

Simião Alberto Muhate

A MITOLOGIA LITERÁRIA DA MORTE ENTRE OS VARHONGA:

Para uma análise crítica

(Tese de Doutoramento em Ciências da Linguagem)

Tese a ser apresentada ao Departamento de Ciências da Linguagem da Faculdade de Ciências da Linguagem, Comunicação e Artes da Universidade Pedagógica de Maputo para a obtenção do Grau de Doutoramento em Ciências da Linguagem Aplicadas ao Ensino da Língua Portuguesa.

Supervisor Externo

Prof. Doutor Sérgio Paulo Guimarães Sousa

Supervisão Principal

Prof. Doutor Lourenço Joaquim Costa do Rosário

UNIVERSIDADE PEDAGÓGICA DE MAPUTO

Maputo, 2021

ÍNDICE

CAPÍTULO I	11
Introdução	12
1. Motivação	17
2. Pertinencia do tema	18
3. Problema de pesquisa	18
4. Objectivos da pesquisa	20
4.1. Objectivos gerais	21
4.2. Objectivos Específicos	21
5. Hipótese da pesquisa	22
6. Constrangimentos	23
CAPÍTULO II	24
Procedimentos metodológicos da pesquisa	25
1. Pesquisa qualitativa	27
1.1. Abordagem etnográfica	28
1.2. Abordagem fenomenológica	29
1.3. Abordagem hermenêutica	31
1.4. Abordagem mitocrítica	32
CAPÍTULO III	35
Pressupostos teóricos	36
1. Mito	37
2. Funções do mito	43
3. Morte	44
4. Visão da morte no contexto africano	49
5. Prenunciadores da morte	50
6. Prenunciadores da morte no contexto africano	50
6.1. Prenunciadores do mundo onírico.....	52
6.2. Prenunciadores oníricos efectivos	54
6.3. Prenunciadores efectivos do sub-mundo animal	55
6.4. Prenunciadores da morte do sub-mundo animal avícola	58
6.5. Prenunciadores efectivos do sub-mundo animal réptil	59
6.6. Os caracóis prenunciadores da morte	54
7. Hermenêutica simbólica	64
8. Hermenêutica simbólica africana	66
CAPÍTULO IV	68
Apresentação histórico-geográfica e cultural dos <i>varhonga</i>	69
1. Percurso histórico do grupo etno-linguístico dos <i>varhonga</i>	71
2. Localização geográfica do grupo etno-linguístico dos <i>varhonga</i>	73
3. Potencial cultural do grupo etno-linguístico dos <i>varhonga</i>	78
CAPÍTULO V	81
Mitocrítica do mitologema da morte no grupo etno-linguístico dos <i>varhonga</i>	82
1. Isotopismos semânticos dos prenunciadores da morte	83
2. Mitocrítica dos índices mítémicos dos prenunciadores do mundo onírico	85
3. Mitocrítica dos prenunciadores do sub-mundo animal felino	94
4. Mitocrítica dos prenunciadores do sub-Mundo animal canino	97
5. Mitocrítica da toupeira prenunciadora da morte	99

6. Mitocrítica dos prenunciadores do sub-mundo animal avícola: a fuga dos pombos	101
6.1. Mitocrítica do mocho e da coruja	103
7. Mitocrítica da serpente prenunciadora da Morte	103
8. Mitocrítica do camaleão prenunciador da morte literária da cultura	105
9. Mitocrítica do caracol prenunciador da morte	107
10. Mitocrítica dos procedimentos do momento imediato ao pós-morte	109
11. Mitocrítica dos rituais do funeral	116
11.1. Mitocrítica dos procedimentos em caso da morte de esposa	125
11.2. Mitocrítica do lobolo da defunta	129
11.3. Mitocrítica do funeral de mulher estéril	132
11.4. Mitocrítica do funeral de nado-morto	134
11.5. Mitocrítica do funeral de recém-nascido morto	137
11.6. Mitocrítica do funeral de morto por afogamento	139
12. Mitocrítica dos rituais de purificação de pós-morte	141
13. Mitocrítica da imposição do símbolo do luto	146
14. Mitocrítica da investigação das razões da morte	153
15. Mitocrítica dos rituais da busca do espírito do defunto	155
16. Mitocrítica dos rituais de purificação para a retirada do símbolo do luto ...	165
16.1. Mitocrítica de outras variantes sobre os rituais de retirada do símbolo do luto	167
CAPÍTULO VI	170
Relevância da mitocrítica no contexto didáctico-pedagógico	171
1. Apresentação do excerto da transcrição do texto oral sobre o tema da morte	181
2. Análise dos índices mitémicos do excerto em estudo	183
3. Actividade de produção do texto poético a partir do excerto em estudo	185
4. Reconto em diálogo com outras actividades	187
CAPÍTULO VII	191
Conclusão	192
1. Validação das hipóteses	194
2. Recomendações	196
3. Projecto para o pós-doutoramento	197
Bibliografia	198
Anexos	207
A1.	208
A2.	210
A3.	212
A4.	215
A5.	218
A6.	220
A7.	224
A8.	227
A9.	229
A10.	232
A11.	235
A12.	240
A13.	242
A14.	248
A15.	252

A16	254
A17	258
A18	261
A19	265

Declaração

Eu, **Simião Alberto Muhate**, nascido aos 22 dias do mês de Julho de 1964, na Matola, portador do BI. Nº 110105760189A, de 21 de janeiro de 2016, de validade vitalícia, passado pelo Arquivo de Identificação da Cidade de Maputo, declaro por minha honra que a presente pesquisa foi elaborada por mim, as obras consultadas foram devidamente referenciadas e nunca foi apresentada em nenhuma instituição para aquisição de qualquer grau académico.

Maputo, 24 de Maio de 2021

O doutorando

(Simião Alberto Muhate)

Dedicatória

À Sara Samuel Nuvunga, minha esposa, amiga e companheira, sujeita a aguentar a monotonia de um marido ausente, dividindo-a com as pesquisas. Sempre mostrou ser uma mulher de grandeza que supera de longe o tamanho do oceano e com o amor do tamanho equiparável ao do universo. A esta mulher cuja natureza reuniu os seus melhores artistas para esculpir a beleza padrão do corpo e da alma de uma mulher vai a minha vénia e eterna gratidão!

COM O PATROCÍNIO DA:

FUNDAÇÃO CALLOUST GULBENKIAN

Que se responsabilizou totalmente pelo Estágio Científico Avançado, realizado na Universidade do Minho – Portugal durante o 2º semestre de 2017. O meu mais sincero agradecimento. Sem esse patrocínio jamais teria sido possível a realização do meu estágio por conta própria.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Doutor Lourenço Joaquim Costa do Rosário, da Universidade A Politécnica, supervisor desta tese, graças à paciência que o caracteriza e o zelo com que se empenhou na orientação foi possível chega a este momento tão especial.

Ao Prof. Doutor Sérgio Paulo Guimarães Sousa, do Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho, supervisor do Estágio Científico Avançado, que tanto se empenhou para que eu tivesse o projecto desta tese bem desenhado.

Ao Professor Doutor Alberto Filipe Araújo, do Instituto de Educação e Psicologia, da Universidade do Minho, que voluntariamente assumiu o espaço de co-orientador durante o Estágio Científico Avançado, tendo-me orientado na identificação da bibliografia para a efectivação da presente tese.

Ao Prof. Doutor César Fernando Cumbe, da Faculdade de Ciências da Linguagem, Comunicação e Artes da Universidade Pedagógica de Maputo, pela carta de recomendação e pelo acompanhamento à distância que, voluntariamente, foi fazendo aquando da minha estadia em Portugal, recomendando alguma bibliografia para a elaboração da tese.

Ao Prof. Doutor Domingos Chapala, pela preocupação e empenho durante o momento de muita dificuldade, para que o meu Estágio científico Avançado acontecesse sem constrangimentos.

A Prof^a Doutora Dalila Cunha, da faculdade de Ciências da Linguagem, Comunicação e Artes da Universidade Pedagógica de Maputo, que se dignou a efectuar a correcção linguística, tornando-se desse modo, muito prestativa para estado final da tese.

Aos estudantes que em 2017 frequentaram o “minor” em Bantu, pois a sua prestação na recolha de dados foi crucial para a elaboração desta tese.

A Jorge Aníbal Macuacua pela grande prestação desempenhada, funcionando como uma espécie de filtro ao longo da triagem dos dados.

Resumo

A presente tese apresenta diversas questões relacionadas com a temática da morte no grupo etno-linguístico dos *varhonga*, nas suas crenças: os prenúncios da morte, os ritos fúnebres em função do estatuto do defunto, conforme se trate do chefe de família, de esposa, de nado-morto, de recém-nascido ou de morto por afogamento, etc. a imposição do símbolo do luto, a passagem social de defunto a ancestral. A tese coloca em diálogo a Filosofia, a Antropologia e a Literatura para a actualização dos estudos realizados por eruditos religiosos como Henrique Junod, do séc. XIX, cujas obras são constantemente revisitadas para a definição de modos e culturas endógenas das comunidades Tsonga. Neste sentido, a tese atesta a permanência da mitologia bantu contemporânea no imaginário do grupo etno-linguístico dos *varhonga*, no qual os mortos participam na vida social, fenómeno que prevalece mesmo depois da longa vigência de doutrinas importadas de fora do continente africano. Para testar a manutenção desta linha de pensamento, valendo-nos da nossa condição de docente universitário, decidimos reunir, acompanhados de estudantes e de outros docentes, textos produzidos de encontros com pessoas mais velhas, de diferentes comunidades de influência cultural *varhonga*. As conversas circunscreveram-se aos hábitos perante a morte de um ente querido. A perpetuidade dos hábitos culturais endógenos bantu indica o vínculo social que se mantém com os antepassados, cultura historicamente interdita no sistema das instituições de ensino, às quais o modo de entender o conhecimento oral do passado e o estudo da simbologia, para além de Moçambique, pode situar as práticas regionais dentro de um sistema arquetípico. Como contributo didáctico-pedagógico, a tese reposiciona o mito e a filosofia africana no centro das práticas de educação. Em contexto de sala de aula, a superestrutura é compreendida à luz da mitocrítica, capacitando o aluno a identificar os valores do seu passado histórico através dos símbolos universais e integrando a cultura quotidiana na escola através da recolha e produção de textos orais e escritos, que reflectem a identidade subjectiva e colectiva, conferindo dignidade às novas gerações.

Palavras-chave: mito, morte, hermenêutica simbólica, mitocrítica, ritual.

Abstract

The present thesis brings different issues intersecting with death related topics in the *varhonga* etno-linguistic group, in their beliefs: the death signs, the funeral rites, according to the death statute, as well it's about the head of the family, the wife, the stillbirth, new-born child or killed by drowning, etc. the symbol mourning imposition, the social translation defunct ancestor. The thesis put in dialog the Philosophy, Anthropology and Literature for actualization of the studies of religious scholars like Henrique Junod of the 19th century whose works are always visited for modes defining and the Tsonga's communities traditions. In this case, the thesis proof the bantu's mythology permanence in the contemporary *varhonga* etno-linguistic group imagery, in which the ancestors take part in the social life, phenomenon which prevails even after the imported doctrine long presence out of African continent. To proof the maintenance of this line of thoughts, using our condition of university teacher, we decided join, in the company of students and other teachers, texts which have produced in meetings with elders of different communities of *varhonga* cultural influence. The conversations circumscribed in the habits of dead loved ones. The traditions

perpetuity indicate the social bond which remains with ancestors, historically culture interdict in the teaching institutions systems, for which the past oral knowledge understanding mode and the symbology studies, apart from Mozambique can situate the regionals practices in the archetypic system. As didactical-teaching input, the thesis reposition the myth and the African philosophy in the education practices central. In the context of the classroom, the superstructure be understood in the light of mitocritics empowering the students to identify the values of their historical past through universal symbols and integrating the everyday culture in the school through collating and production written and oral texts, which expressed in the subjective and collective identity, assing dignity to a new generations.

Key words: mity, deadh, simbolyc hermeneutics, mitocritics, ritual.

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

A nossa pesquisa, designada “**A mitologia literária da morte entre os varhonga: para uma análise crítica**” toma como referência os trabalhos de Gilbert Durand¹ (1985, 1988, 1989, 1996, 2003 e 2004), na sua linha de abordagem anglo-americana, a partir de um corpus recolhido na província de Maputo, nos distritos de Matola, Marrakwene, Boane, em Mahubo, e Matutwíne, em Khatwane, embora neste último tenhamos encontrado, maioritariamente, pessoas que, conquanto se identificassem, culturalmente, com os *varhonga*, em termos de origem, apelidos e espaço histórico-geográfico, ao nível linguístico, usam, preferencialmente, o Zulu. Na interpretação dos elementos simbólicos partimos do que descrevem Jean Chevalier² & Alan Gheerbrant³ (1994), por constituir um estudo valioso para quem pretenda interpretar fenómenos e símbolos míticos endógenos e exógenos de qualquer povo, uma vez que abrange vários povos em vários continentes, o que suscita a necessidade de procurarmos pontos de encontro e de discordância com a comunidade que constitui alvo dos nossos estudos.

Uma vez que o mito está intimamente ligado à religião e às mundividências de índole mais variada, buscamos suportes nos trabalhos de Eliade (1966, 2000, 2003, 2004), dada a riqueza dos seus estudos sobre a matéria em pesquisa.

A nossa pesquisa circunscreve-se à linha designada **literatura e estudos culturais no ensino de línguas**. Primamos por uma perspectiva interdisciplinar, colocando em diálogo várias disciplinas através da intercepção da antropologia, filosofia e literatura. Consideramos a área da antropologia através do uso do método etnográfico para a colecta de aspectos do homem enquanto ser cultural. Na área da filosofia, tomamos aspectos de índole cultural para o levantamento e

¹ Gilbert Durand foi um professor universitário francês, que se notabilizou em trabalhos sobre o imaginário e a mitologia.

² Jean Chavelier foi um escritor filósofo e teólogo francês, mais conhecido pela co-autoria do Dicionário de Símbolos (Dictionnaire des Symboles), impresso pela primeira vez em 1969.

³ Alan Gheerbrant foi um escritor, editor, poeta e explorador francês conhecido por sua expedição dentro das bacias dos rios amazónicos. Foi co-autor do Dicionário de Símbolos, com Jean Chevalier.

interpretação simbólica dos mitemas. Na literatura, através de mecanismos de identificação da reflexão metafórica imanente em cada interpretação simbólica dos mitemas e a consequente conjugação da hermenêutica com a mitocrítica⁴, como crítica literária. Acrescentamos a aplicação pedagógica desse conhecimento no contexto de Ensino/Aprendizagem da literatura ao serviço do desenvolvimento da competência linguístico-cultural.

Fizemos a recolha de material diverso e submetemo-lo a uma triagem com vista a classificar apenas o adequado à nossa pesquisa. Seleccionamos os mitemas e submetemo-los ao modelo mitocrítico, do campo da crítica literária, com finalidade pedagógica. Para conferir credibilidade à recolha, como se recomenda, por meios ainda mais subtis, empreender a crítica íntima da cultura endógena de qualquer povo, quando se conhece a tipologia dos testemunhos transmitidos e a técnica da literatura oral com os seus estereótipos, as suas metáforas e as suas fórmulas esotéricas⁵ confrontámo-la com a feita por Henrique Junod⁶.

É assim que definimos como objecto da nossa pesquisa o mitologema⁷ da morte, sendo que a delimitação se circunscreve ao grupo etno-linguístico dos *varhonga*.

Esta pesquisa insere-se no âmbito do doutoramento em ciências da linguagem aplicadas ao ensino de línguas. Constitui continuação e afunilamento do tema do mestrado, o qual culminou com a aquisição do grau académico de

⁴ Para Durand, (1985, p. 247), mitocrítica significa: “O emprego de um método de crítica literária (ou artística), em sentido estrito ou, em sentido ampliado, de crítica do discurso que centra o processo de compreensão no relato de carácter mítico inerente à significação de todo e qualquer relato”.

⁵ Cf. KI-ZERBO, Joseph, (2009). *História da África Negra*. Portugal, Biblioteca Universitária, Publicações Europa-América, p. 21.

⁶ Henrique Junod (Henri Junod) foi um missionário sul-africano nascido na Suíça, etnógrafo, antropólogo, linguista e naturalista durante grande parte da sua carreira na Estação Missionária de Shiluvane, nos arredores de Tzaneen, na Província de Limpopo.

⁷ Os mitologemas representam a soma dos elementos antigos, transmitidos pela tradição e constituem a trama da composição mítica, possuindo um valor simbólico fundamental (Pinheiro, 2011, p. 35). Observando a mitologia clássica em consonância com este conceito, certos deuses e outras figuras míticas são interpretados como arquétipos de diferentes aspectos da vida psíquica.

Mestre em Educação / Ensino de Português. Foi um tema da literatura oral: “A oratura no ensino da literatura infanto-juvenil e os manuais escolares”. Na altura, constatamos que a literatura oral (oratura) nas escolas moçambicanas é leccionada com recurso a textos escritos ou transcritos e, por isso, apelamos para a introdução da figura do contador de histórias orais, para uma diversidade de actividades de oralidade e, até, de escrita em sala de aulas ou a partir do trabalho de casa. Neste momento, elegemos apenas um dos géneros da literatura oral, o mito, do qual escolhemos um mitologema, a morte, num determinado grupo etno-linguístico, os *varhonga*, sobre o qual se cinge a nossa pesquisa, cuja estrutura se encontra repartida, por razões de índole didáctico-metodológico, em sete capítulos, a saber:

- Capítulo I, da introdução, no qual, em linhas gerais, anunciamos o tema da nossa pesquisa, sua motivação e pertinência, referimo-nos ao âmbito do surgimento do nosso interesse pela pesquisa subordinada a este tema, colocamos o problema de pesquisa com as perguntas de partida, arrolamos os objectivos da pesquisa, apresentamos as hipóteses, a teoria de base, a estrutura do trabalho e as palavras-chave;
- Capítulo II, dedicado aos procedimentos metodológicos da pesquisa, em que detalhamos as práticas metodológicas que seguimos, desde a recolha do corpus à elaboração final, seguindo cumulativamente várias abordagens da pesquisa qualitativa em ciências sociais, em que partimos da abordagem etnográfica, à qual agregamos as abordagens fenomenológica, hermenêutica e mitocrítica. Recorremos, igualmente, a fontes bibliográficas principalmente os escritos de Henrique Junod (1974) e a reedição de 1976. Foram de muita valia também os textos recolhidos durante a “Campanha nacional de preservação e valorização da cultura”, de 1982, realizada pelo serviço nacional de museus e antiguidades para a recolha de corpus, por serem os únicos que fizeram uma recolha sistematizada sobre o grupo etno-linguístico dos *varhonga*, alvo da nossa pesquisa. Diversas obras teóricas sustentaram a nossa linha de pesquisa;

- O Capítulo III, dedicado aos pressupostos teóricos, onde discorremos sobre concepções do mito, já que constitui o foco da nossa pesquisa. Verificamos o termo em função das acepções propostas por diferentes autores e percebemos ser difícil encontrarmos uma definição consensual. Reflectimos sobre as funções do mito, como precedente e como exemplo, como regulador da sociedade, o que fornece explicações sobre fenómenos da natureza, procura manter a hierarquia dentro da sociedade e justifica a distribuição de tarefas pelos membros do grupo. A morte é o objecto da nossa pesquisa, pelo que nos sentimos no dever de propor uma reflexão sobre ela, na forma como é vista em diferentes perspectivas: nas visões do mundo das civilizações endógenas africanas, na religião e na ciência, e a respectiva variação conceptual em função das dinâmicas sociais, do desenvolvimento científico e do aparecimento de novas crenças religiosas. A morte é analisada especificamente em contexto africano, com as diferentes formas de visão do mundo, sendo que o direito à vida é tido como pertença exclusiva dos deuses. Avaliamos os prenunciadores da morte, no geral, visto que em todas as sociedades os prenúncios da morte constituem uma realidade, mas depois descemos para o contexto africano, dado que também a morte africana começa sempre numa antevisão simbolizada por diferentes factores, em função das crenças de cada grupo etno-cultural. Ainda na linha prenunciadora, distinguimos os pertencentes ao mundo onírico, sazonais ou efectivos, dos do mundo animal. Para dar corpo à interpretação que sugerimos sobre os diversos ritos e rituais inerentes à morte dentro do grupo etno-linguístico em pesquisa, colocamos em relevo a visão conceptual sobre a hermenêutica simbólica e, para sermos mais concretos, também a hermenêutica simbólica africana.
- Capítulo IV, em que apresentamos o grupo etno-linguístico alvo da nossa pesquisa, do ponto de vista histórico, geográfico, económico, linguístico e cultural.

- Capítulo V, intitulado “mitocrítica do mitologema da morte como dimensão literária da cultura no grupo etno-linguístico dos *varhonga*”, em que arrolamos diferentes rituais da morte neste grupo e procuramos a interpretação de cada passo dos mitemas. Verificamos a dimensão literária dos diferentes índices mitémicos em que se constitui cada um dos rituais do mitologema da morte, a partir dos prenunciadores do mundo onírico e do mundo não onírico. Na prossecução, detalhamos a hermenêutica simbólica dos prenunciadores do sub-mundo animal felino, canino e a toupeira; de seguida, o sub-mundo avícola, tomando, nomeadamente, os pombos, o mocho e a coruja. Mais adiante, os répteis prenunciadores da morte. Ainda no contexto deste capítulo, abordamos a hermenêutica simbólica: dos procedimentos do momento imediato de pós-morte, dos rituais do funeral, procedimentos em caso de morte de esposa, lobolo da defunta, funeral de mulher estéril, do nado-morto, de recém-nascido falecido, de morto por afogamento, ritos de purificação de pós-morte, imposição do símbolo do luto, investigação das razões da morte, ritual da busca do espírito do defunto, rituais de purificação para a retirada do símbolo do luto, outras variantes sobre o ritual da retirada de luto, vistos como dimensão literária da cultura.
- Capítulo VI, designado relevância da hermenêutica da morte no contexto didáctico-pedagógico, no qual propomos uma série de actividades possíveis para a aplicação da abordagem mitocrítica em sala de aulas no Ensino Secundário Geral, visando conciliar diversas perspectivas de educação para a formação do homem integral. Sugerimos a apresentação de um excerto da transcrição de um texto sobre o tema da morte, seguida da análise dos índices mitémicos do mesmo excerto, actividade de produção do texto poético a partir do texto em estudo e o reconto em diálogo com outras actividades.
- Capítulo VII, da conclusão, no qual fazemos uma retoma sintética da sùmula do que foi sendo abordado ao longo da nossa tese, realçamos os pontos importantes, verificamos a validade das

hipóteses definidas como ponto de partida, integramos propostas e recomendações diversas em função da pesquisa realizada.

1. Motivação

A existência de vestígios, principalmente no dia da realização do funeral, denota ter havido algum ritual na véspera. Outros são observados depois do funeral, o que faz emergir a curiosidade que nos leva a buscar respostas sobre os rituais reservados para as realizações paralelas, mas não públicas. Começamos a pensar que, se essas práticas continuam a ser necessárias mesmo havendo ocorrência simultânea de outras lideradas pela religião revelada, denota alguma parte mítica, que move a crença não coberta pela religião revelada. É justamente essa dúvida que gerou o interesse que nos impeliu para a pesquisa⁸ dos rituais relativos ao mitologema da morte como mito cosmogónico, alinhado nos géneros da literatura oral.

O conhecimento dos mitos no grupo étnico-linguístico em que vigoram permite fortalecer algumas virtudes essenciais para a democracia, a saber: o respeito pela personalidade humana, que se estende desde os vivos até aos mortos cuja memória torna permanentemente viva a sua personalidade, intimamente ligada à sua vivência, que continua a inspirar os vivos, de uma maneira geral, e os mais novos, em particular; o culto territorial, que se estenderá à pátria, o que constitui o civismo, a ajuda mútua e assistência humana, ou seja, a solidariedade. Estes aspectos congregados foram determinantes para a criação do interesse em enveredarmos nesta pesquisa sobre a mitologia literária.

⁸ Cf. SEVERINO, António Joaquim (2006). *Metodologia do Trabalho Científico*. 22ª Edição, S. Paulo, Cortez Editora, p. 75.

2. Pertinência do tema

O tema que elegemos para a presente pesquisa revela-se pertinente uma vez que a Educação em Moçambique tem estado em mudanças profundas como resultado da necessidade de se adequar o currículo à exigência do desenvolvimento do país, tendo em conta os aspectos sócio-culturais que devem estar reflectidos nos textos literários.

A cultura e todos os valores sociais são facilmente disseminados se tivermos em mão textos de índole cultural, como é o caso dos mitos que tomamos como elementos marcadamente culturais. Neste momento em que é aposta do governo a expansão do Ensino Bilingue, a inserção dos mitos de cada uma das comunidades é de valor inquestionável. Por estas razões, consideramos pertinente o estudo dos mitos a nível nacional e tomamos como modelo apenas um grupo etno-linguístico, a partir do qual se pode, através da comparação e enriquecimento, completar o estudo, estendendo-se o campo a outros grupos etno-linguísticos. Neste momento de globalização, até se pode partir desta pesquisa para um estudo comparativo com as manifestações culturais de outros povos em todos os continentes.

Entendemos que a necessidade da reforma da sociedade, mais do que nunca, se torna num imperativo que não pode mais esperar. Numa sociedade que assiste à queda gradativa de valores, é necessário uma viragem visando buscar a identidade nacional através da reestruturação dos mitos que, ao lado de todos os outros sistemas de educação e religião, procuram formar o homem integral, o cidadão, o patriota.

3. Problema de pesquisa

Observando os diferentes rituais realizados pelos *varhonga*, principalmente em relação à cerimónia restrita, reservada exclusivamente aos familiares mais directos, apercebemo-nos de que quando ocorre uma morte em alguma família, as cerimónias fúnebres desdobram-se: uma é realizada diante de todos os participantes, vizinhos, familiares e amigos, mas saltam à vista

vestígios de outra não presenciada senão por um grupo restrito. Os rituais realizados diante de todos são, normalmente, dirigidos por alguma das igrejas reveladas (cristãs, maometana, budistas, animistas, evangélicas e outras).

Tal como toda a pesquisa social exige, devem ser verificadas diferentes implicações: relevância, oportunidade e comprometimento. Procuramos conciliar dois aspectos essenciais, que se resumem no fornecimento de respostas a problemas determinados por interesses intelectuais e também por interesse prático⁹.

Foi nesse âmbito que buscamos a bibliografia ligada a esses aspectos, tendo constatado a exiguidade de pesquisas ligadas à nossa linha, pois a crítica literária dos mitos, geralmente trabalha sobre mitos já recolhidos e transcritos. Nossa perspectiva foi na linha da busca directa do mito da comunidade com vista a estudá-lo para descobrir os contornos literários neles imanentes. Raramente se abordou a morte antes, para além de simples concepções, descrições, estratificações e opiniões sobre ela, sem se procurar compreender os mecanismos que podem motivar uma ou outra interpretação subjacentes aos seus rituais. Ciente de que a relevância é subjectiva, ainda assim consideramos que o estudo desta natureza é pertinente no sentido em que ajuda a explicitar as direcções possíveis de uma pesquisa e suas consequências”.

É assim que formulamos o seguinte problema:

- Em que medida o conhecimento dos mitos e seus diversos rituais pode impulsionar o estudo da literatura e contribuir, assim, para o desenvolvimento da competência linguístico-cultural?

Se, mesmo depois que a religião revelada conquistou a hegemonia face às religiões endógenas bantu de Moçambique, ofuscando-lhes as práticas, suas cerimónias continuam a merecer o respeito dos membros das respectivas comunidades sendo secretamente realizadas para ocultar as crenças míticas, geradoras de desprestígio no grupo, podemos entender que as necessidades do

⁹ Cf. GIL, António Carlos (2014). *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 6ª Edição, S. Paulo, Editora Atlas, p. 35.

grupo não são plenamente pela religião revelada, exógena. Isso deve-se à busca de visibilidade na religião revelada.

Consideramos a existência de algo maior a mover a resiliência face ao choque provocado pela imposição das confissões religiosas. Nesse caso, urge descobri-lo, razão pela qual nos surgiu a ideia de desdobramento do problema que levantamos, através de colocação de questões que nortearam a pesquisas:

1. Quais os rituais que se realizam fora dos que são dirigidos pela religião revelada em caso de morte?
2. Como se processavam os rituais ligados ao mitologema da morte antes das diversas igrejas reveladas assumirem a hegemonia com procedimentos litúrgicos?
3. Que mecanismos literários subjazem em cada um dos rituais do mitologema da morte?
4. Como é que o conhecimento dos diversos rituais do mitologema da morte podem proporcionar a compreensão dos aspectos sócio-culturais da Literatura Oral?
5. Que valor literário se pode depreender dos rituais, palavras, actos, objectos e símbolos empregues em situação de morte nos *varhonga*?

4. Objectivos da pesquisa

Para a realização de qualquer trabalho científico deve haver algum objectivo a ser alcançado. Dada a exiguidade de trabalhos alinhados com a nossa perspectiva, pretendemos trazer algo de novo na maneira em que se faz a abordagem dos mitos, bem como dos diversos géneros da literatura, numa dimensão de crítica literária, visando resolver uma questão até ao momento pouco estudada em Moçambique, se considerarmos o facto de que não existe a crítica literária institucionalizada. Chegamos à conclusão de que os inúmeros trabalhos disponíveis sobre o mesmo tema que abordamos divergem da nossa pretensão por um de dois motivos: (i) ou limitam-se a fazer um mero roteiro dos fenómenos míticos e não buscam descortinar as razões literárias subjacentes, (ii) ou tomam como base mitos oriundos de obras escritas. Isso reforça a

relevância da tese como contribuição no enriquecimento dos conhecimentos humanos existentes. Nesse âmbito, apresentamos uma proposta de abordagem que pretende ser peculiar e, quiçá, trazer uma nova percepção sobre os mitos e as diferentes formas de visão do mundo, principalmente dos povos considerados “menos civilizados” simplesmente por possuírem uma civilização diferente, mas característica.

Existe polémica sobre a colocação do problema de pesquisa e da pergunta de partida. Uns defendem que aquele tem primazia sobre a pergunta, outros, pelo contrário, apregoam que a pergunta de pesquisa é que detém primazia em relação ao problema de pesquisa e mais posições. Não pretendemos entrar nesse campo de discussão mas assumimos que, para a elaboração da nossa pesquisa, as perguntas de partida estão aliadas aos objectivos que definimos e que a seguir apresentamos:

4.1. Objectivos gerais

- Compreender os fenómenos ligados a diversos índices mitémicos do mitologema da morte no grupo etno-linguístico dos *varhonga*;
- Desenvolver a análise mitocrítica como factor necessário para a educação e a formação integral do Homem.

4.2. Objectivos específicos:

- Caracterizar os fenómenos ligados ao mitologema da morte, do ponto de vista dos membros do grupo etno-linguístico dos *varhonga*;
- Explicar os índices mitémicos subjacentes aos rituais do mitologema da morte no grupo etno-linguístico dos *varhonga*;
- Ilustrar a universalidade dos mitos dos *varhonga*;

- Sintetizar o conhecimento sobre o mitologema da morte numa perspectiva mitocrítica e interdisciplinar do ensino da literatura ao serviço da língua portuguesa em contexto sócio-cultural moçambicano;
- Propor estratégias didáctico-pedagógicas visando o aproveitamento dos diversos mitos recolhidos pelos alunos em actividades dos estudos literários indispensáveis para o desenvolvimento da competência linguística.

5. Hipótese da pesquisa

Tendo reflectido sobre o problema que levantamos e observando as questões que definimos, a partir das quais orientamos a nossa pesquisa sobre os mitemas latentes e patentes ligados ao mitologema da morte no grupo etno-linguístico dos *varhonga*, colocamos algumas hipóteses, tomadas como proposições que pode ser colocadas à prova com vista a determinação da sua validade. Sendo seu papel fundamental sugerir explicações sobre factos, optamos por direccionar a pesquisa sobre um determinado género da literatura oral, neste caso, o mito, buscando explicitar os fenómenos que cercam o mitologema da morte. Na escassez de pesquisas relevantes sobre a linha em que pretendemos direccionar a nossa, a partir de textos recolhidos dos falantes em seu contexto sócio-cultural, optamos pela construção de uma hipótese oriunda da observação de factos, como fonte, mesmo reconhecendo suas limitações. A observação dos factos constitui o principal procedimento na construção de hipóteses, enquanto o estabelecimento assimétrico de relações entre factos do dia-a-dia é que fornece os indícios para a solução dos problemas propostos pela ciência (Gil, 2014, p. 46).

Foi seguindo estes conceitos que chegamos às seguintes hipóteses de trabalho:

- O estudo da língua e a disseminação dos valores sócio-culturais serão mais proveitosos se os professores possuírem um conhecimento que os habilite a uma escolha da literatura oral adequada à abordagem interdisciplinar visando a formação do Homem integral;

- É essencial que os professores, ao planificarem suas aulas de literatura, partam do conhecimento dos alunos sobre a literatura oral da sua comunidade, para um estudo de crítica literária mais prático e ligado ao mundo do aluno.

6. Constrangimentos

Houve constrangimentos de várias ordens:

- As pessoas com conhecimento não apresentam disposição para falar sobre um assunto já de si bastante mítico, cujos rituais, na sua maioria, já sofreram alterações por influência das igrejas reveladas.
- A dificuldade em situar os eventos no tempo, pois os informantes não se referem ao tempo em que as práticas descritas vigoraram, se ainda continuam a vigorar ou não. Considere-se também que são práticas familiares, não sendo, por isso, de acesso fácil a outras pessoas para além das envolvidas ao nível familiar.
- Gostaríamos de ter consultado o régulo Matrolo, na aldeia de Rádio Marconi, distrito de Boane, mas devido à situação evolutiva do alastramento da pandemia da Covid 19 e às conseqüentes restrições impostas pelo Estado de Calamidade Pública tornou-se pouco prudente, factor que nos levou a adiar para outra ocasião, em futuros trabalhos. Porém, tendo adquirido bibliografia relevante, o facto de não nos termos deslocados não afectou a elaboração da tese.

CAPÍTULO II

PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS DA PESQUISA

A pesquisa partiu da experiência empírica na percepção da existência de um fenómeno, baseada no nosso conhecimento prévio sobre alguns rituais endógenos africanos de Moçambique sobre o mitologema da morte no grupo etno-linguístico dos *varhonga*, do qual somos parte integrante.

Depois de uma reflexão sobre diversos aspectos acoplados a cerimónias fúnebres, com rituais muitas vezes orientados por diversas igrejas, despertou-se uma curiosidade, visto que a Igreja está localizada no tempo, mas a morte é anterior a ela.

Foi necessária a adopção de um método de pesquisa, entendido como formalização particular “do procedimento, percursos diferentes concebidos para estarem mais adaptados aos fenómenos ou domínios estudados” (Quivy & Campenhoudt, 2008, p. 25).

Fizemos a “delimitação do território alvo, que é o referente aos *vahonga*, seguido do levantamento dos vestígios, indícios da presença dos mitemas latentes e patentes. Escalamos, em pequenos grupos, os seguintes locais: Matola (Bairro da Liberdade, Matola-Gare e Cidade da Matola), Marrakwene, Boane (Mahubo e Xinonankila) e, já com turma toda, o distrito de Matutwine, em Khatwane.

Na viagem a Khatwane, fizemo-nos acompanhar de quatro docentes de diferentes cadeiras do “minor”, nomeadamente: *xirhonga*, Temas transversais, Morfo-sintaxe das línguas bantu, o director do curso e docente da área de Linguística. Foram prestativos, viabilizando a subdivisão da turma em sub-grupos, conforme o número de docentes.

Um dos sub-grupos dirigiu-se à escola local, onde interagiu com os professores e alguns alunos, de forma personalizada, não havendo espaço para conversa em grupos, tanto de professores como de alunos. Outro sub-grupo actuou no mercado local, interagindo com vendedores e compradores. Outro ainda dirigiu-se ao campo da pastorícia, onde interagiu com pastores que guardavam o gado, enquanto outro ia de casa em casa, para interacção com as

peças no seu ambiente. Um último grupo dirigiu-se à paragem, onde se encontravam concentradas determinadas pessoas que, gentilmente, acederam à conversa.

A conversa decorreu de forma livre, em ambiente natural. Tomamos notas que permitiram a posterior reorganização dos elementos recolhidos.

A recolha não foi direccionada exclusivamente ao objecto de pesquisa, para evitar o choque que, eventualmente, poderia constriar alguns informantes ao anunciarmos que o tema seria a morte. Por essa razão, foi possível uma diversificada recolha.

Fizemos a triagem, seleccionando para a presente pesquisa o relevante para o tema, deixando para posteriores trabalhos outros textos como contos e outros mitologemas não referentes à morte.

Em outros locais, os estudantes funcionaram de forma mais independente, cada um entrevistando uma pessoa ou um grupo de pessoas para, mais tarde, transcrever a conversa no papel e remetê-la para nós através do correio electrónico. É desse resultado que compilamos o material de base para a nossa tese.

Uma vez regressados de Khatwane, em Matutwine, última etapa da digressão pelo campo, fizemos a compilação dos dados, de forma organizada e complementar, de maneira a que, a partir de diversas intervenções independentes, reconstituíssemos um saber mais abrangente, congregando as diversas manifestações rituais de cada comunidade dentro do grupo. Nesse sentido, encontramos similaridades e complementaridade, o que nos permitiu um ponto de partida para a pesquisa que pretendemos apresentar.

Assim, arrolamos os índices míticos organizados em diferentes rituais referentes ao mitologema da morte no grupo etno-linguístico dos *varhonga*. De seguida, procedemos à categorização, visando chegar à forma criteriosa e metodológica de interpretação mitocrítica, tanto dos gestos, como das palavras, das atitudes e dos símbolos.

Partimos da análise estrutural, uma vez que nos permite aceder à semântica profunda do mito, aos seus núcleos figurativos, o que move o alargamento do nosso horizonte existencial enquanto interpretante. Araújo (1997, p. 16) postula que: "... do contacto com as estruturas figurativas do texto, deve resultar uma espécie de aura religiosa para a nossa vida, ou seja, uma solução exemplar, porquanto ela revela um mundo transpessoal, transfigurativo e significativo, porque é obra dos deuses e de Deus". De seguida, optamos pela abordagem mitocrítica por ser a que nos permite analisar o fenómeno do mitologema da morte do ponto de vista da literatura oral como argumento para a realização da crítica literária do mito.

1. Pesquisa qualitativa

No presente trabalho utilizamos a pesquisa qualitativa, através do recurso a diferentes modalidades, partindo do estudo fenomenológico que, no entanto, pareceu não responder a todas as necessidades investigativas referentes ao tema e à nossa forma de abordagem. Isso remeteu-nos à redefinição metodológica. Tomamos a abordagem etnográfica associada à teoria fundamentada, o que facilitou que passássemos à análise interpretativa dos fenómenos observados, remetendo ao recurso congregado das abordagens hermenêutica e mitocrítica.

Descrevemos, de seguida, o âmbito em que foram concebidos as diversas abordagens utilizadas na presente pesquisa, para não cairmos na imprecisão motivada pela polissemia própria dos conceitos cientificamente definidos por diferentes autores.

1.1. Abordagem etnográfica

A abordagem etnográfica é um método descritivo originariamente da Antropologia. Serve, principalmente, para explicitar os modos de vida e as visões do mundo dos grupos etno-culturais. Várias disciplinas inspiram-se nele e adaptam-no ao seu contexto, razão pela qual o convocamos para suporte na busca da metodologia para a nossa pesquisa. Tendo o mito como objecto e, sendo elemento eminentemente cultural, não podíamos ignorar esse método, visto que se apoia no conceito de cultura e procura compreender um sistema cultural do ponto de vista daqueles que a partilham¹⁰, como é o caso do grupo-alvo.

Com a pesquisa, penetramos no sistema de conhecimentos culturais através da busca das convicções grupais e individuais sobre o funcionamento de diferentes índices mitémicos ligados ao mitologema da morte, que se circunscrevem nas expressões linguísticas e na interpretação de gestos e objectos culturais presentes nas interacções sociais.

Nesta abordagem, admitem-se várias fontes de dados, desde a observação, a fotografia, a colecção de artefactos, as entrevistas, etc. No entanto, privilegiamos a entrevista informal não estruturada junto de membros do grupo, em virtude de serem pessoas imersas na cultura, com idades acima dos cinquenta anos, pois interessava também que fossem pessoas que dominam a linguagem dessa mesma cultura. Esta abordagem pode ser concebida como estudo de um grupo etno-linguístico, das suas condutas e de acções, interpretadas no contexto da cultura. É nessa lógica que nos propomos estudar o mitologema da morte, com os seus rituais, para compreendermos as razões de determinadas condutas individuais e grupais, interpretarmos suas acções e propor sua integração no sistema oficial de educação escolar visando a formação do homem integral.

Recorremos ao apoio de estudantes membros do grupo, o que facilitou sobremaneira a nossa pesquisa, pois todos dominamos a língua e a linguagem

¹⁰ Cf. AAMONDT, (1991) apud FORTIN, Marie Fabienne (2009). *O Processo de Investigação: da Concepção à Realização*. 5ª Edição, Lusociências Técnicas e Científicas, p.153.

intra-grupal utilizada, viabilizando o acesso a fontes. Assim, pela observação participante, fomos prestando atenção a pormenores dos acontecimentos, acções, atitudes, interacções e códigos utilizados pelo grupo. Fomos buscando dos membros mais velhos as possíveis interpretações dos eventos, uma vez que grande parte da população abdica do uso de tais práticas em conformidade com a prática da religião revelada. Soubemos que vários eventos ofuscados pela Igreja continuam sendo praticados em ambientes cada vez mais restritos, reservando-se o evento público para a religião revelada, o que denota a dualidade religiosa do africano.

Com a técnica da entrevista informal não estruturada, tomamos facilmente a posição de permanente pesquisador, em qualquer momento de contacto social, programado ou não, como membro integrante do grupo etno-linguístico observado.

1.2. Abordagem fenomenológica

É verdade que a escolha do método de abordagem depende dos objectivos a alcançar mas na pesquisa de um fenómeno referente a práticas míticas de um grupo etno-linguístico, os objectivos são diversos e, simultaneamente, concomitantes. É nesta linha que tomamos o estudo fenomenológico para compreendermos diversos fenómenos ligados ao mitologema da morte, o qual se encontra composto por diversos índices mitémicos como iremos demonstrar ao longo da tese.

Historicamente, a fenomenologia é um movimento que provém dos filósofos existencialistas alemães, franceses e holandeses desde a segunda metade do século XIX até ao século XX, sobre a constituição do mundo e a forma como o ser humano o experiencia através de actos conscientes, o que significa descobrir a essência dos fenómenos, a sua natureza intrínseca e o sentido que os grupos humanos lhe atribuem¹¹. Essa posição torna essencial o uso dessa abordagem para a presente pesquisa, pois o mito é um fenómeno cultural, por

¹¹ Cf. VAN MAANEN, (1990) apud FORTIN, Marie Fabienne (2009). *O Processo de Investigação: da Concepção à Realização*. 5ª Edição, Lusociências Técnicas e Científicas, p.148).

isso mesmo, objecto de interpretação pelos membros da sociedade, assumindo, entre várias funções, a de regulador da sociedade. Os referidos autores alemães, franceses e holandeses contribuíram bastante para que este movimento se transformasse em método de investigação.

Neste sentido, aproximamo-nos da experiência do grupo-alvo, umas vezes directamente e outras através dos estudantes do “minor” em ensino de línguas Bantu, com o objectivo de descrevê-la, nas palavras dos próprios participantes da pesquisa. De seguida, explicitámo-la o mais fielmente possível, antes de a podermos comunicar, assumindo que “os participantes deste tipo de estudo são os que, verdadeiramente, vivem a experiência: a análise fenomenológica implica, assim, uma descrição fina, densa e fiel da experiência relatada” (Benner, 1994 apud Forin, 2009, p. 149).

Fomos ter com os membros integrantes do grupo etno-linguístico dos *varhonga* para uma interacção visando recolher a sua experiência, a qual pretendemos transmitir de forma fiel e analisá-la de acordo com o foco da pesquisa.

Embora esta modalidade de abordagem seja, em geral, significativa, para a presente pesquisa mostrou-se insuficiente quanto à interpretação dos fenómenos recolhidos no campo, o que nos fez repensar e buscar outra abordagem, não que anulasse esta, mas que com ela se complementasse. Elegemos, para a interpretação, as abordagens hermenêutica e mitocrítica.

Assim, podemos falar de uma fenomenologia hermenêutica, que se fundamenta na compreensão e interpretação pelas quais as coisas se mostram ao buscar tornar visível a estrutura do ser-no-mundo. Sobre a compreensão em ciências humanas pode-se entender num sentido especial remetendo para o poder de captar as possibilidades que cada indivíduo tem no contexto do mundo. Ao basear-se na estrutura prévia da compreensão, no pré-reflexivo e na ontologia, o modo de investigação fenomenológico, Espósito (1977, p. 81) defende que tem como objectivo fazer com que “o ser ou a coisa interrogada se revele, sendo que as chaves para o acesso à compreensão não podem ser buscadas na manipulação e no controle (próprios ao método científico), mas, sim, na participação e na abertura ao outro e ao mundo”. Neste sentido, o que

pretendemos alcançar não é o simples conhecimento factual, mas a experiência vivida de forma significativa, ou seja, a sabedoria.

1.3. Abordagem hermenêutica

Na actualidade, o estudo da cultura tende a abandonar a linha da abordagem etnográfica sobre temas culturais como princípios organizadores do sistema cultural. Procura-se o estudo da cultura como um sistema de significações, tal como analisamos o mitologema da morte no grupo etnolinguístico dos *varhonga*, composto por diversos rituais com significações específicas, decompostos em índices mitémicos. Isso facilita a atribuição e interpretação de significações, remetendo a uma abordagem interpretativa herdada da hermenêutica, ou ainda, segundo diversos métodos retirados da análise dos textos literários¹²

A leitura de um texto implica a configuração de um segundo, que constitui um meta-texto analítico-intuitivo, como primeira fase da busca do sentido. Na segunda, ensaiam-se diferentes maneiras de interpretação do texto, de acordo com os vários ramos (Gadamer et al, 2004, p. 166). Assim, quando se cria um texto, cria-se também o seu mundo, coloca-se ao serviço do receptor uma perspectiva arbitrária, que regula a sua conduta interpretativa como entidade múltipla, se tomarmos em conta a concepção segundo a qual o texto é uma soma de textos. No caso específico do texto oral, utilizado com o acompanhamento de práticas e objectos simbólicos, é inegável a multidimensionalidade e a plurissignificação, tanto das palavras, como dos símbolos e dos gestos utilizados.

Atendendo que a nossa pesquisa está virada essencialmente para a crítica literária e sendo que a hermenêutica averigua o sentido exacto do texto, não podíamos ser felizes sem recorrer a uma abordagem crítica exequível, através

¹² Cf. GEERTZ, (1973) apud FORTIN, (2009, p. 153) e SAILLANT, (1998) apud, FORTIN, Marie Fabienne (2009). *O Processo de Investigação: da Concepção à Realização*. 5ª Edição, Lusociências Técnicas e Científicas, p. 153).

de um bom “conhecimento do vocabulário e da linguagem do autor, das circunstâncias históricas, ambientais e de pensamento que influenciaram a obra, da formação, mentalidade, carácter, preconceitos e educação do autor¹³”. Neste caso, em que os textos analisados foram recolhidos directamente de fontes orais na comunidade, os aludidos conhecimentos são imprescindíveis, visto que as línguas Bantu de Moçambique se encontram ainda em fase de estudo. Há apenas duas décadas que se acordou a ortografia dessas línguas e que há alguns anos começaram a entrar no sistema de ensino oficial. Por estas razões, é imprescindível o conhecimento do vocabulário, mas também do funcionamento da cultura, pois muitas informações recolhidas precisam de conhecimento simbólico dos gestos e dos objectos usuais neste grupo etno-linguístico.

1.4. Abordagem mitocrítica

Para desenvolvermos a presente pesquisa, cujo objecto-fenómeno é marcado pelo papel dos fenómenos e pela sua remissão para a mitocrítica, partimos do conhecimento adquirido na comunidade etno-linguística dos *varhonga*, valorizado e assumido como consciência colectiva. Procederemos à recolha de diversos rituais inerentes ao mitologema da morte. Penetramos nos elementos simbólicos construídos e, com base na abordagem mitocrítica aplicada ao mitologema, chegamos à percepção, estética ou não, da mensagem por detrás da simbologia dos fenómenos, com o objectivo de chegar à interpenetrabilidade com a literatura oral e com as outras ciências afins, como é o caso da Antropologia e a Filosofia. Reconhecemos, assim, que as diversas dimensões e facetas da realidade estão interligadas e são inter-dependentes.

Todos os fenómenos, objectos da nossa pesquisa, são susceptíveis de serem observados no campo da filosofia. No entanto, nós optamos pela análise através de uma abordagem mitocrítica, crítica susceptível de ser interpretada como a síntese construtiva das diversas críticas aplicadas ao campo literário e artístico. No fim, as conclusões são colocadas ao serviço da mesma

¹³ Cf. MARCONI, Maria de Andrade & LAKATOS, Eva Maria. (2015). *Metodologia do Trabalho Científico*. 7ª Edição, S. Paulo, Editora Atlas, p. 49.

comunidade, com a função reguladora, remetendo-se, assim, ao campo da antropologia, o que consolida a nossa pretensão de uso interceptivo de diversas áreas do saber.

Elegemos a abordagem mitocrítica dada a sua amplitude e abrangência, o que propicia a análise de aspectos de percepção complexa, tanto de signos verbais, quanto de fenómenos e signos não-verbais. Isso permite estabelecer um diálogo fecundo entre as linhas representativas da tradição filosófica e as escolas fundamentais da filosofia académica contemporânea: o estruturalismo e a hermenêutica para configurar uma abordagem bi-direccional: a mitocrítica¹⁴, como a que permita a análise do relato fundamental (mito) e, a partir deste, a história e a sociedade através da sua expressão dinâmica e polimorfa¹⁵.

Dada a dinâmica que caracteriza qualquer grupo etno-linguístico, a evolução e o desenvolvimento em função das relações com outros grupos, os mitos vão sofrendo mutações e reinvenções no decurso da história da cultura. Os *varhonga* convivem com membros de vários outros grupos etno-linguístico, com a preferência constatada em Khatwane sobre a língua e alguns hábitos dos mazulo em detrimento dos pertencentes aos *varhonga*. No entanto, a mitocrítica aborda a essência do mito, no confronto entre o seu universo e o universo da compreensão do intérprete, considerando que os mitos estão profundamente relacionados com os comportamentos, os valores e os padrões da cultura à qual pertencem. Por isso é que se mostra pertinente um estudo sobre o conhecimento cultural endógeno de diversos grupos enquanto ainda for possível reconstituir mesmo as práticas em perigo de desaparecimento.

No âmago da mitocrítica, como do mito, situa-se, pois, o mitema, como a unidade mínima miticamente significativa de discurso, sendo de natureza estrutural (arquetípico ou esquemático) e seu conteúdo tanto pode ser um motivo, um tema, um cenário mítico, um emblema, ou uma situação dramática. Assim, com a mitocrítica pretendemos realizar uma aproximação dos contrastes

¹⁴ Cf. GADAMER, H.G., DURAND, G., RICOEUR, P., VATTIMO, G., PANIKKAR, R., ARANGUREN, J. L., DUSSEL, E., TRÍAS, Y OUTROS, (2004). *Dicionário de Hermenêutica*. Universidade de Deusto, Bilbao, p. 380.

¹⁵ Capacidade que certas substâncias possuem de poder tomar variadas formas.

através da interpretação consciente das produções culturais, neste caso, orais, como representações simbólicas das experiências vividas pelo grupo etnolinguístico dos *varhonga*, em que o nosso estudo se centra.

CAPÍTULO III

PRESSUPOSTOS TEÓRICOS

Neste capítulo, apresentamos o referencial básico crucial para a compreensão da nossa pesquisa e dos limites estabelecidos pelos significados que subscrevemos em cada conceito. Assim, discutimos, à partida, o conceito de hermenêutica simbólica, na medida em que cada conceito pode ter vários semas, o que justifica que sua utilização suscite advertência ao receptor sobre sua abrangência no contexto. Na mesma senda, o simbolismo é determinante para o nosso estudo, dado que, na mitologia, a questão dos símbolos é incontornável. Para dar substância à nossa pesquisa, focalizamos, outrossim, a questão do mito e as respectivas funções, a morte, que constitui o cerne, a visão da morte no contexto africano, os prenunciadores da morte, a hermenêutica simbólica, hermenêutica simbólica africana e os rituais da morte.

Se a morte é analisável na perspectiva ateia, como um fim definitivo da existência humana, em que o homem se desagrega e nada resta do que foi, diversas crenças religiosas apregoam perspectivas diferentes, defendendo o desmembramento da matéria e do imaterial na morte. Porém, a nossa pesquisa circunscreve-se no passado da crença do grupo etno-linguístico dos *varhonga* sobre a morte. Para o grupo-alvo, a morte é passagem de uma vida a outra, de um mundo ao outro, de uma dimensão à outra. O membro deste grupo etno-linguístico vale, depois da morte, pelo que tiver sido durante a vida, como factor determinante para o memorial que vai ser celebrado por todos em sua honra nos diversos rituais que se sucederão após sua morte. Assim, a forma como o indivíduo tiver procedido durante a vida, determinará a forma como diferentes pessoas da família e da comunidade poderão procurar manter e reviver sua memória, se tiver sido uma pessoa do bem, ou relegá-la a uma simples memória, se tiver sido uma pessoa má ou bastante controversa. Este é um factor que auxilia na manutenção da ordem moral na família e na comunidade.

1. Mito

Ao pretendermos abordar os mitos, sentimo-nos na contingência de referir, desde cedo, que estamos diante de uma questão imbuída de dificuldades de vária ordem. Mesmo assim, julgamos importante apresentar a nossa reflexão em torno do conceito do mito, dado que o tema da nossa pesquisa é a ele relativo, mais concretamente, ao mitologema da morte, como mito cosmogónico. Considerando que as perspectivas de visão em seu redor são diversas, é importante discutir os diferentes significados e pontos de vista para, na sequência, nos debruçarmos sobre o verdadeiro objecto da pesquisa, o mitologema da morte. A própria palavra apresenta dificuldades não sanáveis a partir da definição fornecida por um dicionário, pois este refere que os mitos são fábulas, ficções alegóricas, especialmente em matéria religiosa, estando, portanto, muito aquém do que se pode assumir, realmente, como mito, que também foi definido como significando histórias de divindades fabulosas.

Pouco a pouco, aliado às limitações das definições propostas pelos dicionários, na vida quotidiana o termo foi adquirindo um sentido pejorativo, com sinónimos como algo falso e indemonstrável, como personagem, facto ou particularidade que, não tendo sido real, simboliza não obstante uma generalidade que devemos admitir; coisa ou pessoa que não existe, mas que se supõe real; coisa só possível por hipótese. Em contrapartida, há também sinónimos mais elogiosos, como algo fabuloso, quimérico, que o tornam carregado de inequívocos e ambiguidades.

Conforme referem Gadamer et al (2004), o facto de haver diferentes conotações atinentes ao termo mito faz com que haja, actualmente, outras acepções, divergentes da mais antiga. Estes estudiosos tomam como exemplo a “forma como o termo é utilizado por alguns escritores marxistas e por alguns estruturalistas como Rolland Barthes”, e chamam à atenção: “convém notar que é frequente que, na literatura especializada, antropólogos, filósofos, psicólogos e historiadores das religiões o termo se vá tornando restrito, dependendo de cada escola. São muitas as definições do mito”. As mais simplistas caracterizam-no como referindo-se sempre ao sagrado.

Tendo em conta a morfologia dos mitos e a sua função social, não é possível encontrar uma definição capaz de englobar todos os casos reais dos diferentes mitos, como afirma Eliade (2000, p. 12): “seria difícil encontrar uma definição de mito que fosse aceite por todos os estudiosos e, ao mesmo tempo, acessível aos não especialistas”, e questiona em tom meramente retórico: “aliás, será possível encontrar uma única definição susceptível de abranger todos os tipos e todas as funções dos mitos em todas as sociedades arcaicas e tradicionais?” Porém, ao mito, não sendo possível que se lhe confira uma única definição assumidamente satisfatória para todos os intervenientes e interessados, manifesta-se como uma realidade cultural complexa, susceptível de abordagem e interpretação em perspectivas múltiplas, por vezes, complementares.

Antes de se debruçar a fundo sobre os mitos e lendas a que se propõe, Rodrigues (2012, p. 13) faz alusão à mitologia como podendo apontar para o estudo dos mitos em si, mas também podendo referir-se ao corpus mitológico. De seguida, reconhece a dificuldade com que se depara pretensão de definir mito, porém coloca o que considera forma sintética e simplista, apresentando a proposta segundo a qual “os mitos consistem em narrativas tradicionais, que o são porque têm um certo significado ou qualidades perenes”. O mesmo autor chama à atenção para o facto de que:

quando essas narrativas se fundam em grandes acontecimentos históricos, ou tidos como tal, então são entendidos como ciclos mitológicos ou sagas. Por outro lado, quando se trata de pequenas narrativas fictícias acerca de uma personagem ou de um lugar real, com um contexto real, então são geralmente chamadas de lendas (Rodrigues, 2012, p. 13).

Embora Gadamer et al (2004) tenham reconhecido a dificuldade, ou até mesmo a impossibilidade de uma definição geral do mito, capaz de responder a todas as situações para as quais o termo é utilizado, postularam uma definição referente unicamente ao sentido em que eles o usaram na sua obra, propondo “uma definição mínima, que tem em conta as cautelas e advertências críticas”. Neste sentido, definem-no como “um relato tradicional que conta a actuação memorável de personalidades extraordinárias, num tempo prestigioso”.

Não pretendemos alimentar o debate sobre esse conceito, pois não é o mito na forma abstracta o nosso objecto, mas representado num mitologema específico, a morte. No entanto, com a definição pragmática proposta pelos referidos autores, assume-se que todo o mito é um relato ou narração que reflecte acções referentes a um tempo passado remoto, o que justifica que seja um agregado de símbolos e sequências narrativas.

Uma das suas características inegáveis é que pertence à memória das pessoas, o espaço da mitologia, portanto, é a memória popular. Assim, nem mesmo um grande escritor e filósofo como Platão teria inventado mitos, mas, mais provavelmente, tenha feito uma recriação de relatos tradicionais da corte, seguindo um determinado esquema. “Neste sentido, os mitos platónicos não passam de mitos secundários, derivados de mitos pertencentes à memória da colectividade, que seriam os mitos autênticos” (Gadamer et al, 2004, p. 374).

Mesmo sem nos agregarmos à classificação que alia o mito e o rito ao primitivismo, porque não somos apologistas dessa classificação das sociedades em primitivas, bárbaras e modernas, consideramos importante o reconhecimento de que os mitos e os ritos não devem ser dissolvidos.

Com o advento do positivismo, o mito caiu em depreciação, o que implicou que, durante muito tempo, fosse subalternizado. Como teoria do saber, o positivismo nega-se a admitir outra realidade que não sejam os factos, e a investigar outra coisa que não sejam as relações entre os factos. Pelo menos no que se refere à explicação, o positivismo sublinha decididamente o como e evita responder a o quê, ao porquê e ao para quê. Junta-se a isto, naturalmente, uma decidida aversão à metafísica a um extremo tal que, por vezes, se considerou que este traço caracteriza insuperavelmente a tendência positivista. Mas o positivismo rejeita não só o conhecimento metafísico e qualquer conhecimento “a priori”, mas também qualquer pretensão a uma intuição directa do inteligível. O positivismo pretende ater-se ao dado e nunca sair do dado. Disto derivam várias características: hostilidade e qualquer construção e dedução, hostilidade à sistematização, redução da filosofia aos resultados da ciência e, finalmente, naturalismo. O positivismo, no seu sentido mais restrito e de harmonia com o seu significado histórico, “designa a doutrina e a escola fundada por Auguste Comte,

que compreende não só uma teoria da ciência, mas também, e muito especialmente, uma reforma da sociedade e uma religião” (Mora, 1982, p. 279). Foi a fase em que, por causa da competição movida pelas explicações científicas, o termo mito passou a ser utilizado como sinónimo de crença ampliada, embora falsa, ou de uma patranha, situação que prevaleceu até “às reflexões políticas de G. Sorel (1908), à sociologia tipológica de Max Weber (1905), à estética de Nietzsche (1880), à "Filosofia das formas simbólicas" de E. Cassirer (1925) e, sobretudo, ao desenvolvimento da psicanálise de Freud (1897), de O. Rank (1904) e, enfim, à psicologia profunda de Jung¹⁶ (1916), em que a noção de mito passa a ser revalorizada. A partir dessa altura, a noção consolidou-se, epistemologicamente, pelos trabalhos de antropólogos (filólogos, historiadores das religiões, etólogos¹⁷, psicólogos, etc.) que viriam a dar uma definição operatória do mito, tornando a situá-lo no âmago de toda prospecção antropológica moderna.

O mito pode ser entendido como um relato, que envolve um discurso mítico, colocando em cena personagens, situações e cenários, regra geral, não naturais (divinos, utópicos, etc.) que podem ser segmentados em sequências ou reduzidos a mitemas. De modo necessário, está investida uma crença, o que se designa pregnância simbólica, contrariamente ao que acontece numa fábula ou num conto. Tal relato faz funcionar uma lógica que escapa aos clássicos princípios da lógica da identidade.

Os mitos podem ser definidos como narrativas que foram utilizadas pelos antigos para explicar factos da realidade e fenómenos da natureza, tais como as origens do homem, recorrendo à simbologia de personagens sobrenaturais, deuses e heróis, misturados com factos reais e pessoas que existiram. Se a origem se circunscreve ao contexto do mito cosmogónico, é lógico admitirmos a morte no mesmo mito, dado que ela também surge no âmbito da Criação, possui a idade de todo o ser, animal ou vegetal. Referimo-nos à criação dos mundos e

¹⁶ Carl Gustav Jung foi um psiquiatra e psicoterapeuta suíço que fundou a psicologia analítica, tendo proposto e desenvolvido os conceitos de personalidade extrovertida e introvertida, arquétipo e inconsciente colectivo.

¹⁷ Estudiosos da Etologia ou Etografia como ciência ou tratado dos costumes, carácter e paixão dos povos (Novo Dicionário Lello da Língua Portuguesa, 2011, P. 663).

dos homens. Subscrevemos Eliade (1969, p. 35) quando afirma que “nada pode durar se não for animado, dotado de uma alma, através de um sacrifício: o protótipo do rito de construção é o sacrifício efectuado na altura da criação do mundo”. Na senda da criação, acrescenta: “primeiro, a realidade do lugar é obtida pela consagração do terreno, isto é, pela sua transformação num centro; em seguida, a validade do acto de construção é confirmada pela repetição do sacrifício divino”. Assim, os mitos sempre existiram, transmitiram conhecimentos e foram pioneiros, antes da ciência, a dar explicações sobre diversos factos da natureza, recorrendo a rituais em cerimónias, com danças, sacrifícios e orações.

Mulundwe & Tshahwa¹⁸ (2007, p. 2), em harmonia com a forma como eles abordam os mitos e tendo em vista os mitos por eles seleccionados, chamam à atenção para o facto de que: “o mito é, também, sinónimo de grito de revolta, clamor de insurgentes em cólera, porque privados de discurso, não são considerados cidadãos completos”. A esse respeito, resta-nos esclarecer que aliar o mito ao grito de revolta só funciona como conclusão resultante de uma análise de uma manifestação de um mito específico, e não como um conceito geral.

Em outra perspectiva, Malinowski¹⁹ (1884-1942) apud Mulundwe & Tshahwa (2007, p. 3) defende a transcendência do mito à história porque, nas suas palavras, “perscruta o passado, justifica o presente e prefigura o devir do homem e seu próprio destino.” Nessa lógica, o mito não é pura ficção, pois afirma-se como elemento essencial de todas as civilizações, o que o torna num signo, contendo em si uma explicação total do mundo e do homem. Constitui-se de um “modo de pensar universal comum a todos os povos do mundo” (Malinowski apud Mulundwe & Tshahwa, 2007, *idem*).

Desta forma, está formulado o convite para a revisão das atitudes hostis ao direito do mito e da mitologia, visto que chegamos à ideia de que o mito é

¹⁸ Assistentes na Universidade de Lubumbashi, na República Democrática de Congo.

¹⁹ Bronislaw Malinowski foi um antropólogo polaco, considerado um dos fundadores da Antropologia Social. Fundou a Escola Funcionalista. Suas grandes influências são: James Frazer e Ernst Mach.

uma linguagem fundamental de toda a cultura, pois, no dizer de Mayele apud Mulundwe & Tshahwa (2007, ibidem):

há uma certa estrutura mesclada acerca dos mundos: o visível e o invisível. Ela convida, então, o homem a situar-se em relação ao seu lugar, de verdade, no mundo, entre a materialidade e a espiritualidade, enquanto um animal espiritual ou espírito encarnado.

Os mitos são parte integrante do sistema religioso de um grupo etno-linguístico e cultural e proporcionam um suporte narrativo às crenças centrais de uma comunidade. Constituem a base de todas as relações e interacções sociais através do imaginário individual e colectivo, que se situa na consciência humana, na sua linguagem e relações com a realidade, dos homens ou da natureza.

Como escreve Durand, (1985, p. 247):

Desde que o mitema integra um sistema estatístico que define um mito observa-se uma dupla utilização possível desse mitema estrutural, segundo os recalques, as censuras, os costumes ou ideologias actuates numa época e num meio dados: um mitema pode manifestar-se e semanticamente agir de dois modos diferentes, um modo patente e um modo latente.

O modo patente é relativo à repetição explícita de seu ou de seus conteúdos homólogos: situações, personagens, emblemas, etc. Contrariamente, o modo latente é representado pela repetição de seu esquema de intencionalidade implícita. Embora as personagens mitológicas sejam susceptíveis de análise sócio-histórica, o que remete indubitavelmente a uma acepção sociológica, podemos, a partir do conhecimento acedido por essa via, passar para a interpretação simbólica rumo a uma análise mitocrítica. Por detrás de todos os índices mitémicos, há uma intenção comunicativa elaborada, seja entre os membros do grupo, quanto destes para com as suas divindades (ancestrais).

Os especialistas fizeram a distinção entre várias classes de mitos, como é o caso dos cosmogónicos (que procuram explicar a criação e o ordenamento do mundo), dos teogónicos (que relatam a origem e o nascimento dos deuses), dos antropogónicos (que narram a criação do homem) e dos fundadores (nascimento

das cidades), entre outros. Uma vez que a morte não é exclusiva do homem, assumimos este mitologema como parte integrante do mito cosmogónico, porque a morte está ligada às origens, à criação do mundo e do homem, e com ela se entrecruzam diversos elementos da natureza, animais, plantas e demais fenómenos, como iremos demonstrar adiante através dos prenunciadores da morte. Concordamos com Eliade (1969, p. 35) quando advoga que “com a repetição do acto cosmogónico o tempo concreto em que se passa a criação é projectado no tempo mítico em que decorreu a criação do mundo”. Não há dúvidas de que a morte esteja ligada ao tempo mítico da criação, tanto na visão das religiões reveladas, quanto na óptica das várias visões do mundo. Pelos ritos atinentes ao mitologema da morte passa-se do profano ao sagrado, o que explica a realização de diversos rituais visando a transformação do espectro das trevas da morte à esperança de uma vida melhor, pura, de luz junto do Criador, sai-se do efémero e do ilusório rumo à realidade e à eternidade (Eliade, 1969, p. 33).

2. Funções do mito

Acima de qualquer tendência de categorização ou classificação dos mitos, ou mesmo a pesquisa sobre as possíveis origens de cada um, o estudo da sua estrutura e função na experiência espiritual da humanidade arcaica parece detentor de primazia. Qualquer que seja a sua natureza, o mito é um precedente e um exemplo, não só em relação às suas acções – sagradas ou profanas – do homem, mas também em relação à sua própria condição, ou melhor: um precedente para os modos do real em geral (Eliade, 2004, p. 12). Por isso, os mitos funcionam como reguladores da sociedade, na explicação de fenómenos da natureza, na manutenção da hierarquia, na distribuição de tarefas, nas danças, etc. Podemos afirmar que “os mitos têm uma função social, por isso são dignos de menção em certas cerimónias” (Gadamer et al, 2004, p. 374).

À sua maneira, o mito oferece uma explicação sobre o mundo e sobre a sociedade, a qual pode ser suficiente ou simplesmente fantástica, capaz de, em determinada época, funcionar como reguladora da sociedade e, simultaneamente, mostrar-se pertinente dado o facto de conseguir, ao longo da

sua vigência, conferir mais naturalidade ao homem e dotar de um sentido humano a processos e causas que se encontravam para além da sua capacidade de entendimento a não ser por intermédio da explicação mítica. Como afirma Durand (1996, p. 246):

O mito é um modelo matricial de toda a narrativa, estruturado pelos esquemas e arquétipos fundamentais da psique do *Sapiens sapiens*, a nossa. É, portanto, necessário procurar qual (ou quais) o mito (ou mitos) mais ou menos explícito(s) (ou latente), que anima(m) a expressão de uma linguagem segunda, não mítica.

Essa identificação do mito que anima a expressão da linguagem não mítica é fundamental para que pautemos pela análise dos índices mitémicos arrolados em síntese dos diversos rituais do mitologema da morte.

3. Morte

A morte, entendida por muitos como a separação entre o corpo (carne, matéria) e a alma (o imaterial), sempre constituiu, na sua essência, uma grande incógnita para todos, em todas as gerações.

Há tentativas de definição, de entendimento e de explicação da morte, como um processo irreversível de cessação de actividades biológicas nucleares para a definição do indivíduo como vivo. Em todos os casos, permanece um espaço tenebroso que ninguém consegue ainda desvendar. Como afirma Airés (2003), a noção e a percepção da morte tem sofrido mutações ao longo dos tempos na história da existência humana, principalmente no intervalo entre os séculos X e XX, tendo sido o primeiro foco relacionado com a morte do “eu”, passando o interesse, mais tarde, para a morte do outro.

Segundo uma posição apresentada por Morim (1970, p. 25):

A morte é, portanto, à primeira vista, uma espécie de vida que prolonga, de uma forma ou de outra, a vida individual. De acordo com esta perspectiva, é não uma ideia, mas sim, uma imagem, como diria Bachelard, uma metáfora da vida, um mito, se quisermos.

Para a Biologia, a morte é a cessação total das actividades em todo o organismo, ou apenas em uma parte dele, devido à impossibilidade do processo homeostático²⁰. Isso explica a possibilidade de que determinadas células individuais do organismo, ou até determinados órgãos, possam cessar definitivamente suas funções e, ainda assim, o organismo como um todo continuar vivo.

A divisão celular promove a constante substituição das células, definida pelo tamanho dos telómeros que, depois de um certo número de divisões, cessam e deixa de haver a renovação das células vivas no organismo. Com a cessação da renovação celular, o organismo começa a funcionar com um número cada vez menor de células, o que determina o desempenho cada vez menor dos órgãos, num processo degenerativo, até que, definitivamente, deixe de haver a necessária propagação de sinais químicos preponderantes para a prossecução das funções vitais do organismo. O gradual definhamento das células justifica o envelhecimento, que orienta para a cessação definitiva das funções vitais, definida como morte por velhice. Por essa linha, Scheler (2017, p. 22) elucida:

aquilo a que chamamos vida em sentido biológico, apresenta-se com um único e mesmo facto, sob dois aspectos: como um grupo de fenómenos peculiares de forma e de movimento, na percepção exterior de homens, animais e plantas, e como um corpo, como um processo dado num particular modo de consciência, que se desenrola na base de uma constante essencialmente presente, a saber, o corpo como pano-de-fundo de todas as chamadas impressões orgânicas, e que é dado num peculiar modo de consciência.

Na senda da visão de Scheler (*ibidem*), já se considerou, no passado, que a morte, enquanto evento, podia ser definida como a paragem cardíaca e

²⁰ Referente ao processo pelo qual um organismo consegue a constância do seu equilíbrio. A morte resultante do processo da homeostase ou homeostasia é aquela em que, naturalmente, pela idade, o equilíbrio entre as células que se vão degradando e as que vão surgindo pela divisão e para a renovação e substituição daquelas se vai perdendo, devido à cessação desta divisão celular devido ao seu tempo de vida, causando envelhecimento, perda de forças motivada pelo facto de o organismo estar a funcionar com um número decrescente de células vivas e, numa fase mais avançada, a morte.

respiratória, mas é, hoje, um facto que existem vários casos de ressuscitação cardiopulmonar²¹ e a desfibrilação. A desfibrilação consiste no tratamento das contrações das fibras do coração, quando rápidas e desordenadas (fibrilação), por meio de choque eléctrico. É um processo cujo objectivo é fazer cessar uma fibrilação cardíaca mediante descarga eléctrica através do tórax com ajuda do desfibrilador ou pela administração de drogas.

Actualmente, é definida como morte clínica, morte cerebral ou paragem cardíaca irreversível. A morte cerebral caracteriza-se pela descontinuidade da actividade eléctrica do cérebro, incluindo o tronco encefálico, responsável pelo controlo das actividades vitais indispensáveis para a vida humana, podendo-se citar como exemplos os batimentos cardíacos e a respiração. No cérebro encontra-se o neo-córtex, responsável pela consciência. No entanto, hoje em dia, ainda que a pessoa não possa mais respirar por si, pode ter acesso à respiração através de meios artificiais, garantindo até uma vida com alguma qualidade.

De acordo com Howarth & Leaman (2004, p. 15), a propósito da morte, a alma, “no Judaísmo, está ligada ao espírito ou sopro da vida. O corpo é como a roupagem da alma, sendo que esta viaja entre o céu e a terra durante doze meses até que o corpo esteja inteiramente dissipado”. Os mesmos autores referem-se ao Budismo como que encarando com suspeição a noção de “alma enquanto entidade persistente com realidade objectiva de um modo geral, e não apenas a alma”. É uma visão que contrasta sobremaneira com algumas das várias doutrinas do Hinduísmo sobre a alma, que “interpretam esta entidade como algo de contínuo de umas vidas para outras, apesar das múltiplas mudanças de aparência exterior nesse percurso” (Howarth & Leaman, 2004, p. 15). Acrescentam ainda que muitos budistas entendem que o estado da consciência na altura da morte é decisivo na definição do renascimento do indivíduo: se a mente está serena e em paz, então o renascimento é feliz, e vice-versa” (idem).

²¹ Que concerne ao coração e aos pulmões.

Os mesmos autores, Hwarth & Leaman (2004, p. 358), afirmam que:

a morte física dá-se quando ocorre uma supressão irreversível da circulação de sangue no corpo, a morte cerebral acontece supostamente quando todas as funções do cérebro cessam irreversivelmente, ainda que a actividade cardio-vascular continue.

Na teologia islâmica constitui um grande debate a questão da imortalidade da alma, questionando se esta se refere unicamente à alma ou se abrange simultaneamente a alma e o corpo, tendendo a considerar certa a segunda hipótese. Isto contradiz a convicção de filósofos islâmicos que argumentavam que: “depois de um corpo morrer e entrar em decomposição havia ocorrido um processo natural e irreversível, pelo que a vida após a morte estaria apenas ao alcance da alma” (op cit, p.16).

Desde os tempos remotos, várias foram as visões em relação à morte, seus processos e o que a seguir a ela acontece. O estudo da cultura de um povo não pode ignorar as concepções desse povo-alvo em relação à morte.

Ainda sobre a crença na existência de uma vida depois da morte, Yunes (2005, p. 236) refere que tem sido uma característica da evolução humana desde cerca de 100 mil anos a.C. e aponta Liberman (1991) como tendo afirmado que:

... funerais de tumbas com posses pessoais significam claramente práticas religiosas relacionadas com a vida posterior à morte. Estes rituais religiosos apresentam-se universalmente desde 35 mil anos a.C. A maioria dos cientistas consideram que os conceitos de Deus ou deuses, fundamentais à religião, como agentes que possuem algumas características humanas, e outras que superam toda a regra lógica, têm origem em determinados “módulos” mentais como um produto colateral.

A ciência parece não se preocupar muito com a temática da existência de uma outra vida pós-morte, ou da sobrevivência da consciência humana depois da morte, justificando-se pela ausência de evidências que se refiram à existência do espírito ou de qualquer outra coisa com função similar à daquele, que sobreviva depois da morte da matéria, da carne _ visão monoísta. Todavia, a própria ciência assume a existência da consciência, e reconhece que não está

integralmente atrelada à matéria. É assim que considera a existência da consciência como resultado de correlações de materiais, o que significa que a vida deixa de existir justamente no momento da morte.

Os defensores da doutrina de reencarnação estão alinhados à ideia da não existência da consciência de origem material, mas que a consciência é transcendental à matéria, tendo na carne o instrumento de expressão: visão dualista.

Sobre a questão do pluralismo de visões sobre mesmo tema, Durand (1996, p. 176) observa:

tal como todos os objectos antropológicos das sociedades são complexos, feitos de sub-conjuntos que tipificam as divisões do trabalho, das castas, dos sexos, dos escalões etários, das hierarquias, etc. Esta complexidade é, pois, sistémica, ou seja, implica tensões ou mesmo conflitos. Recorrendo a termos políticos, digamos que implica uma oposição.

Assim, não é de estranhar que haja dentro do mesmo grupo etno-linguístico pessoas que se colocam à margem das regras dessa comunidade. Ademais, determinados ritos e rituais podem suscitar divergências dentro do grupo. É assim mesmo como funcionam todas as comunidades, todos os grupos, todas as sociedades, etc.

Na óptica de Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 460), a morte pode ser vista em sentido lato, designando o “fim absoluto de qualquer coisa de positivo: um ser humano, um animal, uma planta, uma amizade, uma aliança, a paz, uma época”. É assim que não se fala de morte de uma tempestade mas, em contrapartida, pode falar-se da morte de um dia bonito.

A morte pode ser analisada enquanto símbolo, no sentido de aspecto precívél e destruidor da existência. Nesse sentido, ela indica o que desaparece na inelutável evolução das coisas: liga-se à simbologia da terra, mas é, outrossim, a introdutora nos mundos desconhecidos dos infernos ou dos paraísos, o que mostra a sua ambivalência, assim como a da terra, e aproxima-se, de alguma forma, dos ritos de passagem. “Ela é a introdução e a revelação” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 460). Segundo estes:

A morte tem um valor psicológico: liberta das forças negativas e regressivas, desmaterializa e liberta as forças ascensionais do espírito. Os místicos, de acordo com os médicos e os psicólogos, observaram que em todos os seres humanos, em todos os seus níveis de existência, coexistem a morte e a vida, uma tensão entre forças contrárias. A morte num nível é, talvez, uma condição duma vida superior num outro nível” (ibidem).

Embora Hoarth & Leaman (2004, p. 365) procurem analisar a morte de uma forma linear, “como algo que se encontra no final da estrada da vida”, nas sociedades africanas, o direito à vida e, correlativamente, o direito à morte, pertencem aos deuses. Nessas sociedades, a morte tem diferentes significados: “libertadora das penas e preocupações, a morte não é um fim em si, ela abre o caminho ao reino do espírito, à vida verdadeira, a morte é assim assumida como a porta da vida” (Chevalier & Gheerbrant, op cit, p. 461).

Um outro sentido, não menos importante, é o esotérico, em que a morte é símbolo de uma mudança profunda que o homem sofre devido a um rito de iniciação. Nesta óptica, o profano deve morrer para renascer para a vida nova conferida pela iniciação, de tal maneira que se não morrer para o seu estado de imperfeição, impede para si próprio todo o progresso iniciático.

4. Visão da morte no contexto africano

Para nos debruçarmos sobre a visão africana da morte, partimos da afirmação de José de Queirós Alves, Arcebispo do Huambo, patente no prefácio do livro de Tempels (2012, p. 17), segundo a qual:

é bem claro que cada homem tem a sua visão filosófica e axiológica do homem e do mundo. Através das suas tradições, dos seus ritos, das suas instituições vemos uma interligação de realidades que formam um conjunto harmónico e uma maneira de enfrentar o mundo e a vida.

No contexto das diversas visões do mundo, a temática da morte figura entre as que suscitam muitos rituais entre todos os povos e, em particular, nos povos africanos.

Os povos Bantu de Angola e de muitos outros países africanos não encaram a morte na óptica de separação entre o corpo e a alma, pois o homem, para eles, não comporta a antinomia carne/espírito, mas distinguem nele “o corpo, a sombra, o sopro (sinal aparente de vida) e o homem em si mesmo” (Tempels, 2012, p. 54). Isso deve-se ao facto de que: “o comportamento dos Bantu centra-se na ideia da energia vital”: ser forte, reforçar a própria vida, ser poderoso (Tempels, 2012, p. 55).

5. Prenunciadores da morte

Conquanto reconheçamos e respeitemos a propalada diferença entre signo e símbolo, consideramos que, no contexto cultural, há situações em que essa diferença seja irrelevante, havendo signo em acto e signo em potência como concorrentes para a definição do símbolo.

As representações simbólicas estão intrinsecamente ligadas à cultura, que insere em si a literatura oral, o que exige, para além da recolha das representações inerentes à cultura de uma sociedade, o conhecimento do significado de todos os actos e rituais míticos, bem como a mensagem que se pretende comunicar com toda a simbologia utilizada nos rituais compostos por mitemas ou índices mitémicos. Na prossecução, exige também a busca das razões literárias subjacentes nas interpretações de cada mitema.

6. Prenunciadores da morte no contexto africano

Reza, a História, que o Egipto Antigo dava um valor premonitório aos sonhos, defendendo que Deus os criou com o objectivo de indicar o caminho aos homens sempre que eles não pudessem ter a noção sobre o seu futuro. Por isso a existência, nos templos, de onirocríticos (ou mesmo Sacerdotes-leitores escribas sagrados), que interpretavam os símbolos dos sonhos, segundo chaves

transmitidas através dos tempos. Esta oniromancia²² era praticada em toda a parte. Para o povo Bantu do Cassai (bacia congoleza), afirmam Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 617), “alguns sonhos são produzidos pelas almas que se separam dos corpos durante o sono e vão conversar com as almas dos mortos²³”.

A análise clínica da Psicanálise ou Psicologia Clínica aventam hipóteses que remetem para sonhos aliados a informações recalçadas, teoria que está longe de explicar de forma isenta a ocorrência das “confirmações dos mitos”, aquilo a que Eliade (2000, p. 535) designa “prova mítica”, para as comunidades que neles acreditam. Criam-se novas imagens e fantasmas ao nível da Ciência, na tentativa de explicar o que, para o mito, parece explicado a partir da convivência com os ancestrais. Porém, como afirma Sousa (2002, p. 69):

O confronto de tais complexos de imagens e de fantasmas, fixados e classificados pela análise clínica com tais figuras e situações, permanentes sob a vária complexidade dos mitos, revivificou a fecunda hipótese de construir os motivos mitológicos, elementos estruturais da psique humana.

Fora dos prenunciadores oníricos, existem os que acontecem durante o dia ou durante a noite, de ordem diversa, como é o prenunciador do mundo animal, por se referir a animais diversos, entre aves, felinos, caninos, répteis, prenunciadores humanos, correspondente a bebés e o mundo interior do adulto. Analisamos os diferentes rituais referentes ao mitologema da morte, com a carga ideo-pedagógica imanente, observando, em primeiro lugar, os índices mitémicos referentes aos prenúncios da morte até à consumação da mesma e a respectiva comunicação aos vizinhos e familiares.

²² Adivinhação pelos sonhos.

²³ (vide também Foruche-Tiarko & Morlighem, 1939, p. 66).

6.1. Prenunciadores do mundo onírico

Sendo consensual que o homem teve sempre preocupação de conhecer o significado dos seus sonhos, interessa-nos abordar o sonho durante o sono, já que aquele termo suscita várias percepções. Como afirma Benedí (2013, p. 9), “de modo geral, durante seis a oito horas diárias, os adultos entregam-se a uma actividade particular perante a qual tudo perde importância”, actividade essa de repouso, em que nos dirigimos à cama com o intuito de nos esquecermos de toda a actividade que norteou o nosso dia e tentarmos restaurar as forças, pois o corpo se manifesta fatigado. Ele afirma ainda que “ precisamos de descansar para repor forças”, mas depois observa: “esta fase misteriosa, acerca da qual muito se desconhece e muito se imagina, está associada à noite, à escuridão, porque é normalmente essa parte do dia que lhe reservamos” (Benedi, 2013, p. 9s). A explicação que nos adianta é a de que, no escuro, com a redução do alcance da visão, cresce a imaginação na tentativa de compensar a lacuna perante a necessidade de ocupar a mente com imagens.

Depois de distinguir vários conceitos que se têm manifestado de uso indiscriminado, quando, na verdade, designam realidades diferentes: imaginar, fantasiar, sonhar e dormir, Benedi (2013, p. 11) refere o termo sonhar como relativo à “actividade, também chamada onírica, involuntária e, normalmente, não consciente, cuja organização e emotividade intrínsecas se tornam confusas para a memória consciente; as representações mentais que produz são normalmente conhecidas por sonhos ou conteúdos oníricos”. É, pois, com esse sentido que queremos abordar, referindo-nos àquele que nos aparece durante o sono.

Vários têm sido os estudos dos sonhos em todas as épocas: primeiro, de forma empírica, foram sendo realizadas diversas interpretações muito ligadas aos mitos, até que, pouco a pouco, esses conhecimentos foram sendo sistematizados, ligados ao fenómeno da comunicação entre os deuses e os homens. Depois, diversos estudos continuam sendo feitos, na sequência dos quais várias linhas de pensamentos vão sendo desenvolvidas. Porém, tudo quanto é informação disponível indica que ainda não existem consensos sobre a interpretação do sonho: a linha de Freud encara-o como a expressão, e até

mesmo como a realização de um desejo recalcado, enquanto Jung (1946) encara-o como a auto-representação, espontânea e simbólica da situação actual do inconsciente; porém, J. Sutter apud Chevalier & Gheerbrant, (1994, p. 616) considera o sonho como um “fenómeno psicológico que se produz durante o sono e constituído por uma série de imagens cujo desenvolvimento representa um drama mais ou menos seguido”. Nesta pesquisa, pretendemos seguir a linha de Jung, embora em constante intercepção com a de Sutter, por serem as que mais se ajustam à nossa pesquisa e à nossa própria concepção. Os mesmos autores citam Roland Cahen como corroborando com este conceito de Jung, afirmando que escreveu uma espécie de síntese nos seguintes termos: “o sonho é a expressão desta actividade mental que vive em nós, que pensa, sente, prova, especula à margem da nossa actividade diurna e, em todos os níveis, do plano mais biológico, do ser sem que o saibamos”.

Observemos os prenunciadores referentes ao mundo onírico que, entre as várias subdivisões, possui o que designamos onírico sazonal, pelo facto de se referir a produtos agrícolas e frutos típicos de determinadas épocas do ano. São elementos considerados prenunciadores de mau agouro fora do seu tempo normal de colheita; o prenunciador considerado efectivo, pelo facto de, diferentemente do anterior, ser um prenunciador que independe da época. Assim, como testemunham Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 616):

Frederic Gausseb disse claramente sobre o sonho: símbolo da aventura individual, tão profundamente alojado na intimidade da consciência que escapa ao seu próprio criador, o sonho aparece-nos como a expressão mais secreta e mais impúdica de nós mesmos. Pelo menos duas horas todas as noites nós vivemo-las nesse mundo onírico dos sonhos.

O sonho é o nosso companheiro fiel de todas as noites, mesmo que de muitos deles não nos lembremos, mas sonhamos e sempre. Uma vez gostamos tanto dos nossos sonhos como verdadeira aventura, que ficamos com pena de acordar; mas outras, até nos arrependemos de termos ido à cama, termos adormecido, porque o sono foi o veículo facilitador do sonho. É nesse sentido que o sonho se encontra alojado na nossa consciência, mas está fora do nosso comando. Não podemos prever quando é que o sonho aparece, nem quando termina. Enquanto vigora, leva-nos a viver uma verdadeira aventura,

umas vezes lindíssima, outras perigosíssima, independente da nossa vontade. Se nos pudéssemos lembrar de todos os sonhos, serviriam como uma grande fonte de conhecimentos porque neles operamos grandes coisas, que depois se perdem ao acordarmos. Felizmente, hoje em dia, tanto as ideias sobre o sonho, como as ideias sobre o símbolo, evoluíram bastante e podemos usar diferentes fontes para percebermos tanto o fenómeno do sonho, como a hermenêutica do símbolo, porque ambos só têm valor se poderem funcionar como objecto de interpretação.

6.2. Prenunciadores oníricos efectivos

Os prenunciadores oníricos efectivos são as culturas, coisas e eventos com os quais, independentemente da época, sonhar é prenúncio de morte. É como afirma Jung (2002: 39): “um sonho, em nada se parece com uma história contada pela mente consciente”. Todos temos experiências que confirmam a discrepância entre o sonho, do mundo inconsciente, e a realidade, o mundo consciente, por isso mesmo, a interpretação dos sonhos, várias vezes, foge da lógica do consciente, para assumir nova lógica, a lógica simbólica. O sonho, do mundo inconsciente, dispõe de material diametralmente diferente do material consciente, com uma textura, vezes sem conta, complicadíssima.

Foi a atitude freudiana para com o sonho que constituiu o primeiro exemplo e o modelo de interpretação do sonho. As teorias “científicas” do sonho tentaram explicá-lo como fenómeno da vida mental, invocando uma redução da actividade psíquica, um relaxamento das associações. Algumas definiam o sonho como actividade específica, mas nenhuma levava em consideração o seu conteúdo e a relação entre este e a história. Em contrapartida, os métodos de interpretação do tipo “chave dos sonhos” (Antiguidade, Oriente) não desdenham o conteúdo do sonho e reconhecem nele um significado (Fontes, 2001, p. 246).

É neste âmbito que funciona a convicção dos *varhonga*, em que o sonho vale pela simbologia que apresenta e, sobretudo, pela interpretação que se dá a esse conteúdo simbólico. É nessa interpretação simbólica que se gera o significado legitimado pela prova mítica.

6.3. Prenunciadores efectivos do sub-mundo animal

Para a pesquisa em curso, consideramos várias espécies de animais, que ascendem a mais de 5500, dos quais tomamos um número bem menor, sendo que o critério é ter sido nomeado pelo grupo-alvo da pesquisa. Começamos pelos mamíferos que, apesar de serem muito próximos do homem, constituem prenunciadores da morte quando assumem determinado comportamento: o gato, o cão, e terminaremos pela toupeira, mamífero mais afastado e raro de se encontrar. Posto isso, passamos a outras espécies e famílias de animais.

Gato

O gato é um mamífero placentário, da espécie dos felinos, geralmente doméstico, embora existam alguns gatos selvagens.

Ainda na Idade Média, os europeus começaram a considerar o gato bastante ágil e o empregaram para caçar ratos que ameaçavam suas culturas, prática aplicada até aos nossos dias em várias partes do mundo, sendo exemplo disso Moçambique, onde o gato partilha da vida quotidiana com seus donos.

No concernente à religião, o gato esteve, na Europa, associado ao culto demoníaco, o que gerou sobre ele uma imagem negativa. No pensamento grego, os demónios são seres divinos ou semelhantes aos deuses por um certo poder. O demónio de qualquer um foi, assim, identificado com a vontade divina e, por conseguinte, com o destino do homem. Depois, o termo passou a designar os deuses inferiores, e, por fim, os espíritos maus (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 258).

Em tempos remotos, os egípcios tinham muita preferência pelo gato, pois reza a história que foram eles que o domesticaram pela primeira vez e o tinham como um animal venerável, chegando até a haver cerimónias fúnebres em sua honra.

Cão

O cão contém um simbolismo de aspectos antagônicos que nem as culturas todas conseguiriam resolver. Segundo Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 152), “a primeira função mítica do cão universalmente atestada é a de psicopompo, guia do homem na noite da morte, depois de ter sido seu companheiro no dia-a-dia da sua vida”. Essa é uma carga mítica que cerca o animal, fiel companheiro do homem. Adstrito a esse facto, muitos outros atributos são chamados para o animal, colocando-o, muitas vezes, em posição muito próxima das divindades, com funções sagradas.

Consta que os antigos mexicanos enterravam juntamente com o corpo do seu defunto um cão destinado a acompanhá-lo e guiá-lo rumo ao Além, ou simplesmente o cão era sacrificado sobre a tumba do seu dono para o ajudar.

Além disso, conta-se que na Guatemala, ainda hoje, os índios depositam aos quatro cantos das suas sepulturas quatro figurinhas de cão feitas de folhas de palmeira.

Como escrevem Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 152): “quando uma mulher morre de parto, levam não só um, mas dois cães, pois é preciso garantir a viagem de duas almas”, considerando-se aqui que a criança morre também juntamente com a mãe. Assim, há muitos exemplos que demonstram a face diurna do cão, podendo-se acrescentar o facto de, para alguns povos, a sua carne ser utilizada na preparação de remédio contra a esterilidade e contra a má sorte.

Já em África, na Bacia congoleza, os Bantu do Casai são referidos como utilizando um método de adivinhação através do hipnotismo, colocando o cão, para o qual o invisível é tão familiar, a servir também de intercessor entre este mundo e o mundo dos mortos, servindo de intérprete quando os vivos interrogam os mortos e as divindades subterrâneas da mansão dos mortos. Nessa região, sonhar com um cão é aviso de que em algum sítio alguém está operando a magia da feitiçaria, conforme contam Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 152).

Toupeira

A toupeira, que vive debaixo da terra, de onde raramente sai, é “um animal ctoniano como há poucos. Simboliza todas as forças da terra. O seu nome grego liga-o ao lagarto e à coruja, benéficos e cegos como ela” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 650). Este facto é compreensível na medida em que, vivendo debaixo da terra, a toupeira não poderia precisar da visão, pelo menos em condições normais em que se reconhece a função dos olhos, que dificilmente estariam permanentemente abertos debaixo da terra. Relativamente à coruja, ave nocturna, parece circular facilmente no escuro, sem precisar dos olhos para o reconhecimento do caminho ou dos lugares, da mesma forma que a toupeira não precisaria deles pois vive no escuro do subterrâneo. Todavia, o NOVO DICIONÁRIO LELLO DA LÍNGUA PORTUGUESA (2011, p. 1536) considera que a toupeira seja um pequeno “animal insectívoro, que tem os olhos pouco desenvolvidos, com as patas anteriores largas e robustas, que lhe permitem cavar galerias debaixo do solo, onde caça insectos e vermes”. Como se pode depreender, considera a posse de olhos, ainda que pouco desenvolvidos, embora outros optem por considerar que os não possui, pois deles nem sequer precisa.

No campo mítico, Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 650) afirmam que “Asclépio, deus da cura, seria originariamente deus-toupeira, como também o era, na Índia Rudra, deus arqueiro-curandeiro”. Esta afirmação leva-nos a entender quão mítico é este animal, miticismo abundantemente influenciado pelas suas características e pelo seu habitat.

6.4. Prenunciadores da morte do sub-mundo animal avícola

Em relação ao comportamento avícola prenunciador da morte, podemos recorrer à constatação segundo a qual “a ave é uma imagem muito frequente na arte africana, principalmente nas máscaras. Simboliza a força e a vida. Muitas vezes é símbolo da fecundidade” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 101).

Em grego, a própria palavra ave foi sinónima de presságio e de mensagem do Céu. O seu voo sugere, metaforicamente, a leveza, a libertação do peso terrestre, porque, na concepção da dualidade corpo/alma, o corpo aprisiona a alma, que só se liberta, efectivamente, quando chega a morte. Nessa lógica, a fuga dos pombos é prenunciadora da libertação de uma das almas prisioneiras do corpo, metáfora da morte, porque “ave é a figura da alma a sair do corpo” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 99).

Coruja

A coruja é uma ave nocturna que, em diversas partes do mundo, é relacionada com a lua. Ela não suporta a luz do Sol, facto que a pode ter tornado em ave nocturna, mas é bastante perseguida devido à sua reputação de agoirenta e dela faz-se um emblema de fealdade. Alguns círculos a consideram “o símbolo do conhecimento racional, percepção da luz (lunar), por reflexo, opondo-se ao conhecimento perceptivo, percepção directa da luz (solar)” (Chevalier & Gheerbrant, op cit, p. 234). Como ave de Atena, a coruja simboliza a reflexão que domina as trevas. Segundo os já citados autores:

a coruja é, tradicionalmente, um atributo dos adivinhos. Ela simboliza o seu dom de clarividência, mas através dos signos que eles interpretam. Na mitologia grega, a coruja é representada por Ascálafo, filho de Aqueronte e da ninfa da escuridão. É ela que vê Persófone provar um fruto do inferno (um bago de romã) e denuncia-a, tornando impossível, sem o saber, toda a esperança de um dia voltar a ver a luz do dia.

Segundo Chevalier & Gheerbrant (ibidem), “ainda nos nossos dias, a coruja é divindade da morte e guardiã dos cemitérios para numerosas etnias indo-americanas”. A mitologia grega considera a coruja intérprete de Átropo,

uma divindade que se considera que corta o fio do destino, ao lado das outras duas da mesma crença.

Mocho

O mocho é uma das aves carregadas de misticismo em diversas partes do mundo, derivado, principalmente, do facto de ser uma ave nocturna, tal como o é a coruja, visto que não suportam a luz solar. Na China Antiga, o mocho era considerado um animal terrível, capaz de devorar a própria mãe. Manifestava-se no solstício de Verão. Estava também relacionado com a forja, sendo conotado como o animal que provocava a seca.

Acreditava-se que as crianças nascidas no dia do mocho (solstício) tinham carácter violento, talvez parricidas²⁴, por isso eram distribuídas pelos vassallos, nesta data, da sopa do mocho, como um rito de prova, de purificação, de comunhão. É um dos símbolos mais antigos da China, pois remonta desde as épocas ditas míticas.

6.5. Prenunciadores efectivos do sub-mundo animal réptil

Os répteis são animais ectotérmicos²⁵, vivem, em geral, nas regiões quentes, sendo uma das suas características mais marcantes o facto de possuírem a pele coberta de escamas e placas resistentes ao calor. A maioria dos répteis tem suas actividades durante o dia, período relativamente mais quente, repousando durante a noite, período relativamente mais frio, mas exceptuam-se, naturalmente, alguns.

Os répteis dividem-se em quatro ordens, a saber:

²⁴ Capazes de matar algum dos seus ascendentes: pai, mãe ou qualquer outro; com tendência a atentar contra seu rei ou contra a pátria.

²⁵ Com temperatura regulada pelo ambiente.

- Crocodilia, ordem que agrupa os crocodilos, os gaviais, aligátors, caimões e jacarés;
- Escamados, ordem que compreende as serpentes, as anfisbenas, os lagartos: iguanas, camaleões e lagartixas;
- Testudinea ou quelónios: compreende as tartarugas marinhas e de água doce, jabutis e cágados;
- Rhynchocephalia: tuaras da Nova Zelândia, existem apenas duas espécies que estão sob risco de extinção.

Serpente

Na concepção mítico-religiosa das origens da vida, a serpente associa-se aos conceitos de alma e libido. Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 594), a propósito da serpente, afirmam:

No mundo diurno, a serpente surge como um fantasma palpável, mas que desliza entre os dedos, da mesma forma que através do tempo e do espaço mensuráveis e das regras do raciocínio, para se refugiar no mundo subterrâneo, donde vem e onde a imaginamos intemporal, permanente e imóvel na sua completude.

O simbolismo da serpente está ligado à própria ideia da vida pois, a serpente visível só aparece em forma de uma breve encarnação da Grande Serpente Invisível, causal e atemporal, senhora do princípio vital e de todas as forças da natureza. “É um deus primeiro que encontramos no ponto de partida de todas as cosmogéneses, antes que as religiões do espírito as destronassem. É o que anima e o que mantém. No plano humano, é o duplo símbolo da alma e da libido.

Camaleão

O camaleão é conhecido universalmente como animal mítico, de tal sorte que, “segundo as tradições dos pigmeus do Ituri, o Deus supremo uraniano Arebati tem como atributos o trovão, o relâmpago e o camaleão” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 148). Este facto auxilia na compreensão de algumas das tendências de misticismo que envolvem o animal, designado, como divindade, demiurgo, cujo papel divino que lhe é atribuído por essa comunidade é o de criador dos primeiros homens, o que o eleva à categoria de animal sagrado. Por esse motivo, quando os pigmeus o encontram no seu caminho “retiram-no como precaução, por medo do trovão e do relâmpago” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, *idem*). Como sobe até ao topo das árvores, os pigmeus consideram que o faz com objectivo de se encontrar o mais próximo possível de Deus.

Na Antiguidade Europeia considerava-se que era “o camaleão que permitia que o Sol entrasse em comunicação com os homens” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, *ibidem*).

Para os Dogons, em virtude de ter recebido todas as cores²⁶ da natureza, encontra-se ligado ao arco-íris, considerado caminho que permite o contacto entre o céu e a terra. O arco-íris é universalmente conhecido como caminho e mediação entre o céu e a terra, a parte de que se servem deuses e heróis entre o outro mundo e este, função testada entre vários povos, como por exemplo: pigmeus, povos da Polinésia, na Indonésia, na Melanésia, no Japão, para referir apenas algumas culturas (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 148). Quanto ao céu, estes autores referem-no como:

Símbolo quase universal pelo qual se exprime a crença num Ser divino celeste, criador do universo e garante da fecundidade (graças às chuvas que derrama. Tal ser é dotado de uma presciência e duma sabedoria infinita. As leis morais e muitas vezes os rituais do clã foram instaurados por eles durante

²⁶ Se a cromatologia evolui bastante nestes últimos anos, o certo é que a sua simbologia e universalidade mantém-se a todos os níveis do ser e do conhecimento: cosmológico, psicológico, místico, etc.

a sua breve estadia na terra; velam pela observância das leis, e o raio fulmina aquele que os enfrenta (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 187).

Nesse prisma, a terra opõe-se, simbolicamente, ao céu, como o princípio passivo se opõe ao activo, o aspecto feminino ao aspecto masculino da manifestação.

No Burquina Fasso, o camaleão foi, desde a antiguidade, símbolo de fecundidade, por isso, as suas cinzas ainda hoje servem para a preparação de pós mágico-medicinais. Podemos ainda citar, sobre as crenças míticas em redor desse animal, Chevalier & Gheerbrant (1994, 148), quando afirmam que:

a função solar do camaleão nas *culturas endógenas* africanas é ilustrada pelas representações da divindade superior, Lisa (Fon) ou Orixá (Ioruba) do panteão Vodou, que figura nos santuários do Daomé, sob a forma de um camaleão com um sol na boca, o que não deixa de fazer lembrar o escaravelho egípcio.

Refira-se que o escaravelho é conhecido sobretudo como símbolo egípcio, cíclico do Sol, ao mesmo tempo símbolo da ressurreição, imagem do Sol que renasce de si mesmo, Deus que volta.

Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 187) referem ainda outras crenças culturais, segundo as quais o camaleão foi dos primeiros seres vivos, quando a Terra ainda não se tinha separado completamente das Águas Primordiais, o que fez com que aprendesse a caminhar na lama, de forma lenta e aparentemente preguiçosa, o que acabou estando associado ao aparecimento da Morte, uma vez que lhe tinha sido confiada a missão de ir avisar aos homens que não morreriam. Mas ele demorou-se, o que fez com que Deus se zangasse e mandasse o lagarto com a palavra contrária, de Morte, e este chegou primeiro, sendo, por isso, a morte o efeito da preguiça e leviandade do camaleão.

6.6. Os caracóis prenunciadores da morte

O caracol é universalmente conhecido como símbolo lunar, indicando a regeneração periódica do ser humano, através da imagem que se forma com a facto de ele mostrar e esconder os seus cornos, (que, simbolicamente, têm o sentido de iminência de elevação), acto comparável ao cíclico aparecimento e desaparecimento da lua, “símbolo de transformação e de crescimento” - conforme escrevem Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 418), simbolizando a morte e renascimento, como o dominante tema do eterno retorno. Todo o simbolismo cósmico, todos os avanços espirituais e os símbolos que lhes são comuns marcam um retorno ao centro, à origem, ao Éden, uma reintegração da manifestação do seu princípio (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 568). A lua é o símbolo dos ritmos biológicos: astro que cresce, diminui, desaparece, cuja vida está submetida à lei universal do devir, do nascimento e da morte.

Podemos subscrever a afirmação segundo a qual: “O caracol simboliza também o movimento na permanência: a forma helicoidal da concha do caracol terrestre ou marinho é um glifo universal da temporalidade, da permanência do ser através das flutuações da mudança” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 158), que acrescentam:

No Norte de África, confeccionam-se rosários numa concha de caracol. O caracol faz lembrar os chifres dos carneiros. Além disso, participa do húmido e sai da terra, como dizem os camponeses, depois da chuva. Está ligado ao ciclo dos campos e está ligado ao símbolo da fecundidade dado pelos mortos, o adorno quase indispensável do ancestral que voltou à terra dos homens para a fecundar, portador de todos os símbolos da face do céu e das chuvas benfazejas.

Estas citações mostram que as características peculiares deste animal é que levam a interpretações ligadas a misticismo em diversos povos do mundo.

7. Hermenêutica simbólica

Para a definição do conceito de hermenêutica, começamos pela proposta de Gadamer et al (2004, p. 166), que afirma que a hermenêutica pode ser definida como “uma teoria filosófica confrontada com o mundo cultural peculiar em que se realiza uma idolatria da ciência”. Essa visão coloca o mundo cultural em posição negativa ao descrevê-lo como idolatria da ciência. Matos & Cunha Borges (2017, p. 174) advogam que: “na hermenêutica, a história não constitui apenas uma perspectiva dos estudos literários, mas uma dimensão intrínseca da existência da obra, porque deriva da experiência pessoal do escritor e apela à experiência pessoal do leitor”.

Essa afirmação refere-se ao texto escrito mas, nesta pesquisa, priorizamos os textos recolhidos através da intervenção da expressão verbal de tradição oral, embora também transcritos para a produção da presente tese. Assim, a recepção do texto oral diverge, em parte, da referida nessa transcrição das autoras, mas torna-se peculiar e de uma riqueza inquestionável na medida em que congrega outros elementos de ordem não-verbal, tais como o gesto, o tom de voz, o *suspense*, a indumentária, os objectos, as cores, os elementos da natureza, etc.

A hermenêutica não pode ser entendida como uma espécie de antropologia fundamental, ou como uma semiologia geral. Ela não pode privilegiar uma das dimensões do signo linguístico: a semântica, a sintáctica, ou a pragmática, ela, como teoria filosófica:

assume-se como totalidade do nosso acesso ao mundo, pois é o modelo de linguagem e sua forma de realização que, no diálogo, condicionam a compreensão entre os homens, bem como a compreensão de tudo quanto existe no mundo (Gadamer et al, 2004, p. 166).

A teoria tradicional do conhecimento pecou por não ter dado valor à articulação linguística, embora a tendência do momento procure orientar, decisivamente, a hermenêutica para o fenómeno da linguagem.

Para Matos & Cunha Borges (2017, p. 142), “a palavra hermenêutica, ou a expressão arte hermenêutica, deriva do nome de Deus *Hermes*, mensageiro

de Zeus, habitualmente ligado à função de estabelecer comunicações ou de transmitir mensagens. O verbo grego hermêneuein significa interpretar”, justamente a perspectiva em que pretendemos utilizar esta palavra ao longo da nossa pesquisa, pois partimos da identificação dos mitemas (e/ou índices mitémicos) e buscamos a interpretação sugerida pelo grupo etno-linguístico dos *varhonga*, para descortinarmos a lógica universal dessa interpretação.

Podemos atender também à linha de Ricoeur citado por Matos & Cunha Borges (2017, p. 142), que define a hermenêutica como “toda a disciplina que procede por interpretação, e dou aqui à palavra interpretação o seu sentido forte: o discernimento de um sentido oculto num sentido aparente” algo semelhante ao que fazemos ao longo da elaboração da nossa tese.

Estamos cientes de que entre hermenêutica e simbolismo há uma oposição e equívoco, situação que pretendemos evitar, agrupando os dois conceitos, como já antes foi feito em Gadamer et al (2004, p. 197), visando gerar o conceito de hermenêutica simbólica, dado que, subscrevemos a posição segundo a qual o próprio sentido de hermenêutica “pretende ser um entendimento que explicita o que estava implícito, que traz à consciência o que permanecia inconsciente ou semi-inconsciente” (Matos & Cunha Borges, 2017, p. 175).

Enquanto hermenêutica, o conceito gerado centra-se no estudo da linguagem como objecto e sujeito de interpretação. No entanto, a linguagem não pode ser entendida unicamente do ponto de vista epistemológico ou antropológico, “mas como diálogo ético-reflexivo (espiritual) anímico-existencial de consenso sócio-cultural” (Gadamer et al, 2004, p. 197), como fazemos na presente tese.

8. Hermenêutica simbólica africana

Neste ponto sobre a hermenêutica africana, apresentamos a nossa percepção sobre o conceito pois que é de inequívoca importância a validação de uma hermenêutica africana, que permita acesso desinibido às realidades sócio-histórico-culturais dos grupos etno-linguísticos, sem necessidade de uma auto-avaliação baseada em conceitos exteriores. Esse factor propicia a apropriação, naturalmente crítica, de fenómenos endógenos da cultura africana e a manutenção de aspectos das memórias colectivas.

A literatura oral deve adoptar a interdisciplinaridade com a antropologia e a filosofia visando a busca e afirmação de uma identidade etno-cultural que desperte a consciência do próprio ser e da acção dentro da comunidade.

Tal como a filosofia, a literatura oral africana não pode partir senão do manancial da oralidade africana, incluindo os mitos através dos seus diversos mitologemas, servindo-se de uma hermenêutica africana. Entenda-se hermenêutica como pesquisa do sentido, missão de releitura, busca pelo novo. Por outras palavras, uma descodificação do significado latente do signo e do símbolo. Como tal, uma releitura das ciências humanas deve interpretar o sentido numa perspectiva propriamente africana, que busque explicar o homem africano:

Através dos valores, das figuras do Espírito de Hegel, constituídos pelo crescimento da produção cultural do génio humano sem exclusividade. É a hermenêutica do objecto cultural a ciência capaz de nos fazer revelar, de nos devolver os sentidos latentes (esotéricos) das mensagens, dos signos e dos enunciados orais e escritos, dos documentos figurados: diversas obras de arte e seus representantes (Mulundwe & Tshahwa, 2007, p. 5).

Tal como se pode afirmar também em filosofia, a literatura oral africana deve valer-se de uma hermenêutica específica como uma passagem obrigatória para a sua emergência e afirmação. Tal como a literatura grega partiu da sua mitologia, a africana deve servir-se da sua, o que legitima a necessidade de abordagem hermenêutica africana, que permita compreender e validar a realidade sócio-cultural endógena africana.

Através de uma apropriação crítica dos diversos mitos, lendas, fábulas e demais géneros da literatura oral das comunidades e grupos etno-linguísticos de Moçambique podemos encontrar uma forma de manter viva a memória colectiva, condição para o surgimento de uma vida de plena liberdade mental, como busca do sentido da consciência, do ser, bem como da acção na própria comunidade.

É nessa dinâmica que recorreremos ao método mitocrítico, buscando discernir a comunicação literária existente e descortinar a comunicação imanente em cada acto praticado. Isso encontra suporte na afirmação de Fernandes (2015, p. 3), segundo a qual “a linguagem simbólica está para além do apreensível pela razão e por qualquer tentativa de interpretação que tende a abarcá-la em sua plenitude”. Esta citação corrobora o que Ricoeur (op cit. p. 26) considera a razão da impossibilidade da apreensão plena do símbolo e afirma: “se a compreensão precede, acompanha e envolve a explicação, esta, em troca, desenvolve analiticamente a compreensão”. Desta feita, a abordagem mitocrítica é a chave que nos ajuda a aceder ao conteúdo imanente da simbologia atinente aos objectos, atitudes, palavras e gestos com valor interpretável.

CAPÍTULO IV

APRESENTAÇÃO HISTÓRICO-GEOGRÁFICA E CULTURAL DOS VARHONGA

Os *varhonga* constituem um sub-grupo do grupo étnico Tsonga, pertencente ao povo Bantu. Na proposta de definição de Desrosiers (2011, p. 30), Ama-Tsonga são “aqueles que nasceram no Oriente. Aqueles que se comunicavam através de divindades”.

Os Bantu são formados pelo conjunto de vários povos que falam línguas de origem comum. O termo abarca, praticamente, todas as etnias do Sul, Leste e Centro de África, possuem características culturais semelhantes e são povos falantes de línguas comuns.

A palavra bantu foi utilizada pela primeira vez por Bleek (1862)²⁷, para designar as numerosíssimas falas aparentadas [...] que cobrem uma superfície de uns nove milhões de quilómetros quadrados ao Sul de uma linha quase horizontal, a cortar o continente africano, da Baía de Biafra²⁸ a Melinde²⁹. O termo bantu aplica-se, hoje, também aos povos e somam mais de duzentos milhões de pessoas que utilizam um daqueles idiomas (Silva, 2006, p. 209).

Na linha de Desrosiers (2011, p. 31), há diferença entre banto e bantu, sendo que o primeiro termo designa “aquele que recebeu um nome, uma pessoa, o homem iniciado. O verdadeiro nascimento do ser humano é a morte simbólica do ser provisório e o novo nascimento através dos ritos que têm por finalidade

²⁷ Com a definição do termo “Bantu” em 1862, o Dr. Wilherm Bleek avançou a hipótese do enorme número de línguas com características comuns terem tido origem numa única língua.

²⁸ A República do Biafra foi um estado secessionista no sudeste da Nigéria, habitado maioritariamente pelo povo Ibo e existiu de 30 de Maio de 1967 a 15 de Janeiro de 1970. A secessão foi liderada pelos igbos, dadas as tensões económicas, étnicas, culturais e religiosas entre os vários povos da Nigéria e a criação do novo país, baptizado segundo a Enseada do Biafra (a baía atlântica no Sul), esteve entre as causas para a Guerra Civil Nigeriana, também conhecida por Guerra Nigéria-Biafra, ou ainda Guerra do Biafra.

²⁹ Melinde (*Malindi* em suaíle) é uma cidade do Quénia, na costa do Índico, a norte de Mombaça, com cerca de 68 mil habitantes. É uma cidade muito antiga, fundada por mercadores suaíles no século XIV. Teve contacto com exploradores chineses, em 1414, e portugueses, a partir de 1498. Tendo Vasco da Gama encontrado resistência em Moçambique e Mombaça, Melinde abriu-lhe as portas na esperança de achar neles bons aliados para a sua ambição de hegemonia. Melinde era o porto mais concorrido do Oceano Índico.

modelar a personalidade”. O indivíduo que nasce deve tornar-se pessoa através da submissão a determinados ritos de iniciação. Os indivíduos são iguais e cada um tem sua personalidade, carecem todos de um renascimento social através da iniciação e assimilação de valores fundamentais da cultura. É assim que “o homem se sente existir só dentro do seu grupo, com seu grupo e para seu grupo” (Desrosiers, 2011, p. 30).

Em contrapartida, bantu “tem uma conotação linguística e surgiu em 1862, sob proposta do linguista alemão Bleek, para assimilar o grande parentesco de cerca de 300 línguas, as quais utilizam todas esse vocabulário para designar os homens”. O singular, segundo esse linguista, é Muntu, o que determina que não exista uma raça Bantu.

Podemos secundar Desrosiers (2011, p. 22), quando afirma que “não há um unanimismo da cultura moçambicana. Diante da diversidade e da pluralidade cultural, não é possível hoje em dia obter um retrato homogêneo da cultura do povo moçambicano”. Só para nos referirmos à parte Sul de Moçambique, considerado o Sul do Rio Save, distinguem-se três diferentes grupos etno-linguísticos, nomeadamente: *Vatsonga*, *Vacopi* e *Vatonga* (“eles gostam de ser chamados *Vanyembani*”), afirma Desrosiers (2011, p. 27), que acrescenta: “consta que Khokha, designados por Bitonga, participaram na primeira vaga de migração do povo ao Sul do Save”.

Feliciano (1998, p. 36) faz referência a um quadro geral com que se classificou o conjunto étnico do Sul do Save, designado Thonga, baseando-se em critérios linguísticos. Assim, foi considerado que os Varhonga são: “Mpfumo, ou *Zihlahla*, Matrola, Tembe e suas duas sub-divisões, a saber: Matutwine e Maputro, Mavota, Mabyaya ou Nondwane, Xirhindra e Manyisa”. O *Xirhonga* é uma língua moçambicana que na altura do censo de 1997 era usada por cerca de 3,6% da população moçambicana de Maputo Província e Maputo Cidade.

O universo linguístico bantu ocupa grande porção do continente africano, do centro em direcção ao Sul, sendo milhares de falantes, compondo numerosos países.

1. **Percurso histórico do grupo etno-linguístico dos *varhonga***

Os Bantu saíram das regiões equatoriais (a região que é hoje ocupada pelos Camarões e pela Nigéria) e dividiram-se em dois movimentos diferentes: para o Sul e para o Leste criando a maior migração jamais vista na África. Por motivo ainda desconhecido, essa migração continuou até ao século XIX.

Da formação e migração dos Bantu originou uma enorme variedade de géneses. Depois de muitos séculos de movimentações, guerras e doenças, os grupos Bantu mantiveram as raízes da sua origem comum. Os povos Bantu, além do semelhante nível linguístico, mantiveram uma base de crenças, de rituais e de costumes muito similares; uma cultura com características idênticas e específicas que os tornam semelhantes e agrupados.

Era possível saber os alimentos por eles produzidos através do estudo do vocabulário, por exemplo, eram mais escassos os vocábulos alusivos à caça, no entanto, abundantes os atinentes à pesca.

Pelos estudos linguísticos e arqueológicos, eram pescadores, que praticavam a agricultura nas bordas da mata, coziavam a cerâmica, teciam panos de ráfia e outras fibras vegetais, faziam cestos, estavam organizados em extensas famílias, baseadas no prestígio dos mais velhos (Scamaral, 2008, p.46).

Segundo um dos mitos que tentam explicar a origem do nome da zona onde hoje se estende o distrito de Marrakwene, terá vivido por aquele sítio, no passado, o senhor Muraku, que fazia o transporte de pessoas e bens de uma margem à outra através do seu barco, tornando-se, por isso, famoso de tal sorte que se chamava toda aquela zona de zona de Muraku. Quando os portugueses quiseram construir o edifício da Administração expulsaram-no, porém passaram a chamar a zona de Marrakwene, para harmonizar com a designação já existente entre as populações locais.

É nesta mesma zona que se verificou a Batalha de Marracuene, terminando no recuo simultâneo das forças portuguesas e dos guerreiros de Mapunga, filho do Rei Makaneta e os de Mahazule. Matibejane foi solicitar o

apoio dos portugueses por ter sido traído por alguns dos companheiros. Os Mabyaya coligaram-se aos portugueses, dando-lhes indicações de como entrarem e procederem a um ataque pelas costas, na parte desguarnecida dos guerreiros de Mapunga. Assim, os portugueses foram instalar-se na Ilha de Inkanine, o que os levou à vitória sem grande resistência dos guerreiros de Mapunga. Com esta derrota, vários residentes de Marrakwene e arredores tiveram de se refugiar junto de outros grupos étnicos, mais a Norte, como a zona de *Xirhindra*, em Manyisa.

Ainda sobre o território dos *varhonga*, escalamos o Distrito de Boane, cuja população é historicamente originária das migrações Bantu realizadas há cerca de um milénio e que se foram operando em vagas sucessivas a partir da África Central. O grupo que veio dar origem aos Tsongas instalou-se no Sul, espalhando-se por todo o território até ao Rio Save. Eles habitavam em aldeamentos dispersos e dedicavam-se à caça e à pesca como actividades principais. A administração era descentralizada e os casamentos entre primos eram estritamente proibidos. Acredita-se que essa proibição permitia a criação de laços com outras aldeias, visto que um dos problemas dos Tsongas era como fazer a integração das suas aldeias dispersas pelo Território. Após o estabelecimento dos portugueses em Delagoa Bay, no século XV, os Tsongas passaram a actuar como intermediários no comércio de marfim com os Zulos.

Em harmonia com a tese de alguns linguistas, as línguas Bantu são derivadas de uma única língua comum, denominadas protobantu. De acordo com os estudos desses linguistas, é possível reconstruir um pouco do modo de vida dos primeiros povos bantu através do estudo de sua língua (Scamaral, 2008, p.46).

Embora o espaço territorial dos *varhonga* seja o mesmo até aos nossos dias, muitas vezes, as populações actuais, em larga medida, já não pertencem exclusivamente ao grupo etno-linguístico dos *varhonga*, tendo-se agregado outras pessoas oriundas de diferentes partes de Moçambique. Mesmo o território de Marrakwene, bem conhecido pela conservação e peculiaridade no uso da língua *xirhonga*, tornou-se palco de convivência de diferentes línguas, embora abundantemente do Sul, como *xitswa*, *xichangana*, mas também algumas, mesmo que sem expressividade numérica, do Norte e do Centro.

Já a população do distrito de Matutwíne, que pertence maioritariamente ao grupo Etno-linguístico dos varhonga, inclui também os Nguni, ligados à família Zulo, da região do Natal e da família Swazi; vatswa, oriundos da província de Inhambane, os vachangana, oriundos da província de Gaza e do Norte da província de Maputo.

2. Localização geográfica do grupo etno-linguístico dos *varhonga*

O Grupo Bantu, no qual encontramos os Matsonga, de onde emerge o grupo etno-linguístico dos *varhonga*, era uma população que, no remoto tempo em que foi estudado por Henrique Junod (1974), se encontrava muito dispersa, segundo a estatística de então: “14.000 almas numa região que se pode calcular de 14.000 quilómetros quadrados, o que não dá mais que uma população de dez por quilómetro quadrado, embora numa distribuição muito desigual”.

Esses dados são diferentes dos actuais, mas são importantes para a pesquisa empenhada na busca dos valores subjacentes ao passado do grupo etno-linguístico. A localização espacial de então assume papel preponderante para a compreensão de determinadas dinâmicas, tal como afirma Junod (1974, p. 7): “os Ba-Ronga³⁰ são muito bem servidos pela natureza, quanto ao solo do seu país”.

Hoje em dia, seria difícil estabelecermos com a mesma exactidão a localização geográfica deste grupo etno-linguístico, dadas as diversas movimentações que afectaram os diversos grupos da população Bantu de Moçambique, movida por diversos factores ao longo dos tempos, desde a fome, a seca, a busca de novas terras, os casamentos, a procura de emprego, a guerra, etc. No entanto, as informações fornecidas pelo missionário continuam valiosas porque é a partir delas que podemos pesquisar e estabelecer a comparação em termos de espaço em que se pode buscar conhecimentos relativos ao grupo.

³⁰ Grafia adoptada por Henrique Junod (1974), que se justifica, em parte, na medida em que até então ainda não havia a padronização da ortografia das línguas moçambicanas.

A divisão administrativa desse território, atendendo à recolha feita pelo Sector de Preservação e Investigação Cultural da Direcção Provincial de Educação e Cultura, em 1982, era a seguinte: à margem direita do rio chamava-se *Masinga*, limitando-se a Sul com *Chitlhangu*, também conhecido por *Zintava*; a Sudeste ficava *Chivindre*, ao Ocidente encontrava-se *Mapulangu*.

Junod (1974, p. 7) caracterizando o espaço físico dos *varhonga*, afirma que:

A região que borda o mar é um antigo fundo marítimo alteado, consistindo em dunas de areia vermelha ou branca, que correm, do sudoeste ao nordeste e deixam entre si depressões, covetas, em cujo fundo dormem charcos de água estagnada. As colinas dificilmente se elevam a mais de 50 metros de nível do mar (30 metros acima dos lagos). A areia destas dunas é, em si mesma, de todo improdutiva.

Como a localização espacial de determinado território não pode ser separada do respectivo tempo, a descrição feita por Henrique Junod pode estar desajustada da realidade do momento actual, com muitas terras agora intervencionadas pelo homem, muitas florestas agora desbravadas para darem lugar a construções de bairros, estradas, casas, condomínios, empresas, fábricas, machambas, etc. É nesse sentido que podemos não subscrever na totalidade as informações de determinadas descrições constantes dos livros de Junod (1974), mas funcionam como base da análise da situação actual. Na realidade, corresponde ao tempo em que fez a pesquisa territorial e étnica de lugares que muito bem conheceu e frequentou, o que testifica a visão de Castrillon-Mendes apud Ferreira et al (2016, P. 194), que postula que “a descrição representa a intimidade do narrador com o local que não é apenas cenário, mas perfaz a cena em que as personagens actuam”. Esse conhecimento territorial do etnógrafo pode ser exemplificado na descrição que Junod (1974, p. 7) faz:

A vegetação que nelas se tem desenvolvido, há milhares de anos, as florestas que nelas têm crescido e são, em certos lugares, de bastante densidade formaram ligeira camada de húmus que se mistura à areia e pode produzir colheitas abundantes quando as chuvas caem oportunamente. O fundo das

depressões (hlângua, um-mi) é pouco mais fértil, embora a humidade que nela domina favoreça o crescimento de certos vegetais.

Ainda sobre a caracterização das terras do grupo etno-linguístico dos *varhonga*, Junod (1974, p. 8) acrescenta: “o lado da areia (*pfunhe*) das colinas (*chitjunga*), encontra-se, aqui e ali, uma espécie de terra negra com detritos vegetais e na qual prosperam maravilhosamente o milho, as batatas, a cana-de-açúcar, etc”. Na sequência, este estudioso esclarece:

Chama-se esta terra negra Nhaca³¹. Encontra-se na base da colina que vai de Lourenço Marques a Marracuene, numa distância de 25 a 30 quilómetros. Nessa região, na falda do outeiro que se eleva em suave pendor, nascem fontes pouco abundantes que vão formar um pântano muito curioso onde se desenvolve uma admirável vegetação tropical.

Numa clara demonstração de um poderoso domínio de observação e expressão, Junod (1974, p. 8) continua: “a areia da zona litoral é substituída na zona interior da Matola, na região que separa as planícies do Incomati e do Bilene, por outras espécies de terreno, chamado *hundjusi*. É uma terra avermelhada, que contém muita areia, mas é muito mais fértil do que esta”. Segundo este autor, de acordo com o pretérito tempo em que fez o estudo que, naturalmente não se poderia confirmar na totalidade se se empreendesse novo estudo sobre as mesmas terras hoje, dado os vários factores que ditaram muitas transformações:

Se nos afastarmos do litoral encontramos as colinas dos Libombos e do Longuè, colina de pedra dura, avermelhada, semelhante ao pórfiro. Mas a oeste, estende-se uma grande planície que parte dos Libombos e termina nas montanhas do Drakensberg. Aí, em certos lugares, o solo é formado de argila acinzentada ou acastanhada. Noutras regiões é muito seco e pedregoso.

Foi em algumas dessas zonas que percorremos, seguindo, inevitavelmente, os passos de Junod, embora com diferenças geradas por mudanças territoriais e reocupações operadas ao longo do tempo, em resposta às recentes adversidades. Foi a necessidade de estudar o grupo dentro do seu

³¹ *N'yaka*, na ortografia actual das línguas bantu.

território e da sua cultura que Junod (1974, p. 9) mencionou que considera a região que mais tem percorrido, “ou seja, os arredores do Ricatla, nas aldeias de Nondwane³², que se estendem sob uma faixa bastante estreita”. E acrescenta:

É muito importante conhecer estas circunstâncias para se apreciar o sistema de propriedade rural dos Rongas. Por direito, o solo pertence inteiramente ao chefe, mas não é dele senão para poder pertencer a toda a gente. Ninguém compra o terreno. Este é distribuído gratuitamente a quem quer que venha estabelecer-se na região.

Desde sempre, o grupo etno-linguístico dos *varhonga* admitiu a entrada de pessoas singulares oriundas de outros grupos, desde que se apresentassem ao chefe das terras, colocassem o desejo de se estabelecerem naquela zona e se declarassem súbditos do chefe. Como escreve Junod (op cit p. 10) “O simples acto de *kukhondza*, isto é, de se declarar súbdito do chefe, dá ao indígena direito de todo o terreno de que necessite para a sua subsistência”. É nessa linha que se justifica o início das mudanças em termos de pertença exclusiva da terra dos *varhonga*, situação que viria a ser agravada pela mudança da dinâmica da vida a partir de 1974, mercê dos acordos de Lusaka, com a Independência de Moçambique e sua constituição em República Popular, em 1975, a partir de onde, por razões de ordem política, surgem movimentações populacionais a todos os níveis. Para o cúmulo, a guerra dos dezasseis anos causou uma desordem que levou a movimentações forçadas em busca de refúgios, cada vez mais escassos, com os antigos habitantes a abandonarem suas zonas, enquanto outros as ocupavam temporariamente por as considerar relativamente mais seguras que as suas.

Outro distrito alvo da pesquisa foi o de Boane, localizado a Sudoeste da Província de Maputo, fazendo fronteira com outros distritos do mesmo grupo etno-linguístico, sendo o Distrito de Kan`wamba, a Norte, o de Kanamahaxa, a

³² Actualmente escrevendo-se nondrwana (de acordo com a norma estabelecida no acordo ortográfico), território dos falantes de uma variedade da língua xirhonga, dos varhonga de Marakwene, ao lado de outras variantes, nomeadamente, dos mukokotwana, de Kan`wamba, com a variante xikokotwana, e dos mazingiri, da katembe, com a variante xizingiri.

Este, o de Matutwine e a Cidade da Matola, a Oeste. Cobre uma superfície de 806 km².

Em conformidade com a divulgação do Ministério de Administração Estatal (2012, p. 2), os cursos de água pertencem às bacias hidrográficas dos rios Umbelúzi³³, Tembe e Matrola, atravessado, também, pelos rios Movene e Nwlate, afluentes de regime periódico do Rio Umbelúzi.

Quanto a Khatwane, é um dos Postos Administrativos do Distrito de Matutwine. Localiza-se no extremo Sul da Província de Maputo, entre os paralelos 26^o e 27^o, de latitude Sul, e entre 32^o e 33^o, de longitude Este; limitado a norte pela Baía e Cidade de Maputo, a Sul pela República da África do Sul, com a Província de Kwazulo-Natal, a Este é banhado pelo Oceano Índico, a Oeste confina com os distritos de Namahaxa e Boane, e com o Reino da Swazilândia. Possui 5.387 km² de superfície³⁴ e uma população de 35.161 e estimada em 10 habitantes por km². A população é jovem, maioritariamente feminina e de matriz marcadamente rural. O clima é sub-tropical, com duas principais estações: a chuvosa, que vai de Outubro a Abril e a seca, que vai de Maio a Setembro. A precipitação apresenta uma variabilidade espacial significativa quando se caminha da costa para o interior. Ao longo da orla costeira observam-se valores médios de precipitação anual dos 1000 mm, decrescendo gradualmente até cerca de 600 mm à medida que se caminha para o interior. Ao longo da fronteira ocidental verifica-se uma ligeira subida de níveis pluviométricos justificada pelos efeitos da altitude. Registam-se temperaturas elevadas, com valor médio anual superior a 24^o C, com amplitude térmica anual inferior a 10^o C e uma média anual de humidade relativa entre 55% e 75%. Os principais rios do distrito são: Maputro, Tembe, Futi, Nsele e Chilichili. Conta, também, com os seguintes lagos: Phiti, Chunguti, Sotiva, Malongane, Mandlene, Tsebjane, Gamane e Mangalipse. Esses rios são condicionados pelo regime climático prevalecente na zona, o que lhes confere um carácter marcadamente

³³ É o mais importante dos três rios, nasce na Swazilândia (Eswathine) e após um percurso de 70 km desemboca no Estuário do Espírito Santo, onde também têm a sua foz os rios Matola e Tembe. Constitui a fonte de água potável para as cidades de Maputo e Matola.

³⁴ Cf. Direcção Nacional de Terras, Cadastro Nacional de Terras.
<http://www.dinageca.gov.mz/dnt/>

sazonal. Uma vez que a maioria nasce fora de Moçambique, seu regime é igualmente condicionado pelo padrão de exploração dos mesmos nos países em que nascem.

O fenómeno de intrusão salina é prevaemente nos períodos de estiagem a corresponderem às fases de marés vivas. O lençol freático encontra-se próximo da superfície, o que determina a ocorrência de formações lacustres ao longo da globalidade da faixa costeira. A geomorfologia é caracterizada pela prevalência da planície litoral. É ao longo desses sistemas fluviais que ocorrem os principais depósitos aluvionares, o que determina a conformação de unidades ecológicas específicas na forma de corredores.

No interior, destaca-se a cadeia dos Libombos, de origem vulcânica de uma configuração geomorfológica da orla fronteira bem diferente da do resto do distrito. Seus solos são maioritariamente arenosos, com fraca capacidade de retenção da água e, conseqüentemente, uma taxa elevada de infiltração. Ao longo vales fluviais ocorrem solos aluvionares com elevadas concentrações de argila, o que determina uma capacidade significativa de retenção da água.

De uma forma geral, a vegetação do distrito tem um padrão que varia com o tipo de solo. A presença de cursos de água e de lagoas constitui, também, factor de variação da vegetação, que apresenta os seguintes tipos: florestas densas e brenhas (ricas em diversidade botânica), florestas abertas e savanas arbóreas, e graminhais.

3. Potencial cultural do grupo etno-linguístico dos *varhonga*

Em todo o território dos *varhonga*, tal como acontece com outras partes do país, ocorrem manifestações culturais que referenciam os principais acontecimentos da vida quotidiana das famílias, tais como: o nascimento, a morte, a fase da puberdade, os ritos de iniciação, a alimentação, a religião, as línguas faladas e outros. As populações e as autoridades locais preservam as cerimónias endógenas africanas de Moçambique na abertura e encerramento da época do *canhu*, em Fevereiro e em Março, respectivamente.

Os principais ramos de produção no território dos *varhonga* são: agricultura, pecuária, colecta, caça, pesca e artesanato. A agricultura é a actividade predominante em todas as zonas, tanto as férteis quanto as áridas. As férteis são as que se beneficiam de chuvas regulares e pela proximidade de águas dos rios e lagoas que facilitam a irrigação.

As culturas agrícolas predominantes são: o milho, amendoim, mandioca, feijão nhemba, batata-doce, o cajueiro, a mafurreira, a massaleira, a bananeira e, em menor escala, os citrinos. Existe também o canhoeiro, que fornece a bebida de tradição ritualística.

Os pratos típicos são: *tihove*, *xiginya*, *vusva*, *kakana* e outros, sendo o amendoim elemento muito importante na culinária local.

As espécies de gado predominantes são: bovino, ovino, caprino e avícola.

São bebidas típicas dos *varhonga*: *ximovana* (bebida feita de cana-doce), *xikaju* (bebida feita do caju), *ukanyi* (sumo de canhu), *xikhalavatla* (sumo de melancia), *uputru* (vinho preparado a partir de mapira. É a bebida preferencial em cerimónias ligadas a antepassados). Há também bebidas destiladas a partir de caju, massala, cana-doce, aguardente localmente designada *thom-thom-thom* ou *sope*.

As danças típicas mais praticadas são: o *xigubo* (uma dança guerreira, que visava a preparação física e celebrar a memória dos guerreiros), *xingomana* (praticada exclusivamente por mulheres), *muthimba* (praticada em cerimónias de ordem familiar, como a apresentação, o lobolo e o casamento “*kukhonisa*” e *Makwayela* (praticada tanto por homens como por mulheres).

O artesanato sempre constituiu uma das actividades principais de toda a população *varhonga*, baseada em materiais rudimentares com as quais constroem palhotas, fabricam utensílios domésticos de que necessitam, como os almofarizes, enxadas, arcos, flechas, setas, machados, catanas, tambores, pratos, colheres, bancos, travesseiros, bengalas e mais. As mulheres colhem,

amassam e cozem almagra e tecem os “*xirhundru*”³⁵, seu principal cesto de trabalho. Muitos homens trabalham na cestaria, fazendo peneiras, coadores, cestas de muitas formas, esteiras e celeiros.

Os rituais endógenos como *kuphahla* (pedido aos antepassados) são geralmente realizadas em diversas cerimónias, incluindo as públicas, no âmbito de inauguração de diversos empreendimentos.

Os nativos de Khatwane prestam culto aos antepassados em locais sagrados, que são pequenas matas onde jazem restos mortais dois antigos Régulos, Indunas, Chefes de Terras e outros conselheiros da família real do Regulado. Esses locais estão representados em pequenos cemitérios e em árvores de espécies diversas, ao exemplo do canhoeiro, o imbondeiro e outras.

A mata de Kapezulo, onde jazem os restos mortais de N'wangove e de outros, como Maputru, seu filho, é a principal zona sagrada de todo o Distrito de Matutuíne. No entanto, em todas as pequenas povoações realizam-se cerimónias singulares, segundo a importância da celebração, descendo-se até ao nível familiar.

³⁵ Cesto tradicional feito através de finas ripas e fios de plantas trepadeiras existentes no território dos varhonga.

CAPÍTULO V

MITOCRÍTICA DO MITOLOGEMA DA MORTE NO GRUPO ETNO-LINGUÍSTICO DOS VARHONGA

Neste capítulo abordamos os diferentes rituais do mitologema da morte e procuramos não só a interpretação dada pelo grupo etno-linguístico sobre os procedimentos dos seus rituais, mas igualmente descortinamos as razões imanentes susceptíveis de análise tendente a aproximar mais as visões do mundo ao contexto de crítica literária.

Por detrás da concepção dos mitemas em que se apresenta o mitologema da morte encontram-se várias remissões para a dimensão literária da cultura, desde os prenunciadores da morte divididos em diferentes sub-mundos, passando pelos acontecimentos que se seguem à consumação da morte, até aos subsequentes rituais relativos a purificações diversas.

Se o mito parece possuir uma função imaginária, não é menos verdade que ele faz com que o homem relacione o mundo onde habita com outros mundos, na tentativa de dilatar o exercício da compreensão e do pensamento. Esta ambivalência do mito é reconhecida pela alegoria. É preciso, então, penetrar no mito e descobrir um sentido latente, para além do manifesto pois, onde há mito, invariavelmente, há algo que indica a espessura da realidade.

Como observa Heleno (2001, p. 72), “o simbolismo reenvia-nos para um sentido latente no mito”. Ora, ao querer surpreender-se com o mito, a hermenêutica sempre quis escutar a linguagem simbólica e descobrir no símbolo aquilo que, eventualmente, possui de sagrado e, por isso mesmo, de originário. O mesmo autor acrescenta: “ao querer saber como é que esses símbolos se repetem ao longo da história humana e os avatares que podem assumir, pode, enfim, surpreender a existência humana”.

Abordamos o lobolo da defunta e a cerimónia da busca do espírito do defunto, dada a conexão que apresentam com a temática da morte. Sem nos imiscuirmos em possíveis polémicas geradas pelos referidos rituais, o nosso papel consiste exclusivamente em apresentar uma análise baseada na hermenêutica africana e sua relação com a hermenêutica universal.

1. Isotopismos semânticos dos prenunciadores da morte

Neste ponto, apresentamos os isotopismos semânticos do mitologema da morte, no tocante aos seus prenunciadores, uma vez que a morte começa com os respectivos prenúncios. Assim, fazemos uma compilação de índices mitémicos referentes a diversas ocorrências susceptíveis de serem interpretadas culturalmente. Os índices mitémicos, geradores de isotopismos simbólicos, são fornecedores da chave semântica que orienta a comunicação entre a dimensão espiritual (os ancestrais incluídos) e a consciência do indivíduo, caminho para a interpretação que desemboca na atitude carnal.

Esse conjunto de índices mitémicos concorre, em última estância, para a formação dos mitologemas, entendidos como grandes esquemas míticos, que se sintetizam numa determinada atitude social. Uma vez que essa atitude do indivíduo ocorre no seu meio social, não é meramente individual, mas parte de um processo interactivo, na medida em que o aludido prenúncio da morte é atinente a indivíduo diferente de quem se confronta com o mitema.

A forma como as sociedades contemplam a morte constitui a força motriz para o desenvolvimento dos sistemas de crenças de diferentes religiões organizadas, tanto as ditas reveladas (exógenas), quanto as endógenas africanas.

É frequente tomarem-se os sonhos como prenunciadores de algo, do bem ou do mal, através de diversas formas e fórmulas de interpretação porque, como afirmam Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 616): “a interpretação dos sonhos, disse Freud, é a via real para atingir o conhecimento da alma”. E acrescentam: “o sonho manifesta também a natureza complexa, representativa, emotiva, vectorial de símbolo, bem como as dificuldades de uma correcta interpretação”. Segundo Fontes, (2001, p. 246), “a interpretação, para Freud, destaca, a partir do relato feito pelo sonhante (conteúdo manifesto), o sentido do sonho tal qual ele se formula com o conteúdo latente a que conduzem as associações livres”. Para a presente linha de pensamento, “o objectivo último da interpretação é o desejo do inconsciente e a fantasia em que este toma corpo”. Como se pode depreender, a interpretação está no centro da doutrina e da técnica freudiana.

Poderíamos caracterizar a Psicanálise pela interpretação, isto é, pela evidenciação do sentido latente de um material (vide Fontes, 2001, p. 245).

Para os *varhonga*, a morte é um processo que começa com o prenúncio, atinge a consumação como o auge a partir do qual se desencadeia uma série de rituais não menos importantes. O túmulo constitui uma morada dentro da terra, nele o homem continua a levar a mesma vida de antes (Junod, 1976, p. 136). Essa convicção assemelha-se à de várias outras sociedades, o que se justifica pelo facto de a maioria dos povos preocupar-se com a realização de cerimónias para os mortos, pressupondo a continuação da vida em outra dimensão. É nessa linha que os *varhonga* consideram que os seus mortos têm a sua mansão no subterrâneo e não no céu fixo no firmamento, razão pela qual em suas preces não erguem os olhos ao firmamento, mas olham para a terra, derramam na terra suas bebidas e colocam no chão suas oferendas.

Analisando as entrevistas realizadas, podemos aceder à relação dos *varhonga* com a morte, seus rituais, passos congregados nos diversos índices mitémicos e significados através de uma hermenêutica específica de cada uma das suas representações simbólicas.

Depois do levantamento das manifestações mitológicas da comunidade etno-linguística dos *varhonga*, verificamos que, nos prenúncios da morte, podemos descortinar diferentes fenómenos de origens diversa. É assim que optamos por discernir os seus prenunciadores da morte em: prenunciadores do mundo onírico e do mundo animal. Em cada um dos grupos explicamos em detalhe na base da mitocrítica a partir da visão universal, pois o nosso grupo-alvo acredita em diversos elementos considerados prenunciadores de morte quando aparecem no sonho durante o sono³⁶. Queremos demonstrar o nosso exclusivo interesse pelo sonho durante o sono, para deixarmos de fora o sonho acordado, cujas proporções são equiparáveis ao sonho nocturno, tanto pelos símbolos que põe em acção como pelas funções psíquicas que é capaz de preencher mostra-nos, ao mesmo tempo, o risco e as vantagens destes sonhos: “na vigília, o sonho apodera-se imperceptivelmente da pessoa e gera um certo

³⁶ Vide Maria Zambrano apud Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 617.

esquecimento, ou melhor, uma recordação cujo contorno se transfere para um plano de consciência que não pode acolhê-la. O sonho torna-se, pois, germe de obsessão, de mudança da realidade. Pelo contrário, se for transferido para um plano adequado da consciência, para o lugar onde a consciência e a alma entram em simbiose, ele torna-se numa forma de criação, tanto no processo da vida pessoal, como na realização de uma obra”.

Fazemos a desconstrução do mitologema da morte em sequências a que designamos “índices mitémicos”, na ordem em que vigoraram numa certa época e na cultura dos *varhonga*, dado que, ultimamente, com a forte influência da religião revelada, a sua vigência mostra-se discreta e cada vez mais reduzida a ambientes familiares restritos. Assim, existem, para os *varhonga*, prenunciadores à semelhança do que constatamos nas culturas de vários povos no universo. Partimos da análise dos mitemas atinentes aos oníricos, que se assemelham, em grande medida, à visão universal dos mesmos.

2. Mitocrítica dos índices mitémicos dos prenunciadores do mundo onírico

Ao analisamos os diferentes rituais acoplados ao mitologema da morte nos *varhonga* com o saber ideo-pedagógica imanente, observamos, em primeiro lugar, os índices mitémicos referentes aos prenúncios da morte, seguidos pela consumação da mesma e a respectiva comunicação aos vizinhos e familiares. Para a legitimação da análise, recorreremos à mitocrítica, aplicada à luz de uma hermenêutica simbólica africana.

Agrupamos os prenunciadores da seguinte forma:

Prenunciadores oníricos:

- sazonais: produtos e frutos de determinadas épocas: caju, mafurra e jambalão;
- efectivos: culturas, que independem da época: milho verde na machamba, tubérculos.
- coisas e eventos: sonhar a cultivar, túmulos, mortos, água, matope, excrementos humanos, a casar.

Prenunciadores não oníricos:

- sub-mundo animal: gato, cão, toupeira, aves: pombos, mocho e coruja; serpente, camaleão, caracol.

Para nos referirmos aos prenunciadores oníricos sazonais, tomaremos em consideração alguns frutos cuja colheita é específica de uma determinada época.

Para nos debruçarmos sobre os isotopismos semânticos atinentes a este tipo de culturas, tomaremos o caju, a mafurra e o jambalão³⁷, existentes em determinada época do ano, durante a qual o sonhar com eles pode ser entendido como transporte da experiência vivida ao longo do dia. Nesse sentido, não constitui prenúncio de morte, nem mau agouro de nenhum tipo. Entretanto, o mesmo sonho, ocorrendo fora da época da sua colheita, é encarado como prenúncio da morte. E, regra geral, ocorre uma morte real na família. No mito, a coincidência reiterativa legitima-o, para desconcerto do argumento dos que procuram criar sua descrença. A convicção parte de um conhecimento sistematizado, surgido de confrontos reiterativos e complexos entre as imagens criadas a partir de sonhos e outros fantasmas, guiados pelo simbolismo para o qual esses mitos apontam.

Para fazermos uma análise fundamentada na crítica literária, interpretando cada símbolo utilizado, palavra proferida, gesto feito, para vislumbrar os critérios metafóricos imanentes geradores da interpretação defendida pelo grupo, concentramos atenção no caju e na mafurra vermelhos, e no jambalão preto, prenunciadores oníricos sazonais. Neste prenúncio encontra-se patente também a hermenêutica das cores, considerando que os mesmos elementos, na mesma época, quando apresentam outra cor (amarela ou verde, para o caju, branca, para a mafurra e verde, para o jambalão) já não se manifestam como prenunciadores da morte.

³⁷ Ver anexos: A5, A8, A12, A13, A15, A19.

Conquanto não tenhamos encontrado, no grupo etno-linguístico dos *varhonga*, uma interpretação simbólica da cor amarela que pudesse justificar a sua integração ou não nos prenunciadores da morte, Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 58) na análise dos símbolos a descrevem como sendo a que possui como campo de confronto a pele da terra, nossa pele, que se torna, ela também, amarela com a proximidade da morte. Assim, cada uma das cores remete para uma significação própria. Seguindo a linha investigada e sintetizada por Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 686s), o vermelho possui duas leituras, a diurna e a nocturna. O vermelho é universalmente considerado símbolo fundamental do princípio da vida, com a sua força, o seu poder, o seu brilho, “cor de fogo e de sangue, possui, entretanto, a mesma ambivalência destes últimos, sem dúvida, visualmente falando, conforme seja claro ou escuro. O claro é diurno, centrífugo, masculino; o escuro é nocturno, centrípeto, feminino” Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 686).

Na linha nocturna, o vermelho é considerado centrípeto e associa-se à “cor do fogo central do homem e da terra, o do ventre e do atamor³⁸ dos alquimistas onde, pela obra ao rubro, se opera a digestão, o amadurecimento, a geração ou regeneração do homem ou da obra”.

O valor premonitório existe na medida em que, quando alguém sonha com uma das situações que se assumem como prenunciadoras de algo, seja do bem como do mal, tende a contar aos seus mais próximos. Em geral, os mais velhos detêm este dom de interpretação dos sonhos no seio familiar mas, não sendo possível fazê-lo convenientemente, nos casos em que o sonho se apresenta com um emaranhado de situações, a missão de interpretação passa ao médium, com a função de adivinho do futuro, porque mediador entre os vivos e os ancestrais, uma vez que os sonhos premonitórios estão habitualmente envoltos num simbolismo mais difícil de interpretar, visto que não se referem a experiências passadas³⁹, razão pela qual os *varhonga* preferem buscar ajuda de quem tem

³⁸ Símbolo do cadinho das transmutações físicas, morais ou míticas. É uma matriz em forma de ovo, tal como o próprio mundo, que é também um ovo gigantesco, o ovo órfico que está na base de todas as iniciações.

³⁹ Cf. BENEDI, J. A. Lopez, (2013) p. 14). *Como Interpretar os Sonhos: Guia prático para a interpretação dos sonhos*. Lisboa, Clássica Editora, p. 14.

o privilégio de dialogar com os ancestrais dentro da dimensão em que se encontram, levando, depois, suas mensagens para os demais membros da família ou da comunidade.

Os *varhonga* não falam em separação da alma do corpo correspondente durante o sonho, como acontece com os povos bantu do Cassai, na bacia congoleza, mas admitem a possibilidade de ocorrência de viagens nocturnas e encontros com ancestrais através do sonho. Consideram que um ancestral desloca-se para se encontrar com os vivos a fim de lhes fazer revelações, tanto do bem como do mal.

Esses sonhos têm um carácter premonitório, podem ser verdadeiras mensagens dos mortos para os vivos. Muitas vezes, os sonhos são objecto de interpretação visando clarificar-se a mensagem dos defuntos e saber-se sobre os procedimentos a ter-se em conta. Por vezes, não há o que fazer. Trata-se de tomar conhecimento. Mas em outros casos os mortos dão alternativas para evitar determinados acontecimentos desagradáveis. É, sobretudo, nesses casos que apontamos o carácter premonitório do sonho. Para todos os efeitos, o sonho é tão necessário para o equilíbrio biológico e mental do ser humano, na mesma proporção que o sono, o oxigénio e a alimentação saudável.

O vermelho, tanto do caju quanto da mafurra, representa o amadurecimento, fase em que a fruta pode ser colhida e consumida, ou passará, naturalmente, à podridão. Nesta senda, o homem amadurecido para a natureza é chamado por ela para descer os sete palmos, entregar o corpo à corrupção, conservando-se o espírito na mansão dos mortos. Além disso, o vermelho simboliza a imortalidade, apenas atingível pela alma, no momento em que se separa da carne. Por esta leitura, sonhar com frutos vermelhos, sinal de amadurecimento, simboliza, metaforicamente, que alguém atingiu a maturação, está apto a entrar na dimensão da imortalidade, para cujo baptismo é a morte. Subjacente à verdura da terra, esse vermelho eminentemente sagrado e secreto é o mistério sagrado escondido no fundo das trevas e dos oceanos primordiais. É a cor da alma (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 686).

Como se pode notar, a leitura deste grupo etno-linguístico sobre os mitemas do mito relativo ao mitologema da morte não é exclusiva ou sem fundamento, mas circunscreve-se nos moldes adoptados por diversos povos em várias partes do mundo.

O grupo etno-linguístico alvo das nossas pesquisas tolera que alguém sonhe com a mafurra branca ou com o cajú amarelo, o que sugere que, para si, a própria cor apresenta uma carga mítica. Universalmente, o branco, como cor do Este, não é uma cor solar, nem da aurora, mas da madrugada, um momento de vazio total, entre a noite e o dia (vide Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 129).

O jambalão maduro apresenta a cor preta, muitas vezes associada ao luto, símbolo de morte, sinal de que alguma morte vai ocorrer em breve na família. É a cor de uma vida que começa na dimensão espiritual, o que equivale a afirmar que há uma vida que termina na dimensão física, condição para aceder à outra dimensão. Tanto o jambalão quanto o caju apresentam a cor verde quando antes do amadurecimento, cor que simboliza a imaturidade, algo que ainda apresenta a seiva e não está seco. Neste caso, não pressagia nada de ruim, dado que a seiva, como líquido nutritivo dos vegetais, equipara-se ao sangue nos animais e simboliza a vida para os humanos.

A crença nos prenúncios sazonais leva-nos ao reconhecimento da tendência de criação de uma ordem sequencial espiritual, na medida em que todos os membros da comunidade linguística dos pontos visitados consideram anormal a ocorrência destes sonhos em determinadas épocas, mas toleram-nos em outras.

A natureza é cúmplice na medida em que perpetua a crença pela ocorrência de situações que a legitimam. Sendo assim, os índices mitémicos comunicam a importância da ordenação, da organização e da hierarquização sugerida pela sequência instituída pela “mãe” natureza. A natureza colocou a época como superiora ao fruto e ao sonho, por conseguinte o cruzamento destes obedece à previsão da época. Em caso de transgressão, a pessoa em quem o cruzamento se efectuar sofrerá a perda de um ente querido.

Assim, mesmo sendo o sonho um evento que ocorre em uma única pessoa, a mensagem que transmite não se cinge a essa única pessoa, uma vez tratar-se de um ser sócio-cultural e, no caso em apreço, atinente ao mitologema da morte, trata-se de uma situação social, de tal sorte que a morte de um membro da comunidade não atinge somente à família, mas ao grupo étno-linguístico, como um todo representado na família. A propósito da organização grupal, Sousa, (2002: 71) escreve: “Participam, efectivamente, os diversos mundos das coisas e das noções simbólicas. É, pois, sintecticamente, o ser particular, significante da ideia universal, e é a ideia universal significada pelo ser particular. Símbolo é, por conseguinte, a síntese sensível do ser e da significação”.

Sobre a interpretação pela “chave dos sonhos”, os *varhonga* reconhecem significados em determinados sonhos com valor premonitório, para os quais buscam interpretações inspiradas na simbologia que os liga aos ancestrais, relacionada com a actividade espiritual. Isto equivale à refutação da visão científica que considera o sonho como fenómeno da actividade mental. Nem todos os sonhos têm valor premonitório da vida. Alguns podem resultar da actividade mental, mas isso não justifica uma generalização. De outra forma, ignorava-se uma vasta gama de acontecimentos previsíveis à luz da interpretação dos sonhos, bem-sucedida. Na verdade, não pretendemos assumir o método psicanalítico freudiano, mas é a partir dele que se desenvolvem muitos estudos cada vez mais consistentes sobre a interpretação dos sonhos⁴⁰. Na interpretação é o próprio interpretante que se joga, pois não apenas cremos para compreender, como compreendemos para crer.

Os prenunciadores oníricos efectivos são os ligados a elementos da natureza com os quais sonhar denuncia a morte independentemente da época ser ou não da sua colheita, mas também outros elementos que, sendo embora pertencentes ao domínio do quotidiano da vida do homem, quando aparecem em sonho são colocados na linha do mito e sujeitos a interpretações como prenunciadores de mau agouro. Fazem parte desta lista o milho verde na

⁴⁰ Subscrevemos Jung, principalmente da linha sintetizada por J. Sutter apud Chevalier & Gheerbrant, (1994, pp 616-621).

machamba que remete, simbolicamente, para algo prematuro, incapaz de sustentar uma vida, algo frágil, incapaz de alimentar. Neste contexto, o sonho referido e considerado pelos *varhonga* como prenunciador da morte pode sugerir que há no seio familiar algum membro cujas forças vitais lhe são insuficientes para a manutenção da sua vida, pelo que a sua morte está iminente.

É perceptível a universalidade desta simbologia, pois em vários povos do mundo há uma interpretação similar, aliando o milho verde à fragilidade do corpo humano diante da incapacidade de se manter vivo. Metaforicamente, esse sonho apresenta-se como um canteiro, como as flores, remetendo para uma campa, clara referência da morte. Perante a impotência do homem face à força destrutiva da morte, a cor verde do milho pode constituir a eufemização, sugerindo uma esperança de uma vida melhor, na outra dimensão, em que o morto ascende a uma posição de prestígio, onde passa a conviver com os ancestrais e contempla, simultaneamente, os vivos. Na verdade, sonhar com flores foi também apontado como prenúncio de morte, uma vez que são, muitas vezes, companheiras dos túmulos.

Sonhar com os tubérculos constitui um presságio para os *varhonga*, pelo facto de se desenvolverem debaixo da terra, numa abordagem mitocrítica, percebemos, metaforicamente, a inumação, prenunciando que alguém irá perder a vida, logo, será enterrado, passando para o mesmo habitat em que permanecem os tubérculos. O facto de estes permanecerem debaixo da terra pode, outrossim, sugerir que sonhar com eles seja veículo de uma mensagem dos ancestrais, uma vez que, na crença grupal dos *varhonga*, os novíssimos do homem não são constituídos por morte, juízo, inferno e paraíso⁴¹, mas somente pelo subterrâneo, onde reside a mansão dos mortos.

As coisas e os eventos prenunciadores oníricos da morte são os elementos que, sem serem animais ou culturas, quando se sonha com elas constituem presságio, uma espécie de antevisão da morte iminente. São eles: sonhar a cultivar, que remete metaforicamente para a abertura de uma sepultura,

⁴¹ Santos, D. Alexandre José Maria dos. *Ide e Ensinai: Lições de Formação Cristã - em Português e Ronga*, (1995). Tradução de Maheme, P. António J. Fonseca, Maputo, Edição da Arquidiocese de Maputo, p. 68.

o que sugere também o enterro, prenunciador de que alguém morrerá em breve e será enterrado. De igual modo, é mau presságio sonhar a entrar numa cova pois denuncia a uma morte iminente. É verdade que não se trata da morte do sonhante, mas de uma pessoa próxima de si. A cova como prenunciadora da morte explica-se na linha de que indica um vazio que abre o caminho para o Além. Tendo a actividade de cavar a ver com o revolver a terra, também se pode entender a própria terra como prenunciadora da morte, na medida em que é nela que repousam os restos mortais.

Ligada à terra está a água, também prenunciadora da morte, pois indica o princípio de tudo, antes que a terra se houvesse formado, tudo era água, conforme o mito bíblico sobre a criação do universo e de tudo o que nele se encontra. É assim que sonhar com a água sugere a regeneração, o regresso às origens relativas ao tempo em que tudo era apenas água, sobre a qual sobrevoava o espírito de deus. Sonhar com a lama encontra-se na mesma linha dos prenunciadores da morte, porque ela resulta da junção da água com a terra, o que remete, metaforicamente, para a retorno ao pó feito lodo do qual se formou, miticamente, o homem. Assim, mais uma vez se pode pensar no processo de reversão, homem desprovido de espírito, o mesmo que homem morto.

Vista por este prisma, a lama é símbolo primordial e fecunda, donde o homem foi tirado, conforme a tradição bíblica. Como escrevem Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 397), a lama é a “mistura de terra e de água, ela une o princípio receptivo e matricial (a terra) ao princípio dinamizante da mudança e das transformações (a água)”. Tomando a terra como ponto de partida, a lama simbolizará o nascimento de uma evolução, a terra que mexe, que fermenta, que se torna plástica. No entanto, como nos referimos à tradição bíblica, em que a água é o ponto de partida, com a sua pureza original, a lama pode ser analisada como resultado de um processo de involução, um começo de degradação, remetendo para a corrupção da carne, a morte. É como reconhecem (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 398), entre a terra vivificada pela água e a água poluída pela terra, escalonam-se todos os níveis do simbolismo cósmico e moral”. É assim que se pode perceber a lógica do homem *murhonga* ao considerar o sonhar com a água como prenúncio de morte. A água pode ser do poço, jorrando

da torneira, do rio, do lago, da lagoa ou do mar, desde que seja água, mesmo em pântanos.

Sonhar com túmulos é interpretado como prenúncio de que vai ocorrer uma morte, pois um túmulo pode ser visto como a nova morada de alguém que, em breve, vai abandonar o seio dos vivos para abraçar a vida em outra dimensão. “O túmulo representa a morada do defunto, tão necessária como a casa habitada durante a vida”, como uma “modéstia réplica dos montes sagrados, reservatórios da vida” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 666). O túmulo associa-se ao cemitério e ao cadáver, que sugerem o fim da vida: a morte.

Sendo a morte assumida como passagem desta vida para a outra, com a sobrevivência eterna da alma tornada espírito, habitando a mansão dos mortos, a morte situa-se, para este grupo, nos ritos de passagem. No entanto, na presente pesquisa nós integramo-la nos mitos cosmogônicos, mitos ligados às origens. Assim, para os *varhonga*, sonhar com alguém em casamento, também rito de passagem, remete, metaforicamente, para a passagem maior, da vida para a morte do corpo.

Sonhar com os mortos pode significar que eles vieram buscar o membro da família que passará a integrar a mansão. É a forma de comunicar a fatídica notícia antes da ocorrência, para preparar os espíritos dos vivos, na linha da eufemização. Em vários povos do mundo sonhar com os mortos funciona como antevisão de uma morte iminente na família, o que sustenta a visão universal dos mitos do nosso grupo-alvo.

O cogumelo nasce, por vezes, nos troncos já secos, concorrendo para a interpretação relativa ao fim da vida, a morte. É igualmente considerado símbolo da alma, o que sugere a mesma interpretação, pois a morte para os *varhonga* assume-se como separação do corpo e da alma. Assim, sonhar com o cogumelo é tomado como remetendo para a morte iminente, porque prenuncia a possibilidade da separação entre o corpo e a alma de algum membro da família, que é a morte, o que remete para a legitimidade da origem do mito para os *varhonga*. Essa é a razão pela qual todos assumem que ter um sonho com essa

planta desencadeia ocorrências nefastas, indica a partida de alguém para o Céu Primordial, no subterrâneo. Outrossim, pesa o facto de ser abundante junto das campas, factor que elucida o local para onde se pretende comunicar que em breve se dirigirá algum membro da família. Sendo abundante junto das campas, no campo, situa-se na linha descrita por Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 210), para quem “o cogumelo é o símbolo da vida regenerada pela fermentação e pela regeneração orgânica, isto é, pela morte”. Estes factores associam-se à crença que a cosmologia sino-tibetana faz do cogumelo, devido à forma em cúpula, uma imagem do Céu Primordial.

Na mesma linha, para alguns povos Bantu do Congo, Central, o cogumelo é igualmente um símbolo da alma, planta com a qual sonhar prenuncia morte para muitos países africanos. Assim depreende-se que, miticamente, o cogumelo aparece em vários grupos ligado à morte.

3. Mitocrítica dos prenunciadores do sub-mundo animal felino

Determinados animais apresentam características específicas que, manifestadas, sugerem interpretações diversas, até mesmo as ligadas a determinados mitos. Assim, ao observarmos o grupo etno-linguístico dos *varhonga*, constatamos a existência de mitos ligados a alguns animais, tanto domésticos quanto selvagens. Apresentamos as especificidades simbólicas das suas atitudes e comportamentos, nomeadamente: o gato, o cão, a toupeira, a cobra *xirhinga*, o camaleão, os caracóis, os pombos, o mocho e a coruja, como forma de dar corpo a nossa análise mitocrítica.

O animal não pode ser considerado responsável de qualquer consequência da sua atitude prenunciadora. Age segundo o seu ser. No contexto de interpretação é que se determina o significado do comportamento do animal, sendo que a responsabilidade escapa ao controlo deste sobre qualquer acto ou comportamento que venha a ser interpretado como prenunciador de qualquer desgraça para o homem, já que há, em cada homem, um animal no seu inconsciente e nos seus instintos. Conforme Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 69), “o animal, como arquétipo, representa as camadas profundas do

inconsciente e do instinto. Os animais são símbolos dos princípios e das forças cósmicas materiais ou espirituais”. Os instintos animais existentes no inconsciente do homem é que o tornam capaz de compreender e interpretar os instintos dos animais.

O gato⁴² apresenta a imagem noturna, principalmente se for da cor preta. Essa imagem não impede que seja apreciado e criado não só como animal de estimação, mas também para a manutenção do equilíbrio ecológico nas casas, evitando a proliferação de ratos e lagartixas.

O desaparecimento do gato de casa dos seus donos, havendo um doente em estado grave, é indício da iminência da morte. Outro comportamento prenunciador da morte é o miar insistente durante a noite. Com estes fenómenos o membro deste grupo etno-linguístico prevê a chegada de notícia de morte dentro de um intervalo de três dias. Note-se que a questão da fuga do gato prende-se unicamente com a morte natural, não se incluindo a morte por suicídio ou por acidente, seja de que ordem for.

Pode ser que alguém, etno-zoólogo, quiçá, encontre motivo anatómico para tal, mas o certo é que as comunidades do grupo etno-linguístico dos *varhonga* acreditam que esta fuga seja prenunciadora de uma morte iminente. O gato não é o responsável por essa morte, mas possui um faro que o leva a afastar-se do moribundo. Essa convicção foi uma das que se mostraram comuns a todo o grupo etno-linguístico, abrangendo todas as comunidades entrevistadas.

Para evitar a fuga do gato, havendo, no entanto, uma doença grave em casa, basta que se lhe comunique sobre a existência desta doença, ao mesmo tempo em que se lhe afaga os pêlos suavemente. O animal perceberá e vai permanecer em casa até à morte do visado, sem fugir.

Depois da morte, o gato sempre regressa à casa. Na verdade, nem tudo pode ser explicado à luz da razão, facto que, muitas vezes, leva o homem

⁴² Ver anexos: A1,A2,A3,A7,A8,A10 A11, A13, A14, A15, A17, A18 e A19.

moderno à vaidade que acaba por o prender à ilusão de poder, de domínio, que funcionam apenas enquanto a pessoa não se confronte com situações decisivas da vida, que não pode escolher, mas que acontecem e que ele não pode evitar.

Em alguns casos, o gato solta uivos equiparáveis a choro de um bebé, de uma forma anormal e insistente, prenunciando a morte. Há casos em que os gatos podem prenunciar uma morte de uma pessoa indeterminada no bairro, sem apontarem directamente para a família visada.

No caso em que a morte aponta para um membro da família, assume-se que o gato é acometido por uma aflição e acaba chorando antecipadamente, comporta-se como se algum espírito humano estivesse encarnado nele e, dado o tamanho do gato, o espírito apresenta um choro de bebé. No entanto, esse espírito, segundo as crenças de alguns entrevistados, vem com objectivo de informar e preparar a família sobre a inadiável partida do ente querido.

Caso os gatos façam coito diante de pessoas da casa, é prenúncio de que a morte de algum ente querido ocorrerá algures. A raridade do fenómeno abre espaço para a ocorrência do mito, mas o facto é que, para este grupo etno-linguístico, se alguém presenciar esse acto, alguma notícia de morte de um parente próximo vai receber. Essa é a razão que faz com que o mitema continue a vigorar, atravessando gerações, porque se consideram evidências que funcionam como prova mítica.

Alguns consideram que, não sendo frequente que o gato atravesse o caminho, cortando a prioridade de alguém, sendo que os gatos vivem geralmente em casa e, em se tratando de um gato que já abandonou o lar, tem até medo de pessoas. Se ainda assim ele atravessar o caminho antes de alguém, pode ser uma forma de comunicar que está iminente a morte de algum familiar ou, até, pode já ter ocorrido, embora a informação ainda não tenha sido recebida.

4. Mitocrítica dos prenunciadores do sub-mundo animal canino

O cão⁴³ é um dos animais de estimação mais populares em todo o mundo. É parente do lobo, domesticado há mais de trinta mil anos e está cientificamente comprovado que se trata do animal com maior capacidade de empatia para com o homem.

Ancestral mítico, o cão é visto, muitas vezes, nas manchas da Lua, o que faz com que, à maneira de outros animais, ele seja considerado por Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 153) como um ancestral e como um herói até certo ponto libidinoso. Sendo o cão conhecedor do mundo da vida humana, visto ser o companheiro fiel do homem durante a sua vida, o seu conhecimento profundo sobre a vida do Além faz com que seja apresentado como um herói civilizador, muitas vezes, como conquistador do fogo e igualmente como ancestral mítico, o que enriquece mais o seu simbolismo.

No grupo etno-linguístico dos *varhonga*, o cão congrega as duas faces: diurna e nocturna. Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 154) observam que “não há mitologia que não tenha associado o cão à morte, aos infernos, ao mundo subterrâneo, aos impérios invisíveis, regido pelas divindades”. Essa referência ao mundo invisível ajusta-se à noção mítica que se lhe atribui em quase todas as culturas. Por isso, concordamos com eles quando referem: “o símbolo muito complexo do cão está, portanto, à primeira vista, ligado à trilogia dos elementos: terra, água, lua, da qual se conhece o significado oculto” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, 154).

Em geral, o cão, mesmo que viva solto, tem um sítio onde preferencialmente deposita seus dejectos. Na falta de um lugar específico, por falta de educação, o cão opta por determinados lugares, como próximo do tronco de uma árvore, atrás da casa, etc. Quando ele quebra essa regra e vai fazer suas necessidades maiores quase ao limiar da porta da casa, isso é interpretado como prenunciador de morte em familiares.

⁴³ Ver anexos: A8, A10, A11, A15, A18.

Os dejectos do cão simbolizam imundície. No sentido espiritual, é objecto de vergonha, pois, naquela cultura, perder um ente querido é interpretado como um acto em que os membros da família caem, impotentemente, na vergonha que, no caso em apreço, é metaforizada pelos dejectos. É assim que, na língua local, Xirhonga, quando alguém perde um ente querido se diz: “*ale tinganeni*”, isto é, “está na vergonha” ou ainda: “ayo gô” que quer dizer: “está cabisbaixo”. É essa vergonha simbolizada pelos dejectos do cão, depositados na porta da entrada da casa, pois é para os membros daquela casa a vergonha que se avizinha.

Há casos em que o cão fica esgaravatando a terra no quintal da casa. Os membros da família entendem que não tardará a chegada de uma notícia de infelicidade. O esgaravatar da terra simboliza a inumação, metaforicamente, a abertura da cova para o sepultamento. Já o uivo insistente, simbolicamente, representa o pranto iminente, devido à perda de um ente querido, metáfora que remete, igualmente, para a morte. É assim que o cão pode, simplesmente, latir durante uma noite inteira ou mesmo durante o dia, também localmente considerado presságio. Sobre este facto, Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 154), registam que “os cães são também considerados impuros”.

Faz parte da face diurna do cão o facto de, para alguns povos, a sua carne ser utilizada na preparação de remédio contra a esterilidade e contra a má sorte, facto que não foi possível encontrar no nosso grupo-alvo. No entanto, referiram-se outras aplicações medicinais do cão, incluindo a urina.

O cão maléfico não existe, senão no folclore, sob influência do cristianismo. Alguns aspectos da simbologia do cão são: herói civilizador, ancestral mítico, símbolo de potência sexual, em que se o coloca com uma face diurna de um símbolo. No entanto, também possui a face nocturna, como é o caso da proibição implacável de que é objecto nas sociedades muçulmanas.

Como se pode depreender, a questão dos prenúncios da morte é uma crença que se torna realidade dentro do meio sócio-cultural do grupo etno-linguístico dos *varhonga*, para quem a ocorrência de um desses elementos

descritos é uma mensagem enviada pelos deuses (ancestrais) para comunicar e preparar a família sobre a desgraça que se avizinha.

5. Mitocrítica da toupeira prenunciadora da morte

Entre os *varhonga*, a toupeira⁴⁴ é um animal reconhecidamente mítico para quem com ele se encontra, ou simplesmente o vê fora do subterrâneo, seu meio ambiente. Encontrá-la fora do subterrâneo é um prenúncio de morte, pelo que se deve procurar matá-la, ao mesmo tempo em que se proferem palavras de purificação em relação ao espírito da morte: “morre tu e leva contigo o espírito da morte que vieste anunciar. Volta com a tua morte para as profundezas onde vives. Não queremos ficar com a morte que anuncias, leva-a contigo”. Essas palavras são pronunciadas entre as pauladas com que se mata o animal, como forma de se manter livre da morte prenunciada. São palavras carregadas de poder de purificação e, como preces, espantam os espíritos maus, porque a palavra é o símbolo mais puro da manifestação do ser, do ser que pensa e que se exprime ele próprio, como neste caso, ou do ser que é conhecido e comunicado por um outro, como acontece quando há intercessão do medium.

É compreensível o miticismo que a cerca, partindo do princípio de que os *varhonga* acreditam que os seus mortos habitam a mansão localizada no subterrâneo, sendo que é este o “habitat” do animal. O seu aparecimento na superfície é interpretado como o cumprimento de uma ordem dos defuntos para emergir ao solo de modo a anunciar que há uma morte iminente no seio familiar.

Esse mesmo aparecimento sugere que o animal, que habitualmente convive com os mortos, tenha vindo buscar a alma de um dos membros da família rumo ao subterrâneo. Assim, justifica-se que matando-a, se procure romper com esse laço de busca da alma da pessoa visada porque a toupeira é veículo do espírito da morte, o que justifica preces para espantá-lo por preces nas pauladas.

⁴⁴ Ver anexo A1.

Entendemos a lógica da remissão da toupeira para iniciador nos mistérios da terra pelo facto de ser aquele o seu meio ambiente natural. Quanto a iniciador nos mistérios da morte partimos do facto de o seu aparecimento na superfície da terra ser considerado prenunciador da morte, o que sugere que haja concordância, de alguma forma, entre a crença deste grupo e as de outros povos do universo.

Do ponto de vista diurno, a toupeira, apesar de ser um animal raro, é muito procurada pelos videntes e médiuns para aplicação em situações medicinais com propriedade de cura ou de libertação espiritual face a maldades perpetradas contra determinadas pessoas, criando-lhes azares ou outro tipo de insucessos na vida.

Considerada a posição de mestre que guia a alma da pessoa que está de partida para a mansão dos mortos, em antevisão da qual a toupeira é prenunciadora, mas também para levar ou conduzir a pessoa visada, orientando-a no caminho rumo à mansão dos mortos, através dos labirintos do subterrâneo.

Além disso, o facto de os seus labirintos terem sido imitados como modelos na criação de labirintos talhados pela mão do homem e que viriam a servir também para o sepultamento de humanos pode sugerir que o seu aparecimento na superfície, para voltar a mergulhar nas profundezas do subterrâneo, é uma indicação de que um corpo será, em breve, encaminhado para a inumação em resultado de uma morte iminente, o que legitima a adopção do seu aparecimento na superfície como prenunciador da morte.

A toupeira faz um invejável sistema de galerias no subterrâneo, tão bem concebido que até inspirou a construção do “labirinto arcaico de Epidauro consagrado a Asclépio. Esse labirinto era concebido ao mesmo tempo como túmulo e como morada subterrânea de uma divindade” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 650). Estes estudiosos consideram que “a toupeira apareceria como o símbolo do iniciador nos mistérios da terra e da morte, iniciação que, uma vez adquirida preserva ou cura as doenças”.

Corroboramos a convicção apresentada pelos autores Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 650), quando, ainda sobre a toupeira, escrevem que “do

plano físico, a toupeira é um animal dos cultos agrários, símbolo que lhe permite passar ao plano espiritual, como o mestre que guia a alma através das trevas, das voltas do labirinto subterrâneo e da cura das suas paixões e preocupações”.

6. Mitocrítica dos prenunciadores do sub-mundo animal avícola: a fuga dos pombos

Há diferentes aves com sistemas comportamentais que, cada uma à sua maneira, acabam transmitindo a ideia da morte iminente para o grupo etno-linguístico dos *varhonga*. Consideramos, para a análise mitocrítica baseada na hermenêutica simbólica africana, o fenómeno da fuga dos pombos quando alguém se encontra à beira da morte.

Podemos partir da possível interpretação de coisas visíveis, susceptíveis de uma leitura simbólica. O voo das aves é símbolos de relações entre o céu e a terra. As aves vivem na terra, como o próprio homem, mas fazem a ligação com o céu, convidando o homem a predispor-se para a relação entre as duas realidades, tão separadas mas, ao mesmo tempo, tão juntas na vida do homem.

Estes pressupostos dão corpo à ideia transmitida pelas nossas fontes orais, segundo a qual o fenómeno da fuga dos pombos⁴⁵ da casa onde repousa o moribundo é um prenúncio de que o doente já não tem muito tempo de vida, geralmente, e perecerá no limite de um máximo de três dias, conforme os entrevistados. Esse fenómeno verifica-se única e exclusivamente quando se trata de morte natural, não funcionando para os demais casos.

Para a ocorrência do fenómeno da fuga dos pombos, no âmbito desta pesquisa, interessa o facto em si, as crenças e a consumação do predito dentro do círculo de vigência do mito. O grupo coloca fé no facto e há provas de que a fuga dos pombos é inevitável, a menos que se tomem determinados rituais ao

⁴⁵ Ver anexos: A3, A4, A7, A11, A18.

observar-se a gravidade da doença. Assim, existindo um pombal na casa onde haja um doente grave é preciso que a doença seja comunicada aos pombos.

Todos têm consciência de que os pombos não têm responsabilidade na morte prestes a ocorrer, determinante da sua fuga, pois eles agem como renunciadores e não causadores, já que possuem um faro que os leva a afastarem-se do moribundo. E, porque as comunidades míticas procuram as soluções em diálogos transcendentais, basta que alguém, geralmente adulto, pegue em grãos de alimentos dos pombos, dirija-se ao pombal e lance-lhos, enquanto lhes comunica sobre a existência de um membro gravemente doente, pedindo que não se assustem. Inexplicavelmente, para alguns, o certo é que estes não vão desaparecer, vão permanecer até à morte do moribundo, depois do que se deverá comunicar imediatamente, sob o risco de fugirem já da morte consumada.

Metaforicamente, a fuga dos pombos pode ser comparada à fuga da alma, que abandona definitivamente o corpo que o aprisionou durante muito tempo.

Esta é uma forma de comunicação que se estabelece entre as divindades que, através dos pombos, revelam a mensagem aos homens e estes que recebem a comunicação da notícia da inadiável morte.

Neste mito podemos aprender a necessidade da humildade face ao desconhecido e àquilo que somos incapazes de controlar. Se este ritual não for feito atempadamente, até que os pombos consigam escapar-se do pombal, desaparecem para não mais voltarem, diferentemente do que acontece com o gato, pois depois da morte consumada e da realização do funeral, o gato regressa à casa. Esta é uma forma de comunicação que se estabelece entre as divindades que revelam a mensagem aos homens e estes que recebem a comunicação da notícia da inadiável morte. A fuga dos pombos é um símbolo de partida da alma, como a metáfora do abandono do corpo muito bem nos demonstra.

6.1. Mitocrítica do mocho e da coruja

O mocho e a coruja⁴⁶, duas aves de rapina, nocturnas, são consideradas pelas comunidades do grupo etno-linguístico dos *varhonga* como aves do mal, prenunciam sempre o mal. O seu pio é prenúncio de mau agoiro, a menos que se oiça de longe, no mato. Caso a coruja atravessasse piando o quintal da casa de alguém, estará a transmitir uma informação negativa àquela família, ou seja, o pio emitido durante aquela travessia remete, metaforicamente, para o choro que vai entrar naquela casa, é sinal de que algum acontecimento triste se avizinha. Se uma destas aves, a coruja ou o mocho, pousar sobre a casa ou sobre uma árvore dentro do quintal, os membros da família percebem que isso anuncia que algum ente querido perdeu a vida, pode ser de perto ou de longe,

O mocho foi sempre considerado um animal nefasto, mítico, entre os *varhonga*, uns porque acreditam que ele seja o responsável pela morte, outros porque acreditam que ele anuncie a morte iminente de um membro da família ou de um ente querido. Esta é a crença partilhada por alguns povos, que o consideram mensageiro da morte e, em consequência, maléfico, crença válida em todos os continentes, o que demonstra a universalidade dos mitos que circulam entre o grupo etno-linguístico nosso alvo de pesquisa.

Para os *varhonga*, o feiticeiro tem o poder de encarnar as forças malignas e também o de se transformar em mocho.

7. Mitocrítica da serpente prenunciadora da morte

A serpente⁴⁷ é um réptil muito referido em diversos contextos míticos, tanto como animal de aspecto diurno, mas, sobretudo, como um dos ícones do aspecto nocturno. Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 594) afirmam:

tal como o homem, mas ao contrário dele, a serpente distingue-se de todas as espécies animais. Se o homem se situa no final de um longo esforço

⁴⁶ Ver anexos: A6, A7, A8, A10, A15, A18, A19.

⁴⁷ Ver anexos: A1, A6, A7, A10.

genético, temos, necessariamente, de colocar esta criatura fria, sem patas, sem pêlos, sem penas, no começo desse mesmo esforço.

Analisados sob este prisma, homem e serpente podem ser tomados como dois opostos complementares, dois irreconciliáveis rivais, como se houvesse também algo de serpentino no homem, principalmente na parte que o próprio homem menos controla, a psique. Na verdade, alguns psicanalistas afirmam que:

A serpente é um vertebrado que encarna a psique inferior, o psiquismo obscuro, o que é raro, incompreensivelmente misterioso. No entanto, nada há de mais comum, de mais simples, do que uma serpente. Mas, sem dúvidas, nada há de mais escandaloso para o espírito, devido precisamente a essa simplicidade (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 594).

A cobra “xirhinga”, de cerca de cinquenta centímetros, descrita como possuindo cabeças à frente e na retaguarda é inofensiva, mas quando aparece no quintal de uma residência é prenunciadora da morte. É rara, surgindo como um fantasma, escorregadia, viscosa. Apresenta a cor preta, a mesma que simboliza o luto.

Ela desaparece, de contrário, será morta. Enquanto se lhe mata à paulada, soltam-se palavras tais como: “volta para o lugar de onde vieste, leva contigo o azar que nos trazes, vai com a tua morte”. O grupo acredita que com a morte da serpente se evita a consumação do mau agouro que ela comporta. As palavras que se lhe dirigem assumem estatuto de ritual, o único que pode impedir a realização do mal prenunciado. A cobra em alusão acaba por ser o argumento da crença de que o preto é, pois, a cor de luto. É assim que para Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 542), “o preto exprime a passividade absoluta, o estado de morte concluída”.

Metaforicamente, anuncia que naquela casa todos cobrir-se-ão de preto em sinal de luto pela perda de um ente querido. Com as ditas duas cabeças, a cobra assume o formato de um caixão, o que é também interpretado como sendo símbolo de entrada de luto através de um caixão que simboliza a urna que acolherá o corpo de alguém, seja dentro de casa ou de um familiar, próximo ou

distante. Podemos considerar a afirmação de Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 594), segundo a qual: “veloz como o relâmpago, a serpente visível surge sempre numa abertura escura, fenda ou racha, para cuspir a morte ou a vida antes de voltar para o invisível.” É assim que o seu aparecimento é interpretado como prenúncio de morte iminente.

O grupo etno-linguístico em análise considera miticamente a serpente, de uma maneira geral, e a cobra *xirhinga*, em análise nesta hermenêutica sobre os índices mitémicos arrolados. Se estivesse a ser criada no quintal caseiro, certamente nunca seria tomada como agoirenta, mas o facto de surgir de um lugar incerto, para onde depois se recolhe tão repentinamente, torna-a imprevisível, incompreendida e, portanto, mítica.

Ligado também à hermenêutica das cores está o outro réptil identificado como prenciador da morte: uma lagartixa de duas cores alternadas, branca e preta, considerada prenunciadora da morte quando encontrada dentro da casa. Podemos ligar estas duas cores como símbolo da alternância: diurna vs nocturna, cores ligadas ao fim da vida diurna e início da vida nocturna.

8. Mitocrítica do camaleão prenunciador da morte

Segundo a crença do grupo etno-linguístico dos *varhonga*, quando o camaleão⁴⁸ abre uma cova na terra para se esconder, significa, simbolicamente, que haverá uma morte na família. A abertura da cova representa o funeral, a cova para a inumação, assim, avisa aos homens que terão de proceder à abertura de uma cova em breve, porque haverá um corpo por ser sepultado. Essa morte pode ser homeostática ou de qualquer outra natureza: acidentes de vária ordem, assassinato, enforcamento, etc.

O facto de o camaleão mudar facilmente de cor é visto, em sentido nocturno, como “hipócrita, versátil, mudando ao sabor de interesses sórdidos e de combinações inconfessáveis; é, também, ter falta de originalidade e de

⁴⁸ Ver anexo A2.

personalidade. É viver como bajulador no vestibulo dos poderosos” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 187).

Outrossim, assume-se que o camaleão, que muda de cores como que buscando permanentemente as cores do arco-iris, é a manifestação da divindade, ligando o céu à terra, como o arco-iris que se apresenta no firmamento e se perde no horizonte. O camaleão leva mensagens dos ancestrais para as comunicar aos vivos, indicando, pela abertura da cova, para que fiquem espiritualmente preparados para a perda de um membro da família. Este é o lado nocturno do camaleão, que se manifesta quando alguém o encontra, casualmente, no caminho ou mesmo no seu quintal, a abrir uma cova.

Quanto ao lado diurno, o camaleão é utilizado por alguns médiuns para a realização de certos milagres de cura e de purificação de pessoas sob espíritos malignos.

Como animal assumidamente mítico, há comunidades e povos que o consideram divindade ou com ligações, fortes ou fracas, com um Deus Criador, Todo-Poderoso, etc. Esse facto amplia a nossa visão de que os mitos dos *varhonga* não são isolados, mas universais, com variações ligadas aos interesses de cada povo e cultura. O seu lado mítico é tal que se acredita que quando trepa em árvores, já que vai até ao limite, nos mais pequenos ramos, está entrando em contacto com Deus, procurando, tal como o arco-íris, fazer a ligação entre a Terra e o Céu.

Na verdade, a própria árvore em que o camaleão trepa, de si, já representa simbolicamente, o poder mítico das origens, ligando-se, em vários rituais dos *varhonga* à vida, no seu início e fim. A árvore, ora é divindade, Altar, ou Céu, como quando em comunhão com o camaleão; ou local de adoração ou do culto, como quando os homens a ela se dirigem para apresentarem preces e oferendas aos antepassados.

9. Mitocrítica do caracol prenunciador da morte

O caracol⁴⁹ é um molusco gastrópode terrestre, de concha espiralada calcárea, pertencente à sub-ordem *stylommatophora*, que também inclui as lesmas. É um animal com ampla distribuição ambiental e geográfica e respira através de um pulmão.

A lua conhece uma história patética tal como a do homem, a sua morte nunca é definitiva, tal como nunca é definitiva a do homem *murhonga*. A certeza de que os mortos não permanecem sempre mortos, mas vivos numa dimensão vantajosa, como legítimos protectores e providentes para os vivos, constitui uma força eufemizadora da morte para os *varhonga*, tal como acontece com todos aqueles que acreditam na existência de uma vida pós-morte, facto até defendido por muitas religiões. De igual modo, os chifres do caracol aparecem e desaparecem, simbolizando o homem que desce às profundezas do subterrâneo, mas depois regressa espiritualmente ao seio familiar.

Refira-se que o caracol é um animal hermafrodita incompleto, a reprodução ocorre em ambiente de humidade, em que abre uma cova de cinco a dez centímetros para deixar seus ovos, cujo número pode variar de cem a trezentos, conforme as espécies.

Encontrando-se aglomerados junto à porta, os caracóis, metaforicamente representam os anciãos cabisbaixos, sentados, na vigília, pela partida de um ente querido, durante a realização do funeral e durante as cerimónias subsequentes.

Os caracóis, regra geral, são encontrados nos jardins, nas hortas e nos pomares uma vez que se alimentam de diversos tipos de plantas em ambientes de solo húmido, desde que não encharcado. Grande parte das suas actividades é realizada durante a noite, razão pela qual se torna difícil observar os caracóis durante o dia.

⁴⁹ Ver anexos: A1, A13.

O facto de esses caracóis recém-nascidos provirem da humidade debaixo da terra, sugere, metaforicamente, que o aviso que transmitem se relacione com esse espaço, o subterrâneo, destino dos mortos do nosso grupo-alvo, simbolizando a inumação que ocorrerá em breve, o que atesta a favor do enquadramento nos prenunciadores da morte.

Na crença colectiva do grupo, a morte não é o fim, é mudança de estilo de vida, de permanência, mudança de lugar de permanência efectiva, como se caracteriza também pela continuação no seio familiar através da nova vida espiritual. A morte é encarada como uma partida, não como o fim da vida, pois o morto vai continuar a vida em outro lugar, a manção dos mortos. Há um movimento de partida, mas o morto estará sempre presente na família, poderá reclamar fome, sede, cerimónias específicas para que os vivos façam memorável a data da sua partida, etc.

Na crença popular, o caracol aparece da terra logo depois das chuvas, permanecendo mesmo no tempo seco, em busca da humidade, debaixo da mesma terra em que repousam os corpos dos defuntos. O caracol possui essa característica de reaparecimento constante, metaforizando os mortos que vão reaparecendo neste movimento de vaivém, ora na mansão dos mortos, ora na casa onde habitaram em vida. A crença de uma vida após a morte justifica que as almas dos defuntos sejam sujeitas a cerimónias de busca de defuntos para a casa, sendo que depois vão habitar numa árvore escolhida para o efeito.

Por causa dessa crença de uma provável vida após a morte é que o aparecimento de caracóis recém-nascidos é interpretado, de forma metafórica, como prenunciando a morte, pois os recém-nascidos são mensageiros vindos da terra habitada pelos defuntos.

A convivência do caracol com os mortos debaixo da terra torna-o potencial mensageiro destes, para avisar aos membros da família sobre a morte iminente. Por outras palavras, entre os *varhonga*, uns acreditam que sejam os ancestrais que comunicam aos membros da família sobre a morte iminente, utilizando símbolos acessíveis para estes membros do grupo, enquanto outros acreditam que sejam os próprios defuntos encarnados naqueles pequenos seres para que

seja possível visualizá-los, já que eles só existem na forma espiritual, de modo a que seja possível a transmissão da mensagem pretendida.

10. Mitocrítica dos procedimentos do momento imediato ao pós-morte

Entre as constatações alusivas à diversidade de rituais ligados ao mitologema da morte no grupo etno-linguístico em estudo estão os diversos procedimentos, desde o momento imediatamente após a consumação da morte⁵⁰. Incluem-se manifestações de difusão da ocorrência nas cercanias, aos familiares e amigos; os preparativos da cerimónia fúnebre, os rituais referentes à purificação da casa, dos objectos e das pessoas, retirada do luto, entre outros.

Cabe à literatura o papel de levar até à consciência os aspectos e fenómenos da vida dos povos que, num primeiro momento, lhe pareçam estranhos e incompreensíveis, categorizá-los, ampliando as possibilidades de colocar o leitor a experienciar a vida e a cultura da sua comunidade, ou de outras diferentes da sua, como forma de ampliar também o espaço de decisão do leitor. Tratando-se de literatura oral, há uma riqueza de aspectos a serem integrados na literatura e, assim, merecerem um estudo aprofundado visando descortinar criticamente os mecanismos que subjazem à sua concepção e formulação.

Assim, em harmonia com a crença do nosso grupo-alvo, para o qual a morte é algo que atinge o corpo e não a alma, conforme também afirmam muitas crenças para as quais a alma permanece intacta na morte do corpo, podemos entender nisso a crença na sobrevivência da alma, já liberta da matéria. No entanto, voltando para o corpo, também nos parece hiperbólico tratarmos este efeito como um fim absoluto, na medida em que o corpo inanimado continua presente na mesma posição em que se deu o último suspiro, o que denota a relatividade do fim.

Para o grupo etno-linguístico dos *varhonga*, após a ocorrência da morte em casa, as crianças são retiradas de imediato e posteriormente conduzidas a

⁵⁰ Ver anexos: A6, A7, A 10, A11, A13, A14

um familiar das redondezas ou, na falta, a uma casa vizinha, onde permanecerão durante dias, para não viverem aquele mundo triste antes da maturidade e evitar um possível trauma. Elas só regressam à casa após a purificação.

Como princípio de rituais para espantar os espíritos maus e evitar maus sonhos, amarram-se fios de palha de folhas secas de palma nos pulsos das crianças, informa-se-lhes sobre o falecimento do seu ente querido. A ramagem verde de palma é universalmente considerada símbolo de vitória, de ascensão e de imortalidade, mas este grupo etno-linguístico amarra folhas secas, o que remete, simbolicamente, para algo já sem vida, dando a ideia metafórica da presença da morte.

Este acto é uma imagem por detrás da qual existe uma noção latente que é a responsável pela regulação do acto e da interpretação segundo o método alegórico. Na visão de Sousa (2000, p. 70), “o método alegórico de interpretação consistirá na identificação de todo e qualquer particular (coisa ou representação) que signifique o universal (noção ou ideia)”.

Não são só as crianças da casa onde ocorreu a morte que não podem permanecer nela em virtude de ter havido uma morte, mas também as outras da zona não podem ali colocar seus pés.

Neste acto de retirada das crianças, pretende-se privilegiar a idade da infância, símbolo de inocência, faixa etária considerada estado anterior ao pecado. Esta idade é considerada o “estado edénico, simbolizado por diversas religiões pelo regresso ao estado embrionário de que a infância está próxima” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 240). As crianças são o símbolo da simplicidade natural, da espontaneidade, da tranquilidade, da concentração, porque em todas as suas atitudes, não têm nenhuma segunda intenção ou pensamentos dissimulados.

Outra razão para a retirada das crianças da casa onde acaba de ocorrer uma morte é que elas pensam na morte com horror. Em anuência às palavras de Morin, (1970, p. 31) “Um horror simultaneamente ruidoso e silencioso, que se encontrará com esse duplo aspecto por toda a história humana”, o que corrobora a visão dos *varhonga*, para quem na casa em que tenha havido uma morte

reinam as trevas. Segundo a crença, a morte contamina a casa, os objectos e as pessoas. Assim, considerando a sua pureza, elas não podem permanecer no ambiente carregado de trevas, com todas as pessoas de semblantes fechados, em constantes gritarias, denotando desespero, um ambiente negativo, capaz de contaminar a inocência das crianças.

A partir da casa, espalha-se a notícia sobre a ocorrência. Para os vizinhos, através do choro a plenos pulmões, no centro do quintal. Para pessoas um pouco distantes, em geral, usar o sino ou tocam-se latas. Todos acorrerem ao local com o intuito de se informarem, prestar todo o auxílio necessário e possível à família enlutada. Essas pessoas, adultas, permanecem na casa até à realização das cerimónias fúnebres.

A porta da palhota onde o corpo jaze é mantida aberta. Ela simboliza o lugar de passagem entre dois estados, entre dois mundos, entre duas dimensões, entre o conhecido e o desconhecido, entre a luz e as trevas. “A porta abre-se para um mistério, mas tem um valor dinâmico, psicológico, pois não só indica uma passagem, como ela própria convida a atravessá-la. É convite à viagem para o Além...” Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 537). A passagem para a qual ela convida é, na maioria das vezes, na acepção simbólica, do domínio profano ao domínio sagrado.

Todos os objectos, como cristaleiras, televisores, rádios, etc., são cobertos de panos, capulanas e lençóis. O corpo é colocado numa esteira para o efeito estendida ou, na falta desta, o corpo é deitado sobre sacos vazios estendidos no chão, uma vez que não pode ficar na cama. É colocado de cabeça para o Poente, pois o ocaso do Sol é equiparado ao ocaso da vida, de sorte que o morto caminha, segundo a crença grupal, em direcção ao Poente, lugar onde se acredita que se localiza o caminho da mansão dos mortos, no subterrâneo. Entender a família como um sistema ajuda a compreender como e porque é que as respostas associadas à morte, às efemérides e aos memoriais se ajustam aos padrões inter-geracionais e os mitos se desenvolvem quando a morte ocorre na família.

Na generalidade das culturas considera-se importante a reunião dos membros da família por ocasião da morte ou do funeral. Hwarth & Leaman (2004, p. 233) escrevem que “em muitas sociedades africanas faltar a um funeral é considerado desrespeito, havendo, por vezes, ocasiões em que se adia a cerimónia para que possa ter lugar na presença de toda a gente”.

Caso algum membro da família viva ou trabalhe longe e não haja uma forma de lhe comunicar da ocorrência, faz-se um ritual com uma lenha seca, acesa, no meio do quintal, apontando para o lado onde se encontra esse familiar, ou simplesmente para o Poente, e anuncia-se: “família X que se encontra no lugar Y, o teu (grau de parentesco), faleceu, não se assuste.” Essa é uma forma de chamar que, embora o visado não possa ouvir, certamente pressentirá, pois há intervenção dos ancestrais, a quem compete, na base do ritual, mediar a expedição da mensagem, o que põe em causa o pensamento dos que afirmam que os mitos não convêm à dignidade dos deuses. Lançar a acha de fogo na direcção do lugar onde se encontra a pessoa visada perde sentido, na medida em que dificilmente se pode acertar a localização específica. Por esta razão, os membros do grupo em estudo afirmaram ser mais consensual a opção pelo Poente, na medida em que, para eles, este ponto cardeal remete, simbolicamente, para a mansão dos mortos, aos quais cabe, em última instância, o papel de permitir a veiculação da informação que se pretende enviar.

Os pontos cardeais representam as quatro direcções do espaço: Norte-Sul-Este-Oeste. Na visão de Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 535): “Acrescentam-se a estes pontos cardeais as designações da dimensão vertical: Zénit-Nadir, e a da dimensão interior, Centro”. Segundo eles:

muitas crenças relativas à origem da vida, à morada dos deuses e dos mortos, à evolução cíclica, etc., articulam-se em torno de dois eixos, cruzados em forma de cruz, Norte-Sul e Este-Oeste, que constituem, com o eixo Zénit-Nadir a esfera total do espaço cósmico e, simbolicamente, do destino humano.

As características simbólicas universalmente atribuídas ao ponto cardeal Sul, o grupo etno-linguístico dos *varhonga* coloca-as no ponto cardeal Oeste ou Poente: o lado dos espinhos, onde reside o deus da morte, embora se possa

vislumbrar até certo ponto uma sobreposição na simbologia Norte-Sul apresentada por Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 535), na medida em que consideram que, apesar de o deus da morte se situar no Sul, a região da morte situa-se no Norte.

No entanto, para os *varhonga*, o Poente, região da velhice, do entardecer, é a residência da morte e dos mortos, como região do curso descendente do Sol, a metáfora do curso descendente da vida, que no Oeste desaparece como o Sol no mesmo ponto cardeal, entrando em sua própria casa, mas reaparece renovado no Este, como prova de que o seu desaparecimento não era o fim, também as pessoas, ao morrerem, caminham em direcção ao Poente, mas não é o seu fim, é sim o início de uma nova etapa da sua vida.

Nesta linha de pensamento, o mitologema da morte insere-se no mito cosmogónico de passagem. É por isso que este grupo etno-linguístico não assume a morte como o fim em si, mas como uma mudança profunda, em que a pessoa humana passa de uma dimensão bivalente, de carne e espírito, corpo e alma, para uma dimensão superior, monovalente, apenas espiritual, onde todas as almas se encontram reunidas, sem se separarem definitivamente dos vivos, com quem comunicam, convivem, permanecem, e a quem escutam, exigem, castigam, etc. Os ancestrais são deuses numa terminologia diferente.

Para os *varhonga* o fogo ostenta a mesma acepção de mensageiro e veículo entre os homens e as divindades. São as divindades que, graças à mensagem verbal transportada pelo fogo, percebem a preocupação que há em comunicar a triste informação à pessoa visada e a transportam. Num ápice, a pessoa sente muita aflição e desejo de voltar para junto dos seus porque para se comunicar com uma pessoa distante carece-se de mediação divina, facto só possível mediante um ritual.

Chegada a pessoa visada, narra sobre sua aflição e angústia que a levaram a decidir voltar à casa e só depois a família informa sobre o ritual realizado para o efeito, confirmando a funcionalidade do acto. Esta “coincidência” reiterativa manifesta-se como a prova mítica. É assim que consideramos que um mito é verdadeiro, pois a exegese alegórica surge em resposta à necessidade

de interpretação filosófica de certos actos, crenças e relatos que, por seu turno, já são uma interpretação poética de mitos, o que os torna susceptíveis de uma análise mitocrítica enquanto textos literários.

Outro processo também utilizado para o mesmo fim (chamar os ausentes à família enlutada) consiste em torrar o milho, pilá-lo e depois espalhar a farinha pelo quintal, dizendo: “fulano, que se encontra no lugar tal, volte para casa, porque o seu (... grau de parentesco) faleceu”. Este processo tem o mesmo efeito que o anteriormente descrito, que é o de colocar o espírito do visado em uma angústia profunda, desencadeando a necessidade do regresso. O milho é símbolo de prosperidade, se considerarmos a sua origem _ a semente.

Descrevendo e interpretando estes actos e fenómenos, podemos constatar que o exercício do alegorismo torna o filósofo intérprete de poeta, o que significa que os actos aparentemente sem cunho de lógica possuem uma lógica imanente, são uma verdadeira obra simbólica e, portanto, digna de estudo e de interpretação.

O isomorfismo⁵¹ do fogo aproxima-o ao do pássaro que igualmente funciona, para o nosso grupo-alvo, como mensageiro, o mesmo papel que cabe ao fogo” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 333), melhor imagem de Deus, a menos imperfeita das suas representações. É nessa senda que os *varhonga* elevam a acha de fogo, orientando-a para o lado onde se localiza a pessoa que desejam que os espíritos a tragam para o seu seio.

A partir do momento em que se confirma a morte do esposo, a viúva é mantida totalmente coberta.

Durante o período entre a morte e a realização do funeral, as mulheres aglomeram-se, qual ninho de caracóis recém-nascidos prostrados em sinal de luto iminente, conversam em voz baixa, cobertas de “*mikume*⁵²”, excepto no

⁵¹ Estado ou qualidade de corpos cristalizados sob formas iguais ou idênticas.

⁵² Plural de Mukume, lençol típico da civilização dos varhonga, feito de três capulanas, ostentando uma renda no meio, na posição vertical, dividindo a o conjunto em duas partes iguais. As senhoras utilizam para com ele se cobrirem, tanto quando dormem, mas, principalmente, quando se encontram em cerimónias solenes, andando ou sentadas.

rosto, os homens vestem-se de casacos, os anciãos (só os homens) de sobretudos pretos que, metaforicamente, se aproximam da ideia de caracol na sua carapaça. A cor de eleição dos casacões ou sobretudos é a preta, por ser a que, metaforicamente, remete para o negro da vida, o ocaso, o sofrimento, a morte, o luto. As mulheres pernoitam de um lado, enquanto os homens fazem-no do outro.

Quanto às pessoas mais próximas do defunto, passam a maior parte do tempo em choros e lamúrias mas a intensidade depende, em grande medida, do estilo de vida que o malgrado tiver tido, da preponderância do seu papel no seio da família e das qualidades individuais. É como afirma Morin (1970, p. 31): “a dor provocada por uma morte só existe se a individualidade do morto tiver sido presente e reconhecida: quanto mais o morto for chegado, íntimo, familiar, amado ou respeitado, isto é, “único”, mais a dor é violenta”.

De facto, as qualidades cultivadas pelo ser humano durante a vigência da sua vida são determinantes para a falta sentida por todos após a sua morte. Quanto aos demais, vizinhos e amigos, embora muitas vezes também acabem embalando no choro, o seu papel é o de apaziguar a violência da emoção do momento nos familiares directos do defunto e prestarem o auxílio necessário, incluindo a manutenção da limpeza e a preparação das refeições. Permanecem em velório até alta hora da noite, mas depois podem dormir nesta mesma casa em que ocorreu a morte, muitas vezes, no quintal, pois as palhotas não poderiam comportar o número dos presentes. Se a estação for a fresca e seca, cada um dos grupos, as mulheres de um lado e os homens do outro, atea o fogo para se aquecer durante a noite, enquanto conversam em voz baixa.

Evita-se, ao máximo, o barulho, que poderia fazer perder o sentido do velório. Por isso, não se toca rádio nem se entoam cânticos, o que contraria algumas crenças para as quais “o canto é o símbolo da palavra que liga a potência criadora à sua criação, na medida em que esta reconhece a sua dependência de criatura e a exprime na alegria, na adoração ou na imploração (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 152). Porém, este grupo pauta pelo silêncio pesado, sem canto, ficando todos cabisbaixos durante toda a vigília, embora haja conversas e algumas piadas visando desanuviar o ambiente pesado, incluindo

anedotas que possam trazer um pouco de sorriso nos rostos contritos dos participantes.

11. Mitocrítica dos rituais do funeral

Há dois períodos preferenciais para a realização das cerimónias fúnebres: de manhã, antes de o sol aquecer, ou à tardinha, depois que o aquecimento tiver baixado. No contexto das ambivalências do Sol para os *varhonga*, ele é fecundador, do ponto de vista diurno, mas também pode, na perspectiva nocturna, queimar e até mesmo matar. O simbolismo do Sol é tão multivalente e rico em contradições: pode ser concebido, no campo mítico, como filho do Deus supremo e irmão do arco-íris.

Esta crença guia a preferência dos funerais⁵³ na presença do Sol, mas com o cuidado de não os realizar no tempo do Sol abrasador. O Sol é fonte da vida, o que explica que se lhe entreguem os mortos para os acolher à nova vida, “os seus raios representam as influências celestes – espirituais, recebidas pela terra” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 610), porque ele é o princípio e o fim de todas as coisas, simbolizados no amanhecer de cada dia, seguido do anoitecer quotidiano. Esta é a metáfora da vida do *murhonga*, que nasce e morre, numa morte que representa o recomeço, já que o morto volta à convivência familiar, na dimensão espiritual. Em outra perspectiva, o Sol e o amanhecer constituem o período elegível para o funeral pois simbolizam o tempo em que a luz é ainda pura, o início onde, nada está corrompido, pervertido ou comprometido. A manhã é, ao mesmo tempo, símbolo de pureza e de promessa: é a hora da vida paradisíaca” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 436).

Chegados ao local preparado para as cerimónias fúnebres, a multidão rodeia o local previamente preparado para receber o corpo. Um ancião da família ajoelha-se próximo da cova para, através de ritos e preces típicos da ocasião,

⁵³ Ver anexos: A5, A6, A7, A10, A14, A15, A18.

comunicar, pedir aos ancestrais que recebam e cuidem do defunto, cujo corpo está sendo entregue à corrupção, mas o espírito lhes está sendo encomendado.

Em diversas religiões, há convicção de que a verdadeira vida não termina com a morte carnal, entendendo-se a vida de uma forma diferente da comum científica. Nesse âmbito, é considerada mudança de espaço da actividade, do plano ou da dimensão. Isso justifica que as religiões apregoem a necessidade de uma vida correcta na terra para merecer recompensa após a morte como o fim da vida física ou terrena, mas não da existência.

Em caso de morte numa zona desconhecida, implicando a impossibilidade de se encontrar o corpo ou caso o corpo tiver sido devorado por animais, vai-se à campa dos avós para lhes entregar a alma do recém-falecido, depositando-se flores e enterrando-se algumas peças de roupa do malogrado.

Feito isso, a sepultura é aspergida com uma poção preparada pelo médium, também designado curandeiro e localmente conhecido como *n'yanga*, que é um médico típico das culturas dos Bantu, com a ciência baseada essencialmente no espiritismo, no domínio do poder curativo das plantas, dos animais e de outros elementos da natureza, mas também baseada na espiritualidade. A necessidade do recurso aos poderes do médium deriva do facto de, neste grupo etno-linguístico, acreditar-se que possui capacidade especial de servir de intermediário entre os vivos e os espíritos dos defuntos e ser, assim, capaz de dialogar com os espíritos e de trazer aos vivos as mensagens dos mortos; curandeiro, porque, graças ao domínio da ciência endógena africana, ao poder curativo das plantas, dos animais e de outros elementos da natureza, ele cura através de um processo fora dos utilizados por aqueles que possuem título legal de médicos. Para o exorcismo, por vezes o médium recorre ao auxílio de uma peça feita a partir de rabo de búfalo, típica para as cerimónias importantes, com propriedades para hipnotizar os espíritos. Na inconveniência do uso desta peça, ou na impossibilidade de a ter por perto, outros instrumentos podem ser utilizados com a mesma função.

De seguida, a urna é introduzida na sepultura, sendo novamente aspergida com a mesma poção, para que o corpo fique devidamente purificado e preparado para a descida à mansão dos mortos, sua nova morada.

Descidos os sete palmos, as roupas e todos os pertences do malgrado são introduzidos na mesma cova em que jaze a urna, supostamente porque poderá precisar deles ao longo da viagem que inicia ou mesmo chegado ao destino; também porque estas possuem o seu suor, seu odor, sua alma, que ia e vinha pelos poros enquanto ele estava vivo. Segundo Feliciano (1998, p. 160), “a oposição dialéctica Morte/Vida, que aparece no centro de *muti*⁵⁴, caracteriza todo o eixo Este/Oeste”. Segundo este autor, “é a oeste da povoação que se enterram os mortos, homens deitados sobre o seu lado direito, com cabeças orientadas para Oeste, orientação inversa da cabeças dos vivos quando dormem”.

No momento seguinte, o ritual consiste em que cada um coloque um punhado de areia na sepultura, sinal de que está sepultando o seu ente querido. Para que o sepultamento não ocorra desordenadamente, primeiro o cônjuge coloca a areia, para o caso em que o(a) malgrado(a) seja casado(a), depois os demais familiares, seguidos de vizinhos e amigos, até que todos os presentes interessados tenham cumprido o ritual.

Terminada essa fase, os homens mais enérgicos tapam a sepultura com a mesma areia que de lá foi retirada aquando da abertura da cova, fazendo-se uma tumba (uma pequena elevação que lembra um monte em miniatura) como réplica dos montes sagrados, símbolo de encontro entre o céu e a terra, metaforicamente, morada dos deuses e término da ascensão do homem.

O cônjuge é levado para próximo da campa para pôr água, acto replicado pelos restantes membros da família, vizinhos e amigos. A água é sinal de liberdade, já que é livre das prisões, tal como a alma, em termos metafóricos, se encontra livre da prisão do corpo, na morte, voando como a água que escorre livremente, longe de qualquer prisão. A água é veículo da vida, tal como a seiva

⁵⁴ Em todo o Sul do Save, o *muti* era, em geral, situado num espaço aberto na floresta, ou junto de um terreno de mato, nas regiões mais desflorestadas.

nas plantas. Ao fornecer água ao defunto, os *varhonga* acreditam estar a dar força para a longa caminhada rumo ao Poente, mas também a água é para a comunhão com os ancestrais, aos quais ele se vai juntar. Ela é um meio de purificação e centro de regeneração. Com ela regam-se as flores e ramos de plantas colocados na sepultura, o que é interpretado, localmente, como uma forma de lhes proporcionar a sobrevivência visto que, no plano corporal, a água é um dom do céu, símbolo universal de fecundidade. No entanto, tem na campaa função purificadora do corpo que nela se encontra e funciona também como regeneradora. Quanto às plantas colocadas junto do sepulcro, simbolizam a energia solar condensada e manifestada, já que as plantas captam as forças ígneas da terra e, simultaneamente, recebem a energia solar. Acumulam esse poder, o que propicia a aquisição de propriedades curativas ou venenosas e a sua utilização em diversas apresentações e manifestações da civilização endógena africana.

Uma vez que todos os mitemas são sujeitos de uma interpretação, podemos aferir que funcionam como partes de um texto, no caso oral, adstrito ao ritual que, junto a outros rituais, integra o rito como mito em movimento. A leitura de um texto implica a configuração de um segundo, que constitui um meta-texto analítico-intuitivo, como primeira fase da busca do sentido. “na segunda, ensaiam-se diferentes maneiras de interpretação do texto, de acordo com os vários ramos” Gadamer et al (2004, p. 166). Assim, quando se cria um texto, cria-se o mundo deste texto: coloca-se ao serviço do receptor uma perspectiva arbitrária, que regula a sua conduta interpretativa como entidade múltipla, se tomarmos em conta a concepção segundo a qual o texto é uma soma de textos. No caso específico do texto oral, utilizado com o acompanhamento de práticas e objectos simbólicos, é inegável a multidimensionalidade e a plurissignificação, tanto das palavras, como dos símbolos e dos gestos utilizados.

Como origem da criação, podemos interpretar o ritual do uso da água no sepultamento como devolução e entrega da criatura à criação e ao Criador, regando-a toda com água, ritual que marca a universalidade dos ritos dos *varhonga*. Como mãe, a água conduz carinhosamente a alma do morto rumo à mansão dos mortos e, como fonte de todas as coisas, a água manifesta-se neste ritual como fonte da vida, uma nova vida na qual o defunto entra, vida espiritual.

Se a água pode ter esta dupla dimensão, como fonte de vida e também de morte, para o grupo étnico alvo da nossa pesquisa, é reconhecida e utilizada na sepultura como fonte de vida. Assim, é símbolo da vida espiritual, pois precede a criação, o que remete ao facto de que poderá preceder ou, pelo menos, estar presente na recriação do novo homem e do mundo novo.

Terminados os trabalhos, alguns homens cortam galhos ou ramos de árvores de ramagem densa, por natureza, para dificultar o acesso destruidor dos animais à tumba.

É nesse momento que termina todo o trabalho de sepultamento, consistindo no tapamento da cova, deposição de flores e/ou plantas, água e vedação do cemitério com ramos de árvores, já que “as plantas simbolizam a manifestação da energia nas suas diversas formas, como a decomposição do espectro solar em cores variadas” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 530). O cortejo regressa à casa.

À entrada, colocam-se dois baldes de água misturada com folhas medicinais preparadas pelo medium para a purificação. Os presentes lavam as mãos como forma de se libertar do espírito da morte que, de contrário, os perseguiria. Posto isso, dirigem-se ao espaço preparado para tomarem a refeição.

Os homens destroem a palhota do falecido. As anciãs amaram uma capulana no peito da viúva e um fio no pescoço como sinais de luto. Enquanto isso, os “*vatukulu*”⁵⁵ netos e sobrinhos (por via feminina) do malgrado derrubam uma árvore⁵⁶, como símbolo da perda do chefe de família. A preferência pelos

⁵⁵ Termo que se encontra no plural, sendo o singular “*ntukulu*”, traduzível no Português por “neto”, mas também “sobrinho”, pela via feminina. “Tomemos um exemplo: A e B são irmãos ou primos. B é uma mulher e A é um homem. Os filhos de B chamarão “*kokwani*” (avô) a A e este chamará aos filhos de B “*vatukulu*” (netos) (Langa, 1992, p. 80).

⁵⁶ “Supõe-se que os Eslavos devem ter adorado também as árvores” (Lamas, 2000, p. 74). No entanto, enquanto para eles ninguém tinha o direito de as abater, para os *varhonga* podia-se abater alguma árvore que estivesse no quintal do malgrado, desde que essa árvore não fosse a destinada à adoração.

netos deve-se ao facto de eles serem os primeiros representantes dos “*tinguluve*”, os seus avós.

Esta representatividade é lógica: é consolador para um pai ver um filho seu, seu continuador, mas é ainda mais consolador para um avô ver o seu neto. Com efeito, este é uma garantia maior de que a geração vai mais longe. Um filho é a esperança, mas um neto é a confirmação da esperança (Langa, 1992, p. 80).

Outra característica não menos importante no mito é o seu carácter dramático, como modo narrativo, bem como o seu valor exemplar. Na sua essência, o mundo do mito é dramático, constituído de acções, de forças e de poderes em conflito, o que dá corpo à necessidade de realização de determinados rituais. “Na narrativa mítica, a comunidade vê algo que merece ser recordado como ilustração que justifica os seus costumes, como explicam o mundo, como algo que confere legitimidade a certas cerimónias”, segundo Eliade (2000, p. 9), que acrescenta: “Em todas as culturas, o mito encontra-se ligado a uma civilização esotérica, mística, (por sua vez) intimamente ligada ao segredo”.

Os aspectos tratados como segredo, muitas vezes, nem são do domínio dos próprios membros da comunidade, pois pertencem a determinadas pessoas, cujo conhecimento foi adquirindo através de uma iniciação. “...só aquele que sabe como fazer a pedra filosofal compreende as palavras que a ela dizem respeito” (Eliade, 2000, p. 9). Por essa razão, os conhecimentos relativos aos mitos são transmitidos de modo místico, tal como a literatura recorre a metáforas, fábulas e parábolas.

A queda da árvore, dramaticamente, ao nível espiritual é acompanhada pelo espírito do defunto, que desce à mansão dos mortos, onde se vai juntar aos ancestrais, categoria à qual se espera que o malogrado ascenda, caso seja o chefe da família, esposa ou outro indivíduo crescido e com idoneidade. Essa passagem verifica-se quando se tiverem cumprido todos os rituais devidos, ou quando tiver passado o tempo mínimo representativo da corrupção da carne, para dar maior liberdade ao espírito. Esse espírito é simbolizado pelos netos e sobrinhos que se deixam cair no preciso momento em que cai a árvore. É nesse

ponto que o mito se manifesta como “metalinguagem” e linguagem “pré-semiótica”: aqui, a “proxêmica” (a gestualidade) do rito e da magia inserem-se na gramática e no léxico das línguas naturais. O mito aparece, assim, como discurso primordial de constituição da tensão antagonista fundamental a todo o engendramento do sentido. É considerada paradoxal a “disseminação” diacrónica das sequências (mitemas), disseminação responsável pela coerência sincrónica do discurso mítico. A propósito, Durand (1985, p. 245) afirma que:

O aparelho dilemático da metalinguagem mítica será aplicado, preferencialmente, às grandes questões que a ciência positiva não pode responder, e que Kant já houvera classificado entre os sistemas de respostas “antinómicas”: em que nos tornamos após a morte? de onde viemos? Por que existe o mundo e sua ordem? Por que a obrigação moral? Etc.

Os espíritos recebem e acompanham o defunto, caso seja o chefe da família, designado localmente por “*Mulumuzane*”⁵⁷. Os netos e sobrinhos permanecem deitados até que um dos familiares lhes vá colocar mantimentos, tal como os defuntos permanecem nas respectivas campas à espera que a família se reúna e decida realizar a cerimónia com vista a levá-los ao abrigo do lar. São os seguintes os mantimentos utilizados para servir aos netos como forma de os fazer levantar do local onde se encontram deitados desde a queda da árvore: açúcar, pão, carne de frango, xima, entre outros produtos para consumo. Então, sentam-se e comem a refeição, segundo o ritual. “Representando os ‘*tinguluve*’, são os ‘*vatukulu*’ que comem a comida reservada aos ‘*tinguluve*’ e que é depositada no ‘*gandrelo*’ (Langa, 1992, p. 80).

É depois desse acto dramático que todos os presentes se sentem libertos para poderem também comer.

Com esta representação dramática pelos netos e sobrinhos no derrube da árvore e na sua queda simultânea com a árvore derrubada, manifesta-se a crença do grupo na religiosidade do mito, sendo que cada índice mitémico

⁵⁷ Chefe de família.

constitui uma das sequências incontornáveis da religião mítica e funciona como princípio ritual de obediência aos deuses.

No prosseguimento, sacrificam-se galinhas para a purificação, cuja carne se junta com farinha de milho e remédio típico da civilização dos *varhonga* preparados pelo curandeiro solicitado para o efeito. Todos rodeiam a panela e comem à mão. Essa prática denomina-se “*masadra*”. Os familiares levam também um pouco daquela poção para irem aspergir em suas casas, completando assim a purificação, para que a alma do defunto não atormente nenhum deles.

Para os ausentes na cerimônia, guarda-se o remédio na porta de casa ou numa árvore, de tal forma que, logo que cheguem sejam submetidos ao ritual para não contrair a tuberculose.

A palhota do malgrado era destruída, por ser o símbolo do nomadismo do homem. Assim, enquanto vivo na terra onde é peregrino, habita nela mas, ao fim da sua passagem pela terra, a habitação deixa de ter razão de existir. Ademais, alguns afirmaram que a morte é o início de uma outra longa peregrinação, pelo que a palhota onde o malgrado viveu durante muitos anos pode constituir ainda uma prisão, dificultando a caminhada para o Além. Assim, destruindo-a, rompe-se com a prisão relativa ao mundo material. Por conseguinte, o homem tendo sido viajante ao longo de toda a vida, numa terra que não lhe pertencia, pela morte e putrefacção, adquire o direito de acesso à sua verdadeira morada, o Além, o subterrâneo.

Assim, a prática cultural do grupo etno-linguístico dos *varhonga* concorda, em parte, com o que os estudiosos Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 136) constataram quando referem: “pátria é o Céu, a terra é o estrangeiro e a cabana designa a existência corporal e terrena”. A cabana, feita de ramagens e canas, significa a precaridade, imagem da fragilidade e da instabilidade. A sua exiguidade é própria da solidão e da contemplação.

Enquanto os aludidos autores apontam o Céu como pátria, os *varhonga* consideram simplesmente a mansão dos mortos, no Poente, símbolo da vida, embora isso não seja uma negação clara do Céu, da mesma forma que o Céu

não é uma negação clara da mansão dos mortos. Há coincidência em relação à terra como o estrangeiro.

Com a morte, o chefe de família passa à categoria de protector ancestral da família na outra dimensão, os sobreviventes pretendem ajudá-lo a desligar-se da vida terrena, material, destruindo a cabana que o acolheu ao longo da vida. É que a cabana foi sua protecção, aprisionando-o, mas chegada a morte e feita a entrega do corpo à corrupção, putrefacção, precisa de se libertar por completo, desprendendo-se da cabana, símbolo da vida precária.

Apesar de a morte de um progenitor, quando já é adulto, ser um acontecimento comum e esperado no decurso normal da vida, ainda assim é provavelmente vivida como uma perda significativa. Como um acontecimento importante que é, conforme testificam Howarth & Leaman (2004, p. 364), "na morte de um progenitor tende a alterar a visão que um individuo tem da vida". Qualquer morte faz-nos lembrar da nossa própria mortalidade, mas a morte de um progenitor leva a que uma pessoa se aperceba, talvez pela primeira vez, de que se tornou adulta. Nesse sentido, o primogénito do falecido assume de imediato a liderança em termos de responsabilidade familiar em substituição do progenitor. Os referidos autores sentenciam que "a morte de um progenitor provoca, muitas vezes, um empurrão no desenvolvimento, trazendo uma sensação de maior maturidade aos adultos órfãos". É esta sensação que gera a assunção natural das responsabilidades que antes pertenciam exclusivamente ao progenitor ora falecido, que era uma potencial fonte de apoio moral. Os cuidados e o amor associados aos pais são geralmente vistos como únicos, incondicionais e insubstituíveis⁵⁸.

⁵⁸ Vide Howarth & Leaman (2004). Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer, Quimera Editores, Lisboa, p. 364.

11.1. Mitocrítica dos procedimentos em caso da morte de esposa

Se ocorrer a morte de uma mulher no lar, vivendo com o marido, sem que a doença tenha sido atempadamente comunicada, o que leva a que a notícia da morte seja tida como surpresa para os pais desta, indigitam-se duas ou três pessoas com a missão de levarem aos pais a informação. Levam um valor monetário que será apresentado aos pais daquela como forma de “abrir a boca⁵⁹” para comunicar o sucedido. Em muitas cerimónias deste grupo etno-linguístico, para alguém usar da palavra, é regra que apresente algum valor monetário ou outra coisa considerada com valor para uma transacção comercial, que lhe torna legítimo orador do momento. Esta regra serve também para os casos de pedido de desculpa por qualquer irregularidade cometida ou para justificar a falta de algo que obrigatoriamente devia ser apresentado nessa cerimónia.

Caso a doença tenha sido do conhecimento da família e que esta tenha estado sempre a par da evolução da doença que levou a mulher à morte, dispensa-se a apresentação do símbolo da abertura da boca.

No contexto da oposição dialética Vida/Morte a que já fizemos alusão, no exterior do lado esquerdo de quem sai da povoação fica a lixeira das cinzas, onde se deitam as cinzas do fogo da cozinha de cada dia. É nesse local que se realizam os rituais de bebés gêmeos (acto que noa abstemos de desenvolver em virtude de não fazer parte desta pesquisa). Conforme escreve Feliciano (1998, p. 160), “ali se deitam as cinzas e outros lixos da grande limpeza da povoação após o ritual funerário de um morto da casa. Ali se espeta a enxada da filha da casa quando os aliados, onde ela era esposa, vêm anunciar a sua morte”.

Assim que tomarem conhecimento, os familiares da falecida dirigem-se ao lar desta com bebida e um cabrito como sua participação nas despesas de manutenção alimentar durante o período em que durarem as cerimónias fúnebres. O cabrito, raramente evocado, apresenta-se na mitologia representando o recém-nascido para uma vida divina. Em várias tradições a

⁵⁹ É prática dos grupos etno-linguísticos, principalmente do Sul de Moçambique, onde o regime é patrilinear, o uso de valores monetários ou outros símbolos de valor comercial para a aquisição de direito de uso da palavra na família alheia.

cabra aparece como símbolo da ama-de-leite e da iniciadora, tanto no sentido físico como no sentido místico dos termos.

Enquanto os emissários não chegam, fazem-se os preliminares, mas não se pode realizar o enterro, pois a família precisará de confirmar que o corpo que jaz naquele local pertence, realmente, à sua parente, sob pena de se ter de realizar a exumação. Se a mulher falecida não tiver sido lobolada em vida, este lobolo poderá ser exigido e realizado neste período, entre a morte da mulher e realização das cerimónias fúnebres.

Segundo a tradição do grupo, de transmissão parental por via patrilinear, o marido que não tiver cumprido com a cerimónia do “lobolo” possui poderes limitados no seio da família da mulher não lobolada, a ponto de não ser digno de ser considerado genro reconhecido, sendo que, na língua local, faz-se a distinção entre “*mukwaxe*” e “*mukon’wana*⁶⁰”, sendo este último o genro que cumpriu com todas as regras tradicionais familiares de lobolo, constituído essencialmente por dinheiro, numa quantia estipulada pela família da mulher, roupa do pai, da mãe, das tias, dos tios e dos avós, 5 litros de vinho tinto, 1 litro de vinho branco, uma grade de cerveja, uma grade de refrescos, capulanas e lenços. A isto, acrescenta-se a roupa da noiva, incluindo objectos de adorno. Estas coisas são preparadas pelo genro e sua família e, chegada a data previamente combinada com a família da noiva, são levadas por pessoas de confiança para as apresentarem à família da noiva que terá, também, preparado pessoas de confiança para as receber e fazer o devido encaminhamento para os visados. Estas coisas resultam de uma lista previamente solicitada aos pais da noiva, que convocam seus familiares para se reunirem e a elaborar.

No passado, não havia lista, os familiares do noivo preparavam o que imaginavam, mas, no momento certo, a família da noiva ia cobrando o que precisava, o que gerava muita discussão e resultava, muitas vezes, em dívidas. O termo “*mukwaxe*” é a designação reservada ao genro que não se dignou cumprir com a cerimónia de lobolo, ou, se cumpriu, não entregou tudo o que lhe

⁶⁰ “*Mukwaxe*” e “*mukon’wana*” referem-se ao genro, distinguindo-se entre si pelo facto de o primeiro termo se referir ao genro que ainda não cumpriu ou cumpriu parcialmente as exigências do lobolo, enquanto o último é aquele que cumpriu na totalidade o lobolo.

foi exigido pela família da noiva. Muitas vezes, o que falta é o dinheiro, pois, em caso de qualquer outra coisa em falta, retira-se do dinheiro que a família apresenta, do valor combinado, para o colocar no lugar do que estiver em falta. Assim, a dívida resume-se principalmente a dinheiro e só depois que o dinheiro acaba, as outras coisas em falta vão ser devidas como produtos. Em Português, tanto o “*mukwaxe*” como o “*mukon’wana*” traduzem-se por genro. O lobolo visa, por assim dizer:

A legitimação conjugal, o controlo da descendência, a dignificação das partes envolvidas e a domesticação do aleatório através da acção dos antepassados, por um lado, e tendo, por outro, o espaço e a capacidade de se assumir como instrumento para a superação de problemas novos, resultantes de vivências inovadoras, o lobolo não encontra em qualquer outra instituição matrimonial existente no seu contexto sócio-cultural um rival capaz de o destruir (Granjo, 2005, p. 21).

A família da mulher não lobolada detém poder sobre os filhos que ela vier a ter, podendo até reservar-se o direito de os criar.

A realização da cerimónia do lobolo é, geralmente, antecedida de uma outra, de menor peso, a de apresentação do noivo em casa da noiva. O que se leva para essa pequena cerimónia depende do desejo da família do noivo, resumindo-se, muitas vezes, a uma quantia não elevada em dinheiro, dada de livre vontade, como forma de “abrir a boca”, uma grade de cerveja, outra de refrescos e um garrafão de vinho tinto. É, geralmente, nessa pequena cerimónia que se apresenta outro valor simbólico para pedido de lista do valor e bens necessários para o lobolo, a ser elaborada pela família da noiva.

Nos casos em que a noiva já tenha gerado filho com o noivo antes do lobolo, anexa-se também o valor da multa por esse motivo. Quanto à lista, varia segundo as exigências de cada família e de cada zona, mas há elementos obrigatórios comuns, que fazem parte da cultura do grupo etno-linguístico e até da cultura dos grupos etno-linguísticos das sociedades do sistema patrilinear do sul de Moçambique, sendo frequentes:

roupa completa para a noiva, seu pai, sua mãe, rapé e uma capulana para cada avó, um lenço, uma grade de cervejas, outra de refrescos, um garrafão de vinho tinto e uma garrafa de vinho branco. Só as roupas constituíam uma lista comprida. A do pai inclui camisa, gravata, sapatos e fato, a que ele preferiu o tecido respectivo e os honorários do alfaiate. A mãe tem direito a capulana, blusa, lenço, chinelos e um pano longo, de atar bebês às costas, onde durante a cerimônia deverá colocar a garrafa de vinho branco. A roupa da noiva fica ao critério da sua nova família, mas manda a dignidade desta que inclua vestido, roupa interior, sapatos, anel, pulseira, brincos e fio de ouro (Granjo, 2005, p. 26s).

Estes continuam a ser as exigências comuns que vigoram entre os *varhonga*, embora com ligeiras variações dependendo das motivações específicas de cada família.

Sistema patrilinear ou agnático é aquele em que o filho pertence à família do pai. Este sistema reagrupa os descendentes, por via masculina, de um antepassado varão, conhecido ou mítico. O estado social e os bens são herdados por linha paterna. O sangue em que vão incluídas, sucessão e autoridade transmite-se pelos homens. As funções sociais ficam reservadas à linhagem masculina, agnática. A autoridade repousa sobre o homem mais velho dessa linhagem. “A autonomia da família nuclear torna-se mais sólida do que no sistema matrilinear. As mulheres deixam o seu clã de origem para passarem a residirem na povoação do marido. O marido dispõe dos serviços reprodutores, domésticos e sexuais da esposa” (Asúa Altuna, 2014, p. 108s).

11.2. Mitocrítica do lobolo da defunta

Não se tendo cumprido a cerimónia do lobolo⁶¹ até à morte da mulher, a família pode exigir seu cumprimento prévio como condição para autorizar a realização do funeral. Nesse caso, em geral, o lobolo resume-se ao valor monetário e ao vinho branco, bebida dos defuntos.

O dinheiro e o vinho branco serão utilizados para a apresentação aos defuntos, a quem se vai informar da realização do lobolo, deitando-se um pouco da bebida no chão, à medida em que se fazem as preces pela pessoa que, na família dela, detém esse privilégio de mediador entre os vivos e os mortos, a quem cabe a tarefa de liderar os assuntos familiares tradicionais. É assim que Granjo (2005, idem) afirma que “mais do que em considerações financeiras ou em mimetismos culturais, reside aí a sua força e durabilidade, atravessando mutações na sociedade e nas formas de viver a vida e a relação conjugal”. Realce-se aqui que esta prática sócio-cultural não é exclusiva dos *varhonga*, mas funciona, com ligeiras diferenças em certos pormenores, em todos os grupos etno-linguísticos do Sul de Moçambique e na maior parte dos grupos etno-linguísticos do centro de Moçambique, onde o regime é patrilinear.

Quando se trata de ir comunicar a morte de uma mulher que não tenha sido lobolada, existe o risco de o mandatário sofrer agressão. A opção é mandar apenas uma pessoa, capaz correr logo depois de dar a informação. Muitas vezes, grita de longe, à entrada do quintal e, de imediato, sai correndo, fugindo de possíveis castigos.

Outra forma que adoptam, caso não confiem muito na corrida, é informar numa família vizinha, como se fosse uma notícia já do domínio de todos. Naturalmente, essa família vai para junto dos vizinhos com infelicidade, para perceber melhor o assunto e, sem saber, comunica, enquanto o mensageiro foge.

Logo que se faz a entrega do valor estipulado pela família da mulher falecida, está alcançado o acordo para a realização das cerimónias fúnebres.

⁶¹ Ver anexo A1.

Pode acontecer que se exija também um litro de vinho branco, típico para as cerimónias, cinco litros de vinho tinto, exclusivamente para o consumo e convivência dos vivos, e o rapé, que acompanha o vinho branco nas preces aos defuntos, mas as roupas que, em geral, acompanham esta cerimónia, são dispensadas. O rapé foi originariamente utilizado juntamente com o vinho em cerimónias de invocação aos antepassados. Posteriormente, foi sendo igualmente associado a espíritos do mal, infiltrados no seio familiar, que chegam a subjugar as almas dos verdadeiros defuntos da família e causam males diversos, que sufocam os vivos com exigências intermináveis.

Como constata Langa (1992, p. 222):

um dos exemplos das práticas que se desligaram do resto sistema cultural é o 'lobolo'. Na verdade, um bom número de gente não estará em condições de explicar o sentido lobolo' além do sentido material, económico, para não dizer comercial. Ele aparece a muitos como um fim em si, uma prática tradicional que é rendosa. Perdeu-se o seu simbolismo e a sua relação com todo o sistema cultural no qual ele encontrava a sua justificação e explicação: o regime familiar, o sistema político, etc.

Na origem, o lobolo consistia no pagamento do designado “preço da noiva”, um ritual que se compunha de “oferta” de bens simbolicamente valiosos. Era, em geral, uma peneira de *tihakana*⁶², um litro de vinho branco ou de cachaça, designada localmente por *xindere*⁶³, um valor monetário de dois escudos e cinquenta centavos, um certo número de cabeças de gado, conforme as zonas e as famílias, uma capulana e garrafão de aguardente. Mais tarde, esses símbolos aumentaram em quantidade e em qualidade: duas capulanas, um *mukume* e dois lenços, um vestido e um par de sapatos para a mãe da noiva, um lenço e blusa para a avó da noiva, lenço para uma tia, fato completo, chapéu e bengala para o pai, anel e roupa da noiva.

⁶² Frutos de uma erva rasteira, localmente designada kakana, que acompanha o arroz ou a *xima* nas refeições.

⁶³ Aguardente de primeira, destilada localmente a partir de algumas frutas colocadas a fermentar.

O vinho branco ou aguardente, bebida dos defuntos, não pode ser substituído pelo tinto, pois este é considerado sangue, o que concorda com o que afirmam Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 694): “o vinho é geralmente associado ao sangue. O seu uso na cerimónia civilizacional dos *varhonga* pode causar a morte de algum membro da família. A arte funerária que multiplica nos túmulos os motivos da vinha, das vindimas ou do vinho mostram que esta bebida era considerada como símbolo da imortalidade.

A comunicação com ancestrais é feita entornando a aguardente ou o vinho para invocação. Quando o vinho desce para a mansão dos mortos alegra-lhes, se for branco, mas caso seja o tinto, será considerado um sacrifício, em que se entrega algum membro da família. Porém, de uma maneira geral, o vinho tinto deve estar presente nas cerimónias, como bebida da vida e da imortalidade. O branco é símbolo do ritual, deve estar presente em qualquer cerimónia em que se invoquem os defuntos. Usando as palavras de Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 695), podemos afirmar que “o vinho, como símbolo do conhecimento e da iniciação não é estranho a nenhuma das tradições”.

O lobolo é uma cerimónia que envolve as famílias de ambos os noivos. Os pais e tios (ou até amigos da família) do noivo é que se dirigem à casa dos pais da noiva levando todos os objectos, bebidas, roupas e dinheiro solicitados para o lobolo. Nesta casa, são recebidos por tios e primos da menina, ou até amigos e vizinhos de confiança da família, cabendo-lhes a tarefa de receber e conferir as roupas, os objectos, as bebidas e o dinheiro do lobolo.

O lobolo constitui um dever que se cumpre como forma de legitimar a união de facto, que passa a vigorar com todas as vantagens correspondentes ao casamento. O homem que o tenha realizado adquire o direito de transmissão do apelido, participa nas reuniões e nas decisões familiares na casa dos sogros, ganha estatuto de filho, participando em todos os eventos a que os filhos da casa tenham direito. Na tradição bíblica, o vinho é símbolo de alegria, o mesmo símbolo que vigora entre os *varhonga*, e apraz também as almas do Além.

11.3. Mitocrítica do funeral da mulher estéril

No grupo etno-linguístico em análise, quando a mulher falecida for estéril⁶⁴ ou não tiver tido filhos, sendo ela adulta, durante a preparação do corpo, as anciãs introduzem nos orifícios vaginal e anal um caroço de milho, enquanto dizem: "vai embora com os teus filhos". Acredita-se que, desse modo, a esterilidade irá com a finada ou, de contrário, atingirá muitos outros membros da família. Esse acto é realizado pelas anciãs, longe da percepção de qualquer membro da comunidade, no momento em que os homens e os restantes membros aguardam fora da palhota pela retirada do corpo já preparado para o funeral. No entanto, a preparação compete unicamente às anciãs, que lavam e vestem a defunta. Nesse momento, realizam seus segredos que a ninguém são revelados senão conhecidos por experiência pelas mulheres que já perderam parentes estéreis porque os segredos dos diversos rituais que cercam o mitologema da morte só são vividos por aqueles que já estão para o efeito iniciados, seja por ensinamento ou por experiência de vida. "A revelação dos segredos de um qualquer mister, técnica ou ciência, implicava a sujeição do discípulo a um processo de iniciação" Eliade (2000, pp. 9,10).

Feliciano (1998, p.206) acrescenta que se enterra junto com o corpo da mulher estéril um fruto da árvore *nkwakwa*⁶⁵, que fica no lugar de um bebé. Essa é uma das formas arranjadas para se afastar a desgraça que viria em virtude do sepultamento de uma mulher crescida mas que nunca tivesse tido filhos. Segundo este autor, a desgraça não se cingiria à família, mas atingiria a comunidade, impedindo a chuva de cair, a produtividade, porque essa mulher seca a terra.

A esterilidade pode fazer parte da interacção entre diferentes variáveis, exprimindo-se também de modo negativo. A associação dos pólos negativos - raios (trovão) e sangue expulso pela mulher - é geradora de seca, fome, anormalidade e morte. Assim, a lua pode, pela sua posição ser estéril e "assar

⁶⁴ Ver anexo A1.

⁶⁵ Árvore que dá frutos semelhantes às massalas, tanto na cor, quando verdes, como no tamanho. As suas sementes são maiores que as da massala.

armas” e em vez de dar chuva, produzir raios (e trovões) que destroem (queimam) pessoas (bebés), produtos (seca nos campos), comida, provocam desordem, atraem mais raios que aumentam a desordem e, porque esterilizam, devem ser tirados da terra. Também as mulheres podem ser estéreis ou gerar filhos anormais, bloqueando a chuva (secam a terra), estragando a comida (matando os maridos), danificando as culturas, olaria, pecuária, sendo perigosas para outros bebés. Segundo Feliciano (1998, p. 315), “o sangue expulso ou os mortos devem ser postos em água e, caso sejam sepultados em terra seca importa, na primeira oportunidade, serem desenterrados, como se faz com os raios”.

Caso, por algum motivo, se tenha sepultado a mulher estéril sem observância dos recomendados rituais, implicará a exumação para a correcção. Essa correcção inclui o sacrifício de um cabrito e galinhas. As galinhas são assadas, enquanto as tripas do cabrito são cozidas com sangue. O resto da carne do cabrito é cozida à parte, excepto uma pata que será levada para o régulo, que irá apresentar no seu “*gandrelo*” (altar) familiar. Os presentes comem da carne, bebem, cantam e dançam. Este é um ritual que se deve ao facto de a desgraça ter recaído sobre toda a comunidade, ficando sem a chuva, o que provoca a seca e fome em toda a aldeia, visto que a morte de um indivíduo não é um facto meramente individual, pois move uma série de sentimentos, emoções, atitudes, e até acções de uma família e de uma comunidade ou mesmo de uma determinada sociedade, o que significa que cada homem, no exercício mítico, não é mais indivíduo, mas comunidade ou, mesmo, humanidade.

Para Feliciano (1998, p. 315):

as mulheres estéreis não podem semear, pois reproduziriam esterilidade, as mulheres associadas a ciclos de fertilidade sexual, porque expulsam sangue matricial em perda são perigosas e estão neste caso as menstruadas, puérperas que abortaram ou estão de luto pela perda de filhos ou marido, as infiéis, as que tenham copulado na véspera ou que estejam grávidas.

Exceptuando-se os dois últimos casos que o nosso autor cita, as mulheres não podiam cozinhar nem servir alimentos, pois os recebedores desta comida estariam associados ao estado de hemorragia e da esterilidade, tornando-os

tuberculosos, assumindo, como essas mulheres, o estado de expulsão de sangue. O sangue, em vez de correr dentro do corpo, sai e é causa de morte, como é de morte o sangue matricial que sai da mulher em estado de menstruação, aborto ou lóquios e, por extensão, filho morto, marido morto. A mulher em estado de expulsão de sangue está proibida de conjunção sexual com os maridos ou outros, sob pena do mesmo tipo de associações de morte.

Como se pode notar, a esterilidade é considerada um estado que penaliza a mulher, impondo-lhe limitações e proibições durante a vida e até após a morte, o que implica rituais específicos para ela, temendo-se pelo contágio e pelos efeitos negativos que podem advir atribuídos a ela.

11.4. Mitocrítica do funeral de nado-morto

Em caso de nado-morto⁶⁶, o funeral é realizada por anciãs, não sendo permitida a presença de homens (nem mesmo mulheres que não sejam anciãs) por ser indigno, pois quebraria o segredo que envolve todo o rito, só acessível à mulher que perdeu o feto e às anciãs porque conhecedoras e competentes para iniciação da infeliz mulher. A validade do segredo nesses ritos não é pela substância, não é pelos actos praticados em si, mas pelo significado imanente a cada acto, a cada substância. É como escreve Eliade (2000, p. 9), “o segredo envolve as receitas eficazes (...) as substâncias a que se refere são banais, mas não as podemos identificar se não nos for dado a conhecer o seu código”.

O problema situa-se ao nível da descodificação dos códigos e dos símbolos que compõem cada rito dentro do mito. Este tipo de funeral realiza-se na lixeira da casa, geralmente situada atrás da palhota, para onde só vão mulheres mais velhas, as anciãs, juntamente com a mãe do bebé. Este funeral pode, também, ser realizado no quintal, debaixo de uma árvore ou ainda nas margens de um rio, se for fora de casa, para as comunidades ribeirinhas.

⁶⁶ Ver anexo A1.

As mulheres fazem uma pequena cova, no fundo da qual colocam uma capulana, para depositarem o corpo por cima da mesma. Juntam areia e cinza para tapar a cova. O significado da cinza remete, metaforicamente, para a ideia da mesma precariedade, da fragilidade do corpo humano, da destruição, da nulidade. É esse o valor residual da vida humana, o corpo inerte, sem a sua gémea, a alma. Na liturgia cristã, a fórmula da quarta-feira de cinzas: 'vieste do pó e ao pó retornarás', não deixa de fazer lembrar as palavras de Abrão - 'Pois que me atrevi a falar ao Senhor, eu que sou apenas o pó'. Nesta linha, retornar ao pó realiza-se na morte, pois o corpo abandonado pela alma será entregue à corrupção, na terra, reduzindo-se novamente àquilo que foi na origem: o pó da terra. Como afirmam Chevalier & Gheerbrant, (1994, p.200): “A cinza extrai o seu simbolismo ao facto de ser, por excelência, valor residual: o que resta depois da extinção do fogo e, portanto, antropocentricamente, cadáver, resíduo do corpo depois de se ter extinguido o fogo da vida”. A mesma metáfora pode ser reconhecida quando se afirma que “a cinza simboliza a nulidade ligada à vida humana devido à sua precariedade” (Génesis, 18, 27).

No entanto, a cinza comporta o lado diurno, que consiste em impedir que os feiticeiros, canibais por excelência, encontrem o corpo inerte do bebé para saciar sua fome sanguinária. A concepção da figura de feiticeiro neste grupo etno-linguístico é diametralmente oposta à sugerida por Jung apud Chevalier & Gheerbrant (1994, p.318), segundo a qual feiticeiro é a manifestação dos conteúdos irracionais da psique. Nesta ordem de ideias, segundo ele:

não será por uma acção e ajudas exteriores que nos libertaremos do feiticeiro e da sua influência, mas sim por uma transformação interior, que se concretizará, em primeiro lugar, por uma atitude positiva perante o inconsciente e por uma integração progressiva na personalidade consciente de todos os elementos que dela emergirão.

Esta possibilidade deve ser removida através do rito de purificação secretamente realizado pelas anciãs na cova da inumação. Assim, se reconhecidamente, a areia serve para tapar a cova, pois dela que foi tirada, a cinza tem simplesmente o papel mítico de impedir que os feiticeiros consigam tomar a carne do bebé como seu alimento.

Cada acto realizado tem o seu significado e validade, toda a realização é um código descodificável na comunidade, sujeito a interpretação, cujo cumprimento é obrigatório e o incumprimento sujeito a sanções, principalmente, envolvendo o mundo desconhecido do mito. A cova do enterro do feto não pode ser funda pois, segundo a crença local, levaria a que a mãe não concebesse mais, a fertilidade dela teria sido absorvida pelo feto. Para Junod (1974, p. 131-132):

quando um bebé morre, deve ser enterrado numa panela fendida. A panela é posta na terra, a sua abertura meio coberta por uma camada de cinza, de tal maneira que fique uma abertura para o ar. É tabu enterrar bebés de outro modo antes de terem passado pelo rito de apresentação à lua.

Como se pode depreender, a constatação de Henrique Junod apresenta-se como uma variante, mas existe nela a presença da cinza como algo necessário na realização do funeral do bebé.

Terminado o enterro, as mulheres regressam a casa. Em seguida, a mulher que perdeu filho é sujeita a um ritual no qual deve partir um ovo apertando-o entre as pernas, pois o ovo contém o germe a partir do qual se desenvolverá a manifestação. Para Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 497), “o ovo é um símbolo universal e que se explica por si mesmo; é uma realidade primordial que contém em germe a multiplicidade dos seres”.

É nesse sentido que a mulher deve apertá-lo com as pernas até que se parta, metaforizando a purificação e reabilitação para gerar novos seres. Metaforicamente, as pernas⁶⁷ da mulher representam o próprio sexo, a sedução ou a paixão desta, remetendo para um significado sexual e matricial.

A mulher que tenha perdido o bebé aquando do nascimento deve abster-se das relações sexuais até à primeira menstruação, sangue que simboliza todos

⁶⁷ Coxa é um eufemismo literário que designa o que a rainha Mebd (Embriaguez) oferece aos homens que ela quer tentar ou pelos quais ela está simplesmente apaixonada.

os valores solidários do fogo purificador. O sangue⁶⁸ é universalmente conhecido como o veículo da vida.

11.5. Mitocrítica do funeral de recém-nascido morto

Uma vez que a conjunção sexual (homem/mulher) da qual pode nascer um aborto ou um bebé é como a conjunção cósmica (Sol/Lua, vento Norte quente/vento Sul frio) da qual pode nascer o raio ou a chuva, o código de uma pode aplicar-se à outra e a relação do bebé ao aborto (nado-morto, nascido que morre, sangue expulso, menstrual ou lóquios) é como a relação da chuva ao raio (fogo cósmico que seca, lua nova sem chuva e também raios da lua nova com chuva). Por esta razão, conforme elucida Feliciano (1998, p. 311), “o bebé pode ser chamado água e o aborto pode ser dito raio, produzindo efeitos semelhantes a este como se fosse fogo secando a terra”. Esta grelha permite compreender a expressão utilizadas pelas mulheres menstruadas “ter coisas de cima” que, em código cósmico, constitui uma nítida referência à duplicidade da fecundidade cíclica lunar. Aliás, o sangue expulso pela mulher, seja em menstruação ou em lóquios é denominado “*Wheti*”⁶⁹.

Se a mulher puérpera perde o bebé⁷⁰, a família realiza o funeral normalmente como qualquer cerimónia fúnebre por morte de pessoa de qualquer idade.

Em geral, o número de participantes não é elevado, diferentemente do que acontece quando se trata de adolescente ou jovem, pois esses já são colocados no mesmo prisma do de um adulto. Como afirma Junod (1974, p. 131-132):

uma criança mais velha é enterrada pela maneira vulgar, mas com o mínimo de cerimónias. Não há acto religioso. Só a mãe assiste aos funerais. O pai

⁶⁸ Dito à maneira bíblica: “o sangue é vida”. Alguns povos consideram o sangue como veículo da alma.

⁶⁹ Lua, na língua xirhonga.

⁷⁰ Ver anexos A7, A10, A19.

cava o túmulo, mas nada mais faz. Diz ele: nós, os que trazemos azagaia, não enterramos crianças tão pequenas. Não são mais que a água, que uma matriz.

Não tendo sido membro da comunidade por longo tempo, não tendo convivido durante muito tempo, não tendo feito parte da família por muito tempo, o recém-nascido não chegou a criar laços bastantes com a família, vizinhos, nem feito amigos. Podemos subscrever Langa (1992, p. 61), quando afirma que “podemos entender a expressão 'não são mais do que a água', como significando que a criança ainda não existe socialmente”. Apenas as pessoas se fazem presentes por razões de solidariedade para com os pais do malogrado.

No que se refere à azagaia, “é um símbolo com diversos significados e entre estes significados mencionaremos o da homenagem a um guerreiro, a um chefe, etc.” (Langa, 1992, p. 61). É neste sentido que o já citado autor acrescenta que “tal gesto seria um insulto para uma criança, que mal conheceu ou mesmo não conheceu o que é o poder, a honra, numa palavra, não conheceu o que é e o que significa o mundo e o viver nele”.

Ao sétimo dia, os pais da criança falecida mantêm relações sexuais, para depois lavarem os órgãos genitais na água que, posteriormente, servirá para todos os participantes da cerimónia lavarem as mãos, como forma de purificação com vista a impedir o espírito da morte nas famílias.

À mãe da criança falecida cabe a tarefa de servir o chá cerimonial aos participantes, sem o qual todos poderiam ser acometidos de doença ou até mesmo de morte, porque o chá é o símbolo da essência. Embora seja de base meramente oral, a cerimónia do chá é comum em vários povos desde os tempos mais antigos, mesmo que os motivos e as interpretações possam variar, mas a solidariedade e a comunhão estão presentes. Os vizinhos, familiares e amigos precisam dar apoio à família enlutada e com ela partilhar o alimento, como forma de lhes mostrar que estão juntos naquele infortúnio.

11.6. Mitocrítica do funeral de morto por afogamento

Mesmo percebendo-se diferenças na forma como algumas religiões se relaciona com a morte, mesmo observando a forma, por vezes céptica, assumida pela ciência e por outras religiões sobre a possível existência de outra vida após a morte, sem questionar nem assumir nenhuma delas, pretendemos referir-nos ao facto de que cada convicção constitui demonstração da preocupação geral face à temática da morte.

Se a questão da morte já é um mito e constitui tabu em várias sociedades, a morte voluntária e a morte causada constituem-nos ainda mais. Conforme afirma Chiavenato (1998, p. 67), “desde que se organizou socialmente, o homem nunca teve direito à morte voluntária”. Isso explica-se, em grande medida, pelo facto de que optar por uma morte voluntária é traição, uma forma de o indivíduo furtar-se às suas responsabilidades perante a família e perante a sociedade. Morte como essa, por enforcamento, atirar-se do prédio, encharcar-se de combustível para depois se incendiar, alvejar-se mortalmente, envenenar-se ou atrair a morte voluntária de alguma forma qualquer é socialmente condenável.

No entanto, há mortes variadas em que, mesmo sem merecerem condenação pela sociedade, por não serem voluntárias, as vítimas não são dignas de igual respeito às de qualquer morte natural. Entre esse tipo de mortes, encontra-se a morte por afogamento⁷¹, a morte em resultado de ser atingido por arma de qualquer espécie, etc, no contexto da chamada morte inesperada, considerada “morte fora do tempo, fora do lugar, que rompe a biografia individual e social” (Howarth & Leaman, 2004, p. 365).

Para esse tipo de situações, o corpo do morto por afogamento não pode ser levado à casa para rituais de corpo presente porque se acredita que essa morte foi provocada por um espírito mau, normalmente porque tenha sido trazido por alguém da família, quiçá já falecido, e que os rituais que lhe são devidos deixaram de ser realizados com a ausência do dono. Como que a confirmar esta convicção, Feliciano (1998, p.205) escreve que certo tipo de pessoas, em virtude

⁷¹ Ver anexos A5, A7, A12.

da forma como nasceram ou morreram devem ser enterradas nos rios, lagoas, junto da água, pois “se forem enterradas noutros locais atraem a seca sobre a povoação”. Esta versão corrobora, de certo modo, as informações por nós recolhidas no território dos *varhonga*. Durand, apud Pitta (2015, p. 31), sustenta que:

o mito não raciocina nem descreve: ele procura convencer repetindo uma relação através de todas as suas nuances (...) possíveis. A contrapartida desta particularidade é que cada mitema – ou cada acto ritual – é portador da mesma verdade que a totalidade do mito ou do rito.

O mito procura convencer pela repetição do fenómeno, que vai constituir a prova mítica, de tal forma que cada acto ritual leva à mesma verdade que a totalidade do mito ou do rito. Outra hipótese colocada pelo grupo é a de que este espírito possa ser até recente na família, trazido por um indivíduo da família, que tenha indicado uma presa para saciar os desejos sanguinários. Por estas razões, o corpo do defunto por afogamento não pode ser acolhido na própria casa para os habituais rituais inerentes à ocasião. Evita-se que espírito da morte entre junto com o corpo e permaneça, passando a levar outros membros da família para o mesmo género de morte. As cerimónias são realizadas nas margens do mesmo rio em que se afogou, para que o espírito permaneça lá para sempre e se perca com o poder purificador das águas.

O ser humano, finito do ponto de vista do corpo na sua dicotomia com a alma, é eterno, na visão ligada à crença de continuidade de existência infinita da alma em outra dimensão após a morte, mantém-se em uma situação cujo acesso ao mundo é limitado, necessitando da mediação através de outras propostas de interpretação visando a facilitação da sua compreensão do mundo, de forma a emergir do estranho mar da sua timidez e do seu isolamento, o que o levará a compreender-se a si próprio, enquanto diferente, mas também enquanto ser humano ligado aos outros.

12. Mitocrítica dos rituais de purificação de pós-morte

Os rituais do mitologema da morte do grupo etno-linguístico dos *varhonga*, tal como acontece com todos os mitos, servem para a preservação cultural endógena e religiosa africana do grupo, dentro de uma dinâmica social caracterizada pela secularização e avanços industriais, no qual o processo de produção e reprodução social pauta pelo neo-liberalismo e sua perspectiva de formação de novos mercados que, para se expandirem, necessitam de globalizar cada vez mais as diferenças culturais. Nessa conjuntura, os ritos endógenos africanos configuram-se como elementos de resistência identitária para os seus integrantes que, maioritariamente, constituem uma população que, quotidianamente, tem a sua auto-estima esmagada pela intravável força da modernidade.

Em diversos rituais de cariz endógeno africano, o grupo etno-linguístico encontra a forma de manutenção de regras de coesão social, principalmente em cerimónias de nascimento, de lobolo e de morte.

Tendo falecido o chefe da família⁷², na noite anterior ao dia do funeral, a viúva é submetida a um ritual que consiste em saltar uma lareira com a fogueira acesa, em chamas. Em todas as tradições a chama de fogo é um símbolo de purificação, de iluminação, de amor espiritual. É a imagem do espírito e da transcendência, a alma do fogo. Este é um acto simples, mas que, para aquele grupo etno-linguístico, é imprescindível para a lógica da ordem social estabelecida como imagem patente guiada por uma noção latente na perspectiva idealista representada pela literatura oral, a verdade da literatura começa a revelar-se na transição da forma sensível para a ideia inteligível (Sousa, 2000, p. 70).

Observando para a constatação apresentada por Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 332), percebe-se a universalidade da simbologia do fogo, quando advogam que:

⁷² Ver anexos: A2, A5, A6, A10, A12, A14, A15, A18.

O Fogo, nos ritos iniciático de morte e renascimento, associa-se ao seu princípio antagónico, a Água. Por isso, a purificação pelo fogo é complementar à purificação pela água no plano microcómico (ritos iniciáticos) e no plano macrocómico (mitos alternados de Dilúvios e de Grandes secas ou Incêndios).

Com a cerimónia do salto ao fogo da lareira pela viúva, liberta-se o espírito do defunto marido, que continuava apegado a ela, liberdade necessária para que o finado possa seguir livremente rumo à sua nova morada e, lá, juntar-se aos seus, evitando-se a sua permanência espiritual forte na família, sob pena de se manifestar como espectro.

Os espectros são considerados almas inquietas que voltam à terra para perseguir os vivos. A imagem do espectro materializa, de alguma forma e simboliza ao mesmo tempo o medo dos seres que vivem no outro mundo. Talvez o espectro seja também uma aparição do eu, de um eu desconhecido, que surge do inconsciente, que inspira um medo que é quase pânico e que se recalca nas trevas (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p.300).

Para a Psicanálise, o espectro poderá ser a realidade renegada, temida, rejeitada, em que vê o regresso do que foi recalcado, das rejeições do inconsciente.

Na liturgia católica existe o ritual do fogo novo, celebrado na noite da Páscoa. Já no Novo Testamento, encontra-se referido o fogo descendo dos Céus, em forma de línguas, no dia de Pentecostes, em que, cada um começa a falar uma língua diferente conforme o Espírito que poisou nele, representado na língua do fogo (Actos, in Cougil et al, 2009, p. 1895); (Reis, in Cougil et al, 2009, p. 537, 538).

Para os *varhonga*, o fogo é um espírito purificador, regenerador, que purifica, na mulher, não a mulher, mas o marido que se deve libertar dela para seguir o caminho do Poente. Esta purificação do fogo é equiparável à simbologia das tochas acesas no túmulo do Cardeal D. Jaime de Portugal, na Igreja de S. Minniato al Monte, provindo da Antiguidade Pagã e incorporada no cristianismo durante o Renascimento, como arte tumular. Nessa representação, os tocheiros simbolizam "a purificação da alma pronta para vida eterna" (Amaral Xavier, 1991,

p. 26). O fogo é, assim, veículo, mensageiro, entre o mundo dos vivos e o dos mortos.

Conquanto não nos tenha sido apresentada nos mesmos moldes ao longo das entrevistas que fizemos junto do grupo etno-linguístico dos *varhonga*, a questão do fogo é abordada em Junod (1976, p. 37, vol.II), falando sobre o tabu que cerca o fogo entre os *varhonga*, relata que “é tabu também conservar aceso o lume em casa de um defunto, terminado o luto pesado, o lume deve ser extinto ritualmente” (cf. vol. I, p. 136). Ainda na senda do tabu relativo ao fogo no grupo etno-linguístico em estudo, Junod (ibidem) refere que “em caso de infelicidade e se os ossículos assim o ordenarem, deve-se apagar o fogo antigo e acender-se um novo, na palhota da primeira mulher” caso o defunto seja um homem poligínico, situação que, na altura em que o nosso autor missionário escreveu era frequente.

Já no sentido nocturno, Chevalier & Gheerbrant (op cit, p. 332) consideram o fogo em sentido pejorativo, representando a “chama pervertida, o fogo é o brandão da discórdia, o sopro ardente da revolta, a brasa calcinante da luxúria.

Depois da purificação em preparação para as cerimónias fúnebres, chega o dia do funeral, o líder familiar da cerimónia, acompanhado de jovens, faz a delimitação e abertura da sepultura, uma cova que representa um buraco que se constitui como símbolo da abertura para o desconhecido, como se indicasse o caminho que o leva para o Além, como prolongamento do concreto, mas que se situa no plano do imaginário. Essa cova é mais do que um simples vazio, pois o vazio representa o nada, mas a cova representa a privação, por um lado, e também o acesso ao oculto, ao desconhecido, por outro, tornando-se símbolo de todas as virtudes, da fertilidade, no plano biológico e da espiritualização, no plano psicológico. Esta cova “é plenamente cheia de todas as potencialidades daquilo que pode preencher ou passar pela sua abertura; é como a espera ou a repentina revelação de uma presença” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 132).

Enquanto se procede à abertura da cova para a inumação, em casa, outro grupo indicado pelo líder familiar faz a preparação da urna de madeira ou de caniço (de acordo com as possibilidades da família) que servirá de urna para o

malogrado. Esta urna é forrada de pano branco na parte interior e, sendo de madeira e havendo possibilidade de aquisição de tinta, é pintada a nível exterior, com tinta preta. Caso não haja tinta, recorre-se a um pano preto para forrar a parte exterior da urna. Apesar de toda a evolução actual da cromatologia, a simbologia das cores continua ostentando o mesmo valor tradicional. Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 220) alertam que:

O primeiro carácter do simbolismo das cores é a sua universalidade; não é apenas geográfico, mas a todos os níveis do ser e do conhecimento: cosmológico, psicológico, místico. As interpretações podem variar... consoante as áreas culturais, as cores permanecem, no entanto, sempre e sobretudo, os suportes do pensamento simbólico.

A alternância das cores preta e branca insere-se no espírito nocturno em alternância com o diurno, sendo que, em conformidade com diversas crenças, a dos *varhonga* incluída, o preto simboliza o tempo, enquanto o branco simboliza a intemporalidade, assim também tudo o que acompanha o tempo, a alternância da escuridão e da luz, da fraqueza e da força, do sono e do despertar, de sorte que a antinomia entre as cores branca e preta simbolizam o dualismo intrínseco do ser. É nessa mesma linha que se encontra o preto no exterior do caixão, alternando com o branco do interior do mesmo, porque morrer não é mais do que “dormir”: a morte é um sono do qual os mortos despertam quando solicitados para intervirem em assuntos em que os vivos se sintam incapazes de realizarem.

Para o nosso grupo-alvo, o preto é também representante das trevas, própria para quem inicia a caminhada em direcção ao Poente, para junto das trevas, simbolizadas pela prisão na urna e na sepultura, junto do Pôr-do-Sol, considerado o lugar em que a luz morre, onde residem os mortos, suas divindades e a sua mansão no subterrâneo. Para os egípcios, o preto é a cor que simboliza o renascimento póstumo e a preservação eterna, e também a cor da divindade que introduz os mortos ao mundo do Além.

A cor branca, embora se associe à preta, é, muitas vezes, o seu oposto. Assim, como afirmam Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 128):

O branco significa ora a ausência, ora a soma das cores. Por isso, às vezes coloca-se ora no início ora no fim da vida diurna e do mundo manifesto, o que lhe confere um valor ideal. Mas o fim da vida, o momento da morte, é também um momento transitório, na chameia do visível e do invisível e, por isso, um outro ponto de partida. O branco é a cor do candidato, isto é, daquele que vai mudar da sua condição.

Assumindo este ponto de simbologia, o branco no interior do caixão está ligado ao facto de o defunto ter passado à condição de fisicamente ausente mas, ao mesmo tempo, passa à situação de unidade com os demais defuntos seus anteriores, da família, bem como passa à condição de onnipresença, enquanto espírito, entre os vivos, tornando-se, assim, metaforicamente, na soma das cores. Nessa vertente, o fim da vida diurna constitui o início da vida nocturna, uma passagem do mundo visível, físico, do corpo, para o mundo invisível, espiritual, ao qual apenas as almas têm acesso. É, por isso mesmo, entendido o branco como a cor da partida para a morte.

Terminada a preparação da urna, algumas pessoas idóneas entram na palhota onde jaze o corpo para o lavar: dois ou três homens, caso o defunto seja homem, duas ou três senhoras, caso se trate de uma mulher ou uma criança. É um banho obrigatório, antes de se vestir o corpo com a roupa com que irá para a sepultura, pois a natureza da água leva-o à pureza, pelo que o purifica para a partida definitiva rumo ao convívio com os seus antepassados, na morada dos deuses e dos mortos. É a água que o separa definitivamente das inúmeras impurezas a que esteve ligado durante a vida, rompendo com toda a poeira e todo o suor que o liga, em corpo, aos vivos.

Chegada a hora previamente marcada e observados os preliminares, o cortejo parte, numa marcha lenta, em direcção ao local atempadamente preparado para o funeral, que, regra geral, é um cemitério familiar. Os homens carregam a urna nos ombros e vão à frente, seguidos imediatamente pelas mulheres acompanhantes da viúva, cobertas de *mikume*, enquanto o resto do cortejo segue atrás, com os homens de casacos, preferencialmente de cor preta, com os braços para trás, em sinal de impotência perante a morte. Tratando-se de zonas rurais, também são muitos os casos em que os funerais se realizam

mesmo em casa, atrás da palhota do malgrado: também existem pontos onde a palhota do malgrado é destruída, principalmente se se trata do chefe de família.

Deparando-se com a marcha fúnebre, os transeuntes param, guardam silêncio, de braços atrás das costas, em sinal de respeito devido aos mortos, e os homens, particularmente, ficam de cabeça descoberta e cabisbaixos, em sinal de subserviência diante da poderosa e invencível morte.

13. Mitocrítica da imposição do símbolo do luto

Uma vez realizadas as cerimónias fúnebres, outra série de rituais⁷³ se segue, visando a manutenção da paz nos vivos, tanto da família como da comunidade, e o estabelecimento de boas relações com os defuntos como condição indispensável para a continuação do curso normal da vida dos membros sobreviventes. Procura-se através de rituais e da mediação do médium que as suas vidas continuem na normalidade, evitando o desencadeamento da fúria dos defuntos, pois isso poderia acarretar pesadas consequências para a família e para a comunidade. Realizam-se diversos rituais de purificação dos objectos, da casa e das pessoas, tanto da família quanto da comunidade. Porém, a purificação não resolveria por completo a questão da relação entre os vivos e os defuntos, embora servisse perfeitamente para que eles não fossem ameaçados pelas doenças que geralmente acompanham e resultam na morte.

Dada a incerteza face aos resultados da purificação e de todos os rituais realizados, a figura do médium torna-se de mais-valia, pois tem o poder de, através do animismo, trazer os defuntos para a dimensão acessível, com os quais se pode dialogar. Assim, a incerteza e o tabu que cercam a morte a tornam pesada e medonha, sendo necessária a incorporação de eufemismos que tendem a reduzir o fosso entre as duas dimensões— a do mundo real e a do mundo espiritual. Esse eufemismo é alcançado através da associação de

⁷³ Ver anexos: A3, A8, A10, A11, A13, A14, A15, A16, a18.

metáforas ligadas a diversos símbolos usados, por intermédio dos quais se alcança a purificação.

Há palavras carregadas de um simbolismo, palavras que funcionam, como realizadoras de determinados mistérios. Há também objectos com essa mesma carga simbólica, acontecendo o mesmo com determinados gestos, actos, animais, plantas e mais. É necessário que se convoquem os defuntos para que entrem na casa e protejam os vivos, através de um ritual específico, como descreveremos mais adiante. Este é um princípio cultural determinante para o sucesso e a prospecção da família, em sentido alargado como é próprio dos africanos. Podemos buscar suporte nas palavras de Langa (1992, p. 224):

A cultura é a alma de um povo, de tal maneira que para o conquistar, dominar e explorá-lo, primeiro mata-se-lhe ou desorganiza-se-lhe a Cultura e, desta forma, um tal povo torna-se insensível e anestesiado em relação aos males que lhe infligem.

Volvidos sete dias depois da morte do chefe de família, convida-se o médium para ser o responsável pela cerimónia de purificação da família: pessoas, casa e objectos.

O sete corresponde aos sete dias da semana, aos sete planetas, aos sete graus da perfeição, às sete esferas ou graus celestes, às sete pétalas da rosa, às sete cabeças da naja de Angkor, aos sete ramos da árvore cósmica e dos sacrifícios do xamanismo, etc.” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p.603).

Na mesma página já citada, pode-se ler: “alguns textos muçulmanos relacionam os sete sentimentos do Alcorão com os sete centros subtis do homem”. O número sete é, assim, carregado de simbolismo fértil em diversas culturas e religiões: comporta, no entanto, uma ansiedade pelo facto de indicar a passagem do conhecido para o desconhecido, um ciclo que se encerrou mas permanece a incógnita sobre o ciclo seguinte. No caso da morte, considera-se que a peregrinação do homem pela terra está completa, iniciando-se, no entanto, a outra rumo à mansão dos mortos.

É esta a altura eleita para mais uma purificação, já que a primeira terá sido efectuada no dia em que se realizou o funeral, logo após o regresso do cortejo fúnebre.

Há ideias de que, entre os diferentes significados deste número, também esteja a dos sete ramos da árvore cósmica.

Considerando que, na nossa abordagem, a morte é um mitologema do mito cosmogónico, este número referencial fazer sentido nos rituais, designando, também, a totalidade das moradas celestes, da ordem moral e, principalmente, na ordem espiritual. Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 603) afirmam que entre os egípcios, o número sete simboliza a vida eterna, um ciclo completo, uma perfeição dinâmica, uma linha de pensamento que nos parece em consonância com a dos *varhonga*.

Após a morte do cônjuge, a mulher é submetida a uma depilação total, pêlos púbicos, das axilas e o cabelo, factos que simbolizam o luto.

Retomemos o ritual do corte de cabelo. Na verdade, há uma série de mitos ligados ao cabelo em várias partes do mundo, muitas vezes relacionados, também, às unhas, seus correspondentes míticos. Os dois elementos simbolizam, quase sempre, o mesmo mito, ligado à vegetação que, para os *varhonga*, funciona indispensavelmente depois do sepultamento, pois colocam-se plantas que irão providenciar a sombra mas, principalmente, como símbolo de morte e ressurreição. A planta semeada seca antes de voltar a ganhar a vida, clara demonstração da putrefação do corpo e libertação total da alma, que volta ao seio familiar na dimensão espiritual. Assim, o cabelo é como um símbolo mágico, um sinal de identidade. Com a morte do cônjuge, o sobrevivente perde a sua vitalidade, facto representado, simbolicamente, pelo corte do cabelo. Depois desse corte cerimonial, o cabelo renasce, simbolizando o regresso das forças, na crença de que os mortos vão à sua mansão, no subterrâneo mas regressam ao seio familiar, já em outra dimensão, como protectores. Sobre a mitologia ligada ao cabelo, Chevalier & Gheerbrant (1994, p. 138) referem que "são também considerados como sendo a morada da alma, ou de uma das almas; os

cabelos estão igualmente ligados à erva, cabeleira da terra e, portanto, à vegetação”.

A entrada em cena da figura do médium confere à cerimónia o cunho de religiosidade dado que, segundo uma sentença atribuída a Hipócrates, “o número sete, pelas suas virtudes escondidas, mantém no ser todas as coisas: dá vida e movimento, influencia até os seres celestes”. Para que a religião revelada possa encarnar nas culturas aonde chega, é preciso que tal cultura exista e tenha consciência de si mesma. “Assim, impõe-se a necessidade de redescobrir a cultura moçambicana e, para fazê-lo, não há ninguém senão os próprios moçambicanos” (Langa, 1992, p. 224).

Chegado o dia da purificação, o médium, prepara um tipo de remédio da cultura endógena africana e asperge por todos os presentes, todos os utensílios e todo o quintal. A realização da aspensão confere o grau de religiosidade à cerimónia, bem como a própria liderança da mesma.

É desta cerimónia que depende a libertação de muitos dos membros da comunidade e vizinhos, mesmo de familiares distantes, já que os mais ligados ao defunto poderão continuar em obrigações severas. A maioria fica livre de regressar para as respectivas casas.

Nessa óptica, o médium confere mais segurança para a consecução do efeito purificador desejado visto que, mesmo quando não superficialmente manifesto, em cada ritual está imanente a religião, revelada ou endógena africana. Este facto reforça a necessidade da redescoberta da cultura endógena bantu de Moçambique, mesmo sendo “uma tarefa ingente e sem prazo, mas é uma condição sem a qual falar de 'identidade moçambicana' não terá nenhum sentido nem concretização possível e consciente, pois uma cultura ultrapassa o aspecto folclórico: instrumentos, danças, etc.” (Langa, 1992, p.224). Neste caso, fora dos diversos símbolos não-verbais, está, também, a palavra como acompanhante de todo o processo mítico envolvido nos rituais.

No contexto da religiosidade do mito e dos rituais a ele circunscritos, a figura do médium detém uma proeminência inquestionável, a sua palavra possui um peso duplo, como autoridade porque realizador dos mistérios que

tranquilizam a vida da família e da comunidade em geral, mas também como mediador entre dois mundos. Isso advém do facto de possuir o privilégio instituído de contactar os ancestrais de todos os membros, para trazer notícias suas, comunicar desagradados, anunciar penalizações por erros cometidos, pedir “*mhamba*” para tranquilizá-los e muito mais.

Não podemos assumir que haja vida ou consciência pós-morte, dada a ausência de evidências científicas disso, sendo que a neuropsicologia defende a ideia de esquecimento permanente após a morte. Todavia não podemos ignorar que a crença de consciência pós-morte abarca um número significativo de pessoas, chegando a determinar suas vidas. Nesse sentido, estamos perante a verdade de um mito cosmogónico no mitologema da morte.

As diversas concepções sobre o destino da consciência humana após a morte influenciaram no interesse da ciência, como é o caso da Filosofia, o que ditou também consequências culturais em muitas sociedades e religiões, tal é o caso da crença da ressurreição nas religiões abraâmicas, a crença da reencarnação, nas religiões orientais e a doutrina Espírita, ou até a propalada ideia do “Esquecimento Eterno”, defendida também pela neuropsicologia.

As diferentes crenças vão dominando simultaneamente as diversas sociedades em todos os tempos, embora sob motivações diversas, tais como a necessidade de consolo e de auto-consolo perante a impotência do ser humano face ao destino incontornável da morte, a necessidade de criar a esperança com a promessa de uma vida melhor no Além, o desejo de criar uma sociedade cada vez melhor através do medo do inferno que será o destino dos pecadores, etc.

Enquanto o médium realiza a supervisão da cerimónia que ele mesmo lidera no lado espiritual, as anciãs vão desempenhando o seu papel, em outro lado. Uma vez que o médium tem a vantagem de poder aceder à outra dimensão, ao mundo espiritual, e dialogar com os defuntos, cabe-lhe o papel de realizar a supervisão através da constante verificação da forma de recepção das cerimónias pelos espíritos dos defuntos, para poder, se necessário, ir corrigindo os possíveis erros que colocariam obstáculo ao sucesso dos rituais. Assim, os

defuntos vão comunicando o seu grau de satisfação pelo curso dos rituais, ou insatisfação (pelos erros), o que o médium tratará de reparar de imediato.

Cortados os cabelos da viúva, é-lhe imposta a roupa preta como símbolo de luto pela perda do companheiro: lenço de cabeça, blusa de manga comprida, saia e capulana, tudo de cor preta. A roupa preta é a eleita para, simbolicamente, representar o luto, interpretado como transmissor da mensagem de que a sua portadora perdeu um ente querido. Referimo-nos à coisa (a roupa preta) que, simbolicamente, remete para uma imagem ou ideia de alguém que perdeu um ente querido. Metaforicamente, fica patente a relação de subordinação da liberdade face ao destino, considerando que a necessidade do uso do luto não é uma escolha, regra à qual todos os membros da comunidade devem seguir em caso de infelicidade. Como imagem da morte, da terra, da sepultura, da travessia nocturna dos místicos, o preto está também ligado à promessa de uma vida renovada, tal como a noite contém a promessa da aurora e o Inverno a da Primavera” (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 543).

No caso da viúva, o tamanho das mangas transmite a ideia da estimativa do tempo que passa desde a perda do cônjuge. Estas roupas ultrapassam os limites de coisa e passam à imagem representada simbolicamente, tal como a bandeira transcende dos limites de coisa e passa a símbolo da nação.

É com esta roupa que se apresenta à comunidade durante dois anos (para a viúva) ou um ano (para o viúvo). Este último pode passar a vestir camisa de manga curta no final de seis meses (para o viúvo). Quanto à mulher, passa a blusa de mangas curtas depois de 1 ano. O luto, marca para todos os familiares directos do falecido, assume maior relevância para o cônjuge. Para a comunidade, o luto pela roupa é uma obrigatoriedade, furtar-se dele, seria afronta e desrespeito para com o falecido e os seus familiares.

Para a compra do luto usavam o dinheiro do ofertório. No caso da morte do pai/mãe as filhas punham um lenço e blusa preta, enquanto os filhos usam a camisa preta.

Durante o período de luto, a viúva não cozinha, não salga comida, não toca em bebés nem anda pela rua sozinha.

Esta primeira purificação é para libertar os participantes das cerimónias fúnebres do espírito da morte. O médium asperge um preparado típico da cultura endógena africana dos *varhonga* na casa, nos objectos e nas pessoas. É normal utilizar-se a designação oitavo dia, oito dias de eterna saudade, em que a contagem começa mesmo no dia da morte. Não como o dia solar médio, mas se considera que o indivíduo já está morto, razão pela qual esse dia conta na outra dimensão. O número oito é conhecido a nível universal como de equilíbrio cósmico, “depois de seis dias da criação e do *sabbat*, (dia de repouso), vem o oitavo, que é o símbolo da ressurreição, da transfiguração, anuncia a futura era eterna: comporta não só a ressurreição de Cristo, mas também a do homem (Chevalier & Gheerbrant, 1994, p. 484).

Termina, então, a interdição das crianças. Para isso, as anciãs preparam água com cinza para o banho, que dão a cada uma das crianças. Depois dão a cada uma um pedaço de carvão para que o atire de costas, pronunciando o nome do falecido, para que a imagem deste desapareça da mente das crianças.

Estes actos e aspectos, típicos da cultura endógena bantu dos *varhonga*, podem parecer descabidos para os de outras culturas e, principalmente, para os de outras civilizações porque, no mundo moderno, o raio de acção dos homens reparte-se em coisas, que se situam no espaço, enquanto no mundo dos *varhonga*, a vida reparte-se em actos, que se sucedem no tempo, o que distingue grandemente a modernidade da cultura endógena africana onde os mitos são efectivos e onde tudo envolve ritos. No entanto, a conjugação do espaço e do tempo é que define o horizonte do mundo sensível (Sousa, 2000, p. 70).

A família continua no local até ao fim-de-semana, altura em que se vai realizar a segunda purificação. Em caso de luto por morte da mulher, ao oitavo dia, o viúvo, tendo filhos crescidos, deve ter relações sexuais com uma das cunhadas ou uma sobrinha da falecida, ou ainda uma amiga, para libertar os filhos. Na impossibilidade disto, a tarefa passa imediatamente para o filho mais velho. A mulher eleita para esta relação sexual deve providenciar o chá na manhã seguinte. O médium manda que se prepare uma *xima*, papa de milho pilado através do pilão no almofariz e moído no alguidar, uma espécie de vaso de barro mais largo que alto, de boca de maior diâmetro que o fundo, utilizado

pelos *varhonga* para triturar os cereais depois de colocados em água durante um ou dois dias para facilitar a trituração. Nessa papa o médium introduz poção da purificação. Para os ausentes, a *xima* é cuidadosamente guardada até ao seu regresso. A *xima* é dessecada em pequenas quantidades para resistir durante o tempo necessário.

Em Marrakwene e em algumas das declarações de residentes da Matola, liberdade, por causa dos ratos que acabam descobrindo a xima e a devoram, adoptou-se uma outra estratégia: o médium unta a poção de purificação, no tronco de uma árvore frondosa e cada um dos membros da família deve, pelas duas mãos, tocar nela, o que a torna em árvore da purificação.

14. Mitocrítica da investigação das razões da morte

Há determinados tipos de morte que levam os familiares a não se conformarem, o que dita a busca de ajuda nas investigações⁷⁴ através do médium. São exemplos dessas mortes as que não resultam do processo natural da homeostase⁷⁵: a morte súbita, que a comunidade não se encontra cientificamente preparada para aceitar como natural, por isso mesmo pretende descobrir as causas. Mas também outras doenças que se manifestem estranhas ao seu domínio, sejam elas quais forem. São exemplos dessas doenças a herpes da pele (*ndrilo wusiku*⁷⁶) seguida de morte, doença prolongada seguida de morte, AVC⁷⁷, o aborto espontâneo sem uma situação aparente de causa-efeito,

⁷⁴ Ver anexo A18.

⁷⁵ O mesmo que homeostasia; processo pelo qual um organismo consegue a constância do seu equilíbrio (NOVO DICIONÁRIO LELLO DA LÍNGUA PORTUGUESA, 2011, p. 832).

⁷⁶ Expressão que, traduzida literalmente, significa “lume nocturno”, porque, em várias civilizações bantu, acredita-se que a herpes, uma doença cutânea, contagiosa, seja resultado de queimaduras perpetradas por feiticeiros à vítima, através de um espírito que usam para o efeito. Assim, pelo facto de ser contagiosa, acredita-se que seja pela permanência desse espírito do mal trazido pelos feiticeiro, pelo que urge, na óptica deste grupo, erradicar o espírito para que o mal não atinja mais membros da família. Esta erradicação inclui, muitas vezes, a devolução do espírito para a procedência, o que pode levar a que na família do feiticeiro haja também desgraças, ou mesmo morte.

⁷⁷ Acidente vascular cerebral.

acidentes de vária ordem, mordedura por animal, selvagem ou doméstico; fuzilamento ou esfaqueamento mortal por bandidos, ser atingido por uma bala perdida, etc. Howarth & Leaman (2004, p. 233) afirma que:

as crenças religiosas e culturais influenciam as percepções relativas às causas e ao tipo de morte. A sensação de que a morte já é esperada e acontece no momento apropriado (natural, gradual e em idade avançada) ou de que é súbita e inesperada (acidental, por homicídio qualificado, por suicídio em qualquer idade) determinam diferentes reacções da família.

Nestes casos, os membros da família sobreviventes contactam o médium de confiança ou aquele a quem lhes é recomendado por pessoas de confiança e de cujos préstimos já tenham obtido sucesso. Ele, socorrendo-se de mecanismos que o levam a entrar em contacto directo com os ancestrais, tanto os dele, que lhe dão a habilidade de, como visionário, poder aceder ao conhecimento não revelado aos demais, assim como aos ancestrais dos interessados, entrando em conexão com o vidente visando abrir a chave da revelação.

Para que o médium aceda ao segredo é preciso que os defuntos dos interessados aceitem e reconheçam a submissão aos do médium pois, de contrário, o segredo não será revelado. Para que o médium consiga adquirir o conhecimento necessário para o revelar aos que o consultam, precisa que os defuntos, seus antepassados, ancorem nele, dando-lhe acesso ao mundo dos mortos, onde residem os espíritos das pessoas que lhe consultam, chave necessária para poder revelar as informações de que precisam. São os espíritos do médium que vão dialogar com os do paciente, trazendo as revelações que o médium irá depois traduzir aos interessados. O homem bantu é ciente da sua participação-dependência não só relativamente aos outros homens, mas também com os antepassados, vitalizadores permanentes e imprescindíveis. Essa solidariedade gera obrigações comunitárias que superam a sua vontade pessoal e obrigam a gestos comunitários contínuos (Asúa Altuna, 2014, p. 214). É por isso que a vontade de realização da investigação da morte pode não partir unicamente da família restrita. Decisores reconhecidos na família alargada ou na comunidade podem tomar a iniciativa e arrastarem a família a participar desta investigação.

Com vista facilitar o acesso a esses segredos, o médium pode usar seus amuletos, considerados pelo Dicionário Lello (2011, p. 84) como objectos que se trazem e aos quais se atribuem “supersticiosamente⁷⁸ qualquer virtude”, opinião diferente da que é partilhada pelo grupo-alvo das nossas pesquisas que acredita e venera os amuletos, porque, conforme Chevalier & Gheerbrant (1994, p.64) “o amuleto fixa e concentra todas as forças”, as mesmas forças cósmicas de que o médium precisa para buscar a verdade sobre as preocupações dos seus clientes/ pacientes, através de um processo espiritual em que nele ancoram os espíritos ligados à leitura do oráculo, representado pelos amuletos, com vista a revelação de conhecimentos não acessíveis a qualquer um, mas verdadeiros para cada membro do grupo.

15. Mitocrítica dos rituais da busca do espírito do defunto

Não existe língua sem cultura, tam-pouco cultura sem literatura. A literatura oral é a que mais evidências culturais apresenta, e é a que mais influência sobre a cultura exerce. Assim, cada ritual que concorre para a unidade do mitologema da morte compõe-se de símbolos com expressão numa dada linguagem, circunscrita numa língua que traz imanente a cultura, com peculiaridades que fazem com que seja identificada como literária. Essas peculiaridades podem ser pela beleza de expressão, pelas artes associadas, como o canto, a dança, a mímica, etc. ou pela mensagem implícita que se transmite e é entendida apenas por um público específico, a partir de uma certa idade ou maturidade, determinadas por algum rito.

⁷⁸ A superstição é definida pelo Dicionário Lello (2011, p. 1478), como “um sentimento de veneração religiosa fundada no temor ou ignorância e que conduz geralmente ao cumprimento de falsos deveres, a quimeras, ou a uma confiança em coisas ineficazes”, definição cómoda para os positivistas que negam terminantemente a ciência do mito, mas estranhamente, assumida também pela religião revelada que, em sentido amplo, não passa de prática de rituais míticos. Na verdade, a dita “superstição” só mantém o sentido disfórico enquanto circulando entre os que nela não acreditam ou fingem não acreditar, pois para muitas sociedades africanas os mitos são a base de coesão social, mantêm o dinamismo necessário para a sua constante adequação às mudanças e, nesse sentido, mantêm-se credível em todas as épocas, explicando antecipadamente aspectos e fenómenos que a ciência ainda não seja capaz de explicar.

Não são só as palavras que constituem a manifestação dos rituais ligados ao mitologema da morte, mas também os objectos, atitudes, gestos e objectos simbólicos que, nos rituais, se tornam representativos como mitemas latentes, remetendo para mitemas patentes através da interpretação.

Nos diversos rituais do mitologema da morte praticados pelo grupo etno-linguístico dos *varhonga*, não são as pessoas que indicam as coisas, mas estas revelam-se diante das pessoas, com os seus significados simbólicos. É nesta linha que Espósito, in Bicudo & Espósito (1977, p. 80) afirma que:

o reconhecimento de que a essência do conhecimento verdadeiro está em ser orientado pelo poder que a coisa tem de se revelar, seja ela uma entidade humana ou não. Implica ainda que a interpretação não se funda na consciência e nas categorias humanas, mas sim na manifestação das coisas com que nos deparamos no mundo da realidade que vem a nosso encontro.

Em relação ao mitologema da morte, são abundantes as coisas com que nos deparamos como significativas para o grupo etno-linguístico dos *varhonga*. Cada gesto, cada atitude, cada objecto, as vestes incluídas, têm imanente um significado especial intra-grupal, cuja dinâmica da interpretação importa identificar. É por isso que, entre os diferentes métodos qualitativos, a abordagem fenomenológica apresenta uma peculiaridade de fazer com que a atenção do pesquisador incida sobre a realidade tal como é percebida pelos indivíduos. Na nossa pesquisa consistiu em descrever o universo perceptual de pessoas que vivem ou viveram (num passado relativamente recente) uma experiência.

Para o grupo etno-linguístico dos *varhonga*, a realização da cerimónia cultural endógena da busca do espírito do defunto⁷⁹ para o seio familiar é uma necessidade incontornável. Utilizamos o termo necessidade no sentido em que foi anunciado por Aristóteles citado por Moura (1982, p. 279), que defende que se entende como necessidade:

aquilo que não pode ser de outro modo e aquilo que, por conseguinte, só existe de um modo. Pode entender-se esta noção de duas maneiras: a) como

⁷⁹ Ver anexos: A4, A9.

necessidade ideal, que expressa o encadeamento das ideias, e b), como necessidade real, que expressa o encadeamento de causas e efeitos.

Neste caso, podemos entender a necessidade da realização desta cerimónia, na medida em que a sua não ocorrência pode desencadear tristeza do defunto, que estará sempre fora da casa. A tristeza de um espírito pode mover a tristeza dos demais ancestrais da família, abrindo espaço para a ocorrência de desgraças na família. Neste sentido, a realização da cerimónia visa apaziguar os defuntos que, por consequência, vão poder zelar pela família e providenciar prosperidade.

Na véspera da celebração dos seis meses de eterna saudade, a família reúne-se para a preparação da realização da cerimónia visando buscar o espírito do defunto ao abrigo do lar pois, como afirma Langa (1992, p. 15):

para todo o africano tradicional os mortos continuam fazendo parte da família viva, a morte não significa a destruição dos laços entre os vivos e os mortos. Estes apenas mudaram a sua forma de existir, mas continuam existindo de tal maneira que eles têm direitos e deveres em relação aos familiares: serem lembrados, serem tratados e protegerem os vivos.

Com efeito, a noção de espírito é basilar na religião endógena africana, porque deriva da crença na vida do além-túmulo, razão pela qual o pensamento sobre a morte se enquadra num esquema disciplinar que visa uma vida mais rica e virtuosa, assente na prática do bem. Secundamos Coelho (1991, p. 31) quando afirma que “o tema da morte invade a literatura, fundamentalmente os livros de piedade: preparar a morte durante a vida, isto é, viver com o pensamento da morte”.

Volvidos seis meses após a morte, a família prepara um pequeno lençol de cor branca onde se vai invocar o espírito do defunto, que será simbolicamente usado na cerimónia, em sua representação. Em geral, este lençol será levado na mão por um adolescente ou jovem, supostamente de quem o defunto, em vida, nutriu maior afinidade. Pode ser aquele a quem tenha sido dado o nome do defunto.

Em termos de significado da cor dos panos utilizados em cerimónias endógenas africanas dos *varhonga*, a cor branca é a preferência para ser usada por quem deseja fazer a invocação do defunto xará. Neste caso, o que se espera é que o defunto obedeça à solicitação para a reintegração no lar por causa da afinidade com o seu xará, pessoa em quem vai realizar a continuidade da sua existência. O pano branco passa, simbolicamente, a representá-lo. Em que tange ao significado da cor dos panos utilizados em cerimónias endógenas africanas dos *varhonga*, a cor branca é a preferência para ser usada por quem deseja fazer a invocação do defunto xará. Neste caso, o que se espera é que o defunto obedeça à solicitação para a reintegração no lar por causa da afinidade com o seu xará, pessoa em quem vai realizar a continuidade da sua existência.

As anciãs preparam as bebidas, sendo que a principal é uma bebida feita de farinha de milho, sem fermento, que na língua *xirhonga* se chama “*uputru*”.

O médium começa o ritual de rezas aprendidas e mediante uma observação atenta ao mundo ancestral, mediando a relação entre os vivos e os mortos. Ao mesmo tempo, controla a situação do mundo ancestral, para saber se os ritos e rituais ora em curso são ou não do agrado dos defuntos, se tudo está a decorrer da forma como eles desejam, se o defunto visado consegue juntar-se aos demais, etc, caso se mostre necessário, o médium pode entrar em transe, trazendo para a dimensão humana alguma das divindades protectoras da família. Para aceder ao transe, o médium passou por uma formação específica, duradoira, não por escolha pessoal, mas por possessão dos espíritos. É importante perceber que o espírito possuidor não é de uma pessoa recém-falecida, mas de pessoa falecida há já bastante tempo, até porque “o paciente da possessão pode não ter conhecido o agente da possessão ainda em vida” (Langa, 1992, p. 169). No que se refere a estes fenómenos de possessão e transe, Langa (1992, p. 170) considera que “não são compreendidos em termos fisicistas. Nunca é afirmado que o corpo do médium em transe fosse o corpo do *xikwembu*⁸⁰ em termos físicos e reais” (Langa, 1992, *ibidem*).

⁸⁰ “Nome que um morto recebe quando se mostra na possessão e no transe, isto é, um morto que seja factor ou fonte da possessão” (Langa, 1992, p. 15).

O diálogo que o médium vai encetando com os defuntos é graças a determinado grau de formação e conhecimentos adquiridos, conciliados com o grau de evolução espiritual dos ancestrais que nele ancoram para fazer o monitoramento de todas as acções. Quando entra em transe, traz à dimensão humana os espíritos que precisam dialogar com os vivos, mas quando ele precisa dialogar com esses mesmos espíritos, ele é que acede à dimensão espiritual.

Reconhecemos a diferença entre a imagem do mundo e a cosmovisão, atendendo que “a imagem do mundo, própria da ciência, nem sempre equivale à cosmovisão ou concepção do mundo que penetra a vida espiritual do homem” (Mora, 1982, p. 273). A concepção do mundo material é uma construção derivada de uma ideia geral da organização do cosmos material em função das descobertas científicas. Uma generalização dos dados parciais da ciência é susceptível de modificação e desenvolvimento, enquanto a cosmovisão ou visão do mundo é dada de uma vez na sua totalidade, é inalterável e depende, em grande parte, do carácter individual, do povo ou conjunto de povos, ou momento histórico, etc.

Os mitos demandam ritos específicos constituídos de diversos rituais que realizam preceitos de ordem espiritual e legitimam a cosmovisão do grupo. Mesmo reconhecendo a necessidade de secretismo típico dos ritos dos mitos e, principalmente dos procedimentos dos rituais que envolvem assuntos referentes a defuntos, o que mexe com as crenças grupais, subscrevemos Sousa (2000, pp. 67s) que considera haver dois graus na abordagem do mito, sendo que o primeiro situa-se no domínio da crítica ou da história literária, em que o problema mitológico consiste na explicitação das noções implícitas nos mitos referidos, em segundo grau, no campo mais fecundo da fenomenologia, “mas o segundo, ascenderá à explicação da própria essência e veracidade do mito”. O mito carece de confirmação da veracidade, aquilo a que designamos, subscrevendo Eliade (2000, p. 535) prova mítica, precisamente porque ele só permanece válido enquanto mito, exactamente porque funciona, de contrário, morreria e junto com ele, a comunidade por ele regulada.

Muita coisa é feita pelo médium, entre segredos e revelações, sendo que, grande parte desses actos pode passar de forma incompreendida para os não iniciados, para os não experientes, mas para a comunidade, o importante não é compreender, nem interpretar os actos ou as palavras proferidas nas preces, é o resultado que se espera de um rito bem realizado e aceite pelos vivos e pelos defuntos. Assim, a incompreensibilidade deliberada dos textos e ritos mitémicos para os não iniciados visa essencialmente preservar o lado mítico de forma mística, para limitar a possibilidade de questionamentos que colocariam em causa o valor do mito como factor de coesão social (Eliade, 2000, p. 8). É a linguagem que estrutura os sentimentos, não se adicionando meramente a eles. Assim, a cultura e a história fazem a mediação dos sentimentos e permitem, assim, uma fenomenologia da religião.

O cortejo cerimonial dirige-se ao cemitério familiar, o médium deita a bebida junto à campa, sacrifica galinha entre as rezas por ele lideradas. Se o cemitério não for familiar, for público, estes actos realizam-se do lado de fora, pois se se realizar dentro do cemitério haverá o risco, quase inevitável, de que esta bebida seja um convite para muitas almas perdidas, que seguiriam juntamente com o defunto da família, facto que acarretaria consequências graves, pois a entrada de um espírito estranho significa uma entrada de problemas que passarão a apoquentar a família que, tarde ou cedo, terá de realizar outras cerimónias visando acompanhar estes espíritos para junto das suas famílias.

No entanto, o adolescente encarregue de transportar o espírito do defunto pega no lençol branco previamente preparado e, feitas as recitações típicas do ritual, começa a arrastá-lo rumo à casa, juntamente com todo o cortejo, sendo que o lençol branco arrastado simboliza a caminhada espiritual do defunto rumo ao lar onde habitou em vida.

No caso em que o defunto tenha sido, em vida, um médium, no lugar de segurar o lençol branco, o adolescente (ou jovem), levará na mão um pouco de bebida que, ao longo da caminhada, de tempos em tempos, em intervalos muito curtos, deixará cair propositadamente algumas gotas, como forma de que o defunto não se desvie, pois ele seguirá atraído pelo líquido que vai gotejando. Mesmo neste contexto em que nos referimos à existência do segredo e à

necessidade de respeitá-lo, urge compreender que, nestes ritos, o segredo é sempre compartilhado, ainda que não seja por todos. Existem, por exemplo, os anciãos a quem, por experiência, cabe também a missão interpretativa dado que a mitologia é, no fundo, uma religião, em que se procura a mediação entre uma consciência individual e a consciência grupal que também remete para a crença e os ancestrais (Sousa, 2000, pp. 67- 68).

Chegados à casa, dirigem-se a uma árvore, geralmente a que estiver mais para o centro do quintal, que serve de “*gandrelo*”⁸¹, uma espécie de altar e santuário, onde se depositam e invocam os espíritos dos defuntos da família. É neste local onde se passam a realizar todas as preces dirigidas aos defuntos. Este acto visa preparar a cerimónia do dia seguinte, para que nenhum defunto fique de fora no momento da purificação e da entrega dos holocaustos. Caso algum dos antepassados esteja irritado com algo ou na sequência de algum comportamento indigno, o médium detecta dado que está em constante alerta para evitar qualquer desgraça na família e no seio do grupo etno-linguístico, porque “o ódio dos antepassados despeitados será implacável”, como refere (Asúa Altuna, 2014, p. 215). Ademais, o médium é o único com acesso à linguagem simbólica dos espíritos dos defuntos. Nesse sentido, a linguagem pode ser definida como um: “relato de experiências vividas, de experiências antropológicas, como linguagem cultural, como manifestação que configura simbolicamente o sentido humano, dando lugar a diversas cosmovisões, axiologias e mitologias” (Gadamer et al, 2004, p. 166). Mais adiante, na página 177, afirma que Ortiz-Osés (2000) elaborou uma interpretação simbólica da metafísica clássica, segundo a qual “a linguagem encontra-se estruturada mediante uma série de oposições, como as de dever vs ser, corpo vs espírito, matéria vs forma, potência vs acto, etc.”. É nesse campo de antinomias que as sociedades africanas Bantu se situam, à semelhança de muitas crenças da religião revelada, considerando permanentemente a oposição entre o corpo e espírito, crença que quase sempre determina as atitudes e acções dos membros

⁸¹ Altar, na língua xirhonga, dos varhonga.

de cada grupo. O espírito de cada ancestral está sempre presente, impõe suas vontades, alegra-se, ira-se, exige, defende, etc.

Na mesma senda de antinomias, encontram-se outras de ordem psico-social, ainda segundo Ortiz-Osés (2000) apud Gadamer et al (2004, p. 197), que correspondem à existência de linguagens culturais, de cosmovisões religiosas, de mitologias a formas de vida que coexistem hierarquizadas no interior de uma cultura.

As tradições simbólicas das culturas, em convivência com a tradição teológico-cristã assumiram posições de inter-cultura⁸² e busca inter-cultural de consentimento entre si e a outra, como necessário complemento da sua unilateralidade individual e colectiva. Concebemos a cultura como um sistema de conhecimentos utilizados pelos membros de um grupo que, para o caso vertente, é o dos *varhonga*, para interpretar uma experiência sistematizada e aceite por todos os seus integrantes, o que fortifica a coesão social a nível intra-grupal.

Sendo, embora, textos da literatura oral os que formam os índices mitémicos dos diversos rituais inerentes ao mitologema da morte, eles atravessam um campo multidisciplinar, uma vez que assumem um sentido mítico-religioso, entram no campo da filosofia mas funcionam como factores de regulação e coesão social, vislumbrando-se aqui, o campo da antropologia.

Segundo Jung (2002, p. 20), símbolo é “um termo, um nome, ou mesmo uma imagem que nos pode ser familiar na vida diária, embora possua conotações especiais além do seu significado evidente e convencional. Implica alguma coisa vaga, desconhecida ou oculta para nós”.

Na literatura oral bantu e, de modo particular, nos mitologemas moçambicanos, encontramos muitas representações por palavras, objectos ou imagens que, em determinados contextos de realização (ou utilização, no caso

⁸² Relativo às relações ou trocas que se estabelecem entre culturas diferentes. Refere-se à interacção entre culturas de uma forma recíproca, favorecendo o seu convívio e integração numa relação baseada no respeito pela diversidade e no enriquecimento mútuo.

de objectos) adquirem novos significados⁸³ que, no quotidiano, permanecem latentes. É assim que o referido autor acrescenta que “uma palavra ou uma imagem é simbólica quando implica alguma coisa além do seu significado manifesto e imediato” (2002, p. 20).

No entanto, essa palavra ou imagem, a que consideramos símbolo, apresenta um aspecto inconsciente que nunca pode ser definido com precisão devido à sua amplitude, por isso, a sua interpretação leva a ideias fora do domínio da razão. O termo símbolo é frequentemente utilizado para representar “conceitos que não podemos definir ou compreender integralmente” (Jung, op cit, p. 21), o que justifica— ao lado de outras razões— naturalmente, que todas as religiões empreguem uma linguagem simbólica e se expressem através de imagens. Nesse caso, o uso de símbolo é consciente e valioso como facto psicológico. Porém, existe a produção inconsciente dos símbolos, através dos sonhos.

Do ponto de vista da religião de qualquer povo, é indispensável a presença de símbolos como manifestação da experiência humana, individual e colectiva, pois o acesso ao sagrado e ao enraizamento da crença é expressa através da mediação humana como via para o alcance do divino.

Ricoeur (2015, p. 25) identifica zonas de conflito entre a interpretação fenomenológica da religião, que procura compreender a relação entre o fenómeno religioso com o símbolo na expressão no ambiente dessa religião, e a interpretação psicanalítica da religião, que procura compreender o fenómeno religioso pela função que exerce e não pelo sentido para o qual aponta.

Considerando que toda a religião é um mito, na medida em que se vale de símbolos e da crença em uma vida após a morte, seja na crença da imortalidade da alma, quanto na crença da reencarnação, a relação simbólica que rege a comunidade na relação com o mito pressupõe uma alteridade e co-participação

⁸³ “Por mucha coherencia, armonia y unidimensionalidad que derroche u ostente el autor en el discurso del proceso textual, la variedad de multiples interpretaciones es un hecho ineludible”. Por muita coerência, harmonia e unidimensionalidade que o autor demonstre no seu discurso ao longo do texto, a possibilidade de múltiplas interpretações é inevitável. (Tradução livre).

entre o praticante, o acto praticado ou o fenómeno e o intérprete. É nessa sequência que não nos limitamos à interpretação dos símbolos, mas analisarmos cada acto ou fenómeno como um símbolo metafórico literário, como uma estrutura hipotética, em constante construção através das interacções sociais.

A reflexão recorre a actos e fenómenos que testemunham o desejo humano ou sua aversão em relação a algo que poderá acontecer no futuro, pois até o uso dos símbolos não é intuitivo, mas reflectido, que recorre à interpretação como via para a apreensão do próprio acto de existir, o que nos remete para uma análise mitocrítica. Nela reconhecemos dois processos passíveis de transformação: uma induzida pelo mitema patente, a outra pelo mitema latente, diferenciação que nos leva a um novo parâmetro no consenso mítico. Chegamos à atribuição de um emblema substantivo ou epíteto patente, para cada mitema, e também de uma intenção prática ou dramática (verbal) geralmente mais latente.

Podemos partilhar o conhecimento de Basílio (2019, p. 25), quando afirma que “a história da hermenêutica ou da filosofia da interpretação está intimamente ligada à mitologia grega que acompanha as reflexões filosóficas e as coloca no centro de todo (o) processo da compreensão e interpretação”. Registamos com alguma reserva quando adiante apresenta o conceito etimológico de mítico como sendo a hermenêutica, enquanto arte e técnica de interpretação correcta de textos”, pois a interpretação não se associa pacificamente ao adjectivo correcto. A interpretação sugere a existência de um interpretante, o que remete para a subjectividade e possibilidade de uma multiplicidade de interpretações em função dos interpretantes. Assim, a interpretação não se adequa à avaliação sugerida pelo termo “correcta”.

16. Mitocrítica dos rituais de purificação para a retirada do símbolo do luto

Para a purificação⁸⁴ final da viúva e de todos os membros da família, o médium impõe, com o consentimento quase inquestionável da família, que a viúva coabite com um dos irmãos mais novos do falecido, à escolha, a quem se vai entregar para a purificação, e que ficaria, doravante, seu marido.

Se a escolha da viúva recair sobre um homem casado, chama-se a esposa do escolhido para se lhe informar da escolha da viúva.

Pode acontecer que uma esposa de um dos irmãos mais novos do falecido se dirija à concunhada recém-enviuada para lhe conquistar e lhe convencer a escolher o seu próprio marido para a purificar através do levirato (*kucinga*)⁸⁵, e, assim, passarem a partilhar esse homem como marido. As motivações para essa pretensão da concunhada pela aquisição da nova “irmã” do lar podem ser de várias ordens mas não relevantes para a pesquisa em curso. Originariamente, o termo levirato refere-se à lei hebraica que obrigava um homem a casar com a viúva de um irmão quando, do defunto, não houvesse herdeiro. O *kucinga* difere deste sentido original do levirato, na medida em que independe da existência ou não de herdeiros, tanto é que o sobrinho pode também entrar na purificação desta tia (esposa do falecido tio), principalmente se o malogrado não tiver deixado irmão com disposição para purificar a viúva.

O médium prepara um banho de vapores medicinais (*hungula*)⁸⁶ que será tomado pelos três: o homem que tomará a viúva, a esposa e a viúva em questão. A preparação inclui a reza das preces que ele conhece e com as quais opera miraculosamente o ritual que encontra legitimação nos ancestrais e legitimidade entre os homens porque, como diria Manjate (2014, p.23), embora em contexto

⁸⁴ Ver 1nexas: A3, A8, A10.

⁸⁵ Segundo Siteo (2011, p. 33), o termo significa “ter relações sexuais como parte de ritos de purificação depois da morte de um parente chegado. Também se diz quando um homem que se deita com uma viúva”.

⁸⁶ Também designado *phungula*, refere-se a um preparado típico da civilização dos *varhonga*, do domínio das plantas e outros ingredientes para fazer “bafo”, em que o preparado a ferver, despeja-se numa bacia e o indicado cobre-se de mantas para um banho de vapor até à transpiração. Acredita-se que esta seja uma forma de receber, no organismo, o remédio de que precisa para imunidade ou para a cura.

de outro dos géneros da literatura oral, o provérbio, sobre o locutor que o enuncia:

Conhecedor da estrutura dos textos e dos símbolos imanentes e dos valores subjacentes e que fazem parte do seu universo natural e cultural, o enunciador (re)produz, recorrendo aos esquemas semânticos e formais estabelecidos pela tradição, impondo-se-lhes muitas vezes a capacidade de exploração de linhas de representação que a comunidade reconhece e que, conseqüentemente, partilha...

Neste contexto, o médium realiza muitos rituais e demonstra grande conhecimento dos símbolos imanentes em cada acto realizado, utiliza seus segredos para tratar do seu ofício em benefício da família enlutada e da comunidade. Esses segredos envolvem ervas, raízes e mais ingredientes do domínio exclusivo deste e daqueles a quem, dignamente, os segredos são revelados, como os seus formandos, dado que não pode ser revelado a mais ninguém. Como afirma Eliade (2000, p. 10): O tema mitológico da revelação dos segredos hermeticamente fechados e guardados desde tempos imemoriais constitui abertura a uma nova forma de visão do mundo, em que, sem se quebrar banalmente os segredos da comunidade, estes podem ser catapultados para a rebusca dos valores a assunção da identidade grupal, o que leva inequivocamente ao sentido do patriotismo e à defesa da soberania. Os familiares do malogrado são purificados nesta cerimónia para que não sejam atormentados pela alma do defunto, dado que reconhecem o valor subjacente ao ritual, sem o qual estariam condenados a situações perversas.

Neste processo, forma-se um novo casal, constituído pela viúva com o homem que a toma para a purificação e começa uma nova vida sexual “segura”. No entanto, a esposa do “purificador” da viúva continua com o estatuto de esposa e é reconhecida como a principal. As duas passam a partilhar todas as responsabilidades do lar e alternam na realização das tarefas domésticas.

Caso não haja irmão mais novo disposto a entrar no levirato, busca-se outra pessoa entre os sobrinhos do falecido. Só em situação de dificuldade para se conseguir o purificador não comprometido é que se recorre a um indivíduo casado.

Nos casos em que se trate da morte da mulher, a purificação por via sexual do cônjuge sobrevivente pode ser feita em muito menos tempo do que os dois anos previstos e obrigatórios para a mulher. O homem escolhe uma mulher entre as irmãs não casadas da falecida. Caso não haja, recorre-se a uma das sobrinhas da falecida para se entregar sexualmente com vista a purificação do homem e, conseqüentemente assumir o papel de esposa em substituição da falecida tia, o sororato⁸⁷.

16.1. Mitocrítica de outras variantes sobre os rituais de retirada do símbolo do luto

Outras versões com algumas diferenças foram as que encontramos na Matola-gare e Mahubo, em que nem toda a roupa do defunto é levada ao sepultamento, ficando alguma parte para os rituais subsequentes. Porém, encontramos muitas analogias mitocríticas no contexto da hermenêutica simbólica africana.

Nessas comunidades, também do mesmo grupo etno-linguístico dos *varhonga*, uma vez terminado o ritual do sepultamento do defunto, regressados à casa do finado e observada a cerimônia de lava-mãos, o líder da família mata uma galinha, da qual retira o fígado, que o corta em pequenos pedaços num prato feito de barro, sob os auspícios do médium. Os participantes, em fila, vão pegar num pequeno pedaço do fígado para com ele se esfregarem nas mãos. Depois, com as mãos untadas pelo sangue do fígado, dirigem-se ao local onde se encontra sentado o ancião mais velho da família, à frente da fila. A essa prática designa-se localmente “*Kuhlamba svivindr*”⁸⁸, para se libertarem do espírito da morte. Assim, todos podem voltar à vida normal enquanto esperam

⁸⁷ Prática endógena africana de muitos povos bantu em que a mulher tem obrigação de assumir o lugar de esposa substituta de sua irmã mais velha, já falecida, purificando segundo os costumes culturais endógenos o homem recém-enviuado que fora marido de sua irmã. Por vezes, este papel é assumido pela sobrinha, que substitui a falecida tia, em caso de não haver uma irmã ainda não casada.

⁸⁸ Tomar banho de fígado.

pelo ritual de “*Kuhangalasa Xikuma*”, a realizar-se depois do sétimo dia de eterna saudade.

No sétimo dia, as anciãs recolhem as cinzas produzidas pelo lume utilizado ao longo da semana, queimam as roupas do finado e juntam as suas cinzas às derivadas da cozinha da semana, já recolhidas, e enterram-nas. Rapam o cabelo da viúva, depilam os pêlos das suas axilas e da zona púbica como sinal de viuvez. Embora alguns dos rituais referidos tenham cessado com o tempo, sob influência da religião revelada, a maioria continua em ambiente restrito, familiar. O homem não realiza sua natureza numa humanidade abstracta, mas “em culturas tradicionais, cujas mudanças, as mais revolucionárias, deixam subsistir aspectos intactos e se explicam a si mesmas em função de uma situação estritamente definida no tempo e no espaço” (Lévi-Strauss, 1989, p. 335). O espaço considerado no âmbito desta pesquisa é o pertencente ao grupo etno-linguístico dos *varhonga*, mesmo reconhecendo a sua vastidão, que abre espaço para variações intra-grupais.

Na manhã seguinte ao oitavo dia de eterna saudade, há um reencontro dos familiares mais próximos do defunto que participaram do funeral para a cerimónia da deposição das flores na tumba, enquanto o médium prepara a poção para a purificação. Corroboramos a ideia de Chevalier & Gheerbrant (1994, p.546) quando afirmam:

Em todas as religiões existem ritos de purificação com listas de proibições e um cerimonial inesgotável. O que é impuro (actos, alimentos, animais) é o que desagrada a deus. Pode ser uma impureza física ou uma desobediência às leis, que é necessário purificar.

No caso das práticas endógenas bantu dos *varhonga*, essa purificação consiste num banho de remédios junto à lixeira da casa para os directamente ligados ao defunto, enquanto os outros lavam, pelo menos, as mãos, os pés e o rosto na bacia (uma vez que não é possível o banho para todos). Como atestam Chevalier & Gheerbrant (1994, p.113):

A virtude purificadora e regeneradora do banho é bem conhecida e atestada, tanto no profano como no sagrado, pelo seu uso claro em todos os povos, em

todos os lugares, em todos os tempos. Podemos dizer que o banho é universalmente o primeiro dos ritos que sancionam as grandes etapas da vida, principalmente o nascimento, a puberdade e a morte.

Com este banho, o médium, medianeiro entre os vivos e os seus ancestrais, pede a estes para que não permitam que haja mais mortes na casa. De seguida, asperge outro remédio com um galho, sobre todos os membros da família em fila. A comunidade usa o banho na perspectiva purificadora e regeneradora.

Posto isto, o médium mete a carne de galinha numa panela e coze-a. Junta-a com xima e mistura com remédio típico da cultura endógena africana dos *varhonga*. Serve numa tijela de barro para os homens, noutra para as mulheres e todos comem à mão.

A esse ritual dá-se o nome de “*Mujungo*”, designação estranha ao *xirhonga*, mas oriunda do “*cicope*”, pois a prática, conforme colhemos, chegou aos *varhonga* oriunda de Chidenguele, em Gaza, numa zona falante do *cicope*, e também dos distritos de Maxixe, Homoíne, entre outros da província de Inhambane, devido aos casamentos e às deslocações dos referidos grupos para a cidade em busca de emprego. Com os diversos contactos inter-grupais, essa prática acabou por integrar determinadas famílias do grupo etno-linguístico *varhonga*.

A mulher deve vestir-se toda de preto, enquanto os filhos, irmãos e outros parentes do malgrado usam camisas ou blusas, e os parentes distantes colocam uma fita preta durante seis meses.

Volvido o tempo do luto pela viuvez, a mulher é submetida a relações sexuais com um dos irmãos do finado (*kucinga*) para sua própria purificação.

CAPÍTULO VI

RELEVÂNCIA DA MITOCRÍTICA NO CONTEXTO DIDÁTICO-PEDAGÓGICO

A cultura de qualquer comunidade é portadora de uma mensagem simbólica, o que legitima o campo de intervenção dos estudos literários para a percepção dos diferentes factores de expressão verbal artística e da interpretação dos diversos simbolismos imanentes dos índices mitémicos e dos mitemas. Essa expressão verbal artística pode ser de forma patente, mas também pode ser latente, uma vez que cada rito só é interpretável a partir de uma língua, o que equivale a afirmar que por detrás de cada ritual interpretável, com significado, está a palavra de uma dada língua em que o ritual é interpretado.

A seguinte citação testifica essa percepção, ao afirmar que:

Ela é portadora de uma mensagem simbólica, daí que preenche o arquétipo de seu lastro de imagens arquetípicas de uma ambiguidade fundamental do inconsciente colectivo que remete para uma sociologia não objectiva, livre do positivismo, em que o colectivo não existe senão pela sua psiquização, já que depende do jogo simbólico da psique” (Durand apud Paula Carvalho (1992, p. 60).

Como que complementando a ideia de Gilbert Durand e clarificando o conceito de arquétipo, Benedi (2013, p. 19) define arquétipo, partindo da visão etimológica segundo a qual “arque”, provém do grego, significando “princípio”, “origem”, ou “primordial”, e tipo, que se refere ao modelo exemplar, ou símbolo representativo, como indicando o modelo ou símbolo representativo original ou primitivo da mente humana, e foi esta a descoberta de Jung depois de muitos anos de investigação no âmbito do gnosticismo cristão dos primeiros séculos, da alquimia europeia renascentista e moderna, da alquimia chinesa, tudo isto comparado com a sua experimentação clínica sobre pacientes e sobre si mesmo.

Consideramos que no grupo etno-linguístico alvo da nossa pesquisa existem em abundância as imagens arquetípicas e comportam, tal como qualquer linguagem simbólica, uma ambiguidade representativa no inconsciente da comunidade. Isso remete para a posição que temos vindo a propugnar de que os mitos constituem um potencial incontornável no estudo da literatura e, por sua

vez, “o professor, como agente dinâmico do processo de institucionalização da literatura” (Gonçalves, 2000, p. 628), precisa possuir um conhecimento estável atinente aos mitos que circulam nas comunidades que circundam a escola, do conhecimento dos seus alunos. Basta que o professor tenha o domínio dos mecanismos para analisar os textos recolhidos oralmente, do ponto de vista da mitocrítica, para que o ensino da literatura adquira a pujança que lhe é imanente no processo de ensino da língua portuguesa em contexto multilíngue e multicultural.

Secundamos a posição veiculada por Gonçalves (2000, p. 628) no contexto da qual “o professor quando ensina tem de saber muito mais do que ensina, devendo a sua prática ser rigorosa sem ser petulante”. Isso explica a necessidade de que o professor tenha de partir dos conhecimentos trazidos pelos alunos em relação aos mitos da sua comunidade. Mas, o mais importante é que recorra ao seu conhecimento simbólico, literário, para auxiliá-los na análise mitocrítica, na base da qual compreenderão toda a dinâmica que subjaz na construção simbólica da sua comunidade. É por esse facto que a vigência de cada mito se sujeita aos limites territoriais de cada grupo ou comunidade, porque:

Estes arquétipos são os modelos básicos da mente humana, que se podem identificar através de todas as manifestações culturais, desde os tempos mais remotos, especialmente nos ritos, mitos e crenças mais antigas, bem como nas vivências religiosas, espirituais ou psicológicas da actualidade, naquilo que Jung denominou consciência colectiva” (Benedi, 2013, p. 20).

Recorremos, frequentemente, ao termo “comunidade” ao invés de “sociedade” para evitar interpretações dúbias, uma vez que a sociedade pode ser algo para além de uma comunidade, e pode ser algo que não tem muito dos aspectos de unidade cultural. Neste caso, partimos do conhecimento acumulado e sistematizado dos membros da comunidade ou da família para desembocarmos na análise mitocrítica dos diversos rituais que constituem o mitologema da morte no grupo em estudo.

O carácter processual da análise mitocrítica gera, ao nível cognitivo⁸⁹, a compreensão dos fenómenos, das acções, das atitudes e das palavras dentro do processo de comunicação artística, uma vez que todos os objectos, acções, atitudes remissoras para a unidade com os ancestrais constituem signos e, portanto, determinantes para a nossa análise. Porquanto são a base das representações susceptíveis de interpretação e funcionam como resultantes, como um todo, para tomarmos a posição aristotélica de que signo pode sê-lo em acto, o que ele designa de signo genuíno, mas também pode sê-lo em potência, considerando uma representação sem o objecto ou interpretante. No entanto, Prates (2011, p. 13) sobre a condição peculiar do signo, afirma:

... é triplamente importante pois permite: 1) enraizar os processos criativos na concretude perceptiva dos fenómenos construídos, 2) potencializar a comunicação dialógica entre artista e audiência por meio da consideração prévia dos interpretantes a serem gerados na obra-processo e 3) valorizar as imprevisibilidades na experiência estética a partir de sua abertura interpretativa.

No caso da análise mitocrítica do mitologema da morte, a interpretação é assumida religiosamente em todos os actos interpretativos e na execução dos deveres de cada um, concorrentes para a estabilidade colectiva, para a manutenção da coesão social e comunitária do grupo, bem como para a eufemização da morte. Assim, é imprescindível uma compreensão fenomenológica profunda e detalhada dos processos cognitivos para perceber a dinâmica por detrás de todos os actos que movem o grupo étnico-cultural ao longo dos séculos, bem como a resistência no abandono de suas práticas, compreensão a que nos dispomos descortinar através da análise literária dos fenómenos atinentes aos diversos rituais conexos ao mitologema da morte.

No estudo antropológico estruturalista da mitologia, o mitema é considerado a partícula essencial de um mito, um elemento irreduzível e imutável, similar a um meme cultural, algo que sempre se encontra, dividido com outros mitemas relacionados e reunidos em variações ou vinculados em relações

⁸⁹ Cognitivo é o relativo à cognição, sendo esta uma função da inteligência durante a aquisição de um conhecimento.

complexas. Meme é uma unidade de informação que se multiplica de cérebro em cérebro e funciona como uma unidade de evolução cultural que pode, de alguma forma, auto-propagar-se. Os memes podem ser: ideias, partes de ideias, línguas, sons, desenhos, capacidades, valores estéticos e morais, ou qualquer outra coisa que possa ser aprendida facilmente e transmitida como unidade autónoma.

Araújo (1997, p. 24), comentando sobre um artigo de Simone Vierne (1993), afirma: “A função da mitocrítica é a de revelar os mitemas pertencentes, simultaneamente, ao criador e ao fundo arquetipal comum da humanidade de dada obra literária e, por extensão, pedagógica ou histórica”. Em contrapartida, a função da mitanálise é a de “estudar a actuação das correntes mitogénicas, isto é, a presença de mitos directores configuradores dos fenómenos sócio-culturais” (Araújo, 1997, p. 24). Como se pode depreender, os domínios estudados pela mitanálise e pela mitocrítica interceptam-se, porquanto o texto analisado por esta emerge sempre num contexto que é o domínio próprio da mitanálise.

Embora Araújo (2015, p. 336) afirme, referindo-se ao contexto pedagógico, privilegiar a mitanálise em detrimento da “mitocrítica vocacionada para textos de índole literária”, por considerar que a “mitanálise é uma hermenêutica pluridisciplinar que tem como um dos seus pilares principais a localização e a conseqüente interpretação das imagens, dos símbolos e dos mitos do imaginário das culturas”, nós preferimos justamente partir do campo da mitocrítica como crítica literária do mito, género da literatura oral, representado, no caso, pelo mitologema da morte, sendo que a percepção da mitanálise exige muito mais suportes científicos inacessíveis para estudantes do Ensino Secundário Geral. A mitocrítica surge como um método de crítica histórica ou literária que focaliza o processo compreensivo sobre a narrativa mítica inerente à significação de toda a narrativa e engloba centripetamente os aspectos mais produtivos, quer das críticas mais tradicionais, quer das novas críticas (Araújo, 1997, p. 24).

Podemos inferir que tanto a mitocrítica quanto a mitanálise são atitudes metodológicas que pressupõem a análise dos isotopismos simbólicos e

arquetípicos, a única que pode fornecer a chave semântica do mito, visto na perspectiva de pertença de um inconsciente colectivo. Este reconhecimento encontra suporte nas palavras de Hostie (1955, p. 56) apud Araújo (1997, p. 26), quando afirma o seguinte:

Torna-se necessário aceitar a existência de disposições comuns a todos os homens. Essas disposições são, necessariamente, inconscientes, senão elas pertenceriam à vida consciente, mas elas não coincidem com o consciente impessoal que, depois de Freud, não compreende senão os conteúdos recalçados pelo indivíduo.

Esta constatação de Hostie constitui a razão fundamental pela qual Jung apud Araújo (1997, p. 26) atribui ao “conjunto dessas disposições inconscientes, que orientam a vida psíquica, o nome de inconsciente colectivo”.

A sociedade, como um todo, deve construir constantemente o seu futuro, sem descartar por completo os seus mitos e crenças, desde que não sejam tomados dogmaticamente, mas frequentemente questionados e actualizados. Devem ser interpretados e entendidos dentro do seu meio de circulação. É assim que a educação deve cultivar uma alma pura, carregada de energia, capaz de reatar conhecimentos culturais endógenos, com a finalidade de adequá-las à modernidade, sem as colocar em posição de total abandono. Só dessa forma estaremos a preparar a criança para a consciência da utilidade social, das obrigações sociais, dos deveres dentro do seu grupo etno-linguístico e de toda a sociedade.

A dinâmica geral dos mitos busca vigorizar o corpo e o espírito pela educação, tanto física quanto do raciocínio, sem as quais não seria fácil fazer emergir todas as forças latentes e preparar o educando para uma existência de um trabalho digno que o sagre cidadão. É também verdade que, dadas as limitações de conhecimentos escolásticos dos líderes dos grupos étnicos, encontramos, nos mitos, coisas questionáveis, mas que não deixam de ter o seu valor como reguladores da sociedade e, portanto, responsáveis pela manutenção da coesão social. Assim, subscrevemos o pensamento de Jung apud (Contrera, 2015, p. 63), quando advoga a necessidade de continuarmos a

pensar no “destino dos excluídos da história, principalmente nas manifestações sombrias e na sintomatologia cultural que elas compõem”.

Podemos discernir muita arte em alguns mitemas, como podemos também encontrar nas palavras, nos gestos, nos objectos e nos símbolos vestígios de comunicação artística, o que prova que não há sociedade alguma capaz de “viver, progredindo, sem o culto da arte ... só na contemplação da beleza todos comungam e se solidarizam, mais ainda do que na emulação e na prática da bondade” (Barros, 1916, p. 97 apud Araújo, 1997, p. 162). Comentando sobre o culto do belo, Araújo (ibidem) afirma:

A educação artística está vocacionada para fornecer a solidariedade, porquanto o culto da arte ou o culto da beleza é, para Barros, um dos elementos importantes da educação moral e cívica. Assim, a educação artística, de que o canto escolar é o exemplo, tem também o condão de adoçar e amaciar o carácter, fortificar e orientar a sensibilidade, aumentar o poder de comunicabilidade, assim como criar comportamentos cívicos e patrióticos (Araújo, 1997, p. 162).

Precisamos de colocar em movimento a cultura da sensibilidade (educação artística ou estética), despertar nos educandos, alunos e estudantes, o desejo de harmonia e perfeição, com vista a formação da consciência colectiva para que todos possam desenvolver a sua personalidade em conformidade com o seu interior, com as condições naturais patentes e com o seu meio social. Isso leva facilmente a uma educação assente em dois pilares fundamentais: a higiene do corpo e a higiene da alma.

O mito, bem gerido, pode ajudar na higiene da alma com vista à educação integral, principalmente neste momento em que todos se queixam de muitos crimes e desmandos em todo o território moçambicano. Se a cultura Bantu faltasse “ao encontro ou lhe fosse proibido sentar-se à mesa da planificação e da decisão, poder-se-ia originar uma cultura universal de novo imposta pela força prepotente, mas nunca seria a Civilização do Universal, sonhada pela Negritude (Asúa Altuna, 2014, p. 217).

Assumindo o lado espiritual, portanto, religioso do mito, considerando ainda assim, o laicismo do nosso ensino como instituição, cumpre-nos alertar para o facto de que laicidade não é o mesmo que anti-religiosidade, mas apenas mais um tipo de educação, junto de todos os outros, caracterizando-se pela neutralidade, por estar acima de qualquer crença ou moral que, por isso mesmo, não contraria nem ataca. A educação pressupõe uma tolerância face às religiões e morais tradicionais (cristã, judaica, islâmica, budista, etc.), o que concorre para a promoção da liberdade de consciência dos seus praticantes, sem abdicar dos avanços científicos e das novas ideias ético-pedagógicas.

Os mitos podem estimular a vontade de viver, podem levar a que a sociedade acredite mais no esforço próprio e numa base ideal de educação para os seus membros, irradiando entre os educandos um ambiente de felicidade orgânica e de livre desenvolvimento de uma nacionalidade inteligente, forte e sensível. Essa nacionalidade é baseada no aproveitamento de todas as faculdades do indivíduo: inteligência, sensibilidade, vontade, curiosidade e educação física, com ambições honestas e sadias.

Propugnamos a necessidade de se estimular os alunos a levarem à escola os mitos da sua comunidade com vista a partilha e estudo em contexto escolar. Deste estudo vai resultar a consciência de que não há diferenças estatuais entre o mito e a ciência entendida no sentido positivista, mas contribuirá grandemente para a quebra do fosso que os separa, o que aumentará as vantagens na óptica da formação integral. É preciso valorizarmos o conhecimento que o aluno possui da sua comunidade, bem como lavá-lo a compreender que a concepção do mundo tem seu fundamento e merece tratamento visando descortinar a sabedoria que envolve. Aliás, como defende Mora (1982, p. 273):

A confusão entre a imagem e a concepção do mundo, bem como a confusão entre esta e a filosofia, foram desentranhadas recentemente quando um estudo mais atento do passado cultural verificou a possibilidade de uma separação das mesmas e, juntamente com isso, a possibilidade de uma teoria das concepções do mundo intimamente relacionada, segundo Dilthey, com problema da filosofia da filosofia.

É nesta linha da valorização da concepção do mundo pelo grupo etno-linguístico dos *varhonga* que sugerimos que o professor de Português do primeiro ciclo do Ensino Secundário Geral estimule nos seus alunos a

curiosidade de conhecer os mitos da comunidade. A primeira actividade que sugerimos é aquela em que o professor apresenta aos seus alunos um texto escrito sobre alguns mitemas do mitologema da morte, de uma dada comunidade.

Recomenda aos alunos uma leitura de aproximação ao texto para uma compreensão global do conteúdo abordado, uma vez que, como defende Saraiva (2000, p. 860), “vista como actividade essencial a qualquer área de conhecimento, a leitura está relacionada com o sucesso, não apenas académico, mas também social e económico, pois se lhe atribui a capacidade de promover os indivíduos”.

O passo seguinte é o fornecimento dos elementos necessários para a abordagem mitocrítica dos mitemas apresentados no texto, fazendo juntamente com os seus alunos a interpretação dos índices mitémicos latentes e patentes. Assim, o professor fornece o conhecimento simbólico que sirva de base para a hermenêutica simbólica africana, demonstrando as nuances metafóricas para cada interpretação que a comunidade apresenta. O professor conduz os alunos para a compreensão dos mecanismos metafóricos que subjazem em todo o processo simbólico adoptado pelas comunidades. Ao mesmo tempo, o aluno estará compreendendo a dimensão literária da cultura sob o olhar da hermenêutica simbólica africana, base através da qual poderá avaliar a literariedade dos diversos fenómenos sócio-culturais da sua comunidade e do seu grupo etno-linguístico.

Se o professor fizer despontar nos alunos o gosto pelos mitos através da descoberta dos processos imanentes à significação que cada comunidade atribui aos mitemas dos seus ritos e rituais, poderá estimular o desejo da busca constante dos diferentes mitos para o estudo. Desta feita, enriquece-se o conhecimento da literatura e reduz-se a distância entre o mito e a ciência da concepção positivista, pois não são mais do que duas entre várias realidades que, cada uma à sua maneira, procura entender os fenómenos da natureza e regular o comportamento humano.

Esta posição encontra suporte na formulação que advoga haver uma visão, segundo a qual a multidimensionalidade das mundividências remete para as concepções do mundo como: “um conjunto de intuições que dominam não só as particularizações teóricas de um tipo cultural ou humano e que condiciona toda a ciência, mas abarcam também e em particular as formas normativas, fazendo da concepção do mundo uma norma para a acção” (Mora, 1982, pp. 273s). Esta visão adequa-se ao espírito da nossa pesquisa, na medida em que estamos na linha do mito, que se manifesta como regulador da sociedade, na perspectiva de norma para a acção, já que subscrevemos, de antemão, o mito como rito em movimento, o que remete para a visão de Mora (1982, p. 274), acerca deste ângulo de visão da concepção do mundo, segundo a qual:

A partir deste ângulo apresentam-se como concepções do mundo vastos sistemas que usualmente vêm sendo considerados como filosofias ou como simples posições metafísicas, tais como, por exemplo, materialismo, espiritualismo, etc. em contrapartida, torna-se mais difícil separar concepção do mundo e metafísica ou concepção do mundo e religião.

Pensando na mesma dificuldade, consideramos não ser relevante buscar aspectos que nos levem à separação entre a concepção do mundo e a religião ou a metafísica, dado que tanto a metafísica quanto a religião não são nada mais que uma dentre as várias formas de concepção do mundo.

Toda a religião é mito, usa simbologias que transcendem o mundo material e palpável, para remeter ao mundo da fé, mundo do mito, aquele em que o que conta não é a verdade, é a realidade. Sobre este aspecto, Ducrot & Todorov (1982, p. 313) chamam à atenção para o facto de que não se deve confundir realismo com verdade pois, segundo escrevem, “verdade é uma relação entre a ocorrência individual de uma frase e o referente de que ela afirma qualquer coisa. Ora, as frases de que se compõe o discurso literário não têm referente”. Esta é a razão por que nas análises míticas o importante é a existência da prova mítica, e não o grau de veracidade da informação.

Os caracteres comuns de todas elas – afã de saber integral- referência a totalidade, solução dos problemas do sentido do mundo e da vida são insuficientes para uma explicação completa das cosmovisões enquanto tais,

problema cuja solução requer não só uma determinação da sua estrutura, mas também um estudo histórico das diferentes concepções que surgiram no decurso da história.

A nossa linha de pesquisa é a que congrega vários saberes visando formar o homem integral, simultaneamente: cultural, religioso, com valores morais, estéticos, políticos, etc. que fazem dele desejável como membro do grupo. Adstrito a isto, buscamos um conhecimento histórico das revelações míticas atinentes ao mito cosmogónico circunscrito no mitologema da morte, cuja manifestação se identifica no ângulo das práticas religiosas anteriores às religiões reveladas ou concomitantes a elas, incluindo outras manifestações científicas que buscam contrapor-se ao mito, como a filosofia, a metafísica, a imagem científica do mundo e diversos. É nessa perspectiva que o já citado Mora (1982, p. 274) afirma que se deve primar pelo estudo ligado a elementos capazes de evidenciar a concepção do mundo em que não seja “uma mera soma, mas antes um elemento distinto que banha, com sua luz, todos os elementos parciais”.

Ao nível das comunidades onde vigoram, têm um papel preponderante como factores inquestionáveis de coesão e hierarquização sociais. Esse reconhecimento abre horizontes à fenomenologia da religião e, de modo mais particular, à mitologia. Se a ciência se colocar mais vasta e atenta diante da concreta realidade humana, tornar-se-á menos estreita e deixará de se cingir à abstracta ficção social, o que desaguará numa abertura para o conhecimento mais inclusivo, crucial para a educação e a formação do homem integral, isto é, com conhecimentos científicos, técnicos, históricos, sociais, culturais e morais.

Depois que os alunos estiverem capacitados a aplicarem a análise mitocrítica nos mitemas do texto apresentado pelo professor e analisado em situação de aula, pode ser que outros textos sejam necessários para que o conhecimento esteja bem assente neles. O professor sugere que cada um, em situação extra-aula, em trabalho de casa, faça a recolha de mitos que vigoram na sua comunidade, através de entrevistas aos pais e a outros membros mais velhos da família ou da comunidade. Neste contexto, o próprio aluno se torna

num sujeito activo, levando para a aula o material que poderá servir para a condução do Processo de Ensino/Aprendizagem.

A nossa sugestão da busca de mitos que vigoram na sociedade visa diminuir a probabilidade do conflito ciência vs mito, porque estes termos não constituem pares mínimos, já que podemos e devemos falar da ciência do mito, o que vai evitar a crise de uma concepção do mundo típica da situação em que há inadequação entre ela e a visão teórica objectiva. É como afirma Gonçalves (2000, p. 629), “ensinar hoje Literatura exige um certo comportamento metodológico fortemente conhecedor dos mecanismos de funcionamento do fenómeno literário, mas também do funcionamento social e psicológico dos jovens (e adolescentes) que o professor tem à sua frente”. Nessa senda, apresentamos, como exemplo do texto que o professor de Português em contexto cultural moçambicano, multilingue e multicultural, pode levar à sala de aulas para servir de ponto de partida para o ensino dos procedimentos da análise mitocrítica, o excerto que a seguir colocamos à disposição, constituído de uma transcrição do texto oral versando sobre a temática da morte.

1. Apresentação do excerto da transcrição do texto oral sobre o tema da morte

Desde a antiguidade a morte é considerada um aspecto que fascina, ao mesmo tempo em que aterroriza a humanidade. Abordá-la provoca certo desconforto, pois enfrentamos uma finitude, o inevitável, a certeza de que um dia a vida chega ao fim.

Na presente proposta fala-se do mitologema da morte fora da influência religiosa ocidental, na forma como era vista ou era tratada na sociedade, suas implicações em função do sexo e idade.

Aviso da morte

Antigamente o aviso da morte era dado com recurso a vários sinais.

- Um dos sinais do aviso da morte era quando alguém se deparava com uma cobra preta de aproximadamente 50 centímetros, caracterizada a nível grupal como tendo duas cabeças;
- Quando, na casa, chorar um gato como se de um bebé se tratasse.
- Se o cão ficar latindo durante a noite num latido equiparável ao choro de bebé;
- Se um mocho pousar no quintal, de dia ou de noite, piando ou não;
- Se uma coruja que rasgar o quintal piando durante o dia ou a noite.

Tomando como base esse pequeno excerto de mitemas, o professor recomenda uma leitura de aproximação, depois da qual coloca as necessárias perguntas de compreensão. Pode tomar, para a reflexão mitocrítica, os índices mitémicos presentes no excerto e os símbolos por eles representados, tendo em mente o que afirma Reynaud (2016, p. 127): “a experiência de leitura, como qualquer experiência humanamente profunda, é sempre ambígua, desencadeadora de sentimentos contraditórios, uma contínua oscilação entre a luz e a sombra, entre o conflito e a libertação”.

Assim, mesmo reconhecendo e assumindo a posição de Reynaud (ibidem), que considera, em função dos já referidos sentimentos contraditórios, que “uma tal duplicidade, impossível de racionalizar, é naturalmente complexa do ponto de vista teórico-literário”, pode-se apresentar alguns dos índices mitémicos susceptíveis de serem encontrados no referido excerto, para buscar um entendimento capaz de constituir ponto de partida para a noção de uma análise mitocrítica de textos da literatura oral:

Índices mitémicos prenunciadores da morte no excerto:

- A cobra;
- A cor preta da cobra;

- As supostas duas cabeças da cobra;
- O gato;
- O miar insistente do gato;
- A semelhança entre o miar e o choro de bebé;
- O cão;
- O latido do cão;
- O mocho;
- O pouso do mocho no quintal;
- A coruja;
- O piar da coruja.

2. Análise dos índices mitémicos excerto em estudo

A turma analisa criticamente o valor interno do conteúdo dos textos recolhidos, sob mediação do professor, sem emitir juízo de valor, no sentido de certo ou errado, mas visando descortinar o que orienta, metaforicamente, a interpretação dada pela comunidade. Essa análise pressupõe decomposição dos elementos essenciais e sua classificação, o que implica o levantamento dos índices mitémicos latentes e patentes, visando a percepção dos mecanismos por detrás da interpretação levada em conta na comunidade.

A partir dos índices mitémicos, o professor orienta o levantamento dos símbolos e posteriormente a sua hermenêutica, atendendo ao facto de que:

entre o dispositivo de conhecimento constituído por uma teoria da literatura e as suas aplicações didácticas têm de funcionar filtros que regulam adequadamente a transferência de informação do discurso teórico para o discurso didáctico, em função dos objectivos, dos destinatários, do contexto institucional de específicos mecanismos orientadores (Aguilar e Silva, 2000, p. 6).

A análise deve ser previamente preparada pelo professor, o que pressupõe a busca de informações adicionais sobre o conteúdo simbólico de cada um dos elementos identificados no texto como índice mitémico. Por

exemplo, a temática da morte é bastante rica na mitologia, o que exige que o professor pesquise sobre seus conceitos, e formas como as diferentes comunidades a encaram e interpretam. Pode referir-se a simbologia a ela relacionada.

Sendo um tema mítico e, portanto, carregado de tabú na maioria das culturas, o professor orienta os alunos para a percepção de que o ser humano, como ser finito, para o qual o acesso ao mundo é limitado, necessita da mediação através de outras propostas de interpretação e de compreensão do mundo. São essas propostas que proporcionarão a forma de sair do seu medo e isolamento, de modo a compreender-se a si próprio, tanto na diferença como na ligação aos outros.

Uma das formas de cultivar o abandono do medo e do tabu que cerca a morte é abordá-la com frontalidade, buscando as razões imanentes a toda a carga mítica que a cerca, através da interpretação metafórica dos símbolos. Isso contribuirá para o alargamento do horizonte literário, para o conhecimento dos Estudos Literários como factor determinante para o desenvolvimento da competência linguística e comunicativa. Por outras palavras, a preparação dessas actividades parte do princípio de que o conhecimento “vai ser um contributo para a reflexão sobre a língua que o aluno também utiliza” (Gonçalves, 2000, p.634), o que significa que esse conhecimento deve ser aplicável em diversas situações de comunicação.

Outrossim, a cobra é um animal mítico, com diferentes interpretações em função das sociedades, comunidades, culturas e religiões, razão pela qual o professor pode orientar seus alunos no desenvolvimento do conhecimento a esse respeito, como afirma Paula Carvalho, citando Gilbert Durand: “a cultura de uma sociedade dada é portadora de uma mensagem simbólica, e logo preenche o arquétipo de seu lastro de imagens arquetípicas⁹⁰”.

Nesse caso, o professor aborda não unicamente essa cobra no campo do mito, mas faz a transição para outras serpentes e, quiçá, outros répteis,

⁹⁰ Repensando, aqui, no arquétipo como o conjunto de articulações do inconsciente colectivo, no sentido proposto por Paula Carvalho (1992, p. 60).

aproveitando a ocasião para fazer referência à grande família das cobras e ao grupo a que pertencem. O facto de se tratar especificamente de uma cobra preta não pode passar despercebido, pelo que se deve abordar a simbologia dessa cor, podendo, a partir dela, abrir a possibilidade de abordagem de outras cores que possam, de alguma forma, estar relacionadas com a morte.

Ao debruçar-se sobre o miar insistente do gato, o professor integra o animal no grupo dos felinos, analisando-os na sua simbologia, para voltar à especificidade do gato em diferentes sociedades e grupos etno-linguístico-culturais. É preciso abrir espaço para diferentes visões do mundo, referir-se ao aspecto não só nocturno, mas também o diurno em cada um dos símbolos.

Outro índice mitémico que merece atenção especial é referente ao cão, animal com carga mítica diurna e nocturna, companheiro fiel do homem. O professor precisa de alargar o seu conhecimento a respeito desse mamífero para ajudar na percepção das razões que o podem levar, em algumas comunidades, a estar ligado ao mitologema da morte.

Sobre o piar do mocho e da coruja, o professor auxiliará os seus alunos na análise, integrando esses animais no grupo das aves, estudando as possíveis interpretações a elas ligadas. O facto de possuírem asas é pretexto para uma pesquisa sobre o seu valor simbólico. Como ave, o mocho e a coruja podem ser vistos nas perspectivas diurna e nocturna.

3. Actividade de produção do texto poético a partir do excerto em estudo

Feita a análise dos índices mitémicos do excerto apresentado, em alunos já se encontram em condições de assumir novo desafio: a produção de um texto poético como forma de pôr em diálogo modalidades textuais diversas como estratégia para o desenvolvimento da competência comunicativa.

Os mitos são textos férteis para despertar diversos estados da alma, pressuposto necessário para a imersão no campo da poesia. Constituem prova disso os diversos mitos recolhidos e compilados por Homero. É assim que Pinheiro (2011, p. 28) escreve: “a epopeia homérica será, assim, uma

combinação elaborada de elementos míticos com a lenda e o conto”. Assim, a partir da temática do excerto, pode-se sugerir aos alunos a elaboração de um texto poético, podendo ser sobre a morte, como suguindo o tema do texto, ou sobre a vida como gêmea da morte. Por outras palavras, a partir da temática da morte, podemos escrever sobre a vida, como o lado antagónico daquela. No entanto, pode-se escrever o texto poético a partir da sugestão apresentada pelas cores: a cor preta, que se pode ligar ao negro da vida, mas também pode-se ligar ao negro da noite, ou ainda ver o escuro da noite como gêmea da luz do dia, ou como mãe, de onde emana a aurora com o seu brilho animador de quem se abre para a vida.

A partir da presença da figura da cobra, pode-se produzir um texto poético atendendo ao seu estereótipo, como animal astuto, traiçoeiro, malvado, símbolo do pecado, etc. Porém, também pode-se ver a presença mítica desse animal prenunciador da morte na perspectiva diurna, uma vez que, para todos os efeitos, ela faz a gentileza de nos antecipar a notícia que, embora má, não tardará a entrar no nosso domínio. Ela funciona como mediadora entre a dimensão das profundezas, onde se encontra a mansão dos mortos, no subterrâneo, e a nossa dimensão. Nesse sentido, ela é um veículo dos ancestrais e seu mensageiro.

Essa reflexão pode servir de ponto de inspiração para o campo da poesia. A referência à serpente pode ser usada como ponto de partida para se debruçarem em torno de outros animais selvagens na produção da poesia, uma vez que, tal como escreve Pinheiro (2011, p. 34) citando Carl Gustav Jung, “o mito possui um valor cognoscitivo, passando a ser considerado como uma das dimensões do pensamento humano”, o que, evidentemente, quebrou as anteriores “fronteiras freudianas entre sociedade e indivíduo, entre pensamento racional e simbólico”.

No que tange ao gato e ao cão, estes podem sugerir a temática de animais domésticos, cada um com as suas particularidades e seu esteriótipo. É possível produzir-se um texto sobre o cão, também é possível sobre o gato, mas é possível falar sobre os dois, contrastando-os. Ambos vivem com o homem, um dentro da casa, outro como guarda no quintal. O cão pode ajudar na caça,

enquanto o gato nos livra dos ratos e lagartos. Por extensão, pode referir-se a outros animais domésticos, cada um com as suas particularidades e sua importância para o homem.

Sobre o mocho e a coruja, como aves nocturnas, pode-se considerar um tema bastante sugestivo, dado que a noite é sempre carregada de emoções, o pio mítico é também emotivo. Até se pode tomá-las como ponto de partida para falar sobre os pássaros, de uma forma geral, ou das aves, em sentido muito mais abrangente, ou unicamente das asas do pássaro para desenvolver uma temática que dê origem a um lindo poema.

O facto de o pássaro possuir asas pode remeter metaforicamente para o avião e produzir-se um texto nessa base. A leveza das asas pode ser, também, um motivo para se escrever sobre os anjos, a pureza, etc. tudo o que a imaginação nos possa sugerir. Uma vez que os pássaros pousam sobre as árvores, é possível usar esse facto como um pretexto para a elaboração de textos ligados a mitos em redor das árvores e, por extensão, sobre determinadas florestas, como acontece em algumas comunidades.

O facto de o pássaro possuir asas pode remeter metaforicamente para o avião e produzir-se um texto nesta base. A leveza das asas pode ser também um ponto de partida para se escrever sobre sobre os anjos, a pureza, etc, tudo o que a imaginação nos possa sugerir. Uma vez que os pássaros pousam sobre as árvores, é possível usar esse facto como um pretexto para a elaboração de textos ligados a mitos em redor das árvores e, por extensão, sobre determinadas florestas, como acontece em algumas comunidades tradicionais.

4. Reconto em diálogo com outras actividades

Uma das actividades possíveis a partir do mito em estudo é o reconto oral, actividade importante para o desenvolvimento da oralidade.

O facto de ter na aula um texto sobre um dos mitos mais marcantes de todo o grupo etno-linguístico, quiçá até de toda a cultura Bantu, aliado à intenção de se desmistificar através do estudo dos mecanismos literários imanentes em

cada representação simbólica do mito, pode atizar o desejo de fazer a recolha de outros mitos para a escola. Assim, podem ser realizados outros exercícios com vista a desvendarem-se mais mecanismos subjacentes à sua construção, quebrando-se, assim, as barreiras discursivas pela abertura da capacidade de compreensão e as barreiras sócio-culturais através da valorização dos mitos locais.

A busca de um perfil cultural moçambicano exige que se encontrem mecanismos rigorosos para a disseminação dos valores nacionalmente aceites, sem descurar dos locais, desde que não sejam contrários aos interesses nacionais, uma vez que “a função mestra do mito é a de fixar os modelos exemplares para todos os ritos” (Araújo, 2017, p. 34). Ademais, é necessário espezivar os valores sócio-culturais a partir do aproveitamento do conhecimento que o aluno possui sobre os mitos, para que se tornem adequados e filtrados de modo a integrarem-se no nacionalmente aceite e contribuírem para a formação do homem integral, já que a nossa linha é a de que o mitologema da morte se situa nos mitos cosmogónicos, mitos de origem.

Tendo-se partido de um texto que pretende quebrar as barreiras que dividem os conceitos em realidade vs mito, o professor pode pedir que os alunos, depois de resolvidas as questões preliminares de compreensão e interpretação, contem novamente a história que se encontra no centro deste mito, usando suas próprias palavras. Essa será, certamente, uma actividade que motivará outra, a da busca de mais mitos pelos alunos na sua família, comunidade ou grupo etno-linguístico.

Considerando ainda que se parte de um mito cosmogónico, das origens, sendo que “o modelo cosmogónico serve de padrão arquetípico para muitas outras criações”, de acordo com a visão defendida por Araújo (2017, p. 34), através do reconto do texto, o aluno está a demonstrar a sua capacidade de estruturar um pensamento, na base de um conhecimento da história fornecida pelo texto. Defendemos, desse modo, que o mito, na sua forma original, não é uma “simples história narrada, antes uma realidade vivida” (Carreira, 2015, citado por Araújo, 2017, p. 35), pois, como afirma Gonçalves (2000, p.635), vai permitir que o aluno expresse suas ideias sobre o mesmo assunto.

Na recolha de outros mitos da sua zona, considerando que “é um facto da observação empírica que os seres humanos adoptam, por toda a parte, atitudes rituais em relação aos animais e plantas de suas vizinhanças” (Leache, 1970, p. 41), o aluno colocará à prova o seu conhecimento sobre a elaboração de um discurso coerente na apresentação, oral ou escrita, dos mitos por si recolhidos. Essa perspectiva prova a inseparabilidade do Ensino da Língua e o da Literatura, como defende Fonseca (2000, p. 37), “a língua e a literatura são termos que se associam de um modo quase automático, formando um sintagma sólido e coeso, nomeadamente quando se fala de ensino”.

Nessa senda, o professor pode fazer um diálogo constante das actividades que visam desenvolver a oralidade, e delas passar para outras visando desenvolver a escrita. Essas são duas actividades complementares na expressão linguística, comunicativa e, concomitantemente, no aprofundamento da sua visão do mundo. Assim, concorda-se com Lukács (2010, p. 179), para que “quanto mais uma concepção do mundo é profunda, diferenciada, alimentada por experiências concretas, tanto mais variada e multifacetada pode se tornar a sua expressão compositiva”, dado que os mitos a serem recolhidos na comunidade são o reflexo da visão do mundo dessa mesma comunidade.

Em reconhecimento da necessidade da manutenção dos mitos e dos ritos a eles inerentes, Sousa (2000, pp. 68-9) afirma:

o mais valioso contributo da etnologia para a solução do problema mitológico foi, ao que nos parece, o haver certificado mediante estudo de copiosa documentação, a hipótese da indissolubilidade dos mitos e dos ritos na consciência religiosa dos povos considerados primitivos. Mito e rito aparecem aqui como dois aspectos do mesmo fenómeno: o rito como mito em actos, e o mito como rito em imagens.

Entretanto, a análise a que se vai submeter cada um dos índices mitémicos a que se vão reduzir os mitos consistirá nesse aprofundamento, não só da visão do mundo, bem como da competência linguística e comunicativa, uma vez que, como escreve Maximino (2015, p. 229), “existem representações e comportamentos que não podem aceder à linguagem verbal _ comunicação gestual, objectos ou silêncios” só possíveis de encontrar na recolha directa

através da entrevista oral como elemento importante para o enriquecimento do conhecimento do manancial da literatura oral.

Na verdade, ao submeter-se à análise mitocrítica os diversos mitos recolhidos, constata-se que:

as concepções metafísicas do mundo arcaico nem sempre foram formuladas numa linguagem teórica; mas o símbolo, o mito e o rito exprimem, em planos diferentes e com os meios que lhes são próprios, um complexo sistema de afirmações coerentes sobre a realidade última das coisas, sistema que podemos considerar como metafísica (Eliade, 2003, p.17).

Percebe-se a importância dos mitos para a sociedade em que vigoram justamente pelo facto de, mesmo na ausência de teorias bem elaboradas numa linguagem teórica, ainda assim terem continuado a vigorar e a exercer com poder a sua função reguladora da sociedade como um grande factor de coesão social.

No entanto, como escreve adiante o mesmo autor, “é importante compreendermos o sentido profundo de todos estes símbolos, mitos e ritos para que os possamos traduzir na nossa linguagem habitual” (Eliade, idem). Para o caso concreto do grupo etno-linguístico alvo da pesquisa, equivale à adopção de uma hermenêutica simbólica africana como meio de trazer à luz o sentido pouco acessível desses elementos míticos.

A leitura hermenêutica vai sugerir o que foi constatado por Eliade (2003, p. 17s), quando afirma que:

se tentarmos compreender o significado autêntico de um mito ou de um símbolo arcaico, somos levados a concluir que esse significado revela a tomada de consciência de uma determinada situação no Cosmos e que, por consequência, implica uma posição metafísica.

Esse modo transcendental de ver o mito, o rito ou o símbolo é que demonstra com mais razão a necessidade de uma análise mais coerente, que traga à luz a universalidade do aparentemente particular, através de uma abordagem mitocrítica.

CAPÍTULO VII

CONCLUSÃO

Decorrido o tempo em que estivemos embrenhados na pesquisa sobre os mitos moçambicanos, concretamente o mito cosmogónico representado pelo mitologema da morte, para a elaboração desta tese, intitulada: “**A mitologia literária da morte entre os varhonga: para uma análise crítica**”, julgamo-nos em posição de afirmar que o mitologema da morte no grupo etno-linguístico dos *varhonga* constitui-se de diversos mitemas ou índices mitémicos susceptíveis de uma abordagem interpretativa.

A pesquisa analisa o tema da morte na cultura dos *varhonga*, retratando as crenças, os ritos fúnebres, os hábitos de luto e a passagem social de defunto para a categoria de ancestral.

Apresentamos os relatos vividos sobre a experiência comunitária e os costumes da região onde o falecimento de um membro da família é um fenómeno de valor mitológico.

A partir da Literatura, da Filosofia e da Antropologia actualizamos os estudos empreendidos pelo erudito religioso do séc. XIX, Henrique Junod (Henri Junod), cujas obras são revisitadas até hoje para a definição dos modos e tradições das comunidades Tsongas.

Neste sentido, a pesquisa atesta a permanência da mitologia bantu no imaginário da população *varhonga* contemporânea, no qual os mortos participam da vida social, fenómeno observado mesmo com a imposição de doutrinas religiosas oriundas de fora do continente africano.

Os informantes são pertença de diversas comunidades de influência cultural dos *varhonga*, sendo que as conversas se cingiram sobre hábitos perante a morte de um ente querido.

A perpetuidade dos vestígios da cultura endógena africana bantu de Moçambique indica o vínculo social que se mantém com os antepassados, cultura historicamente interdita no sistema de ensino das instituições escolares oficiais, às quais o modo de entender o conhecimento oral do passado e o estudo

da simbologia, para além de Moçambique, pode situar as práticas regionais dentro de um sistema arquetípico.

A questão da morte para os *varhonga*, tal como acontece com muitos povos africanos e de outros continentes, é um processo que começa com os prenúncios, passa pela consumação e desagua nos diversos rituais de purificação.

Os prenunciadores da morte compreendem dois grandes grupos: os oníricos e os não oníricos.

Entre os oníricos distinguimos os efectivos e os sazonais, considerando prenunciadores oníricos efectivos os sonhos que sempre que os temos em sono prenunciam que haverá morte de algum parente próximo, como acontece se um membro do grupo etno-linguístico dos *varhonga* sonha com o milho ainda verde na machamba ou com os tubérculos, com pessoas já falecidas ou com cogumelos; os prenunciadores oníricos sazonais são aqueles que só o são em determinadas estações do ano, em função do tempo da colheita desse elemento do sonho.

Outros prenunciadores são os não oníricos, divisíveis em pequenos grupos, como: sub-mundo avícola, tal é o caso dos pombos, da coruja e do mocho, com a semelhança de que, sendo todas aves, são interpretáveis como mensageiros sagrados, à semelhança dos anjos; sub-mundo canino, representado pelo próprio cão e o sub-mundo da toupeira, com a semelhança de serem mamíferos; sub-mundo felino, representado pelo gato; sub-mundo réptil, com a cobra *xirhinga* e o camaleão, e os caracóis.

Há também os prenunciadores que se situam ao nível do próprio ser humano, como é o choro insistente do bebé ou uma indisposição repentina. Pelo facto de este prenunciador oferecer maior índice de subjectividade, preferimos não nos determos muito no seu estudo, virando nossas atenções para os que se mostram mais ligados ao colectivo.

Abordamos a questão atinente ao momento imediato à consumação da morte, as providências tomadas: cobertura dos aparelhos electrónicos,

afastamento das crianças, que devem permanecer alguns dias fora da casa, comunicação da infelicidade aos vizinhos, familiares e amigos, próximos ou distantes, preparação e realização do funeral, com especificidades, consoante se trate do chefe de família, de esposa, de nado-morto, de recém-nascido, de morto por afogamento; lobolo da defunta, realização dos rituais de purificação, busca do espírito do defunto até à cerimónia de retirada do luto.

Todos os mitemas relativos aos diversos rituais foram submetidos à análise mitocrítica e sujeitos à hermenêutica simbólica africana, com vista descortinar os mecanismos que subjazem à interpretação dos diversos fenómenos pelo grupo-alvo da nossa pesquisa.

Atendendo à linha política da instituição, tomámos uma das perspectivas de abordagem pedagógica da análise mitocrítica relativa ao estudo do mitologema da morte, estendendo, depois, para a busca de mitos variados da comunidade dos alunos do Ensino Secundário Geral.

Com esta proposta de actividades, demonstramos que, a partir do estudo de um mito transcrito da sociedade para a integração no contexto de sala de aulas, é possível organizarem-se diversas estratégias para a diversificação e inter-comunicação de actividades visando o diálogo entre as diferentes modalidades textuais, concorrendo para o desenvolvimento das competências linguística e comunicativa nos alunos do Ensino Secundário Geral.

1. Validação das hipóteses

Os elementos de análise que constituíram a base de elaboração desta tese são atinentes aos depoimentos dos estudantes intervenientes na sua recolha e no processo de pré-triagem que, no quadro da presente hermenêutica, constituem textos orais. Não nos prendemos na ideia de alcançar resultados mensuráveis com instrumentos de avaliação padronizados, mas estabelecemos como meta a busca da essência do mito, respeitando todas as exigências do rigor de uma pesquisa científica.

Para os estudantes, a recolha de dados foi estimulante, mas cabia-lhes apenas a parte descritiva dos fenómenos. A nós coube não só a organização de todo o processo, como também o enquadramento referencial para o tratamento e interpretação de dados acedidos através do contacto directo com fontes primárias.

Feita a abordagem mitocrítica na perspectiva teórica, sugerimos algumas estratégias didáctico-pedagógicas a serem aplicadas em contexto de sala de aulas.

Desta forma, demonstramos até que ponto podemos considerar confirmadas as nossas hipóteses iniciais, segundo as quais:

- O estudo da língua e a disseminação dos valores sócio-culturais serão mais proveitosos se os professores possuírem um conhecimento que os habilite a uma escolha da Literatura Oral adequada à abordagem interdisciplinar visando a formação do Homem integral. Com esta pesquisa, fornecemos diversos conhecimentos no âmbito simbólico dos fenómenos utilizados pelo grupo etno-linguístico dos *varhonga* para que ele tenha um ponto de partida e continue aumentando este conhecimento, de modo a orientar seus alunos no estudo inicial sobre os mitos numa abordagem mitocrítica e possa, assim, ajudar a descortinar os mecanismos imanentes a cada interpretação dada aos fenómenos e símbolos pela comunidade;
- É essencial que os professores, ao planificarem suas aulas de literatura partam do conhecimento que os alunos possuem da literatura oral vigente na sua comunidade, para um estudo de crítica literária mais prático e ligado ao mundo do aluno. Na linha dessa hipótese recomendamos que o professor, feita a abordagem inicial do texto exemplificativo sobre a morte, sugira a pesquisa e levantamento dos mitos vigentes na comunidade de cada um dos seus alunos, para um estudo no âmbito da crítica literária a partir desses mitos, através da aplicação de uma hermenêutica simbólica africana.

Assim, a pesquisa significa um contributo pedagógico às necessidades do nosso tempo pois reposiciona o mito e a filosofia africana no centro das práticas

educativas. No contexto de sala de aula, a superestrutura do mundo é compreendida através da mitocrítica, capacitando o aluno a identificar os valores do seu passado histórico por intermédio dos símbolos universais. Nessa senda, a pesquisa aponta à integração da cultura quotidiana na escola, por meio do método de recolha e produção de textos orais e escritos, por estudantes, que reflectem a identidade subjectiva e colectiva, conferindo dignidade às novas gerações.

2. Recomendações

1. Que se estimule, ao nível da concepção dos programas do Ensino Secundário Geral, o conhecimento dos mitos locais como base para a redução do fosso entre o mito e a ciência da visão positivista, mas se crie uma visão que constitua a ciência do mito;
2. Que se traga para o contexto pedagógico o conhecimento dos diversos rituais ligados ao mitologema da morte como factor determinante para a sua eufemização;
3. Que se recomende a abordagem mitocrítica para a descoberta dos mecanismos literários subjacentes às interpretações demandadas nas comunidades sobre os mitos. Desta forma, demonstra-se a universalidade dos mitos dos *varhonga*;
4. Que se estimule a recolha de diferentes mitos vigentes na comunidade em que a escola se encontra para identificação dos índices mitémicos latentes, patentes e a respectiva inserção na abordagem mitocrítica;
5. Que se recomende uma abordagem dialógica entre as diferentes tipologias textuais e as diversas temáticas míticas, encorajando a produção de textos baseados e/ou inspirados nos mitos locais.
6. Que a Faculdade de Ciências da Linguagem, Comunicação e Artes crie o Departamento de Estudos Culturais, que se responsabilizará pela busca de estudos no âmbito das Ciências do Imaginário Africano como suporte para os Estudos da Crítica Literária.

3. Projecto para o Pós-doutoramento

A nossa tese, tendo sido uma pesquisa centrada num grupo etno-linguístico específico, localizado no Sul de Moçambique, a nossa perspectiva é, num futuro não distante, assumirmos o desafio de continuar com esta mesma pesquisa, mas na linha comparativa, confrontando as recolhas do Xirhonga as ocorrências no grupo etno-linguístico Emákwa, situado no Norte de Moçambique. Desta forma, teremos uma conclusão generalizável para a mitologia moçambicana da morte.

Para tal, seguiremos os seguintes procedimentos metodológicos:

- A compilação dos índices mitémicos recolhidos do grupo etno-linguístico dos Varhonga;
- Submetê-los-emos a informantes do grupo etno-linguístico Emákwa;
- Estes informantes identificarão as semelhanças e as diferenças confrontando as ocorrências;
- Os informantes do grupo etno-linguístico Emákwa irão referir outros prenunciadores e rituais não mencionados no grupo etno-linguístico dos Varhonga;
- Faremos uma abordagem mitocrítica dos índices mitémicos que não tiverem sido abrangidos nesta primeira fase;
- Observaremos a fundamentação literária dos índices mitémicos semelhantes dos dois grupos em pesquisa;
- Faremos a síntese global que nos levará à conclusão sobre **a mitologia literária moçambicana: estudo comparativo em dois grupos etno-linguísticos representativos do Norte e Sul de Moçambique**, nossa proposta de tema para o pós-doutoramento.

BIBLIOGRAFIA

Corpus:

- Recolhas por nós feitas, com auxílio de colaboradores, em alguns distritos da Província de Maputo: Matola, Marracuene, Boane e Matutwine;
- Recolhas efectuadas em todo o país pela Secção de Preservação e Valorização do Património Histórico- Cultural do Serviço Nacional de Museus e Antiguidades, 1982, disponíveis no Fundo Bibliográfico da Língua Portuguesa.

Bibliografia geral:

- FORTIN, Marie Fabienne. *O Processo de Investigação: da Concepção à Realização*. 5ª Edição, Lusociências Técnicas e Científicas, 2009;
- FORTIN, Marie Fabienne. *O Processo de Investigação: Da Concepção à Realização*. Lusociências – Edições Técnicas e Científicas, Lda, 1999;
- GIL, António Carlos. *Métodos e Técnicas de Pesquisa Social*. 6ª Edição, S. Paulo, Editora Atlas, 2014;
- MARCONI, Maria de Andrade & LAKATOS, Eva Maria. *Metodologia do Trabalho Científico*. 7ª Edição, S. Paulo, Editora Atlas, 2015;
- RUIZ, João Álvaro. *Metodologia Científica: guia para eficiência nos estudos*. S. Paulo, Editora Atlas, 2008;
- SEVERINO, António Joaquim. *Metodologia do Trabalho Científico*. 22ª Edição, S. Paulo, Cortez Editora, 2006;
- SILVESTRE, Hugo Consciência & SILVESTRE, Maria João Cunha. *Metodologia para a Investigação Social*. Escolar Editora, Lisboa, 2012

Bibliografia específica:

- AIRÈS, Philip. *O Homem Perante a Morte no Ocidente*. Publicações Europa-América, Biblioteca Universitária, 1988;
- AIRÈS, Philip. *História da Morte no Ocidente*. S. Paulo, 2011;
- ARQUIVO HISTÓRICO DE MOÇAMBIQUE. *A Guerra dos Reis Vatuas: do Cabo Natal, do Maxacane da Matola, do Macassane do Maputo e demais*

reinos vizinhos contra o Presídio da Baía de Lourenço Marques. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, Núcleo Editorial da Universidade Eduardo Mondlane, 1986;

- ARAÚJO, Alberto Filipe. *O “Homem Novo” no Discurso Pedagógico de João de Barros*. Braga, Serviços de Publicações do Instituto de Educação e Psicologia, 1997;
- ARAÚJO, Luís Manuel de. *Mitos e Lendas do Antigo Egipto*. Lisboa, Editora Clássica, 2017;
- ASÚA ALTUNA, Raul Ruiz. *Cultura Tradicional Bantu*. 2ª Edição, Luanda, Edições Paulinas, 2014;
- BASÍLIO, Guilherme. *Hermenêutica Filosófica: apontamentos para compreender Hans-Georg Gadamer*. Maputo, Publifix-Edições, 2019;
- BENIDI, J. A. LOPEZ. *Como Interpretar os Sonhos: guia prático para a interpretação dos sonhos*. Lisboa, Clássica Editora, 2013;
- CARREIRA, José Nunes. *Literatura do Egipto. Portugal*, Publicações Europa-América, 2005;
- CARVALHO, José Carlos de Paula. *Mitanálise Organizacional: arquetipologia social e grupal*. S. Paulo, 1992;
- CASTRO, Celso (org). *Evolucionismo Cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer*. Jorge Zahar editor, Brasil, 2005;
- CHEVALIER, Jean & GHEERBRANT, Alain. *Dicionário dos Símbolos*. Lisboa, Editorial Teorema Ida, 1994;
- CHIAVENATO, Júlio José. *A Morte: Uma Abordagem Sócio-cultural*. Editora Moderna, S. Paulo, 1998;
- CHICARINO, Tathiana (org.). *Antropologia Social e Cultural*. S. Paulo, Pearson Education do Brasil, 2014;
- COELHO, António Matias. *Atitudes Perante a Morte*. Coimbra, Livraria Minerva, 1991;
- COUGIL, Odilo, ALVES, Herculano, FERREIRA, António Jorge Pires. *Bíblia Sagrada Africana: Texto Sagrado da Bíblia da Difusão Bíblica*. Maputo, Instituto Nacional Filhas de S. Paulo, 2009;

- DESROSIERS, Paultre Pierre. Mitos, Crenças, Sabedorias Tradicionais de Moçambique: Elementos do Dicionário. Maputo, Paultre Pierre Desrosiers, 2011;
- DILTHEY, Wilherm. Teoria das Concepções do Mundo. Textos filosóficos. Edições 70, Lisboa, 1992;
- DUCROT, Oswald & TODOROV, Tzvetan. *Dicionário das Ciências da Linguagem*. 6ª Edição, Lisboa, Publicações D. Queixote, 1982;
- DURAND, Gilbert. *Sobre A Exploração do Imaginário, seu Vocabulário, Métodos e Aplicações Transdisciplinares: Mito, Mitanálise e Mitocrítica*. 1985;
- DURAND, Gilbert. *A Imaginação Simbólica*, Lisboa, Edições 70, 1988;
- DURAND, Gilbert. *Estrutura Antropológica do Imaginário*. Lisboa, Editorial Presença, 1989;
- DURAND, Gilbert. *Campos do Imaginário*. Lisboa, Instituto Piaget, 1996;
- DURAND, Gilbert. *Mitos Y Sociedades. Introducción a la Mitología*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2003;
- DURAND, Gilbert. *O Imaginário: Ensaio Acerca das Ciências e da Filosofia da Imagem*, 3ª edição, Rio de Janeiro, Editorial DFL, 2004;
- ECO, Umberto; RORTY, Richard; CULLER, Jonathan & BROOKE-ROSE, Christine. *Interpretação e Sobreinterpretação*. Lisboa, Editorial Presença, 1993;
- ELIADE, Mircea. *Tratado da História das Religiões*. 4ª Edição, ASA Editores, Porto, 2004;
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno*. Lisboa, Edições 70, 2003;
- ELIADE, Mircea. *Aspectos do Mito*. Lisboa, Edições 70, 2000;
- ELIADE, Mircea. *O Mito do Eterno Retorno: arquétipos e repetições*. Lisboa, Edições 70, 1966;
- FELICIANO, José Fialho. *Antropologia Económica dos Tongas do Sul de Moçambique*. Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique, 1998;
- FERNANDES, Arlene. Uma Hermenêutica ao Conflito das Interpretações. In “Anais do V Congresso da AMPTECRE, religião, direitos humanos e laicidade. 2015;
- FORUCHE-TIARKO, J. A. & MORLIGHEM, H. *La Danse de Tshshimbiz des les Lulua du Kasai che* (Institut royal colonial belge), Bruxelas, 1939;

- GADAMER, H.G. *Hermenêutica, Tradition et Raison*. Bruxelas, United Kingdom, 1987;
- GADAMER, H.G., DURAND, G., RICOEUR, P., VATTIMO, G., PANIKKAR, R., ARANGUREN, J. L., DUSSEL, E., TRÍAS, Y OUTROS. *Dicionário de Hermenêutica*. Universidade de Deusto, Bilbao, 2004;
- GRANJO, Paulo. *Lobolo em Maputo: um velho idioma para novas vivências conjugais*. Maputo, Editores S.A. 2005;
- HELENO, José Manuel Morgado. *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*. Lisboa, Instituto Piaget, 2001;
- HOWARTH, Glennys & Leaman (coord). *Enciclopédia da Morte e da Arte de Morrer*. 1ª Edição, Lisboa, Quimera Editores, 2004;
- JUNG, Carl Gustav. *O Homem e seus Símbolos*. Rio de Janeiro, Editora Nova Fronteira, 2002;
- JUNOD, Henrique Alexandre. *Usos e Costumes dos Bantos: Tomo I (vida social, documento 3)*, S/ ed, Arquivo Histórico de Moçambique, 1976;
- JUNOD, Henri Alexandre. *Usos e Costumes dos Bantos: Tomo II (vida mental, documento 3)*, S/ed, Arquivo Histórico de Moçambique, 1976;
- JUNOD, Henrique Alexandre. *Usos e Costumes dos Bantos: a vida de uma tribo do Sul de África*. Tomo I, 2ª edição, Imprensa Nacional de Moçambique, 1974;
- JUNOD, Henrique Alexandre. *Usos e Costumes dos Bantos: a vida de uma tribo do Sul de África*. Tomo II, 2ª Edição, Imprensa Nacional de Moçambique, 1974;
- KI-ZERBO, Joseph. *História da África Negra*. Portugal, Biblioteca Universitária, Publicações Europa-América, 2009;
- LAMAS, Maria. *Mitologia Geral: Mitologias Germânica, Eslava, Báltica, Ugro-Finlandesa, Celta, Ibérica, Persa, Indiana, Budista, Chinesa e Japonesa*. 4ª Edição, Lisboa, Editorial Estampa, 2000;
- LANGA, Adriano. *Questões Cristãs à Religião Tradicional Africana: Moçambique*. Braga, Editorial Franciscana, 1992;
- LEACH, Edmund. *As Ideias de Lévi-Strauss*. S. Paulo, Editora Cultrix, 1970;
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. Lisboa, Edições 70, 1955;

- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1989;
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*. Lisboa, Edições 70, 2014;
- LIBERMAN, P. *Uniquely Human*, Harvard Univ. Press, USA 1991;
- LUKÁCS, Georg. Narrar ou Descrever. In *Marxismo e Teoria da Literatura*, Expressão Popular, S. Paulo, 2010;
- MANJATE, Teresa. *A Representação do Poder Nos Provérbios: O Caso Tsonga*. 1ª Edição, Maputo, Texto Editores, 2014;
- MASSAUD, Moisés. *Literatura: Mundo e Forma*. S. Paulo, Editora Curtrix, 1982;
- MATOS, Maria Vitalina Leal de & CUNHA BORGES, Vera da. *Introdução aos Estudos Literários*. Coimbra, Edições Almedina, 2017;
- MORA, José Ferrater. *Dicionário de Filosofia*. 8ª Edição, Lisboa, Dom Queixote, 1982;
- MORIN, Edgar. *O Homem e a Morte*. 2ª Edição, Lisboa, Publicações Europa-América, 1970;
- MULUNDWE, Banza Mwepu & TSHAHWA, Muhote, *Mito, Mitologia e Filosofia Africana*, S/E, 4º volume, 2007;
- NOVO DICIONÁRIO LELLO DA LÍNGUA PORTUGUESA: *Epítome de Gramática Portuguesa, Locuções Latinas e Estrangeiras, Provérbios*. Lello Editores, 2011;
- ORTIZ-OSÉS. *La Razon Afectiva*, San Esteban, Salamanca, 2000 apud Gadamer, H. G. et al, 2004;
- PAULA CARVALHO, José Carlos de Paula. *Mitanálise Organizacional: Arquetipologia Social e Grupal*. S. Paulo, 1992;
- PENA, Abel (Coord.). *Mito, Literatura, Arte: mitos clássicos no Portugal quinhentista*. Lisboa, Centro de Estudos Clássicos, 2007;
- PINHEIRO, Marília P. Futre. *Mitos e Lendas da Grécia Antiga*. Editora Clássica, Vol I, Lisboa, 2011;
- RICOEUR, Paul. *Escritos e Conferências: hermenêutica*. Tradução: Lúcia Pereira de Souza. São Paulo: Loyola, 2011;
- QUIVY, Raymond & CAMENHOUDT, Luc Van. *Manual de Investigação em Ciências Sociais*. 5ª Edição, Lisboa, Gradiva, 2008;

- REYNAUD, Maria João. *Margens: ensaios de literatura*. Porto, Edições, Afrontamento, 2016;
- RODRIGUES, Nuno Simões. *Mitos e Lendas da Roma Antiga*. Lisboa, Clássica editora, 2012;
- SANTOS, D. Alexandre José Maria dos. *Ide e Ensinai: lições de formação cristã - em Português e Ronga (1995)*. Tradução de Maheme, P. António J. Fonseca, Maputo, Edição da Arquidiocese de Maputo, 1995;
- SCHELER, Max. *Morte e Sobrevivência*. Lisboa, Edições 70, 2017;
- SITOE, Bento. *Dicionário Changana-Português*. 2ª Edição, Maputo, Texto Editores, 2011;
- SOUSA, Eudoro de. *Origem da Poesia e da Mitologia e Outros Ensaios Dispersos: estudos gerais*. Série universitária, Imprensa Nacional Casa da Moeda, 2000;
- TEMPELS, R. P. Placitde. *A Filosofia Bantu*. 1ª Edição, Luanda, Edições de Angola Lda, 2016;
- YUNES, R. A. *The Evolution of the Human Mind and Logic-mathematics Structures*. J. Theor. Biol, 2005.

Actas e revistas de congressos

- AGUIAR E SILVA, Vítor. A Análise de Texto na Aula de Língua Materna. Universidade do Minho. in “Actas do V Congresso Internacional de Didáctica da Língua e da Literatura”. Coimbra, Livraria Almedina e Instituto de Língua e Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras de Coimbra, 2000;
- AMARAL XAVIER, Pedro do. *Imagens da Morte na Arte (dos finais da Idade Média ao Barroco)*, 1991; in COELHO, António Matias (Org.). “Atitudes Perante a Morte”, Coimbra, Livraria Minerva, 1991;
- ARAÚJO, Alberto Filipe. Da Necessidade de Falar-se da Mitanálise em Educação: Uma Contribuição à Hermenêutica do Mito, Universidade do Minho, Braga (Portugal). In BARROS, Ana Taís Martin Portanova (org.). A Teoria Geral do Imaginário 50 Anos Depois: Conceitos, Noções, Metáforas. Anais do II Congresso Internacional do Centre de Recherches Internationales sur L'Imaginaire, Porto Alegre (Brasil), 2015;

- BICUDO, Maria Aparecida Viggiani & ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha. (Orgs.). *A Pesquisa Qualitativa em Educação: um enfoque fenomenológico*. 2ª Edição, Paracicaba, Editora UNIMEP, 1977;
- CASTRILLON-MENDES, Olga Maria. Memória e Migração: Mato Grosso e o Romance de Formação. In FERREIRA, António Manuel, MIGUEL MORA, Carlos de, MORAIS, Carlos, BRASETE, Maria Fernanda, Roberto, Maria Teresa, COIMBRA, Rosa Lúcia. *Forma Breve 13: êxodus: contos e recontos*, Aveiro, UA Editora, 2016;
- CONTRERA, Malena Segura. A Imagem Simbólica na Contemporaneidade. Universidade de S. Paulo. In BARROS, Ana Taís Martin Portanova (org.). *A Teoria Geral do Imaginário 50 Anos Depois: Conceitos, Noções, Metáforas*. Anais do II Congresso Internacional do Centre de Recherches Internacionales sur L'Imaginaire, Porto Alegre (Brasil), 2015;
- ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha. “Pesquisa Qualitativa: Modalidade Fenomenológico – Hermenêutica. Relato de uma Pesquisa”. In BICUDO, Maria Aparecida Viggiani & ESPÓSITO, Vitória Helena Cunha. (Orgs.). *A Pesquisa Qualitativa em Educação: um enfoque fenomenológico*. 2ª Edição, Paracicaba, Editora UNIMEP, 1977;
- FONSECA, Fernanda Irene. Da Inseparabilidade Entre o Ensino da Língua e o Ensino da Literatura. in “Actas do V Congresso Internacional de Didáctica da Língua e da Literatura”. Coimbra, Livraria Almedina e Instituto de Língua e Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras de Coimbra, 2000;
- GONÇALVES, Henriqueta Maria. A Análise de Texto na Aula de Língua Materna. Universidade de Trás-os-Montes e Alto D'ouro. in “Actas do V Congresso Internacional de Didáctica da Língua e da Literatura”. Coimbra, Livraria Almedina e Instituto de Língua e Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras de Coimbra, 2000;
- MAXIMINO, Jorge Augusto. Discurso Imaginário, Metafórico e Alteridade em Primeiras Estórias de João Guimarães Rosa, Universidade Nova de Lisboa (Portugal). In BARROS, Ana Taís Martin Portanova (org.). *A Teoria Geral do Imaginário 50 Anos Depois: Conceitos, Noções, Metáforas*. Anais do II Congresso Internacional do Centre de Recherches Internacionales sur L'Imaginaire, Porto Alegre (Brasil), 2015;

- PITTA, Danielle Perin Rocha. Diversidade Cultural no Brasil e a Teoria sobre o Imaginário de Gilbert Durand: Correspondências e Derivações, PPGA/UFPE Associação Ylê Setí do Imaginário. In BARROS, Ana Taís Martin Portanova (org.). A Teoria Geral do Imaginário 50 Anos Depois: Conceitos, Noções, Metáforas. Anais do II Congresso Internacional do Centre de Recherches Internationales sur L'Imaginaire, Porto Alegre (Brasil), 2015;
- SARAIVA, Juracy, I. A. Indissociabilidade entre Literatura e Alfabetização. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. in “Actas do V Congresso Internacional de Didáctica da Língua e da Literatura”. Coimbra, Livraria Almedina e Instituto de Língua e Literatura Portuguesa da Faculdade de Letras de Coimbra, 2000;

Bibliografia passiva

- AAMONDT, A. M. *Ethnography and Epistemology. Generating Nursing Knowledge. Qualitative Nursing Research. A Contemporary Dialogue*. J. Morse Newburg Park, 1991;
- BARROS, João de. *Educação Republicana*. Lisboa, Livraria Bertland, 1916;
- BENNER, P. *Interpretive Phenomenology: Embodiment, Caring and Ethics.health and Illness*. MenloPark: Addison Wesley, 1994;
- CARREIRA, José Nunes. *Mito, Antimito e Desmitização na História Bíblica das Origens*. Didascália, Lisboa, 2015;
- GEERTZ, C. *The Interpretation of Culture*. New York, Basic Books, 1973;
- GOODE, William J. & HART, Paul K. *Métodos em Pesquisa Social*. S. Paulo, Nacional, 1969;
- HOSTIE, Raymond. Du Mythe à la Religion. La Psychologie Analytique de C. G. Jung. Bruges: Les Études Carmélitaines Chez Desclée de Brower, 1955;
- SAILLANT, F. *Cancer et Culture*. Montreal, Saint-Martin, 1988;
- VAN MAANEN, M. *Researching Lived Experience. Human Science for na Action Sensitive Pedagogy*. London The Althouse Press, 1990;
- VIERNE, Simone. Mitocritique et Mithanalyse. Iris, 1993;
- SIQUEIRA, L. Mesquita, *Pesquisa Bibliográfica em Tecnologias*. S. José dos Campos, ITA, 1969;

Acessos electrónicos

Direcção Nacional de Terras, Cadastro Nacional de Terras. Disponível em <http://www.dinageca.gov.mz/dnt/>, consultado em Setembro de 2017;

Ministério de Administração Estatal, Edição de 2012, p. 1, disponível na edição de 2014 em <http://www.portaldogoverno.gov.mz>, consultado em Setembro de 2017.

<http://www.graudez.co.br/litinf/marav.htm>

<http://www.infoescola.com/literatura/literatura-infantil.htm>

<http://www.umlivroamedida.blogspot.htm>

ANEXOS

ENTREVISTA – A1

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: aparecimento de uma toupeira, o miar intenso do gato, como o choro do bebé, ou o uivo intenso do cão, como uma pessoa a chorar, o aparecimento da cobra xirhinga, encontrar caracóis recém-nascidos junto à sua porta logo de manhã, pousarem em sua casa o moclo ou a coruja.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Nado morto: nos varhonga de Khatwane, a morte é vista em função da faixa etária, mas também em função de outros factores, sendo que, por exemplo, para o nado morto, a cerimónia fúnebre é realizada por mulheres sem a presença de homens.

Esse processo é feito da seguinte forma: as mulheres fazem uma pequena abertura na terra, colocam uma capulana, por cima da qual colocam o corpo do bebé e juntam areia e cinza para tapar a cova.

Esta cova não pode ser funda sob pretexto de que senão a mulher que perdeu o bebe não consegue ter mais filhos.

Feito isto, as mulheres regressam à casa. Chegadas, dão um ovo à mulher para o partir apertando-o entre as pernas.

Funeral de um curandeiro: Em caso de morte de um curandeiro, abre-se uma grande cova capaz de comportar o corpo do falecido na posição de uma pessoa sentada, juntamente com todos os seus utensílios usados durante a vida. Enquanto isso, os outros curandeiros vão tocando os batuques, circulando em redor do túmulo.

Funeral de uma mulher estéril: em caso da morte de uma mulher estéril, durante a preparação do corpo, as anciãs introduzem nos orifícios vaginal e anal um caroço de milho, enquanto dizem:” vai embora com os teus filhos”. Acredita-se que, deste modo, a esterilidade irá com a finada e, de contrário, atingiria muitos outros membros da família.

Lobolo da defunta: não se realizam as cerimónias fúnebres de uma mulher que morreu sem ter sido lobolada. Antes de se começar com os preparativos do funeral, deve-se cumprir com a cerimónia de lobolo e, só depois é que se prossegue o funeral da mesma. Isto acontece porque a liderança destas cerimónias pertence à família do marido da defunta, enquanto vivendo maritalmente, mas para tal, mandam as regras que ela deve ter sido legitimada naquele lar através do lobolo.

De contrário, ela continuaria a pertencer à família de solteira, mas que pelo facto de ter saído de casa e se ter juntado ao marido, esta perdeu parcialmente esse direito. Por isso, os familiares da malograda não reclamam o corpo e a liderança das cerimónias, mas o lobolo, pois não há como apagar o facto de que ela já estava a viver com o marido. Em geral, este lobolo resume-se a dinheiro, vinho e rapé, excluem-se as roupas que seriam necessárias se a mulher tivesse sido lobolada viva.

A comunicação da morte da mulher no lar mas não lobolada acarreta riscos para o informador, que pode ser agredido pela família da falecida, pelo que se usam formas alternativas: informar através de vizinhos, tirar algum valor, etc.

ENTREVISTA – A2

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: A morte pode ser prenunciada através da fuga de gato no caso em que numa determinada família haja alguém doente; quando alguém, caminhando, cruza com camaleão escavando o chão para se esconder, também pode se esperar morte na família.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: O corpo do defunto é deixado numa das casas onde é interdita a entrada de alguém, apenas os mais velhos entram para lavar, vestir e preparar o corpo para o funeral.

Enquanto isso, as crianças são tiradas da casa em que há morte para outra, onde ficam durante o período das cerimónias fúnebres. Explica-se-lhes que o seu ente querido faleceu.

No caso da morte do chefe da família, “ *mulumuzana* “, as normas são mais rígidas. Após o funeral, a viúva é levada para o quarto e junto com outras viúvas conselheiras, “ *massungukates*“, seguem-se as normas. Ela é convidada a tirar a roupa, é-lhe dada uma espécie de saia feita de folhas de árvores e, nas mãos, deve pegar uma lenha acesa, durante a ida para o rio, são entoadas canções típicas daquele ritual. Chegados ao rio, é levada a entrar na água com a lenha acesa e sai com a lenha apagada, o apagão, simboliza a morte do seu marido.

Após o ritual no rio, voltam para a casa correndo, cantando e dançando. Chegados a casa, a viúva (correndo) entra pela porta principal, abrindo- a com

a lenha e com a mesma, sai pela porta de trás (era simples de furar pois as casas eram feitas de barro), dá uma volta pela casa e deita fora a lenha. A entrada e saída simbolizam o fim do chefe da família.

Após ter girado pela casa, volta ao quarto, onde apenas entram viúvas para o aconselhamento, mesmo a mãe da recém-enviuada se não for viúva ainda é-lhe interdita a participação deste ritual, pois é considerada mais nova em relação à filha, pois esta passará a pertencer a uma nova categoria, daí que se diz em *xirhonga* “ *a n'wana arhangele mamana*⁹¹”, porque tradicionalmente, primeiro tinha de ser a mãe a ficar viúva.

Durante o aconselhamento, faz-se a depilação total à viúva, mas com o cuidado de não ferir pois não pode de maneira nenhuma sangrar. E, como sinal de luto, é aconselhada a não se envolver sexualmente com ninguém enquanto perdura o luto, caso contrário, a desgraça poderá governar na família, ou seja, ela ou os filhos podem ser prejudicados até mesmo morrer.

Se for um nado morto, o corpo é depositado na lixeira (“tala”, depositório de lixo) e para lá só vão mulheres mais velhas “ *massungukates*”, até mesmo a mãe do bebé, assim como homens não participam da cerimónia.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: O luto é roupa preta quer indica que perdeu alguém na família.

⁹¹ A filha tornou-se mais velha que a própria mãe.

ENTREVISTA – KHATWANE: A3

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: se alguém estiver doente e o gato abandonar a casa, significa que essa pessoa vai morrer. E se ficar perto da pessoa significa que vai ficar bem. O mesmo acontece com os pombos, que fogem da casa onde houver um doente grave.

Quando alguém morre, precisamos de anunciar a esses animais, porque podem sair de casa.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Uma casa precisa de ter um ritual de purificação depois da morte.

Quando morre alguém, acreditava-se que todos os seus pertences estavam contaminados pela morte, portanto, devia-se separar tudo.

Esta maldição muito perigosa contamina todos os objectos que devem ser purificados por aspersão (*ku xuva*), esta maldição contamina até a aldeia onde ocorreu a morte.

A maneira como eram feitas estas cerimónias difere de acordo com a pessoa que morreu. Vejamos como eram executados os rituais tendo como foco a faixa etária da pessoa que morreu.

Morte de um Adulto: quando morre um chefe de família ou algumas personalidades, algumas semanas depois todos os casais se reúnem na aldeia, homens, de um lado e mulheres do outro lado e combinam a ordem como será praticado o acto purificador.

O chefe da cerimónia pergunta aos presentes se durante o período todos cumpriram rigorosamente a regra de não praticar o acto sexual nos dias subsequentes à morte (*kudoha*). Se um dos membros não tiver cumprido, este corre um grande perigo, podendo até morrer. Não é de espantar que comece a tossir, emagrecer até à morte, a menos que se lhe administre antes os remédios que a cultura endógena africana sabe preparar. Se ninguém transgrediu a lei, o mestre da cerimónia do luto irá dar o início dos trabalhos.

Sai da aldeia para o mato junto com a mulher, levando consigo uma panela de água, onde se unem, depois voltam cada um pelo seu caminho até um lugar combinado. Quando ela chega à casa, lava as mãos na porta da palhota ou na entrada da aldeia, as outras mulheres procedem com o acto, depois os homens levam aquela água e aspergem-na neste sítio, nos vestuários das pessoas ausentes que se encontram longe da aldeia, no *nthehe*⁹² do bebé, mas este não deve estar presente neste acto, pois podia morrer. Por isso, quando termina a cerimónia purificadora, os homens e as mulheres vão tomar banho na água do rio, em grupo.

Purificação por morte de uma Criança/ Jovens: os ritos de purificação sexual têm uma outra forma, quando é uma criança ou um jovem que morre, o acto não ocorre no exterior da casa, mas dentro da palhota, se o marido praticou relações sexuais antes do rito de purificação, terá cometido um grande erro e deverá ficar dias de jejum, o *kuhlamba ndrhaka*⁹³ deverá ser feito já com toda a aldeia.

⁹² Capulana que serve para colocar o bebé nas costas.

⁹³ Lavar-se da impureza.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: Depois da morte de uma pessoa no distrito de Khatwane, a casa fica em total luto.

Durante dias antes do sepultamento do morto, não se deve acender lume para confeccionar os alimentos, as crianças são levadas para casa dos vizinhos. Neste período todas as relações sexuais são interditas.

O acto de mudança da forma como é praticado o ritual não é muito importante, o mais importante é que a tradição esteja presente no seio de uma sociedade. É importância admitir certas mudanças por causa das doenças de transmissão sexual que têm vindo a dizimar muitas vidas, já que, nas sociedades dos varhonga, as mulheres que perdem seus maridos eram mais propensas a contrair doenças de transmissão sexual depois da purificação da casa, porque eram obrigadas a manter relações sexuais não protegidas com um dos irmãos do marido, embora para os mais velhos a conservação signifique guardar todos os detalhes do rito e qualquer alteração não é bem-vinda, os deuses podem não escutar as invocações.

Para o enterro usam-se as condições que a família tem, a viúva ou viúvo depois desta cerimónia põe luto durante dois anos.

ENTREVISTA – A4

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: na casa onde existe um pombal, se ocorrer alguma doença grave, que vá levar à morte, os pombos podem fugir, para nunca mais voltar. Do mesmo modo, se ocorrer alguma morte, os pombos podem abandonar definitivamente essa casa.

Para que isso não aconteça, é preciso que a doença ou a morte lhes seja comunicadas. Alguma das pessoas mais velhas da casa dirige-se ao pombal e informa da doença ou da morte aos pombos, nos seguintes termos: "uma doença grave aqui em casa, não se assustem", ou "temos uma infelicidade aqui em casa, faleceu o "fulano", não se assustem. Desta forma, os pombos saberão da desgraça da casa e não se assustarão, não sentirão a estranheza que os levaria a abandonar a casa, portanto, não fugirão.

Esta é uma regra que, nas comunidades do grupo dos *varhonga* vigoram e é obedecida, sob pena de, não se observando, os pombos, perante um dos factos, sentirem uma estranheza que desencadeará a fuga do pombal.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

É uma questão incontornável na cultura dos *varhonga* a cerimónia para recordar os defuntos. Esta cerimónia é designada por "*mhamba*" ou "missa" dos defuntos. Ela não pode ser preparada nem realizada singularmente por uma única pessoa, mesmo que alguém tenha posses e seja capaz de arcar com todas as despesas necessárias. Deve ser preparada e realizada conjuntamente por

todos os membros adultos da família, através das contribuições à medida das possibilidades de cada um, pode ser através de géneros alimentícios, normalmente colhidos na machamba, pode ser através de produtos que a pessoa consiga comprar ou que tenha já em seu poder, pode ser também em dinheiro, para quem trabalha, pode ser em gado, bovino, galináceo ou caprino, de acordo com o que constitui as capacidades do membro.

Durante a fase de preparação desta cerimónia, a família, membros adultos, irá buscar a sabedoria do “curandeiro” adivinho, que tem o mérito de mediar o diálogo com os ancestrais, que devem ditar a forma como a cerimónia deverá decorrer. Cabe a esta figura consultar os amuletos, ou socorrer-se do animismo para convocar os espíritos dos defuntos para, junto dos seus, apresentarem os seus desejos, a que se deverá obedecer copiosamente. Estes espíritos constituem divindades com autoridade reconhecida no seio da família, sem os quais nada pode acontecer e ninguém poderia sobreviver.

Para a crença deste grupo, é imprescindível a comunhão entre os vivos e os ancestrais para que a vida seja sem grandes sobressaltos. Se não houver esta atenção de buscar os conselhos dos ancestrais, ou se mesmo tendo sido feita esta consulta, não forem seguidos à risca todos os procedimentos recomendados pelos ancestrais, estes não receberão a “*mhamba*” e as consequências que daí poderão advir seriam embaraçosas, desastrosas, como acidentes, perdas de emprego, problemas diversos com vizinhos ou entre os membros da família, doenças ou até mesmo morte de uma ou mais pessoas.

Para além da cerimónia do oitavo dia, que se relaciona com a imposição do luto e a “lavagem” da casa, é frequente a realização da cerimónia do sexto mês de eterna saudade. Esta contempla unicamente os membros da família do malogrado. Esta cerimónia é a que deve ser preparada por todos os membros adultos da família alargada, com participação em produtos e presença física, sendo nela que cada um faz os seus pedidos de prosperidade, saúde, paz, segurança, etc. é também nesta cerimónia que se faz a oração de intercessão para que os pecados do defunto sejam perdoados e que ele seja recebido na mansão dos mortos da família. Nesta cerimónia será sacrificado um animal, que poderá ser o boi ou o cabrito e uma ou duas galinhas.

A posição em que morre a galinha sacrificada traduz sempre alguma coisa, se a cerimónia está ou não a ser recebida pelos defuntos. Por exemplo, depois de se degolar a galinha, liberta-se para que ela fique em convulsão até à morte. Se terminar a convulsão e ficar inerte de patas para o ar, ou se estiver virada para o poente, ou se estiver de asas fechadas, tudo isso pode ser interpretado como sendo uma mensagem dos ancestrais, de que não estão satisfeitos com alguma coisa, por isso não estão a receber a cerimónia. Assim, cabe ao curandeiro a tarefa de identificar o que há de errado, para estudar uma forma de se corrigir o erro a tempo de convidar os defuntos e eles, realmente, participarem da cerimónia.

Pode ser que haja no seio da família um espírito malvado, um defunto do mal, estranho à família, que não faça parte da família, mas que, por alguma razão, se encontra no seio familiar, para exigir alguma dívida do passado ou que tenha sido trazido para a família por algum membro da família para algum fim, mas cuja presença não agrada os demais defuntos. Se não houver uma verificação minuciosa da parte do “curandeiro” encarregado pela cerimónia, pode ser que as oferendas vão cair nas mãos desses espíritos malvados, comprometa a vida e a saúde da família e, a breve trecho, surjam desgraças.

As cerimónias designadas por “*mhamba*”, dedicadas aos defuntos, são também realizadas depois da colheita, como forma de agradecer a fartura e pedir que no ano seguinte haja mais chuva e abundância nas machambas, que os animais reproduzam muito, que haja saúde e que tenham sucessos nos seus empregos.

ENTREVISTA – A5

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: Esta prática há muito foi substituída pelas práticas das igrejas, por isso as informações foram escassas, pois algumas pessoas dizem que não sabem se ainda se usa essa tradição em algumas famílias.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Morte por atropelamento ou por afogamento: as cerimónias fúnebres dependem, em parte, do tipo de morte. Uma pessoa que não tenha tido morte natural, por exemplo, que tenha morrido por atropelamento, afogamento, enforcamento fora de casa, assassinado, etc, não pode entrar em casa porque pode trazer o ar da infelicidade em casa, e os que estão em casa podem seguir o mesmo rumo que ela, isto é, morrerem da mesma forma

A pessoa que tenha morrido por afogamento pode ter sido chamada pelo espírito das águas. Sendo assim, se o corpo entrar em casa, esta casa poderá passar a ser habitada por esse espírito e, em algum momento, outros membros da família poderão ser chamados também a seguir o mesmo caminho de afogamento. Assim, deve ser enterrada nas margens do mesmo rio ou lago, onde se tenha afogado.

Somente uma pessoa que morre de doença pode entrar em casa, mas se nessa casa vivem crianças elas são mandadas aos familiares mais próximos até que se tenha realizado o enterro e a purificação. Amara-se fibras de ramos de

palmeira nos pulsos das crianças para não terem pesadelos devido ao espírito da morte que anda na casa.

A mulher recém-enviuvada: a mulher, quando perde o marido, deve cobrir o rosto para não ser vista no momento da dor. A mulher dorme na sala e não no quarto onde dormia com o marido para não se recordar deste durante a noite.

Ela também não pode ver o marido a ser enterrado. No oitavo dia ela é acompanhada para ver e conhecer o lugar onde o corpo do marido foi enterrado.

ENTREVISTA: A6

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: O mocho, a coruja e a xirhinga.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Chegada a noite, todas as viúvas dormem ao ar livre, porque as palhotas que pertencem ao morto são tabu. Se chove, dormem em outras palhotas da aldeia.

Quando se trata da morte de alguém com muita influência na aldeia, que seja casado e polígamo ou um membro da família, imediatamente após o enterro, todos os habitantes da aldeia vão banhar-se na lagoa, lago ou no rio. Os coveiros mastigam um ndrawu. Ritos especiais devem, em seguida, ser praticados para as viúvas.

No dia seguinte ao do funeral, o médium procede à purificação medicinal das viúvas e dos coveiros. O medicamento consiste em três banhos de vapor sucessivos, no primeiro, terceiro e quinto dias depois da morte. Para toda comunidade, devem ser praticados outros ritos. Primeiro, que todos rapem o cabelo. As viúvas e as parentes próximas rapam toda a cabeça, os homens contentam-se, às vezes, com um sulco de cada lado. É o médium ou alguma pessoa habituada a isso quem procede esta operação. Pretendem que o facto de rapar o cabelo é uma mostra de respeito pelo morto, bem como sinal de tristeza e meio de impedir os *mayiha*. Se as pessoas que estão de luto se

esquecem de rapar o cabelo, perderiam o espírito e seriam tomadas de delírio (*kuhahama*⁹⁴).

Depois, todos põem luto, isto é, peças de pano de algodão azul-marinho que os varhonga usam há já muito tempo, ou preto.

A primeira viúva deve vestir-se de luto antes de penetrar no recinto do segundo banho de vapor.

Há diferença de rituais na morte de um homem, uma mulher ou uma criança: tratando-se da morte do chefe de família, ao regressar-se da lagoa, lago ou do rio, um dos homens sobe em cima da palhota e tira do tecto a coroa de erva entrançada que era o orgulho do defunto dono. A palha participa do estado geral de impureza de todos os bens dele. Esta coroa é colocada diante da porta, para a tapar.

Cozem os *milomo*⁹⁵ do morto e deitam-nos num dos cestos (*lihlelo*) do morto. O *ntukulu*, isto é, o sobrinho uterino, o filho da irmã do morto, é o primeiro a ser chamado. É ele quem deve começar – e isto é de tal modo importante que, quando alguém vai fazer a visita de luto, leva sempre consigo uma rapariga ou rapaz que é um *ntukulu* daquele por quem choram. A criança fica de pé em frente da panela, com os pés juntos. O mestre do luto (neste caso é a primeira viúva) ajoelha-se diante dela, toma algumas gotas da panela, com um pouco de comida que está no fundo, e derrama-as entre os dedos maiores dos pés. A criança inclina-se e esfrega os dois dedos um contra o outro, depois vira as costas e vai-se. Não deve olhar para trás, é tabu.

Depois disto, os parentes dizem: “Vamos todos *kulumamilomo*⁹⁶”. A criança deu-lhes o direito de o fazerem. Um pouco dos *milomo* é guardado cuidadosamente, numa panela, durante meses. Quando os parentes que estavam ausentes no dia da morte voltam de Joanesburgo ou de qualquer outra parte, devem realizar esta cerimónia, antes de penetrarem na aldeia e de comerem seja o que for. *Wayila munti* – são tabus para a aldeia. Esta regra só

⁹⁴ Delirar.

⁹⁵ Boca, no plural.

⁹⁶ Inaugurar as bocas.

se aplica aos parentes. Os outros podem muito bem comer, sem perigo, as provisões do morto.

Uma outra variante do mesmo rito consiste em preparar cerveja fraca, com milho do morto, tomar um primeiro gole que se cospe para o lado direito, outro que se cospe para o lado esquerdo - depois do que se pode então beber.

As hortas do defunto devem igualmente ser purificadas, o que se faz pelo rito chamado *kuvaninga mavele*⁹⁷.

Durante os cinco dias do luto pesado, os parentes e amigos vão fazer a sua visita oficial de luto. Entram na aldeia, as mulheres soltando *minkulungwana*⁹⁸. Levados por alguém até junto do túmulo, andam à volta dele com gritos de pesar, a fim de se despedirem do morto. Em seguida, tomam os presentes que consistem em dinheiro, uma galinha, uma cabra, um pouco de cerveja fraca, as vezes uma esteira para a viúva. Os habitantes recebem-nos polidamente e estendem para os visitantes esteiras no chão. Contam uns aos outros as novidades (*kudrungulisana*). Depois de terem o *kuluma*, comem e bebem. A cerimónia de luto transforma-se numa orgia acompanhada de danças e cantos de todas as espécies. Os cantos do luto pesado consistem ou em cantos de guerra muito impressionantes, executados por homens, ou em áreas de dança vulgares. São muito particularmente apropriados os cantos silenciosos, cantados pelas. De facto, estes são os cantos de luto propriamente ditos, os especialmente escolhidos quando se trata de celebrar os funerais de um grande homem.

O dia da conclusão chega, enfim, o dia de *kuxuva*. Depois de os coveiros terem transpirado muito no banho de vapor, o médico toma a panela onde o remédio ferve ainda. Todas as mulheres se sentam, com os filhos às costas; os homens estão todos em linha, segurando na mão as *azagaias* e os paus. O médium asperge toda a gente com aquela decocção, servindo-se dum ramo com folhas *kuva basisa*. As crianças choram, porque as gotas queimam e fazem-lhes mal. As mulheres tentam esconder-se umas atrás das outras. Os homens

⁹⁷ Iluminar o milho.

⁹⁸ Alaridos.

gesticulam como se quisessem derrubar inimigos com as azagaias – isto para mostrarem que os seus braços são fortes e que podem agora partir para a guerra, pois, antes desta purificação, era tabu reunirem-se ao exército. Depois, o “médico” pega na panela e asperge toda a aldeia, as palhotas, as entradas, os tectos, a paliçada, os bens do morto que foram conservados e se destinam a ser distribuídos aos herdeiros. Quando esta operação termina, a aldeia está pura no que respeita às coisas materiais como contaminação com que todas ficaram atingidas, a seguir à morte do dono, desapareceu. Antes da aspersion, teria sido perigoso tocar no que quer que fosse. Presentemente, se alguém deixou, antes do falecimento, qualquer coisa no curral, pode ir buscá-la. É este o acto que despede a assembleia do luto.

Parentes voltam para suas casas, vestidos de luto.

Mata-se uma cabra, cada um põe um bracelete, fabricado com pele dela, à volta do pulso e a viúva, bem como o coveiro principal, põe sobre o peito correias feitas igualmente com essa pele. Por cada uma das visitas de luto que se fazem, mais tarde, até a adjudicação da herança, a viúva ajunta novas correias, à medida que outras cabras são mortas).

A habitação do morto é tabu para os varhongas, tal como a campa, como o é o lugar onde foi enterrado. Por esta razão, a palhota deve ser destruída.

Esta destruição porém, não se faz imediatamente. E preciso que um certo tempo decorra: dois, três, nove meses, antes que a assembleia da família se reúna novamente.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: O luto tem diferentes formas de expressão em culturas distintas. O uso de determinadas cores ou corte de cabelo, por exemplo, pode indicar que um indivíduo ou grupo está de luto.

ENTREVISTA - A7

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar a avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: Na cultura dos marhongas costuma-se dizer que quando numa família alguém está gravemente doente há sinais que, pela natureza dos marhongas, indicam mau agouro. São os seguintes sinais:

- Animais como mocho e coruja aparecem com um canto específico;
- Uma cobra preta com o nome de **Xiringa**. Esta cobra aparece no quintal.
- Animais como gato e pombos isolam-se da pessoa doente, diz-se que normalmente os pombos podem até desaparecer de casa.

Para se evitar este tipo de situações deve fazer-se uma cerimónia onde os animais criados em casa são avisados sobre a existência de alguém doente na família. Esta cerimónia é feita por pessoa idosas, espalhando cinza sobre os animais, dizendo: ``aqui em casa há alguém doente, não tenham medo''. No caso de esta pessoa morrer também são avisados estes animais fazendo uma cerimónia idêntica.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: No caso de morte, as cerimónias fúnebres são realizadas de diferentes maneiras:

Quando se trata de um recém-nascido, até aos 3 meses, faz-se o funeral nas margens do rio, no caso de a comunidade se encontrar longe do rio, pode-se fazer o funeral pode ser atrás da casa, por baixo de uma árvore ou na lixeira, desde que esta lixeira se encontre na residência onde morreu esse bebé. Não

se faz uma cova muito fundo porque se diz que quando a cova for muito funda a mãe não pode voltar a conceber. Esta cerimónia é realizada por pessoas adultas, do sexo feminino, independentemente do sexo do bebé, os homens não participam nesta cerimónia porque não podem ver alguns segredos das mulheres.

Depois da realização do funeral, o casal é aconselhado a ficar 3 meses sem manter relações sexuais. Porque a mulher ainda sai sujidade que pode fazer com que eles contraíam doenças.

No caso de um filho, pai e mãe o funeral era realizado no cemitério que era familiar, com a participação de outras pessoas da comunidade.

As crianças dos 0 aos 15 anos eram retiradas de casa, não se lhes dava nenhuma informação, nem deviam ver o corpo do morto porque, segundo eles, a morte era transmissível. Estes só voltavam depois da realização do funeral. As senhoras idosas faziam um ritual com as crianças, preparavam água com cinza para o banho, depois davam a cada uma das crianças um carvão na mão e orientavam que virassem e atirassem o carvão de costas, pronunciando o nome da pessoa que morreu.

A casa que era do falecido ou falecida era destruída, ninguém podia pegar nas coisas do falecido porque também podia morrer.

Na morte do marido, a viúva era obrigada a ficar coberta no quarto com algumas senhoras idosas durante o período de realização do funeral. Elas obrigavam a viúva a rapar o cabelo na zona íntima, as unhas, mandavam partir um ovo com as pernas juntavam com o cabelo e as unhas, depois disto, acendiam uma fogueira e mandavam que ela saltasse, de noite. No dia da realização do funeral, ela, ao voltar para casa, amarravam-lhe uma capulana no peito e um fio no pescoço, como sinal do luto. Depois deste dia, podia vestir normalmente, mas com o fio no pescoço. Estas cerimónias todas eram uma forma de pô-la a não se envolver com outros homens neste período, alegando-se que qualquer um que se envolvesse com ela podia contrair uma doença

O homem viúvo também lhe era cortado o cabelo, mas sem passar por estes rituais todos.

Existe outra cerimónia feita depois da realização do funeral, a dita purificação da casa, onde o casal deve manter relações sexuais para depois os dois lavam-se numa bacia e no dia seguinte, muito cedo, acordam e deitam aquela água na entrada da casa para que todos, ao acordarem, a pisassem e, assim, se purificassem e ficassem livres de qualquer doença. Depois de deitar aquela água, a mulher preparava uma refeição e servia a todos os membros da família. Quem não tomasse essa refeição servida por esta mulher podia contrair tuberculose.

Como forma de anunciar a morte, em casos de famílias que vivessem muito longe, podia fazer-se um ritual usando uma lenha acesa.

A pessoa podia pegar na lenha, posicionando-se no meio do quintal, apontava para o lado onde os seus familiares se encontravam e anunciava: Familiar Y que se encontra no sítio no sítio z o teu irmão ou o teu pai perdeu a vida, não se assuste, assim sucessivamente.

Uma outra forma era pegar no milho, torá-lo, depois pilá-lo e espalhá-lo à volta do quintal, dizendo, por exemplo: “meu filho, aqui em casa há uma infelicidade, pedimos para voltar”. E a pessoa convidada para voltar na noite desse dia não dorme, algo lhe incomoda e arruma as trouxas para voltar a casa.

Quando se trata de morte por afogamento ou acidente, a pessoa morta não pode entrar em casa, pois pode se tratar de morte provocada por espíritos, para se evitar que os mesmos espíritos voltem a convidar outras pessoas da família para morrerem.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

ENTREVISTA – A8

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: alguns sinais prenunciadores da morte:

Dos sinais vindos de animais pode se considerar os seguintes:

- Os gatos a miar no período da noite como se fossem crianças,
- O cantar do mocho ou da coruja durante a noite;
- O gato quando não aproximar um indivíduo doente;
- Os cães também ao ladrarem a fazerem covas em determinadas pontos da casa;

Também falaram de frutas como: costuma-se considerar o sonho determinadas frutas fora da época como: caju, mafura e jambalão.

As pessoas também o são:

- Quando um indivíduo doente não olha para uma pessoa saudável.
- Também pode-se dar o caso de discutir com alguém sem nenhum motivo;

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: quando um casal já está a viver junto e perde um filho, realiza-se o funeral e no sétimo dia os pais da criança falecida são orientados pelas pessoas mais velhas para manterem relações sexuais, lavarem os órgãos genitais e, de seguida, levam a água com que se lavaram deitarem num lugar onde todos poderão pisar. Caso contrário são orientados a levarem aquela água dar a todos os presentes para lavarem as mãos.

Purificação masculina: Quando um homem perde a esposa geralmente realizam-se as cerimónias fúnebres e do sétimo dia. A partir do sétimo dia como forma de *ku-nrhila* o homem passa a pôr uma camisa preta de manga comprida até completar um ano. Findo este período passa à camisa de manga curta. Voltando à cerimónia do sétimo dia, ele purifica os filhos coabitando sexualmente com sua amante ou outra mulher disponível para o efeito, a qual na manhã seguinte prepara chá e serve aos órfãos de mãe.

Purificação feminina: Quando uma mulher perde o seu esposo também segue todo o ritual das cerimónias, desde as cerimónias fúnebres até às do sétimo dia. Como a mulher não pode trazer homem na casa do seu falecido marido, ela só pode sair e praticar este acto fora, mas deve obedecer aos preceitos das anciãs para evitar trazer *ndraka* para a casa, porque quando este acto sexual não observa todos os procedimentos culturais causa tuberculose que tuberculose que provoca morte porque dificilmente encontra cura.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Luto: A mulher esta também se veste de preto e fica até dois anos. Há casos em que algumas mulheres ficam mais tempo de luto por vontade.

ENTREVISTA – A9

“Busca do espírito do defunto”

Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: a cerimónia da busca do defunto realiza-se como preparação da purificação da casa, das pessoas que nela vivem, mas também é uma cerimónia que visa garantir o perdão dos pecados do defunto, visa apelar aos ancestrais que o recebam e acolham, e visa, essencialmente dar-lhe a oferenda, que será crucial para que este entre em comunhão com os outros defuntos, seus antecessores.

Esta cerimónia pode ser feita unicamente na base de orações, porque o defunto apenas existe como espírito e numa dimensão espiritual, mas constitui prática, por parte de muitos profissionais da espiritualidade e, principalmente, do espiritismo, por falta de conhecimento profundo sobre a relação com os defuntos, deslocarem-se forçosamente ao cemitério para o efeito. Outros, tendo, embora, um conhecimento sobre as diversas formas e os riscos de cada processo na cerimónia, fazem-no por má-fé.

Faz muito sentido deslocar ao cemitério para buscar o defunto, porque garante-se a limpeza e o tratamento da campa, mas não constitui condição indispensável para o significado da cerimónia.

É neste sentido que na véspera das cerimónias dos seis meses de eterna saudade, a família reúne-se para fazer a cerimónia visando buscar o espírito do defunto para o abrigo do lar.

As anciãs preparam as bebidas, sendo que a principal é uma bebida feita de farinha de milho, sem fermento, que na língua ronga se chama “*uputru*”. No entanto, como já afirmamos anteriormente, a falta de bebida não impede a realização da cerimónia, pelo contrário, dinamiza e garante mais a pureza do acto.

Preparam também o pano branco, onde se vai evocar o espírito do defunto. Este pano passará o próprio defunto.

O médium começa a realizar seu ritual de rezas aprendidas e observação atenta ao mundo ancestral, mediando a relação entre os vivos e os mortos, ao mesmo tempo em que fica controlando a situação do mundo ancestral, para saber se os ritos ora em curso são ou não do agrado dos defuntos, se tudo está a decorrer da forma como eles desejam, se o defunto visado consegue juntar-se aos demais, etc. Este diálogo que ele vai encetando com os defuntos é graças a determinado grau de formação e conhecimentos adquiridos, conciliados com o grau de evolução espiritual dos ancestrais que a ele ancoram para fazer a monitoria de todas as acções.

Muita coisa é feita pelo médium, entre segredos e revelações, grande parte pode passar incompreendido, mas para a comunidade, o importante não é compreender, é o resultado que se espera de um rito bem realizado e aceite pelos defuntos.

O cortejo cerimonial dirige-se ao cemitério familiar, deitam a bebida junto à campa, sacrificam galinhas entre as rezas lideradas pelo curandeiro. No entanto, uma criança estará encarregada de transporte do espírito do defunto. É esta criança que levará na mão um pouco de bebida que, ao longo da caminhada, de tempos em tempos, em intervalos muito curtos, deitará, como forma de que o defunto não se desvie, pois ele seguirá atraído pelo líquido que vai gotejando. Este ritual tem a desvantagem de que a cerimónia poderá ser corrompida pela presença de outros espíritos do mal, que poderão passar despercebidas e fazerem-se passar por defuntos legítimos da família, diferentemente da oração em que não haja derramamento de sangue de nenhum animal.

Cabe aos anciãos da família optar por um ou outro médium, optar se precisa de uma cerimónia dirigida pelo médium da religião dos ancestrais, ou por um religioso, pode ser de qualquer religião. É a estes anciãos que cabe o papel de ir interpretando o curso dos actos em função da sua experiência.

Se o cemitério não for familiar, for público, estes actos realizam-se do lado de fora, embora possam ser realizados dentro, mas não se chamará, então, o defunto visado enquanto não tiverem saído. A convicção é a de que se se realizar

dentro do cemitério haverá o risco, quase inevitável, de que esta bebida seja um convite para muitas almas perdidas, que seguiriam juntamente com o defunto da família, facto que acarretaria consequências graves, pois a entrada de um espírito estranho significa uma entrada de problemas que passarão a apoquentar a família que, tarde ou cedo, terá de realizar outras cerimónias visando acompanhar estes espíritos para junto das suas famílias.

Chegados à casa, dirigem-se a uma árvore, geralmente a que estiver mais para o centro do quintal, que serve de “*gandrelo*”, uma espécie de altar e santuário, onde se depositam e evocam os espíritos dos defuntos da família, é neste local onde se passam a realizar todas as preces aos defuntos.

Este acto visa preparar a cerimónia do dia seguinte, para que nenhum defunto fique de fora no momento da purificação e da entrega dos holocaustos.

ENTREVISTA: A10

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Antigamente a morte era avisada de várias maneiras ou através de varios sinais.

- Um dos sinais do aviso da morte era quando alguém se deparava com uma cobra preta de aproximadamente 50 a 60 cm, tendo ela duas cabeças;
- Quando, numa determinada casa, houvesse choros de um gato que se assemelha a choro de um bebé.
- Choros de cão;
- Passagem de um mocho a piar, por cima da casa

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Antigamente, como não havia lugares para a conservação dos corpos, quando alguém morria era enterrada no dia seguinte. Após o enterro ficavam uma semana, isto é, havia um comprimento no chamado 8º dia.

Antes de se realizar o 8º dia, todo o bairro não ia à machamba, todos estavam em luto.

Depois de 8º dia, tendo-se já usado o luto, as “massungukates” levavam a viúva para a machamba. Chegadas lá, arrancavam tudo o que houvesse na machamba, e se fosse época do cultivo também cultivavam.

Depois, levavam para casa todos os produtos retirados da machamba, que eram preparados para toda a comunidade comer.

Na província de Maputo, Distrito de Marrakwene, a pessoa não era enterrada no caixão, faziam uma base com estacas, punham uma esteira por cima depois colocavam o corpo e cobriam com um pano. Abriam uma cova e ao lado faziam um buraco como uma espécie de uma gaveta e metiam o corpo para que não tivesse um contacto directo com areia.

Os familiares não iam para casa antes de ser feita a lavagem da casa. O remédio usado para a lavagem da casa era guardado para outros os membros da família que não puderam participar da lavagem.

Na morte de um recém-nascido, os que iam ao funeral eram somente mulheres da idade mais avançada. Não se realiza o 8º dia, e a mãe é que tinha o direito de pôr luto.

Quando morria uma criança sem que o pai biológico a tivesse visto, era enterrada apenas por mulheres.

No caso de aborto, as “massungukates” levavam o feto e abriam uma pequena cova no cemitério familiar, onde o enterravam. De seguida, faziam-se alguns rituais onde levavam dois ovos, remédio de nome “chivololo” pilado e punham numa panela de barro. Solicitava-se a mãe para o local onde enterraram o feto e a mãe tinha que ficar de pernas semi-abertas na campa, para colocava dois ovos entre as pernas e apertá-los para os partir e deixar a gema e a clara a escorrerem até chegar na campa do feto. A seguir, levavam a panela de barro e punham o remédio e água para espalhar nos quatro lados da casa, feito isso voltavam para casa.

No caso desta mãe sair o leite do peito procurava o buraco onde saiam as formigas e exprimia o leite tendo amarrado cacana por cima das mamas para estancar a saída.

Em caso de aborto, o feto era enterrado nas proximidades dos rios ou perto de uma lixeira dentro de uma caixa e não no caixão. Esse era trabalho das massungukates. A mãe é que punha luto.

Para a purificação da casa, preparava-se xima para todos os membros da família comerem e remédio para tomarem. No caso em que algum membro da

família estivesse ausente, guardava-se a mesma xima e o remédio para quando voltasse. A purificação da casa era feita por um curandeiro ao 8º dia.

Se for um aborto a purificação era feita pela própria mãe. Esta tinha a missão de acordar muito cedo, antes de todos, dirigir-se no local onde conservavam a água para beber, bochechava e depois cuspia na mesma água que todos beberiam. Assim que bebessem da água ficavam limpos.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: Para a compra do luto levavam o dinheiro das oferendas. No caso de ser o pai/mãe, os filhos punham um lenço e blusa preta, e camisa preta para os homens.

Para distinguir que numa casa houve morte todos cortavam cabelos e ficavam de careca.

ENTREVISTA: A11

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: o gato, cão e os pombos.

Um dos prenúncios é o afastamento do gato. Se a doença não tende a levar à morte, o gato estará sempre próximo do doente, inclusive passar as noites próximo deste.

Os pombos também são um aviso. Estes, quando houver iminência da morte, tendem a desaparecer, sinal de mau agoiro. Para evitar o desaparecimento destes, alguém da família (adulto) deve avisar aos pombos que dentro da família existe alguém muito doente e que se, por acaso, perder a vida, não desapareçam, não estranhem a presença de muitas pessoas.

O cão pode latir durante toda a noite ou esgaravatar a terra, em sinal de uma morte iminente.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Logo após o conhecimento da morte, as crianças eram retiradas da casa para casa de um familiar próximo ou de um vizinho. As crianças estavam interditas de entrar na casa onde tivesse morrido alguém antes do ritual da purificação da casa.

Após a morte de um indivíduo, divulgava-se aos familiares e à vizinhança o mais rápido possível. Recebida a mensagem, pessoas adultas acorriam à casa do (a) finado (a), cada um levando a sua esteira e seu cobertor. As mulheres

conversavam e dormiam de um lado e os homens faziam o mesmo do outro. Durante a noite, cada grupo fazia fogo para aquecer-se.

Se tivesse sido uma mulher adulta que morrera na casa do seu marido, uma ou duas pessoas dirigiam-se a casa dos pais da falecida munidos de algum dinheiro, como mandam as regras, para informar o ocorrido. Os familiares da falecida juntavam-se, preparavam-se e dirigiam-se à casa da falecida para acompanhar a realização do respectivo funeral. Levavam para a cerimónia: bebida, um cabrito, seus cobertores para se protegerem do frio durante a noite. Enquanto estes não se fizerem presentes, podia-se fazer todos os preliminares para o enterro, mas este não podia ocorrer antes da chegada daqueles.

Para garantir que as cerimónias fúnebres corram da melhor forma, é preciso que haja um médium que será o responsável pela purificação após a realização das cerimónias. Na manhã do dia do enterro, dois grupos dividem-se para preparar este evento. Um dos grupos constituído por dois ou três adultos escolhe alguns jovens e dirige-se ao cemitério para a escavação da sepultura. Os adultos indicam e delimitam o local da sepultura. Posteriormente, tomam a dianteira cavando duas ou mais vezes para abrir a secção, e daí em diante, os presentes trocam-se constantemente na escavação até à medida desejada.

O outro grupo cuida da preparação da urna. Dependendo das condições da família, a urna pode ser feita de madeira ou de caniço. Se for de madeira, prepara-se a madeira, prega-se em formato de um rectângulo com as devidas medidas do(a) finado(a) e a respectiva tampa. Concluída esta fase, forrava-se o caixão por dentro e por fora. Dentro usava-se um pano branco e fora um pano preto ou pintava-se com a tinta preta.

Na falta de madeira, usava-se o caniço. Tecia-se o caniço e formava-se um rectângulo com a sua respectiva tampa. Posteriormente, colocava-se esta “urna” por cima de quatro estacas em formato de maca para facilitar o transporte.

Findos estes preparativos, espera-se o momento da realização do funeral, que normalmente era de manhã, antes de o sol aquecer bastante (calcula-se que seja provavelmente no intervalo das 9h às 10.30h) ou à tardinha/“mphindhelo”, possivelmente no intervalo das 14.30h às 16h). Chegado o momento, alguns

homens (o número dependia do peso) carregavam o caixão e andavam diante dos outros que vinham na traseira. As mulheres cobriam-se com capulanas e ou mucumes e os homens sempre de casacos com as mãos parecendo atadas para trás, caminhando num total e estranho silêncio, em direcção à sepultura.

Chegados ao local, um ancião pertencente à família do pessoa perecida a sepultar, ajoelhava próximo da *cova*, e dirigia-se aos ancestrais do(a) falecido(a) nos seguintes termos: “recebam o vosso familiar a quem chamastes porque achastes que já é momento oportuno para tal. Alegrais da chegada dele (a) e cuidai, sem se esquecerem de manterem a vossa vigilância para nós que ainda estamos deste lado. Não podemos fazer nada que possa contrariar a vossa vontade e desejo”.

Feito isto, o caixão era metido na cova, e os homens tapavam-na e cortava-se ramos de uma árvore de ramagem densa (*mphimbi*) Colocando nos quatro cantos do local e por cima para evitar que os animais, tais como cabritos ovelhas e gado bovino rebolem no local, sob olhar atento das mulheres. Durante esta cerimónia, se o finado fosse um homem, a viúva ficava um pouco distante da cova, olhando atentamente o desenrolar das dos acontecimentos.

Já sepultado o finado, a(o) viúva(o), era convidada(o) a por água no local e em seguida os outros membros da família. Feito isto terminava a cerimónia no local e as pessoas dirigiam-se à casa.

Cerimónia de purificação pós funeral: chegado o dia da purificação, o curandeiro, preparava um tipo de remédio tradicional e aspergia por todos os presentes, todos os utensílios e todo o quintal. Feito isto, as pessoas estavam livres de irem para as respectivas casas e estavam abertas as portas para as crianças regressarem a casa.

Para purificar os familiares próximos não presentes, fazia-se uma pequena quantidade de *xima* contendo o remédio usado para a purificação dos restantes. Para garantir a sua conservação, secava-se em pequenas porções circulares e guardava-se num lugar seguro. Chegado um familiar que não tivesse participado do funeral por razões diversas, partia-se um pedaço da *xima* guardada para purificá-lo por ter entrado numa casa impura (para o caso deste). Havia casos em que os ratos descobriam a *xima* escondida algures e começava a roer e, por

vezes, até acabavam-na. Para evitar este constrangimento, untavam um das frondosas árvores existentes no quintal de casa e em caso de necessidade a pessoa bastava apenas pegar/tocar nesta árvore com as duas mãos ficava purificada.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: Luto: Chegados à casa, rapava-se o cabelo da viúva e vestiam-na de roupa preta de baixo para cima: lenço de cabeça, blusa de manga comprida, saia e capulana como sinal de luto. Este luto durava aproximadamente dois anos.

Colocadas as marcas de luto, alguma parte da família permanecia na casa do (a) falecido (a) até ao domingo a seguir, para a realização da cerimónia de purificação. Durante este período de espera, as crianças estavam interditas de entrarem em casa e se, por acaso, tiver algum material ou alguma coisa que tivesse sido pedido emprestado na vizinhança não podia ser devolvida antes desta cerimónia.

Cerimónia de purificação para a retirada do luto: Volvido o tempo de luto (aproximadamente dois anos), alguns familiares do falecido reuniam-se com a viúva e explicavam-na que já havia cumprido o estabelecido como luto, daí que era momento ideal para *desenlutar* (tirar/despir o luto). Entrando em concordância com os familiares do falecido marido, combinava-se a data para a realização da devida cerimónia, de acordo com regras vigentes nesta cultura.

No dia previamente marcado, a família do falecido (os irmãos do finado e os anciãos da família) volta a reunir-se com a viúva. Sentados numa das casas pertencente à família, aborda-se de novo o facto de o período do luto ter vencido, daí a pertinência de a viúva despir do luto e iniciar uma nova etapa da vida dela. Um ancião dirige a conversa e pede para que ela escolha um dos irmãos do falecido (seu cunhado) para purificá-la e ser o seu novo marido para cuidá-la pelo resto da vida nesta nova etapa. Feita a escolha, chamava-se a esposa do escolhido, caso a tivesse, para informá-la da escolha e das pretensões da viúva.

Havia casos em que uma das esposas de um dos cunhados da viúva é que conquista esta, para escolher o seu marido para passarem a ser duas. Feita a escolha e a confirmação pelas partes envolvidas, chama-se o curandeiro que dirigirá a cerimónia e será responsável pela preparação do remédio de purificação.

O médium prepara o *Hungula* (remédio de purificação), e administra a viúva e ao escolhido em forma de *kuworhisiwa* (bafo) durante um tempinho. Feito o *kuworhisiwa*, os dois estavam purificados para iniciarem as relações sexuais fora de perigo. Depois da purificação, o escolhido devia manter as relações sexuais com a sua esposa só depois é que faria o mesmo com a viúva, ex-esposa do irmão.

ENTREVISTA – A12

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: Sonhar com campas, com flores num jardim, com água a sair da torneira, um rio, poço ou mar. Também há animais que são sinais de morte: ver o camaleão a abrir cova para se esconder nela, ver a toupeira fora da cova, o mocho ou a coruja a piar atravessando o seu quintal.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: são vários e diferentes rituais, que dependem da natureza da morte. Por exemplo, uma pessoa atropelada ou afogada não pode entrar em casa quando morta porque ela pode trazer o ar da infelicidade em casa, e os que estão em casa podem seguir o mesmo rumo que ela, isto é todas podem morrerem atropelados, isto porque ninguém sabe o motivo pelo qual ela foi atropelada.

O mesmo acontece com a pessoa que morre afogada, porque pode ser um fantasma de água que levou a pessoa a se afogar e em casa todas podem morrer afogadas, então não pode entrar em casa. Também que se suicida ou morre baleada, estas mortes não são naturais.

Somente uma pessoa que morre de doença pode entrar em casa, mas se em casa vivem crianças elas não podem ficar em casa, elas são mandadas para casa dos familiares mais perto ate que a pessoa seja enterrada, e elas amaram coisas nos pulsos para não terem maus sonhos da pessoa morta.

As mulheres cobrem o rosto e dormem na sala e não no quarto quando o marido morre, que é para não serem vistas no momento da dor. Também não

podem ver seus maridos a serem enterradas. No oitavo são acompanhadas para verem e conhecerem o lugar onde foram enterrados, dormem na sala e não no quarto para não se recordar do marido durante a noite.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Existe a roupa preta como luto, mas também rapar o cabelo e todos os pelos, incluindo os púbicos, os pêlos das axilas, a barba para os homens, tudo isso marca o luto. A mulher enlutada não pode servir comida para as crianças nem dar de comer comida quente a uma criança, senão a criança vai contrair tuberculose.

ENTREVISTA: A13

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar a avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: Sonhar com o crescimento de milho ainda numa fase embrionária, Sonhar com casamento, com peras maduras, cajú maduros ou com pessoas mortas.

Sonhar com milho antes de dar frutos e antes de atingir uma altura prevista: afirma-se ser um prenúncio da morte.

Defende-se que não se pode sonhar com uma cultura de milho sem esta ter-se formado completamente. Faz-se uma analogia entre o tamanho do milho que, evidentemente no sonho será, curto em termos de altura e a sua incapacidade de florescer. Se o milho enquanto pequeno não pode florescer significa que há alguém na família que não fará parte dos vivos. Este alguém pode se encontrar próximo a família ou distante, mas não tardará que se informe que alguém perdera a vida.

Sonhar com casamento, sonhar com peras maduras, cajú maduros ou com pessoas mortas é prenúncio de morte. Ora, durante o sonho, a pessoa que sonha se vê como participante de toda essa peripécia. Ele pode indicar por exemplo, os frutos, pode ver os mortos que fazem parte ou fizeram parte da sua família, no entanto, não consegue comunicar-se com essas pessoas.

Um mal-estar repentino Um conjunto de caracóis recém-nascidos (pequenos) prostrados à porta da casa logo pela manhã, lagartixas brancas e preto e branco, maria café, o choro dos gatos se houver doença grave, morte e o gato não for informado, ele desaparece, semelhança dos pombos, galinhas, cães.

O abanar das pálpebras dos olhos, o abanar dos lábios quer inferiores quer superiores. Estes signos, para alguns, podem anunciar a morte, para outros, podem anunciar uma sorte em que a pessoa vai receber ou ganhar uma coisa inesperada. Um mal-estar repentino (físico ou saúde) pode anunciar uma morte. Embora, neste, as pessoas não poderem aferir o que vai acontecer porque pode ser uma doença ou mesmo um prenúncio da morte. Se na família de uma dada pessoa existe alguém efêmero e seja próxima ou íntima, se repentinamente, a pessoa começa a passar mal não tardará que esta receba uma notícia da morte de seu ente querido, e a explicação para o seu mau estar será essa da morte. Mas é preciso olhar para este sinal com uma ligeira relatividade, visto que pode ser pluri-comunicativo, trazendo essas duas vertentes. Mas, importa-nos olhar para o acto repentino de um mal-estar que culminará sempre com a morte de um membro quer da família quer próximo a ti.

As lagartixas brancas e preto e branco, maria café também anunciam mortes. Estes animais anunciam morte por se tratar de animais pouco comum no dia-à-dia do ser humano. Isto é, afirma-se que ao se deparar com a maria café dentro de casa, não sendo isso frequente, implica que haverá morte.

Um conjunto de caracóis recém-nascidos (pequenos) prostrados à porta da casa logo pela manhã anunciam a morte ou algo desagradável. Ora, estes animais anunciam a morte de alguém efêmero dentro daquela casa. Isto é, vêm fazer uma visita e anunciar que a pessoa que se encontra aí não vai sobreviver.

O choro dos gatos pode anunciar uma morte. É frequente que os gatos chorem durante a noite o que pode ser tido como normal. Mas quando um gato chora como um ser humano de uma forma anormal e persistentemente pode anunciar morte. Pode se dar o caso de o gato pôr-se à janela de uma dada pessoa e começar a chorar anuncia uma morte. Mas, também pode-se dar o caso de os gatos deambularem pelo bairro e começarem a chorar de uma forma persistente está a anunciar a morte naquele bairro. Também, pode chegar onde uma determinada pessoa se encontra e começar a chorar como um ser humano, mesmo tentando enxotá-lo demonstra renitência, anuncia que haverá morte. Para além disso, se os gatos aparecerem e manterem relações sexuais diante de pessoas, pode ser o prenúncio de uma morte. A par disso, estão os animais ferozes que habitualmente fazem valer o seu instinto natural, seja morder, atacar

peças e, de repente chegar encontrar pessoas e simplesmente olhá-las, significa que haverá morte.

Se houver doença grave, morte e o gato não for informado, ele desaparece, semelhança dos pombos, galinhas, cães que se não forem informados sobre a morte, eles desaparecem. O gato que te informa sobre a morte ou coisas desagradáveis é de fora.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Quando se perde alguém na cultura dos varhonga, na tal casa deve-se abrir as portas frontal para demonstrar que houve infelicidades na tal casa. Espalha-se a notícia sobre a morte do ente querido e verifica-se a aproximação da vizinhança.

Na família em que se perdeu um ente querido, os outros membros da família devem ficar um mês sem praticar relações sexuais. Isto é, os tios, os primos, os sobrinhos que vivem naquela casa e que tenham iniciado a vida sexual, ficam um mês sem relações sexuais.

A pessoa que perdeu o seu ente querido é privada de fazer trabalhos domésticos, de sair de casa, o seu corpo não devia ser vistas por ninguém. Portanto a pessoa fica num estado de inação desde a perda do seu ente querido até a realização do seu oitavo dia. As restrições também variam em função da perda do ente querido.

Quando se perde o marido, por exemplo, a mulher era levada por outras mulheres e era despida diante das outras e era cortada o cabelo todo, ficava de careca. Este processo era feito logo de manhã. Levavam-na a correr de um extremo da casa até uma palhota que se encontrava dentro do quintal da mesma casa. Esta não devia ser vista por ninguém e, durante dois anos ela devia ficar de careca. Nesta altura, a mulher está rodeada por outras mulheres que se designam por “masungukate”, estas mulheres têm a função de zelar pelo bem-estar da mulher e para garantir o amparo psicológico bem como, o cumprimento das regras culturais. Para além disso, as masungukate garantiam que nenhuma parte do corpo da mulher fosse vista. Neste período, a mulher é privada de fazer

seja o que for, porque existiam lá pessoas que se encarregavam de fazer tudo e para servi-la.

O mesmo processo se desenrola quando é o caso vertente, em que o homem perde a sua mulher. É-lhe cortado o cabelo e fica de careca durante dois anos. Mas, já se abriu uma exceção para o homem. Este já pode ser visto por outras pessoas, porque se alega que ele é mais forte que a mulher quer em termos sentimentais, quer em termos de gestão da situação e do sucedido. O homem é acompanhado, no seu dia-à-dia, por homens mas é servido pelas mulheres.

Na zona em que há infelicidades não se pode escutar música num som alto. Muito menos na casa em que há infelicidades. As crianças não podiam se aproximar da casa em que há infelicidade.

O enterro é o momento em que a família enlutada é acompanhada a enterrar o seu ente querido, por pessoas que ficam/ficaram ao seu lado desde o dia em que perderam o ente querido.

Quando se trata de um homem que tenha perdido o seu ente querido, este será acompanhado por homens que estarão lá para ajuda-lo a superar a dor e a torna-lo mais forte no momento de tristeza. Os homens que acompanham o enlutado podem ser familiares, amigos ou vizinhos.

Antes da religião revelada, o local de enterro variava de família para família. Existiam famílias que preferiam enterrar os seus ente queridos nos seus quintais. Ou seja, ao redor da sua casa, as famílias procuravam um canto que era destinada para inteirar os seus ente queridos. Assim, aquele espaço escolhido passa a constituir o cemitério da família. Mas também existem famílias que enterravam os seus ente queridos nos cemitérios convencionais. Para os rhongas, este momento não envolve muitas peripécias. Apenas enterra-se o morto e regressa-se a casa.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

O luto pode variar de família para família e de religião para religião. Existem os que usam roupas pretas, brancas e os que usam azul.

O luto traz consigo um valor simbólico. Este simbolismo tem como função demonstrar a sociedade que a pessoa perdeu um ente querido.

O luto é categorizado por nível de perda. Isto é, em função de quem se tiver perdido, o uso do luto também pode apresentar uma relatividade:

Quando a mulher perde o seu marido deve vestir-se de luto dos pés à cabeça, independentemente da cor do luto. Este processo é válido para o homem também quando perde a sua mulher. Mas não sucede o mesmo quando se perde um filho ou uma filha, um irmão ou ainda uma irmã, pois neste caso pode não se vestir luto, mas colocar um pequeno pano preso sobre a roupa, sobretudo do lado esquerdo do tronco do corpo para demonstrar que perdeu alguém da família e que está num momento de tristeza.

Quando se perde um filho pode-se usar uma camiseta em que a cor vai variar em função da religião de cada família. A mulher pode amarrar uma capulana, ou vestir uma blusa como luto.

Retirada do luto: Quando se tira o luto, as pessoas passam por uma pequena cerimónia de purificação. Esta cerimónia também poderá variar de religião para religião. Há os que vão ao cemitério depositar flores na campa do ente querido e depois vão para o chá em casa e se assume que a pessoa já está purificada. Geralmente, esta purificação só envolve os que perderam o ente querido. Há os que passam por uma espécie de baptismo. Isto é, a pessoa que perdeu o ente querido é submetido a um baptismo com água misturada com um conjunto de raízes. Para além desse processo, existe o chamado de “*kucinga*”. Este processo visa purificar a mulher, libertá-la para ter outras relações. Para tal, a mulher deve manter relações sexuais com o irmão mais novo no caso em que tenha sido o irmão mais velho a morrer. Assim, convoca-se a família, prepara-se água que contenha medicamentos compostos por raízes. Os dois vão manter relações sexuais e depois vão tomar banho com água preparada, depois do banho, a água que sobrar deve ser levada aos mais velhos para lavarem as

mãos e, assim, considera-se a mulher purificada e aberta para outras relações. Ora, quando é o homem que tenha perdido a mulher, ele também deve passar pelo mesmo processo de purificação. Procura-se a irmã mais nova da malograda ou alguém mais próxima da família que seja solteira para realizar o kucinga. É importante frisar que quando a irmã e o irmão mais novo estiverem casados procura-se um membro da família mais próximo e que esteja solteiro para realizar o acto. E, assim, consideram-se a mulher ou homem purificados.

ENTREVISTA – A14

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar a avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: Na cultura dos varhonga, existem alguns prenúncios de morte de um doente dentro da família, como o afastamento do gato como sinal de que levará inequivocamente à morte.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: propaga-se a informação com muita rapidez. Quando pessoas idóneas recebem a notícia correm para o local para prestar ajuda à família enlutada. Os adultos permanecem no local até se cumprirem as cerimónias fúnebres, daí que cada um leva a sua esteira e os respectivos cobertores e ou agasalhos para se aquecer durante a (s) noite (s). As mulheres aglomeram-se, conversam e pernoitam de um lado e os homens fazem o mesmo do outro. Durante a noite cada grupo faz fogo para se aquecer.

Se for uma mulher adulta que perdeu a vida na casa do seu marido, um grupo de pessoas (duas ou mais pessoas adultas) dirigem-se à casa dos pais da falecida para comunicar o desaparecimento físico da filha. Este acto de comunicação é acompanhado de um valor monetário, segundo a cultura dos varhonga. Recebida a informação, os familiares desta juntam-se, preparam-se e dirigem-se à casa da falecida para se inteirarem do sucedido e da respectiva realização do funeral. E, porque a morte não constitui só momento de dor e consternação, ao deslocarem levam para a cerimónia: bebida, carne (de principio um cabrito) e seus cobertores para cobrirem durante a noite. A cerimónia de enterro só se podia fazer depois da chegada dos familiares da

falecida, sob pena de virem a ser obrigados a exumarem o corpo para efeitos de confirmação de que realmente a filha perdeu a vida.

Uma das primeiras coisas que se faz após o falecimento de alguém numa família, é a retirada das crianças para casa de um familiar próximo ou de um vizinho, até todas as cerimónias terminem, principalmente a de purificação, antes da qual as crianças não podem entrarem na casa enlutada.

Antes da realização do funeral deve-se procurar um médium que será o responsável pela cerimónia da casa e das pessoas que nela vivem.

Preparação do funeral: no dia do enterro, logo cedo, formam-se dois grupos para preparar o funeral. Um dos grupos, constituído por alguns adultos (dois ou mais) e jovens num número que basta, dirige-se ao cemitério para indicação, delimitação e escavação da sepultura. Os adultos cavam começam a cova somente para servir de ponto de partida e daí em diante, os jovens trocam-se na abertura na abertura da cova até se atingir a medida desejada.

Enquanto isso, outro grupo prepara a urna, cujo tipo depende das condições financeiras da família e, por causa disso, a urna pode ser feita de madeira ou de caniço. Se a família tiver condições de comprar a madeira, prepara-se em formato de um retângulo com a medida do (a) falecido, com a respectiva tampa. Terminado isto, o caixão é forrado por dentro, usando um pano branco e por fora pintando com uma tinta preta, preferencialmente.

Se for uma família de poucos recursos financeiros, na falta de madeira, usa-se o caniço. Tece-se o caniço e forma-se um retângulo, com a sua respectiva tampa. Chegado o momento, a urna é carregada e colocada por cima de quatro estacas para facilitar o manuseamento.

Funeral: o funeral dos *varhonga*, realiza-se no período da manhã, antes de o sol aquecer, ou à tardinha (entre as 14.30h as 16.30h). Chegado o momento de se dirigirem ao cemitério, os homens carregam a urna nos ombros e vão à frente e os outros vinham atrás. As mulheres seguem imediatamente, cobertas, enquanto os outros homens que não se envolvem no transporte da urna seguem na traseira, de casacos, com as mãos para trás, caminhando lenta e silenciosamente.

Já no local, a multidão rodeia o local previamente preparado e o ancião da família ajoelha próximo da cova para comunicar com os ancestrais. Intercede para que os ancestrais recebam e cuidem do defunto, pois eles o chamaram para a outra vida, e que continuem a “guardar” os vivos.

Feita a “oração”, o caixão é metido na cova e, de seguida, tapa-se. Os homens trocam-se para este acto. Depois, a viúva é aproximada à campa para pôr água e dá-se por terminada a cerimónia do funeral. Todos dirigem-se à casa do falecido.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: chegados todos à casa do malogrado, inicia-se outra etapa. Rapa-se o cabelo da viúva e veste-se-lhe roupa preta para luto, composta por: lenço de cabeça, blusa de manga comprida, saia e capulana. A duração do luto é de dois anos.

Depois da colocação do luto, o médium faz uma primeira purificação para libertar as pessoas presentes nas exéquias, mas uma parte da família continua no local até ao domingo seguinte à espera da realização da grande cerimónia de purificação. Durante este período de espera, as crianças continuam proibidas de entrar em casa.

Chegado o esperado dia da purificação da família e da casa, o médium, preparava um remédio tradicional e purificava todos os presentes. Esta purificação era feita aspergindo o remédio a todos os presentes e tudo o que estiver no quintal. Depois disto, todos estavam livres de cada um ir para casa, ao mesmo tempo que termina a interdição às crianças. Caso haja um familiar próximo não presente, prepara-se-lhe uma *xima* contendo o remédio usado para a purificação dos outros. Para manter este remédio, seca-se esta *xima* em pequenas quantidades. Quando chega um familiar que por algum motivo não tenha participado no funeral, dá-se-lhe um pedacinho da *xima* conservada para a sua purificação.

Purificação para a retirada de luto: depois de cumprir o período de luto, os familiares conversavam com a viúva para explicar que o período de luto terminou. A mulher é liberta e impõe-se-lhe que case com o irmão mais novo do falecido para cuidar dela e dos filhos.

No dia marcado, o médium aparecia para prepara o remédio de purificação para a viúva e o escolhido para suceder o falecido. Feito isto, estavam preparadas as condições para o novo casal começar uma nova vida sexual “segura”.

ENTREVISTA – A15

O ritual do *kucinga*

O ritual *kucinga* ou *pitha-kufa* nalgumas línguas vernaculares de Moçambique equivale a levirato, que significa união entre o irmão do falecido e a viúva.

A morte também é poluente. Todos os objectos da casa ficam contaminados de *ndrhaka*. Por um lado *ndraka* se refere a tudo o que pertencia ao morto e que passa para os seus herdeiros; por outro, *ndrhaka* refere-se a uma maldição que mata a todos os que se apoderam dos bens (incluindo a mulher) do morto antes da realização do ritual e que deve pertencer aos *vadi va ndraka*, que são os herdeiros, neste caso, os filhos e irmãos mais novos.

No ritual de *kucinga* participam directamente a mulher viúva e o homem escolhido para purificar a mulher. Com papéis diferentes, estão o curandeiro, que serve de intermediário entre o falecido marido e a sua família. O primeiro, através do curandeiro, explica como quer que a cerimónia decorra, o que é necessário para a sua realização.

A família do falecido marido é que autoriza a viúva a realizar o ritual. Participam também as *masungukati*, que são mulheres mais velhas da família e/ou que passaram pelo mesmo ritual, que orientam a viúva sobre a forma como deve se comportar e o que deve fazer durante o ritual. Na realização do ritual procura-se guardar segredo para que possa ter sucesso. Aos vizinhos nada é dito e quando desconfiam, a viúva procura sempre uma desculpa para que não percebam o que aconteceu. A pessoa nega ter feito o ritual porque há outras que estão dispostos a fazer mal e o aceitar pode estragar o ritual.

Na realização do ritual, prepara-se um chá que é distribuído pelos familiares do falecido marido sem contar com os maridos das irmãs e das filhas do morto por não pertencerem à família.

Quando se anuncia a morte do chefe de família, o tio do morto, que é o irmão do pai, ou uma outra pessoa respeitada pela família paterna da pessoa que morreu, é indicado para explicar as pessoas como se devem comportar durante o luto.

Quando morre a mulher, por estar no lar, geralmente a família do marido é que se responsabiliza por todas as realizações fúnebres. Este período é dominado por interdições de relações sexuais aos membros da família, sob a responsabilidade directa da pessoa que morreu. Também é proibida a circulação de objectos de um lugar para outro para que não se transporte *ndrhaka* para uma outra casa. A violação destas regras coloca em risco a vida dos membros da aldeia, assim como da pessoa com que se transgrediu a regra de abstinência, sendo que o castigo por ir desde as doenças como tuberculose, hemorragias, *mbatata* (abcessos) até a morte.

O período de "evitamento" sexual depende das duas fases obedecidas para a realização do *kucinga*. Uma vai até a realização do ritual do oitavo dia após a morte, a outra que pode ser aos seis meses ou um ano. A primeira ocorre quando se faz *ku hangalasa xikuma* (espalhar as cinzas), que é uma cerimónia para se acabar com o luto pesado, permitindo que todos que tiverem contacto directo com a pessoa falecida retornem as suas vias normais.

Depois do oitavo dia os filhos do falecido, se forem crescidos e casados, seguindo a ordem das idades, retomam a vida sexual. Na madrugada seguinte, as mulheres preparam chá que é distribuído pelos membros da família. Se a pessoa que morreu não tiver filhos crescidos ou casados, o irmão mais novo do falecido marido pode fazer o ritual. Nesta cerimónia, a viúva não é contemplada porque foi tomada pelo morto durante o tempo em que viveram juntos e a impureza da morte a marca profundamente, o que se diz a *ni ntima* (está num estado negro, de impureza) daí a necessidade de esperar por um ritual especial. A segunda fase do ritual acontece seis meses depois da morte do chefe de família. Após a realização da missa de seis meses a mulher pode pedir para ser purificada. Porém, até a data do ritual, ela está proibida de ter qualquer contacto sexual. Caso viole esta interdição, ela assim como o homem com quem se relacionar ficam sujeitos a castigos pesados.

Os dois podem adoecer ou morrerem porque a *hisi lifu* (a mulher queimou a morte), uma vez que "nos primeiros seis meses o corpo ainda está quente", o mesmo que a presença do morto ainda se faz sentir.

ENTREVISTA – A16

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

- Sonhar cajú, mafura, jambalão e cogumelos fora da época dos mesmos;
- Sonhar a casar, sinal de que alguém irá perder a vida;
- Gatos a miar durante a noite;
- Os cães defecam na entrada da casa;
- O cão criado faz cova com as suas patas como sinal de alerta da morte,
- O cantar dos mochos à alta noite;
- Gato a atravessar em frente da pessoa na rua;
- O gato quando se deita ao lado de um doente acamado é sinal de esperança de mais tempo de vida e a sua fuga antes da recuperação do doente é sinal de não haver mais esperança de vida.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: Morte do chefe de família: na provincia de Maputo, quando morre um chefe de família, durante as cerimónias fúnebres, a viúva é orientada pelos anciãos para entrar no sepúlcro acompanhada por outras viúvas para receber a urna do malgrado. Feito isto, todas saem do sepúlcro, mete-se a roupa do malgrado e sepultam. No fim regressam para casa.

Ao chegar a casa, na entrada, encontram dois baldes com água misturada com algumas folhas medicinais onde todos os presentes irão lavar as mãos e dirigirem-se no espaço preparado para tomar uma refeição. Depois da refeição, são chamados os netos do malgrado e é-lhes indicada uma árvore para derrubarem. Essa árvore simboliza a perda do chefe de família naquela casa.

Cada neto usa um instrumento cortante neste acto, os praticantes caem junto com a árvore e para acordarem é necessário que um dos familiares coloque ao lado deles mantimentos como açúcar e pão, frango e farinha de milho, entre outros produtos. Prepara-se-lhes chá e comem a xima preparada junto a carne de frango.

Terminada a cerimónia fúnebre, segue o momento da purificação, matam-se galinhas, junta-se com farinha de milho e medicamento tradicional preparados por um curandeiro solicitado pelos mais velhos da família.

Depois da preparação desse medicamento dá-se a todos os familiares para comer, os que não vivem naquela casa, leva-o para espalhar dentro e arredores das suas casas e dar os que estiveram ausentes na cerimónia, como forma de purificar e evitar contrair tuberculose nas suas famílias. Guarda-se uma parte de remédio num lugar seguro, pode ser na entrada da porta de casa ou numa árvore escolhida, para caso haja um familiar que não tenha participado por estar fora do país, logo que chegar poder tocá-lo para evitar a contrair a tuberculose decorrente do facto de ter sido deixado atrás nos rituais fúnebres.

Prepara-se caril de amendoim com frango e *xima*, de seguida junta-se na mesma panela e ainda na lareira todos os membros rodeiam a panela comendo à mão. Essa prática denomina-se “massadza”.

Noutras famílias usa-se uma variante em que, terminada a sepultura do malogrado, mata-se uma galinha e tira-se o fígado, corta-se em pequenos pedaços num prato feito de barro, todos os participantes vão em fila pegar o fígado para com ele se esfregarem nas mãos e tocar o mais velho da família que permanece sentado ao lado da fila.

Esta prática chama-se “*Kuhlamba svivindzi*⁹⁹”, com objectivo de se libertar do espírito de morte e poderem entrar nas suas machambas e trabalharem, também para voltarem a dormir nas suas casas sem temer nada, enquanto espera pela cerimónia de *Kuhangalasa Xikuma*.

⁹⁹ Lavar-se com o fígado.

No sétimo dia, recolhe-se a cinza de toda a semana, queima-se a roupa do finado, juntamente com a cinza recolhida e enterra-se.

No dia seguinte vai-se ao cemitério, realiza-se a deposição de flores, enquanto o curandeiro, solicitado pelos mais velhos da família, prepara os remédios no lugar onde se deposita o lixo, e convida todos os familiares do malogrado para um banho de água com remédios. Cada um lava pelo menos as mãos, os pés e o rosto na bacia (se não der para todos tomarem o banho) de remédio a falar, pedindo aos ancestrais que a morte não se repita naquela casa.

Ainda neste processo, o curandeiro ferve outro remédio no balde. Depois de cozer, todos os membros da família fazem uma fila a partir do mais novo até ao mais velho, ele pega num pequeno galho de uma árvore, mete no remédio quente e poe-se a aspergi-lhes.

Terminado isto, o curandeiro mete as galinhas numa panela e ferve-as. Depois de cozidas, tira-as e prepara a xima com a mesma água, de seguida, devolve as galinhas na panela e mistura-as com remédio tradicional. Feito isto, serve em duas bacias: uma para os homens, outra para as mulheres. Todos comem à mão. A este ritual dá-se nome de “Mudjungo”, uma designação na língua chope, em virtude de ser uma prática que não é propriamente de origem ronga, mas oriunda de Chidenguele, em Gaza, numa zona falante do chope, e também dos distritos de Maxixe, Homóine, entre outros.

Quando uma mãe perde bebé, realiza-se o funeral normalmente. Ao sétimo dia, os pais da criança, pela orientação dos anciãos, mantêm relações sexuais. Depois, lavam os sexos na água que, depois, irá ficar num balde, acrescenta-se mais água para que seja suficiente para que todos os participantes da cerimónia possam lavar as mãos, como forma de purificação para impedir o espírito da morte nas famílias.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

A viúva era levada no sétimo dia para um lugar discreto pelas anciãs com o objectivo de rapar os cabelos e os pêlos nas axilas e na zona púbica como

sinal de viuvez. De regresso, logo à entrada da casa, ela grita como sinal de dor pela perda do esposo.

A viúva é submetida ao luto que significa perda, dor, sofrimento que é composta por roupa preta da cabeça aos pés: blusa de mangas compridas. Este luto dura cerca de um ano e no período da noite, tira o luto.

Outro sinal que ocorre depois de a mulher ter enviuvado é ela ser submetida numa relação sexual com um dos irmãos do finado (*kucinga*) para purificar a família depois de seis meses ou um ano;

Findo o primeiro, ano a viúva muda do estilo de luto e passa a usar blusa de mangas curtas, que poderá tirar depois de seis meses.

Para além da viúva, usam o luto os filhos do malogrado, os irmãos, e outros parentes mais próximos, onde os filhos e os irmãos do malogrado usam camisas para homens e blusas para mulheres e os outros parentes colocam uma fita preta, sendo que, para eles, o luto dura seis meses, diferente da viúva, que permanece com o luto até um ano e meio ou dois anos.

ENTREVISTA - A17

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: os gatos prenunciam a morte. O outro animal que tem esse poder é o Pombo, quando, numa família, está para surgir ou acontecer a morte, os pombos voam feito loucos, desaparecem de casa, dando sinal de que algo está a correr mal. Os bebés têm também esse dom. Quando, numa casa, está para surgir a morte, havendo um recém-nascido, ele levanta choros sem sentido, chora a noite toda sem motivo. O marido fica rebelde por nada até agride a esposa sem nenhuma explicação.

Quando há uma morte na família, os animais (galinhas, pombos, patos, etc.) ficam agitados, até fogem de casa, então os mais velhos, sobretudo as senhoras conhecedoras da tradição costumam ir até às capoeiras falar acalmar os animais informando que houve morte, e que não devem ficar aflitos. E daí que nenhum animal ficará agitado.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: quando um homem perde a esposa, recebe amigos que lhe dão conselhos, fazem-lhe companhia, faz-se o funeral. Se o casal tiver filhos já crescidos, obrigatoriamente o viúvo tem que manter relações sexuais, seja com uma cunhada, sobrinha da esposa ou mesmo amiga, se ele a tiver. De manhã, ela tem o dever de servir um chá para todos que estão na casa, ninguém deve perder esse chá principalmente os filhos. Se não for o viúvo a fazer deve ser o filho mais velho. Não pode ser o filho mais novo, senão se corre o risco de se contrair a tuberculose.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: o luto de um recém-nascido é diferente do luto de um idoso ou chefe de família. O luto de uma criança não é bastante pesado. Quando for um aborto, as senhoras levam o nado até ao mato, onde tem lixo e depositam o nado. A mãe desse nado morto deve abster-se até que apareça o período pós-parto, antes disso ela não pode nem deve manter relações sexuais.

A morte ou o luto do chefe da família é complexo, familiares ficam ou fazem companhia à viúva. Durante algum tempo, a viúva não deve tocar na comida, isto é, não deve cozinhar, nem salgar a comida, não deve tocar em nenhum bebé, não deve andar pela rua sozinha.

O primeiro mês é de um luto intensivo, isto é, a viúva não deve atravessar as ruas, não deve sair de casa.

Passado o oitavo dia, a família prepara-se para a deposição de flores, é o momento de pôr o luto. A viúva é vestida de roupa preta, cumprida. Os filhos põem camisas de mangas curtas, as irmãs e as tias optam por lenços.

A viúva deve estar todo o momento acompanhada por familiares, não dorme sozinha, se lhe apetecer sair deve ser durante a noite, com os braços atrás. A viúva é muito controlada, teme-se um possível avc. Ela é acompanhada sempre por senhoras, essas puxam sempre conversas de modo a entretê-la, e aconselhando.

Passados três meses, ela já pode sair um pouco, por exemplo, para o Mercado, encontros com familiares, mas sem exageros, sempre com o traje dela.

Quando chega o sexto mês é feito uma missa, os filhos as tias e os demais que tenham posto o luto (roupa preta), esse é o momento de tirar, mas é opcional, há quem prefira continuar. A viúva deixa de vestir a roupa cumprida e passa a pôr roupa de manga curta. Depois desse tempo, ela já pode sair, é o momento de encarar a viuvez.

O luto é um juramento, há mulheres que juram por um ano, outras por dois. Terminado esse momento, faz-se uma cerimónia (missa) para a viúva tirar o luto. Tirado o luto, ela não deve exagerar nas cores da roupa que passara a pôr. Numa primeira fase deve optar por cores preta e branca, por vezes com bolinhas, gradualmente vai mudando para as cores vivas (tons berrantes).

ENTREVISTA - A18

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar a avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: Prenúncios da morte: são vários acontecimentos/fenómenos que ocorrem naturalmente, mas quando ocorrem numa altura de aflição como, por exemplo, na doença, tornam-se agoireiros e prenúncios de morte.

Quando está para acontecer a morte de uma pessoa que está próxima ou distante, costuma bater o peito dos familiares de forma anormal. Às vezes, a pessoa que está para morrer tem o comportamento anormal em relação ao seu habitual, por exemplo, se for uma pessoa antipática, nos seus últimos dias demonstra simpatia para tudo e para todos;

Se um cão uivar muito, significa uma desgraça certa para essa casa ou na família, ou ainda, uma doença grave na casa ou no vizinho que vai levar o paciente à morte;

Se a coruja pousar sobre qualquer casa à meia-noite, nela morrerá alguém em breve (doente com não);

Se qualquer gato miar consecutivamente é preciso levá-lo ao colo do doente ou de qualquer um da casa. Se os negar é sinal de que morrerão brevemente;

Pombos que fogem do pombal, sinal de que uma desgraça, logo atingirá a casa do dono.

Os cães, gatos e pombos são animais domésticos muito ligados ao seu dono mas, através da sua natureza instintiva, percebem que há uma alma que esta prestes a deixar um corpo e dão estes sinais de alerta. No concernente à coruja, esta ave é um sinalizador eterno de morte. Na sua óptica, ela é um

enviado dos feiticeiros para alertar às vítimas, onde será o seu próximo jantar, exibindo, deste modo, o seu poderio e pujança.

Em suma, estes animais vivem em dois mundos (o real e o espiritual). Conseguem ver tudo o que acontece no mundo espiritual e transportam-no para o mundo real, momento em que dão sinais de alerta aos seres deste mundo. Infelizmente, quando estes sinais chegam, nada mais se pode fazer, pois são de uma acção pré-consumada.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: cerimónia fúnebre: quando há óbito numa família, a primeira coisa a ser feita é evitar o barulho, por exemplo, conversa-se em voz baixa, desliga-se o rádio (mesmo se a morte tiver ocorrido a milhares de quilómetros de distância), até o gado bovino pertencente à família é interdito por causa dos seus mugidos barulhentos. Avisados os vizinhos, os familiares e as pessoas próximas vêm para esta casa prestar as devidas condolências e fazer companhia à família enlutada (sem canções). Em contrapartida, as crianças são informadas sobre a morte, mas elas devem abandonar, imediatamente, a casa para se instalarem numa outra mais distante para não viverem aquele mundo triste antes da maturidade e evitar um possível trauma, só regressam quando tudo volta à normalidade.

Não havendo condições para a manutenção do corpo, normalmente, os restos mortais são enterrados no dia seguinte, num cemitério familiar.

Durante a cerimónia, as mulheres cobrem-se de 'mukumes' (certo tipo de junção de capulanas) excepto o rosto, outras são muletadas, os homens de casacos, os anciãos (só os homens) de sobretudos pretos;

As pessoas que se deparam com uma marcha fúnebre, devem imediatamente tirar os bonés ou chapéus (se os tiverem ostentado) permanecer imóveis, de braços cruzados nas costas, até que passe todo o contingente fúnebre. isto é sinal de respeito, uma forma de honrar os mortos, recordar a dor e demonstrar o amor para com seus ente queridos mortos.

O caixão era feito de caniços ou madeira de fabrico local, pintados a preto ou forrados por um tecido preto por fora e por um outro branco no seu interior.

A cova é feita pelos familiares, minutos antes de o contingente chegar, não existem coveiros. Depois de se enterrar e fazer-se a tumba de areia, cortam-se galhos ou ramos de uma árvore de ramagem densa, por natureza, para dificultar o acesso destruidor dos animais à tumba.

Havia um ancião responsável pela cerimónia para entregar a alma do falecido aos seus antepassados, feito isto regressava-se para casa.

No caso de alguém morrer numa zona desconhecida (e o corpo não for encontrado) ou devorado por animais, deve-se ir à campa dos avós perecidos para lhes entregar a alma do recém-falecido, depositando-se flores e enterrando-se algumas peças de roupa do malogrado.

Investigação da morte: embora sejam casos raros, existem certos tipos de morte que, aos olhos de todos, não carecem de nenhuma explicação. Muitas famílias, dias depois de enterrar os seus ente queridos, procuram apurar a verdadeira causa da morte para que, caso seja necessário se faça justiça ou uma vingança. O Sr. Chirindza diz que já participou em muitas cerimónias de investigação de mortes e afirma que nunca trazem bons resultados, mas, sim, conflitos entre familiares e vizinhos coagidos pelos médiuns. Seguem-se alguns exemplos de tipos de mortes que levam os familiares a procurarem pelos médiuns: a morte súbita, morte por herpes da pele (*ndrilo wusiku*), doença prolongada seguida de morte, morte por AVCs, o aborto for espontâneo sem que ocorra uma situação de causa-efeito, pois considera-se maldição dos invejosos, etc.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Resposta: Símbolos de luto e rituais de purificação: tanto para a viúva como para o viúvo, logo que se voltasse do cemitério tinham de cortar o cabelo todo e se vestir de preto durante dois anos (colocar um lenço preto na cabeça no caso de se tratar da viúva), podendo-se passar a vestir uma camisa ou uma blusa de mangas curtas depois de 1 ano. Este gesto era obrigatório, caso

contrário, seria sinal de afronta e desrespeito para com o falecido e os seus familiares. Hoje em dia, as pessoas adoptam outras cores para demonstrar luto, em detrimento do preto, devido às crenças das igrejas emergentes.

Em famílias muito mais rigorosas, as crianças deviam ser rapadas as cabeças para serem facilmente identificadas e se amainar a forma de tratamento, dando carinho e conforto necessário naquele momento. De salientar que só ocorre quando morrem os pais, avós e irmãos.

Passados os dois anos, o (a) viúvo(a) é livre de escolher se quer permanecer ou não no luto, caso não queira faz-se a cerimónia de purificação para que a pessoa se torne livre e inicie uma nova relação de forma legal. A purificação significa libertar a(o) viúva(o) da alma do malgrado(a) que lhes pode assombrar por toda a vida nas outras relações futuras.

No caso da mulher, para ser purificada deve manter relações sexuais com um dos irmãos do falecido à sua escolha. Os seus familiares também são convidados a participarem da cerimónia. Se ela tiver escolhido um homem casado, prepara-se um banho de vapores medicinais (*hungula*) para ser tomado pelos três: o homem, a sua esposa e a viúva em questão para se evitar conflitos posteriores. Quem o prepara é um médium e ele só sai da residência quando se consuma o acto sexual.

Os familiares pertencentes à casa do malgrado, também devem ser purificados para não serem atormentados pela alma do defunto.

O médium prepara suas ervas de purificação e junta-as com “xima”. Quando o preparado estiver pronto, dá-se um pouco deste a cada membro da família. No caso de existir alguém que esteja muito longe, guarda-se o preparado, depois de se ter deixado secar, até ao dia da sua chegada.

Muitos já não usam este método por causa dos ratos que comem o preparado, o que obriga a família a recontratar o médium sempre que um filho regressar. Neste local, depois de se preparar o remédio de purificação, o médium leva toda a mistura e unta sobre o tronco de uma árvore frondosa, devendo cada membro da família passar por esta e tocá-la.

Este método serve para dar uma validade longa ao remédio. Se um dos membros da família não se purificar corre o risco de adoecer até morrer.

ENTREVISTA – A19

Há determinadas situações que quando ocorrem ficamos preocupados porque julgamos que não é por acaso que algo desta ou daquela natureza acontece, senão que seja sinal de que vai haver uma morte na família. Algumas vezes são os sonhos que nos avisam, outras vezes são outros acontecimentos e/ ou fenómenos, ou ainda animais que assumem determinado comportamento que nos leva a perceber que pode estar a avizinhar-se alguma morte.

1. Para os varhonga, quais são os prenúncios de morte?

Resposta: quando se aproxima uma morte de alguém numa família, há vários sinais que anunciam tal morte e cada elemento da família recebe o anúncio de maneira diferente. Há quem poucos dias antes de acontecer tal morte fica agressivo que até acaba lutando com alguém. Outras pessoas recebem o aviso quando estiverem a dormir através de sonhos estranhos, tais como: sonhar a andar na lama ou nas fezes, na cova ou ainda sonhar que está numa festa de casamento. Alguns recebem o aviso através de um gato que nalguns dias próximo da tal morte durante a noite aparece no quintal da casa um ou dois gatos e começam a miar numa forma que se assemelha ao choro de um bebé. O mocho também anunciam a morte, quando durante a noite pia próximo da casa de alguém.

2. Uma vez ocorrida a morte, que rituais se realizam antes e depois do funeral?

Resposta: cerimónias fúnebres no passado: quando morresse alguém numa família, as crianças deviam ir se hospedar na casa do vizinho ou na casa dum familiar e não eram permitidas a participar no enterro. Na casa em que morresse alguém não se podia pillar nada nem cozinhar, a confecção de alimentos era feita na casa do vizinho e levados cozidos para as pessoas que estivessem na casa do finado. Só depois do enterro é que se voltava a cozinhar. As pessoas que fossem dar mão à família enlutada deviam levar mantimentos.

Se uma mulher perde o marido é levada para um ritual a realizar-se numa mata isolada da comunidade, onde fazem lume e a viúva deve saltar o fogo de um lado para o outro, enquanto lhe dizem como se deve comportar, uma vez viúva, perante os outros membros da comunidade. Para além disso, levaram uma lâmina para lhe tirar os pêlos da zona púbica e o cabelo e era tudo jogado na fogueira.

De seguida, davam-lhe um lenço preto para se cobrir a cabeça para não ser vista por pessoas mais jovens porque lhes poderia dar azar.

Quando houvesse uma morte estando alguém ausente, levava-se *xima*, embrulhavam em folhas de maçaroca e encaixavam em cima, num celeiro, para que, ao regresso do indivíduo tivesse um bocadinho daquela *xima* a fim de ser ritualmente reintegrado na cerimónia de purificação. Antes disso, ninguém lhe dirigia palavra, pois podia contrair a tuberculose que o levaria à morte.

Morte de recém nascido: Na morte de um recém-nascido, as senhoras mais velhas, as chamadas *massungakate* eram chamadas para enterrá-lo, elas embrulhavam o corpo com uma ou duas capulanas, metiam-no numa panela de barro e enterravam algures no quintal ou no cemiterio familiar. Para simbolizar a perda, a mulher amarrava na cabeça um lenço preto com bolinhas brancas.

3. Pode falar sobre a imposição do símbolo do luto entre os varhonga sem a influência da religião revelada.

Quando morresse um chefe de família, o luto devia ser de seis meses para os filhos e netos e dois anos para a esposa. A esposa tinha que trajar-se de roupa preta da cabeça aos pés e os filhos tinham que vestir uma camisa preta no caso dos homens e blusa preta no caso das mulheres. No caso de falecimento da esposa, o marido devia ficar também dois anos de luto e outros membros da família ficavam seis meses. Antes do oitavo dia, a mulher do finado não era permitida a pegar nas panelas para cozinha. Passado oito dias era necessário untar óleo nas mãos da mulher e massageá-las nos suportes da fogueira ainda quentes, só depois deste acto é que já podia ter acesso as panelas.

Na cerimónia do oitvo dia um médium convidado pela família matava uma galinha ou carne decabrito ou mesmo de vaca, assava, fazia o que só ele sabia e todos os membros da família enlutada deviam comer pelo menos um pedaço com um pouco de *xima* como forma de purificação. Essa carne com *xima* era servida num prato, embulhada e conservada num lugar seco e fresco para dar aos membros da família que não estivessem no momento do sucedido por várias razões.

Numa situação em que uma mulher jovem recém-casada oficialmente ou lobilada perdesse o marido, era obrigada a casar-se com um dos irmãos ou familiar do finado como forma de compensação.

Na morte de uma criança ou jovem, o luto era de seis meses. Durante o período de luto era proibida a actividade sexual e se a pessoa não conseguisse cumprir, era sujeita a pular um limite demarcado por um almofariz colocado na forma horizontal seguido de uma fogueira para obter a purificação.