

Convertibilidade, relações totêmicas e hermenêutica entre os Nyungwe de Moçambique

Antonio Alone Maia

Introdução

Uma das grandes dificuldades que encontramos na academia, como pesquisadores africanos, vindos de uma cultura marcada essencialmente pela oralidade, é a escassez de fontes escritas. Grande parte da literatura que pode ser encontrada em grandes centros de estudos é uma literatura africana eurocêntrica, hoje alvo de críticas por muitos pesquisadores africanos que buscam reescrever a história, filosofia, literatura, antropologia e teologia da África a partir de uma visão endógena.

Entende-se que existem aspetos que dizem respeito à cultura dos povos africanos que escapam a uma compreensão de um pesquisador ocidental, pois não fazem parte de sua visão de mundo e podem parecer *senseless*, isto é, desprovida de sentido. Será árduo para um pesquisador ocidental entender a relação da atribuição do nome de um ancestral à uma criança na hora do nascimento, com o choro da mesma no contexto africano. No mundo ocidental a atribuição do nome à criança não obedece aos mesmos critérios que na África.

Neste trabalho vamos aprofundar o conceito Convertibilidade, como ele opera enquanto categoria analítica, desde a sua etimologia até a forma como Lévi-Strauss emprega no pensamento Selvagem e na segunda parte iremos relacionar com a nossa pesquisa, dando um mergulho para a tradição do povo Nyungwe de Moçambique no que diz respeito aos nomes totêmicos, ou aqueles que como tais se apresentam.

1. Convertibilidade

Convertibilidade é um substantivo feminino, e é o mesmo que conversibilidade. Do latim *convertibilitatem*, indicando aquilo que tem a possibilidade de ser transformado (Bueno, 1964: 812). A faculdade de se converter ou daquilo que é mutável e conversível (Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa: 963). E conversível é aquilo que se pode converter que é susceptível de conversão. Por exemplo, no Brasil diz-se do automóvel cuja capota é removível, ou seja, descapotável (Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa: 963).

Outro exemplo que ajuda a entender o termo é a possibilidade de converter papel-moeda em ouro. Em termos de fins econômicos bem práticos, pode se entender convertibilidade como a possibilidade de trocar, de converter moeda de um país em moeda de outro país, isto é, uma moeda é convertível quando se pode trocar livremente por qualquer outra (Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa: 963).

Convertibilidade no Pensamento Selvagem

Lévi-Strauss, ao fazer uso do termo convertibilidade, ele está dialogando com os que ele chama de antigos etnólogos, Malinowski, Boas, e Durkheim. O tema em questão é sobre o totemismo. Para Lévi-Strauss houve um equívoco com esses antigos etnólogos a respeito do totemismo. Eles se deixaram enganar por uma ilusão, sobretudo Malinowski. A respeito deste, o autor enfatiza que foi um erro que Malinowski cometeu “quando pretendia que o interesse dos primitivos pelas plantas e animais totêmicos era-lhes inspirado unicamente pelos reclamos de seu estomago” (Lévi-Strauss, 1989:18). Ou “que o indígena nomeia e conceitua unicamente em função de suas necessidades” (1989:16).

Esse é o pano de fundo para entender como emerge o uso do termo convertibilidade no Pensamento Selvagem. Lévi-Strauss põe a mão na massa para explicar o que é um sistema totêmico ou aquilo que como tal se apresenta, em resposta aos equívocos deixados por aqueles antigos etnólogos. Sendo assim, ele envereda, antes de mais nada, pelo caminho da definição, do que se entende por um sistema totêmico.

Os sistemas de denominação e classificação comumente chamados totêmicos retiram seu valor operatório de seu caráter *formal*, são *códigos* aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de *códigos* diferentes. O erro dos etnólogos clássicos foi querer reificar essa *forma*, ligando-a a um *conteúdo* determinado, enquanto ela se apresenta ao observador como um *método* para assimilar toda espécie de *conteúdo*. Longe de ser uma instituição autônoma, definível por caracteres intrínsecos, o totemismo, ou o que como tal se apresenta corresponde a certas modalidades arbitrariamente isoladas de um sistema formal, cuja função é garantir a *convertibilidade* ideal dos deferentes níveis da realidade social. Assim como Durkheim parece ter entrevisto, às vezes é numa “sociológica” que reside o fundamento da sociologia. (1989: 95).

Lévi-Strauss quer deixar bem clara a ideia de que os Sistemas Totêmicos são *códigos* aptos a veicular mensagens transponíveis nos termos de outros códigos e a exprimir em seu próprio sistema as mensagens recebidas pelo canal de *códigos* diferentes. Daí que para nós se fez necessário recorrer a etimologia da palavra “*Convertibilidade*” para entender como os códigos de um outro sistema através de mensagens podem ser conversíveis para um outro sistema.

Neste sentido a etimologia se torna base para entender a operação. Parece tautológico, acreditamos que sim, porque a tautologia não é nada mais que dizer sempre a mesma coisa em termos diferentes. Daí dá, também, para entender quando Lévi-Strauss fala de totemismo ou aquilo que como tal se apresenta, isto é, essa conversibilidade de um sistema para o outro.

As noções e crenças de tipo totêmicas não podem ser banalizadas ou exotizadas vendo apenas a relação com plantas e animais dos povos que possuem tais sistemas como pura e simplesmente pautada e determinada pelas necessidades biológicas. É incorreto entender o sistema totêmico nessa perspectiva malinowskiana, que “considera que os elementos naturais seriam incorporados e conhecidos pelo fato de serem úteis, ao que Lévi-Strauss retruca que as espécies animais e vegetais não são conhecidas pelo fato de serem úteis, pelo contrario, elas são decretadas úteis ou interessantes, porque são primeiro conhecidas” (Rodrigues, 1980: 24).

Está aí presente uma ciência, que ele chama de ciência do concreto. Uma tal ciência, a ciência do concreto, “não deve absolutamente ser eficaz no plano prático. Mas,

justamente, seu objeto primeiro não é o de ordem prática. Ela antes corresponde a exigências intelectuais, em vez de satisfazer às necessidades”. (Lévi-Strauss, 1989:25).

Nas Estruturas elementares do Parentesco, ao tratar sobre a natureza e a cultura, fazendo alusão a pesquisas que foram feitas com macacos antropoides (orangotango, gorila e chimpanzé) Lévi-Strauss afirma que o caráter individualizacional dos comportamentos destes no que diz respeito a preferências alimentares, no domínio da vida sexual, eles se assemelham singularmente ao homem (Lévi-Strauss, 1976:25). Neste contexto, Malinowski é criticado e corrigido:

Malinowski está, portanto enganado quando diz que todos os fatores que definem o comportamento sexual dos machos antropoides são comuns a todos os membros da espécie, funcionando com uma tal uniformidade que, para cada espécie animal, basta um grupo de dados e um só (...) as variações são tão pequenas e tão insignificantes que o zoólogo está plenamente autorizado a ignorá-las. (Lévi-Strauss, 1976:25).

Os sistemas totêmicos, na concepção levistraussiana, eles merecem uma atenção especial,

sobretudo porque constituem, para as sociedades que as elaboraram ou adotaram, códigos que permitem, sob a forma de sistemas conceituais, assegurar a convertibilidade das mensagens aferentes a cada nível, sejam eles tão distantes uns dos outros quanto os que dizem respeito, parece que exclusivamente, à cultura ou à sociedade, ou seja, relações que os homens mantêm entre si ou manifestações de ordem técnica e econômica que se poderiam crer referentes mais às relações do homem com a natureza. (Lévi-Strauss, 1989:109).

Segundo Lévi-Strauss, “essa mediação entre natureza e cultura, que é uma das funções distintivas do operador totêmico, permite compreender o que pode haver de verdadeiro, mas também de parcial e mutilado nas interpretações de Durkheim e Malinowski, que tentaram alojar o totemismo dentro de um único dos seus dois domínios, quando ele é, sobretudo um meio de transcender sua oposição” (Lévi-Strauss, 1989:109).

Rodrigues afirma que,

Lévi-Strauss adota uma posição que, sob certos aspetos, poderia conciliar Durkheim e Radcliffe-Brown. Para ele a conexão existente entre natureza e cultura, a morfologia social e o pensamento não é direta e sofre uma série de mediações simbólicas; além disso, sem abandonar o primado da cultura, que

‘conhece’ antes de ‘usar’ ou de se ‘interessar’, e que atribui valor simbólico aos elementos utilizados ou rejeitados, Lévi-Strauss admite que as propriedades ‘objetivas’ e intrínsecas do mundo vegetal ou animal propõem ao homem um METODO de pensamento, motivado e incorporado (Rodrigues, 1980:24).

O fato de a água ser utilizada largamente para significar ‘purificação’, ou de que a circuncisão tenha significado frequentemente ‘iniciação’ e que a fumaça sirva para referir ao ‘etéreo’ e ao ‘volátil’ e ao ‘imaterial’, não deriva de um ditame, de uma imposição material desses elementos, nem somente da difusão cultural: resulta de eles nos proporem algo; resulta não de serem primariamente bons para lavar, começar ou desprender; mas acima de tudo de serem bons para *pensar*. Portanto, segundo Rodrigues, a noção de ordem ou da origem da noção de ordem que é um dos mais efervescentes debates da antropologia Social contemporânea, agora tendo seu berço localizado, explica-se dialeticamente, isto é, conjuga a ordem da Natureza e a ordem da cultura (Rodrigues, 1980:23-24).

Como os Nyungwe de Moçambique nomeiam?

Nesta segunda parte do trabalho pretendemos relacionar a teoria que até agora vínhamos tecendo com as práticas culturais do povo Nyungwe de Moçambique, o qual temos nos dedicado a estudar. O povo Nyungwe é um povo, como tantos outros da África, que segue a tradição oral na transmissão dos conhecimentos, sejam eles médicos, agrícolas, artísticos, de arquitetura, de culinária, e de literatura (contos, provérbios, fabulas, cantigas, etc), onde o ancião têm um papel primordial, é ele o “mestre da palavra”, segundo a caracterização de Hampatê Bâ (2003:174). Por isso, como diz Munanga, “a tradição oral, com o que tem de lacunas e de imprecisões, é até hoje a melhor fonte de informações para a história da maior parte das populações negras da África. Contudo, essa tradição se torna ineficaz à medida que as recordações se apagam na noite dos tempos” (Munanga,1986:56).

Nossa proposta emerge na tentativa de conciliar a tradição oral com a tradição escrita, para que esses conhecimentos não se percam, pois, muitos dos que detinham esses conhecimentos não existem mais, e as poucas *enciclopédias vivas* que existem, “correm o risco de perecerem e com elas também o saber” (Maia,2011:14). Francisco Xavier Mpesa expressa essa preocupação com relação ao povo Nyungwe de forma mais

original possível usando a língua local, exaltando e agradecendo ao missionário Manuel dos Anjos por ter escrito a gramática-dicionário em Nyungwe.

Basa lomwe waticitira Baba Manuel dos Anjos Martins lin'tikuza ife Anyungwe. Bzirewedwe bzinji bza Asenzi bzinati kunembedwa. Wanthu azinji wambakomedwa na kuwerenga mabukhu ya ciredwedwe cawo. Akulu-akulu wali kumala. Iwo ndiwo wambatipfunzisa makhalidwe. Wana watsapano, nakuti cizungu capita, wambatetekeralini pomwe akulu-akulu. Tenepa na kukhala na bukhu momwe mudanembedwa bza makhalidwe yathu, tikafuna kudziwa makhalidweyo tin'fungula bukhulo ticiyapfunza (Martins, 1991:8).

A preocupação de Francisco Xavier tonto como a de Manuel dos Anjos é genuína como mostra a tradução.¹ Está em questão aqui a invisibilização ou ocultação da história e culturas africanas pelas literaturas hegemônicas, questão essa percebida muito bem por Ki-Zerbo. Ele nota que as pesquisas no seu tempo eram um instrumento de colonização a ponto de a investigação histórica ter decidido que não havia história africana e que os africanos colonizados estavam condenados a endossar a história do colonizador (Ki-Zerbo, 2009:15). Diz Ki-Zerbo que, “foi por esta razão que nos dissemos que tínhamos de partir de nós próprios para chegar a nós próprios” (Ki-Zerbo, 2009:15).

A valorização e visibilização da cultura africana e das línguas africanas deve partir dos próprios africanos, pois a literatura africana eurocêntrica não tem esse foco, como mostra claramente Wa Thiong'o, ao reconhecer o cinema africano como o *locus* (Comba, 2002:193) onde se resgataram as línguas africanas.

Se olharmos para a literatura africana, notaremos que, mesmo onde ela tem contribuído para nossa noção de ser, tem sido colonizada devido à sua recusa em se engajar nas línguas africanas. A (...) literatura africana eurocêntrica tem despersonalizado o personagem africano ao fazê-lo ver-se a si mesmo e ao mundo em e por meio do Frances, inglês e português. Nessa literatura, até mesmo os camponeses e trabalhadores, falantes de línguas africanas legítimas e vibrantes, são obrigados a falar línguas europeias. Foi no cinema africano, pouco importa o que pensemos do conteúdo, que o personagem africano recuperou sua linguagem. É na tela que encontramos o povo

¹ O trabalho que fez para nós o padre Manuel dos anjos Martins engrandece a nós Nyungwe. Muitas línguas dos africanos ainda não foram escritas. Muitos povos alegram-se em ler livros em sua língua. Os mais velhos estão desaparecendo. São eles que nos ensinam a cultura. As crianças de agora, com a entrada da língua dos brancos, não escutam mais os mais velhos. Desta forma, tendo um livro no qual estão escritas as nossas maneiras de ser, quando quisermos saber dessas maneiras, abrimos esse livro e (as) aprendemos.

africano falando sua própria língua, lidando com problemas em sua própria língua e tomando decisões por intermédio de diálogos na língua materna (Wa Thiong'o, 2007:31).

Tanure Ojaide comunga o mesmo pensamento ao afirmar que “a literatura africana permanecerá aquela literatura que responde às preocupações e exprime as sensibilidades e as aspirações e ideais do povo africano como parte de sua realidade viva” (Ojaide, 2009:18). Por isso, “o africano sempre pergunta, não *quem sou eu*, mas *quem somos nós? Meu problema não é apenas meu, mas nosso*” (Appiah, 1997:116). Neste sentido, Hampatê BÂ se torna um profeta ao anunciar que “na África, cada ancião que morre é uma biblioteca que se queima”. (Bâ, 2003).

Ao registramos aquilo que é a maneira de ser de um povo, *Makhalidwe* que significa cultura em Nyungwe, “nós estamos não apenas prestando um serviço a África como continente, mas em primeiro lugar estamos prestando um serviço à ciência”, dizia Cheik Anta Diop, citado por Ki-Zerbo (2009:15).

Como diz Appiah, a África “é um imenso continente, povoado por uma miríade de raças e culturas” (Appiah, 1997:121). com uma dimensão multicultural muito grande. A noção de raça utilizada por Appiah aqui, hoje já é um conceito superado nas ciências sociais, como mostra claramente Munanga: “raça não é uma realidade biológica, mas sim apenas um conceito, aliás, cientificamente inoperante, para explicar a diversidade humana e para dividi-la em raças estanques. (...) Biológica e cientificamente, as raças não existem” (Munanga, 2004: 21).

Não vamos entrar no mérito de prolongar a discussão da raça enquanto categoria analítica, seus usos e abusos ao longo da historia, pois a afirmação supracitada já é suficiente para chamar atenção no uso do termo. Nosso foco de análise é o povo Nyungwe de Moçambique, em suas relações totêmicas ou aquelas que como tais se apresentam.

Neste povo temos alguns grupos totêmicos e o nome é o elemento revelador para se saber de qual totem é a pessoa. Totem é *mtupo* na língua Nyungwe.

Segundo Manuel dos Anjos, *mtupo* (totem) ou no plural *mitupo*, é o nome de cada família extensa ou clã, significando geralmente um animal-simbolo, animal esse que muitas vezes é difícil de identificar, pois o nome vem de linguagens antigas ou secretas. Tradicionalmente o clã não podia comer a carne do animal do seu nome, e as pessoas

com o mesmo nome de clã não podiam se casar entre si. O nome segue o parentesco patrilinear (Martins, 1991:265).

Por isso, interessa-nos apresentar nesta segunda parte a evolução dos nomes entre os Nyungwe de Moçambique.

A hermenêutica do nome entre os Nyungwe

Ao introduzirmos o termo *hermenêutica*, recorreremos ao sentido que lhe é dado tanto por Gadamer assim como pelos seus leitores estudiosos críticos. Diz Gadamer que,

hermenêutica descreve muito mais o âmbito conjunto do entendimento inter-humano. Em meus próprios trabalhos não se fala verdadeiramente apenas de ciências. Derrida poderia seguramente dizer o mesmo sobre a desconstrução e afirmar que ele mesmo pretende justamente superar o encurtamento produzido pelo método (Gadamer, 2009:161).

Segundo Lawn, “Gadamer procura fazer sentido do entendimento humano como um fenômeno filosófico, histórico e cultural. Ele procura (...) apresentar a dimensão hermenêutica de todas as atividades humanas, e é capaz de oferecer uma medida de crítica” (Lawn, 2007:8).

Num *popping in and popping out*, precisamos entender o ponto de partida de Gadamer, que é a filosofia moderna tendo como seu maior expoente Descartes. Desde Descartes a filosofia moderna começou a considerar correto o *método* como caminho para uma certeza absoluta. Munido de um procedimento racional, o pensamento humano se tornaria igual à ciência natural na substituição das forças negras da tradição com a verdade objetiva (Lawn, 2007:11).

Gadamer contesta este discurso otimista da modernidade em sua obra *verdade e método* (1960). Sendo assim, ele inicia o seu discurso, reavaliando a ideia de tradição, da qual o pensamento iluminista havia se distanciado alegando que a *tradição* e a *razão* não podiam ser facilmente consideradas em separado. Na visão de Gadamer, a tradição não podia ser um objeto de questionamento racional *puro*. Diz ele que, “a ideia de que podemos desviar dos nossos próprios pontos de referência cultural para acatar a verdade eterna é uma demonstração fictícia do pensamento modernista” (Gadamer *apud* Lawn, 2007:11).

Não obstante, Gadamer relaciona sua ideia de *tradição* à reelaborada noção de *preconceito*, que ele entende como pré-conceito ou pré-julgamento, como aquilo que torna possível qualquer tipo de discriminação (Gadamer. Apud. Lawn, 2007:12).

Para Gadamer,

os preconceitos estão presentes em todos os entendimentos. Contra as reivindicações do iluminismo de que a razão, separada da perspectiva histórica e cultural, representa um teste para a verdade, Gadamer alega que nós estamos irredutivelmente incrustados na linguagem e na cultura, e que o escape para uma certeza clara através do método racional é uma ideia absurda (Gadamer. Apud. Lawn, 2007:12).

A contribuição singular de Gadamer ao pensamento contemporâneo repousa na ideia de que, “o entendimento é, invariavelmente hermenêutico. O termo deriva da hermenêutica a variável do conhecimento que lida com a interpretação” (Lawn, 2007:12). A hermenêutica era a arte de interpretar de forma concisa os textos antigos, em especial os textos da Sagrada Escritura. Quem detinha o poder de interpretar os textos da Sagrada Escritura era a autoridade Eclesial. Surge desta forma um movimento para reivindicar o poder de interpretação dos textos antigos. Com Gadamer a hermenêutica se transformou num procedimento mais abrangente para o entendimento em si, que ele chamou de hermenêutica filosófica e a caracterizou em termos de um círculo hermenêutico. Essa ideia de círculo se referia ao constante movimento de rotação entre uma parte de um texto e seu significado total. Mais precisamente, a ideia é que, quando se faz sentido de um fragmento do texto, está-se simultaneamente, interpretando o todo (Lawn, 2007:12).

Com Gadamer há uma superação quanto ao papel da hermenêutica tornando-a uma característica necessária para qualquer tentativa de entendimento do mundo (Lawn, 2007:12). Depois desse *popping in and popping out* na hermenêutica enquanto marco teórico vamos entrar agora nas profundezas da cultura do povo Nyungwe para entendermos a natureza dos nomes e suas interpretações na sociologia do cotidiano. Ainda hoje, nas saudações, muitos adultos tratam-se pelo nome do clã, e é muito raro o uso do nome próprio da pessoa entre os anciãos.

Para os Nyungwe, o nome carrega sempre um significado profundo, uma identidade da pessoa. Há nomes próprios, de nascimento ou da meninice “*dzina lakubadwa*” ou “*dzina la pa ubwana*”, que na fase adulta a pessoa muda e ganha um nome

no estado de adulto “*dzina lacikulire*”, marca da passagem de uma fase para outra da vida. Há, porém outros nomes ligados às circunstâncias em que acontece o nascimento.

De toda forma, para a criança ser trazida à existência, ela precisa receber um nome “*dzina*” (Martins, 1991:179) que tem ligação com a família, que pode ser, por exemplo, com um avô já falecido, com um ilustre ancestral, ou tio avô e chefe de família (Appiah, 1997:9). Tal que a criança quando nasce, se ela começa a chorar sem parar, mesmo tendo sido dada um nome, isso significa que aquele nome não é da vontade do espírito do ancestral da família, e por isso mesmo deve-se imediatamente tentar outro nome. Quando ela se cala, aí houve aceitação e vínculo da criança com aquele ancestral dono do nome. Isso quer dizer que o ancestral reivindicou seu nome para a criança. É o rito de imposição do nome de que Lévi-Strauss fala (1989; 200).

Nomes de meninice (*dzina la pa ubwana*)

Em geral, na infância as crianças recebem um nome, e na passagem para a fase adulta o nome de criança cessa. Em alguns casos chamar um adulto pelo seu nome de criança, pode gerar um constrangimento e brigas. Por isso, deve-se evitar sempre chamar um adulto pelo nome da infância. Por exemplo:

- *Boina*. Na tiração de sarô o menino é chamado de Boi.
- *Makosa*. Do verbo – *kosa*, (Martins, 1991:214) trançar, tecer uma corda. *Ma* é um prefixo que significa aquele que +*Kosa* tecer ou trançar. *Makosa* quer dizer aquele que gosta de trançar ou tecer. Em geral é um nome masculino.
- *Chandindi*. *Cha* é prefixo + *ndindi* buraco (substantivo). Significa aquele que é do buraco, isto é, a criança que gosta de brincar fazendo buracos, covas. Daí a associação do nome com a ação do sujeito.
- *Buma*. É um torrão, uma pedra de terra que atirada para o chão ou parede se desfaz completamente, transformando-se em terra (Martins, 1991:148).
- *Bebe*. Nome simples para criança do sexo masculino.
- *Nenê*. Nome simples para criança do sexo feminino.
- *Cipiri*. Significa terça feira. É nome masculino.
- *Citatu*. Significa quarta feira. É nome masculino.
- *Cinai*. Significa quinta feira. É nome masculino.
- *Nyasa*. É gazela. Atributo para a criança que gosta de correr muito, assim como é a gazela.

Note-se que, os nomes *cipiri*, *citatu* e *cinai* podem ser atribuídos à criança que nasce em um destes dias, e para facilitar a memória, pelo menos os pais podem fixar e lembrar o dia da semana em que a criança nasceu, dado que nem sempre é possível lembrar-se da data e do ano. Quem trabalha no cartório ou no hospital enfrenta estas situações com

mais frequência. Em geral, o dia da semana e a estação do ano aparecem associados aos nomes das pessoas.

2.3 Nomes no estado adulto (dzina lacikulire)

Considerando que a pessoa já passou do estado de criança para o estado adulto, ela toma o nome que lhe corresponde na integração social.

- *Kuyeza*. Prefixo *ku* + *yeza*. Significa aquele que experimenta ou testa.
- *Kunamiza*. Prefixo *ku* + *namiza*. Significa aquele que mente. Vem do verbo *kunama*, isto é, mentir.
- *Famba*. Significa aquele que anda. Vem do verbo *kufamba*, isto é, andar.

Chamamos atenção sobre os verbos em Nyungwe. O infinitivo é marcado pelo prefixo *Ku*, que é uma característica das línguas bantu.

2.4 Nome e Herdeiro

Há o nome de herdeiro-chefe “*dzina la nthaka*” (Martins, 1991:179) de família extensa com significado especial em relação ao nome de chefe do defunto (Junod, 1996:59). Por exemplo:

- *Catcoka*.² É um atributo masculino, no particípio passado do verbo *kutcola*. Significa aquele que fora partido ou quebrado. É um nome familiar. É muito comum entre os Nyungwe ouvir falar, por exemplo, sobre os *Catcoka*: *wene Catcoka*, isto é, a família dos Catchocas. *Imwe wene Catcoka*, significa, vocês os Catcokas.
- *Cagomoka*. Do verbo *gomoka*, (Martins, 1991:187) desmorronar-se; desfazer-se o torrão ou coisa de barro. Significa aquele que desmorrinou. É um nome masculino também no particípio passado do verbo *kugomola*.
- *Calimba*. Particípio passado do verbo *kulimba*, melhorar. Significa aquele que melhorou. É um nome masculino e é daqui que vem o nome de *Zalimba*. *Wene Zalimba*, isto é, a família dos *Zalimba*.

² O “cha” é um prefixo que significa aquilo que.

- *Cawola*. Particípio passado do verbo *wola*, (Martins, 1991:350) apanhar algo no chão com as mãos, ou apodrecer. Significa aquele que apodreceu ou aquele que apanhou no sentido de recolher. Também é um nome familiar. É comum escutar-se o tratamento de, *wene Cawola*, isto é, a família dos *Cawola*.
- *Caima*. Particípio passado do verbo *kuima*, ficar de pé. Significa aquele que ficou em pé, que se ergueu. Nome associado a superação de adversidades.
- *Cabwedzeka*.³ Particípio passado do verbo *kubwedza*, (Martins, 1991:151) partir-se uma coisa esticada. Significa aquele que se partiu. É um nome familiar, e podem ser encontradas famílias com esse nome no Songo, Marara e Tetê. *Wene Cabwedzeka*, isto é, a família dos Cabwedzekas.

2.5 Nomes de brincadeira

Os Nyungwe são um povo lúdico, amam a diversão, a tiração de sarro, e esses ambientes são propícios para cognominar algumas pessoas.

Entre os Nyungwe é comum haver um cognome, isto é, “*dzina lakusinjirira*” ligado a alguma característica especial da pessoa ou nome que surge à partir de uma brincadeira. Por exemplo:

- *Nyamapanda* é um nome dado ao indivíduo que tem uma cabeça com contornos.
- *Nyabzimaso*, por ter olhos grandes.
- *Maso ya Mphaka*, por ter olhos azuis como os do gato. Por exemplo, um padre italiano de olhos azuis chamado Emilio Franzolini, da congregação dos missionários Combonianos, ele trabalhou por muitos anos em Tete, e as pessoas chamavam-lhe de *maso ya mphaka*, olhos de gato, por ter olhos azuis, e ele era consciente desse apelido.
- *Casenye*. Casenye é gazela, e é nome atribuído a alguém que corre muito como a gazela.
- *Galagada*, nome atribuído a alguém que fala muito, pessoa malandra, fofqueira que ouve e não guarda segredo, esperta. Em geral é feminino.
- *Nyamphulupulu* é um/a que nunca para em casa, irrequieto, um malandro. Comportamento associado ao dos cabritos que não conseguem ficar em um único lugar, correm de um lado para o outro, diferente do boi que pode ficar por muito

³ Chamamos atenção quanto à pronúncia destes nomes. Sua pronúncia é semelhante ao “c” italiano.

tempo num único lugar. O nome já aponta para uma sociedade que pratica a pecuária.

- *Kamoga* é nome atribuído a alguém que salta muito, mas também pode ser atribuído a uma pessoa que nunca para em casa.
- *Kaponda mulupsa* é alguém que faz caminhos por todos os lados inclusive lugares onde ouve queimadas, donde vem o nome *lupsa*, que significa queimada. Mas há uma historia real ligada à gênese deste nome. O *Kaponda mulupsa* foi o nome dado a um administrador colonial “branco” que trabalhou na Marara em Tete, por ter proibido as pessoas de fazer as queimadas.
- *Matope* (lama) nome masculino dado a uma criança que gosta de brincar muito na lama.
- *Nsolo wa Mbuzi* nome atribuído a alguém que a cabeça se parece com o cabrito. De novo, o nome nos remete a uma sociedade que pratica a pecuária.

Há pessoas que, ao sofrerem desgraças tomam um nome diferente “*dzina la ulombo*”. Por exemplo:

- *Bwamala*, *Bwandekha*, *Balira* porque a criança nascia no chão, tinha *dzecete*, isto é tinha os dentes de cima. Aqui o nome está associado ao estado de nascimento de uma criança, ou seja, o normal e o anormal. Uma criança considerada normal deve começar a sair os dentes de baixo, porém quando começam a sair os de cima é mau sinal. Antigamente a criança morria, hoje no hospital arrancam. *Dzetete* é a criança que nasce com dentes. Há toda uma crença e tabus em torno desse estado da criança.

Se uma pessoa é possuída por um espírito de um defunto que se tornou “Rei Leão - *Mambo Mphondolo*”, essa pessoa pode ser conhecida também pelo nome do espírito possuidor.

Por exemplo: *Amvula Goho* era *mambo mphondolo* (rei leão) que tratava a todas as pessoas na Marara⁴ e tinha poderes, dons para fazer chover. Morreu e foi sucedido por uma mulher. *Goho* protegia a população contra feiticeiros e amarradores de chuva, *mpsezi*. Era um protetor de todos na aldeia de Marara katacha. Os *Mpsezi* podemos compará-los com *susu* de que Lévi-Strauss fala quando diz que, “...a semente que não vier do *susu* não germinará, pois a agricultura só é possível graças à magia herdada do tio

⁴ É um distrito administrativo que se encontra entre o distrito de Cahora Bassa – Songo e a cidade de Tete. Mara é muito conhecido por estar ali uma Missão fundada por missionários católicos, conhecidos como missionários Combonianos.

materno: é o ritual que faz engrossar os inhames” (1989:135). Esse tio materno é um *Mpsezi* pelo seu poder mágico-agricultor.

Mpsezi é o feiticeiro que rouba de noite nos campos, que com artifícios aumenta os bens no próprio campo, talvez fazendo com que as plantas dos outros passem para o seu campo, e que no celeiro aumenta os produtos colocando lá carne humana (Martins, 1991:257).

Nomes ligados diretamente ao genitor

Para além do nome pessoal, uma pessoa pode ser cumprimentada pelo nome do filho ou filha mais velho. Por exemplo:

Ababa wa cinai = senhor pai do Cinai.

Ama Siza = a mãe da Siza.

Ya kemi = a mãe da Kemi

Ou sendo nomeado pelo nome do seu totem (*ntupo*). Por exemplo:

Ntupo wa a Tembo, são os que pertencem ao clã dos Tembo. Nas saudações é comum as pessoas se dirigirem umas às outras usando a seguinte fórmula: *Imwe a Tembo* = Vossa Excelência do clã Tembo, e também a saudação pode ser referida pelo nome do chefe de família.

Por exemplo:

Wene Catchoka = a família de Catcoka. *Catcoka* quer dizer aquilo que foi quebrado, partido: *cha* é o prefixo que significa aquilo que; e *tcoka* é o particípio passado do verbo *ku tcola*, partir (Martins, 1991:327).

- *Ntupo wa a Phiri*, são tribos que vivem nas terras altas e montanhosas, ou provenientes de tais lugares, eles não comem carne de macacos porque “*ndi ntupo wawo*”, ou seja, respeitam porque é o animal protetor deles. *Phiri* significa montanha, colina e também é nome próprio de família (Martins, 1991:308). Montanha e macacos figuram como metáforas nas relações matrimoniais, os macacos representando o masculino e a montanha o feminino. A sociedade Nyungwe é muito criteriosa na ética familiar e no comportamento do homem e da mulher. No imaginário coletivo espera-se que seja o homem quem vai procurar a noiva e não esta que vai se oferecer na casa do noivo. No tribunal familiar, quando os pais da noiva querem a todo custo que sua filha case com o moço, já sabendo que entre eles há relações sexuais consumadas, é comum escutar-se a metáfora: *Kodi ndi mapiri yabalondola akolo, ayai akolo ndiwo ambalondola mapiri?* Será que,

são as montanhas que vão atrás dos macacos, ou os macacos é que vão atrás das montanhas? Essa metáfora, em geral, encerra a negociação.

- *Ntupo wa nkhangaiwa* (pombo), são os que pertencem ao clã dos Pombos, conhecido também por *ntupo wa azungu*, isto é, o clã dos brancos, porque tem um coração bom e pacífico. Atenção aqui, na consciência coletiva do povo Nyungwe, a pomba é associada sempre à paz, daí que o clã dos pombos é o clã dos pacificadores.
- *A sauta, ntupo wa apusi* (macaquinhos). Os *a sauta* pertencem ao clã dos macaquinhos, e estes podem casar os *aphiri*, enquanto que, entre pessoas do mesmo *ntupo*, há uma interdição absoluta de casamentos (Rosário, 1989:32).
- *Ntupo wa mbwaya*. *Mbwaya* é cão (Martins, 1991:241). São os que pertencem ao clã dos cachorros, isto é, tem o cachorro como seu animal protetor.

Portanto, essas são algumas relações totêmicas que podemos encontrar entre os Nyungwe. No entanto, relações totêmicas podem ser encontradas também em outros povos como mostra Lévi-Strauss: “a abelha é um animal totêmico tanto na África quanto na Austrália. Mas entre os Nuer, trata-se de um totem secundário associado ao píton, porque as duas espécies têm o corpo marcado de maneira semelhante. Quem têm o píton como totem abstém-se, então, de matar as abelhas e de comer seu mel” (Lévi-Strauss, 1989:73-74).

Nomes circunstanciais

Por exemplo, quando uma mãe tenta conceber e tem abortos espontâneos ou nasce um nado morto. Nisto, quando consegue ter à luz, depois de tantas tentativas, a criança poderá receber o nome de *Matsautso* se for uma menina ou *Mabvuto* se for um menino, ambos os nomes significam sofrimento. Portanto, estes nomes remetem ao árduo caminho que a mãe percorreu desde a concepção até ao nascimento. *Matsautso* ou *Mabvuto* deram trabalho, causaram sofrimento a ponto de os pais usarem todos os recursos tanto biomédicos como etnomédicos para trazer *Matsautso* ou *Mabvuto* à vida. Estes sobreviveram às peripécias da vida, por isso, pelo nome suas circunstâncias serão eternizadas.

Por exemplo, as crianças que têm o nome de *kamuzu*, é porque elas nasceram através da ajuda do médico tradicional, isto é, da ação da etnomedicina. Atenção que aqui não se exclui a ação biomédica, porque o povo nestas circunstâncias recorre aos dois sistemas médicos, seja por iniciativa própria, seja por indicação dos agentes de

saúde pública que entendem o lado religioso implicado no paciente e aconselham a buscar a Religião Tradicional na pessoa dos especialistas do problema (Maia, 2011:102). *Muzu* significa raiz. Desta forma, *kamuzu* é aquele que nasceu a partir do tratamento baseado em raízes (Maia, 2011:102).

A preocupação em trazer a vida recorrendo a etnomedicina não é apenas atitude dos Nyungwe, também está presente em outros povos africanos, como é o caso dos Basanga de Shaba, onde o nome da criança se relaciona com as folhas da planta usada para que ela nascesse, *Mukalai*. Quem dá o nome à criança é o adivinho, *Nanga* (Munanga, 1986:121-122). Existem várias designações para os terapeutas tradicionais, a designação mais comum é a de *n'anga* (Junod, 1996:389) no sul de Moçambique; *si'nganga* ou *nyabezi* (Martins, 1991:288) no centro de Moçambique.

Assim acontece com uma criança que nasce no tempo da estação das chuvas (*nyengo ya mainza* dezembro à março) poderá receber o nome de *Mainza* (Martins, 1991:230). Entre os Tongas do sul de Moçambique, por exemplo, se for durante uma viagem da mãe, a criança pode ser chamada de *Ndleleni*, isto é, no caminho, na estrada (Junod, 1996:59) ou *Kamungira* entre os Nyungwe. *Ngira* significa caminho. Se o nascimento acontecer debaixo de uma árvore, é o nome dessa árvore que será atribuído à criança, por exemplo: *Nkanyini* (debaixo do terebinto), *nkwakweni* (debaixo do estricno), *Nkuweni* (debaixo da figueira), *Mpfuleni* (durante a chuva), ou *Murhumbini* nas ruínas (Ibidem).

Quando uma mãe tenta varias vezes pelo menos 3 vezes, a quarta a criança que sobreviver toma o nome de *nhamazawene*, isto é, *nhama* significa carne, e *za* é o genitivo que quer dizer de, e *wene* significa deles (a carne deles. Quem são esses implícitos no “deles?” são os feiticeiros, isto é, a mãe não tem certeza se esta criança vai sobreviver ou não, ela está ainda desesperada). Este nome é atribuído quando a criança que nasce é uma menina. Quando é um menino toma o nome de *mabvuto*.

Não obstante, estes nomes dados por ocasião do nascimento são abandonados mais tarde no estado da puberdade, fase que aponta para o estado adulto da pessoa. Ai tanto o homem como a mulher tomam outro nome. (Junod, 1996:60). No entanto, o nome (*dzina*) não é vazio, mas sim revelador circunstancial com o meio físico e espiritual em que foi gerado. Ou seja, nomes animais e vegetais participam da formação da vida humana, o que Lévi-Strauss chama de planta ou animal epônimo (1989:206-207).

Está relação do Nyungwe com a natureza, onde vemos o nome relacionado a animais, a estações, a dias da semana, a fases da vida, a circunstâncias do parto, ela não é objeto do acaso, tão pouco uma invenção para satisfazer a ludicidade folclórica do desejo social curioso de alguns, mas sim ela aponta para uma ordem e para uma lógica nativa eficaz. Aqui a teoria levistraussiana encontra espaço na medida em que vemos que as relações do homem com o meio natural desempenham um papel de objetos de pensamento (1989:113).

Sendo assim, podemos entender que os fenômenos naturais não são o que os mitos procuram explicar, mas sim, os fenômenos naturais são aquilo por meio dos quais os mitos tentam explicar a realidade, não de ordem natural, mas sim de ordem lógica (Ibidem).

Portanto, o tema do totemismo é fundamental entre os Nyungwe de Moçambique, pois se convencionou definir o totemismo pela presença simultânea de denominações animais e vegetais, de proibições que recaem sobre as espécies correspondentes e de interdição de casamento entre pessoas que dividem o mesmo nome e a mesma proibição (1989:116) então não resta dúvida que esta relação do Nyungwe com o meio natural merece e merecerá especial atenção em nossas pesquisas.

Para Lévi-Strauss, “nada evoca o totemismo entre os bosquímanos da África do Sul, os quais observam proibições alimentares exigentes e complicadas, pois ali o sistema funciona num outro plano” (1989:122).

Já esta hipótese não se aplica aos Nyungwe, pois os elementos totêmicos estão presentes nesta sociedade, prova disto é toda a descrição que acabamos de tecer. O nome é revelador de qual grupo a pessoa pertence e da cristalização de sua existência. A pessoa existe porque tem nome, e quem não tem nome ainda não existe.

Enfim, as proibições alimentares de mulheres grávidas irão nos remeter para as teorias indígenas sobre concepção e gestação (1989:228) assim como a frequência e o duplo vínculo nos remeterão aos espaços etnomédicos e biomédico. Em termos teóricos, o *Pensamento Selvagem* é uma obra importante e nela encontramos grande inspiração para nossa pesquisa.

Antonio Alone Maia

Doutorando em Antropologia Social pela
Universidade de São Paulo-USP/PPGAS

Resumo: O presente artigo busca apresentar alguns aspectos da cultura do povo Nyungwe de Moçambique no que diz respeito às relações totêmicas e a hermenêutica do nome. Moçambique é um país vasto, rico na sua diversidade cultural e lingüística. Por isso não se pode presumir como homogeneia a cultura dos povos que habitam o mesmo território nacional, nem dos grupos que habitam o mesmo território provincial. Dentro da mesma província encontramos vários grupos étnicos e cada um com sua característica específica. No entanto, as mesmas podem ser encontradas também em outros grupos com algumas variações típicas. Uma das características fundamentais que marcam o reconhecimento e a existência de uma pessoa entre os Nyungwe e os Madema é o nome. O nome não é vazio, ele carrega um sentido profundo, está relacionado e vinculado ou a um ancestral da família ou a uma situação circunstancial topônima. É desse aspecto do povo em questão que iremos aprofundar neste trabalho.

Palavras-chave: Convertibilidade; sistemas totêmicos; totem; nyabezi

Abstract: The present article entails to present some culture aspects of Nyungwe people of Mozambique where totemic relations and the hermeneutic of the name is concerned. Mozambique is a vast country, rich in its linguistic and cultural diversity. That's why one can not presume as homogeneous the culture of the people who live in the same national territory, not even of the groups living in the same provincial territory. Within the same province we come across several ethnic groups, each one with its specific characteristics. However, the same characteristics can be found as well in some other groups with some typical variations. One of the fundamental characteristics which marks the recognition and the existence of a person among nyungwe's people is the name. The name is not empty, it carries out a deeper meaning, is related and linked or to a family ancestor or to a toponim circumstantial situation. It is this aspect of the people concerned that we will deepen this work.

Keyword: convertibility; totemic systems; totem; nyabezi

Referências bibliográficas

- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. 302p.
- BÂ, Amadou Hampatê. *Amkoullel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athenas: Casa das Áfricas, 2003. 376p.
- BUENO, Francisco da Silveira. *Grande Dicionário etimológico-Prosódico da Língua Portuguesa*, 2º vol. Edição Saraiva São Paulo, 1964.
- COMBA, Júlio. *Programa de Latim: Introdução à língua latina*. Vol. 1. 18ª Ed. Ver. e atual. São Paulo: Editora Salesiana, 2002. 223p.
- Dicionário da língua portuguesa contemporânea da academia das ciências de Lisboa. I volume A-F. Verbo, Lisboa, 2001.
- GADAMER, Hans-George. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. 479p.
- Henri A. Junod. *Usos e Costumes dos Bantos (Tomo I: vida social)*. Ed. Arquivo histórico de Moçambique, Maputo, junho de 1996. 486p.
- LAWN, Chris. *Compreender Gadamer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007. 208p.
- LEVÍ-STRAUSS, Claude. *O Pensamento Selvagem*. (trad. Tânia Pellegrini). Campinas, São Paulo: Papyrus, 1989. 336p.
- LEVÍ-STRAUSS, Claude. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes, 1976.
- KI-ZERBO, Joseph. *Para quando a África? Entrevista com René Holenstein*. Rio de Janeiro: Pallas, 2009. 172p.
- MAIA, Antonio Alone. *Saúde e Doença na Cultura Nyungwe: Um olhar Antropológico-Teológico*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia,

- Concentração em Teologia Sistemática, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, São Paulo, 2011. 206p.
- MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da língua Nyungwe, gramática e Dicionário Nyungwe-Portugues-Nyungwe*. Lisboa: Editorial Além-Mar, Calçada Eng. Miguel Pais, 9-1200, 1ª Edição 1991. 427p.
- MUNANGA, Kabengele. *Os Basanga de Shaba: Um grupo étnico do Zaire: ensaio de Antropologia geral*. São Paulo, FFLCH, 1986. 334p.
- MUNANGA, Kabengele. *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo e etnia*. Cadernos PENESB (programa de Educação sobre o Negro na Sociedade Brasileira). UFF, Rio de Janeiro, n.5, 2004. 173p.
- OJAIDE, Tanure. *Examining Canonisation in Modern African Literature*. In: ASIATIC, VOLUME 3, NUMBER 1, JUNE 2009. Disponível em: http://asiatic.iium.edu.my/v3n1/article/Tanure_Ojaide/Tanure_Ojaide.pdf.
- RODRIGUES, José Carlos. *Tabu do Corpo*. Rio de Janeiro: Achiamé, 2ª edição, 1980. 174p.
- ROSARIO, Lourenço Joaquim da Costa. *A Narrativa africana de expressão oral*. Instituto de Cultura e língua portuguesa Angolê-Artes e Letras, 1ª edição, Lisboa, 1989. 356p.
- WA THIONG'O, Ngugi. *A descolonização da mente é um pré-requisito para a prática criativa do cinema africano?* In: MELEIRO, Alessandra (org.). *Cinema no mundo, indústria, política e mercado: África*. São Paulo: Escrituras Editora, Vol. I, 2007. 215p.

Recebido em: 02/02/2012

Aprovado em: 07/09/2012