tratamento especializado abre-se à inserção do “Outro” num mesmo campo identitário. Não que o “Outro” se desfaça a/s sua/s identidade/s, mas que, e, sobretudo, aceita (recebe) um qualificador diferente: O “Huvilo”.

Com efeito, o fato de eu ter feito a minha iniciação num contexto Makonde, dois aspectos sobressaem. O primeiro é que os Makonde ao me receberem estavam a ajudar ou a retribuir uma possível ajuda a mim (um Yao). O segundo aspecto e fundamental para a aceitação, pelos Yao, da minha iniciação feita na comunidade Makonde é que a consciência coletiva Yao sobre a comunidade de destino criada a partir desta relação com os Makonde abre espaço para a aceitação dos valores diferentes embora equivalentes aos seus na sua comunidade. Não tanto pela forma, mas pelo significado da prática.

Porque esta é uma relação entre coletiva esta vai reger-se por um conjunto de normas, e assim concordar com a posição de Oliveira (1993;p96) segunda a qual *“a noção de reciprocidade no qual é viabilizado equacionamento da moral, englobaria, simultaneamente os direitos e valores; ou seja as dimensões normativas e valorativa da etnicidade”*.

Estas dimensões normativas e valorativas da etnicidade devem ser analisadas tendo em consideração o que é o “Huvilo”, pois é nele onde podemos encontrar assentes os seus fundamentos. Assim sendo, olhando a definição e a descrição do “Huvilo” dada por Hilário Madiquida¹⁰ vemos que no Huvilo nós temos uma relação de troca que implica o reconhecimento do “Outro” como seu amigo, irmão, cunhado, pertencente ao mesmo grupo, etc. É neste domínio que se vai situar um dos pilares do “Huvilo”. A relação de troca/ajuda (considerando a origem do Huvilo em Hilário Madiquida) abre espaço para o reconhecimento do “Outro” como alguém especial. No entanto, não basta que se abra esse espaço de reconhecimento do “Outro” é preciso que o “Outro” reconheça essa relação com fazendo parte de si.

Este aspecto torna-se fundamental na medida em que daqui podemos compreender que o “Huvilo” é uma identidade dialógica que se materializa na ação, isto é, para sermos “Huvilos” não basta somente ser Yao ou Makonde. É necessário que os indivíduos nessa condição aceitem ser “Huvilos”. Esta aceitação é manifestada pelas posições que se assumem nos momentos da sátira e/ou ridicularização do “Outro” é efetivada. Assim, o "Outro" torna-se o “Mesmo” (irmão, cunhado, amigo, companheiro) assume-se através da aceitação do discurso e ações no ato do “Huvilo”, pois, essa manifestação cultural e social deve necessariamente ser reconhecida dentro de um sistema de significações internas aos produtores desses sentidos.

No entanto, é preciso ter em consideração que durante esse processo de construção de identidade entre Yao e Makonde cada uma das partes tem os seus critérios para a formação da sua identidade, alias, já teríamos dito antes que a identidade provém de diversos fatores (políticos, sociais, religiosos, culturais, entre outros).

Esta questão da transitabilidade de um sujeito assumindo diferentes identidades foi discutida por Leach (1970) quando fazendo referência as estratégias entre os Gumlao e Chan na Alta Birmânia nas quais através de interesses e desejo conscientes ou

¹⁰ Informante anteriormente citado

inconscientes de obter o poder é que se dá a transição Gumlao-Chan e vice versa, considerada como um ritual com fim último de obter o poder. No contexto Yao vs Makonde essa transitabilidade pode ser também vista como um Ritual no entanto ligada a relação de solidariedade entre os Yao e Makonde.

Ao olharmos para os discursos dos nossos informantes veremos um recair sobre a necessidade de interajuda. Vejam-se os discursos de Franco Issa, Hilário Madiquida, Paula Nilsa no qual a questão de contar com X para ajuda numa determinada situação. Esta situação pode ser reforçada se olharmos também para o contexto no qual me referi onde em dois momentos diferentes tivemos essa relação de ajuda. O meu pai a assumir as despesas das cerimônias fúnebres do Padre falecido em 1993 e simultaneamente quando os Makonde assumiram as despesas das cerimônias fúnebres do meu pai estamos perante uma relação de ajuda e solidariedade.

Se nos povos estudado por Leach nós podemos falar em uma mudança estrutural das sociedades em questão nos contatos entre Makonde e Yao não podemos falar dessa mudança estrutural nem da busca consciente do poder por parte dos membros de cada uma destas sociedades. A transitabilidade dos membros desta comunidade leva-nos a falar em ritual de solidariedade entre estes povos.

4. “Huvilo”: Um Ritual de Solidariedade e Suporte de Identidades

Na secção anterior procuramos ver as formas pelas quais se pratica o Huvilo, assumindo-o como um ritual. Neste contexto, podemos dividir a sua análise em dois principais campos: a) Discursivo no qual faz-se a análise às estratégias de discurso que abrem espaços a uma interação entre os indivíduos; b) *performance*¹¹ no qual faz análise as estratégias as ações que visam a efetivação dessa interação. Estes dois níveis, para o caso em estudo deverão ser vistos e analisados numa relação de mútua dependência. Contudo, para um melhor enquadramento metodológico iremos fazer primeiro uma análise ao nível do discurso e, a posterior uma análise ao nível das *performances*.

Catopola (2002;p35) argumenta que as manifestações culturais fazem-se sentir também nas línguas como parte integrante da cultura e influenciam na forma como os falantes das

¹¹ Estamos conscientes que a prática discursiva, pode ser integrada na performance. Contudo para este caso, na performance não incluiremos a prática discursiva, cingindo-nos nas ações que acompanham a prática discursiva.

línguas naturais organizam o seu discurso. Deste modo, podemos levar em consideração ponto de vista de Enkvist (1987;p 27), segundo o qual certas transformações de um texto - oral ou escrito – num dado ato comunicativo ocorrem provocadas por forças que estão para além da frase (contexto, participantes, meios de comunicação, etc). Para a análise destas forças podemos usar o conceito Jamesiano de Macrolinguística, que é vista como uma abordagem cujo âmbito pode ser caracterizado em dois sentidos: no sentido vertical, em termos de unidades lingüísticas mais largas e, no sentido horizontal no qual abrange os domínios socioculturais expressos através de meios lingüísticos.

Para o nosso estudo, interessa-nos uma análise no sentido horizontal, pois esta se enquadra também numa abordagem funcional dos discursos e olha para os sentidos em que as pessoas ocupam-se das línguas no seu uso. Hymes (1972) introduz a noção de competência comunicativa que é o conhecimento que o falante de uma língua natural deve ter sobre como usar a língua em contextos apropriados.

Como disse anteriormente quando morreu o Padre, o meu pai foi para casa dos seus parentes e pôs-se a falar de forma cômica assuntos que envolviam o Padre em questão:

“Não chorem não, porque esse ndjomba foi ter com Deus na esquina e volta já”.

“Um Padre nunca morre, esse se morreu é porque nunca foi Padre mentiu-nos vida toda”.

“Aproveitem a bebida que eu trouxe e festejem menos um inútil na terra”

Por outro lado, quando o meu pai faleceu vários Makonde vieram a minha casa e com a mesma forma cômica frases seguintes eram proferidas:

“Esse ndjomba (tipo) esta fingir, esta sem dinheiro e quer que a gente venha trazer comida para ele e família”.

“Não se preocupem com ele (ndjomba), estão a chorar em vão, esse bebeu e esta em coma alcoólica”.

“Esse ndjomba desde criança que gosta de ter toda atenção batam no ndjomba vai se levantar”

Estes discursos pertencem a um contexto próprio no qual requer conhecimentos da realidade e só fazem sentido nesse mesmo contexto cultural. Como vimos, anteriormente nas diferentes abordagens os rituais são uma prática interacionista entre os diferentes

membros de uma comunidade e que integram, definem como cada indivíduo vai ser tratado e quererá ser tratado, permite distanciamentos e afetos, permite entender como vejo e como vou tratá-lo no transcorrer da conversa e, é um ato formal que através do qual o indivíduo demonstra o seu respeito e consideração pelo “Outro” e, estas práticas ritualísticas só fazem sentido se entendidas dentro do próprio contexto do seu uso.

Neste sentido, a ridicularização do “outro” não poderá ser vista como um processo de desconsideração, mas uma estratégia social inserção, abertura de um campo comum de relacionamento e, de construção de identidade mútua daí, ser notória a preocupação¹² em salvaguardar a posição segundo a qual o “Huvilo” se materializa recorrendo á sátira, ridicularização do “outro”. Importa salientar que o recurso à sátira é uma forma encontrada para satisfazer essa relação, os intervenientes podiam recorrer ao aperto simples de mão, abraços, beijinhos, fazer continência, entre outras formas.

Não podemos justificar as razões do seu recurso, porém durante os focus grupos foi unânime em reconhecer sátira como uma forma de tratamento. Portanto o motivo do seu recurso constitui um problema para futuras pesquisas. Porém, como apresentei antes, a competência comunicativa de Hymes (1972) faz menção a essa capacidade de poder adequar a linguagem –entendamos por linguagens, as diferentes formas de comunicar - os contextos. Assim o contexto dessa relação requer a sátira. Ademais, na perspectiva Goffmaniana o ritual permite determinar como cada um quer ser tratado nessa relação. Então se há um “comum acordo” em que a sátira não representa ofensa, e pelo contrário representa respeito, apreço então essa é será a forma de tratamento escolhida sem que a mesma represente uma ofensa e/ou desconsideração.

Os discursos construídos nestes contextos em situações diferentes poderiam ter sido conotados como discursos ofensivos porque atentam aos sentimentos de dor do “outro”, atentam a consideração da dor do “outro”; atentam falta de honra ao morto uma vez que se constroem discursos “ofensivos sobre o morto”, etc. Neste contexto servem para o reconhecimento do “Outro” como sendo amigo, irmão, cunhado, isto é, alguém pertencente a uma esfera fechada, contudo, de relação proximidade. É este fato que permite que os indivíduos nessa situação tornem-se “Huvilos” e por conseqüência permite que cada um deles assumo o “Outro” como o “Mesmo” com todas as conseqüências positivas que deste fato advêm, como a interajuda, a proteção, isto é, só se aceita a

¹² Vide entrevistas de Celestino Nkutuella, Paula Nilsa, Suzana

“ridicularização” porque se aceita que o “outro” é meu próximo definido pelo contexto cultural como “mesmo” e o mesmo contexto cultural aceita que o “outro-próximo” tenha essa atitude.

Pode-se questionar como é possível assumir-se “Outro” como o “mesmo”, se quando um está triste, por exemplo, o outro o ridiculariza? Voltaremos para a questão acima referenciada. A ofensa só se tornará ofensa se para um dado ato os valores a serem julgados conduzirem a esse ponto. Porém se os valores avaliados não são portadores de conteúdos julgados como ofensa, o ato de ridicularizar, vai ser visto como algo diferente da ofensa. Este é um modo que estes povos assumiram como uma forma de tratamento e demonstração de amizade, respeito e solidariedade. Alias, por exemplo, ao me referir a um Makonde como meu escravo, isso não deverá ser visto como forma de inferiorizá-lo, ridicularizar entre outros aspectos que nos remetem à desvalorização porque, acima de tudo, afirmei anteriormente que só se pode ser huvido se o “outro” aceitar.

Deste modo, se o outro não pretender entrar na interação, pelo menos deste modo, irá recusar-se o que de imediato bloqueia esse tipo de tratamento. Não aconteceria o mesmo a um escravo no sentido real. O mesmo aconteceria numa dada cerimônia fúnebre, se os familiares ou as pessoas envolvidas neste ato se negarem a participar deste fenômeno, a ridicularização e sátira passarão a ser atos ofensivos caso esses continuem a ser praticados nesse contexto antes recusado.

Um Makonde ou Yao ao chegar num contexto como o acima mencionado e produzir discursos iguais aos anteriores esta fazê-lo de forma consciente – usando a sua competência comunicativa - da permissão do acordo social entre ele e os visados que favorece ao fortalecimento da sua amizade ao mesmo tempo transmite consideração pelo “outro” –. O caráter cômico sobre o qual é feito o discurso leva-nos a pensar num processo metafórico através do qual se passa a mensagem de encorajamento pretendendo desta forma trazer ao contexto mais alegria, isto, nos casos fúnebres, por exemplo.

Para analisarmos estes discursos cujo teor tem um caráter cômico e se “ridiculariza” o “Outro” de grupo étnico diferente teremos de recorrer a Oliveira (2005;p1) que questiona “*se há violência física sem que haja violência moral?*” É verdade que a ridicularização não é o mesmo que a violência física, porém ambos nos levam ao campo da desconsideração do outro, alias, o ponto de analogia para este caso. Ademais fazendo uma analogia ao contexto Brasileiro, recorro a Da Matta (2001) na sua abordagem sobre

abertura que se dá aos amigos “*para os amigos tudo*” e o bloqueio que se faz aos inimigos “*para os inimigos, nada*”. Os Huvilos vêm-se nesse âmbito onde para o Huvilo (Makonde/Yao) tudo é permitido não constituindo nem ofensa, nem desvalorização, nem a falta de reconhecimento da dignidade do “Outro” e para os não “huvilos” atitudes semelhantes seriam ofensivas.

Mais ainda, como disse o uso do termo *Ndjomba*, remeter-nos a uma instância superior a quem devemos respeito, consideração, afeto, admiração, remete-nos para um contexto de pertencimento ao mesmo grupo, assume caráter integracionista, permitindo que os sujeitos, quer o manifestante quer o receptor possam criar proximidades, reconhecimento.

Como podemos verificar os discursos produzidos constituem um ritual entre os Makonde e Yao. Neste contexto estaríamos a falar de um ritual que se manifesta através dos discursos produzidos em certos contextos. Através de uma repetição das formas de tratamento e reinvenção quotidiana das formas de tratamento. Embora, neste caso, tenha apenas falado em situação no qual estamos perante uma cerimônia fúnebre. Estes discursos são também produzidos durante encontro entre Makonde e Yao. Normalmente esses encontros começam com discurso que procuram fazer o “outro” objeto de ridicularização.

Ao encontrar-me com um Makonde, por exemplo, provavelmente a primeira coisa que o diria era para ficar parado ate que, eu o mandasse andar ou falar, pois ele é um escravo meu. Uma atitude similar poderia ser também de um Makonde para comigo. No entanto, mais uma vez ressalto para o papel dos discursos que vão fazer com que eu me mantenha em interação com o indivíduo em causa. Como podemos verificar os discursos produzidos nesse ritual permitem que as pessoas se aproximem se reconheçam e se identifiquem como pertencentes ao mesmo grupo.

Este tipo de relação foi amplamente estuda por Radcliffe Brown (1978). Este autor mostra como grupos distintos ou opostos podem manter a solidariedade (isto esta presente nas ações nos atos de funerais anteriormente citadas) e a complementaridade (Podemos encontrar isto no sentido que ambas as comunidades dão às práticas como ritos d iniciação, as relações uterinas, etc). Neste contexto Radcliffe-Brown (1978;p51)vai definir este tipo de relações como relações jocosos como aquelas em que se combinam as formas de relacionamento amistoso e antagônico. Normalmente os envolvidos neste processo de acordo com Brown não deverão se ofender com as práticas de ridicularização

pois, “*estas práticas tem a função de manter uma relação continua entre duas pessoas ou grupos*” Radcliffe-Brown (1978;p51). Estas relações jocosas garantem e regulam um comportamento entre as comunidades e neste sentido o comportamento concreto reflete-se a não ofensa durante esses atos que em simultâneo demonstram amizade, consideração, respeito.

Outra análise sobre a qual não nos podemos afastar é a dos discursos, isto é, relacionada aos os atos de fala usados nesses contextos. Os atos de fala utilizados nas demais situações similares entre os intervenientes determinam o tipo de relação que se vai estabelecer entre ambos, permitindo que logo a *priori* possamos marcar e negociar a nossa relação. É neste contexto discursivo o uso da linguagem popular, normalmente na segunda pessoa do singular/plural marcadamente servirá para que se crie um ambiente de relação de proximidade entre os sujeitos desta interação.

Não apenas de aspectos discursivos sobrevive esta relação entre os Yao e Makonde, nos casos em análise, mencionei o fato de o meu Pai e para a casa dos familiares do Padre e os Familiares do Padre e outros Makonde virem a minha casa com uma disposição e assumirem vários papéis nas questões logísticas relacionadas às cerimônias fúnebres. Esta relação sobrevive também tendo em consideração as ações que são desenvolvidas pelos intervenientes nesse contexto, pela própria ação de solidariedade entre outras.

Neste contexto, se por um lado havia discursos de natureza cômica, imitação de choros entre outras, por outro, trazia-se apoio alimentar, dinheiro para despesas correntes, quem preparava as refeições eram pessoas de grupos diferentes, isto é, se a morte foi na casa de um Makonde, os Yao iam preparar as refeições, se a morte fosse na casa de um Yao os Makonde iam preparar as refeições, levavam-na e serviam para os demais entre outras atividades efetuando cantos (simbolizando estar a fazer de bom grado), mesmo que com a suposta ridicularização.

Vimos que os rituais são acompanhados por aspectos ligados a ações dos indivíduos no ato dessas interações. Os rituais são representações que exigem ensaio, repetição, treinamento e o conceito de comportamento restaurado. Entre os membros dos grupos Yao e Makonde fazem essas representações e vai criando uma relação de proximidade entre eles.

Winch traz-nos a superfície a necessidade de olhar para os fenômenos culturais numa base relativista e, sobretudo, numa perspectiva em que se deve ter em conta os atores

desses significados. É nesta ordem de análises aos diferentes aspectos culturais que Douglas¹ (1966) vai definir os símbolos “*como meios de classificação social que distinguem entre várias categorias de objetos, pessoas ou ações e as mantêm separadas [...] a ordem do sistema classificatório reflete e simboliza a ordem social, e os fenômenos intermediários, inclassificáveis representam, portanto uma ameaça à estabilidade social*”.

Podemos ver que aqui nos é orientada uma visão na qual a classificação torna-se determinante para a compreensão e processo de enquadramento dos membros de um grupo, sendo que a não participação desse enquadramento reflete uma ameaça para o grupo em questão. Segundo Bourdieu (2003; p9),

“os sistemas simbólicos, como instrumentos de conhecimentos e de comunicação, só podem exercer um poder estruturante porque são estruturados. O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem gnoseológica: o sentido imediato do mundo (e, em particular do mundo social) supõe aquilo que Durkheim designa de o conformismo lógico, quer dizer, uma concepção homogênea do tempo, do espaço, do número, da causa, que torna possível a concordância entre inteligências [...] É enquanto instrumentos estruturantes e estruturados de conhecimento e comunicação que os sistemas simbólicos cumprem a sua função política de instrumentos de imposição ou de legitimação da dominação (alargamos para o campo de solidariedade) que contribuem para assegurar a dominação” (neste caso para a relação entre os grupos étnicos).

A grande questão em Bourdieu¹³ é o fato de que a realidade e representação serem dois aspectos distintos que devem ser permanentemente religados. Não é possível separar o signo do real. É nesta óptica que para Bourdieu “*ainda vivemos no mundo dos símbolos*

¹³A análise de Bourdieu sobre as representações é feita recorrendo a três categorias fundamentais sistemas de posições, habitus e reprodução social. Junqueira (2005) analisa da seguinte forma: “O sistema de posições é premissa básica do estruturalismo, segundo o qual o objeto não deve ser buscado como substantivo, portador de uma essência particular, mas definido dentro de uma perspectiva relacional. É a partir de uma rede de relações que aparece o objeto sociológico. O conceito de *habitus* mostra como as aprendizagens sociais (formais e informais) inculcam modos de percepção e de comportamento aos agentes sociais. O *habitus* é o conjunto das disposições adquiridas no contexto e momento social particular. Por outro lado, o *habitus* é produtor de práticas novas: É uma matriz, uma gramática geradora, espaço a partir do qual torna-se possível uma exteriorização da interiorização, de modos diferentes ou novos. O *habitus* é um conceito fundamental para entender a idéia de representações sociais em Bourdieu porque é o conceito que articula os dois elementos da oposição dentro da qual a idéia de representações aparece no pensamento filosófico e sociológico: as idéias e as práticas sociais. Se de um lado ele permite prever uma determinada maneira de agir, por outro ele é o lugar do “vago e do fluido” (BOURDIEU, 1990, p. 98), onde é possível o confronto entre a regra e o improviso. Em cada situação da vida cotidiana a realização destas disposições é diferente, já que ela se adapta à irregularidade do imprevisto. A reprodução social é o fenômeno segundo o qual os princípios de distinção e modos de conhecimento são assegurados. Essa reprodução não se limita aos fatos tradicionais econômicos, mas sobretudo explora as conseqüências da reprodução cultural”. Lilia Junqueira. A Noção de Representação Social na Sociologia Contemporânea. Estudos de Sociologia. Araraquara. 2005

e eles são os instrumentos por excelência da “integração social”: “enquanto instrumentos de conhecimento e de comunicação, eles tornam possível o consensus acerca do sentido do mundo social que contribui fundamentalmente para a reprodução da ordem social: a integração ‘lógica’ é a condição da integração ‘moral’” (1990, p. 10). O poder simbólico é fundado no reconhecimento pelos sujeitos e pela sociedade da norma e do consenso. Há esse consenso entre os Yao e Makonde. Não importa se o consenso em causa é visível ou não mas, as práticas em si e a permissividade das mesmas pelos pares correspondentes levam-nos a falar em uma concordância e normalização das ações.

Deste ponto de vista podemos questionar que símbolos são levantados deste processo interativo entre os Yao e Makonde? Os dados acima nos mostram que esta relação entre Makonde e Yao, simbolicamente representada e mantida através do Huvilo permite que ambos os grupos possam manter relações de amizade, solidariedade entre eles. Como instrumento de conhecimento o Huvilo servirá para marcar esse relacionamento amigável entre os grupos através da definição de formas de tratamento e enquadramento dos membros de cada um dos grupos. Como instrumento de comunicação o “Huvilo” simbolicamente representará o diálogo interacionista entre os membros dos grupos Makonde e Yao. É neste contexto interacionista e contextual que as práticas ritualísticas irão ocorrer não necessariamente da mesma forma, mas de forma cíclica.

Bibliografia

- Alexander, J (org). *Durkheimian Sociology: Cultural studies*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990
- Amaral, Manuel Gama. *O Povo Yao: Subsídios para Estudo De Um Povo Do Nordeste de Moçambique*. MPAT. Lisboa. 1990
- Antonio, A e Omar, I.(2004). *As Dinastias Mataka (Sec XIV-XX)*.ARPAC. Coleção Embondeiro. ARPAC. Maputo. Moçambique
- Bauman, Zygmunt . *Identidade*. ZAHAR. Rio de Janeiro. Brasil. 2005
- Bauman Zygmunt. *Identidades Líquidas*. ZAHAR. Rio de Janeiro. 2008
- Boas, Franz . *The Aim of Anthropological Research*. Science 76. 1932
- Boahen, Albert Adu. História geral da África, VII: África sob dominação colonial, 1880-1935 / editado por. Albert Adu Boahen. – 2.ed. rev. – Brasília : UNESCO, 2010.
- Bourdieu, Pierre. O Poder simbólico. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro. Brasil. 2003
- Branco, Carlos Martins. *Etnicidade e Violência Étnica: As Diferentes Abordagens Teóricas e a sua Utilidade na Gestão de Conflitos*. 2003
- Catopola, Brazão. *Coesão e Coerência Linguística em Rosalinda a Nenhuma de Mia Couto*. T/L. UEM. Maputo. 2002
- Cohen, Abner. Introduction: The Lesson of Ethnicity, In COHEN, A,(org), *Urban Ethnicity*. ASA 12, Londres, Tavistok Publication. 1974
- Comaroff, John. *Of Totemism and Ethnicity: Consciousness, Praticice and the Signs of Inequality*. University of Chicago. USA. 1997
- Comunidade Islâmica de Lisboa. O que é Idhe/? Disponível em http://www.comunidadeislamica.pt/04h.php?nivel_1=4&nivel_2=48
- Da Matta. Roberto. *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Rio de Janeiro. Ed. Rocco.1997

Da Matta, Roberto. *Você Sabe Com Quem Esta Falando*. In Jornal Trip. Disponível online <http://revistatrip.uol.com.br/revista/196/reportagens/voce-sabe-com-quem-esta-falando.html>

Da Silva, Tomaz Tadeu. A Produção Social da Identidade e da Diferença. In Da Silva, Tomaz Tadeu. *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. 2009

Dias, Jorge: *Os Macondes de Moçambique I: Aspectos Históricos e Económicos*. Lisboa. 1964

Dias, Jorge e Dias, Margot. *Os Macondes de Moçambique: Vida social e Ritual*. Vol III. Lisboa. 1970

Dias, Jorge. “Mudança de cultura Entre os macondes de Moçambique”, *Universitas*, 6-7. 1970¹.

Dicionário de Sociologia. Presença. Brasil. 2003

Durhan, Eunice Ribeiro. *A Dinâmica da Cultura*. Cosacnaify. São Paulo. Brasil. 2004

Erikson. T H., *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspective*. London: Pluto

Ethnologue. *Ethnologue: Languages of the World*, Sixteenth edition. Dallas, Tex.: SIL International. Online version: <http://www.ethnologue.com/>.

Douglas¹, Mary. *Purity and Danger*. London. Routledge e Kegan Paul. 1966

Douglas, Mary. In Cabaço Jose L. *Moçambique: Identidades, Colonialismo e Libertação*. Tese de Doutorado. USP. São Paulo. 2007

Enkvist, N. E. Text Linguistic For The Applier: An Orientation. In, Conner, U e Kaplan, R. B. *Writing Across Language: Analysis of L2 Text*. Addison-Wesley. Pub. Comp. Inc

Ferreira. Ricardo F. *Afrodescendente: Identidade em Construção*. Rio de Janeiro/São Paulo. Pallas. 2004

Geertz, Clifford. *Primordial Ties*. In *Old Societies and New States*. Volume 6. Free press.

Geertz, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Gen e LTC. Rio de Janeiro. Brasil. 2008

Goffman, E. A situação Negligenciada. In Garcez, P M e Ribeiro, B T (org). *Sociolinguística Interacional*. Porto Alegre. Trad. 1964

Guerreiro, Manuel Viegas. *Os Macondes de Moçambique*. Vol. I Betrand. Lisboa. 1964

_____ *Os Macondes de Moçambique*. Vol II. Betrand. Lisboa.

_____ *Os Macondes de Moçambique*. Vol III. Betrand. Lisboa.

_____ *Os Macondes de Moçambique*. Vol IV. Betrand. Lisboa.

Hall, Stuart. *A Identidade Cultural na Pós- Modernidade*. In. Da Silva, Tomaz Tadeu (trad.). DP & A. Editora. 1992

Hall, Stuart. Quem Precisa da identidade. In *Identidade e Diferença: A perspectiva dos Estudos Culturais*. Editora Vozes. Da Silva, Tomaz Tadeu (org). 1997

Hall, Stuart. Da Diáspora: *Identidades e Mediações Culturais*. In Sovik, Liv (org). Editora UFMG. Belo Horizonte.2003

Harries, L. P. *The Initiation Rites of the Makonde Tribe*. Communications of the Rhodes-Livingstone Institute 3. Reprinted 1970, Lusaka, Institute for Social Research.1944

Hymes, Dell. Communicative Competence. In, Pride, J. B e Holmes, H (Eds). *Sociolinguistics: Selected Reading*. Harmondsworth. Pinguim.

Honneth, Axel. *Visibilité e Invisibilité: Sur L'épistémologie de la Reconnaissance, de la reconnaissance: Don, identité e estime de soi*. Revista do De Mauss, nr 23.2004

James, Carl. *Contrastive Analysis*. London. Longman.1986

Johnson, A G. *Dicionário de Sociologia: Guia Prático da Linguagem Sociológica*. Editora. Jorge Zahar. Rio de Janeiro. 1997

Kracauer, Siegfried . *Ornament der Masse*. 1963

Leach, Edmund. *Sistemas Políticos na Alta Birmânia*. São Paulo, Edusp, 1997.

Mauss, M. *Sociologia e Antropologia*. Cosac e Naify. Rio de Janeiro. 2003

Oliveira, Luis R C. *Justiça, Solidariedade e Reciprocidade: Habermas e a Antropologia*. In Serie Antropológica. Nr 149. Brasília. 1993

Oliveira, Luis R C. *Direito, Insulto e Cidadania (Existe Violência sem Agressão Moral?)*. In Serie Antropológica. Nr 371. Brasília. 2005

Oliveira, Roberto Cardoso. *Caminhos da Identidades: Ensaio sobre a Etnicidade e Multiculturalismo*. UNESP. Paralelo 15. São Paulo. Brasil. 2004

Poutignat, Philippe e Streiff-Fenat. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP. 1998.
Apêndice: Grupos Étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth.

Wegher, Pe Alfred. *Um Olhar sobre o Niassa*. Paulistas. Vol II. Maputo. Moçambique. 1999

Winch, Peter. *The Idea of a Social Science and its Relations to Philosophy*. London. Routledge. 1958

Zamparoni, Valdimir D. *Entre Narros & Mulungos: Colonialismo e paisagem social em Lourenço Marques cf. 1890- c.1940*. Tese Doutorado. USP. 1998