

As “donas” dos crocodilos do rio Zambeze: Relatos de uma amizade socialmente indesejada¹

António Domingos Braço²

Doutorando na Universidade Federal do Pará (UFPA)

Docente na Universidade Pedagógica (Moçambique)

Resumo: As relações que os humanos estabelecem com os não humanos são construídas segundo os contextos e as representações coletivas imanadas a essas realidades particulares. Na textura das tradições culturais do povo *Sena*, um grupo etno-linguístico de origem Bantu que habita na região central de Moçambique, esses simbolismos são expressos através da oralidade e colocam as mulheres *Sena* como “donas” dos crocodilos do delta do rio Zambeze. Isso na tradução cotidiana significa que elas têm o poder e o controle sobre o comportamento e as atitudes desses animais, podendo manipulá-los e ordená-los para fins pessoais que são associados à bruxaria, uma prática considerada antissocial e como consequência, ao mesmo tempo em que essas amizades são consideradas como intrínsecas ao modo de ser feminino elas são tidas como indesejadas pelos membros dessa sociedade.

Palavras-chave: Mulher; Crocodilo, Moçambique.

¹ Trabalho apresentado na 30ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2016, João Pessoa/PB, Brasil.

² Bolsista do Programa de Estudante-Convênio de Pós-Graduação PEC-PG, CAPES, Brasil.

INTRODUÇÃO

Para começar parto do pressuposto sugerido por Tim Ingold (1994) de que em todas as sociedades humanas há evidências que mostram as convivências entre as populações de animais de uma ou várias espécies, a exemplo dos humanos e não humanos que são incorporados dentro dos grupos sociais, domésticos e familiares. Porém, os modos como isso acontece e as ideias sobre essas relações variam segundo as localidades e refletem a diversidade cultural. Nesse sentido, neste artigo faço uma descrição dos processos de construção das relações entre as pessoas, especificamente as mulheres e os crocodilos (*crocodylidae*) culturalmente estabelecidas pelo povo *Sena*, um grupo etno linguístico de origem Bantu³. Em termos contextuais e na configuração geopolítica atual em Moçambique⁴, esse grupo – a quem se relacionam esses fenômenos – ocupam parte das províncias de Tete, Manica, Zambeze e Sofala, mas também seus membros podem ser encontrados nos países vizinhos como Zimbabué e Zâmbia.

A primeira particularidade é que em todos esses territórios, os *Sena* partilham as águas do rio Zambeze e é a partir desse referencial físico-geográfico-social que esse povo assenta suas identidades, tal como são pensadas por Roberto Cardoso de Oliveira (1976), enquanto categorias engendradas pela vida social, ligadas à noção de grupo. A segunda é que esse rio, ao estabelecer a liga de identificação do povo *Sena*, também delimita as expectativas das fronteiras de atuação das mulheres e dos homens, pelos seus modos de apropriação de espaços e dos poderes a serem exercidos culturalmente em suas águas e suas margens, que se traduzem nas tradições culturais ou mesmo nas representações coletivas que envolvem a noção de sensibilidade social, dos juízos e das consciências públicas (Emile Durkheim & Marcel Mauss, 2005; Emile Durkheim 2003;

³ Nas palavras do historiador moçambicano Carlos Serra (2000, p.11) “a palavra ‘Bantu’ tem uma conotação exclusivamente linguística e surgiu dos estudos entre 1851 e 1869 do linguista alemão Bleek, para assinalar o grande parentesco de cerca de 300 línguas, as quais utilizam esse vocábulo para designar ‘os homens’ (singular Muntu) ”. Pensado desse modo, não existiria uma ‘raça’ Bantu, sendo esta apenas uma designação de uma língua comum de um subgrupo da família linguística Niger-Congo, que é falada ao longo da África subsaariana, como é constatado por Andrea Kiso (2012). Historicamente, os falantes Bantu migraram no primeiro milênio d.C. em busca de novas terras nas planícies costeiras junto aos rios e mares tendo se instalado na zona dos Grandes Lagos, designadamente Victória, Tanganyka e Niassa e na África Austral (Carlos Serra, 2000 e Malyn Newitt, 1997).

⁴ De acordo com a lei dos órgãos Locais, nº 8/2003, de 27 de março, a província é a maior unidade territorial da organização política, econômica e social da administração local do território de Moçambique, ela é constituída de distritos, estes por postos administrativos, que são divididos em localidades que compreendem aldeias e conglomerados de populações.do

Marcel Mauss, 2005) e das crenças, parafraseando Evans-Pritchard (2005) que unem um *Sena* do outro conferindo-lhes o sentido de pertencimento grupal.

Em todos os contatos que eu tive com esse povo, notei que suas existências estão circunscritas a vida do rio Zambeze, o que nele ocorre e o que ele faz acontecer e tudo isso é inscrito nos textos culturais através da oralidade, cujas narrativas, assim como em qualquer contexto, flutuam dentro dessa sociedade para revelarem e atribuírem um juízo de valor aos comportamentos, às convivências e apropriações que são ou não aceites, conforme as prescrições sociais. É desse modo que o rio Zambeze afeta a vida pessoal e social dos *Sena*. Por isso mesmo, ao narrar as relações sociais que vinculam os crocodilos do Zambeze às mulheres *Sena*, como proprietárias desses animais, ou “donas dos crocodilos”, como se diz localmente, simboliza um modo peculiar de olhar as proximidades entre humanos e não humanos dentro desse contexto e com isso pretendo mostrar como os discursos sociais criam esses laços de afinidade, que mais se assemelham ao conceito de *coletivo*, para emprestar um termo de Bruno Latour (2004) que permite a *soma* e a *unificação* desses seres, digo das mulheres aos crocodilos e vice-versa e o modo como a cotidianidade os ratifica, enquanto realidade vivida que ora é aceite e desejada ora é rejeitada entre os pares sociais. Entretanto, penso que as propriedades de efetivação dessa figura de “dona” se relacionam como os modos de significação das apropriações dos lugares e seres vivos, nas relações dos humanos com os animais que acontecem em comunidades ameríndias como tem sido descrito nos trabalhos etnográficos por Philippe Erikson (2012) e Filipe Ferreira Vander Velden (2011).

Todavia, no sentido mais amplo, essas relações são um fragmento que complementa as representações coletivas de gênero do povo *Sena* em Moçambique, as ideias socialmente construídas sobre as mulheres e os homens a partir da sua organização social, um trabalho em desenvolvimento no âmbito da minha pesquisa com vista a elaboração da tese de doutorado. Neste recorte partilho esses modos de apropriação e de instituição de amizades que constituem maneiras peculiares dos modos de ser das mulheres, e que definem a ideia do feminino, o que faz com que estejam associados aos processos de identificação de gênero, cujo conceito está atrelado a perspectiva da afirmação de um número indeterminado de possibilidades de diferenciação e indiferenciação pelas quais se pode desvendar as mais diversas formas simbólicas das sociedades estabelecerem as relações sociais entre os sexos, tal como é

referenciado por Lia Zanotta Machado (1998, 2000) e se configura como performance social (Judith Butler, 2000).

Os relatos que trago a respeito dessas *filias* – no sentido das afeições entre as mulheres e os crocodilos – foram construídos a partir de memórias coletivas (Paul Ricoeur, 2007; Paulo de Salles Oliveira, 2013), quer baseadas em um passado recente, quer distante, mas que se atualizam nas lembranças e nos esquecimentos (Michael Pollak, 1989), constituem tradições vivas (Hampaté Bá, 2010) dos que testemunharam a ocorrência de tais eventos. As informações foram recolhidas durante o período de 2013, 2014 e 2015, entre as populações *Sena* que vivem na vila Sede e na localidade de Chueza, em Sofala, Moçambique. Elas fazem parte do cotidiano das pessoas e se apresentam ou são mesmo apresentadas como uma iniciação ao modo de ser e se relacionar localmente com o rio, o que torna essa narrativa como uma etnografia da minha introdução ao conhecimento sobre suas águas, seus perigos e riscos, particularmente, sobre os crocodilos do Zambeze.

SOBRE O RIO E OS CROCODILOS

O rio Zambeze e os seus crocodilos foram-me introduzidos de modo mais incisivo nos primeiros contatos que tive com os habitantes *Sena* das localidades de Chueza e da Vila Sede no distrito de Marromeu. Com isso, eu notei que tal prática de narração sobre esses fenômenos apenas é feita para aqueles que são considerados novos nesses lugares, como eu era então visto no momento, contrariando todo o meu esforço para que não fosse notado nesse sentido, o que em parte confirma a constatação de Roberto Cardoso de Oliveira (2000) de que antes mesmo de fazer a sua investigação, os sujeitos das atividades antropológicas são os primeiros objetos investigados em trabalho de campo, o que torna difícil que se escondam pelo grau de estranheza que provocam. Mas, por outro lado, foi a partir desse estranhamento que eles puderam me contar o que pensam que seja uma peculiaridade dos *Sena* e que é relativa àquelas localidades. É dentro dessa especificidade que o meu esforço etnográfico se confundia com a própria iniciação aos seus modos de vida social, pela qual a aprendizagem acontece a partir da tradição oral.

Em seus relatos, os *Sena* dizem que os crocodilos do Zambeze – referindo-se no caso ao recorte geográfico e cultural circunscrito ao distrito de Marromeu – são distintos dos de outras partes do mundo, porque os desse território para além de ter um nome que

lhes permite a identificação e pelo qual respondem quando são chamados, eles pertencem a alguém a quem obedecem. Sendo assim, por motivos de ciúmes, inveja, entre outros, esses répteis podem ser comandados por humanos para “levarem” pessoas, que posteriormente são mantidas como reféns e escravas de trabalho algures, em espaços que ninguém soube ou quis identificar. E diante de tudo isso, advertem sobre o cuidado a ter com esses animais, não está no sentido do óbvio que é referente ao instinto de caçadores que eles possuem e a violência com que atacam as suas presas, mas pelo simbolismo cultural, de que atos interpretados como ofensa a um membro da comunidade, podem ser vingados pelos serviços dos “seus” crocodilos.

Em outros momentos, quando me apresentei pela primeira vez aos habitantes do distrito de Caia (Província de Sofala), que pertencem ao mesmo grupo étnico, também mencionaram e partilharam experiências relacionados aos mesmos fenômenos e eventos. Nessa ocasião eu realizava uma investigação sobre os ritos de iniciação masculina (António Domingos Braço, 2008), e o que mais se falava era sobre o rio Zambeze e os seus crocodilos, só que além dos atributos já mencionados, os crocodilos foram descritos como tendo enfeites, tais como missangas, brincos, entre outros ornamentos que permitissem a sua identificação com as pessoas que seriam proprietárias.

Essas crenças fazem parte de um modo de pensamento que está imbricado em todos os *Sena*, presente tanto nas pessoas que falam na condição de “leigas” a partir de experiências alheias, manifestas em expressões como “eu ouvi...” ou “aconteceu com fulano... fulana...”, ou mesmo de experiências vividas subordinadas a frases como “eu vi”. O fato é que nas esquinas, nos quiosques, nos mercados, nas casas e nas ruas, em todos os casos, todos juram serem testemunhas ou alguém próximo ter testemunhado eventos dessa natureza. Assim, para os nativos o perigo⁵ das águas do Zambeze está nos crocodilos e isso cria um medo coletivo, inibindo-os em entrar no seu leito e nas suas margens, apesar de eu ter visto muitas pessoas realizando atividades no rio, como pescar, lavar, tirar água e tomar banho, exceto em Chueza, onde se acredita que os conflitos entre humanos e crocodilos sejam endêmicos.

⁵ Segundo informações veiculadas pelo Notícias Online (2015), no ano de 2014 houve 72 casos de ataque com crocodilos em Marrumeu, dos quais 13 resultaram em mortes, e muitos desses acontecem quando as pessoas realizavam uma das atividades no rio, como tomar banho, lavar roupa ou buscar água.

Primeiro, chama atenção que esse assunto é abordado, ao que eu percebi, particularmente aos recém-chegados ao local, como anteriormente já havia mencionado. E foi nessa condição de neófito que eu os ouvi, como um recital de iniciação a um modo de convivência socialmente aceite ou não, dentro das possibilidades, dos limites representados pelos perigos e riscos que o rio comporta, para induzir a um respeito que se manifestasse através de um *medo social*, que é transmitido desde a infância a todos *Sena*, que no meu entendimento reflete o que Balaji Mundkur (1994) chamou de *medo às forças sobrenaturais*, pelo qual se reconhece que não é apenas o instinto que guia o crocodilo. Na minha percepção é essa consciência do perigo socialmente construído que identifica e diferencia um *Sena* de outros povos. E confesso que eu senti esse medo em todas as ocasiões da minha inserção no campo etnográfico, e quanto mais revelava esse meu temor, mas eles se sentiam confiantes de que eu aprendera a ser um “*Sena*”, culturalmente.

Segundo, em todos esses lugares, os eventos relatados apresentam similaridades, que se manifestam na regularidade dos termos usados para a sua descrição, do que ao meu ver merecem um olhar lapidado pelo contexto para o entendimento como, entre eles, ou uso de expressões “*a pessoa levada*” ou “*as pessoas vão parar no rio*”, que traduzem na minha perspectiva a “morte” que resulta desses encontros entre humanos e crocodilos, mas por outro lado induzem à possibilidade de que as pessoas que são vítimas dos crocodilos podem ser reencontradas, tal como dizia um dos informantes: “*quando você procurar, você pode encontrar*”. Esse modo de pensamento é o que justifica ainda mais a ideia dos *Sena* de que os crocodilos são propriedades de pessoas, porque está amparado nessas parcerias em que se escondem nos *comportamentos normalmente previsíveis* (Balaji Mundkur, 1994) que são ligados ao próprio instinto animal. Por isso, para o povo *Sena*, o encontro entre o crocodilo e o ser humano no mesmo espaço do rio não é uma mera coincidência, mas reflexo de um poder que existe nas pessoas, pelo qual elas detêm a capacidade de sujeitar esses animais a seu mando para manifestarem a sua ferocidade e para fazerem mal a outrem, o que é denominado culturalmente de *ufiti*, o que na língua portuguesa significa, literalmente, “feitiço, feitiçaria ou enguiço”.

Assim, *nfiti* – feitiçeiro ou feitiçeira – é a pessoa que pratica a ação de *lodza* – de enguiçar, um poder que se alia a capacidade de transtornar o bom andamento da vida comunitária – e que é tida sempre como uma espinha social. Nesse sentido, talvez não

em termos conceituais, mas vejo que o significado cultural de *ufiti*, se aproxima de algum modo ao de bruxaria, terminologia usada por Evans-Pritchard (2005), descrito em sua etnografia “*Bruxaria, Oráculo e Magia entre os Azande*”, para espelhar o comportamento social dos Azande – um povo que habita o Sudão, o Zaire e a República Centro Africana – pelo qual acreditam que certas pessoas têm qualidades intrínsecas pra fazer mal a outras ou mesmo como um modo de explicar os fatos e particularmente os infortúnios.

No caso dos *Sena* a feitiçaria é o que justifica as tragédias, desgraças, doenças e mortes e também as possíveis relações de amizade entre os humanos e os crocodilos. São essas crenças que alimentam no seio da comunidade a esperança de que a “pessoa levada” pelo crocodilo esteja viva, algures sob o controle de *nfiti* é que move a família da vítima a consultar especialistas que são chamados localmente de *ng’anga* – advinhos ou curandeiros – que têm aptidões, socialmente reconhecidas, de revelar a autoria, os motivos e a localização da pessoa. Do mesmo modo, essas mesmas consultas são realizadas nos períodos de estiagem com o objetivo de buscar responsáveis pela escassez da chuva e também em outros eventos que envolvam um mal ou uma infelicidade social ou familiar. Os modos de atuação desses advinhos não me foram revelados, na minha percepção por constituem num âmbito muito particular das pessoas nas relações entre as elas, suas divindades e fenômenos sobrenaturais, ou mesmo porque suas atuações ainda não são um consenso entre as tradições e os modos modernos de explicação da vida e dos fenômenos a si relacionados.

Após a identificação da autoria ou das pessoas culpadas – *n’fiti* – nos casos dos infortúnios que acontecem através da ação do crocodilo, segundo os locais pode-se seguir um caminho que é associado a práticas antigas, como eles mesmos se referem, na qual a acusação é remetida aos régulos⁶ para o devido encaminhamento consoante às tradições culturais, ou então um outro, mais atualizado em termo de ajustamento às normais oficiais e oficializadas, que consiste na realização de uma queixa às autoridades policiais. E é neste segundo onde surgem os conflitos sociais relacionados a tríade crocodilo-feitiçaria-humanos, isso porque muitas vezes as autoridades oficiais soltam a

⁶ Os régulos representam na organização social de Moçambique as chefias das povoações, o seu caráter de liderança apesar de ser considerado ligado as tradições culturais locais foi incorporado durante o período da colonização e pós-independência aos serviços das autoridades oficiais (Fernando Florêncio, 2008).

pessoa acusadas de serem donas dos crocodilos com a justificativa de que não haveria matéria na acusação e que o saber que vem do curandeirismo, referente e prática de adivinhação, não daria o ônus da prova e contraria as normas da justiça oficial. Assim, esses desfechos a partir da mediação dos tribunais comunitários e distritais aos conflitos gerados pela feitiçaria não são capazes de acalmar os ânimos, pois não coincidem com o conceito de justiça subjacente nas tradições locais, por isso não atingem o âmago do desejo social.

No entanto, porque os *Sena* acreditam nos vereditos que são dados pelos adivinhos e curandeiros, interessa-lhes tanto achar as pessoas culpadas como localizar as vítimas levadas para que sejam devolvidas ao convívio familiar. Caso esse retorno não se verifique, o justo para eles é um pedido de desculpa formal e público que é traduzido como um reconhecimento da culpa e da vontade pessoal de não mais voltar a cometer atos semelhantes e ainda o ressarcimento às famílias das vítimas através de prestação de serviços em suas *machambas*⁷ ou outras atividades que beneficiam a comunidade. Apenas dessa forma aconteceria a reconciliação social das pessoas que são acusadas de prática da feitiçaria através do uso dos crocodilos com a sociedade.

Por outro lado, um desfecho contrário a esse modo de pensamento da coletividade, cria a ideia de “não justiça” e a possibilidade da pessoa culpada voltar a cometer delitos semelhantes e é isso que faz com que os familiares da vítima ajam por conta própria, como uma precaução tiram a vida de quem acreditam que seja dona do crocodilo, muitas vezes fazendo uso da *catana*, uma faca de lâmina cumprida também denominada de facão, que mais do que um ato de vingança, consideram como sendo uma proteção social e familiar contra quem ameaça o bom convívio social. E são esses modos de agir social – na visão das autoridades do governo de Marroneu – que estão por trás dos altos números de homicídios relacionados com acusações de feitiçaria, particularmente das mulheres porque em termos sociais, são consideradas potencialmente “as donas dos crocodilos”.

⁷ No vocabulário moçambicano, machamba é uma porção de terra onde se pratica a agricultura, tem o mesmo sentido que roça.

SOBRE AS MULHERES E OS CROCODILOS

A história da origem das relações de afinidade entre as mulheres e os crocodilos são difusas e parece não ter sentido a partir da minha compreensão como estranho à comunidade, porque seu significado só pode ser lido a partir das teias de significação, como diz Clifford Geertz (1989), do contexto que as origina e remetem ao processo de construção de alteridade de não humanos que é discutido pela Eliane Sebeike Rapchan e Walter Alves Neves (2014) para que sejam compreensíveis alguns comportamentos como por exemplo, a obediência, a fidelidade, a amizade inerentes a convivência.

A origem das relações de afinidade entre os humanos e os crocodilos para gerar conflitos sociais através da feitiçaria, na percepção dos *Sena*, teria iniciado com os processos de formação da vida grupal. Eles contam que quando as pessoas viviam isoladamente, não havia nenhum conflito e que isso começou quando essas foram agrupadas em “aldeias” ou comunidades, nas quais o ódio, a inveja entre os membros gerou comportamentos antissociais dos humanos. Na visão dos *Sena* o crocodilo é apenas um instrumento de cuja parceria materializa o desejo de fazer mal a outrem em benefício individual e nas regiões em que não estão próximos aos rios, as pessoas recorrem a outros animais, como leões ou outras maneiras, enquanto recursos para enfeitiçar, através de um poder místico que se estabelece de modo sobrenatural. Porém, essa visão coletiva que remete às relações humanas – de vida em grupo – como origem da manifestação de fenômenos adversos na sociedade, particularmente da feitiçaria, enquanto consumação de um desejo pessoal que gera uma desordem social, não é apenas privilégio do povo *Sena* em Moçambique, também faz parte do modo de pensar de outros grupos sociais, como o povo *Macua*, na província de Nampula (Maria Paula Meneses, 2008) e os *Matsua* no sul de Moçambique (Paulo Granjo, 2012, Luiz Henrique Passador, 2010).

No contexto dos *Sena*, atribui-se às mulheres esse privilégio que cria poder de afinidade com os crocodilos e seu uso. Apesar da palavra *nfiti* que está relacionada a uma ação antissocial, ser um substantivo que em princípio não é flexionado em gênero feminino e masculino, daí que localmente se use palavras compostas como – *nfiti umuna*, para designar o feiticeiro (homem) e *nfiti ukazi*, a feiticeira (mulher), eles afirmam que as amizades com o crocodilo e a feitiçaria são um dom restrito às mulheres

e que não foi dado aos homens e que estes podem recorrer apenas a atos de bandidagem para cometer um mal.

É essa percepção coletiva que justifica, socialmente, que as pessoas acusadas de serem “donas” dos crocodilos sejam sempre mulheres. Na interpretação dos *Sena* as mulheres são mais capazes, ou seja, têm mais poderes para exercer a feitiçaria, para manipular, se filiar e comandar os crocodilos para que se submetam e assim prestem seus serviços e estejam sob seus domínios. Esse modo de compreensão e explicação da realidade é o que aparece implícito nos discursos sociais sobre os eventos relacionados com o conflito envolvendo crocodilos. Tanto os verbos como as suas declinações conforme as concordâncias nominais revelam que essa atividade é ligada às mulheres, as ditas “*senhoras*” são a “*situação*” – como dizia um dos informantes – que a feitiçaria é uma questão de “nascença” na mulher, e que há um pensamento social indicando que “*talvez tua tia [no mesmo sentido, mãe, cunhada, irmã], basta quando ela envelhecer um bocado, pronto, é feitiçeira, [sob o argumento de que] porque você não morre, porque morre o mais novo, é um problema*”.

Nessa hierarquização do poder sobrenatural, de manifestação desses comportamentos sociais que provocam desordens sociais, a linha de acusação comporta em primeiro lugar as mulheres: assim todas mulheres *Sena* são no pensamento coletivo dos *Sena*, potencialmente “donas” de crocodilos e conseqüentemente feitiçarias. Desse modo são estabelecidas no sentido social e cultural as *fílias* entre as animalidades das mulheres e dos crocodilos. Porém, esse direito de propriedade que é atribuído culturalmente a todas as mulheres – pelo qual se reconhece as parcerias entre elas e esses répteis e a capacidade do exercício da feitiçaria – são maiores e mais evidente conforme avançam suas idades. Isso significa que quanto mais velhas as mulheres são, mais poderosas elas se tornam, para manipular eventos sociais condicionando-os a seus propósitos, através do uso desses animais. É isso que faz com que a maior parte das acusações de propriedade e feitiçaria pesem sobre mulheres idosas. Todavia, no que se refere a feitiçaria, por exemplo, essa relação entre o feitiço e as mulheres idosas não é uma prerrogativa apenas dos *Sena* de Marromeu. No entanto, as representações coletivas que relacionam as mulheres ao poder da feitiçaria em geral, também são encontradas em outras regiões de Moçambique, como nas regiões norte e sul, designadamente em Nampula, Maputo e Inhambane (ver os estudos de Paulo Granjo,

2012; Luiz Henrique Passador, 2010; e a entrevista de Teresinha da Silva publicada pela Divina de Fátima dos Santos e Flamínia Manzano Moreira Lodovici, 2011).

Por outro lado, junto com as variáveis gênero e a idade – já que as “donas” são mulheres e idosas – o parentesco e proximidade são considerados fundamentais para a identificação das proprietárias de um crocodilo que tenha atacado alguém. Para os *Sena* apenas as pessoas que são próximas ou familiares podem influenciar na vida de outrem através da feitiçaria. Eles acreditam que seja difícil cometer um mal através desse ato a alguém que seja distante (socialmente) e desconhecida. Sendo assim, essas ideias coletivas ratificam a ideia de que a origem da feitiçaria tem a ver com a convivência social, a vida grupal onde facilmente são suscitados comportamentos de inveja, ciúmes entre outros.

A partir desse raciocínio compreendo que a feitiçaria seja uma construção social, que se apresenta como um sistema de controle da sociedade diante dos desvios e das desarmonias nas relações entre os membros, mas também como um sistema de interpretação dos acontecimentos incertos para a consciência humana (Paulo Granjo, 2012, Maria Paula Meneses, 2008). Parece ser esse posicionamento do povo *Sena* diante dos enigmas da compreensão das ações dos crocodilos ao levarem como presas as pessoas ou do comportamento do rio quando através das suas águas provoca desgraças aos bens materiais e humanos. Todos esses e outros eventos nocivos ao grupo, não têm apenas uma causalidade natural, não se explicam por si mesmos, tal como já havida sido referenciado sobre o modo de pensar dos Azande, descritos por Evans-Pritchard, são também e acima de tudo, fatos sociais, pois advém de comportamentos sociais. Isso quer dizer “as donas dos crocodilos” e os atos de feitiçaria – mesmo que sejam práticas particulares dos indivíduos – têm sentido quando vistas na perspectiva da sociedade, enquanto algo que afeta e interessa o grupo.

Todavia, essas crenças também indicam de que essa relação de amizade e poder que envolvem a tríade mulher-crocodilo-feitiçaria apesar de serem intrínsecas à essência humana das mulheres, as práticas a elas associadas são consideradas como uma deliberação pessoal, por isso antissociais ou socialmente indesejadas. Dito doutro modo isso significa que as mulheres nascem com poderes para serem *amigas* dos animais (crocodilos) e feiticeiras, o que não quer dizer, porém, que elas sejam obrigadas a fazer uso desses poderes. São relações com os outros membros da comunidade que as condicionam ao seu uso. Esses atributos elucidam uma maneira de compreender o

quanto essas relações são reais dentro do contexto daquele povo em que às mulheres cabe a responsabilidade sobre o controle da natureza animal e dos fenômenos a si relacionados, no caso, o do controle sobre os crocodilos e o volume das águas do rio Zambeze, quanto a sua abundância ou escassez.

No caso dos *Sena*, a mediação para a realização do mal pelo uso da feitiçaria, é feita a partir das amizades que as mulheres têm com os crocodilos, pela qual elas se constituem como sendo “donas”. Entretanto, por si só, essas amizades entre as mulheres e os crocodilos e esses poderes naturalizados que elas têm em cometer a feitiçaria, não são males sociais, até porque sob o ponto de vista social são relativas ao modo de ser mulher, nesse sentido seria estranho se elas não tivessem esse poder, mas essas amizades são questionadas quando seu uso é vinculado a desarmonia social.

Portanto, as leituras que permitem essas vinculações só são possíveis dentro desses simbolismos onde entram em jogo tanto os aspectos da localização geográfica, de um território cuja vida gira em torno da sua rede hidrográfica, dos seus rios e riachos. É isso que sustenta as crenças e as relações dos humanos dentro desse contexto. Apenas os olhos da cultura *Sena* permitem ver, sentir e interpretar esses fenômenos e as construções locais são a chave para ver de dentro o que neles acontece, pelas quais é possível chegar ao entendimento das coincidências relatadas que associam as mulheres a autoria da feitiçaria, a esse imaginário social que dá poder às mulheres de comandar o instinto “animal” e os juízos sociais dessas vinculações.

SOBRE A “DOMESTICAÇÃO” DOS CROCODILOS

Na minha compreensão as relações de convivência entre as mulheres e os crocodilos pressupõem a ocorrência de processos de domesticação, isso se pensarmos na possível dicotomia existente entre os humanos e os não humanos ou então entre a cultura e a natureza. Porém, os modos pelos quais esses répteis são levados a esses convívios com as mulheres são apenas revelados dentro dos enigmas das tradições culturais que se acercam sobre o rio Zambeze, que explicitam o que se espera desse rio e permitem interpretar esses fenômenos, sua origem e dimensão social e cultural e seus significados. Por isso mesmo, para terminar, trago um conto sistematizado e publicado por Cornélio Gonçalves, intitulado “*por isso Zambeze é grande*”, através do qual quero fundir a visão mítica e a realidade dos *Sena* e agregar um valor de interpretação. Diz a narrativa:

Há muito tempo, nas terras dos *Nhungues*⁸, nasceu Catija concebida do ventre de Cantaia. Seu marido estava ausente quando ela deu à luz. Para sustentar sua filha, Cantaia fazia *machamba* às margens do grande rio, próxima a sua gruta, que era vigiada noite e dia por dois leões, que também eram sentinelas da sua filha Catija. Diz a lenda que cedo a menina tornou-se irmã dos animais que cuidavam da sua infância. Porém, certo dia Catija foi vista por alguém do povoado e a maternidade sem paternidade de Cantaia foi questionada e posta à prova de *muave*⁹ e ela bebeu tranquila certa de que a floresta, as águas e seus animais protegeriam sua filha. Catija cresceu e certa noite mergulhou no lago, concebeu e deu à luz a Milako na gruta de Cantaia. Como a mãe, Catija concebeu sem marido e ela caçava às noites enquanto os animais cuidavam do seu filho. Certa vez, o rio *chamou* Catija, surpreendida por um crocodilo e ninguém mais a viu. Deste então, a filha de Cantaia abate animais (humanos) e uma vez por ano inunda as ruas e as casas. Dizem que é o espírito de Catija que vem saber como anda seu filho Milako.

Primeiro, tal como propõe Jack Goody (2012) eu vejo que essa narrativa é um mito com histórias explicativas que são ligadas à ação cultural, em redor de um tema cosmológico e cuja interpretação é a chave para adentrar a cultura *Sena*, nos caminhos, entre tantos, pelos quais suas águas produzem as filias entre os humanos e os não humanos. Pessoalmente, considero que o orador desse conto é um sujeito coletivo, uma sociedade preocupada com os comportamentos sociais das mulheres e em mostrar o seu lugar social e cultural. Em termos temporais, o fato aconteceu num passado remoto, mas corrente e em termos espaciais, junto as águas do rio Zambeze, pois as terras descritas coincidem com as de alguns povoados da Província de Tete por onde este rio entra em Moçambique e por onde suas águas que também trouxeram o povo *Sena*, percorrem até do distrito de Marromeu, onde desagua no oceano Índico. Os principais sujeitos são mulheres, cujas características são exaltadas através da maternidade de Cantaia, uma mulher que concebeu na ausência ou sem a presença do marido, da sua beleza, do

⁸ São um povo que habita as margens do rio Zambeze, no distrito de Mutarara, província de Sofala, Moçambique. Sua origem cultura e tradições são similares aos dos *Sena*.

⁹ Também conhecido como “soro da verdade” (Paulo Granjo, 2012) é líquido que é feito de plantas que é usado em muitas culturas moçambicanas como prova de justiça. No caso a mistura é dada diretamente às pessoas acusadas ou a galinhas que as representam, podendo provocar a morte ou loucura o que confirmaria a culpa.

cuidado materno e da sua capacidade em se tornar fraterna com a natureza não humana e da filha Catija, que “a floresta escondia”, “irmã dos animais”. Todavia, todas essas qualidades tornam-na suspeita da sua própria condição, morta e revolta, aliando-se as águas do rio Zambeze, pelas quais ela controla seu ciclo, o período das cheias e das secas e aos crocodilos pelos quais ela protege seu filho.

Na minha percepção, Cantaia e Catija representam em parte a origem dessa relação entre a mulher e as águas do rio Zambeze e os animais (principalmente o crocodilo) que as comportam, a sua força, a fecundidade própria e o seu poder, que parecem estar imbricados uma na outra. No sentido social pode estar implícito o perigo que a mulher representa por se relacionar com a natureza e tudo o que a cerca, em regular as águas do Zambeze e em ser “dona” dos “perigos” sociais que as cercam. Elas na condição de mulheres, dão início ao sentido cultural da “domesticação” que nesse caso é restrita a capacidade que as mulheres têm em “amansar” o que de selvagem tem a natureza vegetal e animal. No entanto, penso como a Jennie Coy (1994) de que essas empatias são desenvolvidas a partir de relações intensas e íntimas de reciprocidade, o que revela que há implícito uma natureza dos animais nas pessoas e que permite os processos de adestramento, aprendizagem, adaptação e domesticação.

É a partir desse olhar que todos os fenômenos de ausência, ou abundância das águas tanto das chuvas como das do rio e dos seus perigos sejam vistos não como o acaso da natureza, mas como a interferência da própria “natureza” humana representada pela mulher. Do mesmo modo, a selvageria dos crocodilos é vista, na perspectiva cultural, como submissão desses animais para cumprirem os que é predito nessas amizades com as mulheres – a obediência, a fidelidade, o amor – as suas donas. E a intenção do conto é frear esse poder “natural” pelo qual a mulher domina a natureza, opondo-se a cultura, representada pelo homem. Nesse sentido, adotei o caminho argumentativo de Tim Ingold (1994) a partir do qual chego ao entendimento de que a delimitação dessas fronteiras entre o que é humano e não humano, os comportamentos simbolicamente construídos e dos geneticamente transmitidos, do que é aprendido e do instintivo é consequência dos produtos artificiais da atividade humana, no caso dos Sena.

Portanto, em todos os modos da oralidade, as memórias coletivas dos Sena evocam esse modo existencial dos relacionamentos entre as mulheres e o rio e seus perigos que ultrapassam a dimensão da compreensão que é sugerida pelas condições

definidas pelo clima e espaço geográfico, porque sua força está subordinada ao poder sobrenatural. Na minha percepção o caminho da construção social das ideias sobre as pessoas ao passar pelo rio Zambeze nos modos de sua apropriação, concebe modos diferenciados de ser: o que é mau, oculto e misterioso é atribuído as mulheres, o lado da invisibilidade das suas vidas e o que é bom, descoberto e compreensível aos homens, a página da visibilidade. As mulheres *Sena* são as *Cantaias* e as *Catijas* no sentido social porque receberam a herança cultural que lhes possibilita entre tantas amigadas de serem “amigas” e protegidas pela natureza e pelos animais não humanos. Isso na cotidianidade se traduz pelo fato de elas serem as “donas dos crocodilos do Zambeze”.

REFERÊNCIAS

BRAÇO, António Domingos. **A educação pelos ritos de iniciação: a contribuição da tradição cultural Ma-Sena ao currículo formal em Moçambique**. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes (org). **O Corpo Educado: pedagogias da sexualidade**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000, pp 151-172.

COY, Jennie. Animals’ attitudes to people. In: INGOLD, Tim. **What is animal?** London: Routledge, 1994, p. 77-83.

DOS SANTOS, Divina de Fátima; LODOVICI, Flaminia Manzarano Moreira. Pessoas idosas em Moçambique: com a palavra, Teresinha de Silva. **Revista Kairós Gerontologia**, v. 14, n. 6, p. 167-182, 2011.

DURKHEIM, Émile. **As Regras do Método Sociológico**. São Paulo: Editora Martin Claret, 2003.

DURKHEIM, Émile; MAUSS, Marcel (1903). Algumas formas primitivas de classificação. Contribuição para o estudo das representações coletivas. In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp.399-455.

ERIKSON, Philippe. Animais demais... os xerimbabos no espaço doméstico matis (Amazonas). **Anuário Antropológico** [online], II, p.15-32, 2012. Consultado em 20 de novembro de 2013. Disponível em <http://aa.revues.org/110>

EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, Oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro, 2005.

FLORENCIO, Fernando. Autoridades *VaN dau* de Moçambique: o regresso do *indirect rule* ou espécie de *neo-indirect rule*? **Análise Social**, v. XLIII (2º), p.369-391, 2008.

- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GODOY, Jack. **O mito, o ritual e o oral**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2012.
- GRANJO, Paulo. Julgamentos de Feitiçaria, Relativismo Cultural e Hegemonias Locais. In: Kyed, Helena Maria; COELHO, João Paulo Borges; SOUTO, Amélia Neves de; ARAÚJO, Sara. **A Dinâmica do Pluralismo Jurídico em Moçambique**. Maputo: Centro de Estudos Sociais Aquino Bragança, 2012, pp. 135-154.
- HAMPATÉ BÂ, A. A tradição viva. História geral da África. In: Ki-Zerbo, Joseph. **Metodologia e pré-história da África**. 2ª.ed. Rev. – Brasília: UNESCO, 2010. p. 167-212.
- INGOLD, Tim. **What is animal?** London: Routledge, 1994.
- KISO, Andrea. **Tense and aspect in Chichewa, Citumbuka and Cisena: A description and comparasion of the tense-aspect systems in three southeastern Bantu languages**. Stockholm: Stockholm University, 2012.
- LATOUR, Bruno. **Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia**. Bauru/SP: EDUSP, 2004.
- MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma. **Cadernos Pagu**. n.11, p.107-125, 1998.
- MACHADO, Lia Zanotta. **Perspectiva em confronto: relação de gênero ou patriarcado contemporâneo?** Brasília: Universidade de Brasília, 2000. (Série Antropológica, 284)
- MAUSS. Marcel. Mentalidade Arcaica e Categorias de Pensamento [Categorias coletivas de pensamento e liberdade] (1921). In: MAUSS, Marcel. **Ensaio de Sociologia**. São Paulo: Perspectiva, 2005, pp.371-398.
- MENESES, Maria Paula G. Corpos de violência, linguagem de resistência, as complexas teias de conhecimento em Moçambique contemporâneo. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n.8, p.161-194, 2008.
- MUNDKUR, Balaji. Human animality, the mental imagery of fear, and religiosity. In: INGOLD, Tim. **What is animal?** London: Routledge, 1994, p.141-184.
- NEWITT, Malyn. **História de Moçambique**. Lisboa: Europa-América, 1997.
- Noticias online, <http://www.jornalnoticias.co.mz/index.php/sociedade/32716-homem-fauna-bravia-mais-fontes-de-agua-para-reduzir-conflito>, sábado 07 de março de 2015. Acesso em 22/05/2015, 9h04min.
- OLIVEIRA, Paulo de Salles. Sobre Memória e Sociedade. **Revista da USP**. n. 98, p. 87-94, jun-jul-ago. 2013.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **Identidade, Etnia e Estrutura Social**. São Paulo: Pioneira, 1976.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. **O trabalho do antropólogo**. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: UNESP, 2000.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso. Os (des)caminhos da Identidade. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v.15, n. 42, p.7-21, 2000.

PASSADOR, Luiz Henrique. As mulheres são mãs: pessoa, gênero e doença no sul de Moçambique. **Cadernos Pagu**, n.35, p.177-210, 2010.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, v. 2, n. 3, p.3-5,1989.

RAPCHAN, Eliane Seibeka e NEVES, Walter Alves. Etnografias sobre humanos e não humanos: limites e possibilidades. **Revista de Antropologia da USP/SP**, v. 57, n. 1, pp.33-84, 2014.

RICOEUR, Paul. Memória Pessoal, Memória Coletiva. In: **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução Alain François et. al. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007. p. 105-150. 151-191.

SERRA, Carlos. **História de Moçambique**. Volume 1. Maputo: Livraria Universitária UEM, 2000.

VELDEN, Filipe Ferreira Vander. Antas dos brancos, veados grandes, onças de criação. **Com Ciência**, nº 134, 2011. Disponível online em: <http://comciencia.scielo.br/pdf/cci/n134/a09n134.pdf>. Consultado em 16 de maio de 2016.