

POVOS
e
culturas



CENTRO DE ESTUDOS DOS POVOS E CULTURAS DE EXPRESSÃO PORTUGUESA

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

Direcção:

Roberto da Luz Carneiro – Presidente

Mário Ferreira Lages

Carlos Laranjo Medeiros

Artur Teodoro de Matos

João Muñoz de Oliveira

João Paulo Oliveira e Costa

Pedro Conceição

Conselho Geral:

Aníbal Cavaco Silva, António Barreto, António Bensabat Rendas, António Oliveira Guterres, Artur Teodoro de Matos, Carlos Laranjo Medeiros, Carminda Cavaco, Eduardo Marçal Grilo, Ernâni Rodrigues Lopes, Fernando Alves Cristóvão, Hermínio Martinho, João de Sá Coutinho Rebello Sotto-Mayor, Joaquim da Silva Lourenço, Jorge Miranda, D. José da Cruz Policarpo, José Eduardo Mendes Ferrão, Luís Filipe Reis Thomaz, Luís Francisco Valente de Oliveira, Luís Jorge Peixoto Archer, Luís de Oliveira Fontoura, Manuel Braga da Cruz, Manuel Ivo Cruz, Manuel José do Carmo Ferreira, Manuel Luís Marinho Antunes, Maria Idalina Resina Rodrigues, Maria Vitalina Leal de Matos, Mário Campos Pinto, Mário Ferreira Lages, Roberto da Luz Carneiro, Rui Chancerelle de Machete.

POVOS e culturas

Direcção

Artur Teodoro de Matos

Mário F. Lages

Coordenação

Mário F. Lages

Secretário de Redacção

Maria Cristina Pereira

N.º 11 – 2007

TRADIÇÕES POPULARES

FICHA TÉCNICA

Título: **POVOS E CULTURAS – N.º 11**
Tradições Populares

Editor: CEPCEP – Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa
Universidade Católica Portuguesa

Palma de Cima • 1649-023 LISBOA
Tel. 21 721 41 33 • Fax 21 726 55 83
e-mail: cepcep@fch.lisboa.ucp.pt
www.cepcep.fch.lisboa.ucp.pt

Tiragem: 300 exemplares

Data de saída: Julho de 2009

Depósito legal: 208452/04

ISSN: 0873-5921

Execução gráfica: BARBOSA & XAVIER, LDA. - Artes Gráficas
Rua Gabriel Pereira de Castro, 31-A e C
Tel. 253 263 063 / 253 618 916 • Fax 253 615 350
e-mail: barbosa.xavier@sapo.pt
4700-385 BRAGA

ÍNDICE

NOTA INTRODUTÓRIA – MÁRIO F. LAGES	7
--	---

1. TRADIÇÕES POPULARES

ISABEL CARDIGOS – <i>Em busca do Belo Adormecido no mundo dos contos tradicionais</i>	11
FRANCISCO VAZ DA SILVA – <i>Textos canónicos e cultura popular: a pomba e a serpente</i>	33
MÁRIO F. LAGES – <i>Cobras e lagartos na Penha de França e noutros santuários marianos</i>	49
NELSON VERÍSSIMO – <i>Natal Madeirense</i>	79
ARLINDO MANUEL CALDEIRA – <i>Crenças religiosas e ritos mágicos na Ilha de Ano Bom: uma aproximação histórica</i>	87
DÉLIO MENDONÇA – <i>Fábulas de África (Moçambique)</i>	113
MANUEL LOBATO – <i>En este cabo de mundo. A missionação nas Molucas no século XVI e a «Fronteira» do Islão</i>	211
EUGÉNIA RODRIGUES – <i>«Uma celebrada negra, que se chamava Joana». Rituais africanos e elite colonial em Quelimane no século XVIII</i>	231
ANA CRISTINA ROQUE e LÍVIA FERRÃO – <i>O olhar do outro: a terra, a gente, os usos e costumes de Moçambique em meados do séc. XX...</i>	255
ANA CRISTINA ROQUE – <i>A importância do culto dos Vadzimu e do Nyamusoro entre os Teve (sécs. XVII-XIX)</i>	265

2. INÉDITOS CEPCEP

JOSÉ MATTOSO – <i>Reis de Portugal</i>	307
JOÃO DAVID PINTO CORREIA – « <i>História da Carochinba</i> » – <i>Revisitação</i>	319
ISABEL CÁRDIGOS – <i>Mário F. Lages, Vida/Morte e Diafanía do Mundo na História da Carochinba. Ensaio Etnológico</i>	325

NOTA INTRODUTÓRIA

Fazendo parte da vocação do CEPCEP o estudo das formas culturais, antigas ou recentes, que nasceram, vigoraram ou desapareceram no espaço a que a língua portuguesa estabeleceu as fronteiras, o presente volume de Povos e Culturas, sob o título de «Tradições Populares», constitui a primeira tentativa feita nesta revista de aprofundar algumas das características deste espaço cultural, reflectindo sobre as suas raízes e dinâmicas.

Com ela dá-se ao leitor uma mão-cheia de estudos que em termos geográficos vão de Portugal continental às Molucas, passando pelas ilhas da Madeira e de Ano Bom e pelas abundantes terras de Moçambique, neles encontrando reflexões sobre os fundamentos das concepções, expressas e subliminares, sobre os percursos simbólicos que os contos fazem, sobre os processos de lendarização, sobre as características de algumas festas populares, sobre os acontecimentos e práticas sociais, numa palavra sobre os fundamentos das concepções relativamente ao mundo e ao universo e sobre a forma como os conceitos interferem nos comportamentos e nas estruturas sociais.

Estes diferentes aspectos são explorados através do contributo de várias disciplinas, da história à etnografia, da sociologia à antropologia, numa preocupação constante de ultrapassar as barreiras específicas de cada uma delas, de sorte que o historiador se desdobra em sociólogo ou etnólogo e o antropólogo usa dos dados históricos para neles encontrar as linhas que permeiam as concepções e as suas aflorações ao logo do tempo.

O conjunto de textos aqui reunido são, assim, uma síntese de conhecimentos liderada pela necessidade de compreender o fundo do legado cultural dos povos que algum dia tiveram a língua portuguesa como traço de união e forma de pensar.

Um pouco em quase todos, aparece a religião como forma aglutinadora e paradigmaticamente das concepções mais profundas e significativas, como se fosse uma temática-bordão que tudo sublinha e a tudo dá sentido. Mesmo quando a temática central de cada um dos estudos é outra, as relações com o transcendente imiscuem-se continuamente nesse tecido de concepções e de práticas, seja na sua forma canónica, seja na sua contra-facção mágica. Para além disso, o presente volume é valorizado por uma bela colecção de Fábulas Moçambicanas que dão aos especialistas destas matérias abundante fonte de reflexão.

Em síntese, oferece-se ao leitor deste volume documentos, reflexões que lhe permitem aprofundar algumas dinâmicas das relações entre concepções e estruturas sociais e entre as concepções e as mundividências por elas suscitadas, seja em termos mais ou menos acabados, seja como sugestões para ulteriores aprofundamentos por quem se interesse pelos mesmos temas.

Por detrás, ou nas entrelinhas, destes trabalhos pode ler-se que o mundo dos símbolos, por um lado, exprime e, por outro, determina as formas de se relacionar e de perceber o espaço cultural que se desenvolveu no diálogo com as formas de pensar e de sentir portuguesas. E que estes espaços, embora sujeitos a interferências diversas vindas do exterior têm, todos, uma dinâmica própria que, ou se opõe dialecticamente às imposições ideológicas que não respeitem as dinâmicas internas do sistema de crenças e de valores próprios da cultura original, ou se configurem como uma forma de opressão social.

MÁRIO F. LAGES

1.

TRADIÇÕES POPULARES

EM BUSCA DO *BELO ADORMECIDO* NO MUNDO DOS CONTOS TRADICIONAIS

Isabel Cardigos*

É natural que o «ponto de vista» do catalogador de contos tradicionais se desenvolva a partir dos contos que lhe são familiares, diminuindo eles de importância e de nitidez à medida que vêm de países mais distantes. Assim, por exemplo, J. Bolte e G. Polívka fizeram dos contos dos irmãos Grimm o fulcro organizador e normativo para o seu monumental estudo comparativo de contos tradicionais¹; assim fez Antti Aarne, partindo dos contos finlandeses²; assim Stith Thompson, partindo do catálogo de Aarne para elaborar o *The Types of the Folktale*, o «Aarne-Thompson»³. A vocação de abrangência internacional acentuou-se com a última reformulação deste catálogo, coordenada por Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales*⁴. O trabalho acumulado destes sucessivos catálogos, alimentado por um imenso caudal de pesquisas⁵, tem vindo sobretudo de especialistas do «norte». Compete aos do «sul» contribuir para a real abrangência deste trabalho, oferecendo, com os «seus» contos, o seu «ponto de vista». Foi neste sentido que, em 2003, H.-J. Uther respondeu ao envio de uma versão preliminar, ainda em manuscrito, do catálogo de contos portugueses⁶ e integrou 700 referências do mesmo na sua reformulação do «Aarne-Thompson» (onde só havia três menções de versões portuguesas) – um gesto que bem reflecte

* Universidade do Algarve.

¹ Johannes Bolte e Georg Polívka, *Anmerkungen zu den Kinder- und Hausmärchen der Brüder Grimm* (1913, 4 vols.), Hildesheim/Zürich/New York, Olms-Weidmann, 1994.

² Antti Aarne, *Verzeichnis der Märchentypen*, «F. F. Communications 3», Helsinki, Academia Scientiarum Fennica 1910 (X + 66 pp.).

³ Stith Thompson, *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography*. Antti Aarne's *Verzeichnis der Märchentypen* («F. F. Communications 3») translated and enlarged. Second revision, «F. F. Communications 184», Helsinki, Academia Scientiarum Fennica 1961.

⁴ Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography* (3 vols.), «F. F. Communications n.ºs 284-286», Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004.

⁵ Como por exemplo as da verdadeira instituição que é a *Enzyklopädie des Märchens* (Enciclopédia do Conto) de Göttingen.

⁶ Entretanto publicado. Ver agora Isabel Cardigos, with the collaboration of Paulo Correia and J. J. Dias Marques, *Catalogue of Portuguese Folktales*, «F. F. Communications 291», Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2006.

uma intenção de abertura ao «sul», pela qual lhe estamos muito reconhecidos. Claro que o problema continua longe de estar resolvido, até porque um catálogo de contos tradicionais nunca será (esperemos!) uma coisa fechada, mas sim um processo, um horizonte para onde devemos convergir. O presente artigo procura dar o seu pequeno contributo neste sentido, fazendo valer um ou dois contos do «sul» sem visibilidade no «norte», esperando que também eles venham enriquecer esta inesgotável conversa de histórias que se pensam entre si⁷, os contos de transmissão oral.

O Belo Adormecido em Portugal

A noção de que os «contos de fadas» salientam a passividade feminina, que chega a ser comatosa em contos como a *Branca de Neve* ou a *Bela Adormecida*, não resulta tanto de uma fatalidade inerente ao género (literário) como de uma selecção que deles terá sido feita por uma certa burguesia ao longo de um século, essa sim, ideologicamente motivada, que os veio a estigmatizar nesse sentido. Na tradição oral haverá um equilíbrio razoável entre passividade e actividade no que respeita a género (sexual). Vamos, pois, iniciar o nosso percurso, debruçando-nos sobre um «belo adormecido». Começaremos por transcrever, da recolha de Tomás Pires *Contos Populares Alentejanos*⁸, um curioso conto recolhido em Elvas, «O Dormitório»:

Era duma vez uma princesa que tinha um vestido encarnado e estavam a cair pastinhas de neve e dizia ela: «Muito bem diz o branco no encarnado».

E respondeu uma voz: «Melhor diz vossa alteza nos braços do rei».

E ela: «Muito bem diz o branco no encarnado».

E a voz: «Se queres ver o Dormitório, oito pares de sapatos de ferro heis-de romper». E a princesa arranjou os sapatos e foi correr mundo.

Chegou a casa do Sol e perguntou onde parava o Dormitório.

«Muito longe! Olhe, leve esta bolota para fazer chá ao Dormitório». E recebeu a bolota. Foi ter a casa da Lua. «Onde pára o Dormitório?»

«Muito longe! Olhe, leve esta castanha para fazer chá ao Dormitório».

Foi ter a casa das Estrelas. «Onde pára o Dormitório?» «Muito longe! Olhe, leve esta noz para fazer chá ao Dormitório».

E foi andando, andando; chegou lá muito adiante e encontrou uma casa. Estava lá uma preta que tinha dado veneno ao Dormitório para ele morrer.

⁷ Expressão emprestada de Nicole Belmont, que por sua vez a adaptou de Lévi-Strauss, «Les mythes se pensent entre eux».

⁸ António Thomaz Pires, *Contos Populares Alentejanos Recolhidos da Tradição Oral*, 2.^a edição aumentada, colectânea, edição crítica e introdução de Mário F. Lages, «Colecção Estudos e Documentos 11», Lisboa, CEPCEP, Universidade Católica Portuguesa, 2004, pp. 162-163.

A princesa fez o chá de bolota, deu-o ao Dormitório e ele pôs-se melhor; deu-lhe o chá de castanha e estava quase bom e depois deu-lhe o chá de noz e pôs-se bom de todo.

Diz-lhe agora o Dormitório: «Tu casas comigo e hás-de dizer o que queres que se faça à preta».

«Dos olhos um espelho, dos dentes um pente e dos ossos uma cadeira».

Assim o fizeram; mas quando a princesa se foi ver ao espelho disse o espelho: «Ai, meus olhos!» e partiu-se o espelho.

Quando se foi pentear, disse o pente: «Ai, meus dentinhos!» e partiu-se o pente.

E quando se ia a deitar na cama, subida na cadeira, disse a cadeira: «Ai, meus ossinhos!» E partiu-se a cadeira.

Deus louvado, / Conto acabado.

Um conto singela e elegantemente ornado das cores com que a tradição designa a perfeição da nubilidadade (feminina ou masculina)⁹, primeiro o branco e vermelho («Muito bem diz o branco no encarnado!»), complementados depois com o negro da preta. Preta que só fala depois de morta, e que serve a beleza da princesa através dos objectos que foram olhos, dentes e ossos. Versão breve e lacunar, com cadências e repetições facilmente memorizáveis, e um final formulístico que glosa com humor macabro a sentença de morte pronunciada pela princesa. Veremos adiante como as prendas mágicas que a princesa recebe no seu percurso se reflectem noutras versões.

Em Portugal, este conto vai encontrar eco apenas num outro, «O Príncipe Imaginário», que Ana de Castro Osório terá recolhido da tradição oral, mas que aparece em Leite de Vasconcellos retocado com a dedada iniludível da escritora¹⁰. Parecendo rescrito para alimentar a imaginação romântica de meninas, «O Príncipe Imaginário» é, literalmente, o príncipe dos sonhos de uma princesa, que teima em não casar senão com ele. Esta foge numa noite acompanhada pela ama, na senda de um cavaleiro que as leva a uma cidade onde tudo é de pedra. Aprende que o encontrará num caixão e que, para o acordar e, com ele, desencantar toda a

⁹ Cores essas que vamos reencontrar, nos começos de notáveis versões deste pequeno conto. Numa versão espanhola citada por Cosquin, a princesa é levada a procurar o príncipe adormecido quando vê derramado na neve o sangue de um borrego acabado de matar por um pastor que canta comparando o efeito do encarnado sobre o branco com a face do «rei que dorme e não acordará até à manhã do senhor São João» (Emmanuel Cosquin, *Les Contes Indiens et l'Occident*, Paris, Champion, 1922, pp. 144-146, tradução minha). Lembremos também as cores que coloram o desejo da mãe de Branca de Neve por uma filha perfeita, ou o êxtase de Perceval ao evocar a amada quando vê, caídas na neve, as penas ensanguentadas de um corvo (*La Légende Arturienne*, édition établie sous la direction de Danielle Régner-Bohler, Paris, Robert Laffont, 1989, pp. 55-60).

¹⁰ «O Príncipe Imaginário», conto oferecido por Ana de Castro Osório, recolhido de Mariana de Jesus Correia, de Vila Nova de Baronia [concelho de Alvito, distrito de Beja], in José Leite de Vasconcellos, *Contos Populares e Lendas*, I, organização de Alda da Silva Soromenho e Paulo Caratão Soromenho, Coimbra, Por Ordem da Universidade, 1963, n.º 126, pp. 226-228.

cidade, lhe deverá dar uma bofetada, o que leva ao feliz desenlace. É bem mais longo do que o anterior, mas tão incipiente como aquele. Em ambos uma princesa acorda um «belo adormecido» que lhe está destinado. Mas é em Angola (em língua Kimbundo) e também em Goa (em Concanim) que este conto tipo vem a aparecer em todo o seu esplendor. Antes de referirmos mais de perto estas notáveis versões, vejamos o que se passou nos catálogos internacionais, que fez chegar até à quase invisibilidade a história de um príncipe em letargia, *O Belo Adormecido* (para o conto ter um nome).

O Belo Adormecido no catálogo AT

Se consultarmos no catálogo «Aarne-Thompson»¹¹ o conto tipo AT 894, *The Ghostly Schoolmaster and the Stone of Pity*, encontramos, na segunda de quatro partes que constituem o seu resumo, o episódio intitulado «The Sleeping Prince» («O Príncipe Adormecido») onde podemos incluir as versões portuguesas (assim como as de Angola e a de Goa): «Tudo se passa como profetizado. Num palácio na montanha, ela encontra o príncipe jazendo como morto, e uma inscrição dizendo que só poderia ser acordado se, durante sete anos, sete meses e sete dias fosse esfregado com uma certa erva por uma menina que viria a ser sua mulher» (tradução minha). Digamos desde já que este resumo remete apenas para *uma única* versão, siciliana¹². Ao episódio d'«O Príncipe Adormecido», seguem-se dois outros, que são, esses sim, parte integrante da maioria das versões deste conto, sendo as portuguesas, neste caso, omissas. Traduzo do «Aarne-Thompson»: «III. 'A Escrava Traidora': Cansada, a princesa confia a tarefa a uma escrava. Quando o príncipe acorda, casa com a escrava e a princesa torna-se a serva. IV. 'A Pedra da Paciência': Ela pede ao ministro do rei uma faca e uma pedra da paciência. O ministro ouve-a contar a sua história à pedra, que incha com pena dela. O príncipe ouve e vê a pedra explodir. Quando ela está quase a matar-se com a faca, o príncipe intervém. Casam e a escrava é punida». Embora com pormenores da versão siciliana, este é o desfecho que dá metade do nome ao tipo (*The Stone of Pity*)¹³, e que frequentemente remata, na tradição oral, o episódio d'«O Príncipe Adormecido».

¹¹ Ver nota 3.

¹² Laura Gozenbach, *Sicilianische Märchen*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1870, vol. II, conto n.º 11.

¹³ Motivo [H13.2.2.] no índice de motivos de Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature* (6 vols.), 2.^a ed., Copenhagen e Bloomington, Indiana University Press, 1955-1958. O episódio d'«A Pedra da Paciência» corresponde ao motivo [H13], depois especificado como «a pedra explode de compaixão perante o que ouve» [H 13.2.2.]. A indicação de um motivo reconhece-se por aparecer assinalada entre parênteses rectos.

No «Aarne-Thompson», *O Belo Adormecido* (nosso nome para o conto com que começámos este percurso) aparece descrito em mais dois tipos, agora entre os «Contos de Magia»¹⁴: primeiro como subtipo do conto AT 425, *The Search for the Lost Husband* («Em Busca do Marido Perdido»), imenso conjunto de contos sobre o noivo encantado. Trata-se do subtipo 425 G, *False Bride Takes Heroine's Place* («A Falsa Noiva Ocupa o Lugar da Heroína»): «Procura usando sapatos de ferro. Tentativa de desencantamento procurando manter-se acordada (ou doutra forma). Noiva usurpadora. Reconhecimento quando a verdadeira noiva conta a sua história a pessoas ou objectos [H 13]» (tradução minha). Este resumo não especifica em que consiste o encantamento do príncipe, o que nos impede que nele identifiquemos as características específicas do *Belo Adormecido* neste grupo de contos. Tal omissão é fruto da fonte utilizada pelo «Aarne-Thompson» para todos os subtipos do oceânico *Search for the Lost Husband*, a exaustiva monografia em que J.-Ö. Swahn¹⁵ propôs 14 subtipos (de A a P) para este inesgotável conto de múltiplas versões. De facto, para o sub-tipo 425 G, Swahn recusa-se a distinguir o encantamento específico do príncipe que tem que ser acordado de uma espécie de morte, e o mero sono de um príncipe que dorme porque lhe deram um narcótico¹⁶. Na breve descrição deste tipo, o «Aarne-Thompson» remete-nos, sem indicar bibliografia, para a obra de Swahn (que encontrou versões deste subtipo na Sicília, sul de Itália, Grécia e entre os Berberes – isto é, no espaço mediterrânico), e remete-nos também para o tipo AT 437.

O terceiro tipo mencionado no «Aarne-Thompson» com o mesmo enredo do *Belo Adormecido* é pois o AT 437, *The Supplanted Bride (The Needle Prince)* [«A Noiva Suplantada (O Príncipe das Agulhas)»]: «A menina encontra um príncipe aparentemente morto, cujo corpo está cheio de alfinetes e agulhas, e começa a removê-los; ou então tem que chorar um jarro de lágrimas; ou passar três noites junto ao caixão sem dormir. Quando a tarefa está quase acabada, a heroína deixa a beira do príncipe por um momento, ou adormece. Uma serva toma o seu lugar,

¹⁴ Os «Contos de Magia» (*Tales of Magic*), também chamados contos maravilhosos ou «de encantamento», são aqueles que aparecem naqueles catálogos entre os números 300 e 749, ou seja, entre os «Contos de Animais» e os «Contos Religiosos».

¹⁵ J.-Ö. Swahn, *The Tale of Cupid and Psyche*, Lund, CWK Gleerup, 1955.

¹⁶ Em «O Noivo Animal» (426A), a heroína compra três noites no quarto do príncipe, para que ele a reconheça como sua verdadeira mulher. Só que o príncipe não acorda, por ter sido narcotizado pela noiva. Será também outro *Belo Adormecido* que a heroína tem que acordar, mas *não* desencantar. Podemos ver mais claramente a diferença entre estes dois «belos adormecidos», se atentarmos nos lugares diferentes em que esta «letargia» aparece na progressão do enredo: no conto que nos ocupa, a heroína vai desencantar o príncipe, e ainda não foi confrontada com a rival. No «Noivo Animal» estamos perto do desenlace. A heroína já o tinha desencantado da forma animal, já tinha utilizado as prendas mágicas com a rival, só faltava o reconhecimento final. Na terminologia de V. Propp, trata-se de «funções» diferentes.

completa a tarefa e casa com o príncipe desencantado. O equívoco é depois esclarecido» (tradução minha). Estamos perante uma reiteração do tipo AT 425 G, também sem especificar o episódio do reconhecimento, que inclui a «Pedra da Paciência», e que parece remeter agora para versões indianas em que o príncipe está coberto de agulhas¹⁷. É como se o conto escapasse repetidamente à memória do catalogador, que o vai recolocando aqui e ali, sem se dar conta de que os três tipos são três versões de um mesmo tipo. Neste AT 437 há informação acrescida, decorrente do conhecimento de outras versões e outras fontes. Com efeito, na bibliografia aparece agora uma referência chave da tradição escrita deste conto, nada menos do que a narrativa que preenche a Introdução e o Epílogo, e que portanto emoldura as histórias do *Pentamerone* de Basile, em que, literalmente, é «o conto dos contos»¹⁸: Zoza é uma princesa a quem uma velha lança a praga de que só se poderá casar com o príncipe Tadeo, que jaz como morto num túmulo e só acordará quando uma mulher chorar por ele até encher um cântaro de lágrimas. No caminho, Zoza passa pelas casas de três fadas, recebendo uma noz, uma castanha e uma avelã de cada uma¹⁹. Quando o cântaro está quase cheio e enquanto a princesa dorme, uma escrava aproveita-se da ocasião para o encher. É pois ela que o príncipe vê quando acorda, é com esta «falsa noiva» que ele casa. A princesa abre cada uma das prendas das fadas, de que saem objectos mágicos logo cobiçados pela falsa noiva e prontamente oferecidos pela heroína. Ao terceiro, uma boneca que fia ouro, a princesa pede que insufe na escrava o desejo de ouvir contos. E é assim que se reúnem na corte do príncipe um grupo de velhas dispostas a contar os contos que constituem o corpo do livro. Na conclusão, é Zoza quem conta a sua própria história, revelando a traição da escrava.

Como vemos, o conto-moldura do *Pentamerone* não remata com o episódio d'«A Pedra da Paciência», mas sim com prendas mágicas recebidas no caminho que a levará ao príncipe (e não oferecidas por ele), também elas instrumentais para a resolução do final feliz, motivo bem familiar nos contos da *mulher em busca do marido perdido*, que Basile terá modificado para se ajustar ao objectivo do seu conto moldura. Lembremos que também é com prendas recebidas no caminho até ao príncipe – com três chás – que o continho encontrado em Tomás Pires resolve a letargia do «dormitório».

¹⁷ Mavie Stokes, *Indian Fairy Tales*, London, 1880, n.º 23, citado por Cosquin (ver nota 8), p. 99, como pedra de toque para a sua defesa da origem indiana do conto a que chama «le prince en léthargie» (pp. 98-160).

¹⁸ «Lo Cunto de li Cunti» é o título alternativo do *Pentamerone* de G. Basile, de que cito uma recente edição americana: Giambattista Basile, *The Tale of Tales, or Entertainment for Little Ones*, translated by Nancy L. Canepa, foreword by Jack Zipes, Detroit, Wayne State University Press, 2007.

¹⁹ Motivo característico dos contos em que a heroína parte em busca do noivo, e anda tanto que chega às casas da mãe do sol, da lua e do vento, onde recebe a noz, a amêndoa e a avelã mágicas com que irá comprar à falsa noiva uma noite no quarto do príncipe (AT 425 A).

É altura de apresentar aqui um conto ausente da bibliografia do «Aarne-Thompson», ouvido em Panjim (Nova Goa), contado em Concanim por «Madame Xavier», traduzido para português e finalmente para inglês, tal como chegou até nós²⁰. É um verdadeiro «príncipe das agulhas», tal como a versão indiana que terá dado o nome ao tipo: uma princesa encorajada a procurar o «rei das agulhas» *recebe no seu percurso prendas preciosas*, que guarda. Encontra finalmente um homem estendido como morto e coberto de alfinetes. Quando faltam apenas os alfinetes da cara, ela adormece e uma «mulher preta» acaba a tarefa e faz-se passar por ela e casa com o rei. *A troca das prendas antes recebidas*, a heroína consegue uma entrevista com o rei que faz com que tudo se esclareça e o conto acabe em bem. Estamos pois perante um conto que está no cruzamento entre o conto indiano resumido em AT 437, e o celebrado «Conto dos Contos» do séc. XVII napolitano, com uma tradição diferente de resolver o problema da falsa noiva: um perfeito híbrido, quebra-cabeças que faria as delícias da escola histórico-geográfica de há cem anos atrás.

Ainda na bibliografia do tipo AT 437, o «Aarne-Thompson» indica, entre outras, duas versões de Angola²¹, também referidas na obra póstuma de Emmanuel Cosquin, entre versões indianas, espanholas, turcas e do norte de África²². Trata-se de duas belas versões, podendo a mais breve ser lida no anexo deste artigo.

O Príncipe em Letargia no catálogo ATU

Vejamos o destino do conto do *Belo Adormecido* no ATU (=Aarne-Thompson-Uther), a remodelação de 2004 do catálogo internacional²³.

O sub-tipo AT 425 G, *False Bride Takes Heroine's Place*, que já tinha uma presença muito discreta no «Aarne Thompson», desaparece agora ao fundir-se no subtipo ATU 425 A, *The Animal as a Bridegroom* («O Noivo Animal»). De facto, nada há neste resumo que remeta para a especificidade daquele conto: nem o encantamento e desencantamento do príncipe adormecido, nem a escrava usurpadora, nem a «Pedra da Paciência».

O tipo AT 437, *The Supplanted Bride (The Needle Prince)*, é agora simplesmente substituído pelo ATU 894, *The Ghoulish Schoolmaster and the Stone of*

²⁰ «The King of Pins», *Folk Tales from New Goa, India*, edited by Sarah Davidson and Eleanor Phelps, *The Journal of American Folk-Lore*, Vol. 50, January-March 1937, n.º 195, pp. 29-30.

²¹ Héli Chatelain, *Contos Populares de Angola*, Lisboa, Agência-Geral do Ultramar, 1964, pp. 126-136 e 145-152 (para os textos em português). Com razões plausíveis, Héli Chatelain sugere, além da probabilidade da proveniência portuguesa destas versões, a possibilidade de uma proveniência de colonos de Nápoles e da Calábria (Chatelain, *op. cit.*, p. 472).

²² Emmanuel Cosquin, *op. cit.*, pp. 145-147 e 152.

²³ Ver atrás nota 4.

Pity, «O Professor Canibal e a Pedra da Paciência». Se, por um lado, deixou de haver redundâncias na atribuição de um lugar ao *Belo Adormecido* (antes disperso por três tipos), por outro lado, o conto esconde-se agora entre os contos «realistas», aparecendo apenas no segundo de dois enredos alternativos, ambos submetidos ao motivo preliminar de «O Professor Canibal», ausente do nosso conto. Torna-se assim problemático desencantar o nosso *Belo Adormecido* do catálogo de Aarne-Thompson-Uther. Do ATU 894, seu último reduto, desapareceu também a referência bibliográfica às duas belas versões angolanas recolhidas por Héli Chatelain²⁴.

Na pista das tramas dos contos-tipo que se foram constelando em torno das nossas duas pequenas versões lacunares («O Dormitório» e «O Príncipe Imaginário»), e antes de procurar compreender a pulsão destas gravitações, vamos agora apresentar a trama de *The Ghoulish Schoolmaster*, que, com *The Stone of Pity*, forma o título do tipo onde, no ATU, aparece o nosso *Belo Adormecido*.

Professor Canibal, o grande ausente das versões de O Belo Adormecido

«Uma princesa vê acidentalmente o seu Professor a comer um cadáver (um ser humano) [G 11.9], e foge». A este brevíssimo resumo de ATU 894, acrescenta-se que o conto prossegue em duas formas diferentes, sem títulos, e a que proponho chamemos (1) «A Mãe Acusada de Comer os Filhos» e (2) «O Belo Adormecido», formas essas que vêm ambas desembocar n'«A Pedra da Paciência», remetida sempre para «O Professor Canibal» com que a história virtual do ATU 894 se inicia²⁵.

Só que, como já foi mencionado, há apenas uma única versão documentada de *O Belo Adormecido* que vem precedida de *O Professor Canibal*: a versão siciliana encontrada em L. Gozenbach²⁶, longamente citada e comentada por E. Cosquin²⁷ que, como argumenta Christine Goldberg²⁸, é a versão em que o

²⁴ Esperamos colmatar esta falha na edição portuguesa do *Catalogue of Portuguese Folktales* (em preparação), em que aparecem referidas umas centenas de versões dos países que são ou foram de língua portuguesa.

²⁵ Claro que a mágoa varia de acordo com os contos que amadrinhamos. E. Katrinaki lamenta que «O Professor Canibal» não apareça com mais autonomia no AT 894, cujo resumo dá maior relevo a «O Príncipe em Letargia» em detrimento daquele, mais conhecido na Grécia (Emmanouela Katrinaki, *Le Cannibalisme dans le Conte Merveilleux Grec. Questions d'interprétation et de typologie*, «F. F. Communications 295», Helsinki, Academia Scientiarum Fennica 2009, pp. 272-76).

²⁶ Laura Gozenbach, *op. cit.* Também Emmanouela Katrinaki observa esta anomalia do índice de Aarne e Thompson (1961), que se baseia numa só versão documentada para unir dois temas distintos na descrição do tipo 894 (Katrinaki, *op. cit.*).

²⁷ *Op. cit.* Transcrição do conto siciliano, pp. 112-113.

²⁸ Christine Goldberg, «The Knife of Death and the Stone of Patience», *Estudos de Literatura Oral I* (1995, pp. 103-117), p. 110.

«Aarne-Thompson» se baseia para ligar «O Professor Canibal» e «O Príncipe em Letargia» no tipo AT 894. Em abono desta versão isolada, faz de resto todo o sentido que alguém tenha confrontado o tema de um homem a comer um morto com a isotopia redentora de uma mulher a dar vida a um morto. Mas, de facto, parece ter sido uma relação que só «pegou» nos catálogos internacionais. Há, sim, o desfecho com «A Pedra da Paciência», que partilham o «Belo Adormecido» e «A Mãe Acusada de Comer os Filhos», descritos par a par em ATU 894, *The Ghoulish Schoolmaster and the Stone of Pity*, embora ausentes do seu título. Eis a trama de «A Mãe Acusada...», tal como aparece no resumo do tipo ATU 894: «Uma princesa casa-se longe da sua terra com o filho de um príncipe, e dá à luz crianças que vão sendo roubadas à mãe pelo Professor Canibal. O Professor deixa sangue (outros indícios) que apontam para a mãe como assassina dos filhos [K 2155.1], pelo que é esta encarcerada» (tradução minha). O resumo (que se assume como continuação de «O Professor Canibal») continua com a trama de «A Pedra da Paciência». Esta articulação entre «O Professor Canibal» e «A Mãe Acusada...», analisada em Ch. Goldberg²⁹, aparece na África mediterrânica, na Palestina, Turquia, Grécia e Espanha³⁰.

La Comeniños ou A Mãe Acusada de Comer os Filhos

Como vimos, o outro conto que, a par de «O Belo Adormecido», aparece descrito no ATU 894 como continuação de «O Professor Canibal» é aquele que intitulámos de *A Mãe Acusada de Comer os Filhos*. Este título é também o da nossa tradução de *La Comeniños*, conto tipo Ca-Ch 710 A do catálogo espanhol³¹, classificação por que optámos no catálogo português³². Das sete versões presentes no catálogo português, cinco começam com uma princesa a ser arrebatada por um pássaro (uma águia) e abandonada num ermo, onde vem a ser encontrada por um príncipe com quem casa. Em três delas isto acontece porque a menina é aconselhada a escolher «trabalhos / cuidados» na mocidade (ATU 938)³³. No nascimento de cada um dos seus três filhos, este é arrebatado pela águia, ou por uma sombra sem qualquer outra razão do que o ter ela uma sina a cumprir.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 107-109.

³⁰ A tradição grega aparece discutida em Katrinaki, *op. cit.*

³¹ Julio Camarena e Maxime Chevalier, *Catálogo Tipológico del Cuento Folklórico Español. Cuentos Maravillosos*, Madrid, Gredos, 1995.

³² Refiro-me à versão portuguesa, corrigida e aumentada, do *Catalogue of Portuguese Folktales* (em preparação).

³³ Integramos no tipo *Misfortunes in Youth* (ATU 938) as versões em que as desgraças que acontecem à heroína não incluem ser ela acusada de devorar os próprios filhos.

As mesmas cinco versões fecham com a «A Pedra da Paciência»³⁴: a heroína desabafa as suas desgraças a «três bolas de ouro» – «três pedrinhas azuis», uma «pedra do palácio», «um raminho de três pérolas», o «vaso dos cuidados» – todas recordações da infância feliz da heroína, no que é secretamente ouvida pelo príncipe.

A Menina e a Madrinha

Emmanouela Katrinaki aborda, a propósito de «O Professor Canibal», um conto inexistente na Grécia e que substitui aquela figura masculina pela de uma «Madrinha». Trata-se de um conto que se confunde facilmente com ATU 710, *Our Lady's Child* («A Afilhada de Nossa Senhora») ³⁵, e para que Katrinaki propõe a classificação de 710 A (aquela que Camarena e Chevalier propõem para *La Comeniños*).

No arquivo português (em que, como vimos, não existe «O Professor Canibal») temos duas preciosas versões inéditas desta «Madrinha», recolhidas na Ilha de S. Jorge, por Joanne Purcell. Passamos a uma breve sinopse destas versões, para depois as compararmos com as versões de *Our Lady's Child*: uma menina vive com a madrinha, numa casa com um quarto onde lhe é proibida a entrada. Um dia a menina entra e vê, portanto, o que não devia ter visto: «a princesa [leia-se «a madrinha»] sentada numa cadeira e um príncipe sentado noutra, mas nisto faz-se um abalo muito grande e ela acha-se no meio da estrada»³⁶. A madrinha tenta que ela confesse o que viu, mas a menina responde sempre «nada vi, nada sei, nada tenho para dizer» (*idem*). A madrinha bate-lhe e por fim abandona-a. O desenvolvimento do conto é em tudo semelhante ao de *A Mãe Acusada de Comer os Filhos* (Ca-Ch 710 A), só que todos os sofrimentos por que a menina passa derivam da sua continuada recusa a dizer o que viu. A menina é encontrada por um príncipe com quem casa, e a madrinha aparece-lhe sempre no quarto de cada vez que a menina tem um filho, rapta-lhe a criança e esborrata a mãe com sangue, porque esta continua a recusar dizer o que viu. Quando a heroína é

³⁴ As duas exceções são uma narrativa recolhida em Viana do Alentejo, dist. de Beja, e «acatitada» por Ana de Castro Osório («A Princesa Mimada», Vasconcellos, *op. cit.*, vol. II, n.º 549); e uma outra contada pela excelente narradora Catarina Riga (Alda da Silva Soromenho e Paulo Caratão Soromenho, *Contos Populares Portugueses (Inéditos)*, Lisboa, Centro de Estudos Geográficos, I.N.I.C., 1984, vol I, n.º 261), em Mourão, também distrito de Beja, muito semelhante à recolhida por A. C. Osório.

³⁵ *Our Lady's Child* é a tradução inglesa de *Marienkind*, da coleção de Jacob e Wilhelm Grimm *Kinder und Hausmärchen*, n.º 3.

³⁶ «A Madrinha», narrado por um homem e recolhido por Joanne Purcell em S. Jorge, 1969-70. É o texto APFT (I) 6295 do Arquivo Português de Contos Tradicionais, Centro de Estudos Ataíde Oliveira, Universidade do Algarve, Faro.

condenada como assassina dos filhos e está pronta para morrer, a madrinha salva-a e restitui-lhe as crianças. Agradece então à afilhada tê-la desencantado pelo facto de ter resistido até à morte a revelar o que vira. Podemos reconhecer o parentesco deste conto com o do *Professor Canibal* pela acusação de canibalismo feita à heroína, em simetria redentora de um mal que é o do antagonista do *outro* conto, e não da Madrinha, que, nas versões que conhecemos, nunca é surpreendida a comer ninguém (ver nota 39). É um exemplo surpreendente de como estes contos realmente conversam, ou se pensam entre si.

Ao contrário das versões de *Our Lady's Child*, que condenam a «mentira» da menina curiosa, salva à beira da morte ao confessar o que viu³⁷, versões como as duas açorianas e como tantas outras correm à revelia desta cristianização do conto, louvando precisamente a virtude da discrição até ao absurdo. Num belo artigo em que Nicole Belmont analisa este subtipo tal como ele corria no Canadá francês e na Irlanda³⁸, a autora faz um levantamento daquilo que a heroína vê ao abrir a porta do quarto proibido nas diferentes versões³⁹, e contrasta a riqueza da flutuação de sentidos que delas decorre, com a unívoca invariante daquilo que vê a heroína de *O Barba Azul* (ATU 311), quando abre a porta do quarto proibido, mulheres mortas e penduradas em açougues; ou o Professor Canibal que a menina vê a comer um morto ou a matar uma criança – ambas imagens terríveis e incriminadoras, que se entende que ela cale. O enigma fulcral de *A Menina e a Madrinha* é precisamente o silêncio a que a heroína se obriga, não admitindo ter visto as imagens inquietantes e misteriosas do quarto que abrisse. Porque o significado delas é flutuante, o que a menina cala é o segredo pelo segredo, o «puro segredo», como diz Nicole Belmont⁴⁰.

³⁷ Vejam-se as versões francesas e em língua espanhola, respectivamente em Paul Delarue e Marie-Louise Ténèze, *Catalogue Raisonné du Conte Populaire Français*, Nouvelle édition en un seul volume, Paris, Maisonneuve et Larose, 1997, «L'Enfant de Marie», pp. 662-665; e Camarena e Chevalier, *op. cit.*, «La Ahijada de Nuestra Señora», pp. 722-724.

³⁸ Nicole Belmont, «Vertu de discrétion et aveu de la faute», *L'Homme*, XXVII (2-3), 1988, pp. 226-236.

³⁹ Alguns exemplos do que vê a heroína em *A Menina e a Madrinha*: vê-a «mergulhada em sangue até aos joelhos a lutar com serpentes; dentro de uma chama; reflectida num espelho ao lado de um belo homem (Canadá); a comer uma criança (Jamaica); a fazer magia (Haiti, Irlanda); a jogar às cartas com o marido; a dançar com o diabo; a girar como um moinho de vento (Irlanda)». Outras imagens: «uma cobra tão grande que enche o quarto; uma janela de onde se vêem macieiras floridas mas que, aberta, dá passagem a cobras; um sapo que lhe salta para a cara (Canadá); uma grande vasilha cheia de sangue a ferver sem estar ao lume (Jamaica); cabeças de cadáveres; uma jovem pendurada pelos pés, com o sangue a correr para um recipiente; ouro, prata e cadáveres (Irlanda)» (tradução e adaptação minha de Belmont, *op. cit.*, p. 230).

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 233.

A Filha da Rosa

Embora ausente do conto-moldura de *Il Pentamerone*, vamos encontrar o episódio d'«A Pedra da Paciência» num outro conto do livro de Basile: «La Schiavotella» («A Escravazita», II, 8), um conto raro, que está ausente dos catálogos internacionais, mas que aparece na tradição oral ibérica, e é objecto do artigo de Christine Goldberg já referido⁴¹. Aparece no catálogo espanhol de Camarena-Chevalier (1995), ilustrado com uma bela versão maiorquina⁴², além de menções a outra também maiorquina e a uma catalã⁴³. O catálogo português em língua inglesa menciona apenas uma versão⁴⁴, encontrada na colecção de Consiglieri Pedroso, «A Menina com a Rosa na Testa», recolhida em Beja⁴⁵, que, como as outras referidas acima, também remata com a «Pedra da Paciência» (a «*pedra da era*»). Além destas, Christine Goldberg encontrou também uma versão da Sardenha, de uma recolha publicada em 1890⁴⁶.

Trata-se de um conto enigmático, que quase não vingou: «Era uma vez dois irmãos – um príncipe e uma princesa – que eram muito amigos», começa a versão portuguesa. Irmão e irmã vivem sós. A irmã engravida misteriosamente, aspirando ou engolindo uma flor (pétala de rosa). Ainda a versão portuguesa: «O príncipe tinha um jardim de que ninguém tratava, senão ele». O príncipe tem que ir para a guerra e a menina fica a cuidar do jardim, dia e noite, dormindo debaixo de uma roseira. «Ali, passado tempo, teve uma criança, que era uma menina com uma rosa na testa. A princesa estava muito triste por lhe acontecer isto, sem ela saber como, porque estava no jardim dia e noite»⁴⁷. A menina é um segredo ciosamente escondido do irmão. Numa tradução castelhana do conto maiorquino⁴⁸, a menina é ensinada a responder, a quem interroga a sua origem, com o seguinte enigma: «Mi madre era una rosa / rosa soy yo igual / y he cogido las rosas / del mismo rosal». A irmã, mãe da menina, morre, deixando a filha guardada numa sala fechada, num sono mágico que a protege. O irmão casa e a mulher descobre a linda menina, que foi crescendo no sono e acorda. Cheia de ciúmes, pensando que ela era filha ou amante do príncipe, desfigura-a e torna-a sua escrava, maltra-

⁴¹ Goldberg, *op. cit.*

⁴² «Es Castell de ses Roses», Arxiduc Lluís Salvador de Austria, *Rondayes de Mallorca*, Arxiú de Tradicions Populars, XVI, Barcelona, Siglo XXI de Catalunya, 1982, pp. 60-62.

⁴³ Cuento Tipo 438, *La Hija de la Rosa*, in Camarena e Chevalier, *op. cit.*

⁴⁴ Ca-Ch 438, *A Filha da Rosa no Catalogue of Portuguese Folktales*, *op. cit.*

⁴⁵ Consiglieri Pedroso, *Contos Populares Portugueses*, Lisboa, Vega, 1985, n.º XV, pp. 123-126.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 111. Trata-se do conto n.º 10, encontrado em Francesco Mango, *Novelline popolari sardie*, Palermo, Carlo Clausen, 1890.

⁴⁷ Pedroso, *op. cit.*, p. 123.

⁴⁸ Archiduque Luis Salvador, *Cuentos de Mallorca*, Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, 1995, pp. 43-45.

tando-a. O tio pergunta à «escarumbinha» o que ela quer que lhe traga da feira, e esta pede-lhe uma «pedra da era (= de ara)»⁴⁹. Ouve, com o seu lamento, a revelação do que se passara. Despede ou mata a mulher e «ficou depois no palácio com a sobrinha e não quis casar mais»⁵⁰.

A figura da mulher do príncipe é aqui equivalente à da noiva usurpadora ou substituta, e mantém-se o segredo do não-dito, a identidade da verdadeira noiva e o mistério da gravidez. Restam só indícios: o jardim fechado com os dois irmãos, a rima da menina para contar a sua origem «y he cogido las rosas / del mismo rosal». O quarto fechado, onde o príncipe não entra, e onde dorme, envolta em muitas dobras, a pequena *bela adormecida*, – um enigma que se violenta ao desvendá-lo como incesto – tal como a mulher do príncipe, que viola o quarto.

Extraordinariamente, vamos encontrar uma versão deste conto em Timor Leste⁵¹, versão essa que, em lugar da «Pedra da Paciência», tem uma confissão com poderes mágicos, que salva da morte a personagem masculina (ver no anexo do presente artigo o texto de tal versão).

Antes de deixarmos em repouso este conto raro e enigmático, ausente de qualquer catálogo internacional, sublinhemos nele, além da partilha de um mesmo remate – «A Pedra da Paciência» – a presença de uma «bela adormecida», como o *Belo Adormecido*, primeiro motor deste artigo.

Segredos que passam de conto em conto

Que fios teceram o texto deste particular desfiar de contos? Os labirintos da pergunta requereram primeiro um caminho bem pedestre, o balanço desta meia dúzia de contos em torno de dois ou três, esses à deriva nos catálogos internacionais.

Começamos por um conto que denominámos de *O Belo Adormecido*, uma vez que *O Príncipe em Letargia* (AT 437) já não consta do último catálogo internacional (ATU). Embrenhámo-nos na sua procura e demo-nos conta de que ele, antes disperso por três tipos (AT 425 G, AT 437 e AT 894), está hoje escondido no menos provável dos três, o ATU 894, cujo nome (*The Ghoulish Schoolmaster and the Stone of Pity*) só indica um conto introdutório («O Professor Canibal») e um outro de desfecho («A Pedra da Paciência»), calando os dois contos distintos que se contam entre esses dois marcos, e que ficaram sem nome: *O Belo Adormecido* (que só excepcionalmente aparece precedido de «O Professor Canibal»), e *A Mãe*

⁴⁹ Pedroso, *op. cit.*, p. 126.

⁵⁰ Pedroso, *loc. cit.*

⁵¹ «O Príncipe e a Flor Maravilhosa», in Correia de Campos, *Mitos e Contos do Timor Português*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1967, pp. 117-120.

*Acusada de Comer os Filhos*⁵², de que temos cinco versões rematadas com «A Pedra da Paciência»⁵³. O conto está classificado como subtipo de um outro, esse sim, sobejamente conhecido em todos os catálogos, ATU 710 *Our Lady's Child*, que aproxima *A Menina Acusada...* de *The Ghoulisb Schoolmaster*. Em vez de um Professor Canibal, é Nossa Senhora que vai tirando os filhos à jovem mãe, enquanto ela lhe não confessar o que viu num quarto interdito do Paraíso. Deste tipo destacámos uma curiosíssima variante, que nos aproxima ainda mais do Professor Canibal: a figura de Nossa Senhora passa a ser a de uma fada inquietante, que, em vez de condenar, louva o segredo guardado até ao fim, sem recurso a uma «Pedra da Paciência», que outros venham a ouvir. Chamámos-lhe *A Menina e a Madrinha*, nome de uma das duas versões portuguesas deste conto, ambas recolhidas na Ilha de S. Jorge. Ao descobrir que andávamos afinal a seguir uma senda de segredos, atraímos para esta constelação *La Hija de la Rosa*⁵⁴, essa sim, rematada com uma confissão à «Pedra da Paciência» e que, embora apareça no *Pentamerone* de Basile, tem sido um segredo muito bem guardado.

Quisemos também afirmar dois contos vindos do «sul» (não podemos ser mais precisos: Índia, Médio Oriente, Mediterrâneo...) e que, embora brilhem no *Pentamerone*, têm escapado à visibilidade dos catalogadores do «norte»: *O Belo Adormecido* e *A Filha da Rosa*. Indo ainda mais a «sul», propomos em anexo, uma versão de Angola para o primeiro e uma de Timor Leste para o segundo – na esperança de suscitar o desejo de outras versões, para esse horizonte sempre adiado que é encontrar-lhes a chave.

Que outros fios tecem o texto deste desfiar de contos e versões? Fios segregados por cada um de nós, pois quem explica um conto acrescenta um conto. Sugerimos um fio condutor, o do segredo, que vai ao encontro dos contos deixados em anexo, e que suspendemos aqui, pois o texto vai longo.*

⁵² Camarena e Chevalier 1975, *op.cit.*, tipo 710 A.

⁵³ *O Belo Adormecido* e *A Mãe Acusada...*, ambos não nomeados no catálogo, desaparecem também na extensa bibliografia anexa ao ATU 894, que apenas indica as obras sem especificar conteúdos, ficando nós sem saber para qual dos dois contos remete cada obra.

⁵⁴ Conto tipo n.º 438, de Camarena e Chevalier, *op. cit.*

* Agradeço a José Joaquim Dias Marques, a Isabel Rosa Dias e a Paulo Correia o tempo que dedicaram a este texto. Claro que os erros que ficaram são da minha responsabilidade.

Ngana Fenda Maria (Versão B)*

Viviam numa floresta três senhoras brancas que eram irmãs.

Um dia a mais nova, quando estava à janela a chupar cana-de-açúcar, golpeou-se num dedo. A um pastor que nessa ocasião por ali passava a senhora branca disse-lhe: «Olha pastor para esta coisa branca que é vermelha e para esta coisa vermelha que parece branca!»⁵⁵ Foi exactamente o que aconteceu a Ngana Vidiji Milanda, o qual, por causa da sua grande beleza, foi enfeitado à beira da praia⁵⁶.

A senhora então perguntou ao pastor: «Para ir a pé ao lugar onde está Vidiji Milanda, quantos dias tem uma pessoa que andar?» «Uma pessoa anda oito dias, e ao nono dia chegará ao lugar onde está Ngana Vidiji Milanda. Para lhe quebrar o encanto terá de chorar até encheres dez jarros e dois»⁵⁷.

Ngana Fenda Maria pôs-se a caminho e andou oito dias, e ao nono, quando chegou ao lugar onde estava Ngana Vidiji Milanda, começou a chorar a fim de encher os dez jarros e dois.

Quando já tinha dez jarros e um cheios, passou alguém e anunciou que vendia uma escrava por um jarro de água. Ngana Fenda Maria chamou-o e comprou a escrava por um jarro de lágrimas. Feito o negócio, recomeçou a chorar para encher de novo o jarro do qual vendera as lágrimas.

Quando dez jarros e um e meio ficaram cheios chamou a escrava: «Vem, Kamasoxi! Chora para dentro deste jarro e quando ele estiver quase cheio acorda-me, porque me doem muito os meus olhos de tanto chorar».

Foi a vez de chorar a escrava, que sem se importar com a recomendação da sua senhora encheu o jarro. Neste momento, Ngana Vidiji Milanda acordou e disse: «Abraça-me, minha mulher». Kamasoxi, em vez de o esclarecer, dizendo: «Eu não sou a tua mulher; a tua mulher está ali adormecida», respondeu: «Abraça-me, meu marido!» E lá foram de mãos dadas.

* Héli Chatelain, *Contos Populares de Angola*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1964, pp. 145-152. Versão original em quimbundo, pp. 137-144, «ditada por Adelina da Câmara, uma senhora nativa educada, de cor clara [...] que fala o mais puro quimbundo que ouvi até hoje», p. 485, notas de H. Chatelain, cuja edição original (em inglês e quimbundo) foi publicada em 1894.

⁵⁵ «Muito bem diz o branco no encarnado», diz a menina movida pela beleza dos flocos de neve no seu vestido vermelho, na versão alentejana do mesmo conto atrás referida.

⁵⁶ Na versão A: «Mas que dirias tu se visses o Senhor Fele Milanda, que é tão belo que até os demónios o esconderam em *Ikandu!*» (Ikandu, «provavelmente do Português *encanto*», diz Chatelain, p. 477).

⁵⁷ Chorar *um* jarro de lágrimas para desencantar o adormecido é o que faz Zoza no conto-moldura do *Pentamerone*. Já nos contos indianos, tem que tirar as agulhas que lhe cobrem o corpo (M. Stokes, *op. cit.* e o conto goês, em Davidson e Phelps, *op. cit.*) ou acompanhá-lo durante sete anos, em total solidão com ele («The Dead Prince and the Talking Doll», in A. K. Ramanujan, *Folktales from India*, N. York, Pantheon, 1991, pp. 207-213).

Kamasoxi tornou-se Fenda Maria, e esta ficou sendo a sua escrava com o nome de Kamaria. Construíram a sua casa onde viveram com grande pompa.

Um dia Ngana Vidiji Milanda chamou todos os seus escravos e disse-lhes: «Vou a Portugal. Dizei, meus escravos, aquilo que desejais para que, quando voltar, possa trazer as coisas que pedis». Um disse: «Quero um colar e bons panos»; outro: «Quero um rosário e brincos de cobre»; e finalmente outro: «Eu quero anéis e lindas contas».

Quando coube a vez a Kamaria, perguntou-lhe: «Que desejas tu?» «Eu, senhor, não quero panos, porque a escrava não pode usar coisas finas. No entanto, senhor, desejaria uma lâmpada que se acenda por si, uma navalha e tesouras que se afiem e cortem por si próprias e uma pedra que diga a verdade»⁵⁸.

Ngana Vidiji Milanda voltou-se para a mulher e disse: «Todos os nossos escravos pediram lindas coisas para usarem. Porque seria que Kamaria não fez o mesmo?» A mulher respondeu: «Kamaria é uma escrava do mato e portanto não conhece as coisas que os outros desejam. Não lhe tragas os objectos que pediu, porque ela não sabe o que diz. Repito-te, ela é uma mulher do mato».

Ngana Milanda acrescentou: «Não, desde que traga para todos o que me pediram trarei para Kamaria tudo o que o seu coração lhe ditou».

Ngana Vidiji Milanda partiu para Portugal, onde permaneceu os dias que entendeu. Quando estava prestes a regressar foi procurar todas as coisas que Kamaria lhe pedira e, não as encontrando, dirigiu-se de terra em terra até que conseguiu as coisas que a sua escrava lhe tinha perdido.

Quando chegou a casa todos foram recebê-lo: «O nosso amo chegou! Vamos vestir-nos para o receber!» Apenas Kamaria ficou silenciosa e não apareceu para saudar o seu senhor.

Este, depois de ter distribuído as coisas que lhe foram solicitadas, perguntou por Kamaria: «Na verdade, todos viestes para receberdes as prendas que vos tinha prometido, mas Kamaria não. Onde está ela?»

A mulher disse-lhe: «Kamaria é um bicho do mato; não lhe dê nada!» Ao que Ngana Vidiji Milanda retorquiu: «Kamaria é uma escrava como as outras. Dar-lhe-ei tudo que me pediu, o que me fez ir a muitas cidades». E chamando Kamaria: «Porque não vens receber tudo quanto me pediste?» Kamaria estava com um pequena tanga, e teve vergonha de se apresentar assim diante de Ngana Vidiji Milanda. Escondeu-se atrás da porta mas Ngana Milanda levantou-se e foi ter com ela, e deu-lhe as coisas que lhe tinha perdido.

⁵⁸ Lembremos que, na versão napolitana do *Pentamerone*, este episódio da «Pedra da Paciência» não aparece, indo rematar o conto «A Escravazita» (*A Filha da Rosa*). Na versão A de Chatelain: «uma navalha que se afie por si, uma pedra que descubra a verdade, uma corrente, duas bonecas, uma lâmpada que se acenda por si e um espelho que se olhe a si próprio» (p. 132). No conto indiano, ela pede apenas uma boneca que fale (Ramanujan, *op. cit.*).

As escravas mudaram de roupa e mostraram o seu contentamento por o senhor ter regressado com saúde. Kamaria voltou tranquilamente para a sua pequena cabana, onde vivia com uma velha.

Chegada a noite, e quando já todos estavam a dormir, Kamaria, depois de pegar nas coisas que o amo lhe trouxera, atirou o seu «kalubungu» ao chão e logo apareceram lindos vestidos e todas as coisas que uma senhora branca usa. Em seguida agarrou nos objectos vindos de Portugal, colocou-os em cima da mesa e começou a falar: «Tu, Ngana Vidiji Milanda, ficaste com a escrava e deixaste aquela que por tua causa andou oito dias no coração da floresta, onde vai o filho da ave e onde não consegue entrar o filho do homem! Ao nono dia, cheia de aflição e de misérias, e quando já tinha chorado por ti os dez jarros e um de lágrimas, passou alguém que vendia uma escrava por água. Peguei, então, num jarro de lágrimas e fiquei com a escrava para me ajudar no meu trabalho e na minha desgraça. Tu, Ngana Vidiji Milanda, tomaste conta da escrava e abandonaste a senhora, que por ti sofreu tantas provações. Lâmpada acende-te. Navalha afia-te. Tesouras trabalhai por vós, e tu, pedra que descobre a verdade, fazei-me em pedaços se estou a mentir!»

A lâmpada acendeu-se; a navalha afiou-se; as tesouras principiaram a cortar; a pedra que descobre a verdade começou a bater no chão. Kamaria gritou: «Senhor Deus, vinde em meu auxílio!» Todas as coisas desapareceram.

A velha que assistia a tudo isto disse para si: «Será na verdade a que está com o nosso amo a nossa senhora? Ou será esta a quem chamam Kamaria? Não, a verdadeira Kamaria é a que está com o nosso amo».

A velha ficou contente com o seu coração e resolveu observar todas as noites a transformação de Kamaria. Chegada a noite, estando todos a dormir, a velha finge que também dorme, mas espia. Kamaria pegou no seu «kalubungu» e bateu com ele no chão. Na realidade surgiram como por encanto riquíssimos vestidos. Vestiu-se e colocou as coisas sobre a mesa: a navalha que se afia a, si própria, a lâmpada que se acende por si, as tesouras que cortam e a pedra que descobre a verdade. Depois principiou a falar: «Pobre de mim que abandonei a casa da minha família para caminhar penosamente oito dias no coração da floresta. Por ti, Vidiji Milanda, chorei tantas lágrimas, tantas que até encheram dez jarros e um e meio, e recomendei à minha escrava: Acaba de encher com as tuas lágrimas o último jarro, e quando estiver quase cheio acorda-me para eu terminar o trabalho. A minha escrava, que eu tinha comprado com as minhas lágrimas, não fez caso disso e deixou que se enchesse o jarro. Quando Ngana Vidiji Milanda acordou e lhe disse: Abraça-me, minha mulher; ela, em vez de lhe observar: eu não sou a tua mulher; a tua mulher é aquela que está ali adormecida, replica: Abraça-me, meu marido! E foi assim que me transformei em Kamaria. Tu, pedra que esclareces a verdade; vocês, tesouras que trabalhais por vós mesmas; tu, navalha que te afias por ti; tu, lâmpada que te acendes, se eu disse mentiras cortai-me (*sic*) em bocados».

A lâmpada acendeu-se por si, a pedra ficou a bater, a navalha afiou-se, as tesouras principiaram a cortar. Nesta altura ela gritou de novo: «Valha-me Deus!»! Todas as coisas desapareceram na escuridão.

A velha viu tudo. Kamaria retirou as coisas que tinha vestido, substituindo-as pelos trapos que usava. Guardou tudo na mala e adormeceu.

No dia seguinte a velha procurou Vidiji Milanda e falou-lhe: «Como podeis comer e beber e viver com uma mulher que falsamente se tornou tua mulher? Fica sabendo que aquela a quem chamais Kamaria é a verdadeira Fenda Maria».

Ngana Vidiji Milanda respondeu: «Tu, velha, não és justa. Então afirmas que a minha mulher é aquela que está no pátio?» «Senhor, não penses que são mentiras o que te acabo de dizer! Daqui a pouco é noite, mas não dormirei em casa. Eu direi a Kamaria: «Dorme sozinha. Eu dormirei fora, onde me convidaram para dançar». Tu, senhor, também dirás a tua mulher: «Vou sair à noite. Só voltarei ao cantar do galo». Farei um buraco na porta da minha casa pelo qual possamos olhar e assim veremos tudo quanto Kamaria fizer esta noite em sua casa».

Vidiji Milanda preveniu a sua mulher: «Hoje à noite tenho que fazer. Vou a uma festa».

Quando acabou de comer, Ngana Vidiji Milanda fingiu que saía e ocultou-se no lugar indicado pela velha.

À noite, a falsa Fenda Maria chamou Kamaria; «Kamaria, vai buscar água para eu lavar os meus pés». Kamaria trouxe a água para ela lavar os pés. Quando acabou de se lavar disse-lhe: «ó mulherzinha vai para casa dormir, mas quando o galo cantar levanta-te e vem abrir a porta a Ngana Vidiji Milanda».

Kamaria despediu-se e foi deitar-se na, sua palhota. Fechou a porta e disse para si: «Hoje estou sozinha, o que muito me agrada, pois ninguém me vê». Pegou no seu «kalubungu» e bateu com ele no chão. Apareceram escravas, uma banheira, ricos vestidos e tudo o mais que uma senhora branca costuma usar. Deitou-se na banheira e lavou-se. As escravas esfregaram-na bem e depois de a limparem vestiram-na com roupas que pareciam estrelas.

Acabado isto dirigiu-se para a mesa. Ngana Vidiji Milanda vigiava tudo o que Kamaria estava a fazer.

Kamaria principiou a lamentar-se: «Ai de mim! Por ti, Vidiji Milanda, eu, pobre filha de Deus, andei oito dias perdida na floresta, cheia de trabalhos e misérias. Ao nono dia, quando cheguei à praia, onde os feiticeiros te tinham encantado, por causa da tua extraordinária beleza, eu chorei por ti e enchi os dez e dois jarros de que me falara o pastor. Quando tinha terminado de encher onze jarros e meio passou alguém que vendia uma escrava, e eu comprei-a por um jarro de lágrimas. Dei-lhe o nome de Kamasoxi e recomecei a chorar para terminar de encher os doze jarros. Quando acabei dez e um e meio jarros chamei Kamasoxi e disse-lhe: Minha escrava, completa os doze jarros e quando terminares acorda-me porque Ngana Vidiji Milanda quebrará o encanto. Se por acaso ele despertar antes

de mim, e se ouvires dizer; «Abraça-me, minha mulher», tu responderás: «Eu não sou a tua mulher. A tua mulher é aquela que ali está a dormir». Quando Ngana Vidiji Milanda acordou, as primeiras palavras que proferiu foram; «Abraça-me, minha mulher»! E ela respondeu: «Abraça-me, meu marido»!

Ai de mim! Vidiji Milanda, o que eu sofri por ti, trabalhos, provações e misérias... e tu tomaste a escrava como tua mulher, e de mim, tu e a tua mulher fizeram uma escrava. Lâmpada que te acendes por ti, navalha que te afias por ti própria, vós tesouras que cortam, pedra que descobres a verdade, espelho que te olhas a ti próprio, matem-me se estou a mentir!»

Tudo sucedeu como das outras vezes. Quando os objectos estavam para desaparecer entrou Ngana Vidiji Milanda e gritou: «Abraça-me, minha mulher». Quando o viu entrar desmaiou, o mesmo acontecendo a Ngana Vidiji Milanda⁵⁹. Felizmente que a velha estava a assistir à cena e fez logo um remédio para Ngana Vidiji Milanda e Fenda Maria. Restabelecidos da emoção sofrida dirigiram-se para junto de Kamasoxi, que estava a dormir. Kamasoxi acordou e ficou aflitíssima quando viu Fenda Maria entrar no quarto acompanhada por Ngana Vidiji Milanda.

Vidiji Milanda chamou as escravas para prenderem Kamasoxi e ordenou que a metessem num barril de alcatrão. Um osso, que saltou do barril de alcatrão, transformou-se em barro branco para que Fenda Maria e Vidiji Milanda se untassem com ele⁶⁰.

Eu contei uma pequena história; boa ou má, terminei.

⁵⁹ Esta cena do desmaio de ambos ocorre também na versão «A» de Chatelain, e ainda não a encontramos em mais nenhuma.

⁶⁰ O «osso que se transforma em barro branco» que resta da escrava negra e é aproveitado como coisa boa para a heroína, também presente na versão A como «osso branco» (que a vai tornar mais branca), é uma variante muito curiosa de um motivo clássico do desfecho de versões em que a falsa noiva é morta, como *As Três Cidras do Amor*, remate que é retomado em «O Dormitório», transcrito no corpo do artigo.

O Príncipe e a flor maravilhosa*

Um príncipe convidara o régulo dum reino vizinho a visitá-lo, pois lhe queria mostrar uma flor, de maravilhosa beleza, como outra no mundo não poderia haver, e que, arrastada pelas ondas, ao seu encontro viera, quando tomava banho.

Inebriado pela beleza e perfume da flor, não cessava o visitante de lha pedir, oferecendo-lhe em troca tudo quanto quisesse.

Depois de muito instado, o régulo, dono da flor, disse-lhe: «Sei que tens uma irmã, talvez de beleza superior à desta flor; que lhe mandaste fazer uma habitação sobre estacarias das mais altas árvores, para que ninguém a possa contemplar; que a comida mesmo lhe é içada por uma corda. Pois bem: dar-te-ei esta flor e o meu reino, se me apresentares amanhã a esta mesma hora esta flor no mesmo estado de frescura em que agora se encontra; caso contrário, se ela aparecer emurhecida, dar-me-ás a tua irmã em casamento».

Aceite a condição, o príncipe levou rapidamente a flor à irmã, recomendando-lhe que a pusesse imediatamente em água, sem nunca de lá a tirar, que ao outro dia a viria buscar. A princesa cumpriu a ordem mas, em vez de a meter na água, pô-la na boca. A frescura, a beleza e o perfume da princesa comunicou-se à flor, tornando-a ainda mais bela e deslumbrante. O irmão, louco de alegria, foi apresentar a flor ao príncipe, ganhando-lhe assim o reino.

Mas a princesa, sem o saber, tinha sido fecundada pelo perfume da flor. Meses depois, dava à luz uma menina que a mãe, pressentindo a morte, envolveu em sete cestos mágicos.

Tempos passados, como se visse que o cesto com a alimentação não era içado, alertaram-se os familiares, vindo-se assim a saber da morte da princesa.

O príncipe, seu irmão, mandou enterrá-la piedosamente e em homenagem à princesa infeliz deu ordem para que ninguém mais naquela habitação entrasse.

Desconfiada a sultana, mulher do príncipe com a estranha ordem, pois de nada sabia, esperou o afastamento do príncipe para ela mesma ir esclarecer o mistério daquela proibição. Abertos os sete cestos, no último encontrou uma menina já crescida e tão bonita como nunca outra se vira. Julgando que fosse filha do seu marido, fá-la transportar para o palácio, mas previamente pinta-lhe todo o corpo com carvão e esconjura-a para assim ficar negra, por toda a vida. Regressado o príncipe, a sultana contou-lhe ter ido visitar a casa interdita, dizendo ter-lhe trazido a filha preta, que lá encontrara. Negou o príncipe ter qualquer filha, mas a sultana não se deu por convencida e, cheia de ódio, maltratava a criança.

* Correia de Campos, *Mitos e Contos do Timor Português*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1967, pp. 115-120.

Pedia-lhe o príncipe que assim não procedesse, mas a sultana redobrava de ferocidade, vendo no bom coração do príncipe a prova do seu afecto paternal. Muitas zangas havia entre ambos por causa da criança preta. O príncipe, para não mais a ouvir, e a convencer de que de facto se não tratava duma filha sua, disse-lhe que fizesse da criança o que muito bem entendesse. A infeliz foi entregue a uma escrava com a recomendação de a empregar nos misteres mais baixos e violentos, como escrava negra que era.

Entretanto o príncipe adoecera gravemente, tendo sido chamados todos os feiticeiros do reino, mas nenhum lhe dava com a cura. O último a ser ouvido disse ao doente que só poderia curar-se quando ouvisse a história que uma pessoa do seu reino, que não sabia porém quem fosse, lhe deveria contar.

Novos, velhos, crianças, todos passaram pelo quarto do príncipe, contando histórias, mas este, em vez de melhorar, piorava a olhos vistos. Supondo já ter ele ouvido todas as pessoas do reino, novamente manda chamar o feiticeiro, a quem referiu o insucesso. Este limitou-se a responder que, ao contrário do que se supunha, deveria restar por ouvir alguém que inadvertidamente não fora chamado a prestar aquele serviço ao monarca doente.

Dando-se todos a indagações, veio a saber-se ter deixado de ser ouvida a escrava negra, ou seja a filha da princesa morta. Quando a foram buscar, a criança, ao encarar com a sultana, pôs-se a chorar, cheia de medo, e não havia maneira de se calar, o que só sucedeu depois de o príncipe dizer à mulher que se ausentasse. Então este pediu à pequena escrava que lhe contasse qualquer história, para ver se se poderia curar. A criança respondeu nenhuma saber, mas que lhe poderia narrar os acontecimentos da sua vida.

E ao fazê-lo, todos os circunstantes repararam que a feia criança se ia transformando pouco a pouco, ao mesmo tempo que o príncipe ia melhorando a cada palavra pronunciada.

Quando estava prestes a terminar, a criança ficou mais linda que a lua, mais esplendorosa que o próprio sol, e com umas asas que brilhavam mais do que o fogo em noite escura. Ao acabar de pronunciar a última palavra, ao, mesmo tempo que, louco de alegria, o príncipe se declarava curado, a criança desaparecia para nunca mais voltar.

O príncipe, na presença de todos declarou: «Foi o espírito da minha irmã que me castigou com a doença, por não ter resistido aos desejos perversos de minha mulher». E logo ali deu ordem para a matarem.

TEXTOS CANÓNICOS E CULTURA POPULAR: A POMBA E A SERPENTE

*Francisco Vaz da Silva**

Este ensaio aborda a relação entre textos canónicos cristãos e as suas reelaborações na tradição popular. Especificamente, examina o facto de a arte sacra ter representado durante séculos o Espírito Santo impregnando a Virgem Maria sob a aparência de uma pomba apesar de nenhum evangelista mencionar a dita ave neste contexto. Patentemente, isto ilustra o entendimento popular de textos bíblicos em termos que ultrapassam a letra destes. Este ensaio argumenta, por um lado, que os elementos acrescentados abrem pistas relativamente ao quadro mental da cultura popular europeia. Sugere também, por outro lado, que a confrontação entre tradições populares e textos canónicos permite vislumbrar aspectos da arquitectura simbólica destes. Com efeito os textos canónicos provêm eles próprios de antigas tradições orais e, como se verá, são-lhes subjacentes noções e processos analógicos similares aos que deparamos na cultura popular europeia. Deste ponto de vista, examinar os textos canónicos à luz da cultura popular permite restituir ao entendimento dos textos elementos tradicionais que as Escrituras relegaram ao modo implícito.

Pomba

Começo por mencionar uma experiência pessoal. Quando em 2002 visitei o santuário de Nossa Senhora da Abadia, no concelho de Amares, chamou-me a atenção o facto de a estátua de Nossa Senhora sobre o altar principal apresentar a Senhora da Abadia segurando no seu braço esquerdo o Menino Jesus, em cuja mão esquerda se acaçapa mansamente um pássaro dourado. Correlativamente, uma estátua num altar lateral do mesmo santuário apresenta S. José sustentando no seu braço esquerdo o Menino Jesus, cuja mão esquerda segura também uma ave dourada. Esta estica-se, de bico aberto, para comer um tufo de folhas que o Menino lhe dá. Assim confrontado com a representação de aves em estátuas da

* Departamento de Antropologia, ISCTE-IUL. <fgvs@iscte.pt>

Sagrada Família, pensei naturalmente na bem conhecida forma columbina do Espírito Santo. Ainda assim, tomei nota do contraste entre a mansa quietude do pássaro da estátua mariana e a atitude activa do bípede alado na estátua de S. José. A postura voraz desta ave, esticando-se com o bico aberto, levou-me a inquirir sobre a sua identidade¹.

Um curto inquérito forneceu-me respostas díspares. Uma jovem que trabalhava na loja do santuário mencionou-me ter ouvido opiniões de que trataria de um corvo (o que reflecte talvez o conspícuo papel de um corvo na lenda do vizinho santuário de S. Bento da Porta Aberta), mas já um homem que conheci na freguesia de Caldelas especulou tratar-se de um gaio. Porém, no próprio santuário um homem idoso fez questão de sublinhar que o pássaro associado a Jesus é sempre a pomba por ser esta a ave mencionada nas Escrituras. Este ponto de ordem afigura-se-me particularmente interessante dada, precisamente, a conspícua ausência de uma relação entre a pomba e o Menino Jesus nos textos canónicos. O estranho desajustamento entre a certeza do informador (e a minha própria assunção primeira) face à letra dos evangelhos merece alguma reflexão, que as páginas seguintes esboçam.

É sabido, claro, que os quatro evangelistas descrevem unanimemente o Espírito Santo sob a forma de uma pomba descendo sobre Jesus aquando do baptismo no rio Jordão (Mt 3, 16; Mc 1, 10; Lc 3, 22; Jo 1, 32). Mas Jesus Cristo era então um adulto, pelo que este episódio não associa a pomba ao Menino Jesus. De facto, só há nos evangelhos uma intervenção do Espírito Santo relativa ao Menino Jesus – a geração sem pecado do Filho de Deus (Lc 1, 26-35; cf. Mt 1, 18). É pois certamente a este tema momentoso que (conscientemente ou não, pouco importa) o meu informador minhoto associa a pomba apesar de os evangelistas o não fazerem. De facto, uma tal associação faz pleno sentido na perspectiva da cultura popular. A representação recorrente da pomba como «forma que a alma toma» (nas palavras de Leite de Vasconcelos)² torna esta ave adequada para expressar uma encarnação à revelia do acto sexual, que justamente a função geradora do Espírito Santo expressa.

¹ Expus as minhas razões para pensar que se trataria de um cuco em Francisco Vaz da Silva, «The Madonna and the Cuckoo: An Exploration in European Symbolic Conceptions», *Comparative Studies in Society and History* 46, no. 2 (2004), republicado com correcções em Francisco Vaz da Silva, *Archeology of Intangible Heritage* (New York: Peter Lang, 2008), cap. 6. No presente ensaio deixo essa questão de lado e concentro-me antes na pomba, ou melhor, na associação pela tradição popular (à revelia da letra dos evangelhos) entre a pomba e a geração de Cristo. Enquanto que no ensaio sobre o cuco expus as minhas razões para pensar que este é um pássaro adequado para complementar a figura de S. José enquanto pai putativo de um filho que não é seu, aqui examino a figura da pomba enquanto ave celeste contraposta à serpente ctónica e, a esse título, apta a figurar actos de criação e de procriação divina.

² José Leite de Vasconcelos, *Etnografia Portuguesa: Tentame de Sistematização*, coord. Manuel Viegas Guerreiro, vol. 7 (Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980), 503.

De facto, é antiga a ideia de que a pomba do Espírito Santo é parte interveniente no episódio da partenogénese mariana. No século XIII, a *Lenda Áurea* de Tiago de Voragine menciona uma tradição segundo a qual o Espírito Santo assume a sua forma columbina para indigitar o velho José enquanto esposo da Virgem Maria³. Esta lenda é certamente antiga, dado o chamado *Proto-Evangelho de Tiago* (8.2-9.1) – que se pensa remontar pelo menos ao século II – mencionar já a escolha divina de José mediante uma pomba. Esta tradição sublinha a incongruência entre a idade avançada de José e a juventude de Maria, subentendendo pois a função activa do Espírito Santo no desencadear da subsequente partenogénese⁴.

Mas o papel directo da pomba do Espírito Santo na impregnação de Maria aflora sobretudo, séculos depois, na arte sacra. Vários pintores renascentistas, entregando-se à exigente tarefa de representarem graficamente o mistério da geração de Jesus, optaram pela solução de apresentarem concomitantemente a forma columbina do Espírito Santo e a Palavra do Pai engendrando o Filho no ouvido da Virgem Maria⁵. Assim, Fra Angelico (numa *Anunciação* de 1430-32 conservada no Museu do Prado, Madrid) pintou uma teofania em que as palavras do arcanjo convergem com o Verbo divino, apresentado sob a forma de um feixe luminoso contendo a pomba, na direcção do ouvido descoberto da Virgem Maria. De igual modo, Jan van Eyck (numa *Anunciação* de cerca de 1435 conservada na National Gallery of Art, Washington) representou Maria expondo o ouvido esquerdo na intersecção da anunciação de Gabriel e das emanações celestes que enquadram a descida da pomba. Ainda em consonância com este tema, um fresco exterior na Catedral de S. Nicolau, em Ljubljana, apresenta Deus secundado pela pomba, de cujo bico emana o feixe luminoso que envolve a cabeça (onde avulta a orelha esquerda descoberta) da Virgem Maria⁶.

³ *Lenda Áurea*, cap. 127. Consulte-se preferencialmente Jacques de Voragine, *La légende dorée*, coord. Alain Boureau, trad. Alain Boureau, Monique Goulet e Laurence Moulinier (Paris: Gallimard, 2004), 733-34; ou, ainda, Tiago de Voragine, *Legenda Áurea* (Porto: Civilização Editora, 2004), 2: 142.

⁴ *O Proto-Evangelho de Tiago*, antes designado *Natividade de Maria*, encontra-se disponível em várias boas edições; veja-se preferencialmente «Protévangelio de Jacques», in *Écrits apocryphes chrétiens*, coord. François Bovon e Pierre Geoltrain, trad. Albert Frey, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1997), 89-90, ou «The Protevangelion of James», in *New Testament Apocrypha*, coord. Wilhelm Schneemelcher, trad. Robert McLachlan Wilson, vol. 1, *Gospels and Related Writings* (Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991), 429-30.

⁵ Sobre o tema da concepção da Virgem Maria pelo ouvido, veja-se o estudo bem documentado de Ernest Jones, *Essays in Applied Psycho-Analysis*, vol. 2, *Essays in Folklore, Anthropology and Religion* (New York: International Universities Press, 1964), 268-73.

⁶ A *Anunciação* de Fra Angelico pode ser vista em <http://www.wga.hu/art/a/angelico/01/1prado.jpg>. A *Anunciação* de van Eyck pode ser visionada em http://www.wga.hu/art/e/eyck_van/jan/02page/18annund.jpg. O fresco da Catedral de S. Nicolau foi por mim fotografado em Junho de 2003.



Anunciação. Catedral de S. Nicolau, Ljubljana.
Fresco na fachada exterior.

Mas compreender plenamente este tema passa por observar uma interessante tradição pictórica. Na iluminura de um missal da abadia de S. Miguel em Hildesheim (Baixa-Saxónia, década de 1160, conservado no Getty Museum em Los Angeles) a Virgem Maria, anunciando a sua submissão ao verbo divino, é enquadrada pela pomba (no quadrante superior da imagem) e por uma cobra, que pisa (no quadrante inferior) ⁷. Também assim, a *Imaculada Conceção* de Giovanni Tiepolo (década de 1760, conservada no Museu do Prado, Madrid) apresenta a Virgem Maria entre a terra e o céu. Enquanto que os seus pés (apoiados na orbe terrestre e no crescente lunar) pisam a serpente, a cabeça (envolta

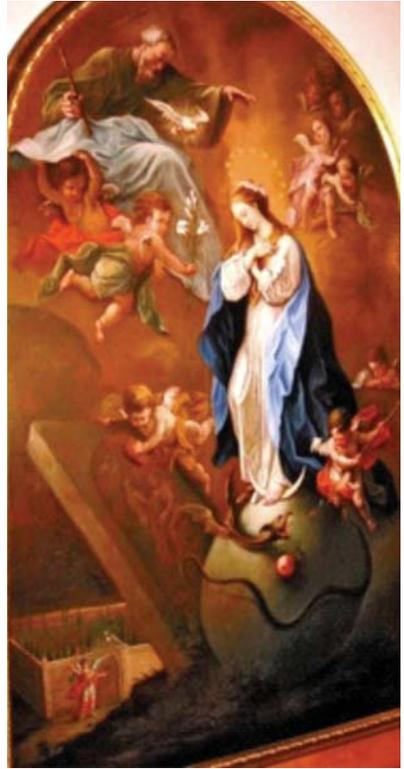
num véu dourado condizente com o fundo solar e, ainda, sobrelevada por um halo de estrelas e pela pomba divina) situa-se na zona celeste. Isto é, Maria enquanto substracto humano para a encarnação divina situa-se simbolicamente entre a terra e o céu, a serpente e a pomba, o pecado original e a sua redenção. Assim, Tiago de Voragine resume uma longa tradição ao dizer que a Anunciação se contrapõe ao engano da serpente tal como a encarnação de Cristo repara o Pecado Original ⁸. Esta é, de resto, a lição da Anunciação referida de Fra Angelico, onde a cena em que o arcanjo Gabriel assiste à impregnação da Virgem Maria pelo Espírito Santo tem como antecedente (figurado à esquerda) a acção de Gabriel em

⁷ No missal de Hildesheim a Virgem Maria proclama, *Ecce ancilla d[omi]ni fiat m[ibi] s[e]c[un]d[u]m v[er]b[um] t[u]m*. A iluminura, reproduzida em Elizabeth C. Teviotdale, *The Stammheim Missal* (Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2001), 56, pode ainda ser visionada em <http://www.getty.edu/art/gettyguide/artObjectDetails?artobj=112579>.

⁸ Voragine, *Légende*, trad. Boureau et al, 258.

relação a Adão e Eva expulsos do Paraíso. A mesma ideia, expressa no paradigma cósmico da Virgem Maria entre céu e terra, transparece em *A Dívida Está Paga* de Leopold Layer (guardada no Mosteiro de Stična, Eslovénia). Aqui, enquanto a Virgem Maria – firmada sobre a terra, a lua e a serpente; com a cabeça sobrelevada por um halo de estrelas, pela pomba e por Deus-Pai – apresenta a orelha esquerda ao verbo divino, um anjo apaga a cena do Pecado Original.

Note-se que nesta pintura eslovena do século XVIII a serpente de Éden é representada enquanto dragão. Ora esta é justamente a lição do texto fundador das figurações cósmicas da Virgem Maria que acabo de mencionar – o capítulo 12 do Livro do Apocalipse. É aqui mencionada uma mulher com a lua sob os pés e uma coroa de doze estrelas sobre a cabeça, grávida de um filho eminente, que resiste ao assalto de um dragão – explicitamente identificado com a antiga serpente – o qual lutará doravante contra a descendência da mulher. Claramente, esta cena transforma a do Livro da Génesis (3, 15) em que a serpente levará a melhor sobre



Leopold Layer, *A Dívida Está Paga*.
Museu da Religião, Mosteiro de Stična,
Eslovénia.

Eva e é condenada a lutar contra a descendência desta. Mais exactamente, a relação entre a cenas dos livros do Apocalipse e da Génesis pode ser formulada como segue. A Nova Eva, resistindo ao assédio do dragão aquático ao dar à luz o Messias, ultrapassa a antiga vitória da serpente sobre Eva aquando do Pecado Original⁹.

Esta é pois a ideia crucial subjacente à posição da Virgem Maria entre a serpente/dragão (que ela calca) e a pomba (que sobre ela desce) na tradição pictórica que examinámos. Ora esta posição intermédia da Virgem Maria entre a serpente e a pomba sugere a necessidade de aprofundarmos o nosso entendimento desta polaridade. Esta tarefa é facilitada pelo facto de a Bíblia só registar

⁹ Note-se que a mulher assimilada à Virgem Maria escapa ao dragão graças às asas da grande águia, isto é, da figura simbólica que retirara os israelitas ao domínio do dragão metafórico no Egipto (Ap 12, 14. Cf. Ex 19, 4; Dt 21, 11). Como se verá abaixo, esta figura corresponde à pomba.

duas intervenções activas da pomba – no final do dilúvio e aquando do baptismo de Cristo – sendo ambas anunciadoras de uma renovação a partir das águas.

Isto é interessante na medida em que as águas são justamente o elemento básico do dragão voador que o livro do Apocalipse identifica à serpente de Éden. O que leva a crer que o triunfo sobre as águas, assinalado pela pomba, é um triunfo sobre o dragão/serpente primordial. Neste sentido, proponho-me mostrar que o paradigma da pomba enquanto agente de renovação remonta aos primeiros versículos do Livro da Génesis, nos quais se anicha implicitamente o dragão marinho.

Dragão

Começo por rememorar a descrição célebre de como o sopro divino, pairando sobre o abismo marinho, começou a extricar o mundo das águas informes. Nos três primeiros dias a palavra de Deus criou a luz a partir das trevas, separou o céu das regiões baixas e libertou a terra das águas (Gn 1, 1-13). Nos três dias seguintes criou os astros, produziu as criaturas marinhas, aladas e terrestres e, enfim, formou o homem – macho e fêmea, segundo a imagem divina – para senhorear as restantes criaturas (Gn 1, 14-31). O sétimo dia, enfim, viu concluída a obra divina (Gn 2, 1-4). Vê-se que o fundamento desta obra consiste em conter o abismo aquático para dele extricar o mundo. Por isso o Livro dos Provérbios (8, 27-29) apresenta a primordial Sabedoria como testemunha do momento em que Deus traçou os fundamentos da terra ao decretar os limites que a violência do abismo marinho não deveria mais extravasar. Outras fontes revelam que a violência do abismo foi outrora personificada enquanto dragão marinho, o que implica imaginar a cosmogonia como um combate entre Deus e o dragão. Por exemplo, o Salmo 74 descreve num mesmo fôlego o Criador contendo o mar pela força, estilhaçando as cabeças dos dragões nas águas, esmagando as cabeças de Leviatan. O próprio Deus relembra a Job, em dois discursos paralelos, ter trancado o mar atrás de diques intransponíveis (Jb 38, 8-11) e ter domesticado Leviatan (40, 25-31, cf. 27, 12-13). No mesmo sentido, o Salmo 89 equaciona os actos divinos de dominar o mar encrespado e de esmagar Raab aquando da formação do mundo; e acrescenta ser o trono divino baseada na rectidão e na justiça. Assim expressa a ideia de que o estatuto soberano de Deus Todo-Poderoso assenta na sua vitória primordial sobre o grande monstro marinho¹⁰.

¹⁰ Para uma excelente análise da articulação conceptual entre as fontes hebraicas que enfatizam a criação a partir do abismo inerte e aquelas que preservam o tema mítico da batalha contra o dragão, veja-se Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994).

Aliás, o capítulo primeiro da Génesis conserva traços do combate primordial contra o dragão que personifica o abismo caótico. O escritor bíblico selecciona para designar os monstros marinhos criados por Deus o termo *tannin* (Gn 1, 21), cujo singular, *tan*, designa Leviatan em Isaías (27, 1). O redactor bíblico escolhe ainda para o abismo primordial o termo *tehom*, cuja etimologia reenvia a *Tiamat* – o dragão que, na cosmogonia da Babilónia, personifica o mar primordial separado em céu e terra com o contributo dos ventos. E designa o Deus cujo alento criador paira sobre as águas do abismo como *Elohim*, termo etimologicamente relacionado com *Enlil* – a personificação, na cosmogonia suméria, do vento/verbo que separa o céu e a terra a partir de uma união primordial que radica no mar informe¹¹.

Em suma, dada a noção arcaica de que a serpente marinha de múltiplas cabeças personifica o abismo caótico a partir do qual Deus formou o mundo, então vencer Leviatan é um requisito necessário para estabelecer a criação. Porém, esta ideia tradicional coexiste com uma outra. Vimos que o capítulo primeiro da Génesis afirma que Deus criou os monstros marinhos (Gn 1, 21) e outras fontes reiteram que Deus criou Leviatan e o próprio abismo caótico. Por exemplo, o Salmo 104 diz que Deus fundou a terra, cobriu esta com o manto do abismo até as águas sobrelevarem a montanhas e impôs então ao elemento líquido o limite intransponível que o impedirá de tornar a cobrir a terra (6-9). Noutro passo, o mesmo salmo afirma que Deus formou Leviatan para com ele brincar (26). Bem entendido, as duas afirmações são sinónimas em virtude da equivalência entre o abismo caótico e a serpente tortuosa que o habita. O que nos leva a uma constatação importante. Dizer que Deus desencadeou a cheia que depois controla, ou que criou o dragão que dominará, sugere uma perspectiva cíclica. Efectivamente, o primeiro versículo da Génesis tem sido recentemente traduzido como «Num começo em que Deus criou o céu e a terra...»¹², ou ainda «Quando Deus começou a criar o céu e a terra...»¹³ – traduções que não implicam a ideia de uma origem absoluta¹⁴.

¹¹ Sobre tais vestígios da relação histórica entre a cosmogonia hebraica e as da Babilónia e Suméria, veja-se Elena Cassin, «Cosmogonie. Mésopotamie», in *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, coord. Yves Bonnefoy, vol. 1 (Paris: Flammarion, 1981), 228-29, Samuel Noah Kramer, *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972), 37-41 e John P. Peters, «The Wind of God», *Journal of Biblical Literature* 30, no. 1 (1911), 49-54; cf. Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, vol. 1, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis* (Paris: Payot, 1980), 76-77.

¹² *La Bible: Traduction œcuménique* (Paris and Pierrefitte: Les Éditions du Cerf/Société Biblique Française, 1989), 51n.b.

¹³ *Tanakh, The Holy Scriptures: The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text* (Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1988), 3.

¹⁴ Veja-se sobre este assunto a boa discussão de Levenson, *Creation*, xxix, 3-13, 157n.12.

Efectivamente, quando o Salmo 104 afirma que Deus havia desencadeado a inundação que depois contém, a pergunta que se impõe é: quantas vezes sucedera isto já? A questão é tanto mais pertinente quanto é inerente à tradição judaica a noção de que Deus fizera vários mundos antes do nosso e que os destruíra um a um por os considerar insatisfatórios¹⁵. Aliás, quando as águas caóticas resistiram ao impulso criador (noção a que é subjacente a do dragão marinho hostil), Deus é suposto ter decidido deixar a incipiente criação reverter ao estado de caos (tendo, felizmente, suspenso esta decisão!)¹⁶. E note-se que um indício atenuado deste padrão de destruição de criações imperfeitas permanece nas Escrituras, uma vez que o episódio famoso do Dilúvio confirma a prática divina de renovar o mundo através de uma inundação e da subsequente recriação do mundo¹⁷.

Recordemos a essência do que os capítulos 6 a 9 do Livro da Génesis contam sobre o Dilúvio. Estando a terra corrompida perante Deus, este mandou Noé guardar a semente de todas as criaturas vivas dentro de uma arca impermeável às águas. Depois o Criador soltou as fontes do abismo e os diques do céu com o fito de destruir todos os seres que tinham sopro de vida na terra firme e nos ares. Durante quarenta dias as águas cresceram até cobrirem as mais altas montanhas e toda a terra ficou tapada durante cento e cinquenta dias. Então, Deus interveio em termos que reiteram os da criação descrita no capítulo 1 da Génesis. Primeiro produziu um sopro que acalmou as águas (Gn 8, 1 = Gn 1, 2). Fechou as fontes do abismo e os diques do céu, restaurando assim a separação das águas superiores e inferiores (Gn 8, 2 = Gn 1, 7). Enfim, produzida a terra seca a partir do elemento líquido (Gn 8, 13-14 = Gn 1, 9-10), ordenou que os animais povoassem a terra (Gn 8, 17 = Gn 1, 22). Assim, no limiar de um novo ciclo, Noé é o novo Adão. Tal como Deus abençoara os primeiros humanos e os exortara a multiplicarem-se e a dominarem a terra e as suas criaturas (Gn 1, 28), também agora abençoa e exorta Noé e seus filhos no mesmo sentido (Gn 9, 1). Mas note-se que há progressão neste padrão cíclico porquanto a falta de Adão e Eva havia conduzido à maldição da terra (Gn 3, 17), mas Noé restaura a terra amaldiçoada (Gn 5, 29; 8, 21). Em todo o caso, o próprio Criador confirma tacitamente o padrão cíclico de destruições seguidas de criações a partir do caos marinho quando promete, por aliança solene, não mais causar dilúvios para destruir a criação (Gn 9, 11; cf. 8, 21).

Efectivamente, desde a aliança com Noé e seus filhos não mais houve dilúvios punitivos (nem, por maioria de razão, lutas contra o dragão). No entanto, o

¹⁵ Louis Ginzberg, *Legends of the Jews*, trad. Henrietta Szold and Paul Radin (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003), 1:1.

¹⁶ Ginzberg, *Legends*, trad. Szold and Radin, 1: 12.

¹⁷ Levenson, *Creation*, 10 dá justamente o episódio do Dilúvio como exemplo da noção mais geral de que o ordenamento divino do mundo surge amiúde como redenção de uma crise prévia.

padrão de renovação por imersão no abismo persistiu sob formas simbólicas. Estas são tanto mais interessantes quanto articulam o Antigo e o Novo Testamento e realçam a unidade entre o Pai e o Filho.

Consideremos primeiro uma instância de luta simbólica contra o dragão. Notavelmente, o Faraó do Egito é assimilado ao monstro marinho (Ez 32, 2). Somos informados de que, tal como Deus pescara Leviatan com um anzol (Jb 40, 25), também assim porá ganchos nas mandíbulas do metafórico monstro do Nilo (Ez 29, 3-4); e, tal como Deus abandonara Leviatan enquanto pasto para os animais do deserto, (Sl 74, 14), também assim lançará Faraó para o deserto enquanto pasto dos animais selvagens (Ez 29, 5; 32, 4). Nesta ordem de ideias, o exílio dos israelitas no Egito equivale a uma estada sob o domínio do dragão marinho no abismo. Consequentemente, a miraculosa senda de terra seca no Mar Vermelho que permite ao Povo Escolhido abandonar o Egito corresponde à primordial produção de terra seca a partir das águas – à qual equivale, lembramo-nos, a derrota do dragão marinho. Com efeito, quando os israelitas atravessam o Mar dos Sargaços, Deus produz terra seca a partir do mar (Ex 14, 15-31) e o seu vento lança as hostes do Faraó para as profundezas do abismo (15, 4-10). O paralelismo entre esta cena de resgate e a da criação por combate contra a serpente marinha é patente na proclamação por Isaías (51, 9-10) de que Deus venceu o dragão e devastou o abismo, transformando o fundo do mar em caminho para a passagem dos resgatados¹⁸.

Isto implica também que a terrível estada de Moisés e seu povo no Egito reitera simbolicamente a provação de Noé e dos seus no Dilúvio. O que quer dizer, repetindo, que mesmo após a aliança de Deus com Noé ter terminado os dilúvios purificatórios, permanece simbolicamente actuante o padrão de fazer os eleitos passarem uma provação no abismo antes de selarem com Deus a aliança que abre uma nova era¹⁹. Globalmente, tais ciclos implicam uma progressão em que cada episódio transforma episódios anteriores. E, subjacente a esta progressão em espiral, deparamos com o constante estatuto ontológico das águas.

Para perceber o dito estatuto, atente-se à comparação, no Livro da Génesis (13, 10), entre o bem irrigado vale do Jordão, o Jardim de Éden e o Egito. É sobretudo interessante a associação entre o Egito irrigada pelas águas onde reside um dragão metafórico e o Jardim de Éden, na medida em que também este é irrigado por uma nascente que brota da terra (Gn 2, 5-6) e aí reside uma

¹⁸ Para uma análise do vocabulário significativo usado nesta sobreposição entre os episódios da derrota primordial do dragão e do resgate dos israelitas às garras de Faraó, veja-se *Bible œcuménique*, 871n.c.

¹⁹ Devo a Levenson, *Creation*, 75-76 a percepção de que o Êxodo se inscreve no padrão geral da vitória sobre as águas do abismo.

serpente causadora de desordem (Gn 3, 1-13)²⁰. Aliás, é a mesma conjunção entre águas subterrâneas e a serpente marinha que é presente no Dilúvio enquanto estado de retorno ao caos aquático (significativamente, o dilúvio provoca a morte dos animais terrestres e das aves, mas não das criaturas do abismo). Assim, um elemento comum aos episódios de Éden, do Dilúvio e do Exílio é a associação simbólica entre águas abundantes e a figura da serpente/dragão em ambientes de crise que prefiguram um novo ciclo.

Aliás, a relação íntima entre estes episódios de crise manifesta-se na relação de causalidade entre os mesmos. Se o confronto de Adão com a serpente leva à maldição da terra e ao afastamento entre Deus e a humanidade, já a resistência de Noé ao Dilúvio resgata a terra maldita e conduz à aliança com Deus. E, um passo em frente, a pertinácia de Moisés face ao «dragão do Nilo» conduz ao renovar da aliança com Deus e à aquisição das Tábuas da Lei. Nesta perspectiva Adão, Noé e Moisés aparecem-nos enquanto transformações recíprocas do homem primordial agraciado pelo poder divino, que enfrenta o caos primordial representado por águas vivas, serpentes ou dragões hostis (reais ou metafóricos) no acto de inaugurar uma nova era.

Bem entendido, a lista dos agraciados pelo favor divino que tiveram que mergulhar nas águas do caos (ou enfrentar o seu habitante emblemático) não pára aqui. Famosamente, Jonas teve que passar três dias no abismo antes de poder aceder ao estatuto de profeta do Deus que separou o mar da terra seca (Jn 1, 9; 2, 3-7). E não é casual que o termo usado para o abismo que contém Jonas seja *tebom*, que (como vimos acima) refere também o abismo primordial dos primeiros versículos da Génesis e se relaciona etimologicamente com *Tiamat* e com *tannin*, ambos termos conotando o dragão marinho. De facto, o ventre do monstro marinho que engole Jonas é equiparado às entranhas de Sheol (Jn 2, 1-3), as quais justamente estavam expostas perante Deus quando este venceu o dragão marinho (Jb 26, 5-14). Por outras palavras, o grande peixe que Deus chamou para levar Jonas ao domínio dos mortos no abismo primordial conota o dragão que Deus dominou ao circunscrever as águas primordiais enquanto o Sheol se lhe revelava no fundo do abismo.

²⁰ Poderá parecer estranha ao leitor a equivalência que proponho entre a serpente de Éden e o dragão marinho. Ela é, no entanto, recomendada por três ordens de considerações. Primeiro, o episódio de Éden no segundo capítulo do Livro da Génesis é uma versão alternativa da criação explanada no primeiro capítulo, o que implica ser a maldição divina da serpente uma variação da vitória divina sobre Leviatan. Com efeito – e esta é a minha segunda consideração – o termo *tannin* aplicável a Leviatan e seus pares recobre o campo semântico indiviso que inclui monstros marinhos e serpentes venenosas (veja-se

<http://bible.crosswalk.com/Lexicons/Hebrew/heb.cgi?number=08577&version=kjv>).

Em terceiro lugar, como vimos, o Livro do Apocalipse (12, 13; 20, 2) identifica iniludivelmente o dragão de sete cabeças, reminescente de Leviatan, à serpente de Éden.

O passo final neste padrão de agraciados divinos que mergulham nas águas caóticas para as vencerem, assim redimindo paulatinamente a falta primordial de Adão, encontra-se no cerne do Novo Testamento. Conspicua, S. Mateus (12, 40) equipara a permanência de Jonas no ventre do monstro marinho durante três dias e três noites à permanência de Jesus no seio da terra durante o mesmo tempo. E Santo Agostinho, na mesma senda, reitera que Jonas saiu da barriga do monstro ao terceiro dia para significar que Cristo voltaria das profundezas do inferno ao terceiro dia (*Cidade de Deus* 18.30). O que implica que a descida de Cristo aos infernos equivale a uma regressão ao abismo caótico do qual Deus retirou a criação.

Antes de concluir esta demonstração de que o dragão marinho é subjacente ao primordial cenário de caos de que precede cada instância maior de renovação cíclica nas Escrituras, falta retomar o fio à meada no que concerne ao tema deste artigo, isto é, a relação entre a pomba e vitórias periódicas sobre o monstro do abismo.

Pomba e serpente

É assaz claro que a pomba aparece constantemente enquanto símbolo da vitória sobre o abismo caótico e a serpente que o representa. Em primeiro lugar, uma tradição hebraica multissecular imagina o sopro criador de Deus planando sobre o abismo (Gn 1, 2) sob os traços de uma pomba voltejando sobre o seu ninho. Isto é, o Deus criador que se prepara para cindir as águas primordiais como quem trespassa um dragão é representado sob a forma da pomba que acalenta o ninho da sua (pro)criação²¹. Depois do triunfo de Noé sobre as águas dá-se sob o signo da pomba, que assinala explicitamente o baixar da cheia. Ainda na mesma senda simbólica, Moisés escapa a Raab (designação metafórica do Egípto) protegido por uma variante divina da pomba. Com efeito, o Senhor afirma a Moisés ter trazido os israelitas do Egípto sobre as asas de uma águia (Ex 19, 4). Ora isto está em acordo com a interessante imagem de Deus cuidando do seu povo no deserto como uma águia que paira sobre a prole (Dt 32, 11). Digo «interessante imagem» porque o termo aqui usado para o planar da águia, *rhp*, é o mesmo com que a Génesis (1, 2) descreve o planar do espírito de Deus sobre as águas primordiais, que a tradição judaica figurou sob os traços da pomba voltejando sobre o ninho²². E, ainda e sempre no mesmo trilho simbólico, Jonas saído

²¹ Sobre esta tradição veja-se sobretudo Peters, «The Wind of God», 44-47 e R. W. L. Moberly, «Why Did Noah Send out a Raven?», *Vetus Testamentum* 50, no. 3 (2000), 352-54; cf. Julian Morgenstern, «The Sources of the Creation Story-Genesis 1:1-2:4», *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36, no. 3 (1920), 196; *Bible œcuménique*, 2311n.z.

²² Veja-se Moberly, «Why Did Noah», 352.

do abismo é metaforicamente uma pomba. Efectivamente, S. Jerónimo anunciou que Jonas significa «pomba» e que Jordão significa «descida», pelo que cruzar as águas deste rio para oeste equivale a descer ao mundo dos mortos – e, justamente, Jonas é aquele que transitou do mundo dos mortos para o dos vivos a leste das águas do rio Jordão²³.

Ademais, sabemos que a pomba divina surge nos evangelhos aquando do baptismo de Jesus Cristo. Ora o paralelismo entre Jonas e Cristo sugere que o próprio acto de emergir das águas, que o baptismo representa simbolicamente, é uma vitória sobre o abismo caótico representado pela serpente. Por isso a tradição iconográfica bizantina apresenta Cristo emergindo das águas entre a pomba e a serpente. Uma notável ilustração arménia do século XVI mostra a pomba descendo sobre Cristo, o qual se encontra imerso até á cintura nas águas nas quais se vislumbra um *visap* – o dragão arménio, identificado com Leviatan²⁴. Neste tipo de imagens, o alinhamento da superfície das águas com a cintura humana equaciona as partes baixas do corpo, o caos subaquático e o dragão infernal por um lado e assimila a parte superior do corpo, o cosmos e a pomba celeste pelo outro lado.

Assim regressamos ao nosso ponto de partida, visto que a imagem de Cristo entre a pomba e a serpente é paralela à representação da Virgem Maria entre a pomba e a serpente. Isto é, a correlação entre a aparição da pomba celeste e a derrota da serpente caótica é um leitmotiv constante nas Escrituras, o qual unifica a criação do mundo, a geração virginal do Filho de Deus e o baptismo de Cristo enquanto variações sobre um mesmo tema simbólico fundamental.

Resta notar que a imagem de inimidade dinâmica entre a ave celeste (pomba ou águia) e a serpente transcende largamente os textos bíblicos. Não só a arqueologia atesta a antiguidade e persistência deste motivo agonístico no Médio Oriente, da Palestina à Babilónia, como a cena do combate entre a ave celeste e o monstro das profundezas encontra-se à escala mundial²⁵. Vários autores fizeram notar a base empírica desta noção. Sucede na realidade quotidiana as cobras serem as vítimas de aves predadoras e, por outro lado, as ninhadas de ovos destas

²³ Jerome, «Commentary on Jonah», trad Robin MacGregor (2000), http://www.rasmusen.org/_religion/_Jonah/Jerome.on.Jonah.Commentary.oct4.doc; Jerome, «Letter 53: To Paulinus», <http://www.newadvent.org/fathers/3001053.htm>. Veja-se ainda Claude Gaignebet, *A plus bault sens: L'ésotérisme charnel et spirituel de Rabelais* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1986), 1: 37.

²⁴ Sobre esta tradição, veja-se Michael E. Stone, *Adam's Contract with Satan: The Legend of the Cheirograph of Adam* (Bloomington: Indiana University Press, 2002), 47-62. Sobre a referida ilustração arménia, veja-se as pp. 54-57.

²⁵ Veja-se Karen Randolph Joines, «The Bronze Serpent in the Israelite Cult», *Journal of Biblical Literature* 87, no. 3 (1968), 249-50. Para ter uma ideia da difusão deste motivo e da iconografia que lhe é associada, consulte-se Rudolf Wittkower, «Eagle and Serpent: A Study in the Migration of Symbols», *Journal of the Warburg Institute* 2, no. 4 (1939).

serem destruídas por serpentes²⁶. Ora, esta dupla observação presta-se a imaginar um movimento cíclico. Os dois inimigos ingerem-se mutuamente, o que equivale a dizer que se geram reciprocamente, partilhando pois a mesma essência. Por exemplo, Plínio cita na sua *História Natural* (10, 137) uma tradição segundo a qual a serpente pode outorgar o dom da divinação – a proverbial linguagem dos pássaros – por ser, ela própria, gerada duma mistura do sangue de vários pássaros. No mesmo sentido, convém notar que a imagem do combate cíclico entre a ave e a serpente surge amiúde enquanto combate entre duas serpentes, ou dois dragões²⁷.

Importa ainda salientar que esta relação dinâmica entre pólos contrários num eixo ontológico comum corresponde às figurações usuais da Árvore da Vida. No Bornéu diz-se que a luta da águia e da serpente tende a destruir a árvore cósmica – a qual, no entanto, brota sempre de novo – assim como na antiga Escandinávia se contava que um esquilo transmite ao longo do tronco da Árvore do Mundo as palavras de inimizade trocadas entre a águia sediada na copa e o dragão instalado entre as raízes (Snorri Sturluson, *Gylfaginning* 15-16)²⁸. Obviamente, um mesmo simbolismo básico de renovação é inerente às imagens da águia que muda de penas e da serpente que renova a pele, assim como às figurações dinâmicas representadas pela ingestão cíclica de cada um dos inimigos pelo outro e pela árvore hospedeira que regenera constantemente a sua folhagem²⁹. Em suma, é o próprio dinamismo cíclico do mundo que se expressa na quezília entre a ave e a serpente no *axis mundi*.

Conclusão

Vimos que no contexto judaico-cristão a interacção entre a ave celeste e a serpente ctónica define uma temporalidade em espiral, feita de imersões periódicas no caos primordial e de renovações que se ecoam mutuamente. Quase no termo deste eixo de renovações progressivas situa-se o paradigma do baptismo cristão, o qual opera simbolicamente o renascimento do neófito para uma nova vida a partir das águas caóticas. Neste sentido fundamental, cada baptismo é uma

²⁶ Ver sobre esta questão os bons artigos de James George Frazer, «The Language of Animals», *The Archaeological Review* 1, no. 2-3 (1888), 181, e Kalipada Mitra, «The Bird and Serpent Myth», *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 16, no. 2 (1925), 8.

²⁷ Géza Róheim, *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*, coord. Alan Dundes (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992), 17.

²⁸ Hilda R. Ellis Davidson, *Gods and Myths of Northern Europe* (Harmondsworth: Penguin Books, 1990), 191-92.

²⁹ Veja-se David M. Knipe, «The Heroic Theft: Myths from RigVeda IV and the Ancient Near East», *History of Religions* 6, no. 4 (1967), 35.

vitória da pomba do Espírito Santo sobre a antiga serpente. Ademais, sabemos que o baptismo paradigmático em que Jesus Cristo emerge vitorioso das águas unifica as imagens de Jonas emergindo do abismo e do Salvador morrendo e ressuscitando para redimir o Pecado Original. Assim sendo, faz pleno sentido que a pomba desça sobre Jesus no momento em que este triunfa simbolicamente do dragão marinho enquanto Novo Adão.

Dito isto, vale a pena recordar que a partenogénese mariana faz da mãe de Jesus Cristo a Nova Eva. A Virgem Maria, frequentemente representada erguida sobre a serpente e a lua, é aquela que ultrapassou o destino feminino aberto por Eva aquando do Pecado Original. Portanto, tal como a tradição pictórica tendeu a representar a concepção espiritual do Filho de Deus pela via auricular – por esta ser adequada à acção da Palavra divina – também assim representou a renúncia da Virgem aos ciclos reprodutivos, resultantes da submissão de Eva à serpente, mediante a figura da pomba que simboliza a vitória sobre a serpente primeva.

Concluo que a tradição pictórica ultrapassou a letra dos evangelhos a propósito da geração de Cristo, realçando no entanto a coerência deste episódio no seio das Escrituras, porquanto a cultura popular reconheceu como suas as tramas simbólicas subjacentes a textos derivados, eles próprios, de tradições orais.

Trabalhos citados

- «Protévangile de Jacques». In *Ecrits apocryphes chrétiens*, coordenado por François Bovon e Pierre Geoltrain. Traduzido por Albert Frey. Vol. 1. Bibliothèque de la Pléiade 442. Paris: Gallimard, 1997. 81-104.
- CASSIN, Elena. «Cosmogonie. Mésopotamie». In *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, coordenado por Yves Bonnefoy. Vol. 1. Paris: Flammarion, 1981. 228-34.
- DAVIDSON, Hilda R. Ellis. *Gods and Myths of Northern Europe*. Harmondsworth: Pelican Books, 1964. Reimpressão, Harmondsworth: Penguin Books, 1990.
- ELIADE, Mircea. *Histoire des croyances et des idées religieuses*. Vol. 1, *De l'âge de la pierre aux mystères d'Eleusis*. 1976. Reimpressão, Paris: Payot, 1980.
- FRAZER, James George. «The Language of Animals». *The Archaeological Review* 1, no. 2-3 (1888): 81-91, 161-81.
- GAIGNEBET, Claude. *A plus hault sens: L'esotérisme charnel et spirituel de Rabelais*. 2 vols. Paris: Maisonneuve et Larose, 1986.
- GINZBERG, Louis. *Legends of the Jews*. Traduzido por Henrietta Szold and Paul Radin. 2.^a ed. 2 vols. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2003.
- JEROME. «Commentary on Jonah». Trad MacGregor, Robin. (2000): http://www.rasmusen.org/_religion/_Jonah/Jerome.on.Jonah.Commentary.oct4.doc.
- _____. «Letter 53: To Paulinus». <http://www.newadvent.org/fathers/3001053.htm>.
- JOINES, Karen Randolph. «The Bronze Serpent in the Israelite Cult». *Journal of Biblical Literature* 87, no. 3 (1968): 245-56.

- JONES, Ernest. *Essays in Applied Psycho-Analysis*. Vol. 2, *Essays in Folklore, Anthropology and Religion*. New York: International Universities Press, 1964.
- KNIPE, David M. «The Heroic Theft: Myths from RigVeda IV and the Ancient Near East». *History of Religions* 6, no. 4 (1967): 328-60.
- KRAMER, Samuel Noah. *Sumerian Mythology: A Study of Spiritual and Literary Achievement in the Third Millennium B.C.* Ed. revista. New York: Harper and Row, 1961. Reimpressão, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1972.
- La Bible: Traduction œcuménique*. 3.^a ed. Paris and Pierrefitte: Les Éditions du Cerf/Société Biblique Française, 1989.
- LEVENSON, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Mythos. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994.
- MITRA, Kalipada. «The Bird and Serpent Myth». *The Quarterly Journal of the Mythic Society* 16, no. 2 (1925): 79-92.
- MOBERLY, R. W. L. «Why Did Noah Send out a Raven?». *Vetus Testamentum* 50, no. 3 (2000): 345-56.
- MORGENSTERN, Julian. «The Sources of the Creation Story Genesis 1:1-2:4». *The American Journal of Semitic Languages and Literatures* 36, no. 3 (1920): 169-212.
- PETERS, John P. «The Wind of God». *Journal of Biblical Literature* 30, no. 1 (1911): 44-54.
- RÓHEIM, Géza. *Fire in the Dragon and Other Psychoanalytic Essays on Folklore*. Coordenado por Alan Dundes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1992.
- «The Protevangelion of James». In *New Testament Apocrypha*, coordenado por Wilhelm Schneemelcher. Traduzido por Robert McLachlan Wilson. Ed. revista. Vol. 1, *Gospels and Related Writings*. Louisville, KY: Westminster/John Knox Press, 1991. 421-39.
- STONE, Michael E. *Adam's Contract with Satan: The Legend of the Cheirograph of Adam*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.
- Tanakh, The Holy Scriptures: The New JPS Translation According to the Traditional Hebrew Text*. Philadelphia, New York, Jerusalem: The Jewish Publication Society, 1988.
- TEVIOTDALE, Elizabeth C. *The Stammheim Missal*. Getty Museum Studies on Art. Los Angeles: J. Paul Getty Museum, 2001.
- VASCONCELOS, José Leite de. *Etnografia Portuguesa: Tentame de Sistematização*. Coordenado por Manuel Viegas Guerreiro. Vol. 7. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1980.
- VAZ DA SILVA, Francisco. *Archeology of Intangible Heritage*. International Folkloristics 4. New York: Peter Lang, 2008.
- _____. «The Madonna and the Cuckoo: An Exploration in European Symbolic Conceptions». *Comparative Studies in Society and History* 46, no. 2 (2004): 273-99.
- VORAGINE, Jacques de. *La légende dorée*. Coordenado por Alain Boureau. Traduzido por Alain Boureau, Monique Goulet e Laurence Moulinier. Bibliothèque de la Pléiade 504. Paris: Gallimard, 2004.
- VORAGINE, Tiago de. *Legenda Áurea*. 2 vols. Porto: Civilização Editora, 2004.
- WITTKOWER, Rudolf. «Eagle and Serpent: A Study in the Migration of Symbols». *Journal of the Warburg Institute* 2, no. 4 (1939): 293-325.

COBRAS E LAGARTOS NA PENHA DE FRANÇA E NOUTROS SANTUÁRIOS MARIANOS

*Mário F. Lages**

A compreensão dos processos que levam à passagem dos factos da experiência individual ou colectiva a formas culturais paradigmáticas implicadas na formação dos constructos ideológicos, é uma temática demasiado ampla para ser tratada de forma suficiente neste breve ensaio. Os âmbitos diferenciados em que ela se coloca, do conto ao mito, dos ditados às adivinhas, das superstições às práticas mágicas, para nos mantermos no estrito âmbito das tradições populares, mostra como é complexa. E mais intrincada se revelaria se estendêssemos o nosso inquérito ao que está suposto no efeito paradigmático da pintura, da escultura ou da música, da tecnologia, da ciência ou da filosofia, pois também aí estamos perante problemas semelhantes e porventura ainda mais obscuros no que respeita ao conhecimento exacto da forma como operam. Por isso nem sequer os enunciámos aqui.

De todos os aspectos relativos à transformação dos acontecimentos em quadros conceptuais susceptíveis de condicionar mundividências e padrões de comportamento, merece particular atenção a produção das lendas, as quais, em termos de investimento simbólico, estão a meio caminho entre o provérbio e o conto, ou entre a adivinha e o mito. Partindo geralmente de um facto que se supõe ter acontecido num momento qualquer do passado, de que a memória colectiva apenas guardou os traços estruturantes, e elaborando os seus significados segundo esquemas comuns a outras produções imagéticas, as lendas destacam-se dos casos do dia-a-dia não tanto pela sua raridade como pela paradigmaticidade que o simbólico lhes empresta. E, porque ultrapassam a racionalidade que caracteriza os provérbios e as adivinhas e ficam aquém da absolutização prosseguida por contos e mitos, são um campo privilegiado de busca das formas simbólicas, ao permitirem compreender a realidade através da exemplaridade de que estão dotadas.

Sendo, pois, objecto deste estudo os mecanismos da produção lendária, o seu ponto de partida é um facto comezinho contado por um frade agostinho do

* Professor da Faculdade de Ciências Humanas e Membro da Direcção do Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, da Universidade Católica Portuguesa.

século XVIII, Fr. Francisco da Cunha, relativo a uma cobra monstruosa, transformada em ícone da Igreja da Penha de França, em Lisboa, de forma a fazer companhia a um sáurio igualmente descomunal há muito ali existente, como se a associação entre estas duas espécies de seres, cuja relação paradigmática guardada na expressão «dizer cobras e lagartos», tivesse liderado a formação da lenda e das imagens que ali perpetuam visivelmente, ainda hoje, os acontecimentos por ele relatados. Mas a nossa inquirição pretende ir bastante mais longe, pois visa compreender como é que as associações originais, por um lado, entre cobras e mulheres e, por outro, entre lagartos e homens, têm determinado a produção de lendas de vários santuários marianos, em Portugal e no Brasil, sobretudo dos que foram erectos em rochas e penhascos, reproduzindo esquemas que percorrem com seus pressupostos toda a antropologia. No fundo, a nossa questão principal tem a ver com a forma como as categorias simbólicas que classificam os seres ctónicos em termos da sua associação com homens e mulheres são utilizados para entender factos comuns, projectando-os para níveis de significação mais profundos.

No desenvolvimento do tema, partiremos do relato do referido augustiniano sobre a presença de um lagarto e de uma cobra na Igreja da Penha de França, relendo os factos por ele relatados à luz das concepções populares e confrontando-o com o que é dito a respeito de outros santuários marianos. E porque a tradição nem sempre é coerente, tentaremos verificar a lógica da alteração das associações originais entre os seres ctónicos e os seres humanos, por efeito, quer de um trabalho simbólico que perdeu algumas das suas referências, quer porque as comunidades apenas têm acesso a parte das relações originais e as deslocam de contexto, quer ainda por imposição do maravilhoso cristão que sobre o estrato anterior cruzou outras relações.

A história original e a sua lendarização

O texto-base aqui comentado encontra-se numa colectânea da Biblioteca Nacional de Portugal, composta por 34 opúsculos de extensão diversa, num total de 184 páginas, impressos entre 1726 e 1765, sob o título geral, inscrito à mão, de *Feras e Animaes monstruosos*. Trata-se de um conjunto coligido por José Freyre Monterroyo Mascarenhas (1670-1760), considerado «o verdadeiro fundador do jornalismo em Portugal e um dos mais fecundos publicistas do seu tempo»¹.

¹ Cf. *Grande enciclopédia*, XVII, pp. 760-761, onde também se diz que Monterroyo Mascarenhas (1670-1760) tem obra vasta em português e francês e que fundou o periódico *Gazetas*, publicado a partir de 1641, e *Mercurios*, que vigorou entre 1663 e 1667, com periodicidade mensal. Aí se afirma ainda que «Foi membro de quase todas as academias e associações literárias que no seu tempo floresceram em Portugal, tais como as dos *Unicos*, dos *Canoros*, dos *Generosos*, dos *Anónimos*, dos *Aplicados*, da *Scalabitana*, etc. [...] Traduziu ainda grande número de obras do latim, castelhano, francês, alemão, holandês, inglês e italiano».

A afirmação de que esta colectânea se deve a Monterroyo Mascarenhas baseia-se no facto de as suas iniciais se encontrarem apostas a alguns textos, como se autor deles fosse².

O opúsculo que nos interessa, o primeiro, é constituído por 31 páginas e tem no seu extenso frontispício, segundo a moda da época, os seguintes dizeres: «RELAÇAM / DA / PRODIGIOZA NAVEGAÇAM DA NAO CHAMADA / S. PEDRO, E S. JOAM / DA COMPANHIA DE MACAO / POR MERCE DA MILAGROZISSIMA IMAGEM / DE / N. S. DE PENHA DE FRANÇA / VENERADA PROTECTORA DAS NAOS DE / Comercio deste Reino, e singular amparo de todos os / Navegantes nas suas viagens. / COM A EXPLICAÇAM, E PINTURA DA GRANDE / Cobra, que se achou na dita Nao, e se criou dentro de hu-/ma pipa de agoa; a qual Cobra veyo tranquillamente na / sua companhia, e se matou dentro da mesma Nao ancho-/rada no porto desta Cidade de Lisboa, onde foi vista, / e admirada por monstroozo bicho; o que tudo se atri-/buhio a prodigio, e merce da mesma milagroza / SENHORA. / NELA SE DÁ HUMA RARA, E EXACTA / noticia da criação do mundo, e produção de todas as Co-/bras, e Serpentes desde a sua criação, ou dia quinto, em / que Deos Senhor nosso criou todos os animaes, e pri-/meiro, que todos os animaes reptis. / DASSE TAMBEM NELLA NOTICIA DE DOIS PRODIGIOS / da mesma Senhora no mar, e da gratulatoria festa que lhe fizera / na terra e na sua Igreja os seus devotos navegantes de Macao. ESCRITA POR UM DEVOTO DOMESTICO DA MESMA SENHORA / RICARDO FINEÇA FASCUNH / LISBOA: / Na Officina de Jozé da Silva da Natividade, anno de 1743. / Com todas as licenças necessarias»³.

² Cf. o segundo e terceiro opúsculos, no final de cujos títulos impressos está escrito à mão: «Por J. F. M. M.». No sexto opúsculo – «Cópia de huma carta escrita na cidade de Galloway no Reyno de Escocia para a de Strasburgo, Cidade da Alsacia Provincia de Alemanha» – foi acrescentado manualmente, «Por José Freyre Monterroyo Mascarenhas» (cf. p. 37 da numeração manuscrita). A comparação desta assinatura com o índice manuscrito, colocado no fim da colectânea, permite fazer tal atribuição.

³ Não sendo objecto deste trabalho a história da devoção a N.ª Senhora de Penha de França e da sua importância na cidade de Lisboa, apenas refiro alguns factos e tradições. Acerca da sua origem, sabe-se que data de 1597 a construção da primeira ermida da Penha, sendo seu fundador António Simões, por alguns chamado «oficial de dourador» (Fernando Augusto José de ARAÚJO, *Notícia histórica da Veneranda Imagem de Nossa Senhora da Penha de França*, Lisboa, Tip. Eduardo Rosa Júnior, 1895, 2.ª ed., p. 4) e por outros «escultor de imagens» (Norberto de ARAÚJO, *Peregrinações em Lisboa*, VIII, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, [1938], p. 17). O templo sofreu várias ampliações e reedificações, a última das quais após o terramoto de 1755. Entre as tradições mais antigas, está a «procissão do ferrolho», assim chamada porque os rapazes, à medida que a procissão passava pelas ruas da cidade, de Santo António, à Sé, pela Mouraria até à Penha de França, iam batendo ao ferrolho das portas para chamar os devotos. Na primeira vez, segundo o voto camarário, que a instituiu, em 1599, os oficiais da Câmara incorporaram-se nela de pés descalços. Embora haja quem afirme que a procissão acabou em 1856, por acordo entre a Câmara e o Patriarcado, ainda se realizou em 1885, no costumado dia 5 de Agosto (cf. Fernando A. J. ARAÚJO, *op. cit.*, pp. 9-10; Norberto Araújo, *op. cit.*, pp. 18-19; bem como a descrição da procissão, nos finais do século XIX, em José Leite de VASCONCELLOS, *Etnografia*

Ricardo Fineça Fascunh é o pseudónimo anagramático de Frei Francisco da Cunha⁴, de quem não se conhece a data de nascimento ou de falecimento. Sabe-se, porém, que ainda vivia em 1759 e que – e isso é o mais importante aqui, por fazer dele uma testemunha privilegiada dos acontecimentos que iremos analisar – foi prior do Convento dos Frades Agostinhos da Penha de França. Não temos, porém, muitos mais pormenores da sua vida. O facto de a Beira ser a única província mencionada no seu opúsculo, a propósito das muitas vrboras que ali havia⁵, pode, no entanto, querer dizer que obteve esse conhecimento por experiência pessoal e directa.

portuguesa, VII, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1982, p. 444, que reproduz uma notícia do *Diário de Notícias* de 6 Agosto de 1885). Fez-se igualmente durante muitos anos o círio das gentes de Palmela, «motivado por uma grande peste que se desenvolveu próximo da vila de Palmela, num lugar que lhe chamam as Cabanas, e naquela aflicção os seus moradores fizeram um voto a *Nossa Senhora da Penha*, de virem todos os anos em romaria à sua igreja». «No segundo domingo do mês de Outubro, pelas quatro horas da tarde, os romeiros chegavam à Penha tocando gaita de foles e tambor, levavam a sua Bandeira e um Nicho com uma pequena imagem de Nossa Senhora, sendo recebidos à porta da igreja pela irmandade da casa com a cruz alçada; e assim entravam de joelhos até à capela-mor [...]. Em seguida havia sermão e ladainha. Na segunda-feira faziam a sua festa pelas 11 horas da manhã com missa cantada e sermão, e, na terça feira, de manhã, retiravam-se para sua terra pela forma que tinham vindo» (Fernando A. J. de ARAÚJO, *Notícia histórica...*, *op. cit.*, 3.^a ed., p. 21). Leite de Vasconcellos (*Etnografia portuguesa*, IX, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, pp. 348-349) reproduz notícias do *Diário de Notícias* (12 Out. 1873) e de *O Século* (11 Out. 1896), sobre este círio das palmeloas, que, segundo *O Século*, já se realizava «há perto de 500 anos», o que não é exacto. Mas, nos finais do século XIX, já era «muito diminuto pela escassez dos trabalhos agrícolas e pela deficiência de esmolos», já que, «cerca de 5 anos» antes, fora «proibido o peditório pelas ruas, como era de costume e fora proferido o voto». Este círio costumava andar «durante seis dias em terras diversas esmolando, até chegar à capital». As palmeloas «vinham descalças e subiam de joelhos até ao adro da igreja».

⁴ O anagrama, como refere Inocêncio Francisco da SILVA (*Diccionario bibliographico portuguez*, IX, Lisboa, Imprensa Nacional, 1870, pp. 282-283), foi decifrado pelo Visconde de Azevedo. Para além do opúsculo em estudo, há notícia das seguintes obras de Fr. Francisco da CUNHA: *Oraçam funebre, laudatoria, historica, e panegyrica, nas exequias do Summo Pontifice Benedicto XIII de gloriosa memoria ... / seu author o P. M. Fr. Francisco da Cunha* (Lisboa Oriental, Officina Augustiniana, 1730); *Sermam panegyrico do glorioso, grande, ou maior santo S. Joseph... que na Sé de Faro... pregou, consagra, dedica, e offerece o P. M. Fr. Francisco da Cunha* (Lisboa Oriental, Officina Augustiniana, 1731); *Oraçam academica, panegyrica, historica, encomiastica, profana-sacra, consagra, tributa e offerece à mesma soberana e Senhora D. Maria Theresa Augusta, Christina, Amélia Walburga de Austria / O. M. Fr. Francisco da Cunha Augustiniano* (Lisboa, Oficina Alvarense, 1743).

⁵ O texto em causa (*Relaçam...*, p. 26), de que modernizo a grafia e a pontuação, como em todas as demais citações, é o seguinte: «e há também muitas no nosso Reino de Portugal, e especialmente na Província da Beira. Habitam ordinariamente nas penhas e lugares montuosos, nas águas e nas árvores que chamamos choupos e álamos, e saindo delas se escondem nos penhascos, pedras e seixos».



Imagem 1. Ilustração da *Relaçam*

Na página que precede a folha de rosto, há uma gravura, aqui reproduzida (Imagem 1), sem nome de autor ou de gravador, dividida em duas partes: a superior, preenchida por uma imagem de N. S. da Penha de França, com coroa, resplendor e ceptro na mão direita e o Menino no braço esquerdo, sobre um penhasco, em cujo sopé se vê, quase ao centro, um grande lagarto que se dirige para um homem que está de joelhos e de mãos postas em oração, no outro extremo, frente ao sáurio; e a inferior, constituída por um rectângulo, onde uma grande cobra bicúspide está enrolada de maneira a formar vários oitos. Sintetizam estas duas partes, no essencial, o conteúdo do opúsculo, já que na primeira se resume a lenda original ligada ao santuário e, na segunda, o facto histórico nele narrado. No entanto, este relato da vinda de uma cobra numa viagem milagrosa de Macau para Lisboa, não ocupa mais do que duas escassas páginas, no seu final, mais algumas referências no seu decurso.

Ao longo do restante texto, o autor espraia-se em considerações diversas, sobre a obra criadora de Deus, segundo o Génesis⁶, como era comum neste tipo de literatura edificante; e faz uma lista das simpatias e antipatias de cobras e serpentes com as terras e os animais, designadamente a sua «antipatia grande primeira e maior com homens e mulheres», de que menciona, em especial, a da

⁶ Fr. Francisco da CUNHA, *Relaçam*, pp. 5-6.

serpente com a mulher, segundo o texto bíblico⁷. A parte principal do texto é, porém, constituída por um longo «catálogo por abecedário» das cobras e serpentes, nas quais inclui enguias, lagartos, tarântulas e escorpiões⁸. Mas a informação que utiliza é heteróclita e acrítica. Assim, afirma que as «serpentes e cobras, assadas no fogo, ou torradas no forno, e feitas ou desfeitas em partes muito pequenas e diminutas e lançadas em terras muito húmidas, oleadas ou betuminosas se produzem e nascem»; ou ainda, que «da ruptura das penhas e concavidades dos penhascos sai uma multiplicidade prodigiosa e geração contínua das serpentes e das cobras»⁹.

A parte que mais nos interessa é, porém, o relato da viagem da Nau S. Pedro e S. João de Macau para Lisboa. Segundo o relato do frade agostinho, para ela se prepararam «de novo pipas e se encheram de água para elemento da sua viagem»; e aconteceu que, «Na aguada que fizeram no porto de Macau, casualmente [...] entrou na dita pipa uma então pequena cobra, a qual, criando-se mais e crescendo nela, chegou ao cumprimento de catorze palmos, tendo de grossura mais de um de circunferência». Tinha a «cabeça comprida, a cauda farpada, ou dividida em duas pontas; a sua cor fusca com malhas amarelas e por algumas partes verde-negra. Este famoso e horroroso bicho se foi criando na dita pipa e depois aumentando-se na mesma nau. Ao princípio da viagem e quando ia tirar água da pipa [...] deu fê dela um rapaz da mesma nau [...], o qual, como] referiu ao capitão do navio, sentia movimento de algum bicho quando tirava água da pipa e pelo suspiro da mesma pipa lá viu de algum modo que era bicho grande». Não acreditaram os «passageiros da nau naquele dito», de tal maneira o caso lhes parecia incrível. E «beberam todos da água da pipa, ou da água da cobra, ou da cobra da água; e quando esta se acabou, saiu, mas sem ninguém a ver, pela portinhola da pipa, a mesma cobra, e metendo-se no convés da nau lá se escondeu e nunca deu sinal de si com o seu sibilo ou com o seu assobio. Chegou ao porto desta cidade a nau [...] e, passados muitos dias, quando se descarregou a nau, apareceu a cobra. Foi grande então o medo dos navegantes vendo na sua companhia um hóspede, ou tal bicho, que não só não quereriam vê-lo e muito menos trazê-lo consigo; e acreditaram então, com a experiência e com a vista, a sincera afirmação do rapaz inocente. A cobra se mostrou também inocente com todos, pois não fez nem causou mal a ninguém. Pretenderam matá-la com espadas, tiros e paus e finalmente uns arpéus da mesma nau, e pegando nela a feriram, sangraram, e assim morreu e veio finalizar nas mãos dos rapazes de Lisboa, que são piores que as cobras, porque a lançaram na praia. E tomando logo posse dela os rapazes a arrastaram e trouxeram como em procissão pelas ruas e praças desta cidade *com*

⁷ *Id.*, *op. cit.*, p. 8.

⁸ *Id.*, *op. cit.*, pp. 10-26.

⁹ *Id.*, *op. cit.*, p. 7.

grande admiração de todos que atribuíram a produção, inocência, vida e morte da mesma cobra a prodígio singular de N. Senhora de Penha de França para dar nesta horrível cobra uma também horrenda companheira ao seu horroroso lagarto»¹⁰. O opúsculo termina praticamente com estas palavras, já que a longa frase que vem a seguir não passa de uma conclusão piedosa que nada tem a ver com os acontecimentos relatados, a não ser a citação final, retirada da Bíblia (Gn 3, 15)¹¹ onde se reafirma a inimizade entre a serpente e a mulher.

A frase antes citada é o que de mais explícito existe na *Relaçam* sobre a associação da cobra com a Penha de França. Mas há outras referências que justificam a sua presença naquele santuário, quer em termos de intenção, como veremos mais adiante, quer indirectamente, quando diz que nenhuma das espécies do já mencionado catálogo de cobras e serpentes «era aquela grande cobra que se achou dentro desta nau da Companhia de Macau». A sua vinda era, pois, «em tudo e por tudo prodigiosa, para ser maior e mais público o prodígio de tão soberana Senhora e tão milagrosa imagem»¹². A excepcionalidade da serpente implicaria a excepcionalidade do seu destino e significado.

A estratégia da lendarização

Tais factos e interpretações só podem ser compreendidos dentro de uma estratégia de lendarização da viagem, feita sob o signo da protecção da Virgem. Tendo, na verdade, o retorno a Lisboa sido iniciado no porto de Macau quando «já não era tempo oportuno», porque «fora da monção», «tão precisa e necessária circunstância para viagem tão grande», logo à saída, «a impulsos da sua grande devoção e maior fé no auxílio e favor de N. Senhora de Penha de França persuadiu o capitão da dita nau que, vindo ela a salvamento e trazendo feliz viagem, todos os seus navegantes viriam agradecer à mesma Senhora o seu feliz arribo e publicar com uma grandiosa festa o seu benéfico». Desta maneira, «todos lhe fizeram publicamente um voto e promessa solene, e de lhe trazerem por sinal da sua feliz viagem a mesma nau na representação de um pequeno navio»¹³.

¹⁰ *Id.*, *op. cit.*, pp. 30-31. Itálico meu.

¹¹ A frase é a seguinte: «Sobre estes bichos deu Deus Senhor nosso poder aos seus santos, quando lhes disse por S. Lucas: *Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes et scorpiones et super omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit*; e por S. Marcos também nos deu poder sobre as cobras e serpentes para não nos fazer mal o seu veneno quando o beberem os homens e quando lhes disse: *serpentes tollent et si morti ferunt, quid biberint non eis nocebit*; mas muito mais singular e primeiro que a ninguém o deu à Senhora, logo primeira figura da Senhora da Penha, quando falando o mesmo Deus com a primeira cobra ou serpente que criou lhe disse logo: *Inimicitias ponam inter te et mulierem; tu insidiaberis calcaneo eius; ipsa conteret caput tuum*. Seja tudo para maior glória de Deus e da milagrosa imagem da Senhora de Penha de França de Lisboa». *Id.*, *op. cit.*, p. 31.

¹² *Id.*, *op. cit.*, p. 27.

¹³ *Id.*, *idid.*

A travessia revelou-se difícil, mesmo sob a protecção celeste. O agustiniano esmera-se a acumular manifestações dessa intervenção. Relata, assim, dois factos «miraculosos», referentes a outras tantas «horrendas ou horrorosas tempestades onde destituídos de todo o remédio humano, pois quase sempre indo já a nau a pique e dando à costa, o divino amparo da Senhora de Penha de França, a quem só recorriam e em quem só confiavam, os livrou de todo o perigo», manifestando-se, assim o «soberano império de tão majestosa Senhora e grande poder de tão prodigiosa Penha»¹⁴. «Foi o primeiro [destes factos que] vendo-se [os navegantes] quase [a] dar à costa em um ilha desconhecida, habitada de homens silvestres ou humanas feras, a quem chamamos Papagentes, e se chamam Negros bravos, onde seriam lastimoso despojo de suas vidas e delicioso manjar de seu depravado gosto», foram poupados a tal destino pela intervenção da Virgem. E «Foi o segundo aportarem por instantes a outra terra deserta de homens e só habitada de feras, onde a escaparem de serem sustento dos peixes do mar não escapavam por instantes a serem pasto dos bichos da terra, das serpentes e das cobras. Estes foram os dois prodígios que experimentaram no mar e de que os livrou a Senhora na dilatada navegação de oito meses à ida e de perto de outros oito à vinda»¹⁵.

Mas não foram estas as únicas ocasiões em que o maravilhoso cristão serve de ecrã projectivo à interpretação de Fr. Francisco da Cunha. Uma outra ocorreu na festa em que o capitão e os navegantes deram cumprimento à sua promessa, entregando festivamente um modelo da nau «em uma devota procissão, cantando o rosário da Senhora». Tendo esse pequeno navio ficado muitos dias «exposto a todo o povo que concorreu a vê-lo e admirar a sua galantaria, custo e perfeição na igreja da mesma Senhora», foi depois «pendurado como triunfo público da mesma imagem na casa anterior à sacristia do mesmo convento»¹⁶. Ora aconteceu que, no dia da festa, «estando o tempo havia muitos dias muito tempestuoso, com muitos ventos e copiosas chuvas, e amanhecendo o dia [...] muito mais medonho e carrancudo até às nove horas da manhã, prometendo [...] que todo o dia seria um universal dilúvio que [...] impediria assistir à festa da Senhora toda esta Corte [...], quase como milagroso acaso [...], logo que saiu a procissão por seus devotos cantando à Senhora o seu agradável rosário, trazendo nela o seu prodigioso navio na companhia dos seus devotos da Companhia de Macau que desejavam por maior devoção vir por baixo de água do Céu, pois também escaparam por mercê da mesma Senhora não ficarem todos debaixo da água do mar, serenou o tempo logo de tal sorte e com tão prodigioso acaso e misterioso sucesso que nunca mais

¹⁴ *Id.*, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵ *Id.*, *op. cit.*, pp. 29-30.

¹⁶ Esta miniatura desapareceu, em data incerta – possivelmente por ocasião do terramoto de 1755 –, do referido local ou doutro espaço da Igreja ou da sacristia. Mas há memória da sua existência: um velho funcionário do Santuário mencionou-ma em 2009.

choveu no dito dia até que nele ao sol-posto finalizou a festa e se pôs no seu sacrário o melhor e verdadeiro sol do Sacramento»¹⁷. O texto está cheio de paralelismos e oposições do género que acabamos de ler. Assim, no que se refere à festa, o autor diz que «Foi tanta a gente que concorreu nesse grande dia, da Penha à sua Igreja [...] que, receando-se haver nesse dia um dilúvio de água em Lisboa, apareceu na Penha um dilúvio de gente»¹⁸.

Mesmo uma leitura superficial da *Relaçam* mostra que os pormenores relativos à festa – que nos abstemos de reproduzir, por fastidiosos e irrelevantes para o nosso propósito –, contrastam com o terso relato dos factos maravilhosos ocorridos durante a travessia. Não podemos, por isso, deixar de pensar que os «milagres» a ela respeitantes decorrem de esquemas interpretativos que o autor impôs a acontecimentos efectivamente ocorridos, mas relativamente comuns, atribuindo-lhes conteúdo maravilhoso e sobrenatural.

Os constantes paralelismos e oposições, por outro lado, parecem derivar de um tímido desígnio «estruturalista» *avant la lettre*: o começo da viagem faz-se em tempo seco, quando se esperava que fosse chuvoso, enquanto a festa começa por se realizar em tempo chuvoso, quando se esperava que estivesse escorrido. E depois que o dilúvio de água ameaçava abater-se sobre Lisboa, foi um dilúvio de gente que ocorreu à festa. E não se esqueça que o primeiro prodígio ocorrido durante a travessia consistiu em apartarem os navegantes a uma terra onde só havia antropófagos – os mais silvestres dos homens –, enquanto que, no segundo, não havendo vivalma onde chegaram, só se viam os mais ferozes dos animais, correndo assim o risco de, escapando aos peixes vorazes, serem comidos pelas serpentes¹⁹.

Estas oposições estendem-se aos dois símbolos maiores da intervenção da Virgem, já que o lagarto que ela manda matar por atentar contra a vida de um santo ermitão – como veremos em seguida – habita os penhascos enquanto que a cobra inofensiva, provinda das águas e nelas criada, acaba por ser morta pelos rapazes na baixa de lisboeta, sendo por isso exaltada em efígie na Penha de França. Esta estrutura de relações percorre, aliás, todo o relato do augustiniano.

¹⁷ *Id.*, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁸ *Id.*, *op. cit.*, p. 28.

¹⁹ De mecanismos semelhantes parecem decorrer as associações feitas pelo autor a respeito da congruência entre a Penha de França e os Augustinianos: num lugar altaneiro só devem habitar águias; ora S. Agostinho foi a «grande Águia da Igreja e dos doutores»; daí os augustinianos «buscaram e só se lhes devia dar o sítio daquela Penha porque só nas penhas, como disse Job, é onde habitam e vivem as águias» (*Id.*, *op. cit.*, p. 20). Outra maneira típica da escrita do autor é a das etimologias assonantes e deslizantes: Maria é a «verdadeira Estrela do Norte e Senhora do Mar (que essa é a etimologia do soberano nome de Maria: *Maria, id est, domina maris; interpretatur stella maris*)» (*Id.*, *op. cit.*, p. 29).

Complementaridades e oposições entre cobras e lagartos

Desta síntese de acontecimentos deduz-se que, no referente aos mecanismos de produção, o texto reduz-se a relações de oposição e complementaridade, as mais importantes das quais estão na vinda da cobra de Macau para Lisboa para servir de horrorosa companheira ao horroroso lagarto da Igreja da Penha e na sua representação em lugares opostos na casa dos milagres, tudo em conformidade com as concepções existentes nos textos etnográficos e nas lendas relativas aos santuários marianos erectos em penhascos e lapas. Antes, porém, de explicitar as diversas facetas destas afirmações, sigamos de perto o que o autor diz a respeito do «grande e prodigioso» lagarto que se tinha tornado «divisa de tão celebrada imagem e de tão prodigiosa Senhora» e se impusera, pela sua fealdade e dimensão, ao imaginário lisboeta, sendo «comum prolóquio» entre quem fazia romagem à Penha dizer, «com devoção, mas por graça»: «Oh mana, fostes à Penha, vistes o lagarto, feio bicho»²⁰.

Acerca da sua origem, diz o frade agostinho que nada se sabia. Lamenta-se mesmo da «incúria e pouca curiosidade dos nossos antigos que só tratavam mais da sua devoção a tão prodigiosa Senhora do que da notícia e história singular de tão milagrosa imagem e de tão prodigioso lagarto»²¹; mas refere a lenda, certamente de origem popular, de um lagarto que «teria acometido, para o matar e comer, ao ermitão da Senhora da Penha de França», o qual, «implorando o grande poder e singular patrocínio de tão milagrosa imagem ouviu uma voz que lhe dizia: *tem ânimo contra esse bicho e mata-o com essa navalha que tens contigo*»²².

O texto afirma explicitamente que tal lagarto media «14 palmos da cabeça até à cauda, todo ele verde-negro e em partes mais claro, formado de escamas tão duras e grossas que o não passariam tiros de balas mas antes poderiam servir de escudos para rebater as balas, tiros ou golpes»; e que tinha uma «grossura de mais de um homem bem gordo»²³. E dá a entender que o lagarto da lenda se identifica com o enorme sáurio que tinha sido colocado «na igreja da mesma Senhora para visível despojo do seu triunfo e insígnia especial que quis ter na sua igreja a mesma milagrosa Imagem»²⁴. Não há, com efeito, qualquer solução de continuidade entre a lenda e a história: o lagarto morto pelo ermitão e o que se encontrava no Santuário – e que ele identifica, noutra lugar do seu relato, como sendo um jacaré²⁵ –, são um e o mesmo.

²⁰ Id., *op. cit.*, p. 20.

²¹ Id., *ibid.*

²² Id., *ibid.*

²³ Id., *op. cit.*, pp. 20-21.

²⁴ Id., *op. cit.*, p. 20.

²⁵ Id., *op. cit.*, p. 21.

No entanto, mesmo um observador pouco atento acharia improvável encontrar répteis de tal dimensão numa colina de Lisboa. A lenda só podia referir-se a um lagarto relativamente pequeno, que foi aumentando de tamanho pelo trabalho simbólico, à medida que eram mitificados os seus pormenores. No entanto, o enorme jacaré que ali foi colocado, possivelmente durante o século XVII, após a primeira reconstrução do santuário, conservou-se mais ou menos intacto até ao ano de 1739. Por essa data, estava, porém, já corrompido «por causa da humidade e do muito tempo»²⁶. Tiraram-no, por isso, do seu lugar, com grande concurso de «gente por devoção e curiosidade, não só desta Corte mas de todos os seus redores e de muitas terras e distantes vilas deste Reino». E foi tal a «devoção e grande fé na Senhora que pediam dele pedaços, como se fossem relíquias, furtando umas e cortando outras, persuadidos da mesma fé e devoção que eram antídoto e remédio para sezões e febres». E aconteceu mesmo que algumas pessoas fizeram «os mesmos pedaços em pós de lagarto, sem serem esses da botica»²⁷, para os usar como remédio de seus males.

A procura dos restos do lagarto foi, aliás, tão grande que, «para rebater o grande concurso de gente que o vinha ver ou admirar e o não cortarem de todo e o levarem consigo, para assim se não perder a sua aparência e conservar-se a tradição do milagre do lagarto da Penha, se penduraram na sua antiga casa muitos pedaços dele ou muitas postas que ainda hoje se conservam e parecem postas de toucinho ou pés, pernas, pás ou presuntos, que estão pendurados. Da outra parte e onde estava antigamente na sua mesma casa do lagarto se colocou outro de madeira entalhada e pintada, que representa o seu tamanho e figura»²⁸. Hoje, porém, esta disposição já não existe: nenhum resto de jacaré se encontra na referida casa – a sala que liga a capela-mor à sacristia – e nela não resta senão uma sua representação em madeira entalhada e pintada (Imagem 2).

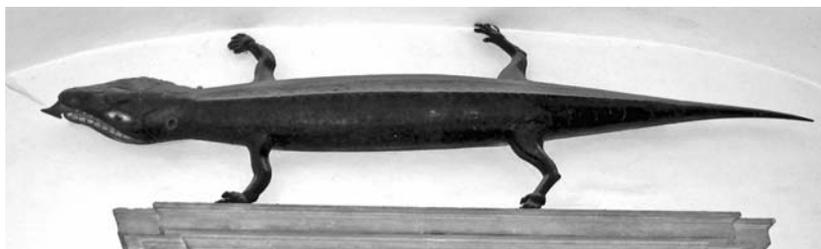


Imagem 2. O lagarto da Penha de França

²⁶ ID., *ibid.*

²⁷ ID., *op. cit.*, pp. 20-21.

²⁸ ID., *op. cit.*, p. 21.

No lugar dos restos desaparecidos, sobre o túmulo monumental de António Cavide e de sua mulher D. Mariana Antónia de Castro²⁹, foi colocada uma figuração da cobra vinda de Macau (Imagem 3), em data incerta, mas certamente depois da publicação da *Relaçam*, que diz: «debaixo da sua mesma Penha e dos seus pés, como triunfo do seu poder e divisa da sua imagem, tem a mesma Senhora ao seu lagarto e *agora terá mais esta prodigiosa cobra* que apareceu e se matou no navio de Macau»³⁰.



Imagem 3. A cobra da Penha de França

A coincidência entre as características físicas mais notórias da cobra e do lagarto – o mesmo comprimento (cerca de 3 metros), a mesma cor verde-escura, com partes amarelas num caso e claras noutra – lança fortes suspeitas sobre se resultaram da comparação efectiva dos dois répteis, ou se foram impostas pelo desejo de justificar a presença da serpente na Penha de França, conquanto fosse, em termos de estrita simbologia religiosa, mais expectável naquele espaço do que o lagarto. De facto, a associação entre a cobra e a mulher percorre todo o Antigo e Novo Testamentos. A cumplicidade original entre ambas e a sua posterior hostilidade, determinada por Deus (Gn 3, 1-15), só será resolvida no final dos tempos, quando o dragão infernal, opressor da nova Eva, tentar devorar-lhe a descendência e for por ela vencido (Ap 12, 1-17).

Estando, pois, a figuração de uma serpente na lenda da Penha mais de acordo com o contexto cristão da sua produção, disso não se conclui que a sua presença, embora colmatando um défice iconográfico e simbólico, esteja suficientemente justificada no texto do augustiniano. De facto o autor nem destrinça nem justifica – e mistura, sem disso se dar conta –, dois tipos de constructos simbólicos: um original, de raiz antropológica antiga, decorrente de alguns conceitos simples sobre a homologia intrínseca entre mulheres e cobras e entre lagartos e homens,

²⁹ António Cavide, escrivão da puridade de D. João IV, contribuiu para a reconstrução no século xvii da pequena ermida original. Foi esta reconstrução da Igreja da Penha que foi destruída pelo terramoto.

³⁰ Id., *op. cit.*, pp. 8-9. Itálico meu.

e um outro recomposto, a partir de uma simbologia de tipo estritamente religioso, que reelaborou teologicamente, desde o Génesis, essas tradições; e não consegue integrá-los numa história consistente, ao contrário do que acontece em algumas das lendas analisadas mais adiante.

Cobras e lagartos na tradição popular

A explicitação destas afirmações obriga a estudar as relações, possivelmente muito antigas, entre os humanos e os seres ctónicos, recorrendo ao que a etnografia portuguesa registou a esse respeito, no pressuposto de que o seu fundo mais autêntico se manteve a resguardo das referidas intervenções teológicas. E o que nela lemos é que a cobra tem relações privilegiadas com a mulher e o lagarto com o homem. Uma das expressões mais claras dessa ideia é que «Os lagartos são amigos dos homens e inimigos das mulheres. Com as cobras sucede o contrário»³¹. O mesmo, ou semelhante, aforismo é repetido em diversas localidades, designadamente na Beira, Douro, Alentejo, etc.³². No Minho, por exemplo, foi recolhido o dizer seguinte: «os sardões são amigos dos homens e as cobras são afeiçoadas às mulheres»³³. Desta província provém igualmente a quintilha que diz: «Estava um *durme-durme* (homem) / Debaixo do *pende-pende* (castanheiro): / Vem o *curre-curre* (lagarto) / E acorda o *durme-durme* / Que vai matar o *ruge-ruge* (cobra)»³⁴; a qual sintetiza, como veremos, várias lendas das Senhoras da Penha.

Encontramos textos com idêntico sentido, explícito ou implícito, na etnografia alentejana e na transmontana³⁵. Segundo o relato de uma mulher de Sabrosa, «A cobra é pela mulher contra o homem, enquanto que o lagarto só ataca a mulher e é pelo homem. Um dia, eu estava a namorar com o que é hoje o meu marido, tinha aí uns 18 anos, estávamos no campo debaixo de uma árvore, na hora do almoço, no intervalo do trabalho e o feitor estava ao lado, a dormir. E então vi vir um lagarto a levantar a cabeça, ao pé do feitor e então olhei, e era porque do outro lado vinha uma cobra para cima dele e vai o lagarto bateu-lhe com a cauda na cara umas três vezes, para o acordar»³⁶. Da mesma maneira, em Bragada, concelho de Bragança, foi recolhido o seguinte conto: «uma vez um

³¹ António Thomaz PIRES, *Tradições populares transtaganas*, Elvas, Manuel T. Vera, 1927, p. 11.

³² J. Leite de VASCONCELLOS, *Tradições populares de Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1984, 2.^a ed., p. 178.

³³ Joaquim Pires de LIMA, e Fernando Pires de LIMA, *Tradições populares de Entre-Douro-e-Minho*, Barcelos, Companhia Editora do Minho, 1938, p. 75.

³⁴ ID., *op. cit.*, p. 77.

³⁵ ID., *op. cit.*, pp. 76-78.

³⁶ José Gabriel Pereira BASTOS, *A mulher, o leite e a cobra, Ensaio de antropologia pós-racionalista*, Lisboa, Rolim, 1988, p. 23.

lagarto mordeu uma orelha a um homem que dormia. Este acordou e quis matar o sardão, mas desistiu de tão mau intento ao ver uma grande cobra, que queria ofendê-lo. É claro que o lagarto mordeu o dorminhoco para o avisar do perigo em que estava»³⁷.

As relações privilegiadas entre cobras e mulheres mereceram ser transpostas para um conto etiológico: «A cobra pediu a Deus pernas para correr atrás das mulheres e por isso Deus não lhas deu, condenando-a a andar de rastos. O sardão pediu pernas para fugir e Deus deu-lhas»³⁸; do que deduzimos que a cobra não pode fugir da mulher por ter com ela uma afinidade intrínseca. Mais directamente inteligível parece ser, no entanto, a variante recolhida em Cabeça Santa, concelho de Penafiel, onde as pernas que as «cobras no princípio do mundo *pediro* a Deus» eram para correr atrás dos homens. Também não lhes foram dadas³⁹, supomos que para não os perseguir.

Mas se estes exemplos são claros, outros há que o são menos, pois tanto o lagarto como a cobra são assimilados ao diabo, na sequência do que se lê na Bíblia: «o enorme Dragão, a antiga Serpente, o Diabo ou Satã, como se chama» (Ap 12, 9). Talvez por isso é que, para evitar que o diabo faça mal a alguém que se vangloria de algum feito ou estado favorável, se recomenda que diga logo «lagarto! lagarto!», a cominar a intervenção do pai de todo o mal. O exemplo que o demonstra está em Leite de Vasconcellos: «Nunca estive doente! *Lagarto! Lagarto!*», sendo que «O 'lagarto' é o diabo»⁴⁰.

A homologia original entre a água e a cobra deduzida anteriormente a propósito da serpente macaense está, por outro lado, bem atestada na tradição popular que associa a mulher tanto a uma como a outra. Num texto colhido em Moncorvo afirma-se que «quando se dá um nó numa das extremidades de um cabelo de mulher, lançando-o na água, passados quinze dias converte-se numa cobra»⁴¹. Da mesma maneira, uma mulher de Castelo Branco contou o seguinte: «A minha mãe penteava-se no rio e chegou a ter uns cabelos tão compridos que passavam a cova do Joelho. Uma vez, era eu rapariga, estava perto do rio a ver um rolo de cabelos que mexia; peguei-lhe e continuou a mexer e o meu pai, que era pastor, disse-me que aquilo eram cobras. A cobra de água forma-se através do cabelo, mas não é qualquer cabelo, tem de ter raiz; é a cobra de água ou cobra cabeluda»⁴².

Mas não é só no Norte do país que esta crença é registada. Também em Óbidos se diz que é o cabelo com raiz que se transforma em cobra⁴³. E em

³⁷ J. Pires de LIMA, e F. Pires de LIMA, *op. cit.*, p. 76.

³⁸ J. Leite de VASCONCELLOS, *Etnografia portuguesa*, VII, p. 188.

³⁹ ID., *Tradições populares de Portugal*, p. 178.

⁴⁰ ID., *Etnografia portuguesa*, IX, p. 108.

⁴¹ ID., *op. cit.*, p. 50.

⁴² G. Pereira BASTOS, *op. cit.*, p. 23.

⁴³ J. Leite de VASCONCELLOS, *Etnografia portuguesa*, VII, p. 189.

S. Bartolomeu de Messines foi recolhido um conto que reforça a ideia da comunidade entre cobras e mulheres. Indo as mulheres lavar à ribeira, lá se penteavam. «Como os cabelos caíam para a água, ao fim de um tempo eram cobras fininhas. As mulheres não tinham medo delas, enxotavam-nas. [...] E algumas faziam-se grandes, da grossura de um braço. Mas as mulheres não tinham medo das grandes também. As cobras não lhes faziam mal, as mulheres até se riam e diziam coisas»⁴⁴.

Estas crenças estão igualmente presentes em alguns feitiços amorosos: «Para enfeitar uma mulher: enfiar uma agulha em torçal preto, passá-lo pelos olhos de uma víbora entre o pino do meio dia e as duas horas e ao dar da meia noite ir à porta da igreja da freguesia e dizer por três vezes: 'Almas! Almas! Três enforcadas, três afogadas, três mortas a ferro frio' [...] O diabo aparece e diz que toda a mulher será de quem lhe der na saia, no lenço da cabeça ou na camisa um ponto com essa agulha que se enfiou nos olhos da víbora»⁴⁵. Noutras terras, «o mesmo feitiço pode fazer-se com retrós de qualquer cor passado pelos olhos da cobra e dando depois um ponto no vestuário da rapariga que se quer namorar»⁴⁶. De igual modo, em Mondim da Beira, quando um «rapaz quer cativar uma rapariga, passa pelos olhos de uma cobra uma agulha enfiada e depois pelo vestido da rapariga»⁴⁷.

A indicação mais importante do primeiro destes três últimos textos, genericamente confirmado por alguns subentendidos de outros, é a assimilação entre a mulher e o lado nocturno e inferior, por oposição ao diurno e superior que está relacionado com o homem. E por detrás de tudo isso está que a cobra e o lagarto estão em estádios diferentes de separação da terra: a cobra rastejante e faliforme é o ser ctónico por excelência, enquanto que o lagarto representa a primeira etapa de separação da terra, que atinge no homem o seu termo. Daí a atribuição à mulher do que é original e terrestre, ao passo que o homem está associado ao que tem a ver com os elementos celestes, de acordo, aliás, com a clássica visão grega dos dois princípios originais: Gea e Úranos. A distância, de natureza biológica, entre estes dois seres seria uma expressão da sua distância simbólica que permite associar o homem ao lagarto e a mulher à cobra.

Apesar de haver coerência entre todos estes textos, convém não esquecer que na tradição também se encontra a ideia da inimidade entre a cobra e a mulher: «No Minho, é crença, que toda a rapariga que se chame 'Maria', em pondo o pé em cima da cabeça de uma cobra, ainda que seja de leve, esta morre

⁴⁴ G. Pereira BASTOS, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁵ Camilo Castelo BRANCO, *Anátoma*, 7.^a ed., Cap. XII, pp. 123-123, cit. em J. Leite de VASCONCELLOS, *Etnografia portuguesa*, IX, pp. 41-42.

⁴⁶ J. Leite de VASCONCELLOS, *op. cit.*, IX, p. 42.

⁴⁷ ID., *Tradições populares de Portugal*, p. 178.

logo»⁴⁸. O paralelismo com o papel da Virgem Maria obriga a dizer que esta crença reproduz uma pura matriz bíblica, não misturada com elementos tradicionais. Donde se conclui que as concepções populares estão sujeitas a ser invadidas por conceitos que alteram o sentido das associações originais entre os humanos e os seres ctónicos quando os símbolos religiosos se tornam dominantes.

As extensões da lenda da Penha de França

A ambiguidade da simbologia bíblica e as suas implicações na lenda da Penha de França e de outros santuários marianos merecem ser documentadas com elementos exteriores ao texto de Francisco da Cunha, que, segundo vimos, faz uma mistura original de lenda e de história, com ligeiros acenos de mitificação nesta última. Esta mistura não é, porém, a mesma em todas as narrativas lendárias que conhecemos, permitindo o seu estudo estabelecer dois tipos, correspondentes a outras tantas etapas: na primeira (século XIX) supõe-se haver independência entre lenda e história; na segunda (século XX), a história faz um todo com a lenda e a cobra assume o papel que tem nas concepções populares.

Entre os autores que apenas fazem referência à lenda do lagarto e ignoram tudo o que se refere à serpente está Vilhena Barbosa, que, em 1863, menciona a lenda representada num painel de azulejos da parede de topo da igreja (Imagem 4) e quase se limita a reproduzir o que tinha sido dito por Fr. Francisco da Cunha, cerca de século e meio antes. Segundo ele, a lenda fala de «um peregrino, que subira àquele monte para fazer oração à sagrada imagem, querendo descansar, já quase no alto, se recostara e adormecera, e que vindo sobre ele para o tragar um disforme lagarto, lhe apareceu a Virgem cercada de uma auréola de luz e o acordara, dando-lhe ânimo e esforço para matar o réptil»⁴⁹. Menos preciso do que o do agustiniano no que respeita à forma como o lagarto é morto, este relato acrescenta a auréola de luz que rodeava a Virgem e introduz um pormenor que, contradizendo a nossa Imagem 1, está conforme com a representação feita no azulejo: o ermitão estava adormecido e não em atitude de oração. Ora a dormida é mais consentânea com a tradição etnográfica do que a atitude orante, embora ambas possam ser tomadas como instâncias diferentes de uma mesma história.

⁴⁸ Z. Consiglieri PEDROSO, «Contribuições para uma mythologia popular portugueza», *O Positivismo*, 3, 1881, p. 17.

⁴⁹ I. de Vilhena BARBOSA, «Convento e Igreja de Nossa Senhora de Penha de França», *Arquivo Pittoresco*, Lisboa, 1863, p. 71.



Imagem 4. Azulejo exterior à capela-mor da Penha de França (parte superior)

Estas semelhanças colocam o problema de saber se a Imagem 1, de estrutura e configuração bastante semelhantes à do azulejo, serviu de modelo a este. Dois argumentos nos levam a optar pela hipótese negativa: ser a data de feitura da Imagem 4 muito provavelmente posterior à da Imagem 1; e estar a versão da lenda transposta para o azulejo mais próxima do texto de Vilhena Barbosa do que da narrativa de Fr. Francisco da Cunha. A haver dependência ela seria, pois, indirecta. A confirmá-lo está o facto de a parte inferior do azulejo (Imagem 5), nada ter em comum com o opúsculo, pois representa uma cena familiar com três mulheres e duas crianças, e umromeiro que acaba de chegar a casa.



Imagem 5. Azulejo exterior à capela-mor da Penha de França (parte inferior)

Um outro autor do século XIX, Pinho Leal, reproduz a tradição mais comum: «Um peregrino que subira ao monte de *Cabeça do Arperche*, para orar a Nossa Senhora, chegando quase ao alto, querendo descansar, se sentou e adormeceu, por ir fatigado. Um enorme lagarto veio sobre ele para o tragar; mas a Santíssima Virgem lhe apareceu e o acordou, dando-lhe força e coragem para matar o réptil»⁵⁰. Pormenorizada do que a referida por Fr. Francisco da Cunha, esta versão inclui o nome original da Penha de França que também consta da narrativa do frade agostinho.

O mesmo se encontra em Fernando A. J. de Araújo, já no final do século: «um peregrino, buscando a devota imagem neste cabeça, fatigado, se deitara a dormir, e que então um monstro horrível da classe dos répteis estava preste a devorá-lo quando a Santíssima Virgem, aparecendo cercada de uma auréola ou glória, no píncaro daquele monte, acordara e advertira o seu devoto peregrino, libertando-o de tão eminente perigo; o medonho animal foi logo morto». E acrescenta que a sua pele foi «colocada na igreja como despojo do triunfo» e que, «Para recordação deste milagre, acha-se colocado na parede da capela-mor, do lado de fora, um formoso quadro de azulejo, e este quadro consigna a tradição da aparição da Santa Imagem que na igreja se venera; e do mesmo modo o simulacro daquele disforme e grandíssimo lagarto semelhante ao jacaré»⁵¹.

A dependência deste autor do texto de Fr. Francisco da Cunha parece evidente, pois reproduz, quase *ipsis verbis*, a história do jacaré, por nós antes referida⁵². Acrescenta-lhe, no entanto, um pormenor de interesse: «Com o terramoto de 1755 é de crer que desaparecesse o lagarto de madeira que se fez em 1739 e depois se fizesse o que actualmente existe por cima da porta da sacristia, para assim se não perder e conservar-se a tradição do milagre. Finalmente é o lagarto a insígnia principal pela qual se conhece nesta capital a prodigiosa e milagrosíssima Imagem de Nossa Senhora da Penha de França»⁵³. No essencial, pois, estes autores não fazem mais do que repetir, de forma mais ou menos completa,

⁵⁰ Augusto S. A. B. Pinho LEAL, *Portugal antigo e moderno*, IV, Lisboa, Mattos Moreira, 1874, p. 254, diz estar convencido de que «o réptil é simplesmente um caimão ou jacaré, do Brasil, que algum viajante trouxe a este reino, e colocou ali em memória de um milagre – por ventura idêntico ao que se diz ter ocorrido neste sítio. É certo que em Portugal não há memória de terem existido lagartos de tamanho tão monstruoso». Curiosamente, Pinho Leal não faz referência nem a qualquer lenda da cobra nem sequer ao simulacro da cobra como existente na casa dos milagres, onde, como diz, está «o famoso lagarto da Penha de França».

⁵¹ Fernando A. J. de ARAÚJO, *op. cit.*, 2.^a ed., p. 18. Leite de VASCONCELLOS, *Contos populares e lendas*, II, p. 517, reproduz o texto de Fernando de Araújo, adaptando-o: oromeiro «adormecera cansado; veio um horrível lagarto que estava prestes a devorá-lo, quando a Virgem acordou o peregrino. O lagarto foi morto e a pele colocada na ermida, substituído depois por figuras de madeira, uma das quais ainda resta».

⁵² Fernando A. J. de ARAÚJO, *op. cit.*, p. 18.

⁵³ ID., *op. cit.*, p. 19.

o relato do frade agostinho, em nenhum momento introduzindo a cobra na lenda deste santuário. Todos eles dizem, por outro lado, que o ermitão estava a dormir, e não em oração.

Diferentes são os textos dos autores que escrevem sobre a Penha de França durante o século xx, pois juntam a cobra ao lagarto. Segundo Norberto de Araújo, «certo romeiro dormia tranquilamente no sopé desta serra, e estava prestes a ser mordido por uma cobra; nisto surgiu um lagarto que acordou o romeiro, pondo-se a cobra em fuga. O romeiro era devoto da Senhora da Penha, a cuja intercessão atribuiu o milagre»⁵⁴. De igual modo, Francisco da Rocha Martins, pouco depois, escreve: «os romeiros afluíam com suas oferendas e singulares ex-votos sobretudo depois que constou o grande milagre feito a um homem que dormia no sítio. Devia ser matagal aquela baixa [sic] quando enorme cobra surgiu e ia vitimá-lo em suas contracções, quando apareceu um lagarto colossal a acordar o dorminhoco que assim se salvou»⁵⁵. Não parece, no entanto, ter compreendido o significado da lenda, pois acrescenta: «Não se explica porém, porque se apresentava como ex-voto o mesmo lagarto empalhado, um verdadeiro caimão, que não era possível existir no sítio, vizinhando com a pele do formidável réptil»⁵⁶.

Este mesmo arranjo lendário encontra eco numa notícia da Wikipedia: «Este templo passou a atrair milhares de peregrinos e em certa ocasião um devoto, tendo subido ao alto da penedia vencido pelo cansaço adormeceu. Uma grande cobra aproximou-se para picá-lo quando um enorme lagarto saltou sobre ele despertando-o a tempo de matar a serpente com o seu bastão. Essa é a razão pela qual a imagem de Nossa Senhora da Penha tem aos pés um peregrino, a cobra e o lagarto»⁵⁷, o que só simbolicamente é verdade, como se deduz do lugar que os répteis ocupam no santuário. Um pouco no mesmo sentido, embora elaborando muito sobre a tradição, está o que é registado por Leite de Vasconcellos: «a cobra que se figurava de madeira na ‘casa do navio’ (casa dos milagres porque nela há um ex-voto de navio) apareceu na ocasião de uma festa do círio» das palmeloas⁵⁸.

No extremo do processo de lendarização temos um texto recente, que mistura história – mencionada mais adiante – e lenda, de forma totalmente inesperada:

⁵⁴ Norberto de ARAÚJO, *Peregrinações em Lisboa*, VIII, p. 18. Cf. ID., *Legendas de Lisboa*, Lisboa, SPN, 1943, p. 51, onde repete substancialmente a mesma lenda, com a diferença de que o romeiro dormia na «lomba deste cabeça». Diz ainda que «Lisboa acorreu ao templo, onde foi colocado um lagarto verdadeiro, substituído mais tarde por um de madeira, e depois do terramoto por este, empalhado, que se ostenta numa das dependências» da igreja. Não faz qualquer referência à cobra também colocada na mesma dependência.

⁵⁵ Francisco J. da Rocha MARTINS, *Lisboa de ontem e de hoje*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1945, p. 62.

⁵⁶ ID., *ibid.*

⁵⁷ http://pt.wikipedia.org/wiki/Nossa_Senhora_da_Penha_de_França.

⁵⁸ J. Leite de VASCONCELLOS, *Etnografia...*, *op. cit.*, IX, p. 348.

«António Simões, o escultor responsável pela construção da igreja teria sido salvo por um lagarto do ataque iminente de uma cobra durante a batalha de Alcácer Quibir. Como forma de agradecimento, António Simões, mandou erigir a Igreja da Penha de França e pintar um lagarto na sua sacristia»⁵⁹. As inexactidões deste texto parecem decorrer da função aglutinadora das lendas, de que falaremos posteriormente.

Seja como for, este segundo tipo de versões tem como nota específica a recuperação das associações fundamentais da cobra e do lagarto com a mulher e o homem, em que a etnografia portuguesa abunda. E fazem-no de forma aparentemente independente da vinda da cobra de Macau para Lisboa, retornando ao que é imposto pelas relações antropológicas entre os humanos e os seres ctónicos.

Este conjunto de resultados suscita duas questões. A primeira refere-se a saber qual das duas tradições, a mais antiga ou a mais recente, é mais autêntica em termos da sua consonância com o substrato etnológico destas lendas. A segunda inquire sobre a possibilidade de a «história» relativa à cobra escrita por Fr. Francisco da Cunha seguir, ou não, as leis da simbolização próprias do processo lendário. Embora as respostas a estas questões já estejam implícitas no que foi dito, convém explicitá-las. No que respeita à primeira, dir-se-á que não são as versões mais antigas as que melhor respeitam as imposições simbólicas da mais lídima tradição popular. E no que se refere à segunda, parece deduzir-se do relato do agustiniano que a «história» da cobra foi lida dentro de um quadro de simbolizações recompostas. Não sendo fiel às relações originais, o seu texto utiliza uma contrafacção teológica para incluir, quase que a *contre-coeur*, a cobra numa mediação sobrenatural que repõe as primeiras relações entre os seres humanos e os ctónicos: a cobra tinha de estar na Igreja da Penha de França porque foi dela, afinal, e não do lagarto que figura na lenda, que a Senhora livrou o ermitão.

De uma maneira mais geral, pode-se dizer que o historiador segue os passos do mitólogo tradicional, mas de forma pouco clarividente. Ambos se mostram sujeitos ao império das significações estruturadas próprias da sua cultura. Mas as seguidas pelo mitólogo tradicional e por aqueles que lhe seguiram o rasto são mais lineares e menos complexas. O frade agostinho seguiu o caminho tortuoso que lhe era imposto pelo mito bíblico das origens. A retoma das relações originais entre os seres ctónicos e os humanos ter-lhe-ia proporcionado um relato simbolicamente mais consistente. Mas não o podia ter feito pois tinha entre mãos uma cobra real a que a lenda dele conhecida não dava lugar.

⁵⁹ Joana Simões PIEDADE e Tiago PAIS, «Lisboa em 88 perguntas», *Time Out Lisboa*, 25 Fev.-3 Mar. 2009, p. 15.

Cobras e lagartos nos santuários marianos

A compreensão das relações entre o homem e o lagarto e entre a mulher e a cobra pode ser aprofundada através do estudo das lendas de alguns santuários marianos situados em penhas ou lapas, por constituírem um núcleo específico, com características próprias. Neste ponto verificaremos, pois, em que medida as suas lendas confirmam a da Penha de França, tal como foi registada no século XVIII, ou dela se afastam. No ponto seguinte veremos se elas se entrosam com o fundo «histórico» respeitante aos respectivos santuários.

A respeito da Senhora da Peneda, no concelho de Arcos de Valdevez, conta-se o seguinte: «Na garganta de um monte, que fica a uma hora e meia de caminho da Senhora da Peneda, aparecia um lagarto que corria os peregrinos que iam para o Santuário. [...] Nossa Senhora transformou o animal em pedra e de facto se vê aí num alto penedo outra pedra que, de longe, se assemelha a um lagarto grande, de uns tantos metros de comprido»⁶⁰. O essencial desta lenda também é referida a respeito da Senhora da Lapa, no concelho de Sernancelhe – uma das romarias mais concorridas da Beira Alta –, em duas variantes que confirmam as associações simbólicas originais. Conta-se, com efeito, que um «caminhante estava dormindo e entrou-lhe uma cobra na boca, porque a cobra é inimiga do homem: foi o primeiro bicho que Deus amaldiçoou. Depois o caminhante lembrou-se da Senhora da Lapa que lhe acudisse. E imediatamente a cobra virou para fora a cabeça e ficou com o corpo atravessado na boca, porque ela não tinha entrado toda. O caminhante deitou-lhe a mão e a cobra caiu no chão»⁶¹. A versão que corre entre os peregrinos das romarias e festas da Senhora da Lapa, refere-se, porém, a uma pastorinha, Joana de nome, que levava novelos para tecer. Ao atravessar a serra, apareceu-lhe um grande lagarto. Começou a lançar-lhe novelos, guardando as pontas nas mãos. Quando eles se acabaram, puxou e, pela graça da N. Senhora, «ensabocou», diz o povo, o lagarto, que logo morreu. Teria sido este lagarto que foi colocado no corpo da igreja, à esquerda, um pouco à frente do coro, até por volta da década de 70, para espanto dos romeiros, sobretudo crianças, que olhavam admiradas e temerosas para a sua grandeza descomunal. Há poucos anos, em avançado estado de decomposição, encontrava-se pendente do seu suporte tradicional numa das dependências traseiras da Igreja, por detrás da sacristia e por cima de um rochedo.

Comparando estas lendas, encontramos vários elementos comuns: um mesmo tipo de local, penhascoso; um mesmo ataque por parte de um lagarto; uma semelhante colocação de um jacaré na própria Igreja (com excepção da Peneda, onde

⁶⁰ J. Leite de VASCONCELLOS, *Contos populares e lendas*, II, pp. 515-516.

⁶¹ *Id., op. cit.*, II, p. 505.

o lagarto está petrificado no exterior). Mas outros detalhes diferem, designadamente o ataque do lagarto a um homem (na Penha de França), a uma menina (na Senhora da Lapa) e aromeiros indiferenciados (na Peneda). A tradição não é, pois, consistente e contradiz os conceitos e símbolos originais referentes às cobras e lagartos.

A lenda referente à rapariga que mata o lagarto também se conta a propósito da Penha de França. Leite de Vasconcellos menciona uma tradição lisboeta segundo a qual «a pessoa perseguida pelo lagarto foi uma tecedeira que, de casa de uma freguesa, levava novelos num cesto para os tecer no seu tear; a tecedeira foi dando novelos ao lagarto, que os devorava, ficando ela com os fios na mão, até que neste meio tempo, por milagre da Senhora, apareceu quem a ajudasse a matar o animal, que não pôde fugir por estar preso pelos fios dos novelos»⁶². Esta lenda não é referida por mais nenhum dos autores consultados. Mas segue os pressupostos simbólicos da tradição, comentados no ponto anterior.

Uma contraprova de que estes pressupostos são originais está na lenda relativa ao santuário do Alívio, em Soutelo. Segundo ela, «um dia um trabalhador rural que vinha cansado da lida do campo sentou-se a descansar um pouco num tronco. A certa altura o ‘tronco’ começou a mexer-se: era uma grande cobra! Aflito, o homem pediu aos céus alívio e prometeu que, se se livrasse daquele apuro, erigiria uma grande igreja, dedicada à Virgem. Assim aconteceu e a cobra ainda hoje se conserva nas dependências do santuário... devidamente embalsamada»⁶³. Aqui retomamos a lógica das relações antagónicas entre a cobra e o homem. É, de resto, curioso notar que este santuário não está edificado sobre um penhasco, como talvez se devesse esperar se o animal ctónico fosse um lagarto.

Se se pudesse considerar suficiente este conjunto de lendas para tirar conclusões – e não é esse o caso –, diríamos que o modelo teórico nelas expresso implica que nos santuários rupestres apareçam lagartos ao passo que nos santuários de planície se supõe que os ataques a homens sejam feitos por cobras. Na própria lenda da Penha de França há uma cobra que aparece, de forma inesperada, numa baixa, como vimos anteriormente.

Seja como for, vários santuários marianos, situados em penhascos ou lapas e em terreno chão, têm associado um destes seres ctónicos. O caso da Penha de França mostra que a clareza dos símbolos se esbate à medida que são introduzidos elementos impostos por associações exteriores ao contexto estritamente etnológico.

⁶² *Id.*, *op. cit.*, II, p. 517.

⁶³ *A descoberta de Portugal*, Lisboa, Reader's Digest, 1982, p. 30.

O fundo «histórico» das lendas dos santuários marianos

As lendas relativas aos santuários, estudadas até aqui, têm uma componente «histórica» que pouco ou nada depende do fundo lendário antes referido. A respeito do santuário da Senhora da Peneda, Pinho Leal menciona vários pormenores dignos de menção. Segundo ele, «Em 5 de Agosto de 1220 uma jovem serrana pastoreava o seu rebanho de cabras por entre aqueles penedos quando uma pomba começou a esvoaçar em volta da pegureira. Era a Santíssima Virgem que tomara a forma daquela tenra e formosa ave, para lhe dizer que queria aqui ter um templo. Quando à tarde a rapariga se recolheu com o seu rebanho, contou aos pais o que lhe tinha acontecido, mas eles não lhe deram crédito. No dia seguinte, estando a pastora junto à lapa, viu nela não a pomba mas uma imagem da Senhora, que lhe disse: *«Já que te não acreditaram, minha filha, vai ao lugar de Roussas (da mesma freguesia de Gavieira) e diz aos moradores que tragam aqui uma mulber que está entrevada há 18 anos, chamada Domingas Gregória»*. A menina fez o que lhe mandavam e o povo trouxe a doente que, apenas viu a santa imagem, ficou de perfeita saúde. Comovidos por tal maravilha, decidiram logo construir um altar à Santíssima Virgem, mas, como aquele sítio era demasiado agreste e alcantilado, principiam a obra em sítio menos áspero, distante uns 400 metros da lapa e junto de uma ribeira que desagua no Lima. Colocada a imagem no seu altar, era este achado sem ela, no dia seguinte, por ter fugido para a lapa. Tantas vezes se repetiu isto quantas a imagem foi posta no altar; pelo que resolveram erigir uma nova capela no lugar do aparecimento, planando quanto foi possível as imediações da lapa»⁶⁴.

Na «história» da Senhora da Lapa, também não aparece o lagarto da lenda. «Al-Mançor, rei, ou califa, de Córdova, perseguidor feroz dos cristãos, invadiu a Lusitânia em 983, levando tudo a ferro e fogo. Assolou a maior parte do Minho e as cidades de Viseu e Lamego e todas as mais povoações por onde fez a sua passagem devastadora. As freiras do convento de *Sesmiro* (hoje *Sermilo*) abandonaram o seu mosteiro, fugindo às crueldades de Al-Mançor; mas, para que os mouros não cometessem algum sacrilégio a uma imagem da Virgem que tinham em muita veneração a esconderam entre umas brenhas. Al-Mançor arrasou este mosteiro até aos fundamentos, sem deixar pedra sobre pedra. Diz-se também que as freiras foram agarradas pelos mouros, que assassinaram umas e levaram outras cativas. [...] Desde 983 até 1498 esteve a imagem da Senhora escondida na lapa e, neste último ano, uma menina, muda de nascimento, chamada Joana, do lugar de Quintela, que fica a pouca distância da lapa, andando a guardar o gado de seus pais, lembrou-se um dia de entrar na lapa e ali achou a santa imagem e a meteu

⁶⁴ Pinho LEAL, *Portugal antigo e moderno*, VI, p. 602.

na cesta onde guardava as maçarocas. Era a imagem pequenina e muito formosa, e a pastorinha, soberba do seu tesouro, a enfeitava como podia, com as mais bonitas flores que achava naqueles alcantis. Quando à noite recolhia para casa, não fazia outra coisa senão vestir e despir a Senhora, até que sua mãe, aborrecida daquela insistência da filha, lhe tirou a imagem das mãos e a arremessou à fogueira⁶⁵. Então a menina, transida de terror, disse em voz clara e vibrante: ‘*Ta, não faça isso*’. A fala foi desde então restituída à pastorinha e a sua mãe ficou com os braços e as pernas secos. Aos gritos das duas acorreram os vizinhos, ficando todos pasmados destas maravilhas, e levaram a Senhora para a sua lapa, guiados por Joana. Assim que a Senhora foi colocada no seu esconderijo de 515 anos logo a mãe da pastorinha adquiriu saúde perfeita. Ali construíram ao Senhor um altar rústico e a fama deste milagre em breve circulou por todas aquelas terras, afluindo à lapa numerosos romeiros não só da Beira, Trás-os-Montes e Minho, mas até da Espanha»⁶⁶.

A versão «histórica» da lenda referente à Senhora do Alívio também não tem nada a ver com cobras e lagartos. A tradição atribui a construção do santuário ao «P. Francisco Fráguas a quem a Virgem teria aparecido e curado de uma doença grave»; e o padre, em agradecimento, mandou fazer tal igreja⁶⁷. Da mesma maneira, a respeito da Penha de França, os historiadores atribuem a difusão da devoção a esta Senhora a um certo «António Simões, artista de talha, [que] se alistou no exército que com D. Sebastião fora para a África. Entrou na infeliz batalha de Alcácer Quibir. Aflito, prometeu a Nossa Senhora, se escapasse, fazer-lhe imagens para oferecer; segundo uns, fez 7 e, segundo outros, 9. À medida que as ia fazendo dava-lhes uma invocação. Porém, chegando à última, teve dúvidas sobre que invocação lhe havia de pôr. Tirou-o do embarço o jesuíta padre Inácio Martins [...] que o aconselhou a dar à imagem o título de Nossa Senhora da Penha de França. [...] Esta imagem estava na ermida da Vitória, Lisboa, no sítio então chamado Caldeiraria, antes de António Simões construir a capela própria em o *Cabeço de Alperche*, que hoje, e por isso, se chama Penha de França»⁶⁸.

Em Castelo de Vide, a lenda da Senhora da Penha também não tem cobras ou lagartos: «andando certo dia um pastor a guardar o rebanho, viu um grupo de

⁶⁵ Corre entre os romeiros da Senhora da Lapa que a imagem tem uma face mais morena, por ter sido crestada na fogueira.

⁶⁶ Pinho LEAL, *Portugal antigo e moderno*, IV, pp. 49-50. Cf. também M. Gonçalves da COSTA, *História do Santuário da Lapa*, Lamego, Gráfica de Lamego, 1974.

⁶⁷ *À descoberta de Portugal*, p. 30.

⁶⁸ Jacinto dos REIS, *Invocações de Nossa Senhora em Portugal de aquém e além-mar e seu Padroado*, Lisboa, União Gráfica, 1967, pp. 438-439. Cf. também I. de Vilhena BARBOSA («Convento e Igreja de Nossa Senhora de Penha de França», *Archivo Pittoresco*, Lisboa, 1863, pp. 69-70), bem como Norberto ARAÚJO (*Peregrinações em Lisboa*, VIII, p. 17) e Rocha MARTINS (*Lisboa de ontem e de hoje*, Lisboa, Empresa Nacional de Publicidade, 1945, p. 60) os quais dizem substancialmente o mesmo.

malfeitores que planeavam roubar-lhe as ovelhas. Tendo nessa altura invocado Nossa Senhora que apareceu ao pastor montada num burrinho, cujas pegadas ainda hoje podem notar-se no granito, transformou o dia em noite, impedindo assim que se consumasse o roubo. O povo da Vila, vendo que na serra era de noite e sabendo posteriormente o que tinha acontecido, resolveu edificar uma capela à Senhora da Penha. Escolheu para o local o sítio do Pouso, situado no sopé da serra. Mas cada vez que as obras eram iniciadas, eram misteriosamente destruídas, chegando o povo de Castelo de Vide a montar guarda durante a noite para impedir tal destruição, o que não resultou. Só quando a capela se começou a construir no local da aparição é que foi possível completá-la e assim altaneira, olha a vila. Esta igreja remonta ao séc. XVI»⁶⁹.

Da comparação destas cinco «histórias» ressalta: que todas estão mais ou menos datadas; que estão ligadas ao achamento de imagens ou à construção das respectivas igrejas; que as imagens da Penha e da Lapa aparecem no contexto da luta com os sarracenos; que as Senhoras são grandes milagreiras: fazem falar a surda-muda, curam entrevadas, salvam do naufrágio e da peste, salvam da doença; que quem encontra ou faz as imagens estão identificados, pelo menos em termos de profissão: um imaginário, duas pastoras, um pastor e um padre; que todas estas santas são veneradas em Agosto (Penha e Peneda, a 5 de Agosto, Lapa a 15, com novena a partir de 6 de Agosto) e princípios de Setembro (Alívio). Não havendo coerência em todos estes dados, o certo é que são mais precisos e circunstanciados do que os que relevam das lendas comentadas no ponto anterior, e que todos apontam para um mesmo fundo em que as cobras e os lagartos ainda não tinham feito a sua aparição.

Do que não parece haver dúvida é que as particularidades da lenda e da história da Penha de França, tal como são referidas por Fr. Francisco da Cunha, por mais factuais que sejam, têm por base a necessidade de incluir a serpente primitiva no relato lendário e resolver o conflito interpretativo que a história do lagarto em si mesma encerra, já que, na sua formulação original, o lagarto não devia atacar um peregrino mas uma mulher. Nesse sentido, as extensões feitas pelos autores do século xx explicitam e resolvem os equívocos subjacentes às fórmulas a que Fr. Francisco da Cunha e os autores do século xix deram voz. Por outras palavras, a teoria subjacente aos ditos e às superstições populares indica que as narrativas em que os lagartos atacam homens não seriam tão «autênticas» como as que supõem que estes são atacados pelas serpentes marinhas e defendidos pelos lagartos dos penhascos.

⁶⁹ <http://noticiasdecastelodevide.blogspot.com/2007/08/hoje-dia-da-senhora-da-penha.html>.

Cobras e lagartos em santuários brasileiros

Tendo o mesmo contexto de produção – embora colorido localmente – é de supor que as tradições brasileiras façam um todo com as portuguesas. Por isso, parece correcto completar os dados coligidos anteriormente com os das lendas de alguns santuários marianos das Terras de Santa Cruz. Vários deles foram erectos poucos anos depois do seu achamento. A primeira ermida teria sido erguida «em Vila Velha, na antiga Capitania do Espírito Santo, entre 1558 e 1570. [...] Depois foi erguida a da (1635). Na cidade de São Paulo, em 1667, foi erguida uma pequena capela em devoção à Nossa Senhora da Penha de França»⁷⁰.

Nas suas lendas podemos distinguir, tal como em Portugal, dois tipos: as que decorrem das associações originais de cobras com mulheres e de lagartos com homens e as que reproduzem «histórias» mais ou menos mitificadas.



Imagem 6. Nossa Senhora da Penha do Rio de Janeiro

Entre as primeiras está a lenda relativa à Senhora da Penha do Rio de Janeiro (Imagem 6): «no início do século XVII o Capitão Baltazar de Abreu Cardoso ia subindo o penhasco, para ver sua fazenda, quando [l]he apareceu uma grande cobra preste a atacá-lo. Incapaz de se defender invocou a protecção de Nossa Senhora e nesse preciso momento, surgiu um lagarto que travou uma luta mortal com a cobra e Baltazar aproveitou para fugir. Depois de refeito do susto, reconhe-

⁷⁰ http://pt.wikipedia.org/wiki/Nossa_Senhora_da_Penha_de_França.

ceu que o lagarto apareceu devido à protecção de Nossa Senhora e em reconhecimento construiu uma pequena ermida com uma imagem de Nossa Senhora a quem chamou Nossa Senhora da Penha, por se encontrar no alto do penhasco»⁷¹. A principal festa deste santuário, em Outubro, é celebrada desde 1713, a ela ocorrendo «centenas e centenas de peregrinos vindos de várias partes da Cidade maravilhosa e de outros Estados», que sobem «devotamente os 365 degraus cavados na rocha»⁷², a fim de agradecerem à Virgem Maria alguma graça alcançada, ou para rogarem pela saúde de seus entes queridos»⁷³. Estes degraus foram cavados na rocha em cumprimento de um voto feito por uma piedosa senhora, D. Maria Barbosa, no ano de 1817, a qual, estando casada há vários anos e não tendo filhos, pediu a Nossa Senhora da Penha que intercedesse por ela junto de Deus, prometendo que «se tivesse um filho mandaria esculpir no duro granito do penhasco uma escadaria para facilitar o acesso» ao Santuário. Obtida a graça, já «no ano de 1819 a escadaria estava feita conforme a temos hoje»⁷⁴.

Do segundo tipo de lendas faz parte a da Senhora da Penha de Resende Costa, onde aparece, tal como na de Penha de França de Lisboa, um santeiro a esculpir uma imagem da Virgem. Mas esta tradição, na versão encontrada, é menos rica do que a lisboeta, muito mais antiga e menos factual. Diz, com efeito, que, por volta de 1830, o «Pe. António de Pádua, após cumprir suas obrigações religiosas, se dirigia para o casarão da chácara Dr. Gervásio e se colocava a esculpir a imagem da então padroeira de Resende Costa, Nossa Senhora da Penha de França. Logo no início do trabalho o padre escultor plantou algumas palmeiras na estrada da chácara, de um lado e outro. No final do trabalho, tendo a imagem esculpida, a comunidade se colocou em procissão, com a imagem nos ombros, em direcção a Igreja Matriz Nossa Senhora da Penha de França, onde passou a ocupar o local mais alto do altar-mor, que ocupa até os dias actuais»⁷⁵.

Mais fornecida de elementos lendários, como a fuga da imagem para local previamente escolhido pela Virgem, é a referente à Penha de S. Paulo: «Segundo os antigos cronistas, um viajante francês seguia de Piratininga para o norte, levando em sua bagagem uma imagem de Nossa Senhora da Penha de França. Ao passar pelo morro chamado então Aricanduva, parou para descansar. Ao continuar o trajecto no dia seguinte, notou a falta da santa. Voltou para procurá-la e foi encontrá-la no alto do morro de Aricanduva. Guardou a imagem no baú e prosseguiu viagem, mas, ao chegar no pouso seguinte, notou a falta da efigie, que

⁷¹ <http://www.dith.cm.nom.br/oracoes/penha/penha.htm>. Em todos os textos de origem brasileira foi aportuguesada a grafia.

⁷² Os degraus são efectivamente 382 e não 365, «como muitos costumam acreditar». Cf. <http://www.cot.org.br/igreja/ns-penha-da-franca.php>.

⁷³ http://www.senhoradapenha.com.br/historia_nsp_05.htm.

⁷⁴ <http://www.cot.org.br/igreja/ns-penha-da-franca.php>.

⁷⁵ http://pt.wikipedia.org/wiki/Nossa_Senhora_da_Penha_de_França.

foi encontrada novamente no local onde pousara. Este facto repetiu-se várias vezes e ele, vendo nisso a vontade do céu, ali plantou uma pequena ermida. O padre Jacinto Nunes, filho de um dos primeiros habitantes de São Paulo de Piratininga, transferiu a imagem e a Capela para o alto do morro onde se encontrava a secular Matriz da Penha. Não sabemos exactamente a data da fundação deste templo, mas é certo que em 1667 ele já existia»⁷⁶.

A mesma lenda da imagem que procura o lugar ideal para o seu culto encontra-se na lenda e na história de Nossa Senhora da Penha de Vitória, no Espírito Santo, «ainda mais antigas que as da ermida paulista»⁷⁷. Em Maio de 1535, a caravela Glória «fundeou na enseada da futura Vila Velha, trazendo o donatário Vasco Fernandes Coutinho, fidalgo português que havia deixado sua abastada quinta de Alenquer para tomar posse da capitania, à qual deu o nome de Espírito Santo». Vasco Coutinho mandou vir do Reino alguns padres, entre os quais, Fr. Pedro Palácios, espanhol, «que trazia em sua bagagem um bellissimo painel de Nossa Senhora, o mesmo que ainda existe no Convento da Penha de Vitória» e que desapareceu logo no desembarque, só sendo encontrado, dois dias depois, «numa gruta ao pé da montanha, onde havia exposto o painel da Virgem, convidando os fiéis à prece e à meditação». «Certo dia os devotos não encontraram Frei Pedro, nem o painel»: descobriram-no «na escarpa do morro que domina a bela baía de Vitória». Contou «então que o painel havia desaparecido e ele estava a procurá-lo». Tendo um grupo de pessoas atingido «o cume do monte», «ali, entre duas palmeiras, encontraram a pintura». Levaram-na para a gruta. «Frei Pedro iniciou a construção da Igreja dedicada a São Francisco, na chapada, junto ao cume da montanha e para lá levou o painel de Maria. A imagem de São Francisco lá ficou, mas o quadro da Virgem novamente desapareceu, sendo encontrado ainda uma vez no píncaro, entre as duas palmeiras. Resolveu então o frade construir uma ermida no cume do penhasco, e ele mesmo, velho e alquebrado, carregou os primeiros materiais até ao lugar da capela». A «Igreja foi solenemente inaugurada a 1º de Maio de 1570, e, enquanto se elevavam os foguetes e as manifestações de alegria dos que ali se encontravam, subir ao céu a alma de Frei Pedro Palácios ao som dos sinos de ermida da Penha». «Seus sucessores ampliaram a primitiva capela [...] e construíram o convento que abriga hoje a estátua de Nossa Senhora da Penha, encomendada por Frei Pedro em Portugal e aqui chegada um pouco antes da inauguração da Igreja. Dizem que o Frei a encomendara a um amigo em Lisboa, para o qual mandara um croquis e as dimensões da mesma. Tendo ele se esquecido de providenciar a aquisição, na véspera da partida do navio para o Espírito Santo, um desconhecido se apresentou ao

⁷⁶ http://www.senhoradapenha.com.br/historia_nsp_05.htm.

⁷⁷ Resumo a notícia de http://www.senhoradapenha.com.br/historia_nsp_05.htm.

comandante entregando-lhe a encomenda que não lhe fora feita e que apesar disso veio como Frei Pedro pedira»⁷⁸.

Pode-se dizer, em termos gerais, que as lendas ou histórias relativas a estes santuários retêm, por um lado, os equívocos encontrados nos santuários portugueses e reforçam, por outro, as interpretações feitas a seu respeito. Estes poucos exemplos mostram, com efeito, a persistência da associação amigável entre o lagarto e o homem, a par da fuga das imagens de N.^a Senhora para os locais por ela escolhidos. Mas este traço lendário, assinalado a respeito de muitas Senhoras da Penha, não lhes é exclusivo. Nas lendas portuguesas referidas por Leite de Vasconcellos nos seus *Contos populares e lendas*, há imagens de muitas invocações que não descansam enquanto não são colocadas no local por elas escolhido: a Senhora da Abadia no Minho⁷⁹, a Senhora da Atalaia em Alcoentre⁸⁰, a Senhora da Paz em Vila Franca do Campo⁸¹, a Senhora dos Prazeres em Benavila do concelho de Avis⁸², a Senhora da Rocha em Carnaxide⁸³, a Senhora do Tojo da freguesia do Souto, concelho de Abrantes⁸⁴. Os elementos simbólicos emergem do tecido lendário de forma inesperada, provocados apenas pela necessidade de impor o maravilhoso que dá sentido ao viver dos povos.

Conclusão

Dos elementos reunidos parece poder deduzir-se que, na formação das lendas relativas aos santuários marianos situados em penhas e lapas, se cruzam ordenamentos simbólicos de origem diversa, com pressupostos nem sempre coincidentes. O pensamento popular é, com efeito, aglutinador e eclético, e isso faz que sejam agregados elementos provindos de vários contextos sem que se lhes garanta a consistência. Os pretextos para que o processo aglutinador opere são fáceis de entender: basta eliminar alguns pormenores e acrescentar outros, conformes com as associações originais. Não admiraria, por isso, que uma tradição referida por Norberto de Araújo a respeito da Penha de França, segundo a qual era nela costume muito antigo que «em dia de S. João, por ocasião da sua festa, benzer-se uma erva que lhe dão o nome do santo, a qual os seus devotos

⁷⁸ http://www.senhoradapenha.com.br/historia_nsp_05.htm.

⁷⁹ J. Leite de VASCONCELLOS, *Contos populares e lendas*, II, p. 492.

⁸⁰ *Id.*, *op. cit.*, II, pp. 498-499.

⁸¹ *Id.*, *op. cit.*, II, p. 514. Neste caso, até os alicerces da capela foram transferidos durante a noite para outro sítio, na mesma colina.

⁸² *Id.*, *op. cit.*, II, p. 518. A imagem era levada pelas gentes de Castelo de Vide para a vila, a várias léguas de distância, mas a imagem desaparecia de lá diversas vezes.

⁸³ *Id.*, *op. cit.*, II, pp. 530-531.

⁸⁴ *Id.*, *op. cit.*, II, p. 532.

levam para suas casas como relíquia, dando uma esmola para o culto»⁸⁵, venha um dia a ser introduzida na própria lenda, por qualquer contador apressado que, tendo retido o costume como próprio deste santuário, pretenda completar ou integrar os seus elementos nas lendas originais. Bastaria, para tanto, que procedesse a uma transformação poética da navalha, matando o lagarto com a erva de S. João que cresce entre as pedras do monte do Alperche. E não se pense que isso seja totalmente improvável: procedimento semelhante foi seguido pelo mais recente relato da lenda, referido acima, quando a cobra, que só tardiamente nela entra, ataca na batalha de Alcácer Quibir o imaginário que entalhou a primeira Senhora da Penha.

A análise feita também mostrou que o pensamento popular é profundamente acrítico, acrescentando elementos sem verificação da sua racionalidade ou plausibilidade. Assim, fala-se de duas formas de matar o lagarto, uma com uma navalha e a outra sufocando-o com novelos de fiado, por obra, respectivamente, de um homem e de uma mulher. A improbabilidade do primeiro procedimento é claro: o texto do augustiniano diz que nem as balas eram capazes de trespassar a carapaça do jacaré. E tanto assim é que, na iconografia de S. Jorge que mata o dragão, a lança é quase invariavelmente enterrada nas suas fauces escancaradas. E também não parece muito provável que meninas ou mulheres indefesas tenham sufocado um lagarto com novelos de fiado. E se é óbvio que nos dois casos estamos perante intervenções celestes, isso apenas indica que o pensamento popular está tão seduzido pelo maravilhoso que aceita toda e qualquer forma de manifestação sua, por mais inverosímil que seja.

Lendo, por outro lado, atentamente a tradição lendária relativa a santuários marianos situados em penhas e lapas e suas derivações, parece ser nas mais recentes versões portuguesas e algumas mais antigas brasileiras, ao contrário do que seria de esperar, que se encontram a pureza das relações originais entre cobras e mulheres e entre lagartos e homens. Esquecidas as determinantes cristãs de alguns aspectos que levaram às distorções das relações simbólicas primitivas, nelas ressaltam de forma plenamente coerente os fundamentos antropológicos das lendas, que insistem em que as cobras são amigas das mulheres e os lagartos dos homens. Seria este fundo primitivo que teria sido acrescido de uma componente estritamente religiosa.

Pode-se por isso afirmar que, se a produção lendária supõe um quadro simbólico preciso, está sujeita a que os seus elementos sejam deslocados segundo uma selectividade ditada por regras conjunturais que seguem os «afectos» da memória. Só secundariamente a racionalidade interfere neste processo. O aprofundamento deste tema não cabe, porém, neste trabalho.

⁸⁵ Fernando A. J. de ARAÚJO, *Notícia histórica...*, op. cit., 3.^a ed., p. 22.

Na ilha da Madeira, o Natal é habitualmente designado de *Festa*. Costuma-se dizer «para a Festa», «o porco da Festa», «o mês da Festa», «na Festa», «depois da Festa», tomando como referência a data adoptada para a celebração do nascimento de Jesus.

Desde alguns anos, sobretudo com o desenvolvimento das comunicações, o termo tradicional tem vindo a ser preterido em benefício de *Natal*. No entanto, prevalece ainda hoje a utilização do vocábulo *Festa*, principalmente nos meios populares.

O escritor Horácio Bento de Gouveia (1901-1983), numa crónica publicada no *Diário de Notícias*, do Funchal, de 23 de Dezembro de 1962, sob a sugestiva epígrafe «O Natal na cidade, a Festa no campo», deu conta de que a palavra *Natal* pretendia substituir a *Festa* nas freguesias rurais, sublinhando o valor expressivo da denominação ancestral. Antes de se despedir dos leitores com «até à outra festa», concluía que «a Festa é a principal coluna da memória para assinalar o tempo» (Gouveia, 2001: 45-48).

De facto, a Festa constituía marco especial no calendário insular, quando o dia-a-dia não beneficiava da actual abundância de oferta e os poucos recursos financeiros ditavam imperiosa contenção no consumo. Na Festa, o cenário transformava-se: a casa mudava de aspecto ou apresentava coisas novas, a mesa era farta, havia novas peças de vestuário e de calçado, as crianças recebiam brinquedos... Como Bento de Gouveia registou, «a Festa é a quadra por excelência do bem-estar do corpo e do espírito» (*Ibid.*: 47).

Não se resume só ao dia de Natal a Festa dos madeirenses. As vésperas, as oitavas e os feriados até ao dia de Reis ou ao Santo Amaro constituem a Festa (Vaz, 1950: 38).

Este tempo motiva o apego à tradição, não só no que diz respeito à mesa, mas também na armação do presépio, na frequência de determinados actos litúrgicos e na organização de convívios familiares ou sociais.

Algumas das práticas tradicionais desta época tendem a desaparecer, porque se alterou o modo de vida e também o relacionamento social. Contudo, mesmo

* Universidade da Madeira.

fora do contexto original, verifica-se, em muitas famílias, forte empenho em recriar usos e costumes da Festa, como se a tradição sustentasse a celebração do Natal.

Sem a preocupação de rigorosa investigação histórica, etnográfica ou etnológica, o que, de seguida, apresentamos resulta, em particular, de vivências da Festa, registadas na memória, de quando em vez associadas a testemunhos diversos sobre o Natal madeirense.

Da Festa, as vésperas

A celebração do Natal na ilha inicia-se com as novenas, denominadas *Missas do Parto*. A primeira ocorre a 16 de Dezembro e a última a 24. Todas são celebradas ao romper da aurora, geralmente entre as 5 e as 7 h. da manhã.

É costume antigo e documentado, pelo menos desde o século XVIII. Na verdade, no testamento de mão comum de Luís Gonçalves da Silva e sua mulher, elaborado a 30 de Novembro de 1716, ficou estipulado que, na Capela de São José do lugar da Ribeira Brava, seriam rezadas *Missas do Parto* (Guerra e Veríssimo, 1996: 71).

Estas novenas em honra da *Virgem do Parto* têm a sua origem na solenidade da *Expectação do Parto da Santíssima Virgem*, celebrada a 18 de Dezembro e nos dias seguintes antes do Natal. Eram muito conhecidas as antifonas rezadas nesta semana de devoção particular ao parto de Maria. Começavam todas pela letra Ó, e por elas se explica a designação popular de festa de Nossa Senhora do Ó (Croiset, 1888: 486-487; Pestana, 1957: 2).

As *Missas do Parto* são muito participadas, inclusive por pessoas que, habitualmente, não frequentam a Igreja. Para estas celebrações há cânticos próprios, alguns de origem desconhecida, que a maioria dos fiéis sabe de cor.

A ida para a igreja, quando não era frequente a utilização do automóvel, motivava a formação de grupos, nos diferentes sítios. O som do búzio servia para anunciar a hora da concentração. Gaitas, pifes, machetes, pandeiros, castanholas e outros instrumentos proporcionavam inusitada folia pelo amanhecer, a que não faltavam foguetes e bombas.

Terminada a missa, o adro da igreja converte-se em animado lugar de convívio, com partilha de bebidas quentes ou licores, broas e rosquilhas.

Entre 8 de Dezembro e o início das *Missas do Parto*, começam as tradicionais matanças de porcos para a Festa, costume que se mantém vivo fora dos aglomerados urbanos, dando lugar a convívios de familiares e amigos que repartem *petiscos* e bebidas, enquanto decorre a *função*. A carne de porco é essencial para os pratos da Festa. Contudo, não se verifica já a produção de enchidos (Gonçalves, 1997: 31-34; Vaz, 1950: 39).

Igualmente, estas datas servem para «deitar as searas de molho». No dia de Nossa Senhora da Conceição, põe-se o milho a hidratar. Na primeira *Missa do Parto*, o trigo, a lentilha, o tremçoço, a alpista ou o chicharo. Quando começam a germinar, plantam-se as gramíneas ou as leguminosas em pequenos vasos de barro com terra, que são regados amiúde. Pela Festa, as *searinbas* já crescidas são colocadas na *lapinba*.

Pelas vésperas do Natal, preparam-se licores e doces, bastante apreciados nesta época. A amassadura dos bolos de mel mobiliza a família, não somente na sua confecção em casa, ao redor de um grande alguidar, mas também na cozedura, geralmente nos fornos das padarias. Além desta especialidade tradicional, preparam-se broas de manteiga, de mel ou de coco e rosquilhas. Quanto às bebidas licorosas, são muito reputados os licores de anis, maracujá e tangerina, bem como o tim-tam-tum (Gonçalves e Egídio, 1998; Valle, 1987: 156, 162-163, 188, 190, 212, 220).

A 23 de Dezembro, para o Mercado dos Lavradores, no Funchal, convergem numerosas pessoas. É a denominada «noite do mercado». Desde o início deste século, «a noite do mercado» transformou-se num acontecimento festivo, com cobertura televisiva e animação programada. Contudo, há cerca de vinte e seis anos, um grupo de amigos tem vindo a animar a «noite do mercado» com cânticos de Natal (Silva, 2008: 9).

Anteriormente, o mercado atraía a população funchalense pela oferta de produtos hortícolas, fruta em abundância, pinheiros e outras ramas verdes para as ornamentações tradicionais, brinquedos e bugingangas. O ajuntamento de pessoas proporcionava também momentos de diversão, com cantigas e despiques dentro do mercado e nas ruas limítrofes durante toda a noite. As tascas desta zona eram muito frequentadas pelas bebidas e sandes de carne de vinho e alhos ou de fígado, que preparavam para os vendedores e clientes do mercado.

Alberto Artur Sarmento (1878-1953) deu testemunho da azáfama no antigo mercado e do movimento nas ruas do Funchal na véspera de Festa, nos alvares do século XX:

«Ante-alvorada, após a última *missa do parto*, quase irreverentemente, no turbilhão do empurro ao sair da igreja, era uma azáfama, um burburinho, em seguir à Praça, ao Mercado, ir às compras das flores, dos frutos, escolher as folhagens festivas, os barços ornamentais para as lapinhas, a fim de adornar o Menino, e trazeromezainas fartas para casa, para os dias da família reunida.

O Mercado só, era pouco, em espaço, para conter a folia das mercas. Improvisados mercados se patenteavam, nos largos mais espaçosos, pelo tabuleiro das pontes, pelos muros das ribeiras...» (1951: 1).

A actual «noite do mercado» movimentamilhares de pessoas, já não tanto pela necessidade de comprar o que ali se oferece, mas pela diversão e o convívio que proporciona.

A Lapinba

Na Madeira, o presépio é tradicionalmente denominado de *lapinba*, diminutivo de «lapa» com o significado de gruta. Apresenta duas variantes distintas: a *escadinba* e a *rochinba*.

O armar da *lapinba* acontecia habitualmente nas vésperas do dia de Festa. Nos dias de hoje, ocorre mais cedo. Em algumas casas, no dia de Nossa Senhora da Conceição ou na primeira *Missa do Parto* já a *lapinba* está armada.

A *escadinba* apresenta três lanços. Normalmente, é forrada com papel – «papel de ramagens», segundo Bento de Gouveia (2001: 84) – e disposta sobre uma cómoda ou uma mesa, coberta com uma toalha de linho bordada. No topo da escada (ou trono), coloca-se a imagem do Menino Jesus, rodeada por um arco de flores de papel e ladeada por duas jarras com junquinhos ou sapatinhos. Nos outros degraus, apresentam-se *pastores* (figuras de presépio), frutos (laranjas, tangerinas, pêros, castanhas ainda nos ouriços, nozes...) e as *searinbas*. É habitual também colocar um pão (*brindeiro*) e uma lamparina de azeite. Na parede, afixa-se um galho de alegria-campo e sobre a cómoda ou mesa não faltam as tradicionais *cabrinbas* e uma jarra com ensaião.

A *rochinba* é feita com papel pardo, pintado com viochene¹. Molda-se o papel em consonância com os volumes que esconde, imitando montanhas, vales, fajãs e uma gruta. Antigamente, utilizavam-se socas de canavieira para moldar o papel das *rochinbas* miniaturais, que se colocavam sobre mesas, arcas ou cómodas, mas hoje estão a cair em desuso.

Armada a *rochinba*, colocam-se as figuras de presépio, casas e igrejas; fazem-se caminhos, lagos, riachos, cascatas e levadas; dependura-se o alegria-campo na parede; distribuem-se as *searinbas*, o azevinho, as mimosas, o ensaião, os sapatinhos e outras verduras. Por fim, colocam-se os frutos e o menino sobre a manjedoura.

Cabral do Nascimento (1897-1978), registou o colorido ingénuo de uma *rochinba* do Funchal da década de 1920:

«Das escarpas fluem águas de vidrilho, entre fetos e avencas naturais, e nos promontórios mais inacessíveis equilibram-se, por milagre, casas de papel com muitos andares e janelas de venezianas, e igrejas de altos campanários amarelos ou vermelhos. Por toda a parte, nos recôncavos da lapa, sobem e descem pastores e pastoras, em cujos ombros se ostentam cabazes com laranjas, anonas, maçãs, galinhas, patos e perus. Há peixes fora de água, indiferentes à circunstância de se encontrarem num elemento que não é o seu, e animais de climas antagónicos, reunidos com tanta naturalidade como se estivessem na própria arca de Noé. Em baixo, sobre a mesa, rodeando a toalha de linho, corre uma fila de searas dentro

¹ Produto utilizado para escurecer madeira. Cf. Duarte Azevedo, «Não há Natal sem viochene», *Diário de Notícias*, Revista, Funchal, 21 de Dezembro de 2008.

de xícaras – trigo, lentilha, centeio, milho, alpista; estão verdes e pujantes, mas as raízes, sem terra para se expandirem, já se entrelaçaram de tal modo que formam como que um bloco duro e redondo» (1950: 27).

Na *rochinba*, recria-se a paisagem da Ilha. Convivendo intimamente com Maria, José, os Anjos e o Cristo Menino, lá estão os ilhéus nas lides quotidianas do campo, da casa, do mercado e da oficina, folgando em romarias e arraiais, na matança do porco ou em amena cavaqueira, na procissão ou à volta do coreto. Entre o pitoresco e o jocoso, participam com os pastores e os Reis Magos na Adoração.

Como bem concluiu Antonino Pestana: «[...] a nossa lapinha, pejada de anacronismos, mas acidentada, policroma, alegre, viva, rica de verdura, farta de frutos, está certa; traduz a beleza da nossa terra e a alma da nossa gente» (1957: 4).

A Festa

Na Madeira, não existe o hábito da consoada tal como se verifica em Portugal Continental. Contudo, nas últimas décadas, institucionalizou-se este ritual em muitas casas. Os meios de comunicação social e os usos de muitos retornados das antigas colónias portuguesas, principalmente de Angola e Moçambique, têm motivado algumas famílias madeirenses para a celebração da ceia de Natal com o tradicional bacalhau.

No entanto, persiste ainda o costume antigo de fazer um jantar normal na véspera de Natal, ir à *Missa do Galo* e, de regresso a casa, reunir a família à mesa para tomar a tradicional canja, comer sandes de galinha e doces (bolo de mel, bolo de família, broas, rosquilhas), bem como saborear licores ou o vinho da Madeira (Pereira, 1968: 513; Sarmiento, 1951: 3).

A *Missa do Galo*, celebrada, na maioria das igrejas, pela meia-noite, congrega muitas pessoas, umas para participarem das cerimónias religiosas, outras que se deixam ficar pelos adros, restaurantes e cafés das redondezas na folia natalícia.

Em quase todas as freguesias, realizam-se autos de Natal e romagens de pastores. As representações tradicionais, tão do agrado popular, resultam de encenações simples de temas bíblicos, designadamente as profecias messiânicas, a anunciação do anjo, o cenário da natividade e a adoração dos pastores (Coutinho, 1955: 61-65; Ferreira, 1999: 128-185; Pestana, 1957: 4-6).

As romagens de pastores são constituídas por homens e mulheres, normalmente vestidos com trajes tradicionais. Carregam oferendas, em especial hortaliças, fruta, aves, carne de porco e vinho, para entregar ao celebrante, e que revertem em favor da paróquia ou do pároco. Por altura do *Glória*, do Ofertório ou depois da missa, conforme os lugares e a vontade do sacerdote, os *pastores*

entram animadamente pela igreja cantando quadras ao Menino Jesus, ao som de instrumentos de corda, harmónio, ferrinhos, castanholas e pandeiros (Coutinho, 1955: 66-69; Gouveia, 2001: 75, 83-84; Pestana, 1957: 4).

Em poucas freguesias, ainda se mantém uma prática muito antiga, denominada de *a Pensação do Menino*, onde intervêm duas ou mais crianças como personagens – o anjo e a *pensante* ou vários anjos, um dos quais denominado de *Anunciador*. Depois da *Missa do Galo*, representavam-se, através da entoação de uma longa composição em verso, os cuidados dedicados ao Menino Jesus após o parto (Azevedo, 1880: 7-8; Coutinho, 1955: 63-64; Ferreira, 1999: 189-197).

A *Pensação do Menino* foi proibida pelo bispo D. Manuel Agostinho Barreto (1835-1911), considerando-a indigna para a *Virgem*. Contudo, sobreviveu em poucas localidades, como, por exemplo, na freguesia da Boaventura, na costa norte da Ilha.

Depois da *Missa do Galo*, o convívio entre familiares, amigos e vizinhos prolonga-se pela noite dentro. De vez em quando, estalam bombas e foguetes, a celebrar a Festa. Principalmente fora das cidades, mantém-se viva a tradição dos *brincos* com instrumentos de corda, gaitas ou acordeão.

O dia de Natal é vivido em família. Ao almoço, o prato tradicional é a *carne de vinho e alhos*, mas na mesa farta não faltam iguarias diversas, como o assado de carne de porco com batatas douradas e cuscuz, pudins e bolos. Pela tarde e à noite, os jogos de cartas, em particular a *bisca de seis*, animam os convivas em disputadas partidas com vitórias assinaladas com *rodadas* de bebidas (Gouveia, 2001: 96-98; Vaz, 1950: 38). As crianças desfrutam dos cobiçados brinquedos da Festa.

Das oitavas aos Reis

A Festa continua até ao dia de Reis e, em algumas freguesias, até ao dia de Santo Amaro (15 de Janeiro), porquanto, na véspera desta festividade religiosa, se realizam também convívios familiares, de amigos ou vizinhos, denominados de «o varrer dos armários».

Grupos de pessoas reúnem-se, munidos de uma vassoura ou uma pá, para cantar ao Santo Amaro e saborear iguarias da Festa, que sobram ou foram preparadas para essa noite. Igualmente, em muitas casas, no dia de Santo Amaro desmancha-se a *lapinba*, porque terminou a Festa (Pereira, 1968: 518).

Na actualidade, as tradições do dia de Santo Amaro são largamente vividas nas freguesias de Santa Cruz, Paul do Mar e Ponta do Sol. Na vila da Camacha, «o varrer dos armários» acontece a 17 de Janeiro, dia de Santo Antão (Costa, 2009).

As oitavas do Natal e os feriados seguintes são aproveitados para visitar parentes e amigos. Antigamente, era o tempo da tradicional *visitação das lapinbas*

com cantigas alusivas (Azevedo, 1880: 35-36; Ferreira, 1999: 258-261) e também dos *mascarados* que se passeavam sobretudo pelas freguesias rurais.

Os *Reis* são, nos dias de hoje, celebrados efusivamente, graças ao investimento feito, nas duas últimas décadas, para revitalizar esta tradição. No dia 5, grupos de amigos ou familiares percorrem casas e sedes de associações ou instituições, tocando e cantando quadras apropriadas à data, desfrutando da hospitalidade que lhes é dispensada e saboreando o bolo-rei. Actualmente, organizam-se também espectáculos onde se *cantam os Reis* e as autarquias e os Centros de Dia promovem iniciativas para assinalar a tradição.

Contrariamente ao que se pensava há alguns anos, a tradição de *cantar os Reis* não morreu. Na verdade, mantém-se bem viva e, em alguns lugares, com mais vigor do que nos anos sessenta e setenta do século passado.

Horácio Bento de Gouveia, por exemplo, em 1966 apresentava uma visão pouco animada da continuidade desta tradição. O escritor, sempre saudoso da memória nortenha da sua infância e juventude, achava que as modas urbanas haveriam de afogar as velhas usanças conservadas no meio rural, que então já remavam «contra a maré absorvente da telefonia e do televisor». Mas acreditava ainda que as manifestações da tradição, tal como as fontes, sempre se revelavam na época própria:

«Tudo evoluiu. Nada permanece. Refrear a transformação seria aniquilar a vida. Porém há costumes que, à semelhança de certas fontes extintas no Verão e que irrompem da talisca da rocha no Inverno, se perpetuam, revelando-se no seu período adequado. As Janeiras é um deles» (2001: 67).

No que diz respeito ao Natal, é bem verdade que, nas últimas duas décadas, recrudescceu o interesse por algumas tradições, designadamente as *Missas do Parto*, a *noite do Mercado*, os *Reis* e o *varrer dos armários*, principalmente pelo empenhamento da comunicação social, Igreja, grupos de música tradicional, autarquias e Casas do Povo.

Referências bibliográficas

- AZEVEDO, Álvaro Rodrigues de (1880). *Romanceiro do Arquipélago da Madeira*. Funchal: Typ. da «Voz do Povo».
- COSTA, Soledade Martinho e BARROS, Jorge (2002). *Festas e tradições portuguesas: Janeiro*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- COSTA, Soledade Martinho e BARROS, Jorge (2003). *Festas e tradições portuguesas: Novembro/Dezembro*. Lisboa: Círculo de Leitores.
- COSTA, Soledade Martinho (2009-01-14). «Dia de Santo Amaro: 'o varrer dos armários' na ilha da Madeira». Consultado a 2009-03-09 em: <http://sarrabal.blogs.sapo.pt/68397.html>

- COUTINHO, J. de Sousa (1955). «O Natal na Madeira: estudo etnográfico». *Das Artes e da História da Madeira*, Funchal, n.ºs 19 e 20, pp. 58-70.
- CROISSET, Padre João (1888). Tomo IV. *Anno Christão ou Exercícios Devotos para todos os dias do anno*. Porto: Antono Dourado – Editor.
- FERREIRA, Padre Manuel Juvenal Pita (1999). *O Natal na Madeira: estudo folclórico*. 2.ª ed., Funchal: Secretaria Regional do Turismo e Cultura – Direcção Regional dos Assuntos Culturais.
- GONÇALVES, Luísa (1997). «Matança do porco». Revista *Xarabanda*, Funchal, n.º 11, pp. 31-34.
- GONÇALVES, Margarida e EGÍDIO, João (1998). *Licores da Festa*. Campanário – Madeira: Casa do Povo do Campanário.
- GOUVEIA, Horácio Bento de (2001). *O Natal na cidade, a Festa no campo*. Funchal: Secretaria Regional do Turismo e Cultura – Direcção Regional dos Assuntos Culturais (selecção de textos e nota de apresentação de Nelson Veríssimo).
- GUERRA, Jorge Valdemar e VERÍSSIMO, Nelson (1996). «O Hospício Franciscano e a Capela de S. José da Ribeira Brava». Revista *Islenha*, Funchal, n.º 19, pp. 61-94.
- HOMEM, Maria Aurora Carvalho (1991-01-31). «Um postal da Festa». *Correio da Madeira*, Funchal.
- NASCIMENTO, João Cabral do (1950). «O Natal de há trinta anos». *Das Artes e da História da Madeira*, Funchal, n.º 4, pp. 26-27.
- PEREIRA, Padre Eduardo C. N. (1968). *Ilbas de Zargo*. 3.ª ed., vol. II. Funchal: Câmara Municipal do Funchal, *maxime* pp. 505-515.
- PESTANA, Antonino (1957). «O Natal madeirense num auto de Gil Vicente». *Das Artes e da História da Madeira*, Funchal, n.º 27, pp. 1-9.
- RIBEIRO, Carla e MENDES, Sílvio (2009-01-15). «Natal chega hoje ao fim e muitos já usaram a vassoura e a pá: armários varridos com o Santo Amaro». *Jornal da Madeira*, Funchal.
- SAINZ-TRUEVA, José de (1986). *Presépios e Meninos Jesus de ontem e de hoje: catálogo*. Funchal: Secretaria Regional do Turismo e Cultura – Direcção Regional dos Assuntos Culturais.
- SILVA, Agostinho (2008-01-06). «O 'maestro' do Mercado». *Diário de Notícias, Revista Mais*, Funchal, pp. 8-11.
- SARMENTO, Alberto Artur (1951). «O Natal na Madeira quando eu era estudante». *Das Artes e da História da Madeira*, Funchal, n.º 9, pp. 1-4.
- SILVA, Padre Fernando Augusto da e MENESES, Carlos Azevedo de (1940-46). *Elucidário Madeirense*. 2.ª ed. Funchal: Junta Geral do Distrito Autónomo do Funchal, 3 vols.
- SILVA, João Arnaldo Rufino da (1998). *Cânticos Religiosos do Natal Madeirense*. Funchal: Secretaria Regional do Turismo e Cultura – Direcção Regional dos Assuntos Culturais.
- VALLE, Lucília Boullosa (1987). *O paladar madeirense*. Funchal: Ed. da Autora.
- VAZ, Cónego Fernando de Meneses (1950). «O Natal na Madeira». *Das Artes e da História da Madeira*, Funchal, n.º 4, pp. 38-39.
- VERÍSSIMO, Nelson (1987). «Na roda do simbólico: *Presépios e Meninos Jesus de ontem e de hoje*. *Atlântico: revista de temas culturais*, Funchal, n. 9, pp. 60-69.
- VERÍSSIMO, Nelson (1993-12-25). «Natal de fim de século». *Diário de Notícias*, Funchal.

CRENÇAS RELIGIOSAS E RITOS MÁGICOS NA ILHA DE ANO BOM: UMA APROXIMAÇÃO HISTÓRICA

Arlindo Manuel Caldeira*

Em 1601, a primeira armada francesa que fazia o caminho da Índia aportou à ilha de Ano Bom, aparentemente por acaso. Fez desembarcar um homem com bandeira branca, sinal de paz, para pedir se podiam fazer aguada e refresco. De imediato, veio, de terra, ter com ele um grupo de negros e alguns brancos, todos armados, que lhe perguntaram de onde vinham e se eram cristãos. Caso fossem cristãos, eram bem-vindos e podiam desembarcar¹.

Se, durante o século XVII, se perguntasse a qualquer anobonense se era cristão, não duvido que corresponderia convictamente que sim. Os viajantes que passavam pela ilha tinham sensivelmente a mesma opinião. E os membros da igreja católica, fossem missionários, capelães de navio ou bispos de São Tomé estariam de acordo, no essencial², acontecendo o mesmo com as autoridades de Lisboa³.

Idêntica pergunta feita no final do século XIX (que foi o limite que impusemos ao nosso trabalho) obteria provavelmente respostas aproximadas.

No entanto, a assistência religiosa à ilha fora sempre muito intermitente e quase vai desaparecer, bem como a presença europeia, a partir do século XVIII. Assim sendo, de que modo organiza a população a sua relação com o sagrado, à margem das instituições religiosas oficiais? Que novo peso ganham as fórmulas mítico-rituais de matriz tradicional africana que já participavam, aliás, dessa

* Investigador do CHAM (Universidade Nova, Lisboa).

¹ François Martin de Vitré, *Description du premier voyage fait à Sumatra par les Français*, Paris, 1603, in *Voyage de Pyrard de Laval aux Indes orientales, 1601-1611*, préf. Geneviève Bouchon, établissement du texte et notes Xavier de Castro, Paris, Éditions Chandeigne, 1998, vol. I, p. 909.

² Ver, por exemplo, o relatório do bispo de São Tomé ao Papa, 24 de Outubro de 1597 (*Monumenta Missionaria Africana*, vol. III, pp. 563–593). Ou a carta do Padre Francisco de Monteone ao secretário da *Propaganda Fide*, São Tomé, 20 de Julho de 1684 (*MMA*, vol. XIII, p. 581): «li moratori tutti catolici; ma senza sacerdote, ne Sacramenti, ne confessioni».

³ Em 1693, e é apenas um exemplo, o Conselho Ultramarino salientava a necessidade de «acudir-se ao desamparo daquela cristandade» (AHU, *Códice* 478, fl. 78-v-79, Consulta do Cons. Ultramarino de 19 de Outubro de 1693).

religiosidade? São essas as questões fundamentais a que tentaremos responder ao longo deste artigo, produto provisório de uma investigação ainda em curso⁴.

Diga-se, desde já, que a aproximação à religiosidade anobonense e ao processo de reconstrução a que ela esteve sujeita esbarra inevitavelmente na surdez das fontes em relação às perguntas que lhes levantamos. Como acontece com a maioria das religiões africanas, também uma parte da piedade religiosa anobonense está envolta em sigilo e certas práticas podem mesmo ter um carácter secreto e iniciático. Além disso, os observadores que chegaram à ilha e nos deixaram relatos eram Europeus (de nascimento ou, pelo menos, de cultura) e, na maior parte das vezes, missionários católicos, com os preconceitos da sua formação a condicionarem inevitavelmente a leitura daquilo que puderam testemunhar. É necessário, por isso, não apenas uma reforçada atenção crítica às fontes disponíveis como, algumas vezes, um trabalho de reinterpretação da informação que fornecem, cuidados que de nada servem, como é óbvio, perante omissões e silêncios que nem sequer podemos identificar.

1.

Ano Bom (actual *Annobón*, na Guiné Equatorial) é uma pequena ilha vulcânica com 17,5 km² de superfície, situada no coração do golfo da Guiné, cerca de 150 quilómetros a sul de São Tomé. Tem hoje à volta de dois mil habitantes, valor que não deve ser andar muito distante daquele que atingira no século XVIII, sendo a maioria falante de um crioulo português (o *Fá d'Ambô*).

Era, porém, despovoada quando os portugueses lá chegaram pela primeira vez, nas últimas décadas do século XV. Entregue a um capitão-donatário em 1503⁵, a colonização foi mais demorada e incipiente do que em qualquer outra das ilhas atlânticas onde foi adoptada a mesma solução político-administrativa. As razões são várias e têm a ver com a posição periférica, com a pequenez do território, com o carácter montanhoso da ilha e as poucas extensões férteis cultiváveis e ainda com a falta de ancoradouros seguros.

Para lá de outras iniciativas esporádicas, só entre 1543 e 1565 é que se concretiza a primeira acção consequente de povoamento, com a fixação de alguns (poucos) europeus e de um número razoável de casais de escravos africanos⁶. A tradição quer que fossem naturais de Angola, sendo muito provável que a maioria procedesse efectivamente da África Centro-Occidental, nomeadamente do

⁴ Uma primeira e mais incipiente versão deste trabalho, com o título «Medo e religião popular na ilha de Ano Bom. Uma aproximação histórica (séculos XVI-XIX)», foi apresentada no Congresso Internacional «Espaço Atlântico de Antigo Regime: poderes e sociedades» (Lisboa, 2 a 5 de Novembro de 2005).

⁵ AN/TT, *Chancelaria de D. Sebastião*, Livro 20, ff. 265-268v.

⁶ Arlindo Manuel Caldeira, «Uma ilha quase desconhecida. Notas para a história de Ano Bom», *Studia Africana – Revista Interuniversitária d'Estudis Africans*, 17, 2006, p. 100.

Congo e do N'dongo (Angola). Esta leva de escravos só esporadicamente será renovada com a chegada de pequenos grupos de africanos, trazidos pelos europeus ou, eventualmente, fugidos de navios negreiros (de onde, de longe em longe, desertavam também elementos da tripulação⁷), mantendo-se no entanto, no essencial, uma razoável homogeneidade da população.

Entretanto, tinham sido introduzidos animais domésticos e plantas alimentares (sobretudo mandioca, inhames e árvores fruteiras) essenciais à sobrevivência dos habitantes. Ao contrário de São Tomé e Príncipe, nunca se tentou instalar (há apenas notícia de uma vaga tentativa no século XVII) uma agricultura de plantação com base na cana sacarina, e mesmo aquela que vai ser a única matéria-prima exportável – o algodão – não é objecto de uma cultura em extensão mas cultivada em pequenas explorações ou mesmo deixada crescer espontaneamente.

O número de europeus presentes na ilha contou-se sempre pelos dedos de uma mão e, em longos períodos, apenas um único português, o feitor ou representante do donatário, encarnava a ordem colonial na ilha. Ainda assim, conseguia impor uma série de obrigações aos africanos (formalmente considerados escravos) das quais a mais significativa era a entrega de uma quantidade de algodão limpo (e, nalguns casos, já tecido em faixas) suficiente para carregar todos os anos um navio, o que constituía o principal rendimento do capitão-donatário⁸.

Essa exportação de algodão era praticamente o único pretexto para relações regulares com o arquipélago de São Tomé e Príncipe, as quais, salvo situações de excepção, raramente ultrapassavam uma viagem por ano. Os contactos com o exterior provinham, sobretudo, dos navios de passagem, quase todos estrangeiros (ingleses, franceses, holandeses, dinamarqueses...), que se viam obrigados a largar as suas rotas para virem fazer aguada e refresco. É principalmente através desse comércio, todo por troca directa, que a ilha se abastece minimamente de produtos manufacturados (roupas, armas e ferramentas...), além de pólvora, tabaco e aguardente, se não lhes chegam de São Tomé, a tempo ou em quantidade suficiente. Quem mais beneficia com esse escambo é (são) o português (ou portugueses) que controla(m) a ilha, mas também os próprios produtores locais quando, com as suas canoas, se podem aproximar dos navios ancorados na baía,

⁷ Em 1623, por exemplo, ficaram na ilha, tendo desertado de um navio holandês, dois tripulantes, um espanhol e um grego. W. Voorbeitel Cannenburg (ed.), *De reis om de wereld van de Nassausche vloot 1623-1626*, 's Gravenhage (Haia) 1964, p. 33. Agradecemos ao Gerhard Seibert a tradução do texto.

⁸ «Relação da Costa de África», de Garcia Mendes Castelo Branco, 1620 (*MMA*, vol. VI, p. 472). Ver também *Voyage de Pierre Van den Broeck au Cap Vert, a Angola e aux Indes Orientales* (1613) in *Recueil des voyages qui ont servi aux progrès de la Compagnie des Indes Orientales*, Ruão, Pierre Caillou Libraire, 1725, vol. VII, p. 429.

não deixam de aproveitar para ter acesso a alguns produtos «exóticos», em troca de fruta, mandioca ou animais de criação. Sempre que fundeia uma embarcação mercantil (e em certas épocas isso é frequente) todos procuram aproveitar de alguma forma essa passagem.

A assistência religiosa à população de Ano Bom nunca foi regular e muito menos estável. Em 1507, não havia na ilha «nem igreja nem clérigo»⁹ e, no fim desse século, já existia uma igreja provisória, mas continuava a não haver sacerdote¹⁰. Contratualmente, era obrigação do capitão-donatário assegurar a presença de um pároco permanente na ilha. No entanto, os benefícios da donataria eram insuficientes para suportar por si sós esse encargo e a paróquia não tinha rendimentos próprios que estimulassem a deslocação de um sacerdote. Um padre agostinho do princípio do século XVIII aponta também, embora dissimuladamente, o dedo ao próprio bispo da diocese e à cobiça dos clérigos: «Não será grande a culpa dos bispos de São Tomé, de que sendo suas as ovelhas [de Ano Bom], não cuidem do seu remédio, porque talvez não terão clérigo que queira para lá ir e viver lá degradado para sempre. E como os interesses são poucos (que a havê-los não faltaria quem lá quisesse assistir) e também o espírito não é muito para os mover a irem com o zelo do serviço de Deus e a encaminhá-los para o Céu e acudir àquela grande necessidade em que os senhores bispos puderam também pôr algum cuidado»¹¹.

Bispos e donatários tinham chegado, porém, a uma solução de compromisso. Teoricamente, uma vez por ano (na prática, com intervalos muito maiores) um ou, excepcionalmente, dois sacerdotes de São Tomé visitavam a ilha, demorando-se aí alguns dias (a expensas do donatário, à razão de um cruzado por dia), para confessar e ministrar os sacramentos aos habitantes¹². Também por lá passaram alguns agostinhos descalços, não sabemos se nessas desobrigas temporárias se em missões mais estáveis¹³.

⁹ Th. Monod, A. Teixeira da Mota e R. Mauny, *Description de la Côte Occidentale d'Afrique (Sénégal au Cap de Monte, Archipels) par Valentin Fernandes*, Bissau, Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1951, p. 142.

¹⁰ *Recueil des voyages qui ont servi aux progrès de la Compagnie des Indes Orientales formée dans les Provinces-Unies des Pays-Bas*, Ruão, Pierre Caillous Libraire, 1725, tomo II, pp. 292-295.

¹¹ Frei Agostinho de Santa Maria, O.E.S.A., *Santuário Mariano e história das imagens milagrosas de Nossa Senhora e das milagrosamente aparecidas...*, Lisboa, Of. António Pedrozo Galram, vol. X (e último), 1723, p. 447.

¹² Relatório do bispo de São Tomé ao Papa, 24 de Outubro de 1597 (*MMA*, vol. III, pp. 563-593); Carta do bispo Vice-rei a El-Rei, 8 de Julho de 1606 (*MMA*, vol. V, pp. 186-187); Relatório «ad sacra limina» do bispo de São Tomé, D. Pedro da Cunha, 1620 (*MMA*, vol. VI, pp. 531-534); Carta de 17 de Julho de 1646 (Louis Jadin, *L'ancien Congo et l'Angola: 1639-1655*, vol. II, pp. 823-824); Carta do Padre Francisco de Monteleone ao secretário da *Propaganda Fide*, São Tomé, 20 de Julho de 1684 (*MMA*, vol. XIII, p. 581); AHU, Códice 478, fls. 78vº-79, Consulta do Conselho Ultramarino de 19 de Outubro de 1693.

¹³ AHU, Cód. 21, fl. 227, Consulta do Conselho Ultramarino, 2 de Abril de 1717; *Santuário Mariano...*, cit., vol. X, p. 447.

Fora disso, durante extensas temporadas, os anobonenses ficavam dependentes, em termos de assistência religiosa oficial, da presença de algum sacerdote católico nos navios que aí passavam em trânsito, mas, para desilusão dos habitantes, quase todas as embarcações provinham de nações reformistas. Embora, já antes, fosse assinalada a sua presença esporádica, serão os capuchinhos italianos¹⁴, quem, entre 1724 e 1753, e mesmo assim com grandes intervalos, assegurarão as funções sacerdotais em Ano Bom, praticando, aparentemente, um tipo de missão bastante mais tolerante em relação à moralidade local e até às práticas religiosas. Isso fez com que fossem bem aceites da população, que guardou durante muito tempo uma recordação positiva dos barbadinhos.

O que não quer dizer que não houvesse também conflitos com os membros dessa ordem religiosa. O primeiro capuchinho que, em 1724, a partir de São Tomé, para lá foi enviado a título permanente, Frei Bernardo Siciliano, «homem maduro», não aguentou mais de um ano e fez-se embarcar num navio de acaso, que passava em direcção a Pernambuco. Tendo regressado depois a São Tomé disse «não ser possível estar só entre negros», enquanto outros afirmavam «que saíra da dita ilha por razões que tivera com um preto que estava servindo de capitão-mor»¹⁵.

Por esse tempo, Ano Bom estava, de facto, em grande agitação social. Na passagem do século XVII para o século XVIII, em ano que ainda não foi possível apurar, saíra (ou fora expulso? ou morto?) o representante português na ilha e a população negra não só ganhara definitivamente o estatuto de liberdade individual como adquirira, colectivamente, total autonomia. Com essas alterações, parece coincidir também um período de pousio eclesiástico¹⁶, de forma que a população fica totalmente entregue a si própria, decorrendo daí não só consequências políticas mas, eventualmente, também religiosas, assunto que nos interessa retomar um pouco mais adiante.

Surpreendentemente, nem o donatário nem o próprio Estado mostraram grande preocupação com esta ilha de negros «alevantados» nem com o possível efeito de contágio que podia ter sobre as ilhas vizinhas. Foram precisas décadas para reconhecer, e provavelmente só pela pressão concorrencial de nações estran-

¹⁴ Os Capuchinhos (que resultaram de uma reforma dos Franciscanos Observantes iniciada em Itália em 1526) foram conhecidos em Portugal (e também em São Tomé e em Ano Bom) por *barbadinhos* ou *barbónios*. Os primeiros a instalar-se em São Tomé, embora não continuamente, foram capuchinhos bretões, entre 1639 e 1653. Depois de 1684, foram os capuchinhos italianos que se fixaram no arquipélago como missionários, de forma muito mais estável, embora nem sempre pacífica.

¹⁵ AHU, S. Tomé, Caixa 5, doc. 53, Representação do bispo Sahagum ao rei, 30 de Agosto de 1728. Durante o período de autonomia política de Ano Bom, o capitão-mor era o detentor de um cargo de duração limitada e de poder pouco mais que representativo mas muito prestigiado.

¹⁶ Lucas Pereira de Araújo, «Memórias da ilha de São Tomé» [c. 1720], *Mare Liberum*, n.º 4, p. 183; *Santuário Mariano...*, cit., vol. X, 1723, p. 447.

geiras, que a posição estratégica de Ano Bom não era despreciada¹⁷. A partir de 1734, inicia-se o processo de integração, nos bens da coroa, da donataria de Ano Bom, mas, por eventuais protestos do donatário, só em 1743 se considera que a mesma vagou para o Estado, sendo dadas ordens ao governador e ao ouvidor geral de São Tomé para que disponham do rendimento e assegurem o senhorio da ilha em nome do monarca¹⁸.

As iniciativas tomadas nesse sentido vão falhar todas. Envia-se um sacerdote agostinho descalço para tomar posse oficial da ilha (1744)¹⁹. O governador de São Tomé e Príncipe destaca um representante seu com o mesmo fim (1755)²⁰. Lisboa manda Fr. Francisco Pinto da Fonseca, professo da Ordem de Cristo, como pároco missionário da ilha de Ano Bom, o qual devia abrir caminho imediato ao tenente engenheiro José António Caldas que deveria tomar, em seguida, posse da ilha (1757)²¹. Os três projectos fracassam devido à resistência dos anobonenses, que proclamam alto e bom som que não pretendem portugueses na sua terra, fossem civis ou clérigos, e reafirmam a sua soberania sobre a ilha.

Em 1770, é preparada com maior cuidado uma nova expedição, em que a missão religiosa pretende ser o primeiro passo para a futura ocupação política. São escolhidos dois cônegos da Sé de São Tomé, António Luís Monteiro e Gregório Martins das Neves, ambos pretos e naturais do arquipélago, entendendo bem o crioulo de Ano Bom, nomeados, respectivamente, vigário geral e vigário coadjutor da ilha. Eram acompanhados por um acólito, um jovem branco, para que os naturais se fossem habituando a essa cor da pele e viessem a consentir brancos na terra. São preparadas minuciosas «cartas instrutivas» para os oficiais que devem conduzi-los à ilha, em que se procuravam prever as circunstâncias da recepção e as várias formas de resposta. São enviados, para a igreja local, ornamentos, imagens, paramentos e alfaias litúrgicas, que se julgam capazes de deslumbrar e aliciar os crentes. São ainda remetidos alguns fardos com roupas, missangas e material diverso para serem distribuídos entre a população, logo à chegada, como forma de a seduzir.

¹⁷ Veja-se a nossa comunicação «As ilhas do golfo da Guiné e a rivalidade colonial europeia do século XVIII» apresentada no VI *Congreso de Estudios Africanos en el mundo ibérico: puentes, conexiones e intercambios*, Universidade de Las Palmas de Gran Canaria. 7-9 de Maio de 2008 (actas em curso de publicação).

¹⁸ AHU, Códice 486, fl. 289-v, Carta do rei ao ouvidor geral de S. Tomé, 28 de Junho de 1734, AHU, São Tomé, Cx. 7, n.º 84, Consulta anterior a 12 de Janeiro de 1743; AHU, Códice 486, fl. 356, Carta régia para o Governador de S. Tomé, 25 de Março de 1744.

¹⁹ Francisco Leite de Faria, *Os barbadinhos italianos em S. Tomé e Príncipe*. Separata de *Portugal em África*, Lisboa, 1955, p. 394.

²⁰ AHU, S. Tomé, Caixa 14, doc. 1, Carta do capitão-mor Vicente Gomes Ferreira para o SEMU, 26 de Fevereiro de 1772.

²¹ AHU, Baía, n.º 2463, Termo de desobediência..., 20 de Fevereiro de 1757 (in Carlos Agostinho das Neves, *São Tomé e Príncipe na 2.ª metade do século XVIII*, Funchal/Lisboa, Secretaria Geral do Turismo/Instituto de História de Além-Mar, 1989, pp. 222-223).

Uma vez desembarcados (a 27 de Setembro de 1770), os cônegos foram bem recebidos: homens e mulheres punham-se de joelhos para lhes beijar a mão, fez-se procissão solene até à igreja, foi celebrada missa, era avidamente procurada a prestação dos sacramentos, sobretudo do baptismo. A distribuição dos presentes enviados de Lisboa resultou um pouco caótica mas nada que não fosse, de certo modo, previsível. Quando, dois dias depois, partiu para a ilha do Príncipe a fragata que trouxera os cônegos e as autoridades que os tinham acompanhado até aí, tudo parecia correr bem, ainda que os sacerdotes não estivessem já muito entusiasmados, o que foi levado à conta de saudades²².

Os primeiros dias na ilha passaram-se sem incidentes de maior. A situação alterou-se, no entanto, quando os sacerdotes pretenderam aplicar as formas ortodoxas da liturgia, impedir quaisquer rituais paralelos e intervir em hábitos organizadores da sociedade (caso da poligamia e das atitudes face à feitiçaria, que podiam ir até à condenação à morte). A partir de então, os cônegos passam a ser objecto de todas as provocações, havendo até casais que praticavam, ou fingiam praticar, o acto sexual na sua frente e de jovens que, logo que os avistavam, começavam a mimar as mesmas práticas²³. São, além disso, vítimas de agressões, de ameaças de morte, de tentativas de embarque à força em navios de passagem e mesmo de sublevações gerais da população. Os pretextos foram diversos mas o objectivo vinha a ser sempre o mesmo: fazer com que os padres abandonassem a ilha o mais depressa possível. Eram acusados de quererem limitar a liberdade da população (ao contrário, diziam eles, do que seria o comportamento exemplar dos capuchinhos italianos²⁴) e de abrirem caminho para o domínio da ilha e a posterior escravização dos seus habitantes.

Vale a pena salientar que o facto de os dois sacerdotes serem negros não os beneficiara de forma nenhuma, vendo-se acusados de serem falsos padres (pois na ilha só teriam estado, até aí, sacerdotes brancos) e de assim esconderem a sua

²² AHU, S. Tomé, Cx. 12, doc. 25, Descrição da viagem pelo capitão-mor Vicente Gomes Ferreira, 3 de Novembro de 1770 (C. A. Neves, S. Tomé e Príncipe..., cit., p. 275).

²³ AHU, S. Tomé, Cx. 13, doc. 15, Costumes, abusos, máximas e corruptidos..., 20 de Dezembro de 1770 (também em C. A. Neves, S. Tomé e Príncipe..., cit., pp. 278-279).

²⁴ O papel dos capuchinhos em Ano Bom precisa ainda de mais estudo, contextualizando-o com a acção na costa de África. É provável que, como foram acusados, a sua estratégia na ilha não fosse a mais favorável aos interesses portugueses e que defendessem e justificassem a autonomia dos habitantes através de «temerárias doutrinas» (AHU, S. Tomé, Cx. 12, doc. 36, Carta Instrutiva para Caetano B.P. Castro de Mesquita, 20 de Julho de 1770). Parece, porém, certo que intervêm aqui questões diplomáticas mais amplas, nomeadamente a acção da Congregação da *Propaganda Fide*, que, através dos Capuchinhos, procura limitar e controlar a iniciativa missionária dos estados coloniais. No entanto, também é preciso ter em conta outra estratégia: a dos habitantes de Ano Bom, cuja defesa da presença dos barbadinhos é provavelmente política, sendo uma prevenção contra o regresso dos portugueses, que queriam evitar a todo o custo.

verdadeira condição de escravos enviados para os espiar²⁵. Durante quase um ano, são praticamente sequestrados em casa e, logo que, em Fevereiro de 1772, chega o navio enviado para os reabastecer, regressam, ou são obrigados a regressar, a São Tomé. Tinham sido dezasseis meses completamente inúteis do ponto de vista apostólico. Era também, e os dois cônegos tinham algum sentimento de culpa por esse facto, o falhanço final do projecto arquitectado por Lisboa para assegurar o controlo efectivo da ilha²⁶.

Esse falhanço motivou seguramente as negociações portuguesas do tratado de Santo Ildefonso (Outubro de 1777), confirmado pelo tratado do Pardo (Março de 1778), cujo contexto político não cabe aqui recordar, pelo qual Portugal cedeu à Espanha os direitos sobre as ilhas de Ano Bom e Fernando Pó²⁷. Para a Espanha era, literalmente, «meter uma lança em África», Portugal satisfazia também alguns interesses estratégicos²⁸. Mais difícil era passar das intenções à prática, como mostraram logo as cerimónias de transmissão. Em Fernando Pó, um adolescente foi a única testemunha do acto oficial; em Ano Bom a população amotinou-se e as duas delegações oficiais, portuguesa e espanhola, foram humilhadas e obrigadas a retirar-se.

A Espanha ainda fez uma tentativa de ocupação de Fernando Pó (falhada, aliás) mas Ano Bom ficou entregue à sua sorte e em isolamento quase completo, descontados os navios mercantes (alguns de tráfico clandestino de escravos) que

²⁵ Em 1595, ao discutir-se a transferência do seminário da cidade de São Tomé para Coimbra, o bispo de São Tomé D. Martinho de Ulhoa afirmava que os «gentios» da sua vasta diocese, que incluía o Congo e Angola, não recebiam «o baptismo como de contínuo pedem» quando era dado por sacerdotes negros, cuja autoridade não reconheciam, mas apenas de ministros brancos, «a que chamam filhos de Deus» (*MMA*, vol. III, p. 493). Esta observação fornece-nos pistas sobre o significado do baptismo para a maioria das populações africanas, assunto que retomaremos mais a seguir.

²⁶ Sobre o episódio do envio dos missionários e sua expulsão de Ano Bom, a documentação é muito abundante, ainda que, como se calcula, estritamente unilateral. Há que ter, nomeadamente, em conta que, em relação a certos ritos mágicos, a interpretação é destorcida e que, de uma forma geral, os cônegos sentem uma necessidade de justificar o seu abandono do lugar capaz de os levar a alguns exageros. Pode recolher-se a informação essencial sobre esta questão nos seguintes documentos: AHU, *S. Tomé*, Caixa 14, doc. 1, Carta do capitão-mor Vicente Gomes Ferreira para o SEMU, 26 de Fevereiro de 1772 e documentos anexos; *Ibid.*, doc. 17, Carta do cônego António Luís Monteiro, 26 de Fevereiro de 1772; Aviso de Martinho de Mello e Castro para Luiz Caetano de Castro, 19 de Fevereiro de 1778 (in Raimundo José da Cunha Matos, *Cborographia historica das ilhas de S. Thomé e Príncipe, Anno Bom e Fernando Pó*, S. Tomé, Imprensa Nacional, 1905, pp. 86-89); documentação transcrita em C. A. Neves, *S. Tomé e Príncipe...*, cit., pp. 257-281, 300-301 e 324-327.

²⁷ Manuel Cencillo de Pineda, *El brigadier Conde de Argelejo y su expedición militar a Fernando Poo en 1778*, Madrid, Instituto de Estudios Africanos, 1948, pp. 60-65; Mariano L. de Castro e M^a Luísa de la Calle, *Origen de la Colonización...*, p. 20; Dolores García Cantús, *Fernando Poo: una aventura colonial española*, Vic (Barcelona), CEIBA/Centros Culturales Españoles de Guinea Ecuatorial, 2006, pp. 27-72.

²⁸ Arlindo Manuel Caldeira, «As ilhas do golfo da Guiné e a rivalidade colonial...», cit.

lá iam fazer reabastecimento, incluindo embarcações sob bandeira espanhola²⁹. Até os projectos missionários para evangelização da ilha (1851 e 1856) não se chegaram a concretizar, por razões diversas.

Só em 1858 se inicia, embora de forma ainda incipiente, a efectiva colonização das ilhas equatoriais espanholas, sendo enviado para Fernando Pó o primeiro governador residente. No entanto, Ano Bom apenas mereceu uma visita de passagem do governador e cinco brevíssimas estadias, por parte dos padres da Companhia de Jesus, para baptizar e ministrar outros sacramentos. Os primeiros missionários espanhóis a fixar-se em Ano Bom vão ser Claretianos³⁰ que, em Agosto de 1885, aí se instalam definitivamente, abrindo caminho às futuras autoridades administrativas.

A reacção da população à presença dos missionários espanhóis, depois de uma recepção amável nos primeiros dias, foi, ainda, de franca hostilidade. Mas a comunidade tinha perdido a vitalidade de outros tempos, a escravatura (pelo menos a escravatura formal) já não era uma ameaça, a ilha sofria, desde o meio do século XIX, carências de toda a espécie e os anobonenses foram aceitando, embora com forte resistência e muitas reservas, a presença estrangeira (primeiro apenas religiosa, depois também política). Diga-se de passagem, que os novos sacerdotes, seguindo, talvez sem consciência disso, a lição dos capuchinhos italianos, acabaram por mostrar-se, quantas vezes contra vontade, contemporizadores com os costumes e as práticas mágico-religiosas locais³¹, o que, aliás, permitiu que chegassem aos nossos dias, à margem da Igreja oficial, comportamentos religiosos de que temos já notícia pelo menos desde o século XVIII, mas que lhe são seguramente anteriores.

Antes de passarmos à 2.^a parte deste trabalho, recordemos que a ilha esteve livre de qualquer controlo político europeu entre cerca de 1700 e 1885 (ou um pouco mais), isto é, durante quase 200 anos contínuos e que, do ponto de vista

²⁹ Curiosamente, face aos espanhóis, os habitantes, revelando grande sentido táctico, evocam a sua ligação à coroa portuguesa, esquecendo como a vituperavam umas décadas antes (v.g. José de Moros y Morellon, «Memoria sobre la isla de Annobón», in *Memorias sobre las islas africanas de España, Fernando Poo y Annobón*, Madrid, Compañía Tipográfica, 1844, p. 23).

³⁰ Em 1882, tinha sido feito em Espanha um apelo às ordens religiosas para o envio de missionários para África. Responderam os Claretianos ou, para sermos mais rigorosos, a Congregação do Imaculado Coração de Maria, ordem religiosa recente, pois fora fundada em Vic (Barcelona) em 16 de Julho de 1849, pelo padre (hoje Santo) António Maria Claret. Em 1883, embarcam, para Fernando Pó, os primeiros cinco padres e seis irmãos, tendo ocupado a antiga casa-missão dos jesuítas. Irão ter a colaboração das «Religiosas Misioneras de la Inmaculada Concepción», chegadas a Fernando Pó em Janeiro de 1885 (José A. Moreno Moreno, *Reseña histórica de la presencia de España en el Golfo de Guinea*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, p. 66).

³¹ O primeiro superior da missão, o Padre Juanola, «resolvió amoldarse a todos sus gustos y costumbres [da população], salvas las Leys de Dios y de la Iglesia» (Padre Armengol Coll, *Segunda Memoria de las Misiones de Fernando Póo y sus dependencias*, Madrid, Imprenta de San Francisco de Sales, 1899, p. 92).

religioso, durante quase o mesmo período, salvo passagens de circunstância e estadias pontuais³², sem contacto directo, e muito menos estável e vinculativo, com as instituições religiosas oficiais. Como é que, nessas circunstâncias, evoluíram as formas de religiosidade?

2.

Um comerciante holandês, que visitou Ano Bom em 1698, próximo da data em que a ilha adquire a sua autonomia efectiva, trata com alguma sobranceira a situação religiosa que aí encontrou. Segundo ele, «os habitantes da ilha são negros e semi-cristãos, embora se auto-intitulem cristãos. Porque desde que sejam capazes de recitar um *Pater Noster* e uma *Avé-Maria*, se confessem ao Padre e lhe tragam alguns presentes, passam logo por bons cristãos»³³. Claro que a verrina de Bosman, o comerciante holandês em causa, tem de ser levada mais à conta do conflito europeu entre reformistas e católicos do que de uma apreciação isenta. Mas, ainda assim, talvez tivesse razão quanto à atitude permissiva dos missionários e, de certo modo, quanto ao semi-cristianismo dos anobonenses.

Para um observador externo, era evidente que as crenças e as práticas do culto oficial cristão coabitavam com manifestações de fé que pouco tinham a ver com a ortodoxia, numa convivência que parecia natural e legítima aos seus praticantes e não os impedia de se considerarem verdadeiros católicos. Pensar que isso podia resultar de uma atitude de duplicidade, um disfarce, para os rituais de origem africana, para uso junto de missionários e de outros europeus aí fixados, não parece coadunar-se com o que conhecemos não apenas da ilha como de espaços culturalmente próximos. E não acontecia o mesmo noutras zonas do mundo, incluindo em muitas regiões da Europa? Não é a isso que, pese embora a ambiguidade do conceito, chamamos religiosidade popular ou religiosidades populares? Aliás, historicamente, a própria Igreja Católica hesitará entre o combate, a absorção e a contemporização em relação a esses «desvios», percebendo que, quase sempre, a não ser quando as relações de poder eram muito marcantes, o confronto e a imposição da ortodoxia podiam ter efeitos perversos. Os missionários melhor sucedidos foram os que procuraram não quebrar o frágil equilíbrio que se escondia por detrás de sociedades tidas como cristianizadas. Veja-se o que aconteceu, em Ano Bom, com os cónegos são-tomenses e compare-se com a estratégia dos capuchinhos italianos e, em menor grau, dos claretianos espanhóis.

³² Além da desastrosa presença dos cónegos são-tomenses em 1770-1772, parece que, no início do século XIX, estiveram na ilha missionários portugueses, embora não saibamos durante quanto tempo nem em que condições (Carta do Pde Frígola de 12 de Agosto de 1885, in Cristóbal Fernández, C.M.F., *Misiones y misioneros en la Guinea Española*, Madrid, Editorial Co.Cul., 1962, p. 178).

³³ Guillaume [Willem] Bosman, *Voyage de Guinée contenant une description nouvelle et très exacte de cette Côte...*, Utreque, Chez Antoine Schouten, 1705 [ed. original holandesa, 1704], p. 444.

A propósito de Ano Bom, uma outra questão, igualmente relevante, tem de ser levantada. O corte, que se dá durante o século XVIII, em relação aos contactos regulares e estáveis com os europeus teve reflexos significativos imediatos em termos de religiosidade? As alterações que foram introduzidas pelos anobonenses depois do século XVIII, como resultado da adaptação dinâmica às novas circunstâncias, vão, parece-nos a nós, no sentido de um reforço da piedade popular, por um lado, e, por outro, na assunção pública de práticas que, na presença de missionários, eram mantidas secretas ou, pelo menos, mais reservadas.

Essas alterações na vivência religiosa (a que adiante voltaremos) incluem-se num conjunto de transformações que a ausência da população branca e dos constrangimentos por ela impostos despertaram ou aceleraram em todos os aspectos da comunidade anobonense.

O direito de propriedade da terra passa a subordinar-se ao princípio da posse útil do solo. A sociedade torna-se mais indiferenciada, desaparecendo praticamente todas as formas de hierarquização, excepção feita à idade e ao acesso ao saber religioso. Tornou-se necessário refazer os mecanismos de poder político³⁴. Cresceu, no domínio das mentalidades, o sentimento de insegurança, já que a obtenção da liberdade e da autonomia não se fez sem custos e juntou novos a velhos problemas.

A questão central era, obviamente, a das condições de sobrevivência e estas não melhoraram. A pesca continua a ser a principal garantia da subsistência diária mas as artes de captura (redes, linhas, anzóis, arpões) eram rudimentares e só pioraram com o isolamento. Os terrenos férteis não abundam na ilha. A camada de húmus é muito superficial e vai sendo arrastada, ano após ano, pelas enxurradas para o mar, tornando o solo quase estéril nas zonas mais expostas. A chuva é bastante irregular e a abundância de água alterna com períodos de seca violenta (como sucedeu cerca de 1850). A falta de instrumentos agrícolas, já crónica, piora substancialmente com a saída dos brancos. A própria punção que estes faziam sobre a produção, podia, paradoxalmente, ser um estímulo, que deixa de existir, ao trabalho da terra.

A segunda questão fundamental é a da ameaça externa. Uma pequena ilha, com cerca de dois mil habitantes negros, situada na zona mais crítica do tráfico de escravos, sem a protecção da bandeira de um país europeu, pode tornar-se uma presa fácil para *raids* de negreiros menos escrupulosos ou mesmo para a ocupação por parte de uma potência estrangeira. A ideia de que o perigo vem de fora e que esse perigo pode resultar no regresso da escravatura é significativa-

³⁴ Sobre o assunto ver Arlindo Manuel Caldeira, «A 'república negra' de Ano Bom: invenção de um Estado entre duas colonizações» in *Trabalho Forçado Africano – Experiências coloniais comparadas*, Centro de Estudos Africanos da Universidade do Porto (coorden.), Porto, Campo das Letras, 2006, pp. 47-65.

mente espelhado ao nível da linguagem corrente, ainda no início do século XX. A ofensa pessoal mais grave, o insulto mais insuportável era «que venha um barco e te leve», quer dizer, «tomara que te tornes escravo». Ora, embora existisse a possibilidade de um recuo estratégico para as montanhas, era evidente a vulnerabilidade da ilha contra esse eventual perigo exterior e reduzidas as possibilidades de defesa.

A subsistência sempre problemática e o perigo de invasão sempre iminente são as condições objectivas que criam o clima de insegurança que, por sua vez, alimenta o sentimento de medo colectivo. Medo do que vem de fora (há as maiores reservas em relação aos estrangeiros, sobretudo quando se trata de portugueses) mas medo também da quebra da ordem interna, do frágil equilíbrio «cósmico» que torna a ilha habitável. Daí a veemência com que são perseguidos, muitas vezes até à morte, para evitar que arrastem consigo o castigo divino, todos os eventuais perturbadores dessa harmonia, acusados de adultério (só no caso das mulheres), de feitiçaria ou de blasfémia.

Este medo colectivo (com a necessidade de protecção do «eu» e dos «nossos» que daí decorre) reforçou a religiosidade da população e preservou o sincretismo religioso que caracteriza a ilha. Terá sido esse um dos factores que, apesar da ausência de clero «oficial», levou a conservação de muitos dos rituais católicos, que não só ninguém se atrevia a desafiar como se afiguravam, porventura, com maior eficácia securitária, já que eram componentes da «religião dos brancos», a religião dos antigos e dos novos potenciais dominadores.

Os sacramentos, sobretudo o sacramento do baptismo quando ministrado por um sacerdote católico, de preferência branco (e até a simples bênção deste), continuavam a ser particularmente valorizados, talvez por serem vistos (como sempre tinham sido?) não com o significado que lhes atribuía a Igreja Católica, mas como ritos de protecção, instrumentos mágicos de uma funcionalidade imediata, associada à suposta força dos brancos. Aguardam-se com ansiedade os capelães dos navios católicos e os missionários em trânsito, e as mães acorrem à praia com os meninos de colo ou já maiorzinhos, independentemente de lhes ter sido anteriormente derramada, pelo sacristão da igreja paroquial, a água benta sobre as cabeças (o que mostra que eram entendidas como cerimónias diferentes). Essa «sede» na procura do baptismo, presente em todos os períodos em que na ilha não houve missionários durante o século XVII, manter-se-á, com a mesma veemência, ao longo dos séculos XVIII e XIX³⁵.

³⁵ Os relatos dos missionários do Congo estão cheios de situações semelhantes em que verdadeiras multidões acorriam a solicitar o baptismo, tendo dificuldade em compreender a necessidade de instrução religiosa prévia (v.g. Padre João António Cavazzi de Montecuccolo, *Descrição Histórica dos três reinos de Congo, Angola e Matamba*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1965, vol. I, livro 4.º, pp. 352-353). A simples bênção podia ser muito disputada. Quando o bispo de São Tomé aportou à ilha do Príncipe, em 1584, uma multidão de negras e negros dirigiu-se à embarcação

Em 1623, um capuchinho espanhol, que embarcara no Congo a bordo de um navio negreiro, e passou acidentalmente por Ano Bom, resolveu ir a terra. Os habitantes acorreram alvoroçados, dobrando-se a pedir-lhe a benção e a beijar-lhe o crucifixo que trazia ao peito. Durante três dias «baptizou umas 200 crianças, regularizou 70 casamentos e confessou quase sem parar, o que lhe foi facilitado por toda aquela gente perceber o português»³⁶.

E uma fonte lusitana do princípio do século XVIII conta: «É grande a lástima que chegando ali algum navio português, vêm as negras por aqueles penedos abaixo com os filhos nos braços, a perguntar se trazem algum padre para lhes baptizar os filhos, como por vezes sucedeu. Porque, em uma ocasião, chegou ali por acaso um patacho, que ia da ilha do Príncipe para a Baía, em que ia um dos nossos missionários [agostinho descalço], o qual pediu ao capitão o levasse a terra e viu descer as pretas com os filhos, a perguntar se trazia algum padre. O qual baptizou ali na praia mais de noventa e, por não se poder deter, se tornou a embarcar com as lágrimas nos olhos de ver aquele desamparo»³⁷. Poucos anos depois, um armador português de passagem por Ano Bom, voltava a assistir à mesma cena e calculava que, nos oito dias que ali levava, «neles baptizou e casou o seu padre capelão mais de quatrocentas pessoas»³⁸.

Em 1861, um jesuíta que por lá passou, depois de um longo interim sem sacerdote na ilha, fez, em quatro dias, 131 baptismos, sendo a maioria de crianças (qualquer coisa como 5 a 10% da população)³⁹. Por sua vez, Cunha Matos refere, na 1.^a metade do século XIX, que essa vontade dos anobonenses em receber o baptismo das mãos de sacerdotes brancos era tal que navios franceses em trânsito pela ilha faziam descer a terra falsos capelães, que assim embolsavam as dádivas correspondentes⁴⁰.

Além da fidelidade aos sacramentos (sobretudo ao baptismo, repito, e com as reservas atrás formuladas), mantiveram-se muitos outros sinais exteriores do cristianismo. Um deles era a celebração das principais festas do calendário litúrgico, tendo, para a sua marcação, sido inventada uma engenhosa régua quadran-

e «tomaram a benção do senhor bispo e depois foram-se às suas roças e diziam aos demais que não chegassem a eles, porque estavam santificados por terem beijado a mão do senhor bispo» (Carta de Frei Diogo da Encarnação, 27/9/1584, MMA: III, 276).

³⁶ Francisco Leite de Faria, *Fr. João de Santiago e a sua relação sobre os capuchinhos no Congo*, Sep. *Portugal em África*, 59, Lisboa, 1953, pp. 322-323.

³⁷ *Santuário Mariano*, cit., vol. X, p. 448.

³⁸ AHU, S. Tomé, Caixa 4, doc. 85, Carta de José Torres sobre o comércio de escravos na costa africana, posterior a 2 de Novembro de 1721.

³⁹ Natálio Barrera (C.M.F.), *La Isla de Annobón*, Introducción, notas y adiciones por Ramon Perramón, Barcelona, Publicaciones del Instituto Claretiano de Africanistas (Mimeografado), 1965 [versão original. 1895].

⁴⁰ R. J. da Cunha Matos, *Compêndio histórico das possessões de Portugal na África*, Rio de Janeiro, Ministério da Justiça e Negócios Interiores, 1963, p. 217.

gular em madeira (*opá*, em Fá d'Ambô), em cujas faces estava registado, por meio de vários tipos de incisões, o calendário católico. Apenas o facto de o *opá* não ter em conta os anos bissextos fazia com que a celebração das festas tivesse ido sofrendo um desfasamento em relação ao calendário oficial romano⁴¹.

Em todas as cerimónias associadas às festas litúrgicas, bem como noutros ritos paralelos que já referiremos, eram rezadas as orações ensinadas em tempos pelos missionários, com algumas inevitáveis deturpações introduzidas pela transmissão oral, mas com a particularidade de todas elas serem sempre ditas ou cantadas em português ou em latim, o que se manteve até aos dias de hoje. Passaram, desta forma, ao longo dos séculos, a *Avé Maria*, o *Pai Nosso*, o *Miserere*, o *Confiteor*, o *Benedictus*, a *Acção de Graças*, entre outras⁴².

As principais cerimónias religiosas tinham lugar na igreja paroquial ou «igreja grande» (também chamada igreja de Nossa Senhora da Conceição) que, embora de chão de terra, paredes de madeira e cobertura de capim e palma, era vasta e foi sempre relativamente preservada, assim como as imagens, os paramentos e as alfaias litúrgicas, procurando-se que os rituais mantivessem viva, na medida do possível, a herança do modelo eclesiástico. A igreja funcionava também como cemitério dos adultos, não aceitando a população, por rigoroso tabu, que aí fossem enterradas as crianças⁴³. Considerava-se, provavelmente, que se tratava de um espaço reservado a quem já tinha algum tipo de iniciação, inerente ao estatuto de adulto.

Os enterramentos na igreja tinham sido eventualmente uma sugestão/imposição dos primeiros missionários (não eram outros os hábitos europeus) que a comunidade aceitou sem dificuldade dado que significava um reconhecimento da importância dada aos mortos. Porém, quando os claretianos espanhóis se instalaram na ilha, já havia o costume (por esgotamento da lotação da igreja?) de sepultar os cadáveres dos familiares junto das suas casas, conseguindo aqueles religiosos, aparentemente sem muita dificuldade, que fosse criado um cemitério novo a «distância conveniente» das habitações⁴⁴.

De todos os símbolos cristãos, foi a cruz aquele que recebeu e conservou maior aceitação, sendo usado ao peito, por quase todos, entre múltiplos colares

⁴¹ Miguel Zamora Lobocho, *Noticia de Annobón. Geografía, historia y costumbres*, Fernando Pó, Publicaciones de la Diputación Provincial, 1962, pp. 37-44.

⁴² N. Barrena, *La Isla...*, cit., p. 12; M. Zamora Lobocho, *Noticia...*, cit., pp. 35, 46, 57-58; Germán de Granda Gutierrez, «Sociolinguística de un microespacio criollo português de Africa (Annobón)», in *Estudios de Linguística Afro-Romanica*, Valladolid, Publicaciones de la Universidad, 1985, pp. 148-149.

⁴³ Informe Varela Ulloa, 1778 (Arquivo General de Simancas, E. leg. 7411 bis, fol. 27), in M. Cencillo de Pineda, *El brigadier Conde de Argelejo...*, cit., p. 127; N. Barrena, *La Isla...*, cit., p. 56; AHU, *São Tomé*, Cx. 13, doc. 15 (C. A. Neves, *S. Tomé e Príncipe...*, cit., pp. 278 e 301).

⁴⁴ C. Fernández, *Misiones...*, cit., p. 189.

e amuletos, supostos de assegurarem a protecção individual⁴⁵. Grandes cruzes de madeira estavam também espalhadas por toda a ilha e não havia casa de habitação que não ostentasse (com a função de protecção familiar?) uma cruz à porta. Mesmo em zonas isoladas e semi-desérticas, como a pequena enseada de S. Pedro, na costa leste da ilha, mesmo aí, a expedição de Manterola-Guillemard de Aragón (1845-1846) encontrou múltiplas «cruzes de madeira em forma de calvário»⁴⁶. Quando, em 1770, os cônegos missionários quiseram retirar algumas das cruzes que pejavam a povoação principal, por considerarem a sua banalização uma profanação do símbolo sagrado, tiveram uma reacção violenta dos habitantes e foram obrigados a recuar apressadamente nesse propósito⁴⁷.

Só um parênteses para anotar a proliferação de cruzes também no Congo cristianizado. Um holandês, H. Capelle, que lá esteve em 1630 afirmava: «Todo o país está cheio de cruzes de madeira que os habitantes saúdam com muita devoção e diante das quais se ajoelham»⁴⁸. Já em 1816, o capitão J. K. Tuckey que deambulou, nesse ano, pelo Baixo Congo, se espantava de encontrar «os crucifixos deixados pelos missionários misturados com os fetiches nativos»⁴⁹. Acontece que a cruz era, há muito, um símbolo importante da cosmogonia Bakongo⁵⁰, o que eventualmente os missionários católicos desconheciam, entendendo a sua veneração como simples aceitação da nova fé, como reconhecimento da cruz litúrgica que preside e acompanha os ritos cristãos. As múltiplas cruzes de todos os tamanhos que juncavam Ano Bom reuniam provavelmente esse duplo significado.

Com os ritos e os símbolos do Cristianismo (ou como tal entendidos pelos crentes desta religião), coabitava, portanto, um corpo de crenças e de práticas de outras origens, num evidente processo sincrético favorecido pelas condições socio-históricas da ilha, nomeadamente a ausência de pressões externas a partir do século XVIII.

Aliás, viajantes, funcionários de São Tomé e Príncipe ou clérigos de passagem dão-nos sinais disso mesmo. Enquanto que, até ao início do século XVIII, apesar

⁴⁵ Quando, em 1836, um barco espanhol aportou à ilha, o anobonense intitulado capitão-mor que veio a bordo tinha o peito e a barriga cobertos de rosários e de cruzes misturados com ossos, pedrinhas, nós de trapo, penas de galinha e outros amuletos semelhantes (J. Moros y Morellon, «Memoria...», cit., p. 8).

⁴⁶ Abelardo de Unzueta y Yuste, *Islas del Golfo de Guinea*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1945, p. 223.

⁴⁷ AHU, *São Tomé*, Cx. 13, doc. 15, cit., p. 279.

⁴⁸ *Apud* John K. Thornton, «Religious and Ceremonial Life in the Kongo and Mbundu Areas, 1500-1700» in Linda M. Heywood, ed., *Central Africans and Cultural Transformations in the African Diaspora*, Cambridge, University Press, 2002, p. 83.

⁴⁹ *Narrative of an expedition to explore the river Zaire, usually called the Congo, in South Africa in 1816, under the direction of Captain J.K. Tuckey, R.N.*, London, John Murray, 1818, p. 165.

⁵⁰ Marina de Mello e Souza, *Reis Negros no Brasil escravista*, Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002, p. 60.

dos limites que já referimos, praticamente ninguém punha em causa de que, em Ano Bom, as populações eram cristãs e católicas, depois dessa data as expressões vão-se tornando mais cautelosas. Em 1757, um missionário avalia o tempo em que os anobonenses estão sem assistência eclesiástica e acha que são «pessoas que têm muitos erros heréticos»⁵¹. No mesmo ano, um alto funcionário são-tomense tinha igual opinião: «há mais de cinco anos não tem aquele povo pastor e vivem como hereges»⁵². Alguns anos depois, em 1778, um militar espanhol caracterizava a religião do povo como cristianismo «mesclado com extravagantes superstições e relaxação dos costumes»⁵³. E, cerca de 1835, Cunha Matos afirmava: «A sua religião é a católica romana de mistura com abusos e superstições inumeráveis»⁵⁴.

As «inumeráveis» ou «extravagantes superstições» são, claro, o resultado do cruzamento de formas de culto cristão com práticas mágicas de origem africana, que se tinham ido tornando progressivamente mais visíveis.

Um caso paradigmático da marca africana sob capa cristã é o das capelas. A maior parte dos visitantes repararam no elevado número de capelas ou ermidas concentradas na povoação ou dispersas pela ilha⁵⁵, todas elas sob a invocação de um santo da hagiografia católica, o que, para os europeus, tinha sido uma iniciativa dos missionários. É, no entanto, pouco provável que a iniciativa lhes tivesse pertencido: o número é excessivo, não se percebe qual o critério de localização (que parece ter sobretudo um carácter territorial e um significado mágico), não se sabe que culto verdadeiramente aí se praticava. Sabemos apenas que, às quintas-feiras, havia procissões, em que se cantava com toda a solenidade, que percorriam as principais capelas e cruzes⁵⁶.

Segundo um dos primeiros missionários espanhóis em Ano Bom, essas pequenas capelas, onde a população comum estava impedida de entrar, continham imagens dos santos seus padroeiros, velhas imagens do tempo dos portu-

⁵¹ AN/TT, Minist. do Reino, Maço 314, Carta de Fr. Francisco Pinto da Fonseca de 30 de Outubro de 1757 (Pe. António Brásio, *História e missiologia*, Luanda, Instituto de Investigação Científica de Angola, 1973, pp. 646-647).

⁵² AHU, *Baía*, n.º 2662, Carta do Engenheiro José António Caldas para o governador de São Tomé e Príncipe, 6 de Setembro de 1757 (Eduardo de Castro e Almeida, *Inventário dos Documentos relativos ao Brasil existentes no Arquivo da Marinha e Ultramar de Lisboa*, vol. I, Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional, 1913, pp. 177-178).

⁵³ Informe Varela Ulloa... (M. Cencillo de Pineda, *El brigadier Conde de Argelejo...*, cit., pp. 122-123).

⁵⁴ R. J. Cunha Matos, *Compêndio...*, cit., p. 216.

⁵⁵ AHU, *São Tomé*, Cx. 12, doc. 23, Carta do capitão-mor Vicente Gomes Ferreira, 29 de Outubro de 1770; Idem, Cx. 59, doc. 57 (C. A. Neves, *S. Tomé e Príncipe...*, cit., pp. 271 e 281). No princípio do século contavam-se 16 a 20 capelas principais (Loboch, *Notícia...*, cit., p. 24; Barrena, *La isla...*, cit., p. 15), número elevadíssimo atendendo ao tamanho da ilha e à concentração da população. Como todas as outras construções na ilha, também as capelas eram de madeira e cobertas com colmo ou palma.

⁵⁶ Carta do P^{de} Juanola, 1885 (C. Fernández, *Misiones...*, cit., p. 181).

gueses. Mas, acrescenta, apresentavam-se sem cabeça e sem mãos, cobertas de panos, de tal forma «que más parecían monigotes o muñecas de niños que imágenes de santos»⁵⁷. Seriam, de facto, imagens de santos? E, a ser entendidas como tais, de que forma fora o seu culto reformulado em função das circunstâncias específicas da ilha? Mesmo na «igreja grande», a que era suposto ser a imagem de Nossa Senhora, colocada no altar-mor, estava «muy apollillada, cubierta de trapos y fajada con una especie de tiras de cincha»⁵⁸. As descrições citadas evocam-nos, inevitavelmente, as estatuetas *nkisi* (pl. *minkisi*) provenientes do Congo e de outros lugares da África centro-ocidental, objectos sagrados particularmente estimados pelas populações, que os missionários católicos classificavam como *feitiços* ou *ídolos* e que é possível ver hoje nas colecções de etnologia de muitos museus da Europa⁵⁹. É legítimo duvidar de que se trate apenas de uma influência estética⁶⁰. Bem pelo contrário, quer as imagens quer as próprias capelas parecem ser um dos sinais mais notórios não apenas da presença de antigas tradições como de um certo entendimento da religião católica.

Segundo John Thornton, nas religiões pré-cristãs da vasta região do Ocidente africano que ia do Luango a Angola, as figuras designadas como *nkisi* em Kikongo e *kiteke* em Kimbundo além de poderem funcionar como amuletos, eram entendidas como divindades territoriais que tinham poderes protectores sobre uma determinada área. A essas divindades territoriais eram erguidos altares (eles próprios podendo ser chamados *nkisi* ou *kiteke*) que eram objecto de uma grande atenção pública, pois eram considerados garantia do bem-estar das populações.

⁵⁷ Pde Epifanio Doce, «Notas Aclaratorias» a M. Zamora Lobocho, *Noticia...*, cit., pp. 86-87.

⁵⁸ Carta do Pde Vila, 1886 (C. Fernández, *Misiones...*, cit., p. 194).

⁵⁹ Ver Jill R. Dias, *Nas vésperas do mundo moderno – África*, Lisboa, Comissão para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1992, pp. 182-190. Sobre a função dos *minkisi* na sociedade yombe ver Albert Doutreloux, *L'ombre des fétiches*, Lovaina, Ed. Nauwelaerts, 1967, pp. 238-248.

⁶⁰ Um episódio ocorrido numa outra área, mas na mesma família cultural, pode revelar-se esclarecedor. Em 1900, a exploradora francesa Marie-Octavie (?) Coudreau visitou, no Brasil, na zona do Baixo Amazonas, uma comunidade de antigos escravos fugidos (os mocambeiros de Curuá, em Pacoval), onde não havia mais de 15 casas cobertas de palha e uma pequena igreja de terra batida. No interior da igreja «se trouvent reunis toute une série de saints multicolores. Les uns sont blancs, d'autres jaunes, beaucoup sont noirs, ils possèdent tous des figures abominables. On dirait une réunion de Quasimodos; de plus, ils sont vêtus d'incroyables oripeaux: restes de vieux jupons, morceaux de cotonnade de couleur voyante. Enfin, ils portent autour de leur cou des perles de verre ou des graines de la forêt. Ces caricatures, vraiment sacrilèges, ont chacune leur nom: celle-ci est Saint João, celle-là Saint Pedro, cet autre Saint Benedicto, et j'ai vu, dans cette compagnie des Santa Luzia, Santa Rosa, Santa Sébastiana, et même une Santa Maria noire. J'aurais envie de leur faire détruire toutes ces horreurs si peu artistiques, et qu'ils décorent du nom pompeux de Saints...» (O. Coudreau, *Voyage au Rio Curuá (1900-1901)*, Paris, A. Lahure, 1903, p. 19). Sabendo que estes mocambeiros eram descendentes de «escravos vindos da África Centro-Occidental, da região próxima do antigo reino do Congo e de Angola» é lógica, como faz Marina de Mello e Souza, a associação dos santos de Pacoval aos *nkisi* dessa região africana (Marina de Mello e Souza, «Catolicismo negro no Brasil: Santos e *Minkisi*, uma reflexão sobre miscigenação cultural», *Afro-Ásia*, 28 (2002), p. 133).

Os altares ou santuários erguiam-se tanto em lugares ermos como nas pequenas aldeias ou nas *mbanza* (capitais regionais) e envolviam um complexo de ingredientes de que faziam parte estatuária e outras formas de representação, podendo ter os seus sacerdotes e ser ou não públicos. Mesmo depois da cristianização, muitos Bakongo continuaram a respeitar as suas divindades territoriais e se, por um lado, se vai dar um processo de identificação entre os *nkisi* e os santos católicos, outros continuaram a ser venerados separadamente⁶¹. Não é impossível, como se viu, que um processo semelhante tivesse acontecido em Ano Bom.

O sentido mágico associado às imagens e a dimensão do poder que lhes era atribuído na ilha são-nos revelados, por vezes, de forma insólita. Junto com paramentos e variadas alfaias litúrgicas, os missionários portugueses, cónegos em São Tomé, enviados em 1770 para Ano Bom, levavam várias imagens, por recomendação expressa do monarca, para serem colocadas na igreja mãe. No entanto, logo que estalou o conflito com a população, esta passou a recusar a exposição das imagens novas (continuando a preferir-lhes as velhas), considerando que, através delas, o rei os queria fazer cativos dos brancos⁶².

Cada uma das capelas atrás referidas tinha um «sacristão» responsável e era ele que, dos panos que envolviam as imagens, fazia escapulários e amuletos que a maioria dos anobonenses traziam junto ao peito, tendo-os por defesa infalível contra todos os males. O sacristão (*sangitá* ou *sanguistá*) de cada capela era vitalício mas não hereditário, sendo ajudado por três acólitos denominados *luntã* (*pimé luntã*; *luntã dos*; *luntã teix*) e um encarregado da imagem do titular, chamado *santu*, o único autorizado, além dos anteriores, a tocar na imagem, tirá-la para fora e, se fosse caso disso, levá-la em procissão nas festas. Os *luntã* e o *santu* eram designados pelo sacristão entre os seus parentes ou entre os membros da capela mais generosos em donativos. O sacristão podia, também, livremente, demiti-los, mas, na sua morte, era o primeiro *luntã* que lhe sucedia.

A importância do lugar onde se erguia a capela revelou-se melhor em 1905, quando, nomeado para a ilha um delegado oficial do governador espanhol, este mandou demolir, instigado pelos missionários claretianos, todas as capelas, com exceção de três (aparentemente as maiores e as mais concorridas). Pois, mesmo depois disso, prosseguiram em funções todos os sacristães e os seus subordinados e, no sítio de cada capela, foi formado um círculo de pedras e levantada uma cruz no centro⁶³, continuando, aparentemente, a ser altares de culto, de carácter mais ou menos secreto e, tudo leva a crer, com funções especializadas⁶⁴.

⁶¹ John K. Thornton, «Religious and Ceremonial Life...», cit., pp. 76-84.

⁶² AHU, S. Tomé, Caixa 14, doc. 1, Carta do capitão-mor V. G. Ferreira, cit.

⁶³ M. Zamora Lobocho, *Notícia...*, cit., pp. 25 e 87.

⁶⁴ Denunciando uma tradição comum, também em São Tomé se mantiveram, até ao século XX, as *capelas do mato*, «pequenas casas de tábuas de peralto (...) e cobertas de andala, tendo ao fundo uma banca a servir de altar, sobre que colocam uma cruz com duas velas aos lados. Nas capelas do

Na atitude perante morte e os mortos é ainda maior o afastamento do cristianismo e mais evidente a aproximação à África negra tradicional, onde «os vivos invisíveis (os defuntos) vivem lado a lado com os vivos visíveis, e intervêm frequentemente, sob formas variadas, na existência deles»⁶⁵.

Garantir a qualidade dessas relações exige cuidados que devem começar na forma como se trata o moribundo (daí a importância de se morrer em casa e o receio de uma morte inesperada, em sítios inesperados). Em Ano Bom, a família centrava toda a sua atenção no doente grave. Um dos parentes mais próximos (tratando-se de casais, a esposa ou o esposo respectivos, noutros casos, o pai, a mãe ou o irmão), sentado no chão, no topo da esteira-cama, apoiado a uma parede, sustém contra as suas pernas o doente, que nelas fica convenientemente recostado. Assim se podem passar vários dias e noites, indo sendo substituído, à medida do cansaço, o parente «apoiante». Quando é considerada desesperada a situação do enfermo, são-lhe rapados o cabelo e a barba e é vestido com roupa de cor branca. É então chamada uma viúva (no caso de impedimento do «sacristão maior?») que reza várias orações e faz com que o doente, com uma cruz na mão, confesse, em voz alta, os pecados cometidos⁶⁶. À cerimónia chama-se *tesu* (terço?).

Ao entrar na agonia, o moribundo deve segurar uma espécie de vela acesa, até ao momento de morrer. Começam nesse momento os choros e lamentos ostensivos que só terminarão após o enterro. O morto é entretanto lavado, por pessoas do mesmo sexo, com água tépida e folhas de laranjeira e vestido com a sua melhor roupa, num processo de purificação do cadáver. À cabeceira deve permanecer sempre acesa uma candeia de óleo de palma (*toxida*). Chamado o «sacristão maior», este encarregar-se-á da *fesé*, a bênção do cadáver⁶⁷.

Entretanto, diferentes grupos de familiares, «com saltos e gritos», percorrem as ruas da povoação, avisando do passamento, fazendo acorrer a casa do defunto familiares e amigos, com infindáveis gritos e choros. Em sinal de tristeza, os parentes mais próximos devem rapar a barba e o cabelo e cobrir a cabeça com um pano.

Por ocasião do funeral, a par dos choros e lamentações dos familiares, o «grupo de idade» (*dadyi* ou *nã dadyi*) do defunto pode surgir vestido de forma

mato [o indígena] pede o que lhe apetece: o amor do ente de que deseja, a saúde e até a morte dos seus inimigos» (Ernesto J. de C. e Vasconcelos, *S. Tomé e Príncipe. Estudo elementar de geografia física, económica e política*, Lisboa, Tip. da Cooperativa Militar, 1918, p. 98).

⁶⁵ Louis-Vincent Thomas e René Luneau, *La terre africaine et ses religions*, 2.^a ed., Paris, L'Harmattan, 2004, p. 93.

⁶⁶ Há aqui óbvias manifestações de sincretismo religioso, que podem ainda ser reforçadas pela chamada de um sacerdote católico (quando o há) para dar a extrema-unção, sem que isso altere a anterior e posterior sequência de cerimónias.

⁶⁷ O facto de um sacerdote católico o poder benzer a seguir não impede nem dispensa a bênção do sacristão, se, por acaso, é de bênção que se trata e não de qualquer forma de encomendação mais misteriosa.

disparatada, cantando e dizendo gracejos, o que deve ser entendido não como forma de desrespeito ao morto mas antes como um desafio e um desforço em relação à morte⁶⁸. Nessas ocasiões, em geral, um dos amigos do falecido mimava a ocupação ou uma capacidade especial que ele tivera em vida. Aos missionários espanhóis chocou sempre que os funerais fossem acompanhados de «festas» (com bailes e farto consumo de vinho de palma) que só terminavam com a inumação⁶⁹. Importa dizer que nas ilhas, como no continente africano, a Igreja via com a maior desconfiança que se associassem danças, consideradas sempre escandalosas, a quaisquer manifestações religiosas.

O enterro fazia-se, em princípio, na «igreja grande» ou nos lugares já referidos, sendo o sacristão quem abria a cova, onde a família depositava, junto ao defunto, água, vinho de palma e, de uma forma geral, os melhores alimentos que possuía. Sobre o sepulcro, era colocado, normalmente, um cacho de bananas. Assegurava-se, assim, que o morto estava alimentado para a sua primeira viagem, em que ruma para o Sul da ilha a um lugar chamado *Paque-Mábana*, depois de passar o rio São João (*A-Bobó*) e de obter autorização do «santo» de uma capela que fica nessa região (eis, portanto, funções específicas de algumas capelas). Vagueia depois por lugares conhecidos e desconhecidos e ao terceiro dia volta a casa para saber se lhe fizeram convenientemente as cerimónias fúnebres. Segue então para a «casa da mãe morte» (*jayi mê-molé*) onde se encontra com familiares, amigos e conhecidos (ancestrais? apenas mortos próximos?). Se as cerimónias não foram realizadas convenientemente (o que está, em geral, associado a não ter tido uma vida digna), o defunto está condenado a vaguear sem descanso nem paradeiro certo, podendo vir a incomodar os vivos.

Todo o «vivo invisível» continua a comunicar com os visíveis, normalmente através dos sonhos das viúvas, as *namê fa cu limi*, que são consideradas as portavozes dos falecidos, podendo, com a ajuda destes, ter também poderes divinatórios e prever acontecimentos que dizem respeito a particulares ou à comunidade, sendo, por isso, fundamentais no processo de tomada de decisões. Se, nos referidos sonhos, os defuntos fazem sentir que têm fome ou sede, bem como em determinadas datas fixas (Novembro, por influência católica, ou no aniversário da morte), os parentes reúnem as comidas que eles preferiam e fazem-lhas chegar por intermédio dos sacristães ou daqueles que aprenderam as orações e os cantos adequados, que podem ser as próprias viúvas⁷⁰.

⁶⁸ Ver referência a situações semelhantes no continente africano em L.-V. Thomas e R. Luneau, *La terre africaine...*, cit., pp. 259-260.

⁶⁹ C. Fernández, *Misiones...*, cit., pp. 181 e 321.

⁷⁰ Resumimos, sintetizando, as informações de M. Zamora Lobo, *Noticia...*, cit., pp. 30 e 52-58, confrontando-as com N. Barrera, *La Isla...*, cit., pp. 35-37. Ambos têm preconceitos católicos que podem tornar menos fiáveis as suas interpretações (mesmo sujeitas a uma leitura cuidada) e até a própria sequência factológica.

Quando os cônegos missionários, que foram à ilha cerca de 1770, falam das viúvas que todos os sábados ao meio-dia iam à igreja com «panelas de seus guisados», alegadamente «jantar com Nossa Senhora», e aí rezavam e dançavam, essas práticas tinham provavelmente a ver com ritos funerários (era lá o cemitério) que aqueles sacerdotes não estavam em condições de entender⁷¹.

Estas viúvas desempenham um papel assinalável na mediação com o sagrado, cabendo-lhes, como se disse, funções específicas relevantes, a que já voltaremos. Ainda assim, a sua posição é secundária na hierarquia a que chamaremos de sacerdotal.

O corpo sacerdotal mais importante era o dos sacristães, cujo funcionamento já referimos a propósito das capelas. No entanto, o mais notável de todos eles é o da igreja maior, o *sanguistã gueza nganyi* ou *sangitã gandyi*. Tendo colhido, aparentemente, relevância social no cargo desempenhado na igreja «oficial», o «sacristão maior» (ou, por antonomásia, o sacristão, a que os primeiros missionários espanhóis chamarão *cura*) torna-se o legítimo sucessor do sacerdote católico e ganha depois, ou concomitantemente, um lugar central em todas as manifestações relacionadas com o transcendente, o que o torna, junto com a sua condição de ancião, a figura de maior projecção pública na ilha. Há-de ser por isso que um missionário espanhol que, em 1884, lá esteve de passagem, a par dos elogios que faz à piedade e ao cuidado com que o sacristão trata da igreja, não deixa de acrescentar que lhe notou «algún indicio de vanidad y presunción»⁷².

É o *sangitã gandyi* quem baptiza os recém-nascidos⁷³ (e, mesmo depois da presença dos missionários, continuará a ser ele a «abençoá-los»), dirige a celebração das festas principais (na prática uma espécie de missa, apenas sem comunhão, aparentemente), benze rosários e escapulários, efectua matrimónios, escuta a confissão dos moribundos e reza os responsos pelos defuntos, mantém relação com os mortos, com quem comunica através de orações especiais (visitando, nomeadamente, todos as manhãs os sepulcros), preside aos rituais propiciatórios em caso de calamidade pública, etc., etc. Muitas dessas cerimónias eram cantadas, sendo acompanhadas pelos participantes⁷⁴.

O estatuto do sacristão decorre, acima de tudo, do conhecimento das orações correspondentes a cada celebração litúrgica. É aqui que surge uma outra figura socialmente muito considerada, o mestre-escola (*metiscolo*), cujo prestígio lhe advém de ser uma espécie de depositário da tradição, de conservar um

⁷¹ AHU, S. Tomé, Caixa 14, doc. 1, cit.

⁷² Carta do Pde Frígola de 12 de Agosto de 1885 (C. Fernández, *Misiones...*, cit., p. 178).

⁷³ A fórmula utilizada era a aprendida dos portugueses e dizia «Eu te baptizo o nom do Padjili, cruze, o nom do Filio, cruze, o nom do Spiritu Santo, cruze» (embora não fazendo cruz nenhuma onde a nomeava), derramando depois a água baptismal sobre a cabeça do baptizando (C. Fernández, *Misiones...*, cit., pp. 179-180).

⁷⁴ M. Zamora Loboch, *Noticia...*, cit., pp. 25 e 86-87; N. Barrena, *La Isla...*, cit., p. 15.

saber social que a comunidade considera fundamental para a sua sobrevivência, saber que ele deve transmitir integralmente a um grupo escolhido de discípulos (daí o seu título). Cabe ao *metiscolo* construir, manejar e explicar a régua-calendário (*opá*)⁷⁵. Além disso, conhece de memória, com a maior fidelidade possível, a totalidade das orações, fórmulas e cantos, no código linguístico adequado (em geral latim ou português), referentes às diferentes festas do ano e é ele quem deve garantir que os sacristães dominam esses conhecimentos imprescindíveis⁷⁶. Aliás, em certos momentos, parece que a função de mestre-escola podia coincidir com a de sacristão e fazer mesmo parte dos títulos deste último⁷⁷.

O papel sócio-religioso desempenhado pelas viúvas deriva também do acesso ao saber. Realmente, as viúvas que são objecto de consideração social são só as chamadas «viúvas antigas» (*méviva*) que tiveram um comportamento moral irrepreensível (isto é, nenhum contacto sexual), num mínimo de seis anos após a morte dos maridos, e que, simultaneamente, conhecem algumas das orações necessárias às funções para que podem ser chamadas⁷⁸. Funções que, talvez pela situação matrimonial das *méviva*, têm a ver sobretudo com a morte. Podem substituir o sacristão na confissão dos moribundos e são interlocutoras privilegiadas com os defuntos, com quem comunicam através dos sonhos (por isso serão também chamadas, na tradução espanhola, «sonhadoras»). Através dessa comunicação, «actualizam» igualmente, como já ficou dito, as suas capacidades divinatórias, cuja aceitação colectiva resulta de serem uma forma de prevenir a «desordem» do inesperado.

As viúvas não têm todas, portanto, o mesmo estatuto social, sendo, a maioria delas, objecto de alguma desconfiança. A viúva é vista socialmente como a mulher de um defunto e, numa sociedade em que o adultério feminino é considerado crime grave, sendo condenado, em geral, com pena de morte por apedrejamento, estão constantemente sob suspeição. Além disso, é ainda sobre elas que recai outra desconfiança: se algumas viúvas têm poderes especiais não serão tentadas a usá-los em sentido maléfico? Desta forma, são elas as primeiras (embora não as únicas) suspeitas de feitiçaria, tornando-se assim num caso exemplar, comum a outras sociedades africanas, da estreita margem que separa a magia «boa», a que ajuda a libertar forças positivas, da magia «má», identificada com bruxaria ou feitiçaria, susceptível, portanto, de pôr em perigo a comunidade.

⁷⁵ M. Zamora Lobocho, *Noticia...*, cit., p. 37.

⁷⁶ G. Granda Gutierrez, «Sociolinguística...», cit., p. 148.

⁷⁷ Os missionários espanhóis de 1885 não distinguem, em geral, as duas funções ou afirmam expressamente a referida coincidência (C. Fernández, *Misiones...*, cit., p. 185).

⁷⁸ Os missionários capuchinhos integraram-nas no corpo da igreja oficial dando-lhes o estatuto de «beatas» (AHU, S. *Tomé*, Caixa 14, doc. 1, *cit.*), isto é, na definição de Bluteau, «mulheres que vivem com recolhimento e servem a Deus com demonstrações de singular virtude» (*Vocabulário portuguez e latino*, 2.º vol., Coimbra, Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712, voc. *beata*).

Qualquer comportamento que fuja à normalidade quotidiana, pode levar a que se acuse a mulher viúva de ter *ofi* (ou *ofia*) passando a ser ostracizada pela comunidade e podendo ser condenada aos castigos mais violentos. A pena habitual era lançar ao mar a suspeita (ou o suspeito, quando era caso disso) numa canoa velha com uma cabaça de água e um pouco de farinha, esperando que se afundasse ou morresse de inanição (não obstante, algumas dessas canoas iam ter a São Tomé, onde os sobreviventes formavam uma comunidade relativamente numerosa no início do século XIX⁷⁹). Outras vezes, as viúvas acusadas de *ofi* eram sequestradas em suas casas, maltratadas pelos familiares e ali ficavam aguardando a morte certa. Em Outubro de 1770, os cónegos missionários enviados por Lisboa tiveram os primeiros problemas quando quiseram libertar quatro mulheres condenadas à morte por feitiçaria⁸⁰. Já no século XX, missionários espanhóis testemunharam o caso de uma mulher encerrada numa cabana havia sete meses, na escuridão total, espancada pelos filhos, porque era suspeita de ter *ofi*⁸¹.

O *ofi*, associado a todos os fenómenos de feitiçaria, não era apenas uma característica individual. Os lugares também podiam ter *ofi*. Um pequeno bosque perto do sítio onde foi levantada a missão e que era conhecido com o nome de *Matu Opa Augulá* tinha essas características, sendo considerado, por isso, uma zona interdita e um local onde as coisas mais fantásticas podiam acontecer⁸².

3.

Embora as primeiras tentativas de colonização remontem ao início do século XVI, o efectivo povoamento da ilha de Ano Bom não parece dar-se antes dos meados desse século. A população africana que aí foi introduzida nessa data, provinha maioritariamente, tudo leva a crer, da região Congo/Angola e vai constituir um corpo relativamente homogéneo que não receberá, nos séculos seguintes, contributos demográficos significativos. É provável, no entanto, que a população que vai constituir esse núcleo central de povoamento não tivesse sido levada para Ano Bom directamente do continente mas que tivesse passado por São Tomé durante o tempo suficiente para sofrer alguma miscigenação e se familiarizar com o proto-crioulo que vai estar na base da língua local de Ano Bom, o *Fa d'Ambô*, como dos três crioulos de São Tomé e do Príncipe⁸³.

⁷⁹ R. J. Cunha Matos, *Compêndio...*, cit., p. 214.

⁸⁰ AHU, *São Tomé*, Cx. 13, doc. 15, Declaração de alguns moradores..., 12 de Dezembro de 1770 (C. A. Neves, *S. Tomé e Príncipe...*, cit., p. 324).

⁸¹ N. Barrena, *La Isla...*, cit., p. 40.

⁸² C. Fernández, *Misiones...*, cit., p. 301.

⁸³ Tjerk Hagemeijer, «As ilhas de Babel: a criouliização no Golfo da Guiné», *Revista Camões*, 6, 1999, pp. 74-88.

Tratava-se de uma população adulta que, quando deixou a África Centro-Ocidental, tinha assimilado já os valores e os conhecimentos básicos da sua cultura. Em contrapartida, não sabemos quando se relacionou, pela primeira vez, com o catolicismo: se ainda no continente africano; se em São Tomé, em contacto com elementos do clero e com populações já cristianizadas; se apenas em Ano Bom, por acção dos missionários para aí enviados. É provável, aliás, que tenha havido variações individuais, uma vez que não estamos, por certo, em presença de um contingente único com os mesmos pontos de partida e deslocações sincronizadas.

Seja como for, a forma e o modo como os anobonenses vão viver o cristianismo são muito semelhantes ao que aconteceu no Congo e em áreas próximas e que permitiu a Wyatt MacGaffey e a John Thornton, partindo embora de premissas diferentes, falarem num «catolicismo africano» ou numa «forma local de cristianismo»⁸⁴. Trata-se da incorporação, nas práticas religiosas dessas populações africanas, de parte da mensagem, dos rituais e até dos objectos sagrados cristãos mas reinterpretados em função das tradições culturais Bakongo.

Tem lugar, ao fim e ao cabo, o cruzamento de dois universos culturais, um processo sincrético cujos resultados, como vimos ao longo deste artigo, são muito evidentes em Ano Bom. Na ilha, o facto da intermitência na presença do clero institucional e a atitude tolerante de alguns missionários (v.g. capuchinhos), por vontade própria ou por falta dos meios de coacção política existentes noutros espaços, levarão a uma longa permanência de práticas religiosas onde a dimensão africana estava muito presente. Em regiões sob maior controlo da igreja oficial, essa componente africana terá tendência a ser atenuada, dissimulada ou recombinada das formas mais diversas.

Em Ano Bom, quando, a partir do século XVIII, desaparecem praticamente todos os constrangimentos externos e o aumento do sentimento de insegurança dá um papel ainda mais central à religiosidade da população, a cosmogonia africana, que continuara a fazer parte da sua tradição religiosa, por ser mais acessível à realidade cultural da maioria dos crentes, terá tendência para ganhar visibilidade. Repare-se que isso não significa a recusa do catolicismo em bloco (dada a situação existente não seria impossível, teoricamente, a rejeição liminar dos seus principais símbolos e práticas) com a sua substituição por um sistema religioso de matriz africana tradicional. Trata-se antes, face a circunstâncias históricas específicas, de uma nova fase na dinâmica de recomposição do sagrado, de que a

⁸⁴ Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa. The Bakongo of Lower Zaire*. Chicago, The University of Chicago Press, 1986, pp. 191-216; John Thornton, «Religious and Ceremonial Life...», cit., pp. 76-84 e «The Development of an African Catholic Church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750», *Journal of African History*, 25, 1984, pp.147-167. Marina de Mello e Souza faz um resumo da questão em *Reis Negros*, cit., pp. 62-71.

componente católica já fazia indissolúvelmente parte. Mas, sem o clero romano por perto, manifestam-se de forma mais explícita dois dos elementos fundamentais da religiosidade Bakongo: o culto dos mortos e a veneração dos *nkisi*, transfigurados, ou não, de acordo com a tradição hagiológica católica. A própria cruz é, tendencialmente, assimilada ao corpo de *nkisi*.

Ao mesmo tempo, práticas sociais que a Igreja católica sempre tentara reprimir, como a poligamia, a mancebia e certas interpretações da feitiçaria, puderam ser assumidas em total liberdade. Essas são algumas das razões para a resistência tenaz que a população vai levantar à instalação permanente de missionários e à reocupação da ilha por parte das potências europeias.

Introdução

Várias páginas de um manuscrito, contendo fábulas de folclore moçambicano e agora apresentadas nesta antologia, foram descobertas mais ou menos acidentalmente nos Arquivos da Cúria dos Jesuítas da Província de Portugal, em Lisboa, escritas por diversos indivíduos, conjuntamente em português e em uma ou outra das línguas locais. A pessoa responsável pela colecção daquelas histórias julgo ser provavelmente o Pe. José Manuel Teixeira (1911-1959) – nascido em Limão, Macedo de Cavaleiros, Portugal – Jesuíta missionário que trabalhou em Lifidzi, Zambézia, na Missão de Tete em Moçambique.

A descoberta desta colecção de fábulas, no decurso de outra actividade de pesquisa em 2001, suscitou em mim um pensamento acerca do significado ou impacto que este tipo de arte poderia ter na identidade e sociedade africana contemporânea – para além de pertencerem ao extraordinário reservatório da vasta herança cultural já ultrapassada. Uma leitura rápida destas fábulas encantadoras produziram em mim, nascido e crescido em Moçambique – Beira (de família goesa), mas agora residente em Goa (Índia), uma torrente de imagens e costumes da terra natal.

Moçambique, no sudeste da costa africana, é o contexto geográfico das nossas fábulas. Moçambique é uma antiga colónia portuguesa, rica em minerais e fertilidade do solo, cujo milho, mapira, feijão e mandioca aí cultivados constituíam os géneros básicos da alimentação do indígena. O trigo, o arroz, o algodão, o sisal e a copra também eram produzidos em abundância. Os portugueses chegaram a Moçambique no início do século XVI e foram forçados a sair somente em 1975, depois de doze anos de luta com a guerrilha local. Quando o país começava a recuperar da guerra civil nos anos de noventa, a natureza infligiu uma versão de fúria ainda mais desastrosa com cheias devastadoras. O local de várias fábulas neste livro é a região de Boroma, Fonte Boa, Lifidzi e Furancungo – todas elas no sector norte de Moçambique onde passa o rio Zambezi.

Zambezi é um dos maiores rios do mundo, abrigando crocodilos e hipopótamos, mas a maioria dos vales são impróprios para o cultivo. O potencial das águas do rio é altamente periódico – nos meses secos o rio encolhe e torna-se

* Doutor em História. Director do Xavier Center of Historical Research (Goa).

relativamente um riacho estreito e serpentino, e só muito poucos conseguem pilotar as lanchas sem as encalhar. Boroma, por exemplo, era inacessível ainda por volta de 1950 quando as águas do Zambezi aumentavam. Nessas regiões também podia haver períodos de seca, que causavam a destruição do milho, fonte de alimentação básica. As chuvas ocorrem em Novembro, mas os meses chuvosos são de Janeiro a Março. Pensava-se em geral que a África era uma região selvática povoada de feras, sempre prontas a devorar alguém. Gorongoza tem sido descrita como sendo a melhor reserva em África, e há um dizer que afirma que em África só há um animal perigoso – o tsé-tsé!

Em meados do século XX o conceito que os moçambicanos tinham do ‘trabalho’ – segundo a percepção portuguesa – variava de região a região. Por exemplo, os Angones e Nhungwes cultivavam a terra com entusiasmo, enquanto que os indígenas do distrito de Tete aspiravam a qualquer outro trabalho que os pudesse libertar do tédio de cultivar a terra onde o sol queimava e o termómetro chegava a marcar mais de quarenta graus, uma fornalha ciclópica, à sombra ao meio dia. Tanto o clima como a topografia, sempre apático e resistente ao cultivador, afirmavam-se positivamente desfavoráveis à população de Tete. Em Angonia, Quelimane e Luabo a terra mostrava-se mais generosa, pois com pouco esforço os campos produziam abundantemente; mas aí a escassez de mão-de-obra especializada era aguda. Carpinteiros, serralheiros, mecânicos, motorista e pedreiros vinham todos de Tete. Mas em geral a noção que o branco tinha do negro era: «O negro detesta o trabalho do campo, mas gosta muito de aprender uma arte, um ofício, e para todas as artes e ofícios eles têm notáveis aptidões, simplesmente os monhés, os mestres asiáticos, nada ensinam aos aprendizes indígenas, e muito propositadamente o fazem, para manterem a Província sob o ponto de vista do seu mister, na dependência. É absolutamente verdadeiro que o europeu neste particular se conduz exactamente como o monhé, chegando ao cúmulo de pôr fora da oficina por inábeis, os aprendizes que revelam maior aptidão» (Brito Camacho, *Pretos e Brancos*, Lisboa, 1926, p. 20).

No século XIX o colonialista branco e asiático contribuiu imensamente para o desenvolvimento da agricultura em Moçambique através da instituição chamada Prazos. Nos anos de 1950 grandes concessões foram concedidas aos brancos na forma de escolha de pedaços de terra, que antes tinham sido cultivados pela população africana. Era urgente a mão-de-obra, mas o pagamento dos nativos rondava somente os 120 escudos por mês. Adicionalmente, a falta de respeito pela dignidade da vida humana era mais uma regra do que uma excepção. Os proprietários brancos de agricultura, agentes de recrutamento de mão-de-obra e corpos governativos locais portugueses colaboravam com a autoridade nativa na caça pela mão-de-obra, resultando numa situação de êxodo, na qual mais de 50% de homens estava a residir fora das suas aldeias, o que criava um descontentamento geral na estrutura social, basicamente patriarcal. As autoridades não se

preocupavam com aquele problema, mas os esforços para impedir a emigração forçada aumentava. Agentes de recrutamento de mão-de-obra de várias companhias nacionais e multinacionais continuavam a subornar as autoridades africanas, que iam de palhota em palhota, de dia e de noite, com o intuito de pressionar qualquer homem que pudessem apanhar, a trabalhar nos Prazos.

A atitude de Portugal colonial perante as populações nativas era realmente perplexa, especialmente para os cidadãos liberais das outras nações europeias, e alguns deles alegavam que os portugueses não estavam minimamente interessados pelo melhoramento das condições económicas e sociais dos povos subjulgados. Críticos acusavam-nos de preferirem deixar os nativos em ignorância total, para melhor os explorar com baixos salários. Regimes coloniais raramente procuravam compreender as aspirações culturais e políticas dos povos subjulgados, preferiam antes deixá-los analfabetos e inclinados a um falso entendimento e superstições. O 'mass media' pouco fez para defender os direitos humanos e a censura estatal deixava a todos num estado de terror entorpecido.

Histórias africanas como as nossas fábulas criaram um imaginário de negros rodeados de bicharia feroz sobre a face da terra. É obvio que as fábulas aqui contadas representam aspectos da identidade étnica pré-histórica, os grandes mitos africanos, que reflectem valores éticos, usos e costumes sociais, tradições e crenças religiosas, narrados em tempos imemoriais e transmitidos pela tradição oral e pelas cantigas e danças do povo. Mas será possível deparar em algumas fábulas expressões de descontentamento local com os senhores coloniais ou encontrar manifestações de dificuldades que o povo tinha de sofrer devido a causas naturais ou rivalidade humana?

Crenças animistas contempla a natureza, a fauna mais do que a flora, como possuidora de uma consciência e personalidade. As fábulas demonstram que o coelho possui uma rica personalidade; a hiena é manhosa, ingrata e abjecta; o leão, fisicamente poderoso mas igualmente simplório; a cobra pode ser arrogante; a tartaruga, astuta; o galo, corajoso; o sapo, pretencioso, ameaçador e exigente; o macaco, crédulo; o rato, demasiado seguro de si mesmo; o crocodilo, enganador; o elefante, embora de tamanho impressionante, é várias vezes retratado como um fracote. Fábulas com coelhos abundam, mas porque esta predilecção?

As características atribuídas aos animais nas fábulas nem sempre correspondem ao 'carácter' geralmente atribuído a essa espécie de criaturas, demonstrando assim que o narrador das histórias não tem a obrigação de retratar a realidade com um rigor científico. A história do narrador era uma criação artística, produto da imaginação e impulso e não uma réplica estudiosa. A mente criativa daqueles tempos acomodava-se facilmente ao altamente improvável ou completamente impossível. Crocodilos, lagartos e legiões de outras criaturas viviam em absoluta concórdia com os seres humanos, e o sentido de fantasia era partilhado por todos. Homens sob condições adequadas podiam transformar-se em animais;

e os animais, várias vezes recorriam a estratégias coloridas para competir com os homens ou mulheres ou procuravam exceder-lhes em astúcia. Assim valores pessoais e espirituais complexos, atributos do avanço moral da comunidade humana, podiam ser elegantemente empacotados como entretenimento, com efeitos edificantes na vida e comportamento comunitários. As fábulas predominavam como literatura oral em realização de uma função social prática na vida da comunidade. As fábulas, como expressões da consciência colectiva e transmissores de um folclore antigo, estimularam as comunidades tribais africanas.

Algumas fábulas podem parecer 'barbáricas' se forem encaradas no contexto de presunções e gostos dos 'civilizados'. Demasiadas vezes, elas são rejeitadas como algo 'primitivo', no sentido pejorativo, e a mentalidade tribal é vista como fraca e supersticiosa ou inferior à inteligência do cidadão moderno, urbano e inteligente. Não haverá necessidade de redescobrir mais fábulas folclóricas das civilizações antigas meramente pelo seu valor artístico e ético? O desejo de experimentar e avaliar fábulas pré-históricas, dentro de um paradigma artístico, universal e compreensivo, pode levar-nos ao apreço dum tesouro de um passado comum à humanidade, como algo verdadeiramente expressivo, maravilhoso e instrutivo.

Será que as fábulas africanas aqui apresentadas devem ser lidas como quaisquer outras que encontramos na literatura tradicional em geral e conhecida pela gente mais educada? As fábulas africanas à primeira vista podem parecer idênticas a quaisquer outras, mas são elas realmente idênticas? As histórias africanas revelam um feito extraordinário e imaginação criativa, de astúcia e originalidade, e parecem ser únicas em carácter, mesmo se os elementos de intertextualidade e factores externos as tivessem influenciado.

Aqueles que não têm experiência e conhecimento das realidades africanas podem sentir alguma dificuldade inicial em apreciar a beleza do simbolismo e clima emocional que estas fábulas evocam, mas com um pouco de paciência e tempo pode esperar-se que as palhaçadas e aventuras dos nossos amigos de quatro pés 'cresçam em nós'.

Música, dança, magia, escultura e literatura oral tribal abundavam, mas a pintura e literatura escrita eram raras. Contudo as façanhas africanas no âmbito artístico até recentemente suscitavam pouco interesse em outros – visto os negros serem considerados como 'primitivos' – salvo como mais uma evidência do seu selvagismo. Finalmente descobriu-se que a literatura africana é rica, diversa e persuasiva. Esta antologia pretende revelar a riqueza da criatividade africana.

O cristianismo europeu e a actividade missionária foram responsáveis em apagar da mente primitiva quase todos os vestígios da expressão cultural julgadas contrárias aos preceitos cristãos. Mas formas de literatura oral têm a tenacidade de sobreviver os ambientes culturais mais hostis, visto que elas podem ser mais facilmente adaptadas de modo a escaparem à supressão inquisitória. Daqui um

bom número de fábulas chegou até aos nossos dias, em grande parte descontinuas pela cultura missionária. O religioso não podia acompanhar o indígena e ele uma vez fora da influência missionária ou da Missão era controlado pelas práticas dos seus antepassados¹.

1

A HIENA E O LEÃO

Um belo dia uma hiena passeava alegremente no mato com o seu amigo leão. De repente a hiena sentiu uma dor aguda na perna e gritou, «Amigo leão, podes arrancar este espinho da minha perna?»

O leão veio acudir-lhe imediatamente, mas em vez de livrá-la do espinho, cortou-lhe a perna. A hiena morreu poucos dias depois.

Quando adoeceres não chames o médico em vão.

2

A COBRA E A TARTARUGA

Uma cobra e uma tartaruga estavam a conversar. Então a cobra disse à tartaruga, «Desejava saber de quem é que os homens receiam mais – de mim ou de ti?»

«De mim, sem dúvida», respondeu a tartaruga.

«Achas? Então vamos ver se é assim como dizes», disse a cobra; e sem hesitar um momento a tartaruga aceitou o desafio.

Nesse dia alguns caçadores andavam à caça, onde a cobra e a tartaruga viviam. Um deles ao ver a tartaruga gritou, «Ei! Já apanhei carne para hoje», mas ao aproximar-se da tartaruga o homem viu a cobra e desatou a fugir.

«Pois, já sabes agora de quem é que os homens têm medo?» perguntou a cobra.

«Mas não viste que aqueles homens foram embora imediatamente sem me tocarem», respondeu a tartaruga vaidosa.

«Bem», disse a cobra, «vamos esconder-nos novamente entre estas folhas». E ambas foram esconder-se.

¹ Estou reconhecido aos meus companheiros jesuítas em Lisboa, especialmente ao Pe. Vital Dias, S.J., antigo Director dos Arquivos da Cúria dos Jesuítas e infelizmente já desaparecido. Agradeço o apoio valioso do Prof. Roberto Carneiro, Presidente do Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, da Universidade Católica Portuguesa, em Lisboa, e o interesse do mesmo Centro na publicação deste texto. Estou muito grato ao Prof. Manuel Braga da Cruz, Reitor da Universidade Católica Portuguesa e meu amigo, por toda a atenção que deu a este projecto. Sem a sua ajuda afável as fábulas moçambicanas possivelmente jamais seriam publicadas em português.

Pouco depois passava um homem por aí. Ao ver a cobra, fugiu imediatamente – mas antes já tinha apanhado a tartaruga e atirado para dentro do seu saco. Ao chegar a casa matou-a e comeu-a.

*Não insistas não tua opinião
a não ser que estejas assaz seguro de ter razão.*

3

A GALINHA E O CÃO

Um cão e uma galinha tornaram-se amigos. Um dia quando os dois passeavam juntos a galinha disse, «Sabes, companheiro, que os animaizinhos devem sempre ajudar uns aos outros e fazer o que os amigos pedem para os agradar?»

«Oh, claro, isso é absolutamente verdade», respondeu o cão. Os dois amigos continuaram a caminhar e a conversar alegremente quando avistaram uns homens que se aproximavam com cestos de *mapira*.

«Amigo cão, ainda te recordas o que dizemos acerca dos animaizinhos ajudarem mutuamente», desafiou a galinha.

Querendo provar útil o cão ladrou e atirou-se contra os homens de tal maneira que eles deixaram cair toda a *mapira* no chão e a galinha e as suas companheiras comeram toda a *mapira*.

Alguns dias depois, quando o cão viu uns homens a comer massa, foi a vez dele lembrar à galinha do dever mútuo dos amigos. Para retribuir o favor, a galinha meteu os pés na panela da massa o que levou os homens irritados a atirar a massa para fora. O cão agradeceu imensamente a galinha, e os dois amigos continuaram a ajudar um ao outro desta maneira durante três anos.

Certo dia o cão foi visitar a galinha, como de costume, mas quando deparou com os ovos dela no jardim, não pode resistir e comeu-os todos. Quando a galinha deu pela falta dos ovos suspeitou ser o cão o autor do furto e, zangada, censurou o cão dizendo, «Foste tu que comeste os meus ovos, apesar de sermos amigos por três anos? Vais pagar-me pelo que fizeste hoje». «Quando encontrar os teus filhos verás o que lhes vai acontecer», ela avisou severamente.

Dois dias mais tarde a galinha arrancou os olhos aos filhos do cão – e assim terminou a amizade entre o cão e a galinha.

*Se quiseres ter amigos não os deves magoar;
pois depois de perder um amigo onde é que se pode encontrar outro?*

O FOGO E O PORCO

Em tempos longínquos o fogo e o porco tornaram-se grandes amigos. Para celebrar essa amizade o fogo preparou *pombe* e depois de beberem juntos, o porco disse, «Amigo fogo, amanhã também vou preparar *pombe* para ti».

No dia seguinte à tarde o fogo foi à casa do porco, mas veio acompanhado por um outro amigo – o vento. Quando se aproximaram da casa do porco, o fogo chamou, «Já estou aqui companheiro e podes trazer, se fazes favor, o teu *pombe* para bebermos cá fora».

«Mas porque é que não queres entrar?» perguntou o porco.

«Bem, trouxe comigo um outro amigo, o vento», disse o fogo, «mas se insistes entrarei com ele também».

Quando os dois entraram o fogo queimou num instante todos os filhos do porco. Vendo a maldade do fogo, o porco enfureceu-se e jurou vingar-se. No dia seguinte o porco foi queixar-se aos homens da aldeia do que o fogo tinha feito. Impenitente, o fogo voltou e devastou toda a povoação. Vendo os prejuízos causados pelo fogo os homens decidiram proteger o porco. Convidaram-no a viver com eles na aldeia – mas ao fogo agarram-no e encerraram-no em suas casas.

Não se deve dar liberdade aos malfeitores.

O LEÃO, O COELHO, O LOBO E O BURRO

Um dia um leão, já velho e cansado, foi deitar-se à sombra duma árvore. Um coelho que passava por aí viu-o e perguntou, «Porque é que não andas a caçar».

«Amigo», o leão disse, «como vês, já estou muito velho e sem forças. Já não consigo caçar mais».

«Isso é realmente verdade», disse o coelho aproximando-se do leão para o ver melhor.

«Oh, não tenhas medo coelho. Como vês também não tenho dentes», queixou-se o leão. O coelho viu que o leão estava mesmo incapacitado.

«Não digas a ninguém o que acabaste de ver e ouvir, amigo», implorou o leão.

O coelho disse ao leão para não se preocupar com isso e retomou a sua caminhada, mas logo que se encontrou com um lobo, proclamou abruptamente, «Não sabes que o nosso rei já não tem forças nem dentes para caçar?», e acrescentou a sorrir: «vai lá e morde-o».

O lobo foi ver o leão e quando o viu deitado e tão fraco, aproximou-se dele e mordeu-o.

«Quem é que te disse para cá vires?» balluciu o leão, mas o lobo já tinha fugido para longe.

No dia seguinte o coelho encontrou-se com um burro e disse, «Burro, sabes que o nosso rei leão já está muito velho e fraco? Vá lá e atira-lhe uma parelha de coices». Quando o burro chegou ao covil do leão encontrou-o a dormir e deu-lhe um par de coices!

Sentindo a afronta o pobre leão começou a chorar, pois sentiu que a rudeza dum burro é pior do que a morte. De facto logo morreu deprimido.

*Aquele que faz temer pela força
é por todos vituperado quando a força se desvanece.*

6

O MOCHO E O MELRO

Há muito tempo um mocho deparou com um melro que estava empoleirado numa árvore. O mocho chamou-o e disse, «Olá melro, gostarias de apostar comigo?»

«Oh, penso que sim», respondeu o melro.

«Bem, vamos ver qual de nós é o mais forte», desafiou o mocho.

«Oh, mais forte? Claro que sou eu», insistiu o melro.

«De maneira nenhuma», retorquiu o mocho. «Eu é que sou o maior sem qualquer comparação».

Tomando isso por humilhação o melro bradou, «Isso não é possível. Tu és um fracote». E continuaram a discutir teimosamente todo o tempo até que finalmente o mocho teve uma ideia.

«Bem», disse o mocho, «vamos deixar de comer e beber durante sete dias para provar qual de nós é o mais forte». O melro concordou com este desafio mas sugeriu, «Bem, eu fico nesta árvore e tu naquela».

Dois dias passaram sem que os dois, empoleirados na sua árvore, comessem e bebessem qualquer coisa. Mas quando o melro começou a sentir fome disse: «Gostaria de estender só um pouco as minhas pernas, se não te importas»; e voando do seu galho, rapidamente comeu oito gafanhotos sem que o mocho desse por isso.

Obviamente o mocho também quis estender as suas pernas. Voou também, mas voltou para a sua árvore sem se preocupar em comer coisa alguma. Pela tarde o melro disse, «Penso que vou estender as minhas pernas novamente por um minuto»; e o melro voou e engoliu mais gafanhotos. Mas o mocho não se preocupou em comer coisa alguma.

Passados seis dias o melro disse, «Bem, vamos tentar voar agora para ver quem é que ganhou a aposta». Os dois voaram, mas sentindo-se muito fraco o mocho acabou por cair no rio.

«Então, agora já sabes quem é o maior!» gritou o melro todo prazenteiro e voou para apanhar mais gafanhotos, enquanto que o mocho morria afogado nas águas do rio.

A vaidade só traz infelicidade e morte.

7

A TARTARUGA E OS MACACOS

Uma tartaruga e dois macacos tornaram-se grandes amigos. Um dia os macacos cozinharam *pombe* e convidaram a tartaruga e outros animais. Quando a tartaruga chegou, encontrou os dois macacos a beberem animadamente o seu *pombe*. Os macacos disseram à tartaruga: «Como vês fizemos *pombe*, mas evidentemente só aqueles que sabem trepar árvores é que podem bebê-lo». Ao ver a malícia dos seus amigos, a tartaruga perguntou-lhes. «O que é que vocês querem dizer com isso?»

«Só aqueles que sabem trepar as árvores como nós é que podem beber o nosso *pombe*», disseram os macacos. «Seria melhor para ti cozinhares o teu *pombe* e bebê-lo com os que rastejam pelo solo como tu, mas como também sabemos andar no chão também temos o direito de beber o teu *pombe*». «Bem, então vamos ver isso logo», disse a tartaruga indo-se embora.

Dois dias depois a tartaruga cozinhou *pombe* e convidou os dois macacos, um elefante, um coelho, um leão e uma hiena. Quando todos estavam reunidos para a festa do *pombe*, a tartaruga disse: «Só aqueles, que tiverem as mãos limpas é que pode beber o meu *pombe*».

Os macacos olharam para as suas mãos e vendo que estavam realmente muito pretas, foram ao rio para as lavar. Quando regressaram decidiu-se que elas ainda estavam sujas, e assim os macacos tiveram de ir lavá-las novamente.

Entretanto acabou-se o *pombe*.

Não se deve enganar os outros, se não desejas ser enganado por eles.

8

O MUZUNGO E O MACAQUINHO

Havia outrora um *muzungo* que tinha comprado um macaquinho para lhe fazer companhia. Mas o homem era tão pobre que pouco possuía para si próprio. Sentindo-se triste com a sorte do seu *muzungo*, o macaquinho disse: «Dê-me uma enxada e um machado». Mas o seu dono não tinha nada disso.

No dia seguinte o macaquinho pegou num pau e foi andando pela estrada fora. De repente deparou com uma cobra à sua frente a qual matou e enterrou numa cova. Quando o macaquinho regressou à casa perguntou: «Patrão, onde quer que eu vá comprar comida?»

«Como é que posso comprar comida sem dinheiro?» respondeu o homem pobre.

No dia seguinte o macaquinho saiu de casa e foi desenterrar a cobra que durante a noite se tinha transformado em dinheiro. Com este, o macaquinho comprou comida e levou-a ao seu dono. O *muzungo* e o macaquinho divertiram-se a comer juntos.

«Deixe-me ir à aldeia procurar mulher para o meu *muzungo*», rogou o macaquinho um dia. «Mas eu sou demasiado pobre para casar», bradou o *muzungo*.

O macaquinho regressou à cova e retirou de lá mais prata e com ela comprou uma mulher e ofereceu-a ao *muzungo*.

Dois dias depois, o macaquinho tirou mais prata da cova e comprou fatos, calças, sapatos e deu tudo ao seu dono. O macaquinho comprou também uma machila com o dinheiro que tinha sobrado. Ao ver todos esses presentes o *muzungo* ficou muito contente.

Certo dia o *muzungo* irritou-se e bateu no macaquinho e chorando ele fugiu para o mato. A mulher, a machila, as roupas e todas as coisas que o macaquinho lhe tinha oferecido também desapareceram. Lamentando a perda do seu companheiro, o *muzungo* foi à sua procura mas em vão.

Então o *muzungo* achou-se em penúria extrema e, sem coisa alguma para comer, morreu miseravelmente.

Respeita sempre os teus benfeitores.

9

O HOMEM, O CROCODILO E O COELHO

Era uma vez um homem que tinha armado uma armadilha para caçar pássaros. Alguns deles entraram e caíram na armadilha mas veio um crocodilo e comeu-os todos. No dia seguinte o homem armou outra armadilha mais forte mas o mesmo crocodilo sempre vinha e comia todos os pássaros que lá se encontravam. Um dia o mesmo crocodilo caiu na armadilha mas apesar de grandes esforços não conseguiu libertar-se. Quando o homem chegou o crocodilo começou a suplicar, «Senhor, solte-me daqui por favor!» O homem teve compaixão dele e soltou-o.

«Agora, se faz favor, leva-me às costas para eu te recompensar», disse o crocodilo.

O homem pô-lo às costas e logo chegaram ao rio. Quando atravessava o rio com o crocodilo e já no meio dele, apareceu um coelho a bradar saudações, «Olá homem! O que é que levas aí às costas?»

«É o crocodilo que comeu os meus pássaros», respondeu o homem.

«Não consigo ouvir nada», gritou o coelho.

«Não, não. Tu não deves prestar atenção àquele coelho. Deixa-o ir em paz», insistiu o crocodilo.

Mas o homem decidiu ir ao encontro do coelho e contar-lhe o que tinha sucedido. Quando chegou à margem do rio onde o coelho se encontrava disse, «Este crocodilo comeu todos os pássaros que tinham caído na minha armadilha».

«É verdade o que este homem diz?» perguntou o coelho com autoridade.

«Oh, sim, isso é mesmo verdade», respondeu o crocodilo com arrogância.

«Então podemos ver agora mesmo como é que comeste os pássaros», disse o coelho e pediu ao homem para armar uma armadilha. «Agora mostra-nos como é que entraste na armadilha», mandou o coelho.

«...Ah, foi assim», explicou o crocodilo mas entretanto ele já se encontrava bem no fundo da armadilha.

«Homem, agora pega na enxada e mata esse crocodilo», gritou o coelho.

«Oh, perdoe-me senhor, por favor», rogou o crocodilo; mas o coelho gritou, «Não, não tenhas pena dele; essa fera malvada queria comer-te no rio».

Então o homem matou o crocodilo com a enxada.

Não se deve ter compaixão dos brutos. Eles só buscam o que é mau.

10

O FILHO DA PILADORA

Um dia uma mulher estendeu uma esteira no chão, deixou lá o seu filho e foi pillar milho. Depois dela ter saído chegou um *muzungo* a cavalo. O cavalo saltou de medo e pisou o seu filho na barriga e furou-a. Quando a mulher viu o filho naquele estado, caiu num pranto, sem o puder conter durante muitos dias.

Protege os teus filhos e não os deixes sozinhos.

11

A TARTARUGA, O ELEFANTE E O PORCO-ESPINHO

Um homem construiu uma palhota no mato para si e depois fez um celeiro. Um dia uma tartaruga entrou no celeiro quando o homem trabalhava no campo,

e achou um cesto de feijão. A tartaruga começou a comer o feijão e achando-o delicioso, sentiu-se tentada a comer mais. Entretanto o homem regressou do campo e ao ouvir barulho no celeiro, perguntou:

«Quem é que está aí dentro?»

«Oh, somente um insecto pequeno», respondeu a tartaruga.

«A fazer o quê?» perguntou o homem.

«Ando à procura de feijão», disse a tartaruga.

Quando o homem entrou no celeiro, a tartaruga escondeu-se no cesto do feijão. Alguns dias depois a tartaruga foi visitar um elefante e sugeriu, «Vamos ao celeiro do homem que vive no mato para comer feijão».

No dia seguinte o elefante e a tartaruga chegaram ao celeiro e começaram a divertir-se comendo feijão. Mas enquanto comiam o homem regressou e ao ouvir barulho no celeiro gritou em voz alta:

«Quem é que está aí dentro?»

«Responde tu, amigo» sussurrou a tartaruga ao elefante, «mas diz o nome de qualquer outro animal».

«Oh é somente um coelho!» respondeu o elefante abafando um riso.

Mas o homem entrou no celeiro com a sua zagaia e ao vê-lo a tartaruga escondeu-se dentro do cesto do feijão ao passo que o elefante todo atropalhado, foi apanhado e abatido imediatamente.

A tartaruga continuava a vir ao celeiro todos os dias mas o homem não conseguia desvendar o mistério do desaparecimento do feijão. Certo dia a tartaruga decidiu convidar o porco-espinho a acompanhá-la ao celeiro. Mas o porco-espinho que era muito astuto disse: «Não se faz favor; não gosto de roubar».

Envergonhada, a tartaruga meteu a cabeça dentro do casco receando que o porco-espinho lançasse os seus espinhos sobre ela. Momentos depois a tartaruga retirou a cabeça do casco para zombar dele, mas naquele mesmo instante foi atingida por uma avalanche de espinhos. A tartaruga caiu morta no mesmo sítio.

Nunca debes enganar o teu próximo.

12

O HOMEM E A CARRIÇA

Um homem e uma carriça tornaram-se amigos. Um dia a carriça perguntou, «Amigo, qual de nós é mais forte?»

«Bem, penso que sou eu», respondeu o homem.

«Oh! Não penso que és tu», disse a carriça, «mas deixa-me cozinhar *pombe* para ti e então poderemos decidir quem é mais forte».

A carriça foi para casa e tirou do celeiro *mapira* para oitenta panelas de *pombe*. Em seguida ela foi a casa do homem e disse, «Amigo, agora vamos ver a tu força. Vê lá se és capaz de beber todo esse *pombe*». Depois de beber cinco panelas o homem disse, «Basta! Já não posso beber mais».

«Ah, ah! Então és mesmo fraco como uma galinha!» gracejou a carriça.

«Agora, espera um pouco!» disse o homem, «Também posso fazer *pombe* e vamos ver se o consegues beber todo».

Depois de cozinhar noventa panelas de *pombe* o homem convidou a carriça para bebê-lo. Mas a carriça disse a oitenta e nove primas e amigas carriças para vir com ela. E escondeu-as a todas dentro dum saco e com ele pôs-se a caminho da aldeia do amigo. Quando lá chegou, pendurou cuidadosamente o saco numa árvore e foi a casa daquele amigo que a esperava para ver a sua força.

Depois de beber uma panela de *pombe* a carriça disse, «Oh, esqueci-me do meu tabaco», e voou rapidamente para onde o saco se encontrava e disse a uma das carriças, «Agora tu podes ir beber *pombe*».

Outra carriça saiu do saco e foi beber *pombe*. Logo depois de beber uma panela a carriça disse, «Oh amigo, que idiota que sou, esqueci-me do meu cachimbo lá fora», e voou em direcção ao saco. E assim por meio deste estratagemas as carriças acabaram com as noventa panelas de *pombe*.

«Bem, amigo, já não há mais *pombe*», disse a última carriça. «Agora já sabes quem é mais forte».

Cabisbaixo, o homem aceitou a derrota e a carriça vitoriosa foi para casa com o seu saco.

Não te deixes enganar por quem te desafia.

13

A MORTE DO TIGRE

Um dia um tigre muito estimado morreu e todos se reuniram para o levarem ao tribunal dos animais para lamentarem a sua morte.

«Ele que foi ambos pai e mãe para nós faleceu», entoava o leão. E a resposta era, «Ele deixou-nos com a sua glória».

«O nosso grande benfeitor deixou-nos», cantava o leão.

«Ele deixou-nos com a sua glória», repetiam os outros. E assim todos os animais lamentavam a morte do tigre.

Então uma hiena começou também a cantar em voz alta, «Foi-se o pai, foi-se a mãe, foi-se o benfeitor com a sua glória», e a hiena continuou a cantar dessa maneira mas cada vez mais baixo. Subitamente, enquanto ainda cantava, rastejou

até onde estava o corpo do tigre e arrancou-lhe uma perna. Vendo a maldade da hiena, o leão expulsou-a para muito longe.

*Se não tens coragem de dizer em voz alta,
não debes dizer mesmo nada.*

14

O JACARÉ E O GALO

Um dia um galo muito vaidoso foi ao rio e começou a cantarolar:

«O jacaré é meu irmão ... có, có, córó...».

Ao ouvir o canto do galo, o jacaré desafiou-o dizendo: «Desde quando é que nos conhecemos? Eu vivo na água e não tenho penas como tu. Como é que ousas chamar-me teu irmão?»

Mas na manhã seguinte o galo foi novamente ao rio e cantou como tinha feito no dia anterior. O jacaré irritado gritou: «Ó galo, tu debes estar completamente louco!»

Mas ignorando o jacaré, o galo continuava a cantar dia após dia da mesma maneira. Certo dia o jacaré saiu da água e viu uns homens à beira do rio, e perguntou: «É verdade que eu e o galo somos parecidos? Ele vem cá todos os dias dizer ao mundo que somos irmãos!» Os homens levaram o jacaré à presença do chefe para apresentar a sua queixa.

«Ó jacaré, se o que o galo diz não for verdade entregar-te-emos o galo para o comeres», disse o chefe, «caso contrário, morres tu».

«Seja assim mesmo como diz o chefe», concordou o jacaré.

«Chamem cá o galo», ordenou o chefe.

Então o galo e o jacaré compareceram no tribunal da aldeia. O galo trouxe consigo dois ovos, um de galinha e outro de jacaré. O chefe disse ao galo: «O jacaré queixa-se que você vai ao rio todos os dias e insulta-o dizendo que ele é seu irmão! Mas se você vive na aldeia e o jacaré nas águas do rio como é que isso pode ser verdade?»

«Você é chefe e também duvida!» exclamou o galo mostrando-lhe um ovo.

«De quem é este ovo?» perguntou o galo.

«De galinha», retorquiu o chefe. «E este?» perguntou o galo mostrando o outro ovo. «Esse ovo é de jacaré», disse o chefe. «Então isso não prova que somos irmãos?» perguntou o galo. O jacaré testemunhou o argumento boquiaberto.

Os homens pegaram em paus para matar o jacaré mas fugindo velozmente ele desapareceu no rio.

Não se deve desprezar familiares com estatuto menor do que o teu.

O TIGRE E A HIENA

Um dia um tigre foi visitar uma galinha-do-mato e disse-lhe: «Penso que conheces o remédio que procuro».

«Desculpe, mas não entendo?» disse a galinha, «que remédio procuras?»

«O remédio para que eu possa ficar com as cores das tuas penas!»

«Bem, se é mesmo isso que desejas», disse a galinha, «fica aqui e guarda os meus ovos até voltar».

O tigre ficou a guardar os ovos enquanto a galinha procurava o remédio para as cores. Depois de entregar o remédio ao tigre a galinha disse: «Companheiro, não deves esquecer de fazer sempre o bem àqueles que to fazem a ti». O tigre tomou o remédio e logo mudou de cor.

No dia seguinte o tigre foi visitar uma hiena e todo prazenteiro disse: «Olha como o teu companheiro parece elegante!»

«Maravilhoso! Como é que conseguiste essas cores?» perguntou a hiena.

«A galinha-do-mato foi quem mas deu», respondeu o tigre. «Também gostarias de as ter?» Então a hiena foi a procura da galinha e pediu-lhe o mesmo remédio para as cores.

«Fica aqui e guarda os meus ovos», pediu a galinha, «mas se os comeres não te darei o remédio».

«Oh, vá descansada», assegurou a hiena.

Depois da galinha sair a hiena pegou num ovo e comeu-o. Quando a galinha regressou com o remédio disse: «Ei, falta aqui um ovo».

«Bem, fiquei com fome e comi-o», respondeu a hiena com apatia.

«De qualquer maneira vem cá e leva este remédio», disse a galinha. «Mas lembra-te bem que quando fizeres mal ao próximo, não esperes dele qualquer bem».

Depois de tomar o remédio, julgando-se muito bonita, a hiena foi a correr mostrar as suas cores ao tigre e disse, «Olha amigo, também já tenho cores bonitas!»

«Oh sim, mas elas não são nada como as minhas», disse o tigre gracejando, «as tuas cores são feias como café escuro!» Então apareceram dois leões que saltaram sobre a hiena e devoraram-na.

Faz o bem àqueles que te querem bem.

16

A AVEZINHA E A CRIANÇA MORTA

Uma vez uma mulher deu à luz uma criança. Um dia quando ela e o marido se dirigiam para a aldeia de seus parentes, os dois discutiram e decidiram: «Talvez devêssemos matar a criança agora; ela poderá trazer-nos má sorte». Então ambos mataram a criança e esconderam-na num saco.

Uma avezinha ouviu tudo o que o casal disse e começou a cantar em voz alta: «Esta gente matou a criança...».

Quando ouviram a avezinha, o casal agarrou-a, matou-a e atirou-a para dentro do saco. Mas a avezinha apareceu viva à frente deles e começou a cantar como fizera antes. Irritados, apanharam-na novamente, mataram-na, queimaram-na, moeram-na até ficar em pó e depois atiraram-no ao rio. Ao chegaram à aldeia dos parentes, para sua surpresa, viram a mesma avezinha em cima duma casa a denunciar o seu crime. Quando os homens ouviram a avezinha, foram imediatamente abrir o saco e encontraram lá a criança morta. Os homens tomaram os malvados e mataram-nos.

Não penses que é possível ocultar o mal por muito tempo.

17

A COBRA E A JIBÓIA

Era uma vez uma jibóia e uma cobra. Um dia a jibóia declarou: «A terra inteira é minha». «De nenhum modo!» bradou a cobra, «todos sabem que a terra é minha».

Ora, tanto a jibóia como a cobra tinham criadas. A criada da jibóia era uma outra cobra e a criada da cobra, uma lagartixa.

«Foi também você que fez as árvores?» perguntou a cobra.

«Certamente. As florestas e toda a terra», respondeu a jibóia. «Podemos ir perguntar ao rei se você o duvida, mas talvez devêssemos levar as nossas criadas conosco».

Três dias mais tarde, a jibóia e a cobra, juntamente com as suas criadas, partiram para o palácio do rei, que ficava muito longe. Mas como a cobra e a sua criada lagartixa não conseguiam andar depressa ficaram para trás. A lagartixa começou a cantar:

«Ho! Ho! Ho!...»

Nós seguimos-te, seguimos-te, seguimos-te.

Vamos ver o rei,

Lá vamos, lá vamos.

Ho! Ho! Ho!...».

Quando, dias mais tarde, chegaram ao destino a jibóia e a cobra foram levadas à presença do rei, e ele perguntou-lhes, «Quem é que disse que toda a terra foi feita for mim?»

«Fui eu», respondeu a jibóia ousadamente.

«E quem é que disse que fui eu que fiz as árvores?» indagou o rei novamente.

«Também fui eu», repetiu a jibóia.

«Bem, vocês os dois dirijam-se para acolá, ordenou o rei. «Jibóia avança e pode começar a fazer a terra».

«Mas eu já fiz a terra uma vez há muito tempo, então porque é que devo fazê-la outra vez?» disse a jibóia toda enaltecida. «Não faço mais nada».

Então o rei dirigiu-se para a cobra e ordenou que fizesse a terra, mas ela recusou.

«Vocês as duas mentem e portanto merecem uma morte certa», decidiu o rei.

«Mas que crime cometemos para merecermos a morte?» perguntaram elas. «Além disso quem é que nos é capaz de matar? Ninguém nos pode matar, nem mesmo o rei. E aquele que tentar, será o primeiro a morrer».

O rei enfurecido mandou matar a jibóia e a cobra juntamente com as suas criadas.

Não te elogies a ti próprio.

18

O PILÃO DE PEDRA

Havia um homem que tinha decidido que quem quisesse casar com a sua filha teria de fazer um pilão de pedra. Um dia veio um pretendente e o homem disse: «Se quiseres casar com a minha filha terás de fazer um pilão de pedra e nada mais».

«Mas como é que se faz um pilão de pedra?» perguntou o rapaz todo pasmado. «Bem, se comesças com essa pergunta, o melhor é ires embora imediatamente», disse o homem.

Muitos pretendentes vieram e o pai da rapariga só exigia que fizessem um pilão de pedra. Mas nenhum deles foi capaz de executar a tarefa.

Então um belo dia apareceu um rapaz baixo mas muito astuto e disse ao pai da rapariga: «Desejo casar com a sua filha».

«Muito bem, então faz um pilão de pedra», ordenou o homem.

«Dá-me alguma comida, se faz favor», pediu o rapaz.

A rapariga deu-lhe farinha e outras coisas e o rapaz dirigiu-se para o mato onde devia cavar um pilão de pedra. Quando sentiu fome cozinhou a farinha e comeu; e todos os dias ia à aldeia pedir mais farinha à rapariga.

Cada vez que ela o via na aldeia perguntava: «Então, você já fez o pilão?» «A parte de fora já está quase pronta», explicava ele, «e daqui a dois dias vou começar a trabalhar por dentro». E essa era a resposta que ele dava sempre que a rapariga lhe perguntava acerca do pilão. Depois ela dava-lhe mais farinha – mas ele só comia e dormia todo o dia.

Um dia o rapaz disse à rapariga: «Amanhã vou terminar o pilão de pedra». Mas ele dormiu o dia inteiro e no dia seguinte foi à aldeia todo contente e anunciou: «O pilão já está pronto. Agora você tem de fazer uma rodela para podermos transportar o pilão».

«Mas que espécie de rodela?» quis saber a mãe da rapariga.

«Rodela de fumo», respondeu o rapaz.

Então a mãe e a filha juntaram palha e queimaram-na para fazer fumo, mas não sabiam como apanhá-lo. Queimaram montes de palha para darem uma rodela de fumo ao rapaz, mas tudo em vão.

«Nós não sabemos como se faz essa rodela», disseram as duas mulheres.

«Bem, se vocês não sabem como se faz uma rodela de fumo como é que podem esperar de mim um pilão de pedra?» disse o rapaz.

Ao ouvir o atrevimento do rapaz, a mãe da rapariga foi queixar-se ao rei mas ele declarou: «Bem, se vocês não sabem fazer uma rodela de fumo como é que podem pedir a este rapaz para fazer um pilão de pedra? Você tem de dar a sua filha a este rapaz». E assim foi.

A astúcia pode às vezes fazer do impossível possível.

19

O COELHO QUE MUDAVA DE PELE

Viviam no mato alguns coelhos e não muito longe deles havia um outro coelho muito astuto que gostava de viver sozinho. Um dia todos os coelhos, incluindo o coelho esperto, juntaram-se e decidiram cultivar uma *machamba* muito grande. E semearam-na de feijão e quando ela produziu fruto todos os coelhos se sentiram muito felizes com a abundância. Um dia decidiram colher algum feijão para cozinhar. Na manhã seguinte dirigiram-se para a *machamba* e colheram três cestos cheios – e cozinharam-nos. O coelho esperto pensou que se todos eles comessem o feijão a sua partilha seria muita pequena. Pensando assim quando eles acabaram de cozinhar o feijão ele disse: «Companheiros, deixemos o feijão arrefecer. Entretanto vou ao rio lavar-me».

Mas ao chegar ao rio este coelho esperto despiu a sua pele, tirou uma outra que ele tinha escondido dentro do tronco duma árvore, vestiu-a e foi assustar os seus companheiros. Ao verem um animal de pele encarnada, e temendo ser

alguma fera, os coelhos fugiram deixando todo o feijão para trás, após o que o coelho esperto o devorou todo.

No dia seguinte quando os coelhos lhe contaram o sucedido, o coelho esperto perguntou: «Mas de que tamanho era essa fera que viram ontem?»

«Mais ou menos do nosso tamanho mas tinha uma pele encarnada que metia medo», disseram eles.

«Deixem isso comigo», disse o coelho esperto, «vou fazer uma zagaia para a matar». E fez uma zagaia mas logo depois rachou-a ao meio e disse aos seus companheiros, «Vamos colher mais feijão». Os coelhos colheram quatro cestos e cozinharam-no. Quando o feijão ficou pronto o coelho esperto disse: «Vou-me lavar. Se aquela fera de pele encarnada vier hoje não fujam. Vocês têm uma zagaia; atirem-na contra a fera a valer se ela voltar novamente».

Então o coelho esperto foi ao mato, vestiu a pele encarnada e veio assustar os seus companheiros. Quando ele se aproximou dos coelhos um deles pegou na zagaia mas ao esticá-la para atirar contra a fera, ela quebrou-se ao meio. Assustados, os coelhos fugiram e outra vez a fera de pele encarnada comeu todo o feijão.

Na manhã seguinte quando os coelhos se reuniram, o coelho esperto perguntou: «Onde é que está o feijão que tínhamos cozinhado ontem?» «Aquele mesma fera veio outra vez e comeu tudo», disseram os coelhos.

«Não acredito!» Então como é que essa fera pode vir todos os dias comer o nosso feijão?, inquiriu o coelho esperto. «Julgo que foram vocês que comeram todo o feijão!»

«Não, não fomos nós que comemos» juraram os pobre coelhos.

Três dias depois foram colher mais feijão, e cozinharam-no. «Vou lavar-me», disse o coelho e avisou, «mas por favor não tentem comer o feijão e vir depois contar histórias de feras de peles vermelhas!»

Mas entre os coelhos havia lá um que era mais ajuizado que começou a suspeitar dessa fera de pele encarnada. No dia seguinte quando o coelho esperto foi ao rio lavar-se como de costume, o coelho ajuizado seguiu-o, e qual não foi o seu espanto ao ver o seu companheiro vestir uma pele encarnada! E apressou-se a avisar os seus companheiros e disse: «Olhem, o nosso amigo tem estado a enganar-nos a todos; e nós julgámos que era uma fera que vinha atacar-nos! É ele mesmo».

Então quando o coelho esperto apareceu na sua pele encarnada os seus companheiros começaram a rir-se dele. Humilhado, fugiu para o mato para mudar de pele mas não encontrou a sua pele. Aflito voltou para os seus companheiros e suplicou: «Oh, perdoem-me e devolvam-me a minha pele se fazem favor».

«Mas tu só nos enganavas, e nos deixavas à fome», disseram eles e recusaram entregar a pele. Quando chegou o calor ardente do meio-dia o coelho que se julgava muito esperto morreu todo queimado.

Há sempre alguém mais astuto do que uma pessoa julga ser.

JOÃO E MANUEL

Havia em Tete dois irmãos – o João e o Manuel. Um dia ambos foram ter com um *muzungo* e pediram-lhe trabalho. Então o *muzungo* perguntou-lhes: «Que trabalho vocês sabem fazer?»

«Eu posso lavar pratos», respondeu João.

«Posso ser pastor», disse Manuel.

O *muzungo* deu a cada um o trabalho que pediram.

Mas o João não gostava do Manuel, e sorratamente sugeriu: «Senhor, porque é que não manda o Manuel apanhar as missangas que eu vi cárem no rio?» Mas na verdade o João é que tinha espalhado um caixote inteiro de missangas no rio.

O *muzungo* ficou admirado quando ouviu que o Manuel também conseguia fazer esse trabalho. Mandou chamar o Manuel e ordenou: «Vai buscar todas as missangas que cáram no rio».

Quando o Manuel chegou ao rio começou a pensar o que devia fazer. Um peixe viu-o e perguntou: «Porque estás assim tão triste, amigo?» O Manuel explicou a ordem do *muzungo*. Imediatamente o peixe mergulhou e apanhou todas as missangas e entregou ao Manuel. Depois de agradecer o peixe, Manuel deu as missangas ao *muzungo*. Poucos dias depois o João disse ao *muzungo*: «Senhor, agora podia mandar o Manuel enterrar-se numa cova. Eu sei que ele é forte e que consegue sair de lá vivo».

«Não posso acreditar nisso», protestou o *muzungo*, «ou será que você quer matar o seu irmão?» Contudo o *muzungo* espantado deu ordens para que o Manuel se enterrasse numa cova funda. Algumas horas depois o Manuel saiu da cova e foi logo pastorear o rebanho do seu patrão, e evidentemente, ele começou a suspeitar que o seu irmão é que o queria ver morto. Na manhã seguinte o *muzungo* ficou surpreendido ao ver o Manuel vivo. Então o Manuel disse-lhe: «Senhor, se der um tiro na cabeça do João, ele não morrerá». «Verdade?» disse o *muzungo* ainda mais admirado. O *muzungo* deu um tiro na cabeça do João – e claro, o João caiu no chão morto.

O mau será certamente punido mais cedo ou mais tarde.

O VIAJANTE E O PIOLHO

Um viajante que estava de caminho parou para pedir água a um homem. Esse homem disse-lhe: «Se quiseres água podes tirá-la do poço».

O viajante tirou água do poço e bebeu-a. Quando ia tirar mais para o caminho ouviu uma coisa que cantava em língua chissena: «Sou um piolho pequenino, mas embora pequeno posso morder a valer». Assustado, o viajante fugiu para a aldeia. Ao chegar lá disse: «Vocês querem ver uma coisa grande que aterroriza com o seu canto?» «Você deve estar a mentir», disseram os aldeões. Mas o viajante insistiu que fossem ver com os seus próprios olhos; então todos os aldeões foram com o viajante para ver o que é que estava dentro do poço. «Agora tirem água do poço e bebam», disse o viajante. Eles tiraram e beberam. «Mas então onde está essa fera grande que vos assustou?» perguntaram os homens já irritados. «Bebam novamente e vejam!» sugeriu o viajante.

Quando começaram a tirar mais água ouviram uma coisa a cantar em chissena. E todos julgaram ser um monstro e fugiram para a aldeia. Uma criança que passava por aí e os viu a correr perguntou: «Porquê é que vocês correm dessa maneira?»

«Ouvimos um monstro», disseram eles. «Monstro? Onde? Vamos ver esse monstro», disse a criança admirada.

Quando chegaram ao poço eles olharam para dentro e viram lá um pequeno piolho, o qual apanharam-no logo.

«Ah, então era esse piolhinho que vos metia assim tanto medo?» perguntou a criança rindo-se.

«Ah! Como ele nos aterrorizava», os camponeses suspiraram de alívio. E todos eles regressaram em paz para a aldeia.

*Não se deve desprezar as pessoas sem estatuto
pois também elas podem ser muito úteis.*

22

OS QUATRO IRMÃOS

Era uma vez quatro irmãos que viviam numa aldeia. Na hora da morte, o pai deu-lhes a única coisa que ele possuía neste mundo – uma zagaia.

Um dia os quatro irmãos decidiram ir caçar juntos e levaram consigo a zagaia. No caminho encontraram um búfalo. O mais velho matou-o logo com a zagaia. Os outros irmãos disseram: «Vamos pedir ao nosso irmão alguma carne».

«Esta zagaia é mágica. Levem-na vocês mesmos e vão caçar», disse o irmão mais velho.

Então o segundo irmão pegou na zagaia e foi para o outro lado do mato acompanhado por outros dois irmãos.

Quando chegaram ao pé dum riacho depararam com pegadas de animal e logo uma zebra sentada. O segundo irmão matou-a com a zagaia. O terceiro

voltou-se para o quarto e disse: «Agora podemos comer com o nosso irmão». Mas o segundo irmão respondeu: «Oh, não. Recordam-se o que o nosso irmão mais velho disse? Esta zagaia é mágica». «Cacem vocês mesmos», disse ele entregando a zagaia ao terceiro irmão.

O terceiro irmão tomou a zagaia e foi pelo mato fora com o irmão mais novo. Quando chegaram a um rio avistaram um hipopótamo que o terceiro irmão o matou prontamente. «Finalmente, agora vamos comer juntos», sugeriu o irmão mais novo. «Não, tu deves recordar as palavras do irmão mais velho acerca desta zagaia», o terceiro irmão disse, oferecendo-lhe a zagaia.

Sem forças, o irmão mais novo continuou a caminhar sozinho pelo mato com a zagaia. Algumas horas depois ouviu uma avezinha a chamá-lo. A avezinha deu-lhe uma maçã. À tardinha ouviu de novo a mesma avezinha a encorajá-lo a caminhar para a frente. No caminho encontrou roupa pendurada num embondeiro e ele tirou uma camisa e vestiu-a. Ouviu novamente a avezinha a animá-lo a caminhar para diante e uma hora depois deparou com uns chifres numa cova, mas não os pôde levar. Mais adiante encontrou um montão de armas, mas também não conseguiu levá-las, mas uma zebra que andava por aí engoliu tudo aquilo que ele viu pelo caminho.

Ao cair da noite o rapazito dormiu ao pé duma árvore e quando acordou viu a mesma zebra que tinha engolido a roupa, os chifres e as armas a descansar ao pé dele. Ao sentir sede o rapaz foi à procura de água e depois de encontrar disse à zebra, «Também queres beber água?» Quando a zebra bebeu alguma água, expeliu todas as coisas que tinha consumido previamente e o rapaz guardou tudo isso.

Dois dias depois, o rapazito chegou a uma aldeia de que gostou muito. Lá ele construiu uma casa grande para si e pouco depois tornou-se muito rico. Anos passaram e um belo dia os seus irmãos vieram a essa aldeia. Ao reconhecê-los, o irmão mais novo chamou-os e deu-lhes muita roupa e outros presentes.

«Vocês não me conhecem?» perguntou ele. «Não, senhor», responderam eles. Então o irmão mais novo perguntou: «Não são vocês irmãos? E não foi você que matou um búfalo com uma zagaia que o vosso pai vos deu? E você uma zebra? E você não matou um hipopótamo? Não se recordam de mim? Sou o vosso irmão mais novo!»

«Oh, perdoa-nos, senhor», imploraram os três irmãos. «Vocês podem ficar a viver comigo», disse o irmão mais novo e ele deu-lhes terras, trabalhadores e mais roupa. E assim todos viviam felizes.

Um dia o irmão mais velho sentiu inveja e disse: «Devemos juntar-nos e fazer guerra contra o nosso irmão mais novo. Debaixo dele nunca vamos ficar ricos». Então os três irmãos juntaram-se e decidiram fazer guerra contra o mais novo, e logo houve uma grande guerra, na qual o mais velho foi morto e os outros dois foram feitos prisioneiros.

«Vocês escolheram pagar-me com o mal o bem que vos fiz», disse o irmão mais novo muito irado, e também ordenou que os outros dois irmãos fossem mortos.

Clemência recompensa – inveja destrói.

23

A HIENA-HOMEM

Um dia uma hiena transformou-se em homem e foi à procura de mulher. Poucos dias depois de casar com ela a hiena-homem disse à sua sogra: «Agora vou para casa com a minha mulher». A sua mulher tinha um irmão mais novo que insistia em acompanhá-la para a aldeia do marido. «Tu não podes vir comigo» bradou ela mas o rapaz estava decidido a segui-la. Quando a mulher chegou à aldeia do marido ainda perguntava ao seu irmão: «Porque é que vieste?»

«Deixa-o em paz; ele pode ficar contigo», disse o seu marido. «Mas eu não quero que ele fique aqui», afirmou ela. Pela tarde o homem transformou-se de novo em hiena e foi para o mato encontrar-se com as suas companheiras e quando as viu disse: «Venham comigo caçar carne que não tem pêlos».

Muitas hienas seguiram-na à aldeia mas reconhecendo o cunhado-hiena, o rapaz perguntou: «Porque é que mudaste de aparência?» A hiena-homem disse, «Tu não sabes o que dizes! Não entendes que à noite o rosto torna-se diferente?» As hienas que estava fora à espera da carne ficaram impacientes com a demora e gritaram: «O que é que vocês andam a discutir aí dentro? E todas elas começaram a cantar:

«A cabeça é para mim! Sim, ó que lindo rosto!

As orelhas são para mim! Sim, ó que lindas orelhas!

Os olhos são para mim! Sim, ó que lindos olhos!

O nariz é para mim! Sim, ó que lindo nariz!

As mãos são para mim! Sim, ó... Deixemo-lo engordar».

Pela manhã as hienas regressaram ao mato e a hiena transformou-se em homem outra vez. De regresso à casa ele encontrou-se com o rapaz e disse: «Hoje pareces muito triste?» «Não estou triste», foi a resposta do rapaz. Mas no dia seguinte ele disse baixinho à sua irmã: «Vamos fugir daqui. Esse homem com quem casaste é realmente uma hiena». E decidiram fugir.

Duas horas depois chegaram ao pé dum rio e viram um sapo. A jovem mulher disse ao sapo: «Se faz favor ajude-nos a atravessar o rio. Pagar-lhe-emos o que quiser». «Você já me pisou quando passou por aqui com o teu marido», o sapo queixou-se muito aborrecido. «Oh, tenha compaixão de nós e perdoa-nos», rogou o rapaz.

Então o sapo engoliu-os para os levar para o outro lado do rio. Quando a hiena-homem chegou ao rio e viu o sapo, perguntou-lhe: «Viste por aqui a minha mulher e o seu irmão?»

«Ninguém passou por aqui», respondeu o sapo, e saltando para o rio nadou para a outro lado. «Olha, a tua mulher está aqui comigo», gritou o sapo. Então a hiena-homem mergulhou no rio mas afogou-se. Entretanto o sapo levou a rapariga e o seu irmão para a aldeia deles.

«Ó mãe, a minha irmã casou com uma hiena que nos queria comer», disse o rapaz, «mas este sapo salvou-nos».

Deram ao sapo um grande prato cheio de azeite e satisfeitíssimo ele regressou ao rio.

*Quando te encontrares em dificuldades
recorda-te que mesmo as pessoas insignificantes podem ser prestáveis.*

24

A RAPARIGA E OS PRETENDENTES

Havia um homem que não queria que a sua filha casasse. Ele mandava embora todos os homens que vinham pedir a mão da sua filha, mas um dia o pai disse: «Aquele homem que conseguir cortar o *mutondo* que eu lhe der só com um golpe de machado, poderá casar com a minha filha».

Os homens que ouviram da prova do *mutondo* sabiam perfeitamente bem que era impossível cortar um *mutondo* dessa maneira. Contudo, dias depois apareceu um rapaz a pedir a mão da rapariga.

«Toma este machado e corta aquele *mutondo* só com um golpe», ordenou o homem. «Se conseguires cortá-lo poderás ficar com a minha filha».

No dia seguinte o rapaz foi à *machamba* tentar a sua sorte mas não conseguiu cortar o tal *mutondo*. Outro aspirante também tentou cortar a árvore mas em vão – e também muitos outros mas sem qualquer sucesso.

Certo dia apareceu na aldeia outro rapaz que queria casar com a rapariga. Depois de ouvir atentamente o pai da rapariga, o rapaz disse: «Voltarei cá amanhã».

Entretanto o rapaz atirou para dentro do *mutondo* quatro ratos roedores. Pela tarde aquelas criaturas já tinham carcomido metade do *mutondo* e continuaram a roer pela noite fora sem parar. Ao amanhecer o rapaz foi ter com o pai da rapariga e disse: «Agora vou cortar o *mutondo*».

«Bem, leva este machado e corta com um golpe», disse o homem seguindo o rapaz com a sua filha. «Afastem-se», gritou o rapaz e aproximando-se do grande *mutondo* cortou-o só com uma machadada.

Então o homem deu a filha a este rapaz astuto e uma semana depois houve um grande casamento na aldeia.

A esperteza pode vencer dificuldades.

25

O PRÍNCIPE E O CÃO

Um dia um rei ofereceu um cão ao filho. Todo contente, o príncipe foi para a praia com o cão brincar com os seus companheiros. A certa altura o príncipe pequeno disse: «Rapazes, vamo-nos tatuar para ver quem tem mais gordura». Os seus companheiros concordaram.

«Quem vai ser o primeiro?» perguntaram eles. «Vamos começar pelo príncipe», um deles sugeriu. «Boa ideia», concordaram os outros.

Os rapazes tatuaram no umbigo do príncipe mas poucos dias depois o rapaz morreu duma infecção. Ao ver o seu dono morto, o cão enterrou-o e chorou pela sua perda. Então, em seguida, o cão começou a ganir:

«Os rapazes tatuaram no umbigo do meu senhor,

E o filho do rei morreu.

Enterrei-o na praia e chorei».

«Vocês ouviram o que aquele cão está a dizer?» perguntaram os rapazes uns aos outros. «Talvez fosse melhor matá-lo agora mesmo». Os rapazes pegaram em paus e pedras para matar o cão, mas ele conseguiu fugir. Quando os rapazes regressaram à aldeia a rainha perguntou-lhes, «Onde está o meu filho?» «Oh, ele regressou à aldeia antes de nós», responderam eles. «Mas ele não está aqui», disse ela e naquele momento apareceu o cão do príncipe a chorar e a cantar. «Ouviram o que aquele cão está a dizer?» perguntaram os aldeões seguiram o cão. Quando chegaram à praia o cão desenterrou o seu senhor e os homens entregaram o corpo à mãe do príncipe. Ao ver o filho morto, a rainha decidiu punir os rapazes que mataram o seu filho – e assim no dia seguinte ela deu ordem para que fossem encarcerados.

Não tentes esconder o mal, pois em vão o fazes.

26

OS HOMENS, O LEÃO E O COELHO

Um dia um leão entrou numa povoação e devorou todos os homens mas as mulheres escaparam porque andavam a trabalhar na *machamba*. Poucos dias

depois apareceu um coelho na aldeia. Vendo que as mulheres trabalhavam sozinhas na *machamba* perguntou, «Onde é que estão os vossos maridos?»

«Um leão devorou-os a todos», disseram elas. «Vou matar esse leão», jurou o coelho. «Mas como é que o vais matar?» perguntaram as mulheres admiradas, contudo deram-lhe um cesto de feijão e prometeram-lhe dar outro depois.

O coelho tomou uma barra de ferro e foi à procura do leão mas só encontrou os seus filhotes no covil. «Onde está o vosso pai?» perguntou o coelho aos leõezinhos. «Foi caçar», responderam eles. «Ora bem, quando regressar mandai furar esta barra neste ponto», ordenou o coelho.

Quando o leão regressou os leõezinhos contaram o que o coelho tinha dito. O leão rugiu zangado, «Se aquele coelho voltar mandem-no embora».

Quando o coelho regressou no dia seguinte, perguntou: «O leão já furou a minha barra?» «Ainda não», admitiram os leõezinhos. Então o coelho arrebatou um deles e matou-o. «Dizei ao vosso pai para furar a barra como eu quero, senão matarei mais um de vocês amanhã», o coelho ameaçou-os severamente. Quando o leão regressou os filhos contaram-lhe tudo.

No dia seguinte o leão fez uma fogueira e deixou lá a barra até ficar bem vermelha. Quando foi tirá-la queimou as mãos de modo que não foi capaz de furar a barra. Receosos o leão fugiu com a sua mulher e filhos para uma ilha – mas logo o coelho seguiu as pegadas do leão e quando se encontrou com os seus filhos perguntou: «A barra já está furada?» «O nosso pai não consegue furar a barra», lamentaram os leõezinhos. O coelho agarrou noutro leãozinho e matou-o. Ao ver só dois filhos, o leão fez outra fogueira para furar a barra mas queimou-se novamente. Dois dias depois o coelho encontrou-se com os leõezinhos e perguntou: «Onde está a minha barra?» E vendo que o leão tinha fugido pegou nos dois restantes leõezinhos e matou-os.

O leão e a sua mulher fugiram para muito longe para nunca mais voltarem. Então o coelho foi para a aldeia para receber a sua recompensa. «Aquele leão nunca mais há-de ameaçar-vos», assegurou o coelho. «Vamos te dar um homem», disseram as mulheres. «Mas homem não quero», disse o coelho. «Então vamos-te oferecer uma *machamba* de feijão», disseram elas – mas deram-lhe três *machambas*!

«Se algum outro leão aparecer, avisem-me», disse o coelho. E assim daí por diante os camponeses ficaram a viver felizes e em paz.

Quando te sentires desamparado recorda-te que frequentemente em tais momentos aparece uma alma gentil.

NYANTETE

Numa certa terra havia um rio que tinha muitos peixes. Um dia um grupo de raparigas decidiu ir pescar. Quando elas chegaram ao rio uma delas disse: «Agora quem é que nos vai ajudar a atravessar o rio? Aqui não há nenhuma almadia». Então uma das raparigas chamou um jacaré e pediu: «Se faz favor, pode leva-nos para o outro lado?» «Quem é que me chamou?» perguntou o jacaré. «Eu mesmo», respondeu Nyantete. «Subam para as minhas costas», o jacaré convidou as raparigas. Ao atravessar o rio com as raparigas, o jacaré começou a cantar:

«Vocês raparigas andam a brincar com o jacaré que come gente. Foi demais...».

Nyantete e as outras raparigas também cantavam, «aye... yi... yi... yi i...».

Do outro lado do rio apanharam bastante peixe até encherem os seus cestos. Em seguida pediram ao jacaré para levá-las de volta.

Quando as raparigas regressaram à aldeia as suas mães perguntaram: «Como é que vocês apanharam assim tanto peixe?» «Um jacaré ajudou-nos a atravessar o rio», disseram elas. «Mas filhas, porventura não quer essa fera comer-vos?» perguntaram as mulheres atemorizadas. As raparigas exclamaram: «Claro que não. O jacaré é uma boa almadia!»

No dia seguinte foram de novo ao rio e vendo o jacaré a descansar na margem do rio, chamaram-no. As raparigas subiram para cima das costas dele e atravessaram o rio. Pela tardinha, depois de terem apanhado muito peixe, chamaram novamente o jacaré que disse: «Muito bem, subam».

Quando chegaram ao meio do rio o jacaré disse, «Não vos tinha avisado para não brincarem com o jacaré que come gente?» Ao ouvir isso as raparigas ficaram muito aflitas e lembraram-se da advertência de suas mães. O jacaré mergulhou duas vezes no rio onde um outro jacaré que passava por ai nesse momento comeu algumas raparigas. Depois o jacaré-barqueiro comeu a pobre Nyantete.

Os jovens devem respeitar e estimar a experiência dos adultos.

UM COELHO NA BARRIGA DO ELEFANTE

Um dia um coelho deparou com um elefante morto e decidiu cortar-lhe a barriga e extrair as entranhas. Em seguida foi abater uma árvore e fez um forte cajado. No dia seguinte pôs-se a caminhar pelo mato adentro com esse cajado grande. Quando ele viu uma zebra com os seus filhos, disse: «Tenho tanta vontade de matar os teus filhotes!»

E assim o coelho bateu com força com o grande cajado e matou uma das zebras pequeninas, após o qual o coelho fugiu e foi esconder-se na barriga do elefante. Minutos depois ouviu alguém aproximar-se. O coelho perguntou com uma voz retumbante, «Quem vem aí?» «Uma zebra, senhor. Ando a procura dum coelho que matou um dos meus filhos». «Vai-te embora agora. Amanhã veremos isso», ordenou o coelho.

No dia seguinte o coelho avistou um tigre com os seus filhos e aproximando-se deles, disse: «Dá-me imenso gosto matar os teus filhos». «Como é que ousas dizer tal coisa?» bradou o tigre. «Porque não? E quem me pode impedir?» perguntou o coelho danado. «Bem mata e logo veremos isso», o tigre desafiou o coelho. Então o coelho matou um tigrezinho com o grande cajado e fugiu para dentro da barriga do elefante. Ao ouvir passos perto do elefante o coelho perguntou com voz estrondosa, «Quem é que anda por aí?» «É um tigre, senhor. Estou a procura dum coelho que matou o meu filho», respondeu o tigre. «Agora deves fugir. Falaremos disso amanhã», ordenou o coelho.

Dois dias mais tarde o coelho encontrou-se com um leão enorme que estava a descansar com os seus filhos à sombra de uma árvore. «Como gostaria de matar os teus filhos!» exclamou o coelho e levantando a grande cajado, degolou um leãozinho e desapareceu dentro da barriga do elefante. Quando ouviu passos perguntou com uma voz ameaçadora. «Quem é você e o que anda a fazer por aqui?» «Um leão, senhor. Ando a procura dum coelho que matou o meu filho», disse o leão. «Vem amanhã para conversarmos sobre esse assunto», sugeriu o coelho.

Um dia depois o coelho deparou com um rato pequena com filhos. «Os teus filhos são tão engraçados!» exclamou o coelho rindo-se deles. «Sim, e ouvi dizer que anda por aí um coelho a matar os filhos dos outros animais. Não será porventura você...», perguntou a rata desconfiada.

«Oh sim, fui eu mesmo que matei os filhos da zebra, do tigre e do leão, e estes ratinhos, quem são eles?» disse o coelho encolerizado. «Também posso matá-los facilmente». E o coelho matou um ratinho e fugiu. Mas a rata correu atrás dele – e quando ele entrou na barriga do elefante a rata seguiu-o também. Cansado de muito correr, o coelho largou o cajado e a rata pegou nele e deu uma cajadada fortíssima na cabeça do coelho.

Aqueles que vencem os fortes são por vezes derrotados pelos fracos.

O GALO E O MORCEGO

Um morcego e um galo tornaram-se grandes amigos. O morcego era muito esperto. Um dia o morcego veio visitar o galo e disse: «Amigo, queres ver um milagre?»

«Um milagre!» perguntou o galo admiradíssimo. O morcego então pediu ao seu filho para deixar uma panela com feijão ao fogo e disse: «Agora vou saltar para dentro da panela e ficar lá até o feijão ficar bem cozido». «Mas, amigo, vais morrer cozido!» disse o galo atemorizado. «Oh não, claro que não. Isso é um milagre», assegurou o morcego.

O morcego entrou na panela mas silenciosamente zarpou para o tecto sem que o galo notasse esse movimento. E ficou lá a ver o que é que o seu amigo, o galo, iria fazer em seguida. Vinte minutos mais tarde a panela ficou muito quente. «Agora vamos ver se o morcego ainda está vivo», disse o galo. Quando o galo destapou a panela, no meio daquela fumaraça, o morcego mergulhou na panela e saiu imediatamente de lá.

«Amigo, já vês agora que eu faço milagres», gabou-se o morcego. «Sim, realmente», concordou o galo atônito. «Amanhã vou fazer outra vez o mesmo milagre», prometeu o morcego.

No dia seguinte o morcego foi à casa do galo, e o galo disse, «Filho, trás algum feijão e põem ao fogo para fazermos um milagre». O galito trouxe uma panela de feijão e levou-a ao lume – e desta vez foi o galo que entrou na panela. Quando a água ferveu, evidentemente, o galo simplório morreu. «Amigo, estás bem aí», perguntou o morcego espreitando para dentro da panela mas não houve qualquer resposta. «O teu pai deve estar morto», informou o morcego todo satisfeito consigo e logo regressou à casa.

No dia seguinte, o filho do galo foi ter com um outro galo, seu amigo, e juntos decidiram ensinar uma boa lição ao morcego. Começaram por cortar a cabeça do galo morto.

No dia seguinte quando o morcego veio à casa do galito e perguntou, «Onde está o teu pai?» o galo pequeno disse, «Oh foi ao barbeiro. Você sabe, ele cortou a cabeça e mandou-a ao barbeiro». «Você deve estar a mentir pois isso não é possível», protestou o morcego. «Sim, mas evidentemente aquilo foi um milagre. Pode ver o seu corpo aqui mesmo», o galito explicou e mostrou-lhe o corpo de seu pai sem cabeça. «Então ele também faz milagres?» inquiriu perplexo o morcego. «Oh sim, e logo vai vê-lo vivo», assegurou o galito. Enquanto falavam o galito esperto escondeu o corpo sem cabeça de seu pai, para dar entrada ao seu amigo, o galo cúmplice.

Ao ver o galo vivo o morcego disse: «Penso que também vou tentar fazer aquele milagre».

O morcego foi para casa e cortou a sua própria cabeça. No dia seguinte o galo astuto foi à casa do morcego e perguntou ao seu filho: «Onde é que está o teu pai?» «Foi ao barbeiro», disse o morcego pequeno. «Não penso que isso é verdade», informou o galito. «O teu pai matou-se a si próprio. Ele enganou o meu pai, mas eu vinguei-me». E mofando-se do morcego o galo foi-se embora.

Engana os outros, e serás um dia enganado a dobrar.

30

O JACARÉ E A ÁGUIA

Um dia um jacaré ficou doente e perguntou à sua mãe: «Qual é o remédio para esta moléstia?» «Sal» respondeu ela. Naquele momento apareceu um coelho e o jacaré disse, «Senhor, pode fazer o favor de me arranjar um pouco de sal para este mal-estar?»

«Então você quer que eu vá à aldeia para os homens me matarem! Porque é que me tenta enganar?» disse o coelho muito irritado. «Amigo, porque pensa assim?» perguntou o jacaré. «Então como quer que pense?» inquiriu o coelho, «E se quiser brigar comigo, estou pronto». O jacaré disse: «Não, e se faz favor vá embora; não quero nenhuma discussão consigo mas se continuar a pensar dessa maneira venha cá depois de alguns dias».

Pouco depois apareceu uma ratazana a quem o jacaré lhe contou a sua triste história. «Espero que não faças como aquele coelho», disse o jacaré.

«Senhor jacaré, talvez o rato e o galo que vivem na aldeia o possam ajudar», sugeriu a ratazana. «Bem, então quando fores à aldeia diz-lhes que preciso de um pouco de sal», implorou o jacaré.

Mas a ratazana foi para casa e esqueceu-se completamente do pedido do jacaré. O pobre jacaré já se encontrava bastante fraco quando chegou uma águia. «Senhora, podia trazer-me um pouco de sal para a minha doença?» rogou o jacaré e sugeriu, «talvez o galo e o rato que vivem na aldeia a possam ajudar». A águia voou para a aldeia e quando viu o galo, disse: «Senhor, podia arranjar-me um pouco de sal?» O galo foi imediatamente comunicar ao rato, e este foi logo a uma palhota onde havia muito sal. E deu um saco de sal ao galo, que por sua vez o entregou à águia. Como sinal de agradecimento, a águia colocou umas penas lindíssimas à volta do pescoço do galo.

Sem perder tempo a águia deu o sal ao jacaré e o jacaré disse: «Companheira águia, você pode pescar no rio Zambeze sempre que quiser. Eu a protegerei». Desde então a águia e o jacaré tornaram-se grandes amigos.

Ajuda o teu próximo se quiseres que ele te ajude a ti.

O CEGO, O CARRANCUDO E O LEÃO

Um cego construiu uma palhota ao pé de um rio. Pouco depois veio um carrancudo e disse: «Também vou construir uma palhota aqui para vivermos juntos». Quando o carrancudo completou a sua palhota, o cego disse: «Vamos atravessar o rio». Eles atravessaram o rio e continuaram a caminhar para a frente. Enquanto caminhavam, o cego esbarrou-se com uma tartaruga e disse ao carrancudo: «Podes guardar isso no teu saco», e continuaram a jornada. Momentos depois o carrancudo encontrou um rabo de rinoceronte e guardou-o também no saco. Enquanto caminhavam o cego sentiu algo debaixo dos seus pés e exclamou, «Olha o que encontrei!» «Encontraste o quê?» perguntou o carrancudo. «Um dente de elefante», disse o cego, «guarda isso também no teu saco».

O cego e o carrancudo continuaram a sua jornada. A pequena distância o carrancudo deparou com uma espingarda e cartuchos e também guardou essa coisas no saco. Quando já era noite chegaram a uma aldeia e avistaram uma casa grande e desabitada, e decidiram entrar e passar a noite lá.

No dia seguinte quando as mulheres locais viram gente na casa grande disseram: «Vocês não podem ficar aí». «De quem é esta casa?» perguntou o cego. «Ela pertence ao nosso marido, o leão», responderam as mulheres. «Nós não temos medo de ninguém», disseram os dois viajantes. «Somos muito fortes». «Bem, então vão ver...». disseram elas. Pouco depois chegou o leão e cheirou homens em sua casa; e aproximando-se devagarinho da porta, achou-a encerrada. «Quem é que está aí dentro?» bradou o leão. «Aqueles que te querem comer mesmo esta noite», respondeu o cego com voz temível. «Então vocês são mais valentes do que eu?» desafiou o leão.

«As nossas carraças não são como as tuas», responderam eles. «Aproxima-te da janela e mostra uma das tuas carraças». O leão arrancou uma das suas carraças e mostrou-lhes. «As tuas carraças são mesmo assim tão pequeninas?» perguntaram eles rindo-se do leão.

«Aqui está a nossa carraça! disse o carrancudo mostrando a tartaruga. Vendo a tartaruga o leão fugiu. «Porque foges?» perguntaram eles. «A vossa carraça há-de quer arrancar as minhas pestanas», disse o leão aproximando-se lentamente da janela. «Mas vocês têm bigode como o meu?» inquiriu o leão. «O nosso bigode é mais forte do que o teu», respondeu o cego. «Se quiseres vê-lo, mostra primeiro o teu». O leão tirou um bigode e mostrou-lhes. «O teu bigode é assim tão fininho?» perguntaram eles zombando. «Aqui, olha para o nosso», disse o carrancudo mostrando o rabo do rinoceronte.

«Vocês devem estar a gozar comigo», rugiu o leão confuso, «acho que devo devorar-vos agora mesmo!» «Certo, mas antes disso tens de mostrar os teus dentes», demandou o cego. O leão arrancou um dente e mostrou-lhes. «Agora

vou-te mostrar o meu», disse o carrancudo atirando o dente de elefante pela janela.

Quando o elefante viu o dente, fugiu. «Porque foges?» gritaram eles. «Tu ainda não ouviste a nossa voz. Vem cá». «Vocês têm uma voz como a minha?» indagou o leão e começou a rugir. O cego e o carrancudo riram-se dele e disseram, «Vem cá e escuta». O leão aproximou-se.

«Encosta a tua orelha à janela», ordenou o carrancudo e tomando a espingarda do seu saco levou-a à janela e disparou. «Já ouviste a nossa voz?» perguntaram eles.

Evidentemente, o leão não respondeu!

32

A BALEIA E O GALO

Outrora uma baleia e um galo tornaram-se grandes amigos. Sempre que a baleia caçava partilhava a carne com o galo. Certo dia o galo foi ao mato caçar e matou cinco animais. Então ele convidou a baleia para partilhar da caça. Mas a baleia ficou com inveja da sorte do galo e planeou uma grande viagem. No caminho encontrou muitos elefantes e matou cinco. Quando regressou à casa chamou o galo para lhe dar alguma carne. Só que desta vez a baleia resolveu matá-lo e disse à jibóia, sua criada, para mordê-lo até matar.

Mas o galo era esperto, e disse ao seu criado sirisiri: «Vamos visitar a baleia». Quando chegaram onde a baleia vivia, o galo ordenou: «Sirisiri, mata a jibóia». O sirisiri e a jibóia lutaram ferozmente, e a jibóia caiu morta. «Agora vamos lutar também», o galo desafiou a baleia, e eles começaram a lutar aguerridamente.

A baleia caiu por terra e quebrou um pedaço da sua cauda. Contudo ela recompôs-se e eles continuaram a lutar ferozmente. Mas desta vez caiu o galo por terra e perdeu algumas penas. Depois de lutarem durante outra meia hora o galo conseguiu espicaçar um bocado da barriga da baleia. Depois no quarto assalto, o galo caiu e partiu a sua crista mas refez-se imediatamente e pôs-se a cantarolar, «Co-co-ro-có... as minhas penas chegam até Chiqambo». «Mas a minha cauda atinge o mar», disse a baleia, «oh tagarela, deixa de cantigas e continuemos a lutar». Então lutaram outra vez mas não muito depois a baleia caiu morta.

«Sirisiri, vamos embora», disse o galo.

A inveja pode estragar amizades.

O COELHO E O LENHADOR

Um dia um lenhador foi ao mato cortar árvores. Pela tardinha, depois de cortar bastantes árvores, o lenhador regressou a casa. Um coelho que saltitava por ali viu as árvores abatidas no chão e disse, «Ó árvores, levantem-se». As árvores levantaram-se. «Agora caíam novamente», ordenou ele. E elas caíram. «Fiquem de pé», exigiu ele. E todas ficaram novamente de pé.

No dia seguinte, quando o lenhador veio cortar mais árvores, ficou admirado ao ver que todas as árvores que ele tinha cortado no dia anterior estavam de pé. E ele pensou: «Mas como é que estas árvores ficaram de pé?» Então naquele dia o lenhador fabricou um enorme espantalho com uma cera viscosa. Depois de cortar algumas árvores o homem regressou à sua aldeia, mas deixou o espantalho de cera onde tinha estado a cortar árvores, juntamente com alguma massa e caril. Pela tarde coelho veio novamente e disse: «Vocês árvores, levantem-se», e elas levantaram-se. «Vocês árvores, agora caíam», e todas tombaram. Então o coelho avistou o homem de cera, aproximou-se dele e perguntou: «Olá Vossa Senhoria, de quem é esta *machamba*?» mas o homem de cera não respondeu. «Então grandalhão você não sabe falar?» O homem de cera continuava mudo. «Vai buscar um pouco de água para lavarmos as mãos». Mas a figura permanecia imóvel.

Excessivamente zangado, o coelho foi ao rio lavar as mãos e depois comeu toda a massa que estava mesmo à frente do homem de cera. Em seguida ele bateu as palmas e disse: «Obrigado Senhor». Mas o homem não retribuiu a cortesia.

«Porventura sou cão para me tratares dessa maneira?» gritou o coelho assanhado, e esmurrou-o no queixo. Mas quando ele bateu, a mão ficou presa na cera viscosa e tentou socar com a outra mão esta também ficou colada. Então ele mordeu o homem de cera, mas o dentes também ficaram presos.

Quando o lenhador chegou e encontrou o coelho preso sobre o homem de cera ele arrebatou-o e arremessou-o para dentro do seu saco. Seguidamente entregou o saco ao seu filho mais novo e disse: «Filho, leva este coelho para casa e mata-o para o caril. Assim não precisamos de matar a galinha».

Quando o rapazito se dirigia para casa com o saco, o coelho perguntou, «Olá meu bom rapazito, o que é que o teu pai, meu velho companheiro, te disse?» «Ele disse para matar o coelho, não a galinha», respondeu o rapaz.

«Não, não. Ouviste mal», explicou o coelho. «Ele disse antes para matar a galinha e guardar o coelho». «Não, tenho a certeza que ele não disse isso», arguiu o rapaz. Mas para confirmar, o rapaz foi ter com o pai e perguntou, «Pai, você disse para matar a galinha e guardar o coelho?» «Não, não. Não foi nada disso. Mata o coelho, não a galinha», repetiu o pai.

Quando o rapaz entrava na povoação o coelho inquiriu novamente: «Então o que o teu pai te disse?» «Ele disse para matar o coelho para comermos junto com a massa», respondeu o rapaz.

«Não, nem pensar!» disse o coelho, «Ele nunca diria isso. O que ele quer é que matem a galinha e ma dêem a mim, um bom amigo de teu pai», instou o coelho. Quando o rapaz chegou à casa disse à mãe: «Ó mãe, você tem de cozinhar a galinha para o coelho comer».

Quando o lenhador regressou à casa, disse, «Bem, esta noite devemos ter uma refeição deliciosa com a carne de coelho!» «Não vai ser carne de coelho; mas de galinha», informou a sua mulher.

«Mas o rapaz não te disse para matares o coelho?» gritou o lenhador pegando num pau. «Onde está aquele coelho?»

«Ele está na esteira a dormir com o nosso filho», disse ela. O coelho está debaixo do cobertor preto e o nosso filho debaixo do cobertor branco.

Ouvindo a mulher dizer aquilo, o coelho trocou rapidamente os cobertores de modo que o lenhador bateu no filho, e matou-o. Zombando do lenhador, o coelho escapuliu apressadamente para o mato.

Tem cuidado quando te encontrares em companhia de pessoas ardilosas.

34

PIMBIRIMANO

Era uma vez um homem cuja mulher se encontrava à espera de filho. Um dia ele encontrou-se com uma hiena que tinha voltado de caça e disse: «Dá-me um pouco dessa carne para o meu filho que esta para nascer brevemente». Então a hiena deu-lhe alguma carne.

A mulher deu à luz um filho que era realmente uma criança muito grande e quando ele cresceu começou a andar com uma zagaia e setas. Certa manhã a hiena apareceu e perguntou à mulher: «Onde está o teu filho?» «Saiu. Terás de esperar até anoitecer se o quiseres ver. Agora ele está muito grande», avisou a mulher. «Vou pedir ao rato para fazer uma armadilha para o apanhar. Portanto hoje à noite esconde-te ao pé da armadilha». Naquela noite a hiena escondeu-se ao pé da armadilha.

«Pimbirimano, a tua armadilha caiu, vai e vê», disse a mãe. «Não, não foi a minha armadilha», respondeu Pimbirimano e ele não foi ao mato. Ao alvorecer a hiena apareceu em casa da mulher e disse: «Não consigo apanhar o teu filho».

«Vou-lhe dar um colar», disse a mulher, «assim podes ir ao dormitório dos rapazes perguntar pelo rapaz que usa um colar de missangas». Mas Pimbirimano era muito esperto. Ele pediu aos seus companheiros para também usarem missangas como as dele. Quando a hiena chegou ao dormitório à noite, ela perguntou: «Onde está aquele rapaz que usa um colar de missangas ao pescoço?» «Olha hiena, todos nós temos colares», disseram os amigos do Pimbirimano.

Muito irritada com isso, a hiena foi a casa da mulher e disse: «Agora vou-te comer!» «Espera só mais um dia», pediu a mulher aflita». «Amanhã vou mandar o meu filho ao campo para queimar palha. Tu podes esconder num montão de palha e agarrar aquele que tiver uma bracelete».

Na manhã seguinte o Pimbirimano foi ao campo para queimar palha mas levou consigo os seus amigos e todos eles levaram as suas zagaias. A hiena tinha-se escondido num dos montes de palha. Ao chegarem ao campo Pimbirimano disse aos seus amigos: «Vamos atirar setas contra aquelas pilhas de palha. E os rapazes começaram a atirar setas; um rapazinho acertou na hiena, e ela fugiu a gritar. Depois de queimar a palha o Pimbirimano regressou à aldeia. No dia seguinte a hiena veio ver a mulher e disse: «Olha, o teu filho magoou-me com uma seta. Agora vou-te comer».

«Espera!» Esta tarde vou dizer-lhe para subir uma *ntacha* e tu podes apanhá-lo lá. O meu filho vestido de preto e os outros de branco», explicou a mulher. Mas o Pimbirimano disse aos seus companheiros: «Vamos todos vestir de preto», e todos puseram roupas pretas. Os rapazes subiram uma árvore e quando estavam a colher frutos a hiena apareceu e perguntou: «Quem de entre vós tem roupa preta?» «Todos nós temos», responderam eles. «Bem, então vou comer-vos a todos», disse a hiena assanhada e avisou, «mas se me disserem onde posso encontrar o Pimbirimano não vos farei mal». «É aquele, é aquele», gritaram os rapazes. «Bem deixa-o descer», ordenou a hiena.

Naquele momento surgiu um uma aranha enorme e levou o Pimbirimano mais para cima. Frustrada, a hiena manhosa correu para a aldeia e gritou, «Mulher, o teu filho enganou-me novamente. Desta vez vou-te mesmo comer».

Não faças promessas que não possas cumprir.

35

O HOMEM E O ESPELHO MÁGICO

Na terra do rei-monhé vivia um homem pobre que tinha um espelho mágico. Dentro do espelho havia muitas coisas valiosas. Um dia o homem pobre disse ao espelho: «Faz o que costumavas fazer para o teu dono!»

O espelho mostrou muitos homens, bois, ovelhas, cabritos, galinhas, patos, porcos, pombas e entre tudo isso uma mulher. O espelho também fez uma casa grande e bonita.

Um dia quando o rei-monhé viu aquela casa atractiva perguntou: «De quem é essa casa? Quero-a para mim». No dia seguinte os guardas do rei foram ver a casa e quando lá entraram viram uma mulher vestida de vermelho como fogo. Os guardas regressaram rapidamente para informar o rei: «Vimos naquela casa

uma senhora muito bonita!» «Isso não pode ser verdade!» exclamou o rei. «Sua majestade, mandai o vosso criado para averiguar e logo o rei saberá que dizemos a verdade», sugeriram os guardas.

Então o rei chamou o seu criado e mandou verificar quem vivia naquela casa grande. O criado confirmou o que os guardas tinham visto. Logo depois o rei declarou: «Amanhã nós mesmos vamos ver aquela mansão».

Na manhã seguinte o rei e os guardas foram inspecionar a casa. Quando o dono do espelho viu tantos soldados e guardas do rei, ele disse: «Minha senhora, talvez eles tenham vindo para nos matar». O homem pediu ao espelho para produzir soldados armados. Quando o rei viu uma legião de soldados logo concluiu que eles tinham vindo para fazer guerra. «Traz papel e tinta», ordenou o rei ao criado e escreveu: «*Nós não queremos guerra*».

Depois de ler a mensagem o homem do espelho convidou o rei a sua casa, e o rei viu que a senhora vestida de vermelho era realmente muito formosa. Mas apesar de ter dado palavra de não querer guerra, o rei prendeu imediatamente o homem – mas o espelho mágico envolveu a senhora. «Tomem também aquele espelho», comandou o rei aos guardas, e os guardas apossaram-se dele. Mas antes que pudessem apossar-se da casa o espelho engoliu-a. «Agora, amarrem o homem e levem-no para o palácio», ordenou o rei.

Quando chegaram ao palácio o rei perguntou: «Onde é que devemos deixar este homem e o seu espelho? Na masmorra ou no terraço?» «No terraço», aconselharam os guardas e foi para lá que se dirigiram.

Pela meia noite veio um rato vasculhar o sítio à procura de amendoim, onde o homem se encontrava. Então o homem disse: «Olá companheiro, se quiseres amendoim vai buscar o meu espelho».

«É este o teu espelho?» perguntou o rato mostrando um espelho. «Não, não é esse», respondeu o homem e disse, «o meu espelho está rachado». O rato então trouxe quatro espelhos quebrados e perguntou: «Qual deles é o teu?» «O mais pequeno», respondeu o homem dando algum amendoim ao rato. Então o homem pediu: «Espelho, espelho – agora faz o que costumavas fazer para o teu dono».

O espelho expeliu muitos cavalos, um dos quais era realmente enorme. Também despejou muitos soldados prontos para a guerra. O homem fugiu do palácio e pediu ao espelho mágico para construir outra casa.

No dia seguinte o rei disse: «Corneteiro, toca a corneta: aquele homem escapou com o espelho». Os guardas do rei foram à procura do homem mas não conseguiram capturá-lo. Antes, os soldados que tinha rompido do espelho mágico capturaram alguns soldados do rei e cortaram-lhes as mãos.

Entretanto o rei enviou mais soldados para apanhar o homem mas os soldados do espelho mataram a todos eles e ainda penderam o general do rei e cortaram a sua orelha. O homem disse ao general: «Agora vai e diz ao teu rei para me deixar em paz». Mas o rei organizou outro exército chamando todos os rapa-

zitos e deu a ordem: «Ide e matai esse homem do espelho e aquele que conseguir terá um prémio fabuloso», e os rapazes partiram imediatamente. Quando avistaram a casa grande, dispararam as suas espingardas, mas não acertaram no alvo. O homem do espelho prendeu alguns rapazes e em seguida enviou uma carta dizendo que ele não queria guerra com o rei. O rei aceitou outra vez a proposta.

O rei então decidiu fazer uma grande festa e o homem do espelho também foi convidado. Mas como ele veio à festa sem os seus soldados, no meio do divertimento os soldados do rei prenderam o homem e despojaram-no do espelho. «Agora vamos guardar o espelho cuidadosamente», disse o comandante. Então o rei guardou o espelho consigo e deu instruções para que atirassem o homem do minarete mais alto do palácio.

Pela meia-noite o rato saiu novamente do seu buraco para comer e ao ouvir barulho o homem chamou: «Quem está aí?» «Ah meu companheiro rato, queres mais amendoim?» perguntou o homem. «Oh, oh! Penso que desejas novamente ver o teu espelho», inferiu o rato. «Bem, podias primeiro desatar-me», pediu o homem. «Ele amarraram-te com arame», disse o rato, mas ele conseguiu cortar o arame com uma lima e libertar o homem.

«Amigo, agora traz o espelho», suplicou o homem. O rato dirigiu-se para o sítio onde ele tinha encontrado o espelho antes, mas ele não estava lá. Depois procurou à volta da cama do rei, mas também não havia sinal dele, porque o rei dormia com ele. Contudo o rato foi capaz de tirar o espelho com grande perícia e levá-lo ao homem, que o recompensou com bastante amendoim e milho.

«Podias ajudar-me a guardar esta comida no meu lugar», pediu o rato. O homem ajudou-lhe até a sua casa ficar cheia e disse: «Se quiseres podes vir para a minha casa – onde também poderás encontrar muito amendoim. Podes deixar esse amendoim para o teu irmão». Então o rato foi viver com o homem.

Pela manhã, quando o rei deu pelo desaparecimento do espelho mágico ele ordenou ao corneteiro para tocar a corneta. «Mas não há mais homens na aldeia», disse o corneteiro, «então para quem devo tocar?» «Chama as crianças», ordenou o rei. Quando as crianças se reuniram o rei comandou: «Vocês devem ir e matar aquele homem que aniquilou os vossos pais». Então as crianças foram à procura do homem e quando encontraram elas dispararam as espingardas, atiram setas, punhais e machados. «Vem cá lutar connosco», as crianças desafiaram.

«Mas vocês ainda são criancinhas! Vão chamar os vossos pais», disse o homem. Mas as crianças gritaram: «Os nossos pais morreram lutando com os soldados do teu espelho mágico. Agora vem lutar». Mas o homem recusou, contudo as crianças aventuraram-se para dentro da casa, prenderam o homem e levaram-no à presença do rei. O rei tirou-lhe o espelho e cortou-lhe a cabeça.

«Agora és meu», disse o rei admirando o espelho e ordenou, «faz o que costumavas fazer para o teu dono». Mas o espelho não fez mesmo qualquer magia.

Irritado, o ambicioso rei-monhé esmigalhou o espelho em milhões de pedaços e atirou-os a todos para fora.

A cobiça não te levará a parte alguma.

36

O CÃO DA SERRA

Contava-se que em certa aldeia havia um homem que tinha dois filhos. Um dia o homem morreu inesperadamente. Ao filho mais velho ele tinha deixado sete peças pequenas de marfim e ao mais novo só uma peça grande de marfim. O filho mais velho vendeu as peças de marfim e comprou uma grande quantidade de pano.

Quando toda a roupa se estragou, o irmão mais velho disse: «Irmão, vamos trocar o teu marfim por pano». «Não», respondeu o rapaz, «eu vou trocar o meu marfim por um cão». E assim o irmão mais novo trocou por um cão.

Quando o irmão mais velho viu o cão ele disse: «Deste todo aquele marfim por um cão tão raquítico?» «Sim», foi a resposta. Zangado, o seu irmão expulsou-o de casa.

Então o irmão mais novo foi para o mato viver com o seu cão. Um dia o cão viu muitos ratos, e pensou: «Não fui eu comprado para ajudar o meu dono?» E ele caçou todos os ratos. Um ou dois dias depois desse incidente, o cão deparou com um grupo de coelhos. «O meu senhor não me comprou para o ajudar?» pensou ele, e lançou-se atrás dos coelhos. Noutra altura quando o cão viu uma grande manada de elefantes capturou vários e, retirando os dentes, escondeu-os no solo.

Entretanto o cão ia crescendo e ficando robusto. Um dia encontraram o filho do rei na praia onde alguns homens o tinham prendido para ser comido por uma baleia. «Olha, aí vem uma grande baleia para nos comer», gritou o príncipe. «Que venha. Não tenho medo», afirmou o rapaz. «O meu cão vai apanhá-la».

Quando a baleia se aproximou para os atacar o cão agarrou e matou-a e em seguida libertaram o príncipe. Cortaram a cabeça da baleia e esconderam-na. O rei ficou muito contente ao ver o filho de volta e perguntou: «Filho, quem te salvou?» «Um rapaz que tem um enorme cão», explicou o príncipe. Então ouvindo isso os *cipaios* foram sem perder tempo à procura da baleia mas eles só encontraram uma cabeça pequena. Os *cipaios* regressaram à aldeia e disseram ao rei, «Vossa Majestade, nós matámos uma baleia e aqui está a sua cabeça». «Mas essa cabeça não deve ser muito maior?» inquiriu o rei.

Então o príncipe levantou-se e disse, «Não foram eles que mataram a baleia; foi o cão do rapaz». Ao anoitecer o rapaz entrou na aldeia com o cão e quando os

cipaios viram um cão tão grande fugiram assustados. «Não se assustem; este cão não faz mal a ninguém», assegurou o rapaz. Ao chegar à presença do rei, o rapaz mostrou-lhe a cabeça da baleia. «Sem dúvida foi este rapaz quem matou a baleia viciosa», afirmou o rei e proclamou, «ele será coroado rei depois de mim».

Quando o rei morreu o dono do cão sentou-se no trono.

Certo dia os *cipaios* disseram ao novo rei: «Senhor, queremos ir a caça com o vosso cão». O rei avisou-os, «Devem fustigá-lo só uma vez. Se o fustigarem mais do que isso ele ficará muito danado».

Quando os *cipaios* foram para o mato caçar, o cão viu um rebanho de cabritos. Um dos *cipaios* fustigou o cão, mas logo depois os outros *cipaios* juntaram-se e também começaram a fustigar. O cão enfureceu-se de tal maneira que comeu-os a todos e mais tarde quando regressou à aldeia devorou mais alguns homens.

Depois o cão fugiu para o mato.

Não se deve confiar coisas sérias aos imprudentes.

37

O RATO, O GALO E A FRANGA

Um rato, um galo e uma franga fizeram uma sociedade para construir uma casa. Certo dia uns homens que passavam por ali disseram: «Vamos fazer uma desordem e destruir essa coisa». O galo ouviu o plano e disse aos companheiros: «Vamos embora daqui antes que os homens nos venham matar».

«Deixa-os vir. Não nos podem fazer mesmo nada», assegurou o rato. Na manhã seguinte quando os homens chegaram, o galo começou a cantar, «Co-co-ro-có, chegou a hora de batalhar».

O rato, o galo e a franga abateram todos os homens que se aproximaram da casa excepto um. A este cortaram a orelha e disseram: «Agora podes ir para a aldeia e dizer aos outros que o rato e o galo estão extremamente furibundos – e vejam só o que pode acontecer se fizerem mais travessuras».

Pouco depois os *nantsengas* prepararam os seus arcos e flechas e vieram fazer outra guerra. Ao ver os *nantsengas* em pé de guerra, o galo começou a cantar novamente e os três companheiros mataram-nos a todos. As suas mulheres deram à luz muitos filhos e enviaram-lhes para fazer guerra. Ao encontrarem com o rato, o galo e a franga os rapazitos gritaram: «Viemos para lutar convosco!»

Mas desta vez o galo não cantou porque receava que podiam ser apanhados. Os rapazes entraram em casa, prenderam o rato, o galo e a franga, e levaram-nos para a aldeia. As mães ficaram demasiado orgulhosas com a coragem dos seus filhos.

«O rato, o galo e a franga derrotaram os grandes, mas nós conseguimos apanhá-los» apregoaram os rapazes vitoriosos – e o rato, o galo e a franga foram lançados para dentro da masmorra.

*Muitas vezes os pequenos são capazes de fazer
o que os grandes não conseguem.*

38

A FOME DOS ANIMAIS

Houve uma grande seca e o mato ficou sem comida. Quando os animais estavam a morrer de fome o elefante disse: «Ó gazela, vai se faz favor perguntar a Deus onde é que nós podemos encontrar comida». A gazela correu durante dois meses pelo mato e chegou ao monte onde Deus habitava. A gazela então rogou, «Senhor, estamos a morrer de fome. Onde é que podemos encontrar alguma comida?» «Comam os frutos da árvore chamada *ngerema*», explicou Deus, «mas vai repetindo aquele nome para não te esqueceres». A gazela cantou o nome dez vezes mas quando chegou onde os outros animais a esperavam, ela admitiu, «Oh, esqueci-me do nome da árvore que Deus me disse!» Irritado o elefante mandou-a embora e perguntou: «Quem é que concorda em ir agora?» «Deixa-me ir», ofereceu-se o javali.

«Mas tenha cuidado e não te esqueças daquilo que Deus te disser», avisaram-no os outros animais. Três meses tinham passado quando o javali chegou à morada de Deus e orou: «Nós morremos de fome, Senhor. Onde é que podemos encontrar alguma comida?»

«Vocês devem colher os frutos da árvore chamada *ngerema*», repetiu Deus. «Vai repetindo o nome até chegares para não te esqueceres».

O javali saiu cantando mas quando chegou aonde todos os animais se encontravam reunidos, ele disse: «Não consigo lembrar-me do nome da árvore que Deus me disse». Muito perturbado, o elefante também o demitiu e enviou a girafa, mas ela também se esqueceu do nome da árvore. Em seguida foi o rinoceronte e também regressou sem fixar o nome.

Então o elefante disse: «Coelho, tu que és muito esperto vai perguntar a Deus...». O coelho foi perguntar a Deus, e voltou cantando, mas também não foi capaz de dizer o que tinha ouvido. «Não há ninguém aqui capaz de se lembrar o que Deus diz?» estranhou o elefante, «então quem vai agora?» Ninguém respondeu mas após vários minutos a tartaruga disse: «Vou eu». «Mas podes tu, lenta tartaruga, chegar algum dia onde Deus vive?» perguntou o elefante desconfiado.

A tartaruga caminhou sem parar durante quatro meses. Quando chegou ao monte, rezou: «Senhor por favor não fiques zangado mas os animais que vivem

na terra esqueceram-se o que lhes dissestes». Deus disse novamente (dando à tartaruga uma pequena campainha): «Comam o fruto da árvore chamada *ngerema*. E vai cantando aquele nome pelo caminho».

A tartaruga tocava a campainha e cantava. Ouvindo a campainha alguns animais vieram ouvir o canto da tartaruga e eles caminharam ao lado dela fazendo refrão. Quando chegaram ao local onde o elefante e o resto dos animais estavam a sua espera, perguntaram-lhe: «O que Deus te disse?»

«Comam o fruto da árvore chamada *mungerema*».

Furioso o elefante agarrou na tartaruga e arremessou-a para tão longe quanto pôde.

Boas intenções somente não basta.

39

O COELHO E A TARTARUGA

Viviam no mato um elefante e outros animais que estavam a morrer de sede. Um dia o elefante chamou todos os animais e disse: «Já fizemos muitas covas mas não encontramos água. Um de nós tem de ir perguntar a Deus onde há água. Quem é que vai?»

«Vou eu», disse o búfalo. O búfalo correu e chegou a uma serra muito alta e chamou: «Senhor, os animais da terra estão a morrer de sede. Mandaram-me perguntar onde se deve fazer um poço».

«Façam ao pé da árvore chamada *ndjedjema*», respondeu Deus. O búfalo regressou e disse: «Deus disse-me para fazer um poço ao pé... oh agora não me lembro do nome». «Vai perguntar outra vez», insistiu o elefante.

«Mas estou muito cansado», queixou-se o búfalo. «Então quem vai agora?» pensou o elefante e disse: «Ó Zebra, vai tu mas não faças como o teu companheiro». Deus disse à zebra: «Vocês devem fazer um poço junto da árvore chamada *ndjedjema*». Mas a zebra também se esqueceu do local onde deviam escavar o poço. Então o elefante enviou o boi bravo, mas ele também se esqueceu.

«Então não há entre nós um único animal capaz de actuar inteligentemente?» queixou-se o elefante e disse, «ó coelho, vai tu». «Mas eu não sei onde Deus vive», escusou-se o coelho, porque tinha escondido alguma água para si e por enquanto não precisava de mais.

«Bem, já que recusas, podes ir embora daqui», disse o elefante furioso e depois perguntou, «então quem vai agora?»

Ninguém respondeu, mas ao ver a hesitação dos seus companheiros a tartaruga disse: «Vou eu!» «Tu, tartaruga, és capaz de chegar lá?» perguntou o elefante estranhando a sua força. «Tentarei!» prometeu a tartaruga.

A tartaruga depois de muito andar e chegar onde Deus vivia, rogou: «Os animais estão a morrer de sede; Senhor não fique zangado connosco por termos esquecido do nome...». «Vai e façam um poço ao pé da árvore chamada *ndjedjema*», disse Deus e a tartaruga caminhou de volta dia após dia cantando, «Camutindjé, camutindjé, camutindjé, ...». Ela ainda cantava quando se encontrou com os outros animais que a esperavam; e eles começaram a dançar e a rir-se do canto estranho. Quando a tartaruga encontrou-se com o elefante, ela disse, «Façam um poço junto a árvore chamada *ndjedjema*». «Bravo companheira tartaruga!» disse o elefante alegremente.

O urso começou a escavar, depois o porco-espinho, a tartaruga, a hiena, o tigre, o javali, e todos eles. Mas o coelho (que recusou cavar) disse: «Eu tenho a minha água. Não preciso da vossa para nada».

Dois dias depois os animais encontraram boa água. «Quem é que vai ficar aqui a guardar o poço?» perguntou o elefante; o búfalo ofereceu-se para ficar. Quando a água do coelho se acabou, ele começou a beber mel mas um dia pensou: «Estou farto de saciar a sede com mel todos os dias. Vou tentar tirar alguma água do poço». Então ele foi ao poço, mas levou consigo um casco com mel misturado com um pó. Quando o búfalo viu o coelho, inquiriu: «Vieste cá para beber a nossa água?» «Oh, não, nem penses nisso!» protestou o coelho «Tenho muita água, e é bastante doce. Gostarias de prová-la?» O coelho deu o mel ao búfalo e depois de beber ficou bêbado e adormeceu cantando alegremente debaixo duma árvore. O coelho prendeu o búfalo pelo pescoço e pernas e foi beber água. No dia seguinte quando o elefante e os outros animais vieram ao poço, viram o búfalo preso e perguntaram: «Quem é que te prendeu?» «Deve ter sido aquele coelho malvado», respondeu o búfalo.

«Mas como é que o coelho conseguiu prender um animal tão forte?» pensou o elefante irritado. «Julgo que o búfalo é pouco esperto». «Hoje vai ficar aqui o boi bravo».

O boi bravo ficou sozinho a guardar o poço. Veio o coelho novamente com o mel e deu-o ao boi; e assim ele também ficou bêbado e o coelho prendeu-o. Em seguida o coelho tirou água do poço, encheu o casco, lavou-se, remexeu-a toda, urinou nela – e foi-se embora.

Ao ver o boi amarrado o elefante perguntou: «E quem é que te amarrou?» «Deve ter sido aquele mesmo coelho», foi a resposta. «O coelho é muito mais astuto do que os animais grandes», queixou-se o elefante. «Depois de todo o trabalho árduo ainda continuamos a morrer de sede. Quem é que pode beber esta água lodosa?»

«Talvez o leão poderá ficar aqui hoje a guardar o poço», pensou o elefante. Mas quando o leão não respondeu a tartaruga levantou-se e disse. «Fico eu». «Tu és capaz de guardar o poço?» perguntou o elefante admirado mas ele deixou-a guardar o poço.

Ao anoitecer a tartaruga espalhou um grande casco de resina ao redor do poço e depois escondeu-se dentro. À noite veio o coelho e chamou: «Licença, licença!»

Ninguém respondeu e quando o coelho foi ao poço lavar-se, os pés ficaram presos na resina. Tentou libertar-se com as mãos, mas elas também ficaram presas no cola. Quis soltar-se com a barriga, mas a ela também ficou colada ao poço.

Quando o elefante veio beber água e encontrou o coelho preso ao poço agarrou-o e disse aos seus companheiros, «Ah, finalmente a tartaruga apanhou o coelho – tu leão liquida com ele agora mesmo». O leão agarrou no coelho pelo rabo para lançá-lo dentro do poço mas o coelho largando a sua pele, fugiu para a montanha perseguido pelo leão. O coelho entrou numa cova e saiu por outro lado, e quando o leão entrou nela, ficou preso no meio. Então o coelho voltou e mordeu a orelha do leão e disse, «Amanhã vou comer as tuas costas».

Quando o coelho voltou no dia seguinte encontrou o leão morto após o qual ele foi para cima duma serra e proclamou: «Não temo nem a tartaruga nem o leão nem mesmo qualquer outro animal».

Mesmo as pessoas ardilosas podem realizar os seus planos!

40

DE QUEM É ESTA PELE?

Era uma vez uma macaca que tinha muitos irmãos. Um dia a macaca disse aos irmãos: «Esfolem-me para me tornar mulher e ir casar com algum homem da aldeia». Então os seus irmãos macacos esfolaram-na.

«Agora guardem a minha pele com muito cuidado», pediu ela. Eles guardaram-na toda inteira, com a cauda e avisaram-lhe: «Se vieres para nos fazer mal, mostraremos a pele ao teu marido». A rapariga-macaca foi então para uma aldeia próxima onde um homem chamado Matenguenha se apaixonou por ela, e logo casaram.

Poucos dias depois o Matenguenha disse às suas outras mulheres: «Casei com uma rapariga muito bela, portanto agora vocês podem ir embora». «Senhor, não deve tratar essas mulheres como cães», aconselhou uma mulher nobre da aldeia ao Matenguenha. «Mas já preciso mais delas para nada», ele insistiu teimosamente e mandou embora as outras mulheres; e ficou a viver com a mulher-macaca.

Uma semana mais tarde a macaca começou a *culimar* uma *machamba* a qual em tempo devido produziu muita *mapira*. Um dia os seus irmãos macacos decidiram ir à *machamba* da irmã colher *mapira*. Mas o pai dos macacos avisou-os, «Não, esperemos mais um pouco. Deixemo-la *culimar* mais uma estação».

E passou mais um ano. Quando a *mapira* cresceu o pai-macaco disse, «Ah, agora vamos!» e chegando a *machamba* começaram a comer *mapira* até se fartarem. Quando a mulher-macaca os viu na *machamba*, disse aos seus criados, «Vai e avisa o teu amo que os macacos andam a depredar a nossa *machamba*». Ao ver os macacos, o Matenguenha matou dois com a espingarda. «Entrega aqueles macacos à senhora», disse o Matenguenha aos criados.

«Esfola-os e distribuem a carne entre os homens», ordenou a mulher do Matenguenha. «Vejam como a nossa irmã se tornou tão malvada!» disseram os macacos. «Se nos maltratar novamente mostraremos aquela pele com o rabo ao seu marido», disse o pai-macaco. «Amanhã vamos novamente à *machamba*».

No dia seguinte, de manhã cedo, os macacos foram comer *mapira*. Quando o Matenguenha, a mulher e os seus criados chegaram à *machamba* e viram os macacos, o Matenguenha matou outros três. «Amarrem-nos a uma árvore como aviso para que não voltem mais», o Matenguenha ordenou aos criados.

Dois dias mais tarde os macacos viram seus irmãos mortos na *machamba* e disseram: «Amanhã sem falhar vamos mostrar a pele àquele homem. No dia seguinte os macacos apareceram na aldeia com batusques e começaram a bater muito alto e a cantar. «De quem é esta pele?» cantava o mais novo. «É da Usondeva», os outros faziam refrão. (A mulher-macaca chamava-se Usondeva). Cantaram até se cansarem, mas a mulher-macaca nem se atreveu a sair de casa.

«Assim ela não sai», disse o pai-macaco, «pois vou entrar lá dentro». O pai-macaco entrou a cantar em voz alta e quando a senhora-macaca ouviu o seu pai, saiu a chorar e entrou na dança do batusque. «Toquem muito batusque – a minha mulher tem *marombo*», pediu o marido. A mulher-macaca começou a cantar e a chorar. Duas outras mulheres também começaram a dançar e a cantar com ela dizendo, «De quem é esta pele?»

Ao ver a sua mulher a dançar com os macacos, o Matenguenha ofereceu-lhes muito amendoim, *mapira* e feijão. Os macacos levaram só a *mapira* e o amendoim e guardaram no mato. «Então agora vamos dar-lhe a pele», disse o pai-macaco. Eles vestiram a mulher-macaca com a sua pele e nesse mesmo instante ela transformou-se novamente em macaca. Ao ver que a sua mulher era realmente uma macaca, o Matenguenha pegou na espingarda e disparou contra ela. Assustada, fugiu para o mato.

«Mande embora as minhas mulheres e casei com aquela macaca. O que devo fazer agora?» Matenguenha lamentou aos criados. «Oferece alguns presentes para que elas regressem», sugeriram eles. Então ele mandou cinco bois para cada uma das mulheres.

Quando as mulheres viram os bois a chegar, perguntaram aos seus pais, «De quem são aqueles bois?» Os criados do Matenguenha aproximaram-se dos homens e disseram: «O nosso patrão manda estes bois e pede às suas mulheres que regressem a casa. Ele cometeu um grande erro casando com uma macaca».

Os pais chamaram as filhas, mas elas disseram. «Não, não, não queremos ir. Que ele fique a viver com a mesma macaca». Assim os criados regressaram com os bois e os macacos disseram à sua irmã: «Eganaste-nos. Em vez de nos deixares comer na tua *machamba* como tinhas prometido chamaste o teu marido para nos matar, portanto mereces ser castigada. Agora tu comes só farelo de *mapira* ou ficas à fome».

Orgulho pode destruir ou antes destrói tudo.

41

A MULHER E O BODE

Havia uma mulher que tinha um bode muito grande e com ele praticava feitiço contra os homens. Um dia ela disse ao marido: «Hoje não posso ir à *machamba* porque o bode está muito doente; podes ir sozinho?»

Mas o bode não estava doente. Após o homem sair de casa ela cozinhou massa para o bode e pela tardinha quando o marido regressou do trabalho a mulher disse que não pôde cozinhar porque o bode estava doente. Nesse dia o homem teve de ir comer à casa do vizinho.

De noite a mulher saía com o bode para fazer mal aos homens. Desenterrava os mortos, cortava-os aos pedaços e comia-os. Ao amanhecer a primeira coisa que ela fazia era cantar e então dizia ao marido que o bode estava doente e que não podia ir à *machamba*.

Passaram dias assim e o marido começou a suspeitar que algo estranho se passava. Um dia ele escondeu-se em casa para ver o que a sua mulher andava a fazer. Viu-a a pillar apressadamente o milho e a cozinhá-lo. Em seguida ele ouviu-a a cantar e a chamar o grande bode – e o bode também cantava. O homem ficou espantadíssimo ao ver a mulher dar massa cozinhada ao bode e a brincar com ele. O marido correu imediatamente para a *machamba* para contar aos trabalhadores que lá cultivavam, o que ele tinha visto e então disse: «Venham ver o que a minha mulher está a fazer. Ela esta a comer com o bode».

«Vai informar os seus irmãos», sugeriram os trabalhadores. O homem foi queixar-se aos irmãos dela: «A vossa irmã sempre diz que o bode está doente, mas ela canta e come com ele, e deixa-me à fome». Quando os irmãos se encontraram com ela, perguntaram: «É verdade que cantas e comes com o bode?» Ela não deu resposta.

«Já que não respondes, isso deve ser verdade», concluíram eles, «e nós também não queremos ficar enfeitados».

Então os irmãos deram ordens para matá-la.

A maldade e falsidade conduzem à auto-destruição.

O SAPO E O TREPADOR

Um sapo e um trepador viviam na mesma vizinhança. Um dia o sapo disse: «Companheiro pássaro, em vez de estarmos a comer só *matope* todo o tempo, porque não vamos para uma aldeia para casar e *culimar mapira?*»

«Boa ideia, sapo! Vamos então», disse o trepador; «também estou farto de comer a mesma comida todos os dias, e os homens até mataram os nossos companheiros por andarem a roubar a comida deles».

Assim o sapo e o trepador puseram-se a caminho duma aldeia onde havia duas irmãs – uma alta e outra baixa. O sapo casou com a rapariga alta e o trepador com a baixa. No dia seguinte o trepador disse ao sapo: «Vamos para o mato cortar lenha». E os dois foram para o mato.

«Eu corto árvores para fazer uma *machamba*, lá...lá...li...», cantava o sapo enquanto trabalhava mas de facto o sapo cortou só uma árvore e fez uma cova muito funda. «Eu trabalho e corto com loucura...», cantava também o trepador à medida que ia cortando; e ele cortou várias árvores.

«Então agora vamos para casa», disse o trepador ao pôr do sol. «Ainda não amigo; vamos trabalhar mais um pouco», sugeriu o sapo. O sapo fingia trabalhar muito, mas logo foi dormir entre os espinhos duma árvore. Quando os dois regressaram a casa pela tardinha as mulheres disseram: «Sem dúvida este trabalhou muito», e elas deram massa com caril de galinha ao sapo enquanto que ao trepador deram só farelo e caril de casca de amendoim, mas o pássaro comeu sem se queixar.

No dia seguinte ao amanhecer ambos foram de novo para o mato. O trepador cantava enquanto trabalhava e *culimou* muito, como do rio Ruangue até Chisambou enquanto que o sapo cavou outra cova muito grande, meteu-se lá dentro, e cantou o dia inteiro. Pelo meio-dia o trepador foi ver o que o seu companheiro tinha *culimado*. O sapo não estava na *machamba* mas deparou um pouco adiante com uma enorme cova. O trepador entrou na cova e encontrou o sapo lá dentro. «Olá companheiro, deixa-me *culimar* a tua *machamba*», disse o trepador.

«Amigo, queres enganar-me? Depois irás dizer aos outros que foste tu quem fez todo o trabalho», disse o sapo recusando qualquer ajuda.

Então o trepador regressou à sua *machamba* e continuou a *culimar*. Ao fim do dia o trepador foi de novo ver o sapo e disse: «Agora vamos para casa – já estou cansado». «Espera aqui, companheiro, voltarei já», disse o sapo, e foi-se picar com os espinhos e enrolar-se em cinzas.

Quando chegaram à casa as mulheres, orgulhosas do sapo, disseram: «O sapo é um grande trabalhador», e elas deram-lhe massa e caril de galinha. Para o trepador, novamente só havia farelo e restos de amendoim.

No dia seguinte o trepador disse: «Vamos para a *machamba*». O trepador continuou a *culimar* como antes e ofereceu-se para ajudar ao seu companheiro

que continuava a recusar qualquer ajuda. O sapo só dormia, mas pela tardinha lacerava-se com espinhos e untava-se de cinzas. As mulheres davam massa e caril de galinha ao sapo, mas só farelo, pés, tripas e cabeça de galinha ao trepador. Chegou a estação das chuvas.

«Agora vamos semear a semente», disse o trepador e ele semeou como faziam os homens – uma parte com *mapira* e outra com *machocre*.

Quando chegou o tempo da colheita, o sapo chamou a sua mulher e a sogra para colherem *mapira*, mas para a sua surpresa elas viram na *machamba* só um pé de *mapira*. Então o trepador chamou a família do sapo para ajudar na colheita – e ele colheu cinquenta cestos de *mapira* e cinquenta de *machocre*. O trepador deu um cesto de *mapira* ao seu amigo sapo. Quando o sapo regressou a casa, a sua mulher disse: «Tu deves ter roubado essa *mapira*!» «Não, não, de modo algum. Deu-ma o meu companheiro», disse ele. «Bem então deixa-me pillar para fazer farinha», disse ela, e deixou ferver água para cozinhar a massa.

«Agora vou-te dar um bom banho», disse ela. «Mas isso aí não é água quente?» perguntou ele.

«Bem, não tanto assim», disse ela atirando-o para dentro da panela. Assim o sapo preguiçoso morreu na panela.

*Trabalho duro e consistente é recompensado,
mas só quando terminado.*

43

O PÁSSARO QUE ATIRAVA PANOS

Certo dia algumas raparigas juntaram-se para caçar ratos, mas várias não tiveram qualquer sorte. De regresso a casa uma delas viu um buraco no chão que parecia de ratos. A rapariga começou a escavar, mas para a sua surpresa encontrou um pássaro lá dentro. «Raparigas, venham cá ver este pássaro», chamou ela. Quando as outras raparigas viram o pássaro, disseram: «Mas o pássaro não é teu». «Bem então porque não cantam para vermos se é vosso», sugeriu a rapariga.

As companheiras começaram a cantar mas o pássaro não respondeu. A rapariga cantou em chiruano e logo o pássaro atirou um corte de pano. Vexadas com isso, as suas companheiras bateram e prenderam a rapariga. E fizeram refrão dizendo: «O pássaro e o pano são nossos». Quando as raparigas chegaram à aldeia, a irmã mais nova da rapariga que tinha achado o pássaro informou: «A minha irmã achou um pássaro que lhe deu um pano mas as suas companheiras bateram-lhe e levaram o pano».

O chefe, juntamente com muitos homens, a mãe da rapariga e várias outras pessoas dirigiram-se ao local onde o pássaro tinha sido visto. «A quem pertence

aquele pássaro?» perguntou o chefe. «Ele é meu», disse a rapariga que o tinha encontrado. «Não, o pássaro é nosso», clamaram as suas companheiras, «nós é que o vimos primeiro». «Então cantem vocês para vermos se é vosso», ordenou o chefe.

Então elas cantaram mas o pássaro não saiu da cova. «Agora canta tu», disse o chefe à rapariga que o tinha achado. A rapariga cantou em chiruano e imediatamente o pássaro saiu e foi poisar numa árvore de onde deixou cair um lindo pano e bonito fio de missangas.

Os pais castigaram as filhas mentirosas.

Verdades e mentiras são mais cedo ou mais tarde descobertas.

44

NKUNDE

Outrora vivia um rapaz numa aldeia e gostava muito de uma rapariga chamada Nkunde. Ele queria casar com ela, mas tinha uma ferida grave na perna. Contudo, o pai da Nkunde não queria que a sua filha casasse com aquele rapaz. Ora, quando os homens saíam para a *machamba* Nkunde ficava sozinha em casa a pilar milho. Ao ver Nkunde sozinha, o rapaz aproximava-se dela e cantava:

«A tua cabeça é como um ovo,
Os teus olhos são como leite
O teu nariz é como um cachimbo
O teu pescoço é como duma avestruz
As tuas mãos são como espadas
A tua barriga é como uma tábua
Os teus pés são como bambus».

Mas assim que o rapaz via os homens regressar da *machamba*, corria para a sua casa. Quando a ferida da perna piorava ele vinha frequentemente ver a Nkunde e cantava a mesma cantiga – e quando ele a visitava a ferida melhorava. Um dia a rapariga disse ao rapaz: «Se tens medo de encontrar com o meu pai, eu mesmo vou-lhe dizer».

Passaram dias e o rapaz continuou a hesitar. Um dia a Nkunde disse: «Pai, aquele rapaz deseja casar comigo». «Sim, mas eu não quero que cases com ele», respondeu o pai. «Mas pai, quando os homens vão para o trabalho ele vem cá e começa a cantar», disse ela, «e quando ele canta daquela maneira a sua ferida sara-se». «Muito bem, amanhã veremos isso», disse o homem.

Na manhã seguinte o pai da Nkunde ficou em casa para ver o que ia acontecer e quando o rapaz começou a cantar, ele tomou a sua zagaia e feriu-o noutra perna!

Quando quiseres alguma coisa procura obtê-la através de meios apropriados.

O CRIADO MANDRIÃO

Ele chamava-se Nhabirini e tinha um criado que era muito preguiçoso. Certo dia Nhabirini comprou um bom rebanho de cabritos e deu ordens ao seu criado: «Leva-os a pastar». O criado levava os cabritos para o mato todos os dias, mas em vez de os vigiar deixava sozinhos e ia comer figos bravos.

Um dia a sua patroa viu os cabritos a comer algodão, chamou o rapaz e avisou: «Os cabritos vão devorar todo o algodão!» Mas o rapaz não fazia caso disso e continuava a ir colher figos. Um dia a patroa disse ao marido: «Aquele rapaz só pensa em comer figos e não se preocupa nada com o rebanho. Eles já acabaram com metade do nosso algodão». «É melhor avisá-lo mais uma vez», sugeriu o marido.

No dia seguinte ela avisou o rapaz novamente, mas sem se importar com o rebanho, ele foi a procura de figos. Quando a senhora foi ao mato e viu os cabritos a desbaratarem o algodão e o rapaz a comer figos, ela queixou-se outra vez ao marido. Quando o rapaz regressou a casa o seu patrão gritou: «Estás despedido! Agora podes ir comer figos à vontade».

*Uma pessoa que pensa só em si todo o tempo
dificilmente pode ser confiada.*

AS DUAS MULHERES

Viviam duas mulheres numa aldeia. Uma era alta e a outra baixa. Um dia ambas deram à luz um filho – à baixa nasceu um bebé sadio, mas à outra um bebé sem cabeça.

A mulher alta então sugeriu ao marido da mulher baixa: «Quando o vosso filho crescer ele irá provavelmente matar-vos», e assim temendo alguma adversidade, sempre que a sua mulher dava à luz, ele abandonava a criança no mato.

Um dia quando a mulher baixa se encontrava grávida ela foi ao rio e começou a chorar. Um jacaré apareceu e perguntou: «Porque choras, mulher?» «O meu marido atira para fora todos os meus filhos», disse a mulher chorando. «Bem, eu guardarei os teus filhos daqui em diante», prometeu o jacaré

A mulher deu à luz dois filhos junto ao rio e entregou-os ao jacaré e pediu: «Por favor, trate-os bem». As crianças cresceram e ficaram fortes pois o jacaré dava-lhes muito peixe.

Um dia os dois rapazes encontraram-se com a mulher alta e perguntaram-lhe: «Não foi você que enganou o nosso pai!» Então amarraram-na, fizeram uma grande fogueira e lançaram-na lá dentro.

A inveja pode ocasionar ódio e mentiras.

O MARIDO QUE SÓ COMIA GALINHA

Havia um homem que só queria comer galinha todos os dias e assim a sua mulher sempre tinha de cozinhar galinha para ele. Um dia a sua sogra cozinhou feijão, mas ele fez uma careta e insistiu que lhe dessem galinha. Um dia este homem disse à mulher: «Vou sair agora para visitar a minha família. Voltarei daqui a quatro dias».

Em sua casa cozinham massa e caril de feijão, e ele comeu tudo sem reclamar. Quatro dias depois quando regressava para casa notou migalhas de feijão a seguir-lhe.

«Gun-gu-ru-ru... , vamos para a sua casa», cantava o feijão. O homem agarrou nos pedaços de feijão e atirou-os ao rio. Mas quando chegou à casa, para a sua vergonha, viu os pedaços de feijão a cantar. Ao ouvir barulho fora o seu cunhado disse: «Aí vem o teu marido e penso que trás cachorros». Mas quando o homem entrou em casa todos viram os pedacinhos de feijão a cantar.

«Isto não é feijão?» perguntou a sua mulher. «Então, tu comes feijão em casa de tua mãe mas aqui em tua própria casa recusas!»

O homem acabou por sentir muito humilhado por tudo isso.

*Há pessoas que gostam de exigir dos outros coisas estúpidas
só para satisfazer os seus desejos.*

MORREU AQUELE QUE CULTIVAVA O FEIJÃO

Havia um homem que estava a ser insuportavelmente incomodado por um enorme bando de macacos. O homem tinha cultivado feijão numa grande *machamba* mas os macacos costumavam devorar o feijão todos os dias e o homem não sabia como prevenir isso. Um dia ele pensou: «Aqueles macacos vão arruinar toda a minha colheita».

Um dia o homem deitou-se na sua *machamba* e fingiu-se de morto. Quando os macacos o encontraram nesse estado, cobriram-no com um pano e disseram: «Vamos levá-lo para enterrarmos na Figueira Brava». E assim levaram-no em procissão cantado: «Morreu aquele que cultivava o feijão!»

Mas um macaquinho vendo que o homem abria um olho, gritou: «Eh aquele homem deve estar ainda vivo!» Zangados, os macacos juntaram-se e mataram o macaquinho.

Cantando, os macacos foram para diante com o corpo do homem. Então outro macaquinho também observou o homem a mover as sobrancelhas e

bradou: «Aquele corpo que vocês estão levar ainda respira!» Arreliados, os outros macacos juntaram-se e amarraram esse macaquinho a uma árvore.

Quando chegaram à Figueira Brava o homem saltou, arremessou o seu punhal e golpeou o pai-macaco. Apavorados, os outros fugiram para o mato, mas pensaram em soltar o macaquinho que eles tinham amarrado à árvore.

Deve-se dar importância mesmo à opinião de pessoas insignificantes.

49

RATO, DEIXA-ME PILAR

Em tempos longínquos havia uma mulher com um rato em sua casa. Um dia as mulheres da aldeia disseram: «Tu ficas em casa para pilar *mapira* e nós vamos para a *machamba*».

A mulher encheu o pilão com *mapira* e começou a pilar. Entretanto o rato saiu e disse à mulher: «Gostaria que me desses um pouco daquela *mapira*; estou com tanta fome».

A mulher deu um pouco de *mapira* ao rato e disse: «Agora vai-te embora e deixa-me pilar!» Depois de pilar ela cozinhou massa e esperou pelas suas companheiras. Quando as mulheres regressaram da *machamba* todas ela tiveram almoço de farinha de *mapira*.

«Então, amanhã ficas aqui outra vez a cozinhar», disseram elas à mesma mulher. No dia seguinte quando a mulher pilava, apareceu o rato novamente e disse: «Podias-me dar um pouco de *mapira* – estou com fome». Ela deu-lhe alguma *mapira* imediatamente e depois de pilar, cozinhou para as suas companheiras. Essa mesma cena continuou por algum tempo visto que a mesma mulher ficava em casa a cozinhar.

Então um dia essa mulher morreu e outra mulher tomou o seu lugar. Veio o rato como de costume pedir comida. Mas a mulher nova julgou que a presença do rato devia ser alguma desgraça, e assim pegando num pau, matou o rato.

*Sem alguma familiaridade e confiança,
favores não são facilmente concedidos a ninguém.*

50

A HIENA E A AVE

Há muito tempo uma hiena e uma ave tornaram-se grandes amigas. Um dia a hiena disse: «Amiga, sem dúvida eu sou a mais forte!» «Oh não, eu não julgo assim», disse a ave. «Gostarias de apostar nisso», desafiou a hiena.

Então cada uma delas entregou cem escudos às outras hienas e aves, testemunhas da aposta. Elas tinham de fazer uma longa viagem, mas ficou decidido que não poderiam nem comer nem beber durante o percurso, e no dia seguinte ambas partiram para Tete cantando.

Ora, a ave ia acompanhada por seis filhos e a hiena por quatro. No caminho uma das filhas da hiena morreu e a hiena comeu-a. A ave mergulhou no rio, apanhou um peixe e deu-o aos seus filhos e continuou o percurso, cantando.

A hiena e a ave chegaram a Cacombo mas as línguas das hienas estavam penduradas cheias de baba devido ao calor ardente – e quando mais dois filhos da hiena morreram de calor, ela comeu-os, enquanto que a ave mergulhava no rio para apanhar peixes para os seus filhos. Seis dias depois ao ver a hiena só com uma filha a ave perguntou. «Companheira, onde estão os teus filhos?» «Oh, morreram e tive de os deitar fora», explicou a hiena.

«Então julgo que eu devo ser a mais forte», disse a ave. «Todos os meus filhos estão aqui comigo – e perfeitamente bem». «Não! Não» a hiena respondeu, «vamos continuar a viagem. Todos os teus filhos também vão morrer, portanto ainda não sabemos que é a mais forte».

Assim elas continuaram a prova por mais dois dias, mas antes de chegarem a Tete a filha da hiena morreu e a mãe comeu-a. Finalmente, quando chegaram a Tete a mãe-hiena morreu também – e as testemunhas entregaram toda a aposta à ave.

A vaidade destrói o soberbo.

51

A GAZELA E A MULHER

Era uma vez uma gazela-macho que decidiu ir viver entre os homens e não muito depois casou com uma mulher e continuou a viver na aldeia. Logo após o casamento a gazela disse: «Mulher, eu estou acostumado a comer só arroz». «E eu prefiro só mel», disse a mulher. Então a mulher pôs um colar ao pescoço da gazela para poder ouvi-lo quando regressasse do mato. A mulher dava sempre arroz à gazela, e de volta ele trazia mel para ela.

Pouco depois um dos criados do Matenguenha disse: «Senhor, uma mulher da nossa povoação casou há pouco com uma gazela muito bonita». «Então vai e trá-lo cá», ordenou o Matenguenha. Os homens pegaram em espingardas e numa machila e esconderam-se ao pé da casa da gazela. «Vamos ver como o seu marido dança», disseram os criados. A gazela cantava quando chegou com o mel, e ao ouvir o colar a tinar e o canto, a sua mulher abriu a porta.

No dia seguinte enquanto a gazela se encontrava no mato, os homens do Matenguenha puseram também colares de missanga e começaram a cantar como

a gazela. A mulher da gazela abriu a porta mas para a sua surpresa deparou com os criados do Matenguenha que a agarraram e puseram na machila; e em seguida transportaram-na para a casa do Matenguenha.

Quando a gazela voltou com o mel e não encontrando a mulher em casa, foi perguntar aos vizinhos. «O Matenguenha levou a tua mulher e casou com ela», eles deram a conhecer. Então a gazela foi para o mato, chamou os macacos e disse zangado: «Vocês conseguem virar a mulher do Matenguenha num barrote de madeira?»

«Sem qualquer problema», disseram os macacos todos juntos. Então os macacos pegaram em batuques e foram, cantando, à casa do Matenguenha. Continuaram a cantar e a dançar até ao meio dia e o Matenguenha deu-lhes uma grande porção de milho. A gazela também tocava batuque. O chefe-macaco que dançava com um rabo de zebra disse a uma criada do Matenguenha: «Tenho sede», mas quando a criada trouxe água o chefe recusou-a dizendo, «quero que a tua patroa traga água». Então a mulher do Matenguenha trouxe um cântaro grande cheio de água e deixou-o no chão.

«Rapazes toquem esse batuques com mais força», comandou o chefe, e o macacos começaram a bater com toda a energia. O chefe-macaco submergiu o rabo de zebra na água, remexeu-a e depois aspergiu a mulher do Matenguenha com ele, após o qual ela se transformou em árvore. Seguidamente a gazela e os macacos fugiram para o mato com o milho.

Não se deve cobiçar o albeio.

52

O ANIMAL GRANDE

Em tempos passados uma mulher deu à luz uma criança mas então um grande animal, devorador de homens, comeu a criança. A mulher deu à luz outro filho, mas o animal também o devorou. Ela deu à luz um terceiro filho, mas esta criança não tinha pernas. Ela escondeu-o numa grande panela pensando: «Se as minhas companheiras o virem irão rir-se de mim».

Uma certa manhã quando todos tinham saído para a *machamba*, este animal voltou novamente. Ele entrou em casa e destapou uma panela que continha *mapira*; depois descobriu outra com machoeira; e ainda outra com milho. A sua curiosidade levou-lhe a abrir todas as panela – e numa delas encontrou esta criança sem pernas. Tirou-a para fora, deu-lhe pernas, vestiu-lhe com um fato, pôs pulseiras nas suas mãos e pés, e missangas ao pescoço e ordenou: «Agora canta e dança». O animal tocava batuque e a criança dançava e cantava: «Ó mãe, vem cá ver, as minhas pernas cresceram. Agora sou muzungu». O batuque soava cada vez

mais forte mas pouco depois a criança cansou-se de dançar. «Dança mais. Eu não quero ficar aborrecido e ter de te comer», disse o animal ameaçando-o.

Ao cair da noite o animal tirou as pernas à criança e guardou-as dentro do batuque e depois devolveu a criança à panela e foi para o mato.

«Quem é que esteve aqui a dançar», perguntou a mãe da criança a uma vizinha quando regressou da *machamba*. «Não sei», respondeu a vizinha. «Bem, amanhã vou ficar a vigiar», disse a mãe.

Na manhã seguinte o animal regressou e chamou: «Ó criança, ainda estás aí? Vamos dançar!» Então ele tirou a criança da panela, pôs-lhe pernas e um colar ao pescoço, e disse: «Agora toca batuque e dança. E não vás para longe porque não te quero fazer mal».

A mãe da criança, claro, viu e ouviu tudo muito admirada. Duas horas depois o animal removeu as pernas, pôs a criança de novo na panela e foi embora. A mulher correu imediatamente para contar aos homens da aldeia o que tinha acontecido. Então os homens decidiram ficar à espera do animal com as suas espingardas.

No dia seguinte quando o animal voltou, tirou a criança da panela e vestiu-lhe como de costume. O animal tocava batuque e a criança dançava como anteriormente. Mas os homens estavam prontos com as espingardas e mataram o animal.

O feiticeiro cortou a barriga do animal grande e achou lá meia dúzia de homens e também os dois filhos da mulher, felizmente todos vivos.

53

OS CABRITOS E AS OVELHAS

Havia um pastorinho, Tembo, que guardava um rebanho de cabras e ovelhas. Um dia o Tembo subiu numa figueira brava para colher figos para os cabras. De repente veio uma rajada de vento e derrubou-o da árvore. Ao ver o rapaz no chão as ovelhas disseram chorando: «Oh, oh, oh – o nosso amo morreu».

As ovelhas decidiram levar o rapaz para a aldeia, e foram cantando pelo caminho. Quando chegou a vez das cabras para levar o corpo do rapaz, disseram: «Mas ele costumava bater-nos e beber o nosso leite», e as cabras levaram o Tembo por entre toda a espécie de espinhos. «Bem, ele nunca nos bateu», disseram as ovelhas chorando, «então deixem-nos levar para a aldeia».

«Mé, mé, mé», catavam as ovelhas enquanto levavam o seu amo. Quando chegou a vez dos cabritos, transportaram o corpo novamente pelo caminho dos arbustos espinhosos – mas duas horas depois chegaram a Chindor, aldeia do Tembo. Ao ouvirem como as cabras tinham maltratado o Tembo, os homens apossaram de todas as cabras e venderam-nas – ficando só as ovelhas.

Sê bondoso com aqueles que te querem bem.

AS RAPARIGAS E OS LEÕES

Havia duas irmãs que odiavam todos os pretendentes que lhes vinham pedir a mão. Um dia, enquanto pilavam juntas, vieram dois rapazes elegantes e bem vestidos e disseram: «Queremos casar convosco».

«A nossa mãe está na *machamba*», disseram elas. «Vocês terão de esperar até ela voltar». «Não, não; não temos tempo para esperar aqui», insistiram os rapazes. «Vocês podem trazer a vossa comida e vir connosco». As raparigas encheram um cesto com *mapira* e outro com amendoim e seguiram os rapazes. No caminho encontraram-se com um coelho a quem os rapazes disseram: «Ó coelho, escolta as nossas mulheres para a nossa aldeia. Nós vamos para o mato caçar». Assim o coelho levou as duas mulheres para a aldeia.

Porém aqueles maridos eram realmente leões, transformados em rapazes. Mas no mato voltaram a ser leões e chamaram os seus companheiros para virem caçar. Quando as raparigas chegaram à aldeia dos maridos, encontraram só ossos e uma mulher velha (a mãe dos rapazes) que lhes perguntou: «Meninas, porque vieram cá?»

«Os nossos maridos foram para o mato caçar», responderam elas, «e mandaram-nos para aqui com o coelho». «Penso que vocês foram enganadas», disse a mulher. «Os vossos maridos são verdadeiramente leões e foram ao mato chamar os seus companheiros para vos comer». Ao ouvir isso as raparigas começaram a chorar. A mulher ficou com pena delas e disse: «Olhem, os vossos maridos vão chegar a qualquer momento, portanto não tentem fugir agora. Fiquem comigo esta noite».

Então mulher velha meteu as raparigas no seu quarto e quando os rapazes chegaram, perguntaram: «Mãe, onde estão as nossa mulheres?» «Elas estão a dormir no meu quarto; vocês podem vê-las amanhã», respondeu ela.

Mas no dia seguinte, muito cedo, eles foram para o mato sem ver as suas mulheres. Depois dos rapazes terem saído, a mãe disse às raparigas: «Peguem nos vossos cestos de *mapira* e amendoim e fujam depressa – mas espalhem o amendoim e a *mapira* pelo caminho».

Quando os rapazes voltaram à hora do almoço, perguntaram: «Mãe, onde estão as nossa mulheres?» «Elas saíram, mas não me perguntem para onde foram», respondeu ela.

Suspeitando da fuga das raparigas, os rapazes puseram-se ao encalço delas. Mas quando viram *mapira* e amendoim no chão, pararam para apanhar.

Entretanto as raparigas chegaram ao rio, mas as águas tinham subido bastante, e disseram aflitas: «Agora quem é que nos vai ajudar a atravessar o rio?» Nesse mesmo momento avistaram um sapo. «Ó sapo, podes ajudar a passar para o outro lado?» imploraram as raparigas.

«O quê? Quando vocês e os vossos maridos passaram por aqui pisaram-me sem se importarem com isso e ainda ousam pedir favores?» gritou o sapo encolerizado.

«Pedimos-te imensa desculpa», disseram elas. «Os nossos maridos perseguem-nos e querem-nos matar». Então o sapo teve compaixão delas e engoliu-as com todos os seus bens, e depois cobriu-se de *matope*.

Quando os rapazes chegaram ao rio viram um sapo muito inchado e perguntaram: «Ó sapo, viste gente por aqui?» «Não, não vi mesmo ninguém», retorquiu o sapo. «Mas de quê é que te fartaste?» perguntaram eles ao sapo dilatado. «Oh estou enfastiado de *matope*!» respondeu ele.

«*Matope*! Então atira isso para fora para vermos», ordenaram os rapazes. Naquele instante o sapo mergulhou no rio e nadou para o outro lado, onde as raparigas saíram da barriga do sapo, com todas as suas coisas. Ao verem as duas raparigas do outro lado, os rapazes saltaram para o rio, mas a forte corrente arrastou-os para longe.

Então o sapo engoliu as raparigas novamente e levou-as para a sua povoação. Quando lá chegou, foi encontrar-se com a mãe delas e disse: «Traz-me um prato de azeite!» Mas a mulher estava terrivelmente assustada e queria matar o sapo.

«Não, não; não me mates!» pediu o sapo, «trago as tuas filhas aqui dentro de mim».

Então a mulher deu-lhe um prato cheio de azeite e ele bebeu-o todo; e logo expeliu as raparigas com as suas coisas. Desde então aquelas raparigas acautelaram-se muito mais de gente estranha.

Jovens indolentes correm o risco de seguir caminhos perigosos.

55

O KIRE

Havia um homem que tinha um único filho que gostava muito de ir à caça. Um dia o pai avisou-o: «Filho, não vás nunca caçar ao poente». O rapaz tinha muitos cães. Um deles, chamado Kire, era bastante grande e forte e trazia um colar de missangas. Um dia o rapaz foi ao poente caçar ratos, sem cães. De repente começou a chover e ele foi abrigar-se num vale onde morava uma mulher velha que comia gente. Quando ele se levantou de manhã ouviu a mulher velha a falar consigo mesmo: «Ah, posso comer este rapaz ao pequeno almoço».

O rapaz fugiu, subiu uma árvore e começou a chamar os seus cães. Quando a mulher viu os cães, matou-os todos mas o Kire lutou com a velha e degolou-a. O rapaz arrancou todos os seus dentes e lançou-os ao rio.

Trabalhadores fiéis sacrificam a vida em serviço.

O COELHO E A HIENA – I

Um coelho e uma hiena concordaram ajudar-se um ao outro. Um dia o coelho perguntou: «Companheira, nós nunca visitámos a tua mãe?» «Oh, ela está em casa», respondeu a hiena. «Então vamos visitá-la», sugeriu o coelho. Pelos campos onde passavam havia homens a cultivar. «Estes homens vão-nos deixar levar algum amendoim», disse o coelho. «Podemos voltar cá depois para buscar alguma palha para assar o amendoim». Um pouco adiante viram garfos, facas e colheres. «Ei camarada, os homens certamente vão-nos dar alguma farinha. Não te esqueças de vir cá para levar estes talheres», disse o coelho.

Continuaram a caminhar e chegaram a um sítio onde havia água. «Depois vem cá também e enche uma bilha com água», o coelho avisou à hiena. Depois mais além encontraram frutos silvestres, uns maduros e outros verdes, e começaram a colher. «Vamos oferecer os frutos maduros à tua mãe», disse o coelho, «podemos deixar os verdes para nós». O coelho encheu o seu saco com frutos maduros e deixou os verdes para a hiena colher. «Companheira, agora podes ir buscar um pouco de água para lavar os frutos», disse o coelho.

Quando a hiena foi buscar água o coelho comeu alguns frutos maduros mas quando ela regressou fingiu comer frutos verdes. «Agora podes ir buscar palha para assar este amendoim», disse o coelho. A hiena foi buscar a palha que tinham visto no caminho, e durante a sua ausência, o coelho assou o amendoim e comeu-o todo sozinho. Quando hiena regressou com a palha o coelho disse: «Vieram uns homens e levaram todo o amendoim. Mas agora vamos comer a massa. Podes ir buscar os talheres que vimos».

A hiena correu para ir buscar as colheres, facas e garfos. Entretanto o coelho lavou as mãos e comeu toda a massa. Quando a sua companheira voltou com os talheres, o coelho disse: «Olha, os homens vieram novamente e comeram toda a massa!»

«Mas como é que os deixaste comer todo o nosso amendoim e massa?» perguntou a hiena muito admirada. «Não tinha força para lutar com eles», respondeu o coelho.

Pouco depois os dois amigos chegaram a uma aldeia, e foram visitar uns pastores. Ao anoitecer os homens disseram: «Vocês os dois podem dormir neste quarto». «Mas nós preferimos dormir no curral dos cabritos», insistiu o coelho e assim foram dormir no curral. À meia-noite o coelho levantou-se, pegou num pau e matou o cabrito capado. Depois ele comeu a carne e o fígado e escondeu as tripas e a cabeça debaixo da esteira da hiena.

Quando os pastores foram ao curral de manhã, não encontraram o cabrito capado. Procuram na esteira do coelho mas também não o encontraram lá. Em seguida foram ver a esteira da hiena e encontraram debaixo dela só a cabeça

e as tripas. «Vamos prendê-los e atirá-los ao fogo para ver como saltam», disseram os pastores ameaçando-os, «o ladrão vai-se queimar».

Assim prepararam uma grande fogueira e os pastores atiraram o coelho para dentro dela mas ele conseguiu escapar ileso. Em seguida lançaram a hiena, e fraca por não ter comido durante vários dias morreu queimada. «Cá está o ladrão», clamaram os pastores. «Quero entregar a hiena à sua mãe», disse o coelho. Então eles deram-lhe a hiena morta. O coelho dirigiu-se à casa da hiena e deu a carne queimada à mãe dela.

«Li..., li...li, você está a comer a sua filha», cantava o coelho. «O que é isso que tu estás a cantar?» perguntou a mãe da hiena. «Você está a comer a sua própria filha», disse o coelho zombando-se dela. E o coelho pegou na sua guitarra e foi embora cantando.

*Deve-se julgar com discernimento,
senão o inocente sofre e o culpado fica livre.*

57

O COELHO E A HIENA – II

Um dia uns pastores mataram uma hiena por causa dum coelho que agora planeava matar também a sua irmã – mas aquela irmã hiena era muito astuta. Um dia o coelho foi visitá-la e disse: «Companheira, vamos visitar a minha avó». Então eles mandaram pilar milho, cozinharam a farinha e comeram-na.

«Vamos guardar alguma massa para o caminho», sugeriu o coelho. Chegaram a um lago que se encontrava a meio caminho da casa da avó do coelho. «A minha mãe morreu neste lago», disse o coelho e sugeriu que atirassem alguma massa para dentro do lago. A hiena atirou uma panela de massa mas o coelho atirou uma pedra, e depois retomaram a jornada. «Vamos comer a nossa comida aqui e descansar um pouco», sugeriu o coelho. «Tu terás de me dar um pouco de comida», disse a hiena como ela tinha atirado quase toda a massa para dentro do lago – mas o coelho só lhe deu alguns ossos.

Quando chegaram à aldeia da avó do coelho, ele disse: «Bem, agora tu podes seguir para a frente; eu voltarei logo mas se os homens te oferecem comida, tu deves recusar». Na aldeia a hiena encontrou-se com alguns pastores que disseram, «Se quiseres podes beber este leite». A hiena aceitou o leite e bebeu-o. Um pouco mais adiante ela deparou com outros homens que lhe disseram: «Temos aqui algum *pombe* que talvez possas gostar», assim a hiena agradeceu-lhes e bebeu o *pombe*.

Quando o coelho regressou à aldeia perguntou aos pastores: «Não viram por acaso uma hiena por aqui?» «Oh sim», responderam eles, «e ela até bebeu o leite

que lhe demos». «Ah, ah? Então aquela hiena é muito astuta», disse o coelho todo furibundo. Em seguida encontrou-se com outros homens e perguntou-lhes: «Qualquer hiena por aqui recentemente?» «Certamente, ela até bebeu o *pombe* que lhe oferecemos», confirmaram eles.

Mais adiante o coelho encontrou-se com a hiena e disse: «Agora vamos comer aquele amendoim. Podes ir buscar um pouco de palha para o assarmos». «Oh não há problemas; eu tenho a palha comigo aqui mesmo», respondeu ela dando um molho ao coelho. O coelho ficou muito assanhado com a resposta e gritou: «Faz como bem entenderes; tu mesma assa o amendoim – e come-o sozinha».

Ao pôr-do-sol os dois foram pedir abrigo a uns pastores e os pastores deixaram-lhes dormir no curral dos cabritos. Por volta da meia-noite o coelho matou num cabrito e comeu-o. E quis esconder as tripas debaixo da esteira da hiena, mas infelizmente a hiena estava bem acordada, e assim ele teve de escondê-las debaixo da sua própria esteira. Na manhã seguinte o coelho atou um lenço a volta da testa e fingiu-se doente.

Quando os pastores notaram a falta dum cabrito ficaram muito perturbados. «Os viajantes devem ter comido o cabrito», concluíram eles. Então foram ver debaixo da esteira do coelho e encontram lá as tripas. O coelho quis fugir mas os pastores agarraram-no e mataram-no. «Este coelho foi a causa da morte da minha irmã aqui mesmo no ano passado», contou a hiena aos pastores. «Ele também me queria matar a mim e entregar à minha mãe para que me comesse. Agora, podem-me dar o coelho para oferecer à sua avó». Os pastores deram-lhe o coelho morto.

A hiena chegou à casa da avó do coelho e ofereceu-lhe o coelho morto. «Ha, Ha! Tu estás a comer o teu filho ao pequeno almoço», disse a hiena galhofando-se da avó-coelha.

*Aqueles que querem o mal dos outros
caminham para a sua própria perdição.*

58

O HOMEM E O GATO BRAVO

Era uma vez um homem que construiu uma casa num monte para lá viver sozinho, mas um gato bravo começou a vir todos os dias para comer as suas galinhas. E todos os dias o homem tinha o hábito de jogar a bola e tocar batuque. Um dia uma rola, um coelho e um ratão vieram jogar com o homem, mas nesse dia o gato bravo não veio. «Porque não vais chamar o gato bravo para jogar a bola», o homem disse ao coelho. O coelho foi à procura do gato e insistiu que ele viesse jogar.

Quando o coelho jogava com o homem os outros animais batiam palmas e cantavam. Depois foi a vez do ratão jogar. Por fim deram a bola ao gato, mas este prontamente atirou-a para longe, arrebatou uma galinha e fugiu com ela.

«Olha, aquele gato malvado vem comer as minha galinhas todos os dias, e hoje levou a maior», queixou-se o homem. «Esperemos que ele não venha cá mais!» Depois de jogarem um pouco mais a rola, o coelho e o ratão dispersaram-se cada um para o seu lado.

No dia seguinte o homem começou a tocar batuque e a rola, o coelho e o ratão vieram logo para jogar com ele. «Vai e diz àquele gato para vir jogar, mas desta vez vamos matá-lo», disse o homem. O coelho foi chamar novamente e trouxe o gato que no meio do jogo apossou-se doutra galinha e desapareceu no mato. «Então aquele gato horrendo acabou com as minhas galinhas», lamentou o homem.

Um dia o coelho encontrou-se com o gato e perguntou, «Porque é que comeste todas as galinhas daquele homem?» «Comi-as todas porque quero que ele se vá embora daqui. Porque é que ele deixou a sua família e veio viver sozinho para este monte?» o gato quis saber. «Se ele comprar mais galinhas vou comê-las uma por uma até se ir embora daqui».

No dia seguinte o homem saiu para jogar, mas a rola, o coelho e o ratão não apareceram – e enquanto tocava o batuque o instrumento desfêz-se. Assim o homem começou logo a sentir-se solitário e regressou para aldeia para viver com a sua família.

Para serem felizes os seres humanos necessitam de companhia.

59

O HOMEM-GALINHA

Era uma vez uma galinha que se transformou em homem e foi para uma aldeia casar e depois do casamento ele e a sua mulher começaram a *culimar* uma *machamba*. Um dia ele disse à mulher: «Vou ao mato buscar lenha». No mato ele mudou-se em galinha e começou a cantar e a chamar as outras galinhas, dizendo, «Venham à minha *machamba* comer milho». Um grande bando de galinhas veio, cantando, e num instante devoraram quase toda a *machamba*.

Depois de se fartarem, a galinha tornou-se homem e disse à sua sogra: «As galinhas acabaram com o milho da *machamba*. É melhor semeá-la de novo».

Três meses depois ele disse: «Tenho de ir ao mato buscar mais lenha». No mato ele transformou-se em galinha e chamou novamente as suas companheiras que comeram todo o milho num instante. O marido-galinha procedeu dessa maneira quatro vezes até que um dia a sua sogra irritada lhe perguntou: «Mas

como é que as galinhas podem acabar com a *machamba* sem deixar um só grão?» «Bem, se realmente quiser saber isso será melhor você ficar de guarda», disse ele.

«Penso que devo vigiá-lo!», murmurou ela. Um dia a sua sogra decidiu segui-lo até ao mato e para o seu espanto, ela viu o seu genro a mudar em galinha e a chamar as suas companheiras. A mulher voltou para casa e contou o que tinha visto. «Vem depressa», disse ela, «o nosso genro virou galinha e está a comer milho com as outras galinhas».

Então os homens pegaram nas suas zagaias e dirigiram-se para a *machamba*. Lá viram muitas galinhas mas entre elas uma muito grande. Ao verem homens, as galinhas fugiram de medo, deixando a grande sozinha. Os homens apontaram as zagaias e logo o homem-galinha caiu morto.

*Aqueles que se fazem de espertos para roubar,
cedo ou tarde são apanhados.*

60

O COELHO, A HIENA E OS DOIS LEÕES

Uma vez um coelho e uma hiena fizeram um pacto e não muito depois o coelho disse: «Vamos matar aqueles leões que comeram os nossos filhos». Então o coelho e a hiena fizeram buracos num embondeiro para se escaparem dos leões. A hiena fez um buraco largo de lado a lado na árvore enquanto que o coelho também fez de lado a lado mas largo à entrada e estreito no meio. Ambos muniram-se de grandes cajados.

Depois de terminarem todos os preparativos o coelho disse, «Agora quem vai ser o primeiro a bater nos leões? «Se quiseres tu podes ir», disse a hiena.

Então o coelho foi para a frente, e quando dois leões o viram deram-lhe ossos que ele não aceitou. Deram-lhe carne, mas isso ele também não quis. Então os leões ofereceram-lhe fígado, e o coelho comeu-o todo.

«Então coelho, porque é que recusaste a carne que te oferecemos?» perguntaram os leões. «Eu não vim cá para comer a vossa comida; mas para bulhar convosco», anunciou o coelho em voz alta. «Então mostra-nos como queres bulhar!» rugiram os leões zombando dele. O coelho moveu-se para trás dos leões, deu voltas a uma árvore, e subitamente bateu três vezes na cabeça dum leão. Depois fugiu para o buraco que tinha preparado no embondeiro. O leão perseguiu o coelho e também entrou no buraco, mas ficou preso no meio. O coelho saiu do buraco, bateu na cabeça do leão com um cajado grande, e matou-o.

«Olha, hiena, eu matei um leão», exclamou o coelho satisfeito.

«Onde está ele?» perguntou ela toda curiosa.

«Dentro do meu buraco», explicou o coelho. A hiena viu o leão no buraco. «Também vou fazer a mesma coisa», disse ela. Então a hiena pegou no seu cajado e foi ao encontro do leão que lhe deu ossos, carne e fígado. Ela comeu tudo.

«Posso saber porque vieste cá?» inquiriu o leão.

«Para brigar contigo», respondeu ela.

Então a hiena correu à volta duma árvore, e bateu com toda a força no leão três vezes após o qual ela fugiu e entrou no buraco preparado no embondeiro e saiu do outro lado.

Talvez o leão tenha ficado preso no meio, imaginou a hiena, mas ele não estava no buraco. De repente ela viu o leão atrás dela e viu-se forçada a fugir para uma cova velha sem saída. Quando o leão chegou à cova, despiu a pele e deixou-a à entrada da cova e vendo a pele a hiena não ousou sair da cova.

Cinco dias mais tarde uma gazela acompanhada por três filhos, entrou nessa cova para descansar. A hiena agora completamente esfaimada perguntou à gazela, «Viste alguém à entrada da cova?» «Não, não vi ninguém», respondeu a gazela. «Companheira, gostaria que me desses um dos teus filhos», gemeu a hiena, e subitamente devorou uma gazelinha. «Ainda sinto bastante fome! Dá-me outro», exigiu ela, e comeu mais outro e também o terceiro – e ainda rabo da gazela. Mais insatisfeita, a hiena berrou: «Agora dá-me a tua perna».

A gazela fugiu e encontrou-se com o coelho no caminho. «Porque é que corres dessa maneira?» interrogou o coelho, e depois de ouvir a história, ambos foram ao encontro da hiena. Quando avistaram, o coelho disse: «Companheira, gostarias de ver aquele machadinho perfeito que eu te tinha falado?»

«Onde está ele?» perguntou a hiena. «Dentro do meu buraco no embondeiro», respondeu o coelho, e eles foram ao buraco do coelho.

«Agora entra para veres como ele foi bem talhado», convidou o coelho.

A hiena entrou no buraco, mas não conseguiu sair porque ficou presa no meio do buraco.

«Então gazela, agora podes ir em liberdade», disse o coelho. «Deixemos a hiena emagrecer até aos ossos aí dentro».

61

O CORTADOR DE CAPIM

Uns rapazes foram à praia brincar e cada um levou consigo farinha para o almoço. Depois de almoçarem um deles disse: «Agora vou cortar lenha». Enquanto este rapaz cortava lenha um landim raptou-o e escondeu-o num embondeiro, pensando que poderia tê-lo por companheiro. No dia seguinte um homem veio cortar capim ao pé daquele embondeiro. De repente ele ouviu alguém a chamá-lo, e ele perguntou: «Quem está aí?» «Se faz favor», rogou o rapaz

cativo, «quando regressar à aldeia informa os homens que o José está preso dentro deste embondeiro».

Mas quando o cortador chegou à casa esqueceu-se do rapaz por completo. No dia seguinte o cortador foi novamente ao mato, e ouviu outra vez o José; e correu para a aldeia e disse à mãe do José e aos homens o que estava a acontecer. Então todos eles acompanhados pelo o cortador de capim foram ao mato e começaram a cortar o embondeiro. Ao José conseguiram libertar mas o landim malvado conseguiu escapar sem deixar rasto.

O José regressou à aldeia com a sua mãe.

Amizade não se faz à força.

62

A MULHER E O JACARÉ

Um *muzungo* foi a Tete comprar bois, cabritos, patos e galinhas deixando a sua mulher sozinha em casa. Um dia, sentindo-se só, foi ao rio e começou a chorar. Um peixe ouviu-a e veio logo perguntar: «Mulher, porque é que estás perturbada?» «Se faz favor vai-te embora. Não quero falar nisso», lamuriou ela.

Então veio um jacaré e perguntou-lhe a razão da sua tristeza, e a mulher disse: «Gostaria que viesses comigo para casa». Assim o jacaré seguiu a mulher e ficou a viver com ela. Dias depois ela viu o marido a regressar, e começou a cantar, «Oh, oh, o *muzungo* grande vem na sua machila e trás bois!» – e havia um grande banda de homens a dançar e a cantar à volta do *muzungo*.

«Bem, meu jacaré penso que agora deves ir embora», avisou a mulher. Mas o jacaré recusou sair. «Porque me pediste para sair do rio e vir viver contigo?» teimou ele. Então a mulher muito atrapalhada, fechou-se em casa com o jacaré. Quando o *muzungo* bateu à porta e não teve resposta mandou os seus homens arrombar a porta. Para a sua surpresa encontrou lá dentro a sua mulher com um jacaré – então ele mandou que fossem degolados imediatamente.

*Decisões tomadas quando em desolação
podem criar graves complicações.*

63

AS DUAS AMIGAS E A MULHER VELHA

Duas amigas decidiam ir à praia com os seus filhos tirar sal. Depois de regressarem, pela tardinha a mais nova perguntou à outra: «Onde está o teu filho?» «Oh, atirei-o ao mar», disse a mulher mais velha.

Ora, pouco depois a mulher mais nova também lançou o seu filho ao mar. Mas para a sua surpresa a essa mulher viu o filho da companheira a brincar e pensou: «Ah! Penso que fui enganada!» Então ela pôs-se a caminho do mato e começou a chorar. No mato encontrou-se com um coelho que lhe perguntou: «Porque estás a chorar assim, mulher?» e ela contou ao coelho a sua triste história. «Bem, penso que agora terás de aceitar isso», disse o coelho para a consolar.

Um pouco mais à frente ela atinou com uma hiena que inquiriu: «Ei! Qual é o problema?» Então a mulher contou à hiena a sua desventura. «É melhor esquecer isso», aconselhou a hiena. A mulher prosseguiu e deparou com uma zebra caminhando em sua direcção. «O que se passa contigo, mulher?» perguntou a zebra. E a mulher narrou toda a sua infelicidade. «Bem, evidentemente, podia ser pior, portanto é melhor ter mais cuidado da próxima vez», avisou a zebra.

Ao chegar a um penedo ela viu um tigre que indagou: «Tu pareces realmente abalada. O que aconteceu?» Então a mulher infeliz relatou mais uma vez a sua desgraça. «É inútil chorar agora», o tigre procurou animá-la.

Já era tarde quando ela se encontrou com um elefante que lhe perguntou o que é que a incomodava. A mulher partilhou da sua angústia com o elefante. Ele fez um gesto com a tromba acenando-lhe que fosse para a frente.

Mas então apareceu um leão que lhe murmurou: «Quando chegares à próxima aldeia encontrarás um mulher velha que vive lá. Deves pedir-lhe um filho».

Ao sol-posto a mulher chegou à casa desta mulher velha e contou-lhe como a sua companheira lhe tinha enganado. Comovida, a mulher velha disse: «Já é tarde! Seria melhor passares a noite comigo». A hóspede ajudou a mulher velha a limpar a casa e a cozinhar. Depois do jantar a hospedeira generosa perguntou, «Onde gostarias de dormir – na cangarra ou no chão?» «Pode ser no chão», foi a resposta.

No dia seguinte a mulher velha disse: «Agora podes ir mas se ouvires um barulho como ‘bú – bú – bú’ no caminho, não pares; contudo se ouvires ‘nbé – nbé – nbé’ olha com atenção – poderás encontrar uma criança».

Então a mulher foi para o mato e quando ouviu ‘bú – bú – bú’ não parou, mas um pouco à frente ouviu «nbé – nbé – nbé», e ali encontrou uma criança bonita vestida com lindas roupas. A mulher voltou à casa da mulher velha e disse: «Não tenho palavras para te agradecer». «Oh, és sempre bem vinda. Leva essa criança contigo – ele é teu filho», confirmou a mulher velha.

Então quando esta mulher regressou à aldeia a sua companheira observou: «Vejo que tens uma criança tão bonita!» E contou-lhe como a mulher velha a tinha tratado. Na realidade aquela mulher também queria um filho bonito e assim atirou o filho para dentro do lago onde havia um jacaré que o devorou prontamente.

Em seguida, a mulher ambiciosa foi para o mato e começou a cantar. Então apareceu o coelho a perguntar: «O que é que tu queres?» «O meu filho caiu no

lago e um jacaré comeu-o, e agora quero um filho novo», disse ela. «Segue sempre para a frente», respondeu o coelho. Um pouco a frente ela encontrou-se com a hiena que lhe perguntou: «Qual é o problema?» e contou novamente a história falsa. «Segue o teu caminho, mulher» avisou a hiena. Depois veio a zebra inquirir: «Agora o que te aconteceu?»

«Bem, a verdade é que ando a procura de um filho bonito», declarou ela. «Tu não encontrarás isso aqui», explicou a zebra e sugeriu, «talvez um pouco mais adiante».

Finalmente contou a sua história ao leão. «Vá direitinho para a frente» disse o leão «e quando encontrares com uma mulher velha deves pedir-lhe um filho».

Assim ela contou à mulher velha a mesma história inventada. Depois de ouvi-la, a mulher velha disse: «Se me pudesses ajuda a limpar a casa e a cozinhar...».

«Mas eu estou demasiado cansada desta longa viagem», foi a resposta. Depois do jantar, a mulher velha perguntou: «Onde queres dormir – na cangarra ou no chão?» «Oh, na cangarra, claro», respondeu a viajante. No dia seguinte a mulher velha disse: «Agora podes ir embora. Se ouvires ‘bú – bú – bú’ no caminho não pares, mas se ouvires ‘nbé – nbé – nbé’ olha cuidadosamente, poderás encontrar uma criança».

No caminho ela ouviu logo ‘bú – bú – bú’ e seguiu para a frente. Pouco depois ouviu ‘nbé – nbé – nbé’ e encontrou uma criança que tinha só um olho, uma orelha, uma narina, um cabelo, um dente e uma perna. Excessivamente danada, a mulher voltou à casa da mulher velha.

«Podes ficar com ele – é teu filho», gritou a mulher velha completamente teimosa pois não quis mesmo atendê-la.

O malvado e embusteiro merece uma boa lição.

64

OS DOIS IRMÃOS

Era uma vez uma mulher que tinha dois filhos. Um dia ela disse. «Bem, rapazes agora podem ir armar as vossas armadilhas para caçar ratos». Então os rapazes armaram as armadilhas, mas uma mulher velha veio à noite e levou todos os ratos que tinham caído nas armadilhas. Assim no dia seguinte, para a sua surpresa, os rapazes viram as armadilhas em baixo, mas nenhum rato lá dentro. Armaram-nas de novo, mas aquela mulher velha continuava levar tudo o que caía nas armadilhas.

Ora, aquela mulher velha tinha duas filhas. Um dia ela disse: «Raparigas, se por acaso eu morrer na armadilha, quero que me enterrem ao pé do lago». Nessa mesma noite a mulher velha caiu numa das armadilhas e morreu. No dia

seguinte os rapazes foram ver as suas armadilhas. Quando viram as armadilhas caídas, exclamaram: «Ei, isto não são ratos, mas uma mulher velha! Vamos atirá-la naquela cova».

Então, subitamente apareceram as duas irmãs e pediram: «Por favor, não a deitem nessa cova. Essa mulher é nossa mãe e o seu último desejo foi que a enterrássemos ao pé do lago».

Então os rapazes levaram a mulher velha e enterraram-na ao pé do lago, e disseram entre si: «Estas raparigas realmente respeitavam a sua mãe...». E pouco depois os dois irmãos casaram com as irmãs.

Os filhos que respeitam os pais são estimados por todos.

65

O SAPO QUE TURVAVA A ÁGUA

Em tempos remotos vivia um sapo num lago de água fresca, onde os camponeses vinham muitas vezes tirar água. Um dia o sapo pensou: «Se os homens continuarem a tirar água desta maneira irão acabá-la depressa. Vou turvá-la um pouco». Assim fez o sapo.

Quando os homens vieram tirar água eles resmungaram: «Quem é que turvou esta água?» Então fizeram outro poço ao lado do lago, mas o sapo saltou para dentro dele e também turvou a água. Quando os homens foram tirar água deste poço, acharam-na muito suja e então escavaram outro poço ao lado.

«Os homens só pensam em si próprios», pensou o sapo, «também vou turvar a água deste poço».

Os homens fizeram vários poços mas o sapo tinha decidido turvar todos eles. Os camponeses ainda pensaram em matar o sapo mas ele sempre os iludiu. Cansados de escavar tantos poços, eles desistiram finalmente.

Só a constância é capaz de superar obstáculos.

66

O COELHO E O ELEFANTE

Um dia um elefante andava a cortar árvores e a limpar arbustos para cultivar uma *machamba* para si, quando o seu amigo, o coelho, veio e perguntou-lhe: «Ei, elefante, de quem é esta *machamba*?» «É minha, evidentemente», foi a resposta.

«Mas ela foi *culimada* há muito tempo, portanto ela provavelmente não deve ser tua», arguiu o coelho. «Bem, se há qualquer dúvida quanto a isso, podemos ir

ao embondeiro amanhã e perguntar a Deus», desafiou o elefante. Pouco depois o coelho encontrou-se com um camaleão e disse: «Camarada, hoje quero que me faças um favor. Aquele elefante está a tentar apossar-se da minha *machamba*. Sobe o embondeiro e quando perguntarmos de quem é a roça diz que ela pertence ao coelho».

«Certo, posso dizer que a *machamba* pertence ao coelho», respondeu o camaleão, mas acrescentou, «e o que ganho com isso?» «Dar-te-ei um jarro grande com azeite», prometeu o coelho.

No dia seguinte o coelho e o elefante dirigiram-se ao embondeiro acompanhados por alguns animais e homens. Aproximando-se do embondeiro, o elefante perguntou em voz alta: «Quem é o dono daquela roça?» «O coelho», respondeu uma voz com autoridade. «Não, isso não é verdade», refutou o elefante.

«Um momento; agora deixa-me perguntar», avançou o coelho, e quando ele perguntou uma voz respondeu claramente: «Essa *machamba* pertence ao coelho».

Então todos os animais e homens lá presentes riram-se do elefante que teve de retirar-se deprimido, e ir cultivar outra *machamba* noutro local.

Mentiras proferidas repetidamente nunca se tornam verdades.

67

O CAMALEÃO E A LAGARTIXA

Um camaleão e uma lagartixa discutiam acerca dos mistérios da vida humana. Um dia depois de muita discussão a lagartixa desafiou o camaleão, dizendo, «Vamos perguntar a Deus se os homens morrem ou não!»

Então eles pilaram milho para a viagem. Quando começaram a viagem a lagartixa andou muito depressa deixando o camaleão para trás, e assim a lagartixa chegou primeiro a um monte muito alto e esperou pelo seu companheiro. O camaleão chegou um mês depois, realmente muito fatigado.

«Amanhã vamos perguntar se os homens morrem», disse a lagartixa, e ao amanhecer ela perguntou em voz alta: «Deus, precisamos de saber se os homens morrem ou não!»

«Os homens morrem, mas depois voltam a viver», respondeu Deus. «Então ouviste bem aquilo que Deus disse», arguiu a lagartixa. «Deus afirmou que os homens morrem». «Não, não, não percebeste bem», insistiu o camaleão. «Deus disse que os homens tornam a viver novamente depois de morrerem. Vamos perguntar outra vez».

Então Deus repetiu a mesma coisa mas o camaleão e a lagartixa ferravam um ao outro e não concordavam. Depois de escutar atentamente toda a disputa entre os dois teimosos, Deus decidiu mandar um espírito para lhes dizer que os

homens voltam a viver depois de morrer, e assim o espírito que Deus enviou proclamou: «Podem ter a certeza que os homens morrem, mas depois de morrerem eles tornam a viver novamente».

Ao ouvir aquilo a lagartixa e o camaleão regressaram para informar o que tinham ouvido o espírito dizer. A lagartixa chegou primeiro e proclamou, «Ó homens, Deus mandou-me dizer que todos os homens morrem».

Um mês depois chegou o camaleão, e disse, «Bem, escutem. Deus mandou-me anunciar que os homens depois de morrerem voltam a viver».

«Mas já nos disseram muitas vezes antes que os homens morrem», disseram eles, «e é isso mesmo que acreditamos agora». A lagartixa já nos disse isso vezes sem conta.

Uma mentira ouvida frequentemente pode um dia ser tomada por facto.

68

O COELHO E A GAZELA

Antigamente um coelho e uma gazela tornaram-se amigos. Um dia o coelho disse: «Companheira, vamos ver se conseguimos matar as nossas mães». Então a gazela matou a sua mãe mas o coelho escondeu a mãe dele numa cova. No dia seguinte o coelho foi visitar a gazela e perguntou: «Bem então conseguiste matar a tua mãe?» «Oh sim», foi a resposta; «e tu também conseguiste matar a tua?» inquiriu a gazela. «Claro! Sem qualquer problema», respondeu o coelho.

Nessa mesma tarde o coelho sugeriu que eles fizessem tendas no mato e vivessem lá. Assim cada um fez uma tenda, mas o coelho teve uma ideia brilhante. «Seria melhor se passeasses no teu lado, e eu no meu», disse ele.

A gazela concordou, mas o coelho também ia passear e comer com a sua mãe no lado da gazela todos os dias. Entretanto a gazela só vivia no seu lado. Às vezes a gazela ia à procura de frutos para dar ao coelho, os quais ele e a mãe comiam.

Um dia ao ver o coelho passear calmamente no lado dela, a gazela disse: «Bem amigo, eu penso que também posso passear no teu lado». «Mas nós já dividimos a terra. Porque queres passear agora no meu lado?» inquiriu o coelho irritado.

Finalmente com pouca comida no seu campo, a gazela emagreceu bastante, e assim um dia decidiu seguir o coelho. Para a sua grande surpresa ela viu-o a conversar com a sua mãe.

«Então parece que a mãe dele ainda vive», notou a gazela, e prontamente resolveu matá-la. Quando o coelho se encontrava a descansar na sua tenda, a gazela foi à toca da mãe-coelha e chamou: «Sou eu, uma boa amiga do teu filho;

gostaria que cozinhasses um pouco de massa para mim». Depois de comer, a gazela pegou na zagaia e matou a mãe do coelho. Em seguida regressou à sua tenda e foi dormir.

Na manhã seguinte o coelho vestiu o seu colete mais berrante e foi visitar a sua mãe, que a encontrou a rir. «O que é isso, mãe?» perguntou ele, «será que não gostas do meu colete?» Então ele despiu o colete colorido. Mas ela não parou de rir. «Bem, talvez também não gastes das minhas sobranceiras», julgou ele, arrancando-as também, mas ela ainda continuava a achar graça.

«Isso é mesmo muito ridículo», ponderou o coelho, «todos esse riso estúpido». Então ele agarrou-a pela barriga, mas a pele soltou-se nas mãos. «Oh, oh! A minha mãe está morta, mas quem é que a matou?» Então o coelho dirigiu-se para a barraca da gazela e lamentou, «A minha mãe morreu...».

«Tu enganaste-me...», interrompeu a gazela. «Oh não, só estava a brincar contigo quando disse que devíamos matar as nossas mães», respondeu o coelho.

«Alguma brincadeira era isso eh!» reagiu a gazela e terminou a amizade para sempre.

Não enganes se não queres ser enganado.

69

PASSEM PARA AS MINHAS COSTAS

Uns rapazes e raparigas foram para o rio brincar. Uma das raparigas deparou com um jacaré, e deu-lhe alguma massa. Depois de comer o jacaré disse: «Se passarem para as minhas costas apanharei muito peixes para vocês, e também dar-vos-ei roupa e pulseiras». Então todos eles subiram para as costas do jacaré e quando ele mergulhou, começou a cantar.

Então outro jacaré que passava por ali disse: «Se faz favor podias-me dar um desses rapaz para a minha refeição?» Contundo o jacaré amigo recusou esse favor e ao chegar a casa, deu aos rapazes e raparigas muito peixe e roupa bonita; mas a uma delas ofereceu-lhe também missangas e pulseiras, dizendo: «Tu vais ser minha mulher».

Os rapazes e as raparigas ficaram dois meses com o jacaré e na aldeia as mães aflitas protestavam: «Aquelas feras horríveis do rio devem ter comido os nossos filhos!» Um dia os rapazes e raparigas disseram ao jacaré: «Queremos voltar para casa». «Não há problemas», respondeu ele, «passem para as minhas costas». Quando o jacaré mergulhou no rio e ia a atravessar o rio outros jacarés disseram: «Ei! Podes entregar-nos um desses rapazes para comermos». Desta vez o jacaré também não fez a vontade deles, antes levou-os cuidadosamente e deixou-os na sua aldeia, dizendo: «Voltarei amanhã».

Então quando o jacaré voltou no dia seguinte, disse: «Evidentemente, ainda gostaria daquela rapariga que escolhi para minha mulher!» «De nenhum modo», gritaram os irmãos, «naturalmente ela não pode ser tua mulher de qualquer maneira!»

O jacaré ficou enfurecido de tal forma que degolou a rapariga num instante e devorou-a.

*É preciso ter bastante cuidado
quando se recebe favores de estranhos.*

70

A HIENA SEDUTORA

Um homem construiu uma casa no mato e ele tinha uma mulher que costumava deixar sozinha em casa sempre que saía. Um dia quando ela se encontrava sozinha veio uma hiena, transformada em homem, para a tentar, e perguntou: «Então mulher, para onde foi o teu marido?» «Para Tete», respondeu ela.

«Para fazer o quê?»

«Para comprar uma zagaia».

«Porque é que ele precisa dela?»

«Bem, talvez para matar uma hiena».

«Achas que ele me quer matar?»

A mulher suspeitou que estava a falar com uma hiena disfarçada de homem, e disse: «Bem, se por acaso tu és uma hiena, sem dúvida ele vai-te matar».

Ao ver-se desmascarada, a hiena-homem fugiu para o mato mas regressou no dia seguinte para importunar a mulher de novo.

Quando o seu marido regressou, a mulher falou-lhe acerca da hiena sedutora, e assim ele escondeu-se no celeiro com a sua zagaia. Quando a hiena voltou para importunar a mulher, o homem arremessou uma seta bem apontada, e aquilo foi o fim a hiena provocante.

71

A HIENA-PASTORA

Uma vez uma hiena fez-se de pastora e foi servir um fazendeiro numa aldeia. Um dia quando a hiena-pastora pastoreava um rebanho de cabras, deparou com um grupo de raparigas a apanhar nozes e chamou: «Meninas, podem partir também algumas nozes para mim; eu recompensar-vos-ei».

Assim deixando o rebanho sozinho, a hiena foi divertir-se com as nozes e logo o rebanho se tresmalhou. Em vão procurou juntá-lo e já ia anoitecendo. Perturbada, a hiena-pastora começou a cantar:

«Guli, Guli,
Aquelas raparigas,
Tentaram-me,
Ao partirem nozes.
As cabras do meu patrão,
Foram-se embora».

Quando a hiena-pastora regressou a casa sem as cabras, o seu patrão disse assanhado: «Vai e procura as minhas cabras e não penses em voltar sem elas».

Mais uma vez a hiena foi bater o mato mas não encontrou os animais. Deixou o seu trabalho e foi viver para sempre no mato. Desde então a hiena tornou-se inimiga das cabras.

Negligência do dever pode ser prejudicial.

72

A MOSCA DO BOI E A TARTARUGA

Há muito tempo havia um elefante que construiu uma casa para si e muitos animais do mato gostavam dormir ao pé da casa do elefante.

Num dia quente de verão, quando o elefante se encontrava a banhar no rio, uma mosca entrou em sua casa e fechou-se lá dentro. Quando o elefante regressou não conseguiu abrir a porta. Mandou um coelho ver o que se passava lá dentro. O coelho entrou e começou a cantar em chissena: «Quem é que está aqui e o que quer você do meu senhor?»

«Quero arrancar os seus olhos e pô-lo fora de casa», bradou a mosca. Ao ouvir isso, o coelho saltou e fugiu muito assustado. «Senhor, deve ir ver quem está lá dentro», disse o coelho assustado ao elefante.

«Mas quem é que há-de ir agora?» pensou o elefante; e não conseguiu pensar em animal que pudesse estar disposto a ir. «Talvez o leão vá agora», insinuou o elefante, mas o leão também recusou.

«Ó coelho, vai tu novamente», pediu o elefante. Mas então a tartaruga que não tinha medo de nada, interveio e disse: «Está bem. Vou eu!»

«Tu! Tartaruga pequena e fraca; tu queres ir?» disse o elefante desconfiado. «Sim, deixa-me ir, senhor», insistiu a tartaruga. «Bem, então vai!», animou o elefante. Então a tartaruga entrou em casa do elefante e chamou: «Quem está aqui?»

Ao ver a tartaruga a mosca escondeu-se, mas a tartaruga descobriu-a e matou-a.

«Se calhar a tartaruga morreu ou fugiu», pensou o elefante intrigado, já que ela se demorava a vir. Mas então, quando o elefante viu que a casa estava a ser varrida e arranjada ficou muito satisfeito e perguntou: «Quem entre nós é o mais poderoso?» «Oh o leão sem dúvida», interveio o coelho imediatamente. «Mas o leão não teve medo de entrar em minha casa?» arguiu o elefante.

«Então quem é o mais forte?» inquiriu o coelho.

«Eu sou o mais forte; depois a tartaruga», declarou o elefante.

Daí por diante a tartaruga ficou a viver com o elefante.

Às vezes o medo vem de coisas imaginárias.

73

O COELHO E O LEÃO

Um dia um coelho disse a um leão: «Ei, amigo, vamos caçar». Nesse dia apanharam só uma peça, e o leão disse: «Eu como a carne e tu as tripas». «Está bem» disse o coelho, «mas primeiro vou ao rio lavar-me».

Assim o coelho levou as tripas ao lume e foi lavar-se. Quando regressou perguntou: «Posso saber onde é que estão as minhas tripas cozidas?»

«Desculpa, não faço a mínima ideia», respondeu o leão, «mas penso que também me vou lavar».

O leão deixou a carne sobre o fogo e foi ao rio, após o que o coelho devorou toda a carne. Quando o leão voltou, inquiriu, «Sim! E onde é que deve estar a minha carne assada?» O coelho respondeu: «Oh, não sei».

«Bem, penso que é tempo para irmos nadar», sugeriu o leão. Concordaram ir ao rio juntos mas o coelho levou escondido consigo um espinho muito aguçado. Quando ambos mergulharam no rio, o leão agarrou o coelho pela cabeça e submergiu três vezes.

«Ei, quem é que me puxou para dentro?» perguntou o coelho atordoado. «Oh, não sei dizer-te», respondeu o leão, mas pouco depois quando os dois nadavam juntos, o coelho espetou o espinho na barriga do leão três vezes. «Ei, quem é que me picou?» gritou o leão. «Oh! Desculpa não faço a mínima ideia», respondeu o coelho.

«Bem, agora é melhor irmos para casa», disse o leão. Quando chegaram a casa o leão pegou na viola e começou a cantar: «Qu – qu – qu – coelho – qu – qu – qu; fui eu que comi todas as tripas qu – qu – qu ...!»

«O que estás a cantar, camarada?» perguntou o coelho. «Oh, isso não é nada!» respondeu o leão. Então o coelho disse: «Passa para cá a viola», e o coelho começou a cantar, «Li – li – li – leão – li – li – li; fui eu que te piquei três vezes na barriga li – li – li!» «Ei, o que é isso que estás a cantar», perguntou o leão. «Oh, isso não é nada», disse o coelho.

Então o coelho foi para uma serra onde havia grandes pedras coloridas, e chamou: «Amigo, cá em cima na serra há muita carne. Vou atirar alguma para baixo; mas abre a tua boca». E rolou três pedras grandes pela serra abaixo.

«Então caro companheiro, espero que esteja bem aí em baixo», gritou o coelho dando uma grande gargalhada.

Mas não houve resposta.

A astúcia vale mais do que a força bruta.

74

O MUZUNGO POBRE

Numa aldeia havia um *muzungo* muito pobre que nem sequer tinha um par de calções. Um dia um homem veio vender-lhe um macaquinho e ele disse: «Eu não tenho dinheiro para o comprar, mas posso dar-te um pouco de pano».

Então o homem entregou-lhe o macaquinho em troca do pano, e o *muzungo* criou-o com muito carinho. Uns meses mais tarde o macaquinho perguntou ao *muzungo*: «Porque é que eu não posso guardar a casa do meu senhor?» e o *muzungo* respondeu, «sim, porque não?» O macaquinho ficou muito contente com a confiança do *muzungo* e começou a dançar com as chaves da casa.

Um dia o macaquinho disse: «Senhor, deixe-me ir à minha aldeia». «Não! Não quero que vás lá», disse o *muzungo*. Mas o macaquinho rogou tanto até o *muzungo* lhe deixar ir. Poucos dias depois o macaquinho voltou e disse: «Senhor, aqui estão alguns presentes que a minha mãe vos envia».

O *muzungo* ficou muito contente com o regresso do macaquinho, e um mês depois o macaquinho disse: «Senhor, agora posso ir a Tete?» Então o *muzungo* também deu licença para ir a Tete. Em Tete o macaquinho dançava com as chaves penduradas à cintura e pedia esmola aos transeuntes. Estando lá, um dia na hora do almoço entrou em casa do *muzungo* João Martins que perguntou ao macaquinho: «Donde vens, macaquinho?» «Oh, vim da terra da minha mãe», foi a resposta. O *muzungo* João Martins deu-lhe um prato de milho e outras iguarias. Agradecido, o macaquinho continuou a jornada e uma semana depois chegou à casa do seu dono. O *muzungo* ficou extremamente feliz ao vê-lo. Então o macaquinho ofereceu-lhe muitos presentes e também algum dinheiro que lhe tinham dado.

Mas o *muzungo* começou a suspeitar que tudo isso pudesse ter sido roubado e ficou com receio que o dono dessa coisas pudesse vir um dia bater-lhe. Mas passado um mês o macaquinho foi novamente a Tete. Lá morava uma senhora que se chamava Dona e que raramente saía de casa. O macaquinho aproximou-se da casa dessa senhora e começou a dançar com as chaves. O seu marido gostou tanto

de o ver a dançar e mesmo a senhora Dona que nunca saía de casa, nesse dia saiu para ver o macaquinho e ficou muito contente. A senhora deu-lhe muitas jóias e dois dias depois o macaquinho regressou a casa e deu tudo ao seu amo.

«Oh, eu nunca me vou esquecer de ti; fizeste-me muito feliz», disse o *muzungo* acariciando afectuosamente o seu amigo macaquinho.

Um dia o macaquinho foi a Tete à casa dum outro *muzungo* que tinha uma filha e disse: «Gostaria de casar com a sua filha». Ele deu a este *muzungo* duas jóias e também ofereceu pedras preciosas à rapariga. O *muzungo* concordou com a proposta e decidiram marcar o dia de casamento.

Então poucos dias depois vieram muitos *muzungos* para as bodas do macaquinho. Ele e sua noiva estavam adornados com toda a espécie de ouro mas quando os *muzungos* convidados viram tanto ouro começaram a brigar entre si para ver quem conseguia apossar-se de mais ouro. O resultado disso tudo foi o cancelamento do casamento e o macaquinho voltou para casa do seu patrão e ofereceu-lhe todo o ouro e pedras preciosas.

É melhor dar do que receber.

75

OS DOIS FILHOS ABANDONADOS

Era uma vez um homem que tinha dois filhos – um rapaz e uma rapariga – e ambos gostavam de comer muito. Eles podiam acabar dois cestos de massa de farinha de milho num só dia, e nunca se fartavam de comer. Porque estava a ter dificuldades em sustentá-los, um dia o pai decidiu levá-los para muito longe e lá os abandonar. Depois de caminhar durante três dias o pai disse: «Fiquem aqui filhos. Vou à fonte buscar água». Mas ele foi direitinho a casa, deixando os filhos sozinhos à sua sorte.

Os dois irmãos continuaram a jornada até avistarem uma casa muito grande. Entraram nela e encontraram lá uma mulher velha a fritar quatro peixes. Aproximaram-se dela, atiraram as linhas de pesca na frigideira e pescaram os peixes. Nesse momento a gata miou. «Oh, cala-te gatinha, aqui não há ninguém», berrou a velha.

Mas então a velha pôs os óculos e de repente viu as crianças. Ela agarrou os dois irmãos e fechou-os num quarto e fez um buraco na porta do tamanho de uma mão. Duas semanas depois a velha disse: «Mostrem-me as vossas mãos para ver se já estão gordinhos». Então as crianças mostraram-lhe o rabo dum rato. «Ah, bem vejo que ainda não estão gordos», exclamou a velha.

Um dia a rapariga pediu ao seu irmão: «Deixas-me brincar um pouco com o rato?» «Bem, leva-o mas com cuidado para ele não fugir», avisou o irmão.

Ele deu-lhe o rato mas ela esqueceu-se de o atar, e ele fugiu. Tentaram agarrá-lo, mas em vão.

No dia seguinte a velha disse: «Deixa-me ver as vossas mãos», eles mostraram uma palha fina. «Isso é palha! Quero ver as vossas mãos», insistiu a velha. «Saíam imediatamente. Tenho a certeza que já estão bem gordinhos».

Entretanto a velha tinha preparado um caldeirão com água quente e posto uma prancha de acesso sobre ele. «Agora entrem para dentro desse caldeirão», ordenou a velha.

«Mas terás de nos mostrar como é que se entra», arguiu o rapaz. Então a velha subiu para cima da prancha mas quando tinha chegado ao meio, o rapaz virou a prancha e assim a velha caiu dentro do caldeirão e morreu instantaneamente.

Quando a rapariga viu a velha morta, começou a chorar. Mas o rapaz para animá-la disse: «Então se ela nos comesse o que farias? Haverias de rir?» O rapaz então abriu alguns quartos da casa grande. Num deles encontrou muita roupa, noutro havia muitos cavalos e burros, e ainda noutro viu espadas.

No dia seguinte pegaram nos cavalos e burros e todas a outras coisas que tinham encontrado nessa casa e foram-se embora. No caminho depararam com uma cobra muito grande com doze cabeças que os queria devorar. O rapaz cortou algumas cabeças mas outras continuavam a crescer, mas por fim quando cortou a cabeça grande a cobra morreu. E verificou-se que a cobra era a mesma mulher velha.

Passados alguns anos o rapaz e a rapariga finalmente voltaram à sua aldeia, e muitas pessoas vieram saudá-los inclusive a mãe deles que não conseguiu reconhecê-los. Mas eles reconheceram-na imediatamente.

«Não nos conhece?» os dois irmãos perguntaram à mãe.

«Mas vocês são ricos, como é que vos posso conhecer?» respondeu a mãe.

«Mas recorda-se que quando nos éramos crianças gulosas, como o nosso pai nos levou para longe...?»

A mãe ficou contentíssima vendo os seus filhos e no dia seguinte preparou *pombe* e deu uma grande festa.

Os filhos bons nunca se esquecem dos pais.

76 GURITI

Havia um homem que se chamava Guriti e ele tinha um criado chamado Corta-Água. Um dia Guriti foi com o criado visitar a sua mãe. No quintal da casa dela ele plantou duas árvores, e disse à mãe: «Mãe, no dia em que estas árvores morrerem, ficará a saber que eu também morri».

Então de regresso a casa ele encontrou-se com um homem velho que *culimava* a sua *machamba*, e Guriti perguntou: «Sabe onde é que os elefantes andam a pastar?» «Desce a encosta», disse o velho, «e lá encontrarás os elefantes».

«Vamos agarrar um par de machos maiores e tirar a pele», disse Guriti ao Corta-Água.

Então um pouco mais adiante encontraram-se com um homem grande que estava a comer palha e alcunharam-no, o Come-Palha. «Porque é que você está a comer palha?» perguntou Guriti. «Deixem-me em paz ou também vos comerei», avisou o Come-Palha irritado. Magoado com o falar do Come-Palha, disse Guriti: «Bem, se quiseres bulhar comigo estou pronto!»

«Ah! É perda de tempo e uma desgraça e vergonha bulhar com coisa tão pequena», zombou o Come-Palha.

«Não é nenhuma perda de tempo; e desgraça vai ser a tua», gritou Guriti.

Começaram a bulhar e o Come-Palha foi o primeiro a cair por terra. Então Guriti agrediu com a clava, após o qual o deitou para dentro dum saco e deu ao Corta-Água para o levar.

Foram para a frente e viram um homem a cortar serras e chamaram-no o Corta-Serra.

«Então, porque é que você anda a cortar aquelas serras?» perguntou Guriti.

«E o que você tem com isso? Vá-se embora!» disse o Corta-Serra ameaçando-o com um punho. «Parece que você está com vontade de levar uma sova», disse Guriti furioso.

«Deixa de conversas», disse o Corta-Serra galhofando. Então eles começaram a lutar, e não muito depois o Corta-Serra foi derrubado. Guriti espancou-lhe com a clava, e atirou-o para dentro do saco onde o Come-Palha se encontrava. Prosseguiram a jornada e chegaram a um lago pequeno e decidiram parar aí para descansar.

«Você, Corta-Serra, fica aqui a cozinhar», ordenou Guriti, «nós vamos caçar». O Corta-Serra foi ao lago pescar e deparou com um peixe grande. «Quem é você?» indagou o peixe. «Sou o criado do Guriti», disse o Corta-Serra.

«Oh então aquele homem Guriti anda por aqui?» observou o peixe. Então o peixe comeu todas as panelas de carne que o Corta-Serra tinha cozinhado, após o que cortou a barba ao Corta-Serra e o prendeu com ela. Quando o Guriti regressou da caça com os seus criados, encontrou o Corta-Serra amarrado a uma árvore, e ele ordenou ao Come-Palha para ir soltá-lo. Mas não era fácil libertar o Corta-Serra. O Corta-Água também não foi capaz. O próprio Guriti teve de ir soltá-lo.

No dia seguinte Guriti disse aos seus criados: «Hoje vocês vão caçar. Eu fico aqui». Quando os criados partiram, Guriti começou a cozinhar. Então chegou o peixe grande a fumar um cachimbo, e perguntou: «Então quem é você?» Mas Guriti ignorou-o e não disse nada. «Posso saber se você é o famoso Guriti?» insistiu o peixe.

«Se você quiser saber então vem lutar comigo», desafiou Guriti e assim começaram a lutar. O peixe caiu por terra, mas conseguiu fugir para o lago.

Quando os criados regressaram Guriti disse ao Corta-Água: «Vai ao lago e esvazia-o todo». Então o Corta-Água esvaziou toda a água do lago mas o peixe saltou para fora. «Agora mata-o», ordenou Guriti e o Corta-Água matou o peixe grande.

Continuaram a caminhar e encontraram com um homem que estava a dormir com um sono profundo. «Vai e pede lume a esse homem», instruiu Guriti ao Come-Palha. Mas o homem não quis levantar-se e disse: «Não tenho fogo aqui comigo!» Guriti foi com a clava e bateu no homem.

«Oh *macana!* Quem é que me está a coçar?» gritou o homem. «Sou eu, Guriti, à procura de fogo», foi a resposta. «Está bem, então continua a coçar», disse o homem. Então Guriti agrediu o homem mais uma vez com a clava, amarrou-o e atirou-o para o saco e continuou a jornada com os criados.

Um pouco a frente viram um homem que tinha só uma perna. Guriti disse ao Corta-Água: «Leva a clava e esmurra-o!» Então o Corta-Água deu-lhe uma forte pancada, mas a clava quebrou-se. «Ó Corta-Serra, pega na zagaia e atira contra esse homem», ordenou Guriti.

Mas nenhum dos criados foi capaz de deter esse homem, nem mesmo Guriti. «Bem, penso que agora devemos ir embora», murmurou Guriti. Assim continuaram a andar durante mais nove meses, a espancar e amarrar gente.

Então um dia o homem de uma perna apareceu no caminho e bateu no Guriti com um pau – com tanta força que Guriti caiu morto.

Nesse mesmo dia, as duas árvores que Guriti tinha plantado em casa de sua mãe também morreram.

Vitória nem sempre pertence ao mais forte.

77

O GIGANTE E OS TRÊS IRMÃOS

Numa certa aldeia viviam três irmãos José, João e Luís. Chegou o dia em que o pai deles morreu, e o José disse: «Agora temos de ir para Tete trabalhar e ganhar algum dinheiro, e depois disso podemos regressar à nossa aldeia. Assim todos os três partiram para Tete.

«Eu gostaria de ser ladrão», disse José.

«Eu quero ser alfaiate», disse João.

«Eu desejaria ser cozinheiro», disse Luís.

Quando chegaram a Tete ficaram em casa de um comandante. Não muito longe de Tete havia um enorme gigante que comia gente todos os dias. Quando

os três irmãos ouviram a história do gigante, João e Luís disseram: «Vamos pedir ao comandante para mandar o José buscar o copo do gigante». Então os dois foram falar com o comandante e disseram o que tinham planejado.

«Mas é verdade que o José é capaz de ir buscar o copo dele?» perguntou o comandante muito admirado. «O gigante é fortíssimo e ninguém até hoje conseguiu aproximar-se dele». «Oh sim, mas o José também é muito corajoso», asseguraram os dois irmãos. Então o comandante mandou chamar o José e perguntou-lhe: «Você consegue ir buscar o copo do gigante?» «Não senhor, não consigo», respondeu José. «Não? Mas eu penso que você deve tentar...», ordenou o comandante.

Quando o José entrou em casa do gigante, encontrou-o à mesa, a comer. José arrastou-se até o gigante, arrebatou o seu copo e fugiu. «Ei, traz o meu copo de volta», gritou o gigante. Mas o José já tinha fugido para longe com o copo.

«Senhor, aqui está o copo do gigante», disse José ao comandante. Alguns dias depois o João e o Luís foram ver novamente o comandante e informaram que o José também podia ir buscar a mesa do gigante. Então o comandante mandou o José buscar a mesa, e no dia seguinte o José trouxe a mesa e entregou-a ao comandante.

O João e o Luís começaram a sentir mais inveja do José e foram de novo falar com o comandante, e sugeriram: «Porque é que o senhor não manda o José buscar a cama do gigante?» Então o comandante mandou chamar o José e disse: «Agora porque não tentas trazer a cama do gigante?».

«Bem, desculpe senhor, mas não sou capaz de fazer isso», respondeu José.

«Mas quem é mais forte, você ou os seus irmãos?» insistiu o comandante. «Os meus irmãos», retorquiu José. Mas apesar disso o comandante mandou o José buscar a cama do gigante, e no dia seguinte o José trouxe a cama e apresentou ao comandante. Mas por essa altura o João e o Luís já nem podiam ver a sombra do José e sussurraram ao comandante: «Senhor, agora podia dizer ao José para ir buscar a mulher do gigante».

Então o José foi à casa do gigante e conseguiu apoderar-se da sua mulher. Mas no momento em que ia sair de casa viu o gigante a vir atrás de si, mas escapando-se dele conseguiu entregar a mulher do gigante ao comandante. Ainda não tinha passado uma semana quando os irmãos do José disseram ao comandante: «Senhor, agora podia sugerir ao José para buscar o gigante». Então o comandante chamou o José e exigiu que trouxesse desta vez o próprio gigante.

O José não sabia o que fazer desta vez, e preocupado dirigiu-se ao rio e começou a pensar o que devia fazer para apanhar o gigante. De repente surgiu uma cobra que indagou: «Ei, homem, qual é o problema?»

«...gora o comandante manda-me agarrar o gigante, e não sei o que fazer», contou José.

«Isso é mesmo muito fácil, meu amigo ... isssss, isssssssss ...!» bafejou a cobra.

Então o José pegou numa canoa e pôs lá dentro uma prancha, uma caixa e uma espada, e foi confrontar o gigante monstruoso. Encontrou-o sentado numa cadeira muito larga e começou a insultá-lo e a batê-lo com a espada como a cobra lhe tinha instruído. O gigante deu uma gargalhada e tentou agarrar o José, mas ele fugiu para a canoa. O gigante seguiu o José mas quando o colosso ia entrar na canoa pela prancha, o rapaz retirou a tábua, deixando o gigante cair para dentro da caixa. Então o José fechou a caixa à chave e levou-a ao comandante. No dia seguinte o comandante mandou que o gigante monstruoso que comia gente fosse morto.

Então poucos dias depois desse incidente, o José disse ao comandante: «Senhor, talvez pudesse dizer ao Luís para cozinhar uns pratos».

Quando o comandante veio a saber que o Luís não sabia cozinhar, desgostoso mandou matá-lo.

«Senhor, porque não manda o João fazer um fato», disse então José. Evidentemente o João não fazia a mínima ideia de como fazer um fato e assim o comandante ordenou que também fosse morto.

Depois dessas provações o José ficou em casa do comandante a servir-lo todo contente.

A inveja só traz desgraça e morte.

78

A GAZELA E O COELHO

Um coelho e uma gazela tornaram-se amigos e um dia o coelho disse à gazela: «Vamos lutar um pouco». «Se eu morrer, quero que me batas com uma cauda de búfalo», disse a gazela. Então eles começaram a lutar e o coelho foi o primeiro a cair mas levantou-se e continuaram a lutar. Logo depois a gazela caiu e morreu. O coelho foi à procura dum búfalo e encontrou um a comer capim.

«Olá coelho, o que procuras por aqui?» inquiriu o búfalo. «Preciso da tua cauda», respondeu o coelho. «Bem, se quiseres a minha cauda terás de me dar as cores da zebra», insistiu o búfalo.

Então o coelho foi à procura duma zebra e encontrou uma a comer ervas tenras. «Olá zebra, podias, se fazes favor, emprestar as tuas cores», explicou o coelho.

«Para tê-las terás de me dar o dourado da impala», concordou a zebra. Então o coelho foi à procura de uma impala e quando viu uma quis matá-la. «O que andas a fazer por aqui, coelho?» perguntou a impala. «Preciso daquela cor dourada que vestes», pediu o coelho. «Se quiseres a minha cor terás de me dar o preto do carvão», afirmou a impala.

Então o coelho foi à procura da cor do carvão. Encontrou um pau queimado mas quando ia pegá-lo apareceu um escorpião que lhe perguntou: «Sim coelho, posso saber que negócio te traz aqui?» «Bem eu só quero aquela cor preta do carvão», retorquiu o coelho.

«Se quiseres aquele tom especial de preto terás de me dar as penas da águia», declarou o escorpião. Minutos depois o coelho encontrou uma águia empoleirada numa árvore alta. Pensou em matá-la para lhe tirar as penas, mas então a águia perguntou: «Ó coelho, o que procuras?» «Gostaria que me desses algumas das tuas penas», pediu o coelho. «Se quiseres qualquer das minhas penas terás de me dar massa», exigiu a águia.

Então o coelho foi à procura de massa e não muito depois deparou com umas crianças a comer aquela mesma coisa. Ele pensou em roubar-lhes alguma, mas as crianças viram-no primeiro.

«Olá coelho, o que podemos fazer por ti?» «Gostaria que me dessem um pouco daquela comida que vocês estão a comer», respondeu o coelho. «Dar-te-emos esta massa se nos deres o Sol», clamaram as crianças. Assim o coelho continuou a busca e quando encontrou outras crianças que brincavam no campo elas chamaram-no e perguntaram: «Porque vieste aqui?» «Ando à procura do Sol», explicou o coelho. As crianças deram-lhe o Sol, e continuaram a brincar.

Então o coelho pegou no Sol e deu às crianças que em troca lhe deram alguma massa. Depois ele deu a massa à águia, e obteve algumas penas. Deu as penas ao escorpião em troca da cor preta do carvão. Levou a cor preta à impala, e recebeu a cor dourada da impala, que por sua vez ofereceu à zebra. Em seguida correu com as listas coloridas da zebra e entregou-as ao búfalo que lhe ofereceu a sua cauda.

Finalmente o coelho foi capaz de bater a gazela com a cauda do búfalo após o qual a sua amiga voltou à vida.

Todo trabalho é pouco para ajudar os amigos.

79

A MULHER SEM SISO

Havia numa aldeia um homem e uma mulher. Um dia a mulher perguntou ao marido: «O que é que gostarias de tomar hoje?» «Gostaria de água sem rãs», respondeu o homem. Então a mulher foi buscar a tal água para o marido.

Pouco depois o marido perguntou: «Mulher, o que gostarias de comer hoje?» «Gostaria de ovos daqueles pássaros que andam pelo cemitério», pediu ela. No dia seguinte o homem disse à sua filha: «Pega no saco e vamos ao cemitério apanhar ovos».

Quando chegaram ao rio avistaram uma árvore onde havia um ninho. A árvore era enorme como um embondeiro e o ninho encontrava-se sobre um ramo que se estendia para o lado mais fundo do rio. O homem subiu a árvore, pegou nos ovos e pô-los no saco. Mas o pássaro viu o homem, e começou a voar perigosamente sobre ele. Ao ver o que estava a suceder, a filha gritou: «Pai, desce depressa. O pássaro aproxima-se».

O homem conseguiu escapar ileso com os ovos e deu-os à mulher que os cozinhou e comeu. No dia seguinte a mulher pensou que devia mandar o seu marido novamente à procura de mais ovos, então ela colocou a casca dos ovos em baixo da esteira onde o homem costumava sentar-se, e quando ele tomou o seu lugar a mulher gritou: «Oh, oh – tu partiste todos os ovos; agora tens de ir buscar mais».

Na manhã seguinte o homem foi com a filha à procura de mais ovos na mesma árvore. Subia a árvore quando o pássaro enfurecido desceu rapidamente para o atacar. «Pai, desce imediatamente; o pássaro vem aí», bradou a filha muito aflita.

«Mas não posso descer sem os ovos», disse ele. Então o pássaro derrubou-o da árvore e o homem caiu no rio e partiu um braço.

«Mulher, já viste que parti o braço por tua causa», queixou-se o homem.

Não se deve fazer todas a vontades de uma pessoa sem juízo.

80

O REI-BODE

Um homem comprou um cabritinho e três cabras. De regresso a casa levou-os a uma lagoa para dar de beber água e disse-lhes: «Agora, meus cabritinhos, fiquem aqui enquanto vou lá comprar *mapira*».

Mas os cabritinhos fugiram imediatamente para o mato onde construíram uma palhota para lá viverem. Entretanto, de regresso depois de comprar *mapira*, não encontrou os seus cabritinhos onde os tinha deixado. O homem seguiu o seu rasto, mas tudo em vão, e assim os cabritinhos foram dados por perdidos no mato.

Certo dia uma hiena aproximou-se da palhota dos cabritos e atirou uma pedra sobre ela. «Quem é que está aí?» perguntou uma voz de bode. Não houve resposta, mas a hiena pode ouvir uma voz que dizia: «...o leão com a pele de coelho e o tigre com o saquinho de cigarros...!» Ouvindo isso a hiena fugiu muito assustada e foi contar ao leão, «... e eles falavam com vozes imponentes que até metiam medo!»

«Mas essa gente tem mais força do que nós?» perguntou o leão. «Oh, não senhor, isso não pode ser», respondeu a hiena. «Então vamos ver quem são eles», insistiu o leão.

Quando chegaram ao pé da palhota a hiena murmurou: «Senhor, agora atira uma pedra se quiseres ouvir a voz deles». O leão atirou uma pedra sobre a palhota e ouviu uma voz soberba a perguntar: «Quem é que está aí fora?»

Então o leão não disse nada, mas ouviu também vozes assustadoras que diziam: «...o leão com a pele de coelho e o tigre...!» Ao ouvir essa conversa o leão também se assustou e fugiu.

Mais tarde o leão contou a história das vozes ameaçadoras ao elefante. «Então vocês, grandes animais, têm medo dos pequenos?» perguntou o elefante. «Vamos ver quem vive naquela palhota». Então o elefante e o leão foram à palhota, mas a hiena teve medo. O elefante e o leão atiraram pedras. «Quem é que está aí?» vociferou o bode. Ninguém respondeu mas eles ouviram alguém dizer: «...o leão com a pele de coelho e o tigre...!» E ao ouvir essa voz espaventosa, o elefante também fugiu.

«Então essa gente é mais forte do que nós», concluiu o leão. «Seria melhor fazer as pazes com eles». Os outros animais acederam à ideia, e o elefante tomou uma peça de pano, e acompanhado de outros animais, foi visitar os cabritos. Quando bateram à porta apareceu um bode que começou a falar com uma voz estrondosa. «Porque falas com essa voz? Nós só desejamos a vossa amizade».

O bode calou-se e assim o elefante entrou, e viu um enorme bode, com cornos muito grandes e brilhantes, rei de todos os carneiros, rodeado por cabritos e cabras. O elefante ofereceu-lhe a peça de pano e em retorno o rei-bode deu-lhe presentes. De regresso o elefante disse ao leão: «Eu encontrei-me com o rei-bode e ele tem cornos ainda maiores do que os meus. No dia seguinte os cabritos cozinharam *pombe* e convidaram o elefante e os outros animais. O elefante e todos os animais de quatro patas foram à festa onde beberem muito *pombe*.

Ao ver os cabritos distraídos a hiena agarrou num cabritinho que começou a berrar. «Quem é?» perguntou o rei-bode. «Quem é que está a tentar importunar estes senhores?» inquiriu o leão.

«É a hiena, senhor», respondeu o tigre. «Vai e diz-lhe para vir cá», ordenou o leão. Então o tigre encontrou a hiena, que estava a festejar no esterco de cabrito, e disse: «O leão chama-te!»

«Porque é que tu estás a ofender os nossos amigos?» perguntou o leão. «Mas eu não fiz nada! Só estava a brincar com um cabritinho e ele começou a berrar sem qualquer razão», gaguejou a hiena.

«Ei vocês – coelho, tigre e zebra – prendam a hiena e matem-na», ordenou o leão. Ao ouvir a sentença a hiena saltou e fugiu. O leão e os outros animais de quatro patas continuaram a beber *pombe* até altas horas de madrugada, e depois regressaram à casa.

Uma semana depois do festim o leão e os animais de quatro patas cozinharam *pombe* e convidaram o rei-bode e mais cinco bodes grandes. Os bodes aguçaram os seus cornos como espadas cortantes, pois pressentiram a possibili-

dade de qualquer esgrima. Vendo os bodes com os seus cornos afiados, o leão ficou aterrado mas ainda conseguiu balbuciar: «Amigos, vamos beber *pombe!*» Os bodes começaram a falar com vozes que faziam sobressaltar qualquer pessoa. Ouvindo-os o leão perguntou meigamente: «Senhores, quem é que vos ofendeu?» «Oh, não houve qualquer ofensa!» reponderam os bodes. «É sempre assim que nos comportamos».

«Mas, senhores, com essas vozes vocês assustam até os vossos melhores amigos», explicou o leão. Depois de beberem *pombe* os bodes dispersaram. No caminho os bodes encontraram-se com um homem que lhes perguntou: «Não eras tu um cabritinho quando eu te tinha trocado por uma peça de pano?»

Ao ouvir isso o rei-bode sentiu-se muito comovido mas contente. Chamou todos os bodes, cabritos e cabras, e todo contente foi viver com o seu dono.

Boas maneiras recompensam no fim.

81

UM HOMEM E DUAS MULHERES

Havia um homem que tinha uma mulher e uma concubina. A sua mulher não comia carne de macaco. Um dia o homem caçou um macaco no mato e deu à sua concubina enquanto que à sua mulher ele deu carne de cabrito. Ambas as mulheres cozinharam a carne que o homem lhes tinha dado, mas como a concubina odiava a outra mulher, aquela mulher pôs um pedaço de carne de macaco na panela desta mulher.

Então à hora do almoço, a mulher comeu sem saber carne de macaco e logo transformou-se em macaca e fugiu para o mato, deixando uma filha pequena em casa. No dia seguinte, o homem mandou a filha para a *machamba* para espantar os macacos e as aves. Estando lá a rapariga viu uma macaca sentada numa rocha e observou que esta macaca tinha as mesmas feições que as de sua mãe. E a rapariga começou a cantar:

«Vinde ver esta macaca. O rosto é como o da minha mãe.

A boca é como a da minha mãe. Os olhos são como os da minha mãe.

O nariz é como o da minha mãe. As mãos são como as da minha mãe.

As orelhas são como as da minha mãe.

Ao ouvir o canto a macaca chamou:

«Homu, minha filha. O teu pai é que foi mau.

Ele é que me deu carne de macaco. E por causa disso fiquei macaca.

Homu, minha filha».

A menina ouvia a macaca a dizer a mesma coisa todos os dias. Quando a rapariga contou ao pai o que a macaca dizia, ele foi com a filha à *machamba* e viu

essa macaca a falar. Então o homem foi visitar um bruxo e pediu-lhe um remédio. O bruxo deu-lhe uma cabaça e disse: «Quando vires a macaca asperge-a com essa água mágica».

Assim quando a macaca veio sentar-se no lugar de costume, o homem aspergiu-a com a água mágica e logo a macaca se transformou de novo em mulher. Então o homem expulsou a concubina e ficou a viver feliz com a sua mulher.

82

A CÔNJUGE E A CONCUBINA

Era uma vez um homem que vivia com duas mulheres – a sua cónjuge e uma concubina – porém, ele sempre mostrava mais afecto à cónjuge. Durante a estação das chuvas em Novembro ele trabalhava só na fazenda da sua cónjuge, com muitos outros trabalhadores dela, pois ela vinha de uma casa muito abastada. A sua concubina sentia-se triste mas continuava a trabalhar com ardor na sua *machamba*.

Ora, um dia a concubina deu à luz um passarinho. O passarinho ia de manhã cedo à fazenda da rival da sua mãe e cantava: «Vocês já viram como é que a minha mãe trabalha no campo?»

E ele cantava assim todos os dias. Ao ouvirem o passarinho, os trabalhadores largavam as suas enxadas e começavam a dançar. Passaram assim dias sem trabalharem até chegar o Inverno. Por essa altura a fazenda da cónjuge não produziu coisa alguma, ao enquanto que a *machamba* da concubina cresceu muito cereal. Quando chegou Abril, tempo da colheita, o homem estava tão esfaimado que não quis mais viver com a sua cónjuge. Assim foi viver com a concubina para sempre.

83

A BENFEITORA

Uma mulher tinha construído uma casa num lugar onde todos os animais costumavam passear e ela lá vivia com o seu filho. Sempre que algum animal passasse por sua casa, ela chamava-o e oferecia-lhe a sua hospitalidade. Certo dia a mulher decidiu averiguar se os animais realmente a amavam. Depois de se lavar e fazer todos os preparativos para a prova, ela disse: «Ó filho, anuncia a todos os animais que a sua benfeitora morreu».

Então ela deitou-se na esteira e fingiu-se de morta. Ao ouvirem a triste nova, os animais vieram aos pares para lamentarem a morte da benfeitora. E cantavam:

«Foste para Nyambiriaya, foste, mulher bondosa,
Foste para Nyambiriaya, foste –

E deixaste o teu porco para trás.
Foste para Nyambiriaya, foste –
E deixaste o teu cabrito para trás.
Foste...E deixaste a tua galinha para trás.
Foste...E deixaste o teu pano para trás.
Foste...E deixaste o teu filho para trás.
Foste...».

E continuaram a cantar dessa maneira.

Uma hiena aproximou-se e começou a lamuriar com os outros. Depois de declarar os seus artificiosos sentimentos de tristeza, ela disse: «Ah, morreste tão gorda! Vou tirar-te um pedaço do teu traseiro».

Ao ouvir isso a mulher levantou-se imediatamente e gritou:

«Ah, ah – então, é assim que tratas os teus benfeitores?»

A hiena fugiu toda envergonhada.

Algumas pessoas são tão ingratas não obstante do bem que lhes faça.

84

DEWARA

Era uma vez um viúvo que tinha um filho e uma filha. O rapaz chamava-se Dewara. Um dia o viúvo tornou a casar com uma mulher que também tinha dois filhos. A mulher gostava da sua enteada, mas odiava o Dewara. Queria ver-se livre dele a todo o custo e por isso deitava veneno na sua comida. Quando a irmã do Dewara veio a saber que a sua madrasta estava a envenenar o irmão, foi logo avisá-lo, e disse: «Quando fores à mesa não toques nos doces que a madrasta te der. Ela põe lá veneno!»

Assim o Dewara não tocava nas iguarias e poucos depois ele queixou-se ao pai acerca do comportamento da madrasta. O homem chamou a sua filha e perguntou: «É verdade que a tua madrasta envenena a comida do Dewara? «Sim, isso é mesmo verdade», respondeu a filha.

O homem ficou tão zangado com a esta mulher que a expulsou de casa, e ficou a viver muito feliz para sempre com os seus dois filhos.

O ódio não conhece nem o bem nem o mal.

85

O HOMEM PREGUIÇOSO

Havia numa aldeia um homem muito preguiçoso. Durante o Inverno detestava trabalhar na *machamba*. Então ele fez dois tamborezitos com frutos do embondeiro e quando devia ir para a *machamba* trabalhar, atava-os aos joelhos e punha-se a queixar e a gemer como se eles estivessem inchados. Vendo-o nesse estado, a sua mulher deixava-lhe todos os dias farinha e caril para ele cozinhar. Mas depois dela sair para a *machamba*, ele tirava os tamborezitos e começava a cozinhar a farinha e o caril. Depois de comer cantava:

«Tu que tens pernas és feliz,
Foste para a fazenda.
Mas esta é a minha sorte,
Olhar só para o tecto».

Dia após dia ele cantava e dançava. Quando a mulher regressava da *machamba*, atava os tamborezitos aos joelhos, deitava-se na cama e começava a lastimava-se para ela o ouvir. Um dia uma vizinha viu o homem a dançar e quando ela foi para a *machamba* perguntou à mulher dele: «Porque é que andas a *culimar* sozinha? Onde é que está o teu marido?»

«Oh, ele está muito doente com os joelhos inchados; e apenas consegue arrastar-se...», lamentou a sua mulher.

«Ah, Ah! Isso é tudo mentira!» disse a vizinha. «Há pouco vi-o a dançar com o batuque!» Então a mulher largou a enxada e dirigiu-se apressadamente para casa, e lá encontrou o marido a cantar e a dançar. Apanhado de surpresa, caiu morto de vergonha.

86

OS PASTORES E A CHUVA

Um dia uns pastores andavam a guardar o rebanho. De repente levantou-se uma grande tempestade, com relâmpagos ameaçadores que os assustou. Presentindo que a tormentosa chuva iria piorar, começaram a implorar a Deus que lhes socorresse com a sua prece:

«Aquela chuva, Oh ya eh oh ya eh oh ya eh oh – Aquela chuva está a chegar,
«Oh ya eh oh ya eh... Para onde podemos ir?»
«Oh ya eh..., eu vou para o monte».
«Oh ya eh..., eu vou para cima de uma árvore».
«Oh ya eh..., eu vou sentar num penedo».
«Oh ya eh..., Eu vou para cima de um embondeiro».
«Oh ya eh..., Eu vou para um monte».
«Oh ya eh, Hoje todos nós estamos em perigo».

AS CINCO RAPARIGAS E A VELHA

Há muito tempo cinco raparigas foram ao rio buscar água. Ao pé do rio havia uma figueira brava carregada de frutos maduros. Então as cinco raparigas deixaram os seus cântaros no chão e foram trepar à árvore. Quando se aproximaram da árvore viram lá uma mulher velha a comer figos. Então uma delas disse: «Vejam aquela velha! Tem um umbigo como uma cabaça!»

A velha ouviu o que a rapariga disse mas não comentou. Apenas a fitou intensamente. Depois de comerem figos, as raparigas foram ao rio para encher os seus cântaros. Passados alguns dias a mulher velha morreu e foi transformada em jibóia.

Quatro dias depois as cinco raparigas foram novamente colher figos. Mas ao chegarem ao pé da figueira não encontraram figos no chão. Tiveram de subir na árvore e depois de colherem alguns figos, viram subitamente em baixo, enrolada no tronco, uma enorme jibóia. As raparigas ficaram muito aflitas e gritaram: «Ei hortelão – podemos descer agora?»

«Oh sim, desçam, desçam!» sorriu a jibóia, «eu só quero aquela rapariga que me insultou naquele dia!»

A jibóia deixou passar as quatro raparigas, mas depois engoliu calmamente aquela que tinha zombado da velha.

A HIENA E O PASTORINHO

Um dia um pastorinho guardava um rebanho de cabras e cabritos do seu amo no campo quando de repente começou a chover torrencialmente. O pastorinho foi abrigar-se, com o rebanho, numa gruta que lá havia, mas essa gruta pertencia a uma hiena. Ao regressar a hiena viu pegadas de cabras e cabritos na sua gruta e foi à procura do pastorinho. Quando o encontrou, a hiena disse enfurecida: «Olha lá, quem é que te ensinou a meter coisas dos ricos em minha casa? E ainda por cima sem me pagares?»

Assustado, o pastorinho ofereceu-lha um cabrito o qual ela devorou num instante e exigiu mais um. O pastorinho deu-lhe outro cabrito e ela comeu-o rapidamente, só para logo pedir outro, e assim por diante até devorar todo o rebanho.

Ainda faminta, e o pobre pastorinho já sem cabras e cabritos, a hiena perseguiu-o e comeu-o também.

O insaciável deve ser controlado caso contrário empossa-se de tudo.

NDIYETERA NEDU

Um belo dia um homem foi à aldeia comprar panos e levava consigo três galinhas para vender. No caminho encontrou-se com uma hiena cega que lhe disse: «Tenho muita fome! Podias-me dar uma galinha?»

Então o homem teve pena dela e ofereceu-lhe uma galinha. Depois de comer foi atrás dele e pediu outra. O homem deu-lha mais uma. A hiena devorou a galinha num instante, após o qual desavergonhadamente exigiu a terceira, e assim por diante até a última.

Ainda descontente, a hiena disse: «Agora quero o teu pé». «Mas se te der o meu pé como é que vou andar?» perguntou o homem aflito. Sem qualquer compaixão a hiena mastigou o pé dele e disse: «Agora podes andar com um bastão!» E foi atrás do homem, cantando, «Agora também podias dar-me o outro pé».

O homem ainda tentou fugir mas a hiena tirou-lhe o outro pé. «Agora quero as tuas mãos», gritou a hiena. «Mas como é que eu vou comer?» indagou ele.

Mas sem se preocupar com as queixas do homem, a hiena cortou-lhe ambas as mãos e comeu-as; e depois saltou para cima dele, e comeu-o todo.

*Aquele que mostra compaixão aos insensatos
prejudica a si próprio.*

O CAÇADOR E A HIENA

Um dia um caçador foi ao mato caçar e conseguiu apanhar muita carne mas deixou-a lá mesmo para secar. Depois de seca fez muitos molhos para a transportar para casa. No caminho apareceu uma hiena e o caçador disse: «Canta se quiseres alguma carne».

Então a hiena começou a cantar:

«Lá estavas, estavas a dizer-me,

Canta, canta, canta.

Eu dou-te; eu dou-te carne.

Carne essa onde está?

Eu péculo, pécu, pécu».

Então o caçador desatou um molho e deu-lhe um pedaço de carne que ela o comeu num instante. Logo ela começou a ameaçar o caçador se recusasse a entregar-lhe mais carne. E começou a cantar de novo:

«Lá estavas, estavas a dizer-me,

.....

Eu péculo, pécu, pécu».

O caçador viu-se forçado a dar mais um pedaço de carne para se ver livre dela, mas ela devorou toda a carne em poucos minutos e ousadamente ameaçou-o de novo.

E ela cantou mais uma vez:

«Lá estavas, estavas a dizer-me.

.....

Eu péculo, pécu, pécu».

Depois de acabar de comer o último molho de carne, a hiena atirou-se contra o caçador e também o devorou.

91

O HOMEM QUE COMIA CARNE DE CÃO

Em tempos remotos havia um homem que tinha duas mulheres e um grande apetite pela carne de cão, mas sempre que ele matava um cão, comia-o sozinho, porque as suas mulheres não gostavam nada dessa carne.

Um dia ele matou um cão e também um cabrito para a sua família; e entregou a carne de cão à sua *matsano* (mulher legítima) visto que só ela é que sabia preparar do seu gosto. Depois de cozinhar a carne de cão, ela pendurou a panela no tecto da cozinha e foi ao rio buscar água. Entretanto veio a *mpala* (concubina) e vendo a panela de carne pendurada no tecto, tirou de lá um pedaço para provar, e achando-o delicioso, comeu-a toda. Depois deixou a panela vazia no mesmo sítio e foi para casa.

Ao cair da noite depois de cozinhar massa a *matsano* foi buscar a panela de carne, mas para a sua grande surpresa, encontrou-a completamente vazia. E perguntou ao seu marido: «Foste tu que comeste a carne que estava na panela pendurada na cozinha?» «Não! Nem sequer sabia que estava lá», respondeu ele.

Entretanto levantou-se uma grande discussão entre as duas mulheres e o homem, mas ele conseguiu acalmá-las quando lhes disse: «Bem, amanhã vamos ao juiz do *muabvi*». (Prova para descobrir o culpado).

Ora quando chegaram à presença do juiz, ele deu-lhes um *muabvi* – os réus tinham de atravessar o rio sobre um fio. «Qualquer um de vocês pode começar», ordenou o juiz.

O homem foi o primeiro. E atravessava cantando: «Eu não comi a carne que a minha *matsano* cozinhou. Canto, mas estou muito triste». «*Zamatrenga trenga...*», cantavam as testemunhas.

O homem, porém, atravessou o rio sem qualquer dificuldade. A seguir foi a vez da *matsano*. Em cima do fio ela também proclamava a sua inocência cantando: «Olha, meu homem, não fui eu que comi a tua carne, não foi a tua concubina?» «*Zamatrenga trenga, ...*», entoaram as testemunhas. A *matsano* também passou o *muabvi* sem problemas!

Chegou a vez da concubina. Ela começou a atravessar o rio mas ao chegar ao meio, o fio partiu-se e ela caiu no rio e morreu afogada.

92

O GALO VALENTE

Um homem comprou cinco frangas e um galo no bazar da aldeia. De regresso a casa o galo novo fugiu para o mato. No mato havia muitas aves, e um leão que se divertia a caçar aves todos os dias.

«Quem é que nos pode ajudar a livrar deste leão?» disseram as aves um dia. Nesse instante surgiu o galo novo, como um vento forte, e afirmou todo orgulhoso: «Eu mesmo posso ajudar-vos». Então quando o leão veio a saber da chegada dum galo poderoso, ficou com medo e fugiu. «Penso que daqui em diante posso ser o vosso chefe», disse o galo, e ele ficou lá a dirigir.

Então um certo dia o galo disse às aves: «Vamos visitar o leão». As galinhas usaram vestidos bonitos, e todas as outras aves também puseram do melhor e foram visitar o leão. O leão ficou atónito ao ver as aves vestidas dessa maneira. De repente chegou o galo como um vento devastador e disse: «Bem, agora vamos fazer as pazes». Então eles fizeram as pazes, mas o leão ficou muito ciumento quando viu a maneira como o galo comandava assim tantas aves.

Certo dia o leão ainda mais invejoso foi para o mato e encontrou-se com uma hiena que estava ao pé duma nogueira brava a fumar calmamente. Então o leão chamou: «Ei hiena, quantas capoeiras de galinha devoraste hoje?»

«Oh, provavelmente por volta de dez!» respondeu a hiena lisonjeando-se. «Bem», explicou o leão, «podias vir comigo. Há um galo que vem todos os dias à minha casa e me insulta continuamente. Tenho tanta vergonha de bulhar com coisa tão pequena como galinha». «Bem, então vamos», concordou a hiena. Quando chegaram à casa do leão, ele disse à hiena, «Esconde-te aqui mesmo e quando o galo entrar agarra-o».

Então o galo apareceu como o vento, acompanhado pelo seu criado, uma carriça, e perguntou aos filhos do leão, «Está aí mais alguém?» «Não, ninguém mesmo senhor!» responderam os leõezinhos assustados.

Mas o galo poderoso apercebeu-se que a hiena devia estar escondida algures lá, e assim ordenou à carriça para a matar, e a carriça matou a hiena prontamente. Pelo mesmo ardil o leão conseguiu convencer muitos outros animais a virem à sua casa para matar o galo. Mas o galo matou-os a todos eles! Então um dia o leão encontrou-se com um escorpião, a quem ele finalmente persuadiu a matar o galo.

«Vamos ter uma guerra feroz», disse o galo às aves. O galo marchou à casa do leão acompanhado por muitas e diferentes aves. O papagaio empoleirou-se no tecto, a cegonha em cima duma árvore, o milhafre também noutra árvore, as rolas

ficaram em baixo, e as outras aves voavam à volta da casa. Ao ver os filhos do escorpião, o pica-pau comeu-os todos e o escorpião aterrado fugiu. Mas o galo pôs-se ao encaço e convidou-o a lutar. E lutaram, mas o escorpião caiu morto, e por ter enganado o seu marido, a mulher do escorpião não perdoou o leão.

93

O CAÇADOR-LEÃO

Havia um caçador que casou com uma mulher que se chamava Maria. Quando o caçador ia para o mato onde havia muitos animais, ele despia-se, deixava a roupa no chão e depois começava a cantarolar um canto mágico:

«Oli oli oli oli – oli oli oli,
Oli oli oli oli – oli oli oli,
Eu apanho carne mas não a como,
Caço carne e dou à Maria,
Oli oli oli oli – oli oli oli,
Oli oli oli oli – oli oli oli».

Ao terminar o canto transformava-se em leão e começava a caçar todos os animais que encontrava no caminho. Depois de caçar, transformava-se novamente em homem. O caçador então cortava as caudas dos animais caçados e levava-as consigo para a povoação para mostrar aos homens e obter ajuda para o transporte de toda aquela caça.

Depois de dar carne aos carregadores e aos seus parentes, o caçador oferecia tudo à sua mulher. Mas deixava alguma carne para si, porquanto ele só comia carne crua quando a mulher se encontrava ausente. Ora, a sua mulher Maria tinha um irmão mais novo que vivia com ela. Um dia, o caçador disse ao seu cunhado, «Vamos passear no mato». Então os dois lá foram e ao chegarem ao mato o caçador disse: «Olha, sobe naquela árvore porque vi uma fera perigosa que anda à procura de presa. Fica quietinho lá em cima pois a fera pode tornar-se violenta. Fecha os olhos e segura-te bem para não caíres».

O caçador foi pelo mato adentro e ao avistar presa, despiu-se e começou a entoar o canto mágico:

«Oli oli oli oli oli – oli oli oli
.....».

que o fez transformar em leão. Mas o seu cunhado que não tinha fechado os olhos, viu tudo lá de cima da árvore. Quando o caçador-leão deu um grande urro e atirou-se sobre a presa o rapaz apanhou um susto tão grande que por pouco não caiu por terra.

Depois de caçar, o leão mudou de novo em homem e chamou o rapaz, «Desce agora e vamos para casa. Vês esta cauda... apanhei muita carne, e temos

de chamar alguns carregadores, mas não digas a ninguém o que viste e ouviste aqui, entendes?»

Então ambos regressaram à povoação e juntaram alguns homens para carregarem a carne. Contudo, dias depois o rapaz disse à sua irmã: «Olha, queres ouvir uma coisa curiosa? O teu marido canta uma cantiga misteriosa todas a vezes que vai caçar».

«Bem então canta para eu também ouvir», pediu a sua irmã. «Oli oli oli...», cantou o rapaz. Mas o caçador que estava em casa nessa altura quando ouviu tudo isso, zangou-se e gritou: «Não te avisei para não dizeres nada a ninguém?» «Ah, deixa lá o rapaz cantar. Ou será isso algum feitiço?» interveio Maria.

«Oli oli oli oli...», o rapaz continuou a cantar, então o caçador sentiu o efeito do canto mágico e começou a rugir e a transformar-se em leão. De repente saltou para cima da sua mulher e do seu cunhado e devorou-os.

Em seguida o caçador-leão deixou a aldeia e foi para o mato.

Pode ser perigoso conhecer os segredos albeios.

94

A MULHER ESTÉRIL

Num sítio muito longínquo havia uma mulher que tinha muita inveja das suas companheiras que tinham filhos. Um dia apanhou um caracol e adoptou-o como seu próprio filho. Ora, ela guardava-o sempre numa panela e nunca se esquecia de lhe dar de mamar e de mimar com outras iguarias.

Um dia convidaram a mulher para uma grande festa numa aldeia onde houve uma grande bebedeira. Mas infelizmente, nesse dia, ela esqueceu-se de dar de mamar ao caracol e de lhe deixar qualquer outra comida. Então ao pôr-do-sol o caracol começou a chorar de fome. Ele saiu da panela e foi à procura da mãe, cantando:

«Mãe, mãe, espera por mim»

Quando a mulher ouviu o caracol, foi imediatamente ao seu encontro e forçou-o a sair da aldeia para que pudesse continuar na bebedeira. Mas o caracol voltou novamente, cantando: «Mãe, mãe, espera por mim».

Ao ouvir outra vez o caracol e para não ser descoberta, tentou esconder-se entre as outras mulheres, mas o caracol aproximou-se dela a cantar, e quando os festeiros o viram ficaram muito abismados. Reconhecendo a mãe, o caracol saltou para o seu peito e começou a mamar. A mulher ficou tão atrapalhada que desmaiou de vergonha.

*A inveja pode conduzir uma pessoa
a fazer coisas muito estranhas.*

A FEITICEIRA E A COBRA

Era uma vez uma mulher que fazia bruxedo com uma grande cobra. Ela tratava aquela cobra como se fosse seu próprio filho, guardando-a sempre numa panela e quando a cobra sentia fome, ela dava-lhe de mamar.

Um dia o feiticeiro chamou muita gente para trabalhar na sua fazenda a troco de cerveja. Aquela mulher feiticeira também foi trabalhar naquela fazenda e deixou a cobra em casa metida na panela. Então, quando a cobra sentiu fome, saiu da panela e foi à procura da mãe, cantando:

«Mãe, mãe eu estou a chorar,
Choro pelo teu leite,
Minha mãe, dá-me de mamar,
Posso beber o teu leite?»

Quando a cobra chegou à fazenda, enrolou-se à mãe e começou a mamar. Ao verem o bruxedo, os trabalhadores atiraram-se contra a mulher e mataram-na juntamente com a cobra.

O COELHO E O ANIMAL DO MATO

Um coelho e um animal do mato tornaram-se amigos. Um dia o coelho disse: «Ei companheiro, vamos cultivar uma *machamba*». Então cada um fez uma *machamba*, e quando chegou a estação das chuvas o coelho sugeriu: «Vamos semear feijão».

Então o coelho semeou a sua *machamba* mas o animal do mato só comia o feijão da sementeira em vez de o semear. Passado algum tempo a *machamba* do coelho produziu uma fartura de feijão, e o animal do mato vinha então roubar o feijão do coelho.

«Algum dia vou arrancar um olho àquele que anda a roubar o meu feijão», jurou o coelho. Então um dia o coelho escondeu-se ao pé da *machamba*, e quando o ladrão apareceu, ele acertou-lhe num olho com uma seta.

No dia seguinte quando o animal do mato se encontrou com os seus companheiros, eles perguntaram: «O que aconteceu ao teu olho?» «Oh, isso foi só um pau!» respondeu ele.

Então um dia o animal do mato cozinhou *pombe* e convidou todos os animais excepto o coelho pensando: «Se ele ousa vir, vou matá-lo!»

Mas o coelho encontrou-se com um elefante que ia para a festa do *pombe* e disse: «Senhor elefante, podia-me deixar entrar na sua orelha? Gostaria de ir incógnito para a festa do *pombe*». «Oh, não há problema; entra coelho», convidou o elefante.

Então o coelho entrou na orelha do elefante e foi para a festa, durante a qual o elefante ficou completamente embriagado com *pombe*. Quando o animal do mato veio servi-lo novamente, o elefante disse: «Agora quero beber pelas orelhas». Então o elefante usou as orelhas para beber em vez da tromba, e o coelho também ficou bêbado e perdeu a cabeça. Logo a seguir o coelho pegou na sua viola e começou a cantar: «Fui eu li, li, li... quem furou o olho do animal li, li, li... do mato».

«Quem é que está nas orelhas do elefante?» perguntaram os animais festeiros. O animal do mato, julgando ser o coelho, mas ele mesmo completamente bêbado de *pombe*, tentou agarrá-lo, mas só conseguiu tropeçar em todo o sítio que corria. O coelho já tinha fugido.

Um mês depois o animal do mato cozinhou *pombe* novamente e convidou todos os animais excepto o coelho. Ao ver o elefante o coelho implorou outra vez: «Senhor, deixa-me entrar na orelha...».

Então o elefante permitiu o coelho entrar novamente na sua orelha, e foi para a festa onde bebeu demais *pombe* em companhia de outros animais. Um pouco depois ele anunciou: «Agora vou beber pelas orelhas!» O animal do mato que já sabia que o coelho estava na orelha do elefante, gritou: «Espera um pouco! Hoje não vais escapar», e deu de beber ao elefante uma dose dobrada pelas orelhas. Então ele caiu bêbado e adormeceu.

Ao ver o elefante fora de si o animal do mato exclamou: «Agora vou prender aquele coelho!» Então o animal do mato saltou para cima do elefante e coseu as suas orelhas, mas o coelho entrou na barriga do elefante e escondeu-se nas tripas. O animal do mato então cortou a barriga do elefante mas não encontrou lá o coelho! Extraiu as tripas e disse ao filho: «Leva essas tripas ao rio e lava-as bem!»

Mas então a caminho do rio o filho do animal do mato ouviu as tripas falar: «Olá rapaz, para onde vais?» Surpreendido o filho do animal do mato regressou a casa e disse ao pai que as tripas do elefante tinham algo a dizer. Então o animal do mato pegou numa faca e cortou as tripas e capturou o coelho. «Ah, então! Hoje vou-te matar», rosnou o animal do mato.

«Sim, mas se me prenderes pelos pés, não morrerei», disse o coelho, «contudo, se me prenderes pelo rabo, então sim, morro de certeza. É melhor que me prendam pelo rabo e me atirem sobre aquelas cinzas».

Então agarraram o coelho pelo rabo e levaram-no ao monte de cinzas. No momento em que iam arremessá-lo sobre as cinzas, desprende-se o rabo e ao cair sobre as cinzas o coelho atirou um punhado aos olhos dos animais lá presentes. Depois fugiu e quando se encontrou com os outros coelhos, disse: «Cortem os vossos rabos – e façam isso depressa – é ordem do rei!»

Então quando o animal do mato chegou perguntou aos coelhos: «Onde está aquele coelho sem rabo?» «Desculpe, mas aqui ninguém tem rabo», responderam eles.

Bem então, o animal do mato ficou tão danado e matou todos os coelhos grandes.

97

O COELHO E A LEOA

Havia uma leoa que tinha seis leõezinhos. Um dia veio um coelho e fez uma sugestão: «Senhora leoa, podia-me deixar tomar conta dos seus filhos». «Muito bem», disse a leoa, «A partir de hoje serás a aia de minha casa». «Agora vou caçar porque os meus filhos vão precisar de carne».

Depois da leoa ter saído para caçar, o coelho levou os leõezinhos para brincar com eles na areia. «Vamos jogar luta livre, mas o primeiro a cair será carne para o outro», sugeriu o coelho. Então os leõezinhos pensando que isso iria ser divertido, aceitaram o desafio.

O coelho e um dos leõezinhos começaram a lutar, e foi o coelho o primeiro a ir abaixo. «Tee-hee, então nós podemos comer o coelho», entoaram os leõezinhos. «Esperem um minuto; esperem um minuto», gritou o coelho, «se me comerem quem é que vai tomar conta de vocês?» «Oh, o nosso pai pode fazer isso», afirmaram os leõezinhos. «Sim, mas o vosso pai está sempre na *machamba*», disse o coelho. Então os leõezinhos decidiram largar o coelho.

Depois começaram a lutar novamente mas desta vez o coelho deitou abaixo o leãozinho. «Então já viste – agora vou-te comer», disse o coelho. Então o coelho puxou duma faca e matou o leãozinho.

Pouco depois o coelho regressou ao covil com os cinco leõezinhos, e quando a leoa regressou ela chamou o coelho e disse: «Esta carne é para os meus filhos. Tu podes comer os ossos». Então o coelho levou a carne e disse aos leõezinhos, «A vossa mãe quer que vocês comam estes ossos para ficarem com dentes fortes. Vejam, como os meus dentes ficaram fortes só de comer ossos». Assim o coelho comeu toda a carne e os leõezinhos ficaram só com os ossos.

Um dia depois da sesta o coelho sugeriu: «Vamos tomar banho e brincar na areia». Quando chegaram ao rio o coelho disse: «vamos lutar, e aquele que for atirado para baixo pode ser carne para o vencedor». Então o coelho e um outro leãozinho começaram a lutar e o coelho foi derrubado. «Viva! Agora vamos comer o coelho», gritaram os leõezinhos.

«Sim, se me comerem quem é que vos vai levar para casa?» contrapôs o coelho. E deixaram-no lutar de novo, e quando o leãozinho caiu, o coelho sacou da faca outra vez, e matou-o. Mas desta vez ele guardou a pele do leãozinho. Depois ele desafiou outro leãozinho a lutar. Este leãozinho arrojou o coelho para baixo com um safanão, mas quando ia dar um golpe mortal, o coelho disse, «Agora espera um minuto; se me matares a vossa mãe vai vos bater muito!»

Então este leãozinho soltou-o também, e os dois começaram a lutar outra vez. Mas neste assalto o leãozinho caiu. Então o coelho acabou-o imediatamente, e eles regressaram ao covil do leão.

Então a leoa perguntou ao coelho: «Todos os meus filhos estão bem? Quero vê-los». O coelho olhou através da janela e contou, «Um-dois-três – quatro-cinco-seis». «Bem, estou contente por saber que todos eles estão aí» disse a leoa, «leva esta carne para eles, e tu comes os ossos».

Mais uma vez o coelho comeu a carne, e ofereceu todos os ossos aos leõesinhos. No dia seguinte o coelho levou outra vez os três leõesinhos para a areia e desfiou novamente os leõesinhos para uma luta. E pegaram-se novamente e quando o coelho caiu, ele gritou: «Ei! Se me matarem quem é que vos vai dar ossos?» O leãozinho soltou-o e continuaram a lutar. Então o quarto leãozinho caiu e o coelho comeu-o logo, e o quinto também teve a mesma sorte.

Pela tardinha o coelho e o restante leãozinho foram para o covil, e quando a leoa regressou com a carne, perguntou: «Todos os meus filhos estão aí?» «Claro que sim, estão todos aqui», assegurou o coelho. «Bem, gostaria de os ver», insistiu a leoa.

«Bem, olha para este», disse o coelho; e trouxe o leãozinho que estava dentro. Depois levou o leãozinho para o covil e saiu de novo como o mesmo leãozinho mais cinco vezes. «Muito bem, podes levar esta carne», disse a leoa.

O coelho comeu toda a carne e deu os ossos ao último leãozinho. Depois de comer foram ao rio e lutaram na areia. O coelho caiu mas o leãozinho não o matou e lutaram novamente. Quando o leãozinho caiu, o coelho matou-o e também tirou a sua pele. Mas antes de regressar ao covil foi arranhá-lo entre espinhos. Quando a leoa chegou ao covil, perguntou, «Onde é que estão os meus filhos?» «Foi Trieste, mas os macacos vieram e comeram-nos a todos», respondeu o coelho. «Minha senhora, pode ver como é que me arranharam!»

«Bem, teremos de ir apanhar esses macacos», disse a leoa zangada. No dia seguinte o coelho foi sozinho ver os macacos, mas levou consigo um saco de amendoim e as peles dos leõesinhos. Pouco depois encontrou os macacos a atirarem pedras aos frutos do embondeiro e disse: «Aqui, levem este amendoim!» Quando os macacos acabaram de comer o amendoim, o coelho perguntou, «Quem é que sabe a dança do leão?» «Oh, todos nós sabemos isso», entoaram eles.

«Está bem. Agora, assim que forem dançando cantem desta maneira», explicou o coelho dando-lhes as peles dos pequenos leões. Então os macacos ensaiaram o canto que o coelho lhes tinha ensinado. «Amanhã hei-de vir novamente com mais amendoim», prometeu o coelho, «e veremos como praticaram o canto».

Então no dia seguinte o coelho e a leoa decidiram capturar os macacos. «Minha senhora», disse o coelho, «se os macacos vos virem não-de fugir logo! Vou fechar-vos dentro de uma jaula cheia de amendoim. Mas finja-se de morta,

e assim que os macacos entrarem na jaula, agarre-os». Quando os macacos chegaram, começaram a cantar e dançar com as peles dos leõezinhos, como o coelho lhes tinha ensinado.

«Hi, hi, hi, nós matámos os filhos da leoa; hi, hi, hi, nós usamos a suas peles...». Alguns macaquinhos subiram para cima da jaula e um deles disse, «Oh mãe olha para aquele olho!» mas ela não fez caso. Depois um outro macaquinho também disse, «Ei, aquele olho esta a piscar...!» Mas também ninguém se importou com isso.

Então depois de todo aquele cantar e dançar, o coelho apontou para a jaula e disse: «Há muito amendoim lá dentro. Podem levar quanto quiserem». Quando eles marcharam para dentro da jaula, a leoa matou dez macacos, um após outro.

Mas então os macacos disseram à leoa: «Senhora, o coelho enganou-vos. Foi ele quem acabou os vossos filhos, não nós». «Isso é verdade?» perguntou a leoa ao coelho. «Não, não; é tudo mentira», jurou o coelho. Então quando a leoa começou a comer um macaco o coelho interrompeu-a e disse: «Ei senhora, pode-me dar um pouco dessa carne». Mas a leoa só lhe deu alguns ossos. Depois de comerem, o coelho voltou para a leoa e disse: «Agora que terminamos a nossa refeição, vamos nadar».

Quando eles chegarem ao rio o coelho despiu-se e mergulhou, mas foi cuidadoso em munir-se de um osso grande e aguçado. Então quando a leoa mergulhou, o coelho furou a barriga dela com o osso aguçado. Contudo, apesar da dor, a leoa conseguiu agarrar o coelho e puxar para fora da água. «Hoje vais morrer de certeza», gritou a leoa encolerizada.

«Bem, desta vez você pode-me matar se quiser, mas será melhor se me agarrar pelo rabo e atirar sobre a areia», sugeriu o coelho.

«Ah! Sei muito bem o que pretendes», rugiu a leoa. «Queres fugir como o teu pai que tirou o olho ao animal do mato. Mas desta vez tu não escapas».

E com isso a leoa acabou com o coelho.

GLOSSÁRIO

Chiruano – língua local

Chissena – língua local

Cipaio – soldado africano ou polícia armado ao serviço do regime colonial português

Culimar – cultivar

Embondeiro – Baobá

Landim – habitante nativo de Maputo, Moçambique

Machila – palanquim

Machocre – cereal

Machoeira – cereal

Mantsanga – antigo chefe da RENAMO (Resistência Nacional de Moçambique) e presentemente o principal partido de oposição em Moçambique.

Mapira – cereal

Marombo – invocação de espíritos

Matope – lama

Monhé – muçulmano africano; actualmente um indivíduo da Índia ou Paquistão

Muabvi – prova de julgamento

Mutondo – espécie de árvore

Muzungo – homem branco

Ntacha – espécie de árvore

Pombe – bebida alcoólica

Zagaia – Arco de flechas

EN ESTE CABO DE MUNDO¹

A MISSIONAÇÃO NAS MOLUCAS NO SÉCULO XVI E A «FRONTEIRA» DO ISLÃO

Manuel Lobato*

Tratando-se do maior dos cinco continentes, a Ásia é também aquele onde o cristianismo permaneceu fortemente circunscrito e minoritário. Ainda assim, e talvez até por isso mesmo, a missão na Ásia tem atraído nos últimos anos a atenção de numerosos historiadores. Os seus estudos incidem predominantemente sobre a Ásia do Sul e o Extremo-Oriente. Apesar da existência de comunidades cristãs de origem secular e dos inúmeros desenvolvimentos missionários que tiveram lugar em épocas recentes, o grau de penetração do cristianismo na Ásia permanece estreitamente associado ao carácter do primeiro imperialismo europeu de matriz ibérica e católica, territorialmente melhor sucedido nas Filipinas do que no disperso *Estado da Índia*, o que evidencia a fragilidade da construção imperial portuguesa na Ásia, frequentemente apelidada de rede² de «cidades e fortalezas»³.

Neste contexto, se exceptuarmos Timor e as Filipinas, países onde a penetração evangelizadora produziu abundantes resultados que se perpetuaram até aos nossos dias⁴, o Sueste Asiático, e especialmente o arquipélago malaio, que

* CH/IICT, Lisboa.

¹ Francisco Xavier para os Jesuítas na Europa, Amboino, 10 de Maio de 1546, Hubert Jacobs S.J., *Documenta Malucensia (1542-1577)*, vol. I, Roma, IHSI, 1974, p. 11.

² O conceito de rede aplicado ao Estado da Índia foi desenvolvido por L. F. Thomaz, em «Estrutura política e administrativa do Estado da Índia no século XVI», reed. na colectânea de trabalhos do mesmo autor *De Ceuta a Timor*, Lisboa, Difel, «Memória e Sociedade», 1994, pp. 207-243, especialmente pp. 208-218 e 228. Representa a adaptação ao caso português da formulação de Denys Lombard, exposta em «Le concept d'empire en Asie du Sud-Est», *Concept d'Empire*, dir. de Maurice Duverger, Paris, PUF, 1980, pp. 433-441.

³ Esta é a designação do relatório anónimo sobre o Estado da Índia redigido em 1581 para o novo monarca filipino. Cf. *O Livro das Cidades e Fortalezas que a Coroa de Portugal tem nas Partes da Índia e das Capitánias e mais cargos que nelas ha, e da importância d'elles* [1581], pub. por Francisco Mendes da Luz, in *Boletim da Biblioteca da Universidade de Coimbra*, vol. XXI, 1954, e reed. em fac-símile na sep. de *Stvdia*, n.º 6, 1960.

⁴ Cf. Kevin Sherlock, *A bibliography of Timor including East (formerly Portuguese) Timor, West (formerly Dutch) Timor and the Island of Roti*, Canberra, The Australian National University,

possui uma rica história missionária, têm permanecido relativamente esquecidos. Se excluirmos a produção historiográfica sobre aquelas áreas que se mantiveram maioritariamente católicas até aos nossos dias, como Timor e as Filipinas, verificamos que nenhuma obra importante foi dedicada à missão no arquipélago malaio durante o período da chamada *Early Modern Age* fora dos chamados «estudos portugueses»⁵ e dos «estudos religiosos» propriamente ditos⁶. Apenas alguns estudos poderiam ser agregados a esta produção académica e religiosa que tem por objecto a acção missionária levada a cabo, de forma algo difusa e no quadro da diáspora portuguesa, numa área muito vasta, que se estende de Samatra e do Estreito de Malaca, a Java e às Celebes, e que teve nas Pequenas Ilhas de Sunda e no arquipélago das Molucas as esferas de actuação mais intensa.

Como fenómeno complexo que é, a missão tem vindo a ser encarada cada vez mais nas suas múltiplas facetas. No caso que aqui nos ocupa, tratando-se de uma missão jesuíta que operou no quadro dos impérios português e espanhol na Ásia ao longo de quase século e meio (1546-1684), são também predominantemente jesuítas os estudiosos que se têm ocupado dela. H. Jacobs, o grande estudioso da questão, ao ter situado a missão jesuíta nas Molucas numa «fronteira do Islão»⁷, sintetizou o seu carácter. Com efeito, já antes L. F. Thomaz se referira ao arquipélago das Molucas como «Finisterra do Islão», feliz expressão logo notada pelo almirante Teixeira da Mota na «Introdução» ao volume onde esse epíteto aparecia. Tratava-se de aplicar àquelas ilhas a noção de que tal como

Research School of Pacific Studies, 1980, especialmente a rubrica «Religious Missions», pp. 125-158, que agrupa estudos, relatórios e outra documentação missionária impressa. Para as Filipinas veja-se Antolín Abad Perez, «Bibliografía misional hispánica en Filipinas», *Missionalia Hispanica*, Madrid, 1976, XXXIII, n.º 97-99, pp. 279-287; Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas. 1565-1900*, Madrid, Mapfre, col. «Iglesia Católica en el Nuevo Mundo», 1992.

⁵ Ultimamente este assunto foi objecto de estudo de uma dissertação de mestrado por Maria Odete Soares Martins, *A missão nas Molucas no século XVI. Contributo para o estudo da acção dos Jesuítas no Oriente* (Lisboa, Universidade Nova de Lisboa, 2002). Veja-se também a «Introdução» de Jorge M. dos Santos Alves às *Notícias de Missão e Martírio na Índia e Insulíndia* (Lisboa, Pub. Alfa, 1989).

⁶ Além dos trabalhos pioneiros de Charles Wessels (*De geschiedenis der R. K. Missie in Amboina vanaf haar stichting door den H. Franciscus Xaverius tot haar uernietiging door de O.I. Compagnie 1546-1605*, Nijmegen-Utrecht 1926, trad. franc. de J. Roebroek, *Histoire de la mission d'Amboine. 1546-1605*, Lovaina, Museum Lessianum, 1930) e de Georg Schurhammer («Novos documentos para a História das Molucas no tempo de S. Francisco Xavier», *Brotéria*, XIV, fasc. 5, Maio 1932, pp. 278-288), a parte mais substancial da historiografia missionária nas Molucas continuam a ser, evidentemente, as exaustivas recolhas documentais realizadas pelos padres Artur Basílio de Sá (*Documentação para a História das Missões do Padroado Português do Oriente. Insulíndia*, 6 vols., Lisboa, AGU e CEHCA, 1954-1988) e Hubert Jacobs (*Documenta Malucensia (1542-1682)*, 3 vols., Roma, IHSI, 1974-1984 e *The Jesuit Makasar Documents (1615-1682)*, Roma, IHSI, 1988).

⁷ Hubert Jacobs, «A primeira missão jesuíta na fronteira oriental com o Islão», *Brotéria*, 132, n.º 2, 1991, pp. 123-129.

Portugal fora uma finisterra da cristandade, também elas o haviam sido do mundo muçulmano⁸.

As Molucas constituíam o término da rota das especiarias indonésias e, por isso mesmo, o derradeiro elo da rede mercantil muçulmana que, na viragem do século XV para o XVI, quando os portugueses chegaram à região, em 1512, controlava essa rota. Nesta época, ao constituírem o foco mais oriental de disseminação política e religiosa do islão na Insulíndia, as ilhas Molucas bem podem ser consideradas uma finisterra do islão no mundo animista que as compenetrava e se estendia para além delas. Adquiriram esse estatuto de finisterra do islão na segunda metade do século XV, desempenhando desde então o singular papel de posto avançado do islão e bastião onde ele depressa conseguiu ganhar raízes, enquanto à sua volta, sobretudo na região papua, que se estende em direcção à Nova Guiné, o milenar mundo animista permaneceria impenetrável aos novos credos, fossem eles o islão ou o cristianismo, tal como acontecera anteriormente com o budismo e o hinduísmo.

Se exceptuarmos os habituais casos de conversão de mulheres nativas que coabitavam com residentes portugueses⁹, as primeiras conversões de que há notícia ocorreram nas chamadas ilhas de Moro. Embora as mais antigas conversões nesta região digam respeito a Amboino, nas Molucas centrais, escala onde invernavam os navios que de Malaca se dirigiam às Molucas do Norte, as que ocorreram na zona mais setentrional tiveram lugar nas ilhas de Moro e podem ser consideradas fruto da interferência política e militar portuguesa na região. As ilhas de Moro apresentavam especificidades políticas e culturais que suscitaram nelas uma maior receptividade ao cristianismo. Com efeito, esta região, situada no extremo norte da ilha de Halmahera, compreendia a península de Morotia e a ilha contígua de Morotai, além da pequena ilha de Rau, localizada entre as duas anteriores. No seu conjunto, Moro formava uma região coralina, baixa e alagadiça, distinta do restante arquipélago, vulcânico e montuoso, cuja morfologia dos seus solos lhe permitia ser a principal zona produtora de géneros alimentares, sendo mesmo a única em todo o arquipélago que produzia e exportava arroz.

Esta riqueza agrícola fez com que Moro se tornasse em objecto de disputa entre os dois principais reis das Molucas, o sultão de Ternate e o *raja* de Tidore, cujas ilhas, embora ricas em especiaria, eram deficitárias em alimentos. Em 1526,

⁸ Cf. L. F. Thomaz, «Maluco e Malaca», A. Teixeira da Mota (ed.), *A viagem de Fernão de Magalhães e a Questão das Molucas*, Actas do II Colóquio Luso-espanhol de História Ultramarina, Lisboa, 1975, pp. 29-48 (reed. *De Ceuta a Timor*, ob. cit., pp. 537-565).

⁹ Tal como em Malaca (id., *ibid.*, p. 209). A expressão já figurava em id., *Os Portugueses em Malaca (1511-1580)*, I, cit., p. 37, as primeiras conversões à fé cristã tiveram lugar por via do casamento entre mulheres nativas e portuguesas que em Maluco se deixaram ficar. Foi o que aconteceu em Ative, na ilha de Amboino, onde a comunidade de cristãos nativos perdura até aos dias de hoje.

escassos quatro anos depois de os portugueses se terem estabelecido de forma permanente na fortaleza de Ternate, fundada em 1522, já havia na ilha de Rau nativos falantes de português¹⁰. Em Moro tiveram lugar as primeiras conversões em massa nas Molucas, iniciativa do capitão Tristão de Ataíde (1533-36), que, em 1534, enviou padres seculares a Momoya (Mamuya) e Tolo, povoações na região de Galela, que se estendia pela fralda do mar de Morotia, onde os chefes das principais aldeias, que se recusavam submeter-se ao sultão de Ternate e ao rajá de Tidore, se converteram ao cristianismo como forma de se eximirem às constantes imposições do sultanato de Ternate.

Tais injunções, em que se incluíam pesados tributos em géneros, tinham um carácter marcadamente ritualista, devendo os nativos de Moro prestar serviços e satisfazer outras obrigações para com a pessoa sagrada do sultão. Embora a sacralidade fosse inerente ao estatuto do rei, tradicionalmente designado por *kolano* ou, na forma importada de Java, *raja*, e os laços de dependência político-cultural e económica dos habitantes de Moro para com o sultão remontassem ao período pré-islâmico, o facto de estes não se terem mostrado receptivos ao islão, bem como a sua posterior adesão ao cristianismo, revelam uma postura de afirmação autonómica por parte das populações de Moro de que os próprios portugueses, tal como mais tarde os espanhóis, uns e outros igualmente dependentes dos víveres ali produzidos, procuraram tirar partido.

Com efeito, em 1533, por mediação de Gonçalo Veloso, um dos residentes portugueses mais antigos nas Molucas, o *sengaji* de Mamuya negociou com o capitão português de Ternate, Tristão de Ataíde (1533-36), um acordo defensivo segundo o qual, a troco da sua conversão ao cristianismo, aquele chefe obteria protecção portuguesa contra o regente de Ternate, *cachil* Darwes, que devastara Mamuya recentemente. Nesse mesmo ano, os *sengaji* de Mamuya e de Tolo foram solenemente baptizados na fortaleza de Ternate recebendo, respectivamente, os nomes de Dom João e Dom Tristão. No ano seguinte, na mesma fortaleza e com idêntico cerimonial, foi a vez dos *sengaji* de Sugala e de Cawa. Perante o sucesso destas conversões de cúpula, Tristão de Ataíde enviou a Moro o vigário Simão Vaz, ao qual se foi juntar outro sacerdote, o padre Francisco Álvares. Castanheda descreve os auspiciosos inícios da missão nas Molucas da seguinte forma:

«[Tristão de Ataíde deu por] reposta ao regedor, q se ele fizesse Christão, além de o fauorecer, ajudar, & emparar, contra quem quer que o quisesse anojar, lhe faria muytas merces. Pelo que o regedor sabida esta reposta se foy logo pera a fortaleza

¹⁰ «Relación de los sucesos de la Armada del comendador García de Loaisa desde 24 de julio de 1525 hasta el año 1535», de André de Urdaneta, que se guarda na Biblioteca do Palácio em Madrid, pub. por Fermín Uncilla y Arroitañáregui, *Urdaneta y la conquista de Filipinas*, São Sebastião, 1907, pp. 317-430, p. 355.

a fazer Christão, onde recebeo agoa de bautismo com grande festa & solenidade, & foylhe posto nome dom Johão de momoya, & assi forão bautizados todos os de sua casa. E quando se foy mandou Tristão dataide coele hum clerigo chamado Symão vaz pera q bautizasse aquele pouo, de q ho mais se tornou em pouco tempo à santa fé catholica, & em tanto crescimento hia esta obra de nosso sñor, que foy necessario mandar Tristão datayde outro clérigo q auia nome Francisco alvarez, pera ajudar Simão vaz, & tanto fruto fizerão ambos que os mays dos pagodes daqueles gentios mudarão em ygrejas, em q celebrouão ho officio diuino. E vendo Tristão datayde como esta Christindade multiplicaua, mandou lá alguns Portugueses que em huma tranqueyra que fizerão estauã em goarda & fauor daqueles Christãos, pera q os mouros os não vexassem.»¹¹

Na verdade nem a conversão dos indígenas resultaria tão fácil quanto os primeiros passos deixariam supor, nem ela era possível sem um poderoso dispositivo militar que enquadrasse as populações convertidas. Uma vez que os portugueses não dispunham de tais meios, esta primeira experiência em Moro terminaria num banho de sangue, tendo o sultão de Ternate submetido os chefes das povoações à sua autoridade. O exemplo pioneiro de Moro mostra a conveniência e a necessidade de contextualizar a missão em termos políticos, sociais, culturais e religiosos.

Para perceber em que moldes o islão e o cristianismo competiram nas Molucas, é preciso ter em consideração a grande receptividade por parte dos naturais à adopção de modelos e práticas importadas. De certo modo, esta apetência segue na linha da difusão do budismo e do hinduísmo nas zonas mais ocidentais do arquipélago malaio, como Samatra, Java e as próprias Celebes. As ilhas Molucas, onde o carácter duradouro de tal influência também se fez sentir por via dos intensos contactos comerciais com Java, desenvolvidos desde o século XIII, sofreram também uma forte influência chinesa, fruto da frequência do arquipélago pelos juncos chineses que ali carregavam especiarias a troco de louças e moeda de cobre. Por fim, a estes elementos díspares importados de Java e da China, veio sobrepor-se a influência dos ricos mercadores muçulmanos de Malaca, que passaram a visitar anualmente as Molucas desde a primeira metade do século XV.

A influência externa de chineses e javaneses ficaria, contudo, confinada às elites locais e às práticas políticas, sendo visível nos títulos dos chefes e reis (*sengaji*, *raja*), nos trajes, na introdução da escrita e do papel, etc. Apesar da estreiteza da vida cortesã, a extrema fragmentação política – quatro rajás e dezassete *sengaji* (port. «sangages») apenas nas Molucas do norte – aliada à disponibilidade de recursos gerada pela exportação de especiarias, abriu campo

¹¹ Fernão Lopes de Castanheda, *História do Descobrimento e Conquista da Índia pelos Portugueses*, introdução e revisão de M. Lopes de Almeida, vol. II, Lello & Irmão, col. «Tesouros da Literatura e da História», Porto, 1979, Liv. VIII, cap. XCI, p. 718.

à emulação dos modelos adoptados pelos reis e ao proselitismo religioso. Aliás, neste mundo ainda tão impregnado de animismo, as esferas religiosa e política confundem-se. Foi depois de ter visitado o sultanato de Malaca que o rajá de Ternate, Tidore Vongui, se terá convertido ao islão¹².

Não é apenas o processo de islamização então já em ritmo acelerado no arquipélago malaio que explica o insucesso relativo do cristianismo nesta região, onde a fraca implantação político-militar dos portugueses se fazia sentir¹³. Também pesou poderosamente o facto de as próprias sociedades austronésias repousarem numa organização familiar poligâmica e numa estrutura de poder tecida pelo parentesco, geralmente efectivo, mas por vezes fictício, entre chefes políticos, por via da troca de mulheres, organização particularmente adequada ao reforço das solidariedades num mundo pulverizado pela geografia insular. Neste âmbito, o cristianismo vinha subverter os fundamentos da ordem política e social, constituindo uma ameaça para as elites e para as principais formações políticas e proporcionando ainda um meio de emancipação para a grande massa de escravos e de outros dependentes – designados genericamente por *alifuru*¹⁴ e *ngofangare*¹⁵ – que praticava o casamento monogâmico.

¹² O *Sejarab Melayu*, ou «crónica malaia», menciona, durante o sultanato de Ala ud-Din (1477-88), a visita de um rajá de Maluco a Malaca. Julgamos que este relato e a narrativa oral recolhida por António Galvão, em Ternate, sobre a visita de Tidore Vongui a Java e Malaca, se referem ao mesmo evento. Cf. n. 84 de L. F. Thomaz à *Década Quarta da Ásia de Diogo do Couto*, edição crítica e anotada coordenada por M. Augusta Lima Cruz, vol. II, *Notas históricas e filológicas, glossário e índice de antropónimos e topónimos*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Fundação Oriente, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1999, p. 78; Hubert Jacobs, S. J., *A Treatise on the Molucas (c. 1544) Probably the Preliminary Version of António Galvão's lost Historia das Molucas, edited, annotated and translated into English from the portuguese manuscript in the Archivo General de Indias, Seville*, Roma e St. Louis, USA, 1971, pp. 82-84.

¹³ O fracasso do cristianismo nas Molucas, mesmo em Amboino, onde uma importante e influente comunidade cristã continua a sobreviver num meio político e social que lhe é adverso, foi reconhecido pelo principal historiador daquela missão, o padre Jacobs, quando destaca os «altos e baixos» por que ela passou, em que os «baixos», diz ele, sobrepujaram os «altos» (Jacobs, «General Introduction», *Documenta Malucensia*, ob. cit., I, p. 39*).

¹⁴ *Alifuru* é o termo usado numa vasta área, que estende de Amboino às Molucas do norte e das Celebes ao Raja Empat, para designar a população autóctone que não se misturara com as vagas de imigrantes estabelecidas nas zonas costeiras. Os *alifuru* eram mais numerosos nas regiões montanhosas do interior, especialmente nas ilhas de maior dimensão, como Seram e Halmahera. Nas fontes europeias, *alifuru* designa ainda os camponeses em geral – «lavradores» em Castanheda (cit., liv. IX, cap. IX) e Galvão (Jacobs, *A Treatise on the Molucas*, cit., caps. 18, 20, 24 e 25), por exemplo – ou os habitantes de Halmahera. Nas fontes portuguesas e missionárias o termo também é usado na acepção de povoação interior na montanha (Sá, *Documentação para a História das Missões*, V, ob. cit., p. 101, n. 23) e como adjectivo no sentido de «rude» ou «boçal» (Carta à nua do padre Lourenço Masonio, Ternate, 1 Jun. 1608, Jacobs, *Documenta Malucensia*, III, cit., doc. 30, p. 104). Acabou por aplicar-se às populações não islamizadas, quer no arquipélago de Amboino, desde o século XVII (Frank L. Cooley, «Village Government in the Central Moluccas», *Indonesia*, 7, 1

O advento do islão e o processo de islamização

Aquando da chegada dos portugueses, as Molucas assinalavam o limite até onde se estendia a rede mercantil muçulmana que dominava o oceano Índico, ou seja, assinalava o limite do espaço frequentado e, em certa medida, economicamente explorado pelos mouros, o inimigo atávico dos tempos da Reconquista cristã e das guerras em Marrocos, que os portugueses foram encontrar já estabelecidos na costa suaíli africana, na zona dos Estreitos do mar Vermelho e do golfo Pérsico, nos portos indianos, em Malaca e, agora também, nas ilhas da especiaria. Consequentemente, os dois principais estados que disputavam a liderança sobre estas ilhas eram governados por monarcas muçulmanos: o sultão de Ternate e o *raja* de Tidore, como já se disse acima¹⁶. O esforço para avassalar a região estava assim plenamente justificado desde o início e, aos olhos dos portugueses, a sua interferência militar representava apenas mais uma etapa nessa velha luta contra os infiéis e pela destruição do poder económico que os mouros retiravam do domínio sobre as fontes das especiarias. O islão, porém, não havia ainda penetrado profundamente na população rural, que permanecia largamente animista, como o próprio Pigafetta haveria de constatar aquando da sua visita, em 1522, e escreveu no seu célebre relato: «os mouros, à beira do mar; os gentios no interior»¹⁷.

O cristianismo chega às Molucas numa época em que o islão apenas iniciara a sua bem sucedida penetração na região. Ligadas através de Java e de Malaca à rota muçulmana das especiarias do Mar Vermelho e do Golfo Pérsico, as ilhas Molucas sofreram a influência islâmica mais cedo e mais fortemente do que muitas outras regiões da Insulíndia. Ainda que o islão tenha penetrado na

(1969), p. 143, n. 7), quer em Halmahera, no contexto do século XIX (R. Z. Leirissa, «Factors conducive to the Raja Jailolo movement in North Maluku (1790-1832)», Sartono Kartodirdjo (ed.), *Papers of the Fourth Indonesian-Dutch History Conference*, I, *Agrarian History*, Gadjah Mada University Press, 1986, p. 99).

¹⁵ Nos séculos XVI e XVII, *ngofangare* designa os escravos em geral (Jacobs, *A Treatise on the Molucas*, cit., p. 373) e os escravos do sultão de Ternate, em particular. Contudo estavam abrangidos por esta designação grupos, bairros ou povoações que, embora situados noutras ilhas, reconheciam a autoridade do sultão e tinham para com ele deveres que revestiam a forma de exações em géneros e em trabalho ou serviços, nomeadamente militares. Em época mais recente, o termo passou a designar os mais altos funcionários da casa pessoal do sultão, que formavam uma espécie de hierarquia militar (F. S. A. de Clercq, *Ternate. The Residency and Its Sultanate*, Translated from the Dutch (*Bijdragen tot de kennis der Residentie Ternate*, Leiden, Brill, 1890) by Paul Michael Taylor and Marie N. Richards, Smithsonian Institution Libraries, Digital Edition, Washington, D.C., 1999, p. 215).

¹⁶ Os soberanos de Tidore e Gilolo, sem deixarem de usar o título de *raja*, viriam a adoptar, ainda no século XVI, pelo menos nas relações com os estrangeiros, o título de sultão.

¹⁷ Antonio Pigafetta, *Primer viaje alrededor del mundo*, edición introducción y notas de Leoncio Cabrero Fernández, trad. de F. Ros, Madrid, col. «Crónicas de América», n.º 12, Historia 16, 1985, p. 147.

Insulíndia pela via do comércio, não é fácil estimar a sua implantação mediante a simples presença de mercadores muçulmanos nos principais portos onde se formaram comunidades cosmopolitas de origem parse, árabe, turca e guzerate.

Nestas circunstâncias, é na conversão dos reis e das elites cortesãs (*orang kaya*) que podemos encontrar um indicador seguro da penetração islâmica. Pasai, no extremo ocidental de Samatra, tornar-se-ia, ainda no decurso do século XIII, no primeiro sultanato surgido no arquipélago malaio, ao qual se seguiria Malaca, em 1414. Cerca de meio século mais tarde, em data incerta, Ternate tornar-se-ia, por sua vez, no primeiro sultanato das Molucas, quando o seu rei, Tidore Vongui, se converteu ao islão, adoptando o título de sultão e o nome de Zainal Abidin, precedendo, assim, quer as ilhas de Banda, onde o poder era exercido por um conselho representativo de diversas comunidades aldeãs, que se terão convertido poucos anos depois, por volta de 1485, pelo menos a fazer fé no testemunho de Tomé Pires, quer Hitu, na ilha de Amboino, cujas autoridades – um «conselho dos quatro» (*empat perdana*) – eram já muçulmanas no início do século XVI¹⁸. Ternate também se terá antecipado a Gresik, a primeira cidade portuária de Java cujo *patih* se converteu ao islão.

A partir das Molucas, o islão irradiou em diversas direcções, sob a influência de Ternate, estendendo-se à ilha de Mindanao e a Joló, nas ilhas Sulu, ao passo que os demais portos das Filipinas o receberam do sultanato de Brunei¹⁹.

O conhecimento da história religiosa das Molucas permanece ainda bastante limitado, estando longe de satisfazer o desiderato formulado por Dieter Bartels há já três décadas: «The history of Islam in the Moluccas also remains to be written, because of the uncertainties surrounding the advent of Islam (...)»²⁰. Vários são os autores que sustentam ter sido de Malaca que as Molucas receberam a fé

¹⁸ Richard Chauvel, «Ambon's Other Half: Some Preliminary Observations on Ambonese Society and History», *Review of Indonesian and Malayan Affairs*, 14, 1 (Jun. 1980), p. 43.

¹⁹ Jesús Gayo Aragón, O.P., *Ideas jurídico-teológicas de los Religiosos de Filipinas en el siglo XVI sobre la conquista de las islas*, Manila, 1950, pp. 49-50, n. 84. Contudo, não é incontrovertido que Mindanao tenha recebido o islão de Ternate, não obstante o sultão filipino, tal como o de Joló, serem comprovadamente tributários do sultão de Maluco. Com efeito, não faltam nas Filipinas tradições locais registadas nas *tarsilas*, ou crónicas muçulmanas, que relatam a chegada do islão por volta de 1380 e pela mão de um pregador oriundo de Malaca, o que é pouco plausível, pois Malaca só passará a sultanato já no século XV. Essas tradições referem ainda que o primeiro sultão de Mindanao teria sido um *sberiff* oriundo de Johor, cujos sultões provêm da linhagem dos reis de Malaca, que teria conquistado aquela ilha em 1475 – anacronismo manifesto, pois a fundação de Johor é mais de meio século posterior. Por outro lado, o primeiro sultão de Joló, ainda de acordo com as mesmas tradições, resultaria do casamento entre a filha de um conquistador oriundo de Minangkabau e um príncipe muçulmano de Palembang, ocorrido por volta de 1450 (cf. Antonio Molina, *Historia de Filipinas*, t. I, Madrid, Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1984, pp. 26-27).

²⁰ Dieter Bartels, «Politicians and Magicians: Power, Adaptative Strategies, and Syncretism in Central Moluccas», Gloria Davis (ed.), *What is Modern Indonesian Culture?*, Ohio Universidade, Center for International Studies, Southeast Asia Series No. 52, 1979, pp. 282-299, p. 286.

islâmica, a par da escrita e do uso do malaio como língua franca. Entre nós, esta opinião tem sido reiterada há muito por L. F. Thomaz²¹. A dependência comercial dos reis das Molucas relativamente à rede de mercadores muçulmanos estabelecidos em Malaca e nos portos de Java – região também chamada *pasisir* javanês – foi, como se disse, a razão da precoce islamização daquelas ilhas²². Com efeito, tanto as fontes documentais como a moderna historiografia concordam em que os *raja* de Ternate e Tidore se terão convertido ao islão durante o terceiro quartel do século XV, ao passo que os soberanos javaneses só o fizeram já no século XVI e os das Celebes apenas no início do século seguinte, não obstante a sua maior proximidade a Malaca e as relações mais intensas que nutriam com os mercadores muçulmanos do Oceano Índico²³.

Faltando os testemunhos coevos sobre a introdução do islão nas Molucas no século XV, a historiografia indonésia tem recorrido às fontes europeias, escritas muito depois de os eventos se terem produzido, as quais registaram tradições orais, então ainda bastante vívidas, que circulavam entre os naturais. É assim que, com ligeiras discrepâncias, os diversos autores concordam quanto à data em que o islão teria chegado às Molucas. Para Anthony Reid, o início da islamização, cujo marco essencial é a conversão do rei de Ternate, teria ocorrido entre 1460 e 1470²⁴, inclinando-se Roderich Ptak para esta última data²⁵, enquanto Paramita Abdurachman opta por 1475²⁶. Também L. F. Thomaz situa a chegada do islão no terceiro quartel do século XV, como se disse atrás, mas enquanto os dois primeiros autores salientam o papel de Java, nomeadamente de Tubão, um dos mais antigos estabelecimentos muçulmanos em Java oriental, Thomaz atribui o início da islamização das Molucas à acção de muçulmanos oriundos de Malaca. Baseia esta sua asserção no facto de que a introdução do islamismo nas Molucas remontaria, o mais tardar, a cerca de 1470, período em que a islamização em Java apenas dava os primeiros passos, só tendo progredido após o desaparecimento do império de Majapahit, ocorrido em 1527²⁷. Todos estes autores se baseiam no testemunho de Tomé Pires, recolhido em Malaca, logo depois da conquista portuguesa, junto

²¹ L. F. Thomaz, «Maluco e Malaca», cit., pp. 541-542.

²² Não há fundamento para considerar a opinião de que as Molucas teriam recebido a fé corânica a partir de Brunei (Lucio Gutierrez, *Historia de la Iglesia en Filipinas*, cit., p. 256).

²³ Lobato, *Política e comércio dos portugueses na Insulíndia. Malaca e as Molucas de 1575 a 1605*, Macau, Instituto Português do Oriente, 1999, p. 95.

²⁴ Anthony Reid, «The Structure of Cities in Southeast Asia, Fifteenth to Seventeenth Centuries», *Journal of Southeast Asian Studies*, XI, 2 (Set. 1980), p. 236.

²⁵ Roderich Ptak, «The Northern Trade Route to the Spice Islands: South China Sea–Sulu Zone–North Moluccas, (14th to early 16th century)», *Archipel*, 43 (1992), pp. 37 e 41.

²⁶ Paramita R. Abdurachman, «New Winds, New Faces, New Forces», *Prisma*, 33, Set. 1984, pp. 47-70 (versão inglesa de «Angin Baru, Muka Baru, Penguasa Baru», *Prisma*, 11, 1981, pp. 56-75), p. 52.

²⁷ L. F. Thomaz, «Maluco e Malaca», cit., pp. 542-543.

dos mercadores locais que, presumivelmente, mantinham estreitos contactos com as ilhas de Maluco. A opinião de L. F. Thomaz tem sido seguida pela generalidade dos autores portugueses que recentemente se debruçaram sobre as ilhas Molucas²⁸.

Com efeito, apesar de em trabalho anterior termos defendido opinião diversa, a saber, que a introdução do islão nas Molucas, trazido pelos mercadores de Malaca por via do *pasisir* ou costa de Java, seria mais antiga do que habitualmente se admite, com base na afirmação de João de Barros de o islão ter entrado nas Molucas «pouco mais de oitenta anos» antes de os portugueses ali terem chegado, o que faria recuar para cerca de 1430 o advento do islão²⁹, as conclusões de L. F. Thomaz sobre este assunto estão, como é seu hábito, muito provavelmente, correctas, sendo numerosos os testemunhos que, além de Tomé Pires, apontam no mesmo sentido. Assim, Pigafetta diz que «Há cêrca de cinqüenta anos que Maluco é habitado por mouros»³⁰, ou seja, desde aproximadamente 1470. Segundo Argensola, os reis de Ternate e Tidore haviam sido idólatras até «no muchos años antes» da chegada dos primeiros portugueses³¹, tendo o cuidado de precisar, seguindo João de Barros, terem-se sucedido treze gerações de reis até à conversão de Tidore Bongue ou Vongui (c. 1485-c. 1501), pai do sultão Abu Lais (c. 1501-

²⁸ Ana Gabriela Naré de Moraes Freire, *Novidades, Feitos e Murmúrios. Os textos de 1561 e 1569 de Gabriel Rebelo, oficial português nas Molucas*, dissertação de Mestrado, Universidade Aberta, Lisboa, 2003 (dactil.), p. 25; Maria Odete Soares Martins, *A missão nas Molucas no século XVI (...)*, cit., pp. 46 e 118; Artur Teodoro de Matos, *Portugal na Rota das Especiarias. De Malaca à Austrália (On the Seaway to Spices. From Malacca to Australia)*, Lisboa, IN/CM, 1995, p. 64; Isabel Drummond Braga, «Molucas», *História dos Portugueses no Extremo Oriente*, Dir. de A. H. de Oliveira Marques, 1.º vol., t. II, «De Macau à periferia», Lisboa, Fundação Oriente, 2000, p. 320. Entre os estudiosos portugueses, apenas Florbela Frade, ao atribuir as datas de 1495 e 1521 à conversão dos reis de Ternate e Tidore ao islão (F. Frade, *A presença portuguesa nas Ilhas de Maluco (1511-1605)*. Dissertação de Mestrado em História dos Descobrimentos e Expansão Portuguesa, Lisboa, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 1999, dactil., p. 36), a par de Jorge Manuel dos Santos Alves, que atribui a islamização das Molucas a mercadores muçulmanos oriundos dos portos javaneses («Introdução» às *Notícias de Missionaçõ e Martírio na Índia e Insulíndia*, cit., p. 31) constituem vozes discordantes.

²⁹ Barros, *Da Ásia. Década Terceira*, ed. Hernâni Cidade e Manuel Múrias, Lisboa, 1947 [CD-ROM, CNCDP, 1998] Liv. V, Cap. VI, p. 264. Contudo, João de Barros adianta que, aquando da chegada de António de Brito a Maluco, ainda era vivo o «caciz» que ali introduzira o islão (ibid., p. 265), facto difícil de admitir dado o lapso de tempo. Este cronista ora afirma que «os jaus e malaios já convertidos, navegando às Ilhas de Maluco e Banda, converteram as povoações marítimas com que tinham comércio» (*Déc. Terceira*, Liv. V, Cap. VI, p. 264), ora insiste em que o islão «procedeu de Malaca, per via de comércio» (*Déc. Primeira*, Liv. IX, Cap. II, p. 368). Finalmente admite que o islão ganhou raízes após o rei de Ternate, Tidore Vongue, ter casado com uma moura javanesa, que o levou a converter-se.

³⁰ Passo traduzido pelo Visconde de Lagoa, *Fernão de Magalhães*, II, Lisboa, Seara Nova, 1939, p. 171.

³¹ Bartolomé Leonardo de Argensola, *Conquista de las Islas Malucas*, 3.ª ed., Madrid, Miraguano-Polífemo, 1992, p. 18.

-1521)³², o qual, na verdade, já reinava em Ternate havia alguns anos quando os portugueses ali chegaram. Francisco Xavier, escrevendo em 1546, diz que o islão teria sido introduzido uns 70 anos antes, o que dá 1476³³, enquanto António Galvão recua um pouco essa data e fornece alguns detalhes adicionais, escrevendo que «ho primeiro rei que aquy houve mouro foy o de Ternate, que seria na era de mill quatrocentos e secemta pouco mais ou menos»³⁴. Decerto a conversão do rei de Ternate não é alheia à sua já referida visita a Malaca, quando aqui reinava o sultão Ala ud-Dîn (1477-88), narrada no *Sejarah Melayu*, episódio de que se pode encontrar um certo eco na historieta romanesca recolhida pelo mesmo Galvão em Ternate. Diz ele que os naturais

«Comtão isto por duas maneiras: que nestas naos viera huma nobre molher da Jaoa de sangue de Pate (que hé o principal daquela parte), he por ser peçoã de tal qualidade Tidore Vomgue, rey de Ternate, casara com ela; por seu amor se ffezerão mouro[s]. Outro[s] dizem que primeiro este rey he alguns ho fforão e, querendo-se comfirmar na ceita que novamente tomara, desejou ver costumes, terras estranhas. Saio da sua, chegou a Malaqua; vimdo pola Jaoa ay se quasara com huma molher parenta dos reys dela. Tornamdo há seu reino syguirão esta hopinião todos por amor da nova molher, que ela hos fez mouros.»³⁵

Em síntese, os portugueses recolheram tradições orais que corriam entre os cortesãos de Ternate, as quais faziam remontar a introdução do islão às décadas de 1560 e 1570. Não nos admiraríamos, porém, se essas tradições ali recolhidas pelos portugueses fossem parcialmente fictícias, representando um arranjo tardio, não anterior a finais do século XV ou inícios do seguinte, pois também em Hitu, na ilha de Amboino, encontramos nas tradições locais, recolhidas por Galvão, a

³² Id., *ibid.*, p. 15; Barros, *Década Terceira*, cit., Liv. V, Cap. VI, p. 265.

³³ Carta de Francisco Xavier aos seus confrades na Europa, Amboino, 10 de Maio de 1546, *Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta*, I, 318-330, *apud* Sá, *Documentação (...)*, I, cit., p. 496 e Jacobs, *Documenta Malucensia*, I, cit., p. 11.

³⁴ Galvão, *A Treatise on the Molucas (...)*, cit., p. 84. L. Andaya aceita o marco cronológico apontado por Galvão, mas equivooca-se ao concluir que os 80 a 90 anos por ele indicados se reportariam ao período até à chegada dos portugueses às Molucas (L. Andaya, «Los primeros contactos de los españoles con el mundo de las Molucas en las Islas de las Especies», trad. C. A. Caranci, *Revista Española del Pacífico*, II, 2 (1992), pp. 61-83, p. 62), quando, de facto, Galvão se refere ao momento em que escrevia, por volta de 1544. L. F. Thomaz, por sua vez, chamou recentemente a atenção para o facto de que a cronologia dos reis de Ternate correntemente aceite pela historiografia indonésia desautoriza tanto Galvão (Jacobs, *A Treatise (...)*, cit., p. 82) como Barros (*Déc. Terceira*, cit., Liv. V, Cap. V, p. 264), pois as datas da conversão do primeiro rei apontariam para Gapi Gabuna (1432-65), tendo Tidore Vongui reinado somente a partir de 1485 ou 86 (L. F. Thomaz, «As cartas malaias de Abu Hayat, sultão de Ternate, a el-rei de Portugal e os primórdios da presença portuguesa em Maluco», *Anais de História de Além-Mar*, n.º 4, 2003, pp. 381-446, p. 410, n. 93).

³⁵ Galvão, *A Treatise on the Molucas (...)*, cit., pp. 82-84.

recordação de que o islão teria sido introduzido pelos javaneses³⁶. A introdução do islão em Hitu, a confirmar-se, dificilmente poderia ter sido anterior ao último quartel do século XV, época em que as cidades portuárias do *pasisir* javanês, como Tubão, Japarã e Demá (Demak), adoptaram oficialmente o islão, e, portanto, posterior à adopção do islão nas Molucas do norte, precedência esta a que a tradição recolhida por Galvão em Ternate parece aludir ao sublinhar que os mercadores javaneses e malaio, seguindo um itinerário ínvio, tinham chegado aqui antes mesmo de terem demandado Banda e Amboino: «primeiro se soube Maluquo que Bamda»³⁷. Segundo Ch. Fraassen, estribado no *Hikayat Tanah Hitu*, crónica escrita pelo javanês Rijali, além de Hitu, porto na costa norte da ilha de Amboino, outros portos nas ilhas de Hoamoal e Seram teriam sido islamizados também em fins do século XV³⁸. A coexistência das duas tradições contraditórias aponta, pois, para que Malaca possa não ter desempenhado o papel que frequentemente se lhe atribui na introdução do islão nas Molucas, embora os mercadores muçulmanos oriundos daquele entreposto malaio tenham, seguramente, contribuído para reforçar os laços que os uniam aos soberanos das Molucas, mediante a assinatura de um acordo bilateral entre os respectivos sultões, durante a visita que Tidore Vongui efectuou a Malaca em fins do século XV, relatada no *Sejarah Melayu*, como já tivemos ensejo de referir acima. A segunda tradição narrada por Galvão concilia a dupla influência javanesa e malaia que se fazia sentir em Ternate.

Embora o fenómeno possa ser observado um pouco por toda a Insulíndia, a islamização das Molucas foi mais rápida e bem sucedida do que noutras partes do arquipélago malaio, nomeadamente do que em Java. Irradiou a partir da corte do sultão e dos rajás para as chefaturas situadas no litoral e daqui para o espaço insular interior, onde o processo foi mais lento e incompleto. Isto tanto é verdade para as ilhas mais setentrionais como para o arquipélago de Amboino,

³⁶ Id., *ibid.*, p. 104. Galvão, que recolheu essas tradições, acrescenta neste passo que teve o cuidado de indagar em Java sobre este assunto, recebendo como resposta que se tratava de uma tradição fictícia, já que os «moluqueses» se haviam convertido ao islão antes dos próprios javaneses. Não se nos afigura que este texto deva ser interpretado no sentido que lhe atribui Jacobs, de que os ambonenses se reclamavam descendentes dos javaneses (Jacobs, *Documenta Malucensia*, I, cit., p. 173, nota 11).

³⁷ Galvão, *A Treatise on the Molucas (...)*, p. 82. Também Tomé Pires (*A Suma Oriental de Tomé Pires e o Livro de Francisco Rodrigues*, ed. de Armando Cortesão, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1978, p. 331) alude a que o islão só chegara a Banda uns trinta anos antes, ou seja, cerca de 1485. Entendimento diverso tem, porém, John Villiers ao afirmar: «The conversion of the Bandanese to Islam seems to have occurred rather earlier than in the Moluccas» («Da verde noz tomando seu tributo: the Portuguese in the Banda Islands in the Sixteenth Century», in *East of Malacca. Three essays on the Portuguese in the Indonesian archipelago in the sixteenth and early seventeenth centuries*, Banguetocque, 1985, pp. 1-30, p. 9).

³⁸ Ch. F. van Fraassen, «Historical Introduction», in Katrien Polman, *The Central Moluccas. An Annotated Bibliography*, KITLV, Bibliographical Series 12, Dordrecht/Cinnaminson, Forbis Publications, 1983, p. 2.

onde os membros das elites locais também se contam entre os primeiros a abraçar o islão³⁹. Segundo o testemunho de Pigafetta, subsistiam ainda gentios nos pontos altos do interior⁴⁰, especialmente em Halmahera e em Seram, ilhas de maiores dimensões, o que deve ser encarado não tanto como uma rejeição do islão e mais como uma tentativa, muito comum na região e até mesmo na Ásia do Sueste continental, de preservar a identidade social e as prerrogativas ligadas à precedência da ocupação do solo por parte das comunidades do interior. Esta divisão social do espaço favoreceu claramente a conversão ao cristianismo de segmentos sociais conotados com as populações autóctones, predominantes no interior, como se disse, mas presentes também em zonas ribeirinhas onde frequentemente eram demograficamente maioritários, como acontece, precisamente, nas regiões onde o cristianismo foi mais bem sucedido, caso de Moro (Morotai e Morotia) e do arquipélago de Amboino.

A islamização e a centralização política caminharam juntas no primeiro século e meio, até à afirmação da hegemonia holandesa sobre o conjunto das ilhas Molucas – arquipélago de Amboino incluído – no segundo quartel do século XVII. Os primeiros passos foram certamente seguros no plano das relações entre os reis locais, no reforço da sacralização do seu poder e na projecção da sua imagem no exterior, mas relativamente incipientes no plano interno, como se pode concluir da afirmação de Tomé Pires, de que três quartas partes dos habitantes das ilhas Molucas permaneciam gentios no início do século XVI e que Ternate, vanguarda do islão naquele arquipélago, «Dizem que será De dous mijll homees E seram mouros atee Duzemtos»⁴¹. Contudo, à data da chegada dos portugueses, todos os principais soberanos das Molucas do norte – os reis de Ternate, Tidore, Gilolo, Bachão e Maquiém – haviam já abraçado o islão. A importância política que as elites conferiam à fé corânica está bem patente no facto de que, entre as duas dezenas de reis e sangages existentes nas Molucas setentrionais, apenas dois, o sangage de Labuha, vassalo do rajá de Bachão, e, de forma ainda mais efémera, este mesmo rei, se converteram ao cristianismo⁴².

Aliás, os casos pontuais de conversão ao cristianismo exprimem de facto muito mais a recusa do modelo centralizador protagonizado pelos sultões de Ternate, que se serviram do islão para ampliarem o controlo regional que já

³⁹ Cf. Gerrit J. Knaap, «Some Observations on a Thriving Dancing-Party: The Cultivation of and the Competition for Cloves in Sixteenth and Seventeenth Century Ambon», *Papers of the Fourth Indonesian – Dutch History Conference*, Vol. One, *Agrarian History*, Edited by Sartono Kartodirdjo, Gadjah Mada University Press, 1986, pp. 65-95, p. 79.

⁴⁰ Pigafetta, *Primer viaje (...)*, cit., p. 147.

⁴¹ Pires, *Suma Oriental*, cit., pp. 339 e 340.

⁴² Sobre as vicissitudes do alinhamento político e dos compromissos religiosos destes dois reis de Bachão, veja-se a síntese em H. Jacobs, *Documenta Malucensia*, II, cit., p. 19, e as cartas dos jesuítas sobre o assunto aí indicadas.

detinham sobre boa parte do arquipélago, do que uma verdadeira resistência a este credo em si mesmo, como se comprova pelas constantes mudança de campo religioso, ao sabor das conveniências políticas e da sorte das armas.

As fontes missionárias e o islão

Além dos aspectos estritamente missionários, as fontes ibéricas contêm inúmeras referências às práticas religiosas nas Molucas, em especial à adesão ao islão por parte dos reis e respectivas cortes. Os portugueses e os espanhóis nunca chegaram a estabelecer-se no interior das ilhas, onde se podiam encontrar em maior número populações que permaneceram animistas. Confinados a alguns portos e povoados na orla costeira, os europeus foram testemunhas, nem sempre atentas, do processo de islamização das Molucas, para cuja aceleração os portugueses contribuíram indirectamente na medida em que os asiáticos vieram a encontrar no islão formas de potenciar a resistência à influência portuguesa e missionária.

Em Maluco não foi necessário esperar pela chegada dos missionários jesuítas para dar início aos esforços de conversão dos nativos, como vimos. Porém, só com a chegada de Francisco Xavier às ilhas Molucas teve início a missão propriamente dita. Trabalhando ao serviço do Padroado português do Oriente, foi ele o fundador, em 1546, da missão jesuíta nas Molucas, a qual perduraria até 1684. Na origem da jornada de Xavier às Molucas estiveram rumores sobre a conversão de um apreciável número de indígenas. Francisco Xavier fundou as primeiras casas da missão jesuíta nas ilhas de Amboino, Ternate e Moro. Foi nesta última região que a sua acção mais se fez sentir. Xavier depressa deve ter compreendido que o motivo da conversão das populações, cerca de 22 aldeias, se devia ao desejo de obter protecção militar dos portugueses contra as prepotências dos reis de Ternate e Tidore. Nas suas cartas não foi muito lisonjeiro para com os habitantes das Molucas, o que mais tarde levaria alguns jesuítas a procurarem justificar os «erros» de Xavier sobre a rudeza das populações de Moro com a falta de informações exactas sobre os nativos que se fazia sentir nos primórdios da missão. Xavier não se demorou nas Molucas e em 1548 encontrava-se de novo em Malaca preparando-se para embarcar para o Japão.

Para os jesuítas, os ilhéus não seriam nem muçulmanos nem pagãos, mas antes semelhantes a ateus, pelo menos nos seus corações⁴³, e também dados à idolatria⁴⁴, vivendo como bestas, à excepção de alguns líderes religiosos, a quem

⁴³ Enformação da christandade de Maluco, dada ao Pe Provincial, do P. Antonio Marta no anno 1588, id., *ibid.*, p. 246.

⁴⁴ Carta do padre Pero Nunes, superior, ao geral dos jesuítas, Tidore, 27 de Abril de 1585, id., *ibid.*, p. 161.

chamam «cacizes»⁴⁵. Tal como os «cacizes», também os jesuítas procuravam ser reconhecidos pelos habitantes, inclusive pelos muçulmanos, «come homini contrá li quali il demonio non tiene forza»⁴⁶.

Em 1578, o visitador Alessandro Valignano apontava a necessidade de os missionários aprenderem os idiomas nativos falados nos lugares onde exerciam o seu ministério. Na sua lista, arrola o Japão, as Molucas, a Costa da Pescaria e Salcete, locais onde deveriam ser construídos seminários para ensinar os idiomas locais⁴⁷. Os métodos jesuíticos de propaganda e proselitismo passam a incluir, desde 1580, escritos de propaganda cristã em árabe impressos em Roma e destinados aos muçulmanos da Ásia. Não sabemos se tal literatura terá sido distribuída nas Molucas, onde, evidentemente, só seria acessível aos já mencionados «cacizes»⁴⁸.

Já anteriormente tinham ocorrido diversas tentativas de traduzir em idioma malaio a «doutrina» cristã, ou melhor, os seus ensinamentos básicos, tendo mesmo uma versão malaia chegado a circular entre as comunidades cristãs de Amboino⁴⁹. Desconhece-se de que texto se trata, embora o seu autor ou, pelo menos, tradutor, deva ter sido, provavelmente, o padre Pero Mascarenhas, que viveu em Amboino mais de 20 anos e que costumava pregar quer na língua de Ternate, na qual era fluente, quer em malaio⁵⁰. Além daquele texto, chegou-nos uma outra

⁴⁵ Carta do padre Jerónimo Rodrigues, Tidore, 25 de Fevereiro de 1579, id. *ibid.*, p. 32. «Caciz», do árabe *qasís*, designaria o «sacerdote cristão» e por analogia veio a designar entre os cristãos qualquer muçulmano investido de funções religiosas na comunidade islâmica (Dalgado, Monsenhor Sebastião Rodolfo, *Glossario Luso-Asiático*, I, Coimbra, Academia das Ciências de Lisboa, 1919 [reimp. Asian Educational Service, Nova Delhi/Madrasta, 1988], p. 165; Henry Yule e A. Coke Burnell, *Hobson-Jobson. A Glossary of Anglo-Indian Colloquial Words and Phrases, and of kindred terms, etymological, historical, geographical and discursive*, Londres, 1886, 3.ª reimp. da 1.ª ed., Londres e Madrasta, Rupa, 1994, pp. 169-170), designando de forma imprópria um clérigo muçulmano, já que o islão desconhece o sacerdócio. Os espanhóis e os portugueses empregavam, pois, o termo nesta acepção imprópria (Maria Augusta Lima Cruz, *Década Quarta de Diogo do Couto*, II, cit., «Glossário», p. 163), para designar um pregador ou um simples professor muçulmano (Jacobs, *A Treatise on the Moluccas* (...), cit., «Glossary», p. 369; id., *Documenta Malucensia*, III, cit., p. 584, n. 16), um *ulama* ou doutor da lei islâmica (L. F. Thomaz, «Malaca e as suas Comunidades Mercantis na Viragem do século XVI», in *De Ceuta a Timor*, ob. cit., pp. 513-534, p. 521), e, por extensão, qualquer líder ou autoridade espiritual islâmica. No contexto da Insulíndia, corresponde por vezes ao *wali* (ar. *ullab*) ou «homem santo» originário de Meca (Jacobs, *Documenta Malucensia*, I, cit., p. 11, n. 35). Devido ao uso generalizado entre os cristãos da terra, o termo acabou por passar ao malaio falado em Amboino como *kasisi*, ainda usado hoje em dia.

⁴⁶ Carta do padre António Marta, visitador, Amboino, 30 de Maio de 1587, *Documenta Malucensia*, II, cit., p. 200.

⁴⁷ Sumário (primeiro) de Alexandre Valignano, 9 de Maio de 1578, id., *ibid.*, p. 14.

⁴⁸ Carta do padre Bernardino Ferrari, Amboino, 19 de Maio de 1583, id., *ibid.*, p. 127.

⁴⁹ Novas de Japão, China, Maluço, Malaqua e do Dachem, 1580, id., *ibid.*, p. 66.

⁵⁰ Id., *ibid.*, I, «General Introduction», p. 38* e Carta do padre Bernardino Ferrari, Tidore, 21 de Março de 1582, id., *ibid.*, II, pp. 115-118.

menção a uma *Breve declaração da Doutrina Christã escrita na língua Malaya*, texto igualmente perdido, datado de 1579, sendo seu autor o padre Jerónimo Rodrigues, que assistiu em Tidore por esses anos⁵¹. Fica-se persuadido de que poucos eram os missionários habilitados a exprimir-se fluentemente nos diversos idiomas locais, cujo aprendizado obrigava a estanciar alguns anos nas ilhas. Diversos jesuítas que por elas passaram não chegaram a adquirir suficiente domínio da língua malaia para poderem pregar nesse idioma e, assim, atingirem plenamente os objectivos do seu apostolado⁵². Nas ilhas de Moro, o padre local costumava pregar e confessar em idioma malaio, mas apenas um pequeno número de habitantes o podia compreender⁵³. Em 1564, o superior da missão de Amboino, padre Francisco Rodrigues, que residia em Ative, pregava e confessava em malaio⁵⁴. A barreira da língua colocava-se menos na pregação, em que se podia recorrer a um intérprete, do que na confissão, devido ao secretismo exigido por esta prática. Por isso, os padres que dominavam a língua malaia empreendiam periodicamente digressões para visitarem as comunidades cristãs que estavam a cargo de padres ou irmãos que não falavam esta língua.

Embora a missionação nas Molucas tenha sido, desde os primeiros tempos, cometida aos jesuítas, outras ordens religiosas acabariam por fazer a sua aparição nas ilhas, especialmente no período em que a administração militar transitou dos portugueses para a esfera dos espanhóis sedeados em Manila, a cujo cargo permaneceriam até 1663. Tais ordens religiosas, como os agostinhos e os franciscanos, estavam encarregadas de tarefas bem específicas, no domínio da assistência e da saúde. Aliás, dois agostinhos, referidos como apóstatas e renegados, efectuaram uma curta incursão neste território, em 1557, quando um António Hercules e um «seu irmão» teriam sido mortos a tiro pelos portugueses depois de, segundo a narrativa do jesuíta Pero de Mascarenhas, terem favorecido os mouros contra os cristãos de Amboino⁵⁵.

Uma vista de olhos, mesmo superficial, pelas cartas dos jesuítas levar-nos-ia a extrair facilmente a conclusão de que a missionação foi muito mais bem sucedida no arquipélago de Amboino do que no grupo de ilhas nortenhas, tais como

⁵¹ Francisco de Sousa S. J, *Oriente Conquistado a Jesus Cristo*, II, ed. M. Lopes de Almeida, Porto, Lello & Irmão, 1978, liv. 3, § 2, 15, p. 1106; Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana, historica, critica e cronológica*, II, nova ed. por M. Lopes de Almeida, Coimbra, 1965, p. 523.

⁵² Carta do padre Pero Nunes ao padre Manuel Rodrigues, Tidore, 5 de Março de 1588, Jacobs, *Documenta Malucensia*, II, cit., p. 237.

⁵³ Enformação da christandade de Maluco (...) do P. Antonio Marta no anno 1588, id., ibid., p. 255.

⁵⁴ Carta do irmão Manuel Gomes aos jesuítas da Índia, Ative (Amboino), 15 de Abril de 1564, id., ibid., I, p. 445.

⁵⁵ O padre Jacobs sugere que estes religiosos terão alcançado Amboino pela rota das especiarias, depois de terem servido como capelães a bordo de algum navio da carreira da Índia, já que os agostinhos só em 1572 se estabeleceram oficialmente em Goa (id., ibid., I, p. 347, n. 6).

Gilolo ou Ternate. Costuma explicar-se este facto pela conjunção de uma forte presença portuguesa em Amboino contraposta ao maior afastamento destas ilhas relativamente aos poderosos sultanatos do norte. O antropólogo e historiador americano Frank Cooley acrescenta, porém, outros motivos para os quais o historiador dificilmente poderia estar alertado. Assim, segundo este estudioso, o movimento de populações oriundas do interior de Seram em direcção às pequenas ilhas de Amboino, imediatamente anterior ao advento do islão e do cristianismo, teria favorecido a aceitação dos novos credos por parte de comunidades recém instaladas, nas quais as instituições ligadas à religião indígena não haviam tido ainda tempo para se implantar ao nível da nova organização política aldeã⁵⁶.

Conscientes de que era preciso travar militarmente a islamização para que a evangelização pudesse prosseguir, os próprios jesuítas se envolveram activamente nas questões políticas e militares das Molucas⁵⁷. Os conversos, recrutados no seio de comunidades que se opunham ao expansionismo de Ternate, aderiam à fé cristã para melhor se protegerem da agressiva política conduzida pelo sultão de Ternate e outros reis, não porque se sentissem movidos por quaisquer razões relacionadas com as crenças religiosas *stricto sensu*, segundo claramente afirma Argensola⁵⁸. Embora não façamos aqui o estudo das cristandades das Molucas, nem averiguemos o tipo de religiosidade que as animava ou o ensino que lhes era ministrado, parece importante realçar alguns tópicos para uma melhor compreensão da oposição entre islamização e evangelização, bem como para melhor avaliar os triunfos e derrotas de cada uma.

Algumas práticas reveladoras de diversos sincretismos merecem ser referidas a este propósito. Estão neste caso as práticas fúnebres. Os cristãos de Bachão, por exemplo, «Quando morrem, levão muitas peças a igreja, a saber: escravos, ouro e outras peças de costume da terra, que certo he muito de louvar»⁵⁹. Estas oferendas baseavam-se em crenças animistas, já que os missionários não cobravam qualquer pagamento pelos serviços prestados à comunidade, o que constituía motivo de admiração, uma vez que os *ulama* se faziam pagar não apenas por esses serviços como também pelo próprio ensino religioso, cuja propina crescia com o carácter mais avançado dos preceitos ensinados. A natureza económica da

⁵⁶ Cf. Frank L. Cooley, «Village Government in the Central Moluccas», cit., p. 149, n. 21. Cooley mostrou ao longo da sua extensa obra ser possuidor de uma sensibilidade muito particular para este tipo de temas, dado que iniciou a sua actividade como missionário antes de se tornar antropólogo (cf. Ch. Fraassen, «The North Moluccas: A Historical Introduction to the Literature», Katrien Polman, *The North Moluccas. An Annotated Bibliography*. With an Introduction by Ch. F. van Fraassen, KITLV, Bibliographical Series 11, Haia, Martinus Nijhoff, 1981, p. 51).

⁵⁷ Carta do visitador Alexandre Valignano para o geral dos Jesuítas, Goa, 16 de Setembro de 1577, Jacobs, *Documenta Malucensia*, II, pp. 1-3.

⁵⁸ *Conquista de las Islas Malucas*, cit., p. 72.

⁵⁹ Carta do padre Nicolau Nunes ao superior e religiosos do Colégio de Goa, Ternate, 10 de Fevereiro de 1569, Sá, *Documentação (...)*, VI, ob. cit., doc. 3, p. 299.

função religiosa, actividade prestigiada e bem remunerada, está ligada ao facto de ser desempenhada inicialmente apenas por estrangeiros oriundos de Java, da Insulíndia ocidental, da Índia e do Médio Oriente, ou mesmo dos lugares santos do islão, Meca ou Medina. Os nativos, que cada vez mais passaram a exercer essa função religiosa, por vezes depois de terem feito a sua formação junto de mestres prestigiados estabelecidos em portos do *pasisir* javanês, eram membros das principais famílias e, as mais das vezes, da própria família real, como acontecia em Ternate, onde quase só irmãos e tios do sultão são referenciados como «cacizes».

Os jesuítas, por sua vez, exigiam aos conversos alguns sinais exteriores de reconhecimento da aceitação da fé cristã, como a ingestão de carne de porco, que se fazia imediatamente após o baptismo, mas nem mesmo essa exigência era um traço distintivo suficientemente marcante, pois ainda hoje o consumo de porco, habitual entre as populações animistas, continua a ser incluído na dieta alimentar de inúmeros muçulmanos indonésios.

Conclusão

O problema que se colocou na Índia aos missionários, os quais não dispunham de traduções autênticas das fontes manuscritas que veiculavam o sistema religioso, a chamada «máquina bramânica», algo diferente da religiosidade popular, não se colocou nas Molucas, onde a tradição era exclusivamente oral. A escrita foi conhecida nas Molucas desde a chegada dos chineses, numa época muito recuada. Contudo, enquanto prática social reservada à realeza e às elites, não se terá implantado antes de as armadas javanesas terem passado a frequentar o arquipélago, tendo conservado até um passado recente um carácter sagrado, para o que contribuiu o facto de o seu uso não estar associado a nenhuma das línguas locais. As missivas régias, obrigatoriamente escritas em papel amarelo, cor reservada à realeza por influência da China onde tal também acontecia⁶⁰, bem como as cartas em geral, eram colocadas pelos receptores sobre a cabeça antes de serem lidas, pois era suposto serem veículo e suporte de algum tipo de influência espiritual ou sobrenatural pertencente ao seu autor. Assim, num contexto social em que a escrita permanece sacralizada, ela é, nessa medida, colocada em plano comparável ao das narrativas orais que suportam a tradição cultural e ao das demais práticas simbólicas e mágico-religiosas.

A fortiori, tanto os missionários como os «cacizes» (mal. ambonense *kasisi*) apareciam aos olhos dos naturais como homens profundamente impregnados de uma carga mágico-religiosa. Eles apresentavam-se como os únicos intérpretes das escrituras sagradas e, no que diz respeito aos missionários, como os únicos dispensadores dos sacramentos, além de serem eles, suprema magia, os únicos

⁶⁰ L. F. Thomaz em «As cartas malaia de Abu Hayat, sultão de Ternate (...)», cit., p. 382.

ministros do sacrifício eucarístico. Num quadro de intensa conflitualidade e mesmo de belicosidade políticas entre diferentes formações étnicas e estatais, sejam elas cristãs, muçulmanas ou animistas, temporária ou permanentemente aliadas ou combatentes dos europeus, a questão religiosa que sempre subjaz aos olhos dos nativos é a de saber qual destas forças políticas é detentora de um poder mais eficaz.

Embora o quadro das representações sagradas englobe todas esferas da vida social e, portanto, os domínios politicamente mais relevantes, a manipulação das forças sobrenaturais através de procedimentos considerados mágicos em si mesmos, ou a transgressão de tabus socialmente aceites relacionados com a esfera do sobrenatural (como a destruição de ídolos, sepulturas e pedras sagradas) desempenham na mentalidade indígena um papel essencial, a que os próprios missionários não se abstiveram de recorrer para afirmar um poder espiritual superior a tudo quanto, na cultura local, eles consideravam não passar de superstição e obra do demónio.

Um exemplo muito concreto pode ser encontrado no facto de que, em 1606, aquando da reconquista espanhola da antiga fortaleza de Ternate, que os portugueses haviam abandonado em 1575, os conquistadores espanhóis, sob o comando do governador das Filipinas, D. Juan de Silva, ficaram surpreendidos ao depararem com a antiga igreja portuguesa intacta. Esta havia sido preservada pelos sultões, que nela mantiveram a maior parte das alfaias religiosas, muito embora toda a população cristã tivesse evacuado a praça aquando da mudança de mãos e de os poucos cristãos que nela permaneceram, alguns deles membros da família real de Ternate, ao verem-se desamparados pelas estruturas político-administrativas portuguesas e privados da assistência espiritual dos padres da Companhia de Jesus, terem prontamente renegado a fé cristã. Esta realidade traduz, pois, o respeito pelo espaço e pelos artefactos do culto cristão por parte dos naturais, que, embora muçulmanos, continuavam praticantes de um animismo ainda muito vivo, manifesto na preservação das relíquias de um cristianismo que, enquanto religião, estava banido de Ternate. Por outro lado, este episódio veio ainda desmentir as notícias, postas a circular pelos missionários logo após o abandono de Ternate pelos portugueses, de que a igreja local teria sido profanada, as suas alfaias destruídas e mesmo de que algumas lâmpadas de maior dimensão teriam sido enviadas para Meca como presente do sultão. Esta falsa notícia teve certamente o propósito de pressionar a coroa portuguesa e as autoridades do Estado da Índia a organizar rapidamente uma expedição para recuperar a fortaleza perdida.

Aliás, como é sabido, na correspondência dos jesuítas está implícita a resposta a uma grelha de questões de certo modo preexistente e alheia às especificidades locais, em larga medida repositório de questões a que todas as missões devem responder. É evidente que a retórica missionária, e a jesuítica em particular, apresenta as realidades locais envoltas numa forma que apareça inequivocamente condenável aos olhos do leitor. A questão está em saber até que ponto podemos

confiar nas informações veiculadas por esses autores, em particular naqueles que escrevem logo no início da missão e cujas informações foram em parte colhidas junto dos residentes portugueses, embora se encontrem largos trechos que se limitam a veicular informes fornecidos pelos próprios nativos.

Um caso excepcional é o do célebre padre Luís Fróis, autor da notável *Historia de Japam*. Fróis, que nunca visitou as ilhas Molucas, tendo estanciado em Malaca vários anos, donde escreveu um bom número de missivas, descreve as práticas animistas dos habitantes das Molucas abstendo-se de exprimir juízos de valor, antes interpreta este novo material à luz dos lugares semelhantes da mitologia grega e romana, antecipando, desse modo, o futuro estudo comparativo das religiões, que só se tornaria objecto científico nos séculos XVIII e XIX. Fróis revela uma maior compreensão do sistema religioso pré-islâmico dos habitantes das Molucas do que qualquer outro autor seu contemporâneo, mesmo entre os que residiram naquelas ilhas. Esta constatação coloca-nos perante a conhecida evidência de que nem sempre os observadores pessoal e directamente envolvidos com o seu objecto cumprem as condições para melhor avaliar e descrever o que se passa sob o seu olhar. Esta é a razão por que a fundação da moderna Antropologia, significando um estudo comparativo de sistemas culturais diferentes, é atribuída a Michel de Montaigne, um erudito de gabinete, que nunca se aventurou além dos limites da Europa, embora tenha escrito amplamente sobre culturas exóticas. Entre os portugueses, um paralelo pode ser encontrado em João de Barros, mesmo se ele nunca desenvolveu qualquer teoria sobre o assunto. Não obstante, Barros, como outros que cultivaram um saber meramente erudito, não são simples compiladores, mas autores que também recolheram informações orais junto dos viajantes que voltavam da Índia, esforçando-se por apresentar o resultado daquilo que julgaram ser uma aproximação à verdade sobre os homens e os povos, os eventos e os lugares, ou seja, o mundo e a humanidade, a história e a geografia, recusando-se a ser meros compiladores de informação.

Podemos legitimamente interrogarmo-nos se este saber produzido sobre o Sueste Asiático nos séculos XVI e XVII é já uma forma de orientalismo *avant la lettre*, ou seja, se na própria construção deste conceito na Europa do século XVIII não estão incluídos elementos que já estavam presentes anteriormente, embora negados pelos primeiros orientalistas setecentistas por tais elementos estarem sujeitos a fins predominantemente religiosos. Se do orientalista setecentista se requeria o conhecimento das línguas orientais, não é menos factuel que o preconceito para com os missionários, nomeadamente os jesuítas, deriva de serem autores católicos e papistas. Enquanto tal foram naturalmente considerados espúrios pelos primeiros orientalistas. Contudo, se muitos desses autores católicos de facto não conheciam as línguas orientais, alguns dominavam-nas. Enfim, por todos esses motivos, também a circulação do saber jesuíta sobre a Ásia percorre circuitos limitados aos meios religiosos do mundo católico que não foram plena e abertamente compartilhados fora desse mundo.

«UMA CELEBRADA NEGRA, QUE SE CHAMAVA JOANA». RITUAIS AFRICANOS E ELITE COLONIAL EM QUELIMANE NO SÉCULO XVIII

*Eugénia Rodrigues**

Introdução

No final de 1794, a vila de Quelimane, a povoação portuguesa situada no delta do rio Zambeze, foi abalada por um «grande extrondo». Era voz constante que o comandante da vila, Félix Lambert da Silva Bandeira, mandara lançar ao canal que ligava a povoação ao Índico «uma negra liberta chamada Joana». A mulher perecera em circunstâncias enigmáticas, associadas ao naufrágio de uma embarcação que saía do porto carregada de escravos¹. Rapidamente, a notícia espalhou-se pelo vale do Zambeze, região então designada por Rios de Sena, e chegou à Ilha de Moçambique, onde estava sediado o governo-geral da capitania portuguesa da África Oriental. O governador dos Rios de Sena, João de Sousa e Brito, do qual dependia o comandante de Quelimane, ordenou a realização de uma devassa para apurar as suas culpas e intimou-o a abandonar o cargo e a retirar-se da vila durante as averiguações judiciais².

Em resposta, Silva Bandeira apresentou ao governador-geral D. Diogo de Sousa Coutinho a sua própria versão dos acontecimentos, afastando qualquer responsabilidade na morte da negra Joana, que apenas fizera embarcar no navio naufragado para proteger os moradores da vila. E revelou uma longa história acerca das tentativas de Feliciano Caetano Xavier para matar o seu genro Luís de Sousa e uma Violante Fernandes da Costa, por intermédio de «raízes veneficas», aplicadas por Joana. Denunciou, ainda, a ocorrência de mortes duvidosas de distintos moradores da vila. Silvestre Martins de Abreu, Joaquim António de Sousa e Norberto António da Cunha tinham falecido repentinamente e suspeitava-se que em resultado da aplicação de venenos africanos. Referiu, igualmente, a cons-

* Instituto de Investigação Científica Tropical.

¹ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, Arquivo Histórico Ultramarino (AHU), Moçambique (Moç.), cx. 73, doc. 98.

² Carta do comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira para o governador dos Rios João de Sousa e Brito, 22 de Abril de 1795, AHU, Moç., cx. 70, doc. 7; Carta do governador-geral D. Diogo de Sousa para o governador dos Rios de Sena João de Sousa Brito, 3 de Junho de 1795, AHU, cód. 1358, fls. 160v-161.

piração passada de Manuel Joaquim da Silva com Ana da Silva para eliminar o marido desta, António de Matos Lisboa, o que se provava com o facto de Manuel da Silva ter adiantado na Ilha de Moçambique os papéis do casamento com Ana da Silva, quando Matos Lisboa ainda estava de perfeita saúde. Por fim, exigiu a realização de uma devassa sobre a utilização de raízes africanas por solicitação dos moradores e a aplicação da «sua sentença para temor dos negros, e dos que induzem para semelhantes efeitos». Ademais, relacionou as acusações contra si próprio com a existência de «pessoas revoltosas, que com espirito de partidos fomentão dezordens publicas», apontando o vigário forâneo Vicente Caetano da Costa e o feitor Sebastião Ferreira de Carvalho³.

O clima de intensa conflituosidade na vila era notório e o governador-geral encarregou o seu ajudante de ordens, António José Vasconcelos e Sá, de proceder a diversas diligências, nas quais se incluía a investigação sobre os óbitos ocorridos em Quelimane. Inicialmente, o ajudante de ordens foi incumbido de avaliar a fiabilidade da devassa já executada sobre o fim de Joana, através de uma reinquirição das testemunhas. Para o efeito, deveria afastar de Quelimane, o comandante da vila, o vigário forâneo Vicente Caetano da Costa e as mais pessoas que pudessem obstar ao apuramento da verdade. E, sucedendo verificar que as testemunhas estavam «de tal sorte subornadas para favorecer ou culpar que delas se não posa alcançar a verdade», deveria proceder a nova devassa e remeter os acusados, sob prisão, para a Ilha de Moçambique⁴. Por outra carta de ordens, Vasconcelos e Sá teve comissão para apurar a veracidade das denúncias relativas às mortes dos mencionados moradores por «propinação de veneno» e às tentativas de Feliciano Xavier para «mandar aplicar veneno» ao seu genro e a Violante da Costa, procedendo a uma devassa, no primeiro caso, e a um sumário de testemunhas, no segundo, concluídos os quais os réus seriam, do mesmo modo, conduzidos para a capital da colónia. E, como o comandante Silva Bandeira confessara que mandara «para fora» a negra Joana no barco naufragado e «por este mesmo procedimento merecia ser castigado», determinou que ele se apresentasse preso na fortaleza de Moçambique. Finalmente, se constasse haver em Quelimane «pessoas revoltosas, que como cabeças de partidos fomentão desordens publicas», caberia ao ajudante de ordens enviá-las presas para a ilha, acompanhadas das respectivas inquirições⁵.

As suspeitas lançadas sobre a actividade da negra Joana e a morte dos moradores de Quelimane relacionavam a utilização de rituais africanos com a elite da

³ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

⁴ Carta do governador-geral D. Diogo de Sousa para o ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá, 4 de Junho de 1795, AHU, cód. 1358, fl. 164v.

⁵ Carta do governador-geral D. Diogo de Sousa para o ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá, 4 de Junho de 1795, AHU, cód. 1358, fl. 165-165v.

vila, que supostamente deveria difundir os padrões culturais europeus. Não só as acusações recaíam sobre membros dessa elite, os instigadores dessas práticas, como elas eram expressas por um dos seus mais importantes membros e também a principal autoridade da vila, que desenhava essas práticas como uma ameaça à posição dos moradores, a que urgia pôr termo.

Em estudo sobre o vale do Zambeze, A. Isaacman e B. Isaacman salientaram já a apropriação de aspectos das culturas africanas pelos membros da elite colonial. Partindo de anteriores formulações teóricas sobre os contactos culturais entre os europeus nos territórios ultramarinos e as populações indígenas, esses autores analisaram para este território da África Oriental a relação fronteira-transfronteira, numa perspectiva social e cultural. Debruçaram-se sobre o processo de indigenização dessa elite no século XIX, incidindo a sua análise na categoria dos transraianos ou transfronteiriços, os membros dessa elite que perderam progressivamente a sua identidade europeia para serem absorvidos pelas sociedades africanas⁶.

Neste artigo, pretende-se destacar como o processo de interacção entre a elite colonial de um território concreto, a região de Quelimane, e as populações africanas dessa região, os macuas, resultou na apropriação de categorias culturais locais, nomeadamente a nível de formas de religiosidade por elementos desta elite. Diferentemente dos transfronteiriços, esta elite não abandonou a sua identidade «portuguesa», mas reconstituiu-a ao integrar elementos africanos.

1. Quelimane: facções e partidos

Os rumores sobre as mortes incertas ocorridas em Quelimane chegaram à Ilha de Moçambique e ao conhecimento do governador-geral, não apenas por comunicação oficial do governador dos Rios de Sena, mas também transportados pela acesa conflituosidade que atravessava a elite da vila. Esta elite, cujos membros eram genericamente identificados por «moradores», comportava uma hierarquia e tinha origens sociais e culturais diversas. Os estudos sobre esta elite são ainda insuficientes para formular uma caracterização detalhada e para delinear os contornos dessa hierarquia. De qualquer modo, importa salientar que o seu estrato superior era identificado pela detenção de terras da Coroa emprazadas em três vidas em troca do pagamento de um foro, os prazos, que cunharam toda a região do vale do Zambeze. Para além dos rendimentos dessas terras, resultantes sobretudo da recepção de rendas dos africanos que as habitavam, os proventos

⁶ ISAACMAN, Allen e ISAACMAN, Barbara, «Os prazeiros como trans-raianos: um estudo sobre transformação social e cultural», in *Arquivo. Boletim do Arquivo Histórico de Moçambique*, n.º 10, 1991, pp. 5-48.

deste grupo advinham do comércio de marfim e de mantimentos, realizado nas suas terras e nos territórios dos chefes africanos limítrofes, e da prestação de serviços, como o aluguer de embarcações, aos mercadores que faziam a carreira dos Rios de Sena. Era também esta elite que estava associada ao desempenho dos principais cargos camarários e da grande parte dos ofícios régios existentes na região, embora vários recém-chegados ao território fossem nomeados para os preencher. Abaixo deste grupo, existiam outros estratos mal definidos que possuíam terras alodiais ou se estabeleciam nos territórios dos detentores dos prazos, vivendo sobretudo do comércio, frequentemente na dependência de algum daqueles senhores⁷.

Os elementos dessa elite tinham origens sociais e culturais diversas. Nas últimas décadas de Setecentos, eram maioritariamente pessoas com vínculos a Goa, de ascendência luso-indiana ou indiana, embora algumas delas já tivessem nascido em Quelimane. Os reinóis, que nas centúrias anteriores procuravam mais activamente fixar-se nas outras povoações do Zambeze – Sena e Tete – mais próximas das feiras do ouro, tendiam agora a estabelecer-se na zona do delta, atraídos pela prosperidade dos negócios esclavagistas. Enfim, havia ainda elementos mestiços, descendentes de casamentos remotos de reinóis e goeses com africanas. Conquanto as suas origens fossem diversas, a generalidade dos elementos desta elite identificava-se com o espaço político do império português.

Com o acentuado desenvolvimento do tráfico de escravos no final do século XVIII, todos os moradores da vila viram crescer as suas oportunidades económicas, quer incrementando as transacções de cereais para suportar o tráfico, quer participando directamente no trato esclavagista. Os membros da elite do delta cedo se converteram aos novos negócios e passaram a exportar escravos por conta própria ou a actuar como agentes de mercadores sedeados na Ilha de Moçambique, enquanto alguns deles possuíam mesmo embarcações ocupadas nesse giro⁸.

Numa altura em que o domínio de terras na região do delta adquiriu maior relevância, já que era necessário alojar os escravos à espera de embarque e obter

⁷ Sobre os prazos e a sociedade do vale do Zambeze, ver LOBATO, Alexandre, *Evolução administrativa e económica de Moçambique. 1752-1763*, Lisboa, Agência Geral do Ultramar, 1957; LOBATO, Alexandre, *Colonização senborial da Zambézia e outros estudos*, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1962; ISAACMAN, Allen, *Mozambique: the africanization of a european institution. The Zambezi Prazos 1750-1902*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1972; NEWITT, M.D.D., *Portuguese settlement on the Zambesi*, London, Longman, 1973; NEWITT, Malyn, *A history of Mozambique*, London, Hurst & Company, 1995, pp. 217-242; CAPELA, José, *Donas, Senhores e Escravos*, Porto, Afrontamento, 1995; RODRIGUES, Eugénia, *Portugueses e Africanos nos Rios de Sena. Os prazos da Coroa nos séculos XVII e XVIII*, Dissertação de doutoramento em História, Universidade Nova de Lisboa, 2002.

⁸ Sobre o desenvolvimento do tráfico de escravos em Moçambique, ver CAPELA, José, *O tráfico de escravos nos portos de Moçambique, 1733-1904*, Porto, Afrontamento, 2002.

alimentos para exportação, a competição pela posse dos prazos nesta região tornou-se mais acesa⁹. E tal terá constituído um factor de aumento das tensões sociais e políticas, que apresentavam múltiplas faces. Isso mesmo constatou o ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá quando chegou a Quelimane, tendo concluído que na vila todos se dividiam em «bandos, e partidos»¹⁰. Como era comum nos territórios ultramarinos, encontravam-se cisões entre os recém-chegados e os que eram originários ou estavam estabelecidos na zona havia muito tempo, divisões essas frequentemente assentes na disputa de posições no funcionalismo e de recursos económicos, mas também em diferenças culturais. Uma das faces mais visíveis dessas clivagens, no final da centúria, era a animosidade entre os oriundos do reino e os que eram provenientes de Goa, notando-se, ainda, dissidências entre luso-descendentes e indivíduos de origem exclusivamente asiática ou que como tal eram vistos pelos que exibiam um antepassado europeu mais próximo. Faltam elementos para determinar a identidade de alguns dos protagonistas desses conflitos, mas tudo indica que as divisões não seguiam uma estrita linha étnica, podendo ser recompostas em função de outros factores.

Em 1794, essas tensões encontraram sustento na eclosão de num conflito de jurisdições entre o comandante da vila, Félix Lamberto da Silva Bandeira, e o vigário forâneo e comissário do Santo Ofício, padre Vicente Caetano da Costa. Na sequência desse incidente, os vários «bandos» que animavam os enredos políticos na vila congraçaram-se em dois partidos, opondo, por um lado, a governança política e militar e, por outro, a liderança religiosa.

O comandante Félix Lamberto da Silva Bandeira, nascido por volta de 1734, era originário de Goa, onde servira antes de se deslocar para Moçambique. Em Quelimane, casara com D. Catarina de Faria Leitão¹¹, a foreira do prazo Licungo. Tornou-se uma figura influente na vila, onde exerceu, com poucas interrupções, o cargo de comandante, por vezes acumulado com o de feitor, desde 1775 até à sua morte, em 1805, para além de ter ocupado também ofícios camarários, como o de juiz ordinário¹². A contestação ao comandante não era nova e emergira logo

⁹ Sobre a elite de Quelimane, ver RODRIGUES, Eugénia, *Os senhores dos prazos de Quelimane: parentes, clientes e acesso à terra nos séculos XVII e XVIII*, Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique (no prelo); RODRIGUES, Eugénia, «O Porto de Quelimane e a Carreira dos Rios de Sena na segunda metade do Século XVIII», in MENESES, Avelino de Freitas (coord.), *Portos, Escalas e Ilbús no Relacionamento entre o Ocidente e o Oriente*, s/l, Universidade dos Açores / Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 2001, vol. I, pp. 175-211.

¹⁰ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 16 de Junho de 1795, AHU, Moç., cx. 75, doc. 62.

¹¹ Esta era a homónima de uma mais famosa D. Catarina de Faria Leitão, que, na altura, já tinha falecido.

¹² RODRIGUES, Eugénia, *Os senhores dos prazos de Quelimane...* Não foi possível determinar a que família pertencia Félix Lamberto da Silva Bandeira. Um fidalgo reinol chamado Manuel Vieira da Silva Bandeira estabeleceu-se em Goa, mas Félix da Silva Bandeira parece não se encontrar entre os

nos primeiros anos em que exercera o cargo, quando vários moradores fizeram uma representação ao governador-geral, queixando-se dos seus «orgulhos»¹³. E o próprio ajudante de ordens, quando se deslocou a Quelimane, comprovou que, pelo seu «génio activo», Silva Bandeira escandalizara muitas pessoas¹⁴. Ainda assim, ele era um dos membros mais destacados da elite da vila e encontrava um amplo apoio numa numerosa parentela, a que se agregara em Quelimane ou que tinha a mesma origem goesa.

O vigário Vicente Caetano Costa, oriundo de Goa e provavelmente um secular, já desempenhara o cargo na Cabaceira e em Mossuril, no litoral da Ilha de Moçambique, e em Sena¹⁵, outra povoação no vale do Zambeze. Os seus detractores alardeavam que a sua actuação naquelas freguesias, mas sobretudo em Sena, requestando as senhoras das principais famílias, tinha suscitado o clamor público. Em Quelimane, ele persistira em solicitar ostensivamente mulheres casadas. No seu ministério, era permissivo com os que lhe ofereciam «cestinhos de arroz, verdura, e outras bacatelas», e rigoroso a cobrar multas e condenações, «expecialmente com aqueles que nem apenas o tem para o seo cotidiano sustento». Ademais, era um activo negociante, que importava fazendas de Goa e as negociava por si e por interpostas pessoas, nomeadamente por um sobrinho¹⁶. Enfim, o padre era visto pelos seus opositores como um factor de perturbação, não só por esses motivos, mas também porque se ocupava a «entreter em sua caza huma plateia, em que se ajuntão varios dos seos compatriotas, para fazer gazetas de tudo o que se passa nas cazas de cada hum ate interpretando sinistramente as accoens as mais indiferentes»¹⁷. A intriga corria as ruas de Quelimane e até os forasteiros eram logo informados das notícias fabricadas em casa do vigário.

Figura de proa da facção do padre era o feitor Sebastião Ferreira de Carvalho. Certamente de origem reinol, ele era casado em Goa, mas vivia conjugalmente em Quelimane, o que, conforme os murmúrios, o teria conduzido a congregar-se com

seus parentes, conforme os informes fornecidos por J. Forjaz e J. F. Noronha. FORJAZ, Jorge e NORONHA, José Francisco de, *Os luso-descendentes da Índia Portuguesa*, Lisboa, Fundação Oriente, 2003, vol. I, pp. 235-239.

¹³ Carta do governador-geral Vicente Caetano de Maia e Vasconcelos para o comandante de Quelimane D. Diogo António de Barros Soutomaior, 14 de Novembro de 1781, AHU, cód. 1345, fl. 124; Carta do governador-geral Vicente Caetano de Maia e Vasconcelos para o governador dos Rios António de Melo de Castro, AHU, cód. 1345, fl. 138-138v.

¹⁴ Carta do ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 23 de Fevereiro de 1795, AHU, Moç., cx. 72, doc. 48.

¹⁵ Ver, por exemplo, Relação dos habitantes das Cabaceiras, 1783, AHU, Moç., cx. 47, doc. 51; Relação dos habitantes das Cabaceiras, 1785, AHU, Moç., cx. 50, doc. 23; Relação dos habitantes de Mossuril, 1790, AHU, Moç., cx. 62, doc. 66.

¹⁶ Carta do comandante de Quelimane Félix da Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

¹⁷ Carta do comandante de Quelimane Félix da Silva Bandeira para o governador dos Rios João de Sousa e Brito, 10 de Janeiro de 1795, AHU, Moç., cx. 70, doc. 7.

o padre para não sofrer a censura eclesiástica. Para além de feitor, Sebastião de Carvalho mantinha vários negócios e era proprietário da chalupa Flor do Mar, que fazia a viagem entre o delta e Ilha de Moçambique¹⁸. Antes da chegada do padre à vila, já o feitor era afamado como «primeiro gazeta», por divulgar junto dos estranhos múltiplos enredos sobre os moradores de Quelimane. Era ele o principal instigador das hostilidades entre os indivíduos com origem no reino, em Goa e na terra, contra o alvará régio que abolira as distinções entre reinóis e naturais do Estado da Índia, aplicado a Moçambique em 1763¹⁹, o que permitia ao comandante denunciá-lo como «revoltoso»:

«a todas estas qualidades lhe acreçe a de ser revoltoso; pois sem embargo do alvará com que Sua Magestade manda exterminar das suas Conquistas todas as distinçoens odiozas, não querendo que aja nos seos vassalos, outra diferença mais que a do merecimento, ou de huma antiga nobreza, que também se funda nos serviços de algum dos seus fieis, e benemeritos servidores, anda depois de em outros tempos fomentando a denotavel distincção dos portuguezes; canarins, e mulatos, procurou unir hum partido de portuguezes, para trazer os outros em sugeição, dando por razão de que era mal empregado, que elles aqui tivessem tão grandes poccoens, quando estas todas só convinhão ter os portuguezes; por serem os conquista-dores»²⁰.

As divisões que o feitor tentava reforçar entre, por um lado, «portugueses», eventualmente incluindo aí aqueles que tinham apenas um ascendente reinol, o pai, e, por outro, «canarins», os cristãos originários de Goa, e os «mulatos», os mestiços naturais da terra, serviam-lhe de esteio para reivindicar a posse de terras em Quelimane, tendo planeado até chamar a sua mulher de Goa para fixar residência na região. No entanto, o comandante opinava não existirem muitos moradores que o secundassem, quer porque pretendia abonar os reinóis da vila, quer fundamentado no facto de eles constituírem aí uma minoria e não possuírem os principais prazos, nem ocuparem sequer as principais posições na administração régia. Na verdade, se esse tipo de tensões alimentava um discurso cada vez mais litigante em torno da posição relativa dos membros da elite colonial, esse discurso era então mais notório na Ilha de Moçambique.

Conquanto as relações entre o vigário e o comandante tivessem sido inicialmente cordiais, uma disputa de alçadas sobre a prisão da vila acabou por cavar um fosso entre ambos e suscitar sucessivas hostilidades. A questão emergiu quando o padre, como comissário do Santo Ofício, enviou um indivíduo para ficar preso no

¹⁸ Mapa da equipagem e carga da chalupa Flor do Mar, 15 de Janeiro de 1794, AHU, Moç., cx. 65, doc. 44.

¹⁹ Alvará do governador-geral João da Silva Barba, 10 de Abril de 1763, AHU, Moç., cx. 23, doc. 31.

²⁰ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

cabouco militar, a cargo do comandante, uma vez que era então a única prisão existente em Quelimane. O oficial da guarda colocou dúvidas sobre receber o preso, na falta da habitual ordem do comandante, que não fora solicitada. Face ao sucedido, o vigário exigiu que o oficial fosse castigado, mas o comandante secundou a posição do subordinado. O caso suscitou a queixa do vigário ao governador dos Rios, que repreendeu asperamente o comandante Silva Bandeira²¹. O governador-geral acabou por aprovar a atitude do comandante, condenando o vigário, que arrogara uma jurisdição que o «soberano impetrante» lhe não permitira²². No entanto, a partir deste episódio, «fiado sem duvida no favor do governador» dos Rios de Sena, o padre passou a enviar insistentemente correios a Tete, onde estava a sede do governo, e qualquer assunto passou a servir de «estribilho» contra o comandante²³.

As delações sobre a utilização de feitiços e venenos africanos por membros da elite colonial surgiram neste contexto de tensões sociais e foram empunhadas como arma de arremesso contra os inimigos políticos. Como já foi salientado por estudiosos dos fenómenos de feitiçaria em várias sociedades, estas denúncias aumentavam em momentos de intensificação de conflitos e de mudança social²⁴. As alusões às crenças dos moradores das povoações do vale do Zambeze nas «superstições» africanas estavam bastante difundidas nos textos coetâneos e, aliás, atingiram nesta altura outro distinto membro da elite local. Cristóvão de Azevedo Vasconcelos, que acabara de deixar o cargo de governador dos Rios de Sena, foi também acusado de acreditar em «feitiços» e «ritos cafreaes» e de consultar os adivinhos africanos²⁵. No entanto, poucas dessas denúncias permitem aprofundar o modo como a elite colonial era influenciada por aspectos da cultura africana como a relativa à morte da negra Joana.

2. «Raízes cafreaes», venenos e feitiços

Em Quelimane, o ajudante de ordens conduziu as investigações junto de várias testemunhas, tentando encontrar um desfecho aceitável para as acusações

²¹ Carta do governador-geral D. Diogo de Sousa para o comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira, 2 de Junho de 1795, AHU, Moç., cx. 70, doc. 109.

²² Carta do governador-geral D. Diogo de Sousa para o comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira, 2 de Junho de 1795, AHU, Moç., cx. 70, doc. 109.

²³ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

²⁴ Ver, por exemplo, EVANS-PRITCHARD, Edward, *Oracle and Magic among the Azande*, Oxford, 1937; THOMAS, Keith, *A religião e o declínio da magia*, São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

²⁵ «Substancia das culpas que Cristovão de Azevedo e Vasconcelos tem as quaes são tão certas como publicas e notorias por todo o Povo da Vila de Sena», AHU, cód. 1358, fls. 142-143v.

que pesavam sobre vários moradores da vila. E, nesse processo, ele foi conduzido a confrontar os seus próprios valores, filiados no crescente racionalismo europeu, com os que enformavam a generalidade da elite colonial de Quelimane, que ele considerou estarem imbuídos de «superstições» africanas.

O caso da morte da negra Joana enredara numa densa trama elementos da principal família da região, o comandante da vila, também ele aparentado com essa linhagem, e o vigário forâneo Vicente Caetano da Costa. Joana fora apanhada no meio das terríveis disputas desencadeadas pelos amores de Luís de Sousa Fernandes de Moura e Violante Fernandes da Costa. Luís de Sousa integrava a que era então a família mais proeminente de Quelimane. Os seus avós, Manuel de Sousa e D. Sebastiana Fernandes de Moura, tinham saído de Goa, em 1725, para se estabelecerem no delta do Zambeze, alcançando para o efeito a mercê do grande prazo Maindo e Rio Pequeno. Alguns anos depois, Manuel de Sousa obtivera outras terras, Quizungo e Andone e Macuzi, enquanto a mulher se tornara a foreira do prazo Sone, na região de Sena. Após a morte do marido, em meados da centúria, D. Sebastiana Fernandes de Moura mobilizara a sua posição social como uma das mais importantes senhoras de Quelimane para alcançar terras para os seus numerosos descendentes. Através do casamento com outros foreiros e da concessão directa da Coroa, a família adquirira prazos para um vasto conjunto de membros, dominando a maior parte das terras de Quelimane. Na década de 1790, para além dos territórios detidos pelos dominicanos, apenas três prazos do distrito estavam aforados a indivíduos que não tinham relações de parentesco com a família²⁶.

No final do século, o elemento mais ilustre desta parentela era André Avelino de Sousa Fernandes, irmão de Luís. Ele era o detentor do vasto prazo Mirambone e, como a generalidade dos moradores de Quelimane, participava activamente no comércio de escravos²⁷. André Avelino conseguira inicialmente a nomeação para alguns cargos sem grande relevância política, graças à influência da avó²⁸. Devido à importância da sua família e evocando ser o principal morador e proprietário da povoação, este natural de Quelimane alcançaria mesmo, em 1805, o hábito de Cristo com tença ordinária, em consideração à sua qualidade de «povoador dos lugares de África». Pouco depois, seria nomeado capitão-mor das ordenanças e,

²⁶ RODRIGUES, Eugénia, *Os senhores dos prazos de Quelimane...*

²⁷ Ver, por exemplo, Relação dos escravos embarcados na pala de viagem Aurora Feliz, 15 de Abril de 1798, AHU, Moç., cx. 80, doc. 101; Relação dos escravos embarcados na chalupa Santa Rita, 3 de Junho de 1799, AHU, Moç., cx. 73, doc. 66.

²⁸ Carta de D. Sebastiana Fernandes de Moura para o governador-geral José Vasconcelos e Almeida, 5 de Abril de 1781, AHU, Moç., cx. 36, doc. 3.

²⁹ Consulta do Conselho Ultramarino, 3 de Abril de 1805, AHU, Moç., cx. 111, doc. 31; Representação de André Avelino de Sousa Fernandes ao príncipe regente, ant. 12 de Fevereiro de 1807, AHU, Moç., cx. 119, doc. 29.

em 1807, capitão-mor dos Rios de Sena, o cargo abaixo do de governador do mesmo território²⁹. Na altura dos acontecimentos em apreço, em 1795, era ele o juiz ordinário da vila e assumiu o seu comando quando o governador dos Rios ordenou que o comandante Silva Bandeira se retirasse para ser realizada a devassa à morte da negra Joana. Devido ao envolvimento do seu irmão no caso, foi, aliás, o vereador Pedro Paulo Salvador o incumbido de a executar³⁰.

Luís de Sousa era o senhor de Maindo e Rio Pequeno, o primeiro prazo da família e, na altura da sucessão, o mais rendoso. Visto como alguém desprovido de ambições, um «frouxo, e de muito pouco sentimento»³¹, nunca alcançou a notoriedade do irmão, nem os cargos que aquele desempenhou. Luís de Sousa era casado com D. Rita Ana Velasco, filha de Feliciano Caetano Xavier, que, pertencendo à elite da vila, não ostentava uma posição tão elevada. Feliciano Xavier possuía apenas algum palmar ou uma pequena terra³², não sendo sequer tratada por «dona», como o eram a generalidade das senhoras de prazos do Zambeze. No entanto, para além de D. Rita, outros descendentes seus conseguiram ascender a esse pequeno grupo de famílias detentoras de prazos. O seu filho Pedro Xavier Velasco, nascido por volta de 1760 em Quelimane, alcançou da Coroa a mercê da terra Tirre, por volta de 1783. Era sargento-mor das milícias e acompanharia em 1798 o governador dos Rios de Sena Francisco José de Lacerda e Almeida na tentativa de travessia de África até à costa ocidental. Sebastiana Xavier Velasco, entretanto casada com um dos partidários do vigário, o capitão-tenente José Francisco Ribeiro, era provavelmente sua filha. Na década de 1790, ela era a foreira do prazo Quelimane do Sal, do qual desistiu para obter Pepino, uma terra mais rendosa. Os membros da família inseriram-se outrossim nas redes de comércio escravagista que prosperavam então na costa oriental africana. Pedro Xavier Velasco era proprietário da goleta Santa Ana e Pensamento Feliz, que fazia a carreira entre Quelimane e a Ilha de Moçambique. O desaparecimento da embarcação, num naufrágio em 1795, não o impediu de continuar a participar activamente no comércio de escravos, sendo referenciados os seus negócios com traficantes brasileiros, por volta de 1828. Do mesmo modo, a sua irmã D. Rita Xavier Velasco, em 1818, era proprietária de uma embarcação ocupada com o tráfico. José Francisco

³⁰ Carta do juiz de Quelimane André Avelino de Sousa para o governador dos Rios João de Sousa e Brito, 1 de Abril de 1795, AHU, Moç., cx. 70, doc. 50; Carta do juiz de Quelimane André Avelino de Sousa para o governador dos Rios João de Sousa e Brito, 22 de Maio de 1795, AHU, Moç., cx. 70, doc. 99.

³¹ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 8 de Novembro de 1795, AHU, Moç., cx. 75, doc. 62.

³² Ela foi notificada, em 1780, num conjunto de moradores com «sismarias, prazos, fatiotas, ou qualquer outra qualidade de bens». Não possuindo então prazos da Coroa, ela deveria deter em propriedade alodial algum palmar. Portaria do governador dos Rios António Manuel de Melo e Castro, 28 de Janeiro de 1780, Certidão passada pelo escrivão da feitoria de Quelimane Diogo Manuel do Rosário, 31 de Janeiro de 1780, AHU, Moç., cx. 33, doc. 7.

Ribeiro, o marido de D. Sebastiana, era capitão e armador de navios do comércio esclavagista e participava directamente no trato, quer com negociação própria, quer como procurador, nomeadamente de Joaquim do Rosário Monteiro, o principal traficante de Moçambique³³. De facto, a família não só conseguira aceder à reduzida elite dos foreiros de Quelimane, como se lançara com aparente sucesso nos novos negócios que estavam a fazer a fortuna dos que actuavam em Moçambique.

A par do vínculo conjugal com D. Rita Velasco, Luís de Sousa mantinha uma conhecida ligação com Violante Fernandes da Costa, personagem cujas origens sociais não estão documentadas, mas que certamente integrava a base da elite colonial. Conforme o comandante de Quelimane, que tinha vínculos de parentesco com os Sousa Fernandes e era um notório partidário de Luís e Violante, essa relação nascera por via de sua mulher, «que sensível aos favores que devia a dita Violante Fernandez sobretudo na asistencia as suas enfermidades, e puerperio, reduzio o seo marido a conresponder tambem com ella»³⁴. Como o ajudante de ordens apurou mais tarde, Violante da Costa possuía profundos conhecimentos de ervas medicinais³⁵ e usara-os para assistir D. Rita Velasco durante as suas doenças e o parto.

A ligação com Violante da Costa constituía o motor da discórdia entre Luís de Sousa e a família da sua mulher, liderada pela sua mãe. Porém, neste ponto, o comandante desvendava uma história já antiga. Segundo ele, Feliciania Xavier havia cinco anos que tentava matar o genro, porque, na verdade, casara a filha com Luís de Sousa para herdar os seus bens. Ela própria empregara já «raizes cafriais» para o eliminar e, perante a sua inabilidade, enviara o seu filho Pedro Xavier Velasco pedir veneno a um Joaquim António. Esse facto era público na vila e Luís de Sousa tornara-se mais prevenido, pelo que Feliciania Xavier evocara a amizade do genro com Violante da Costa para «distrair a filha do comercio do seo marido». Consumado o rompimento do casal, Feliciania Xavier, «mandou chamar a celebrada negra, que se chamava Joana, com a noticia de que era filha de hum grande hervalario, e lhe pediu raizes veneficas para matar a seu genro Luis de Souza, e a Violante Fernandes da Costa, encubriendo as com o nome de raizes de bem querer». E, para o efeito, Feliciania Xavier oferecera à negra Joana um pano e outros mimos, prometendo-lhe mais mil cruzados e meio bar de fato, ou seja, 200 panos de fazendas de algodão da Índia, para quando o caso estivesse concluído. De facto, Luís de Sousa adoeecera gravemente e, pouco depois, Violante

³³ CAPELA, José, *O tráfico de escravos...*, pp. 152-155; RODRIGUES, Eugénia, *Os senhores dos prazos de Quelimane...*

³⁴ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

³⁵ Carta do ajudante de ordens António José Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 23 de Fevereiro de 1796, AHU, Moç., cx. 73, doc. 35.

da Costa estivera também à morte, tendo até feito testamento e só não se confessara porque o vigário a privara da absolvição e da comunhão. Das acções de Joana havia várias testemunhas, entre parentes, incluindo o seu irmão João, e vizinhos. Eles próprios tinham divulgado ultimamente o caso por toda a vila. Depois disso, Luís de Sousa continuara a encontrar «raízes, humas vezes na sua cama, e outras nos seus vestidos, e ate por fim em outros trastes do seu vzo». Atemorizado, deixara a casa de família, indo residir numas boticas suas, alugadas a Manuel Caetano Afonso.

Tendo recebido uma representação dos lesados, Luís e Violante, o comandante prendera a negra Joana para averiguações e provar a sua culpa. Decidira, então, retirá-la da vila, fazendo-a embarcar no bergantim Bazaucó do naturalista baiano Manuel Galvão da Silva. Ao tomar essa iniciativa, que não cabia na sua alçada, Félix da Silva Bandeira reconhecia que podia ter errado. Mas, justificava que apenas pretendia defender a vida dos moradores da vila e, simultaneamente, apaziguar as partes, para evitar problemas aos arquitectos dos actos da negra Joana. Todavia, o vigário Vicente da Costa aproveitara o caso para se aproximar de D. Rita Velasco, cujos amores já havia insistentemente solicitado através de diversos intermediários, e iniciar nova disputa de jurisdições. Assim, o vigário dissuadira os instigadores, oferecendo-se para patrocinar a sua causa e requerera ao comandante para lhe fazer entrega da negra, enquanto comissário da Inquisição. E, neste contexto, tinham-se sucedido novas representações ao governador dos Rios de Sena contra o comandante. Silva Bandeira adiantava, ainda, que, apesar de ter bastantes fundamentos, Luís de Sousa não conseguia alcançar o divórcio porque os coligados, D. Rita Velasco, a mãe e o vigário, beneficiavam da protecção do governador dos Rios. Feliciano Xavier com os «seus importunos requerimentos, e empenhos ao governador, annulla todos os actos, ainda os mais legais, dando por suspeitos os juizes, escrivaens, testemunhas, e todos os mais de sorte que no seu conceito não há homem em Quilimane, que possa exercer o cargo de Juiz ou outro qualquer da Republica com pureza, e verdade»³⁶. Enfim, o destino da negra Joana fora desvelado pelo intenso conflito que opunha o partido do comandante e o grupo de «revoltosos» de Quilimane, encabeçados pelo padre, e transformara-se em arma política da elite da vila.

No que toca às averiguações sobre as circunstâncias da morte de Joana, não se encontra a devassa feita inicialmente em Quilimane, nem a posterior inquirição de testemunhas, ambas enviadas ao governador-geral³⁷. Todavia, algumas das conclusões do ajudante de ordens, divergentes em determinados momentos

³⁶ Carta do comandante de Quilimane Félix Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

³⁷ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 19 de Fevereiro de 1796, AHU, Moç., cx. 73, doc. 35.

dos resultados obtidos judicialmente, foram transmitidas ao governador-geral. Vasconcelos e Sá encarou o testemunho de alguns dos inquiridos que incriminaram Silva Bandeira como pouco fiáveis, condicionados que estavam pela animosidade contra o comandante. Mas ele considerou seguro que Félix Bandeira, a pedido de Violante da Costa, fizera embarcar a negra Joana no bergantim Bazaruco com uma carta ao capitão e piloto Manuel Joaquim de Matos. Foi provavelmente com base nessa carta que correu o rumor de que o comandante ordenara que Joana fosse lançada ao mar. Mas, o ajudante de ordens argumentou que o objectivo do comandante não seria exterminá-la, mas fazê-la conduzir para o Cabo da Boa Esperança. O que estava subjacente a esta informação era a intenção de vender Joana como escrava, apesar de ela ser uma mulher livre. Esta era uma prática que se estava a difundir no vale do Zambeze e, certamente, o ajudante de ordens encarava-a como um delito menos grave do que o assassinio de Joana. O sota-patrão João Francisco Fernandes também acabou pronunciado como co-réu na inquirição, embora o ajudante de ordens ponderasse que ele não concorrera para o crime. Apontou antes como responsável pela morte de Joana o sucão Melo, logo remetido preso para a Ilha de Moçambique juntamente com o sota-patrão³⁸.

António Vasconcelos e Sá apurou, logo no início das investigações, que Violante da Costa aprisionara Joana em sua casa e a maltratara, «com uma grande casada de pancadas que lhe deu, e mandou dar pelos seus escravos», e, alegando a possibilidade de fuga, ordenou imediatamente a sua prisão³⁹. As diligências posteriores convenceram-no de que Violante da Costa tinha grande fama de ministrar ervas e fazer intrigas. Teria sido ela a induzir o comandante a actuar no caso de Joana sem jurisdição para o procedimento. Enfim, ela constituía uma ameaça para a maior parte das famílias, tanto mais que era uma «prostituída»⁴⁰. A prisão de Violante da Costa, depois enviada para a Ilha de Moçambique, refazia a ordem nos lares de Quelimane e repunha, assim, o equilíbrio social. Mas, em relação à que era publicamente apontada como a instigadora de Joana, Feliciano Caetana Xavier, o ajudante de ordens alegou que não a podia prender devido

³⁸ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 23 de Fevereiro de 1796, AHU, Moç., cx. 75, doc. 62; Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 22 de Fevereiro de 1796, AHU, Moç., cx. 73, doc. 35.

³⁹ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Julho de 1795, AHU, Moç., cx. 75, doc. 62. Carta do ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 23 de Fevereiro de 1795, AHU, Moç., cx. 72, doc. 48; Carta do governador-geral D. Diogo de Sousa para o ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá, 13 de Setembro de 1795, AHU, cód. 1358, fl. 175v.

⁴⁰ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 23 de Fevereiro de 1796; Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 22 de Fevereiro de 1796 AHU, Moç., cx. 73, doc. 35.

à inconstância das testemunhas, mesmo reconhecendo existirem indícios de que ela concorrera para administrar as raízes, o que atribuiu à sua maldade ou loucura⁴¹.

No que respeita à morte dos moradores de Quelimane, António de Vasconcelos e Sá ficou convencido de que António de Matos Lisboa fora morto pela sua mulher Ana da Silva e pelo segundo marido desta, Manuel Joaquim da Silva, que entretanto também se finara. Ele chegou a encarcerar Ana da Silva, persuadido igualmente de que ela usara de «propinção de veneno» na extinção do último esposo, mas libertou-a face às contradições de umas testemunhas e ao falecimento de outras⁴². Porém, no tocante às restantes mortes suspeitas, aclarou que tinham sucedido a várias doenças. Joaquim António de Sousa morrera na sequência de uma diarreia, enquanto Norberto António da Cunha se finara com escorbuto. Silvestre Martins de Abreu contraíra uma constipação e falecera ao tentar curá-la com a «forsa de nove bafos», por «aquele violento remedio lhe ter desecado os bofes». O «bafo» era a designação para o tratamento usado na região para fazer transpirar e baixar a temperatura do corpo⁴³. Enfim, a morte destes moradores deviam-se, não ao uso de veneno, mas ao seu estilo de vida, «sendo eles tão cultivados em continuos deboches, não fazendo exercicio algum, uzando de machilas para o mais curto passeio»⁴⁴.

3. A elite colonial e a sociedade africana: interações e apropriações culturais

O processo de averiguações sobre a morte da negra Joana, bem como o relativo aos óbitos suspeitos dos moradores da vila, evidencia como, no processo de interação com a sociedade nativa, a elite dos Rios de Sena era influenciada por valores e práticas africanos. Essa elite, independentemente da origem dos seus membros, tinha como referentes os padrões culturais ocidentais e cristãos, que

⁴¹ Carta do ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 7 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 72, doc. 42.

⁴² Carta do ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 7 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 72, doc. 42.

⁴³ O bafo consistia em provocar um forte suadouro, colocando-se o doente numa esteira e cobrindo-se com outra, de modo a absorver os vapores de uma panela de água a ferver contendo plantas medicinais LACERDA, Francisco Gavicho de, *Costumes...*, p. 67. Este tratamento era semelhante ao divulgado na Europa, mas não se sabe se foi uma recriação de um remédio inicialmente introduzido pelos portugueses ou se teve origem local. Apesar de os suadouros também estarem disseminados pela Europa, o tratamento usado por Silvestre Martins parece ter sido o que vigorava em Quelimane, pela condenação expressa pelo ajudante de ordens, que atribuiu a sua morte ao tratamento.

⁴⁴ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Julho de 1795, AHU, Moç., cx. 75, doc. 62.

eram transpostos e recriados em moldes diversos nos territórios ultramarinos. Recorde-se, aliás, que parte dessa elite, transplantada de Goa para a África Oriental, era já portadora de uma reelaboração desses modelos europeus no contexto indiano. As dinâmicas sociais no espaço africano conduziam essa elite a incorporar na sua identidade valores das sociedades africanas e, especificamente, formas da religiosidade local. Isso não significava que esses indivíduos abandonassem o catolicismo, que constituía então um elemento identitário de máxima relevância do ponto de vista das elites do império português.

Assim, importa sublinhar, nos tópicos que interessam para este estudo, que em África a doença, a morte e as adversidades eram interpretadas como o resultado da acção de forças espirituais destrutivas, geralmente associadas aos espíritos dos antepassados. Como sublinhou James Sweet, no seu estudo sobre as expressões da religiosidade africana, especialmente no Brasil e em Portugal, tais «forças podiam ter a sua origem no mundo dos vivos ou no mundo dos mortos, e constituíam o sintoma de uma ruptura entre o indivíduo e a sua comunidade ou entre o indivíduo e os seus antepassados. Para contrariar a acção destes espíritos e restaurar o equilíbrio e a harmonia, necessários ao bem-estar individual e comunitário, os africanos recorriam a uma série de adivinhos e curandeiros, que determinavam a causa das doenças e prescreviam o remédio adequado»⁴⁵.

Faltam estudos sobre a religiosidade africana na região de Quelimane, em particular sobre as práticas de adivinhação e cura, aqui em causa, bem como sobre os seus actores sociais⁴⁶. A literatura colonial, que frequentemente incluiu apontamentos etnográficos sobre os povos dos territórios colonizados, fornece alguns elementos sobre as populações macuas da área de Quelimane, os quais têm de ser encarados com prudência. Em primeiro lugar, essa literatura está presa a uma visão a-histórica das sociedades africanas que pode induzir à adopção de idêntica perspectiva. Em segundo lugar, as informações fornecidas são frequentemente genéricas, tomando comunidades culturais distintas como uma entidade única. Apenas em alguns casos são individualizados aspectos associados à identidade de grupos específicos⁴⁷. Do mesmo modo, a documentação setecentista é usualmente muito vaga no que concerne a estes temas. A existência de adivinhos e curandeiros, todos chamados «gargas» ou «ngargas», constituía um tópico com grande circulação nos textos coevos, mas os pormenores sobre as suas activida-

⁴⁵ SWEET, James H., *Recriar África. Cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*, Lisboa, Edições 70, 2007, p. 167.

⁴⁶ Alguns estudos recentes sobre os macuas, que abordam também práticas de adivinhação e cura, incidem sobre a região do planalto e não sobre a área de Quelimane. Ver MARINEZ, Francisco Lerma, *O Povo Macua e a sua Cultura*, Lisboa, IICT, 1989.

⁴⁷ Ver, por exemplo, LOPES, Gustavo de Bivar Pinto, *Respostas ao questionário etnográfico*, Beira, Imprensa da Companhia de Moçambique, 1928; COTA, J. Gonçalves, *Mitologia e direito consuetudinário dos indígenas de Moçambique*, Lourenço Marques, Imprensa Nacional, 1944.

des e os valores que lhes estavam associados foram pouco cultivados por esses autores. Ainda assim, para Quelimane, rara documentação coetânea e alguma literatura posterior referem rituais de possessão, adivinhação e cura vinculados a determinados tipos de personagens sociais.

Não entrando na análise do complexo mundo religioso macua, convém salientar que, como um pouco em todas as sociedades africanas, sob formulações distintas, os acontecimentos negativos eram encarados como resultado da acção de forças maléficas oriundas do mundo dos vivos ou dos mortos. Essas entidades espirituais podiam ser representadas por um homem ou uma mulher ou, ainda, um animal e eram designadas na região de Quelimane por *mukwiri*⁴⁸. A procura de soluções para identificar essas forças e tratar os males que elas provocavam ou podiam futuramente provocar ao indivíduo ou ao grupo implicava o concurso de especialistas de distintas áreas.

Um inquérito promovido, em 1735, pelo vigário de Quelimane, a pedido do administrador episcopal frei Simão de Santo Tomás, identificou a existência de quatro tipos de rituais de adivinhação, conduzidos por actores sociais diferentes⁴⁹. Notícias similares às recolhidas nessa altura foram transmitidas por Stucky de Quay e Gavicho de Lacerda, que administraram prazos em Quelimane nas primeiras décadas do século XX e deixaram escritas as suas observações sobre as populações da região⁵⁰. Em alguns pontos, esses registos remetem para uma certa continuidade no que concerne aos rituais de adivinhação e cura na zona de Quelimane.

Um conjunto de personagens sociais, referidos em 1735 e na literatura posterior, era especializado em práticas de adivinhação, empunhando métodos diferenciados para encontrar a causa dos males do indivíduo ou do grupo. O *sapenda* era o especialista no emprego do *mwabve*, uma infusão de casca de árvore, cujo modo de administração variou ao longo dos tempos e, eventualmente, também em função das zonas observadas ou dos observadores. Este ritual, muito divulgado nos registos portugueses, funcionava como um julgamento usado descobrir o culpado de determinado delito ou de um acontecimento negativo. Os relatos

⁴⁸ Adoptou-se neste texto a grafia actual do *etxuwabo*, a língua falada na região de Quelimane, sempre que foi possível encontrar um vocábulo correspondente nos dicionários disponíveis. A norma seguida foi a padronizada em FESTI, Pe. Ludovico e VALLER, Pe. Vito, *Dicionário etxuwabo - português*, (sem local de edição e sem editor) 1994.

⁴⁹ Carta de Manuel Martins dos Santos, 5 de Maio de 1735, Biblioteca Nacional, Reservados, Fundo Geral, cód. 866.

⁵⁰ G. Stucky de Quay administrou a Companhia do Bororo, no início do século XX, e Gavicho de Lacerda foi administrador do prazo Carungo, pela mesma altura. QUAY, Georges Stucky de, *Vieux Souvenirs de Chasse au Zambèze suivis d'une étude sur les cafres de la région de Quelimane (Zambèzie) 1897-1915*, Avignon, Aubanel Frères Éditeurs, 1928, pp. 197-206; LACERDA, Francisco Gavicho de, *Costumes e lendas da Zambèzia*, Lisboa, Edição do Autor, 1925; LACERDA, Francisco Gavicho de, *Os Cafres. Seus usos e costumes*, Lisboa, Livraria Rodrigues, 1944, pp. 118-120.

mais antigos referem que a infusão era dada a beber aos suspeitos, que eram apontados como culpados se morriam depois de a ingerir; mais tarde, a culpa era imputada aos que não vomitavam a poção e, já no princípio do século XX, a sentença ser obtida através da posição de umas palhinhas na panela onde era feita a infusão. O «msango», reportado por Stucky de Quay como específico das margens do Zambeze, utilizava como instrumentos divinatórios a casca de crocodilo e de tartaruga e a cabeça do peixe «nhoumi»⁵¹ ou apenas as conchas deste peixe, conforme a informação de 1735. A posição daqueles objectos deitados na terra respondia a questões como a evolução de uma doença, a localização de um objecto desaparecido, o resultado de uma caçada ou o curso de uma viagem. O *kumbaisa* era consultado, em particular, para encontrar os autores de feitiços e maus-olhados lançados sobre uma pessoa ou uma aldeia, os quais eram responsabilizados pelo surgimento de uma desgraça, como uma doença ou a ausência de chuva. Este personagem social actuava perante o grupo da aldeia, interrogando o auditório, que lhe ia respondendo, para apontar publicamente o *mukwiri*, o feiticeiro ou autor do mal. O relato de 1735 é bem elucidativo da habilidade do *kumbaisa* para extrair uma solução aceitável para a comunidade:

«em chegando a esse ganga hão de asentar todos no chão com muita cortezia com os pés estendidos ao comprido e o ganga há de estar perguntando a cauza do milando, ou do feitiço, e depois de lhe dizerem a cauza porque vierão, então vay o ganga dizendo o que lhe vem a boca, e os requerentes respondem nas suas respostas, e perguntas; yomba e dizem esta palaura não he assim, e quando responde yombacy quer dizer que he certo o que tem sucedido.»

O *mulaula* desempenhava idênticas funções, mas operava à noite, disfarçado, por vezes com o rosto pintado, e no meio de batuques para invocar os espíritos. Ele combinava vários rituais, como o interrogatório já referido, o uso da cauda de um animal com que tocava os elementos do grupo e à qual eram atribuídos poderes para descobrir os culpados. Por vezes, também dispunha de uma cabaça com raízes e contas de cores. Entrava na casa dos queixosos e, depois de a aspergir com uma infusão, encontrava aí raízes e ossos, que eram associados a certos males. Conforme o informador de 1735, o *mulaula* «comessa a dizer couzas que lhe vem pella boca, tratando a huns por feiticeiros, a outros de viuer pouco limpo, e entra pela caza de quem a mandou chamar, e faz nella varias couzas, e tirando raízes e ouços, cabelos que elles trazem escondidos, e dizem ser aquilo feitiço». Em caso de doença, ele fechava-se na casa do enfermo, tratando-o com os ramos do arbusto «msoumbe» e outras ervas. Ele tanto podia acumular as funções de curandeiro, como fazer-se acompanhar por um. Conforme aqueles autores, os primeiros adivinhos eram sempre homens, enquanto o *mulaula* exercitava esse papel independentemente do sexo. Neste conjunto de persona-

⁵¹ Não consegui identificar este peixe.

gens, existia uma hierarquia, cujo topo era ocupado pelo *sapenda*.

Finalmente, outra categoria destes actores sociais era o *nganga*⁵², que centrava a sua actividade na cura das enfermidades, actuando, por vezes, na sequência das indicações obtidas nas consultas dos adivinhos ou podendo ele próprio perscrutar os espíritos. Com efeito, as práticas de cura estavam geralmente relacionadas com valores religiosos. Esta profissão implicava um conhecimento profundo de uma multiplicidade de ervas e de outros elementos naturais com propriedades terapêuticas adequadas a cada doença. O saber do *nganga* era rodeado de sigilo e, geralmente, transmitido dentro da mesma família. A administração portuguesa, aliás, quando, no final do século XVIII, tentava investigar os atributos medicinais das plantas do vale do Zambeze no âmbito do movimento da história natural, deparava com grandes resistências por parte dos que possuíam esse conhecimento. O governador do Rios de Sena, António de Melo e Castro, por exemplo, lamentava, em 1785, e extremo secretismo que rodeava a medicina africana, de que se seguia «o ignorarmos as grandes virtudes, que tem para a medicina innumeráveis ervas, e raízes, de que quasi todos estes certoens abundão»⁵³. Na região de Quelimane, tal como noutras de Moçambique, por vezes sob designações distintas⁵⁴, os *nganga* tinham usualmente uma certa idade e tanto podiam ser homens como mulheres, embora aqueles fossem mais numerosos. Mas, alguns observadores salientaram uma diferenciação segundo o género, informando que as mulheres se dedicavam especialmente às enfermidades do sexo feminino e a assistir aos partos. Embora fosse referida uma certa especialização do conjunto destes actores sociais, tudo indica que, não raro, alguns deles apresentavam competências em vários domínios, podendo acumular vários papéis.

Estes indivíduos não actuavam apenas no seio da sua própria aldeia, mas eram igualmente requisitados pela comunidade colonial, incluindo os membros da elite de Quelimane, como, aliás, sucedia noutras territórios portugueses da África Oriental. De facto, a elite colonial do vale do Zambeze, quer fosse oriunda

⁵² Os *nganga* não foram mencionados no relatório de 1735, quer porque a sua existência era conhecida de todos, quer porque esse documento reportava especificamente rituais de adivinhação. No entanto, na documentação coeva os *nganga* eram associados a práticas divinatórias e de cura.

⁵³ «Rellação de varias Raizes, e algumas couzas medicinaes», remetida pelo governador-geral António de Melo e Castro, 14 de Junho de 1785, AHU, Moç., cx. 49, doc. 59. Sobre os esforços da administração de Moçambique para investigar o uso dessas plantas, ver RODRIGUES, Eugénia, «Nomes e serventia». Administração e História Natural em Moçambique em finais de Setecentos (c. 1781-1807)», in DORÉ, Andréa e SANTOS, Antonio Cesar de Almeida (org.), *Temas setecentistas. Governos e populações no Império Português*, Curitiba, Fundação Araucária/CEDOPE, (no prelo).

⁵⁴ Ver, por exemplo, para o território de Moçambique, a sul do Zambeze, na actualidade HONWANA, Alcinda Manuel, *Espíritos vivos, tradições modernas. Possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no Sul de Moçambique*, Lisboa, Ela por Ela, 2003; FLORÊNCIO, Fernando, *Ao Encontro dos Mambos. Autoridades tradicionais vaNdau e Estado em Moçambique*, Lisboa, ICS, 2005, pp. 110-125.

da região, quer fosse recém-chegada, tanto podia valer-se dos remédios da medicina europeia importados da Ilha de Moçambique, como dos tratamentos disponibilizados pelos especialistas locais. No entanto, os testemunhos coevos indicam que esses indivíduos recorriam quase exclusivamente aos adivinhos africanos para descobrir a origem dos seus infortúnios e perfilhavam as práticas africanas de cura. O governador dos Rios de Sena Francisco José de Lacerda e Almeida, escrevendo em 1797, afirmava que os membros dessa elite para qualquer acto, desde empreender uma viagem a fazer um negócio, consultavam os adivinhadores. E não eram apenas os que tinham nascido na região a abraçar a crença no sucesso desses rituais, mas também os reinóis estabelecidos no território⁵⁵.

Em Quelimane, tal como em todo o vale do Zambeze, não havia habitualmente mestres de medicina europeia. Os cirurgiões e físicos-mores enviados para a África Oriental ficavam no hospital real, na Ilha de Moçambique, e raramente havia algum curioso, geralmente um sangrador, no vale do Zambeze. Na década de 1790, chegou a ser nomeado um indivíduo que havia servido como enfermeiro no hospital para servir de cirurgião do destacamento militar de Quelimane e assistir os moradores da vila. Mas, rapidamente, ele constatou que «quer o pequeno destacamento, composto de nacionais dos Rios, quer os moradores recorriam aos ervalários, e raro a algum curioso da medicina»⁵⁶. Esses ervanários eram os adivinhos e curandeiros africanos, comumente chamados «ngangas», independentemente da sua especialização, e a quem os moradores dos Rios de Sena consultavam usualmente para satisfazer as suas próprias necessidades. Importa, então, sublinhar que, socorrendo-se regularmente desses especialistas, a elite colonial acabou por ser permeável aos valores africanos.

O caso da negra Joana evidencia esse processo de interacção e o modo como a elite de Quelimane se apropriou das práticas africanas de adivinhação e de cura, aqui entendida não apenas num sentido físico mas também social. Tal como aparece descrita na documentação portuguesa, Joana era «forra» e «liberta», o que, no contexto social dos prazos do vale do Zambeze, significava que ela pertencia a uma comunidade de africanos livres, distintamente do que sucedia noutros territórios do império português, onde aqueles vocábulos estavam associados à condição de alguém que, tendo antes o estatuto de escravo, adquirira a liberdade. Joana era apontada também como filha de «um grande ervalário», o

⁵⁵ ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e, «Diário da viagem de Moçambique para os Rios de Sena, 1797-1798», in HOLANDA, Sérgio Buarque de, *Diários de Viagem*, Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1944, pp. 166-167.

⁵⁶ Requerimento do cirurgião Manuel Martins ao governador-geral Francisco Guedes de Carvalho Meneses da Costa, ant. 12 de Março de 1798, AHU, Moç., cx. 80, doc. 57. Ver também Carta do governador-geral António de Melo de Castro para o comandante de Quelimane Joaquim Henriques Galo, 21 de Março 1790, AHU, cód. 1346, fls. 19v-20. Sobre a prática de Manuel Martins no hospital, ver ALMEIDA, Francisco José de Lacerda e, «Diário da viagem de Moçambique...», p. 173.

que remete para o facto de ela ser descendente de um daqueles especialistas africanos, certamente de um *nganga* ou até de um *mulaula*, o qual era muito reputado. Confirmando a comunicação dos conhecimentos medicinais no âmbito familiar, Joana aprendera o ofício com o pai. Sendo assinalada como «mezinheira», tornara-se, portanto, ela própria *nganga* ou «namugo»⁵⁷, outra designação local para as mulheres que sabiam recolher as ervas nas alturas certas do ano e nas horas do dia mais apropriadas e dominavam a sua aplicação em função das doenças. E, seguramente, adquirira a fama do pai, já que, de modo similar, era referida como «celebrada». A reputação que lhe era atribuída na documentação portuguesa indicia que também a comunidade colonial apelava correntemente ao seu saber. Joana, de resto, retirava benefícios monetários dos serviços que prestava à elite de Quelimane, como a recompensa que lhe foi oferecida por Feliciano Caetana Xavier⁵⁸.

A figura de Violante Fernandes da Costa, de certo modo comparável à de Joana, sugere algumas interrogações. Sendo o saber africano rodeado de sigilo, como é que ela possuía pelo menos alguns desses conhecimentos medicinais? De facto, Violante obtivera o reconhecimento social devido aos seus conhecimentos de medicina. Ela era chamada pelas famílias de Quelimane para atender a doenças e partos e o próprio ajudante de ordens verificou «que ella tem conhecimento das ditas raizes, e muito mais abelidade de as subministrar»⁵⁹. Faltam elementos para reconstituir a sua origem social, mas o facto de ela ser referida com o apelido familiar indicia que, diferentemente de Joana, ela não pertencia à comunidade africana, situando-se presumivelmente na base da elite colonial. É possível que Violante estivesse ligada por laços de parentesco a alguma linhagem de *ngangas* africanos, já que as alianças entre indivíduos da sociedade colonial e as chefias africanas não eram raras. Mas, parece mais provável que no contínuo diálogo com os especialistas africanos, membros da sociedade colonial acabassem por adquirir alguns dos saberes tão ciosamente ocultados, tal como, de resto, tudo indica que os próprios africanos integravam práticas da medicina europeia. No entanto, esta questão precisa de ser aprofundada por novas investigações.

Os personagens sociais ligados à adivinhação e cura eram vistos nas sociedades africanas como ambivalentes, pois os seus poderes religiosos tanto podiam ser usados para acções benéficas, como adivinhar a causa de um mal ou curar, como maléficas, como provocar danos a outrem ou à comunidade. Esses actos

⁵⁷ LACERDA, Francisco Gavicho de, *Costumes...*, p. 60.

⁵⁸ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

⁵⁹ Carta do ajudante de ordens António José Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 23 de Fevereiro de 1796, AHU, Moç., cx. 73, doc. 35.

malévolos correspondiam ao que os europeus chamavam feitiçaria, embora muitas sociedades africanas não possuíssem um termo específico para designar a acção dessas forças perniciosas. Como foi argumentado por J. Sweet, existia, assim, uma «circularidade da ‘feitiçaria’, da adivinhação e da cura [que] demonstra bem a natureza extraordinariamente ambígua do discurso religioso nas sociedades africanas»⁶⁰.

Não se tratava apenas de esta elite apelar aos conhecimentos medicinais dos *nganga*, mas igualmente de incorporar aspectos da visão do mundo africana vinculados a essas práticas de cura, por vezes com paralelo na cultura europeia que servia de padrão aos seus membros, conquanto as suas formulações culturais fossem distintas. De facto, alguns autores consideram que a adesão dos membros da elite colonial às crenças locais de adivinhação e de feitiçaria estava «intimamente relacionada com explicações sobre a causalidade, o mal e a ordem do universo que estão claramente para lá das fronteiras do cristianismo e do hinduísmo»⁶¹. No entanto, quer em Portugal, como na Europa em geral, quer na Índia, a interpretação do desconhecido era também remetida para crenças relacionadas com a adivinhação e a feitiçaria⁶².

As denúncias sobre a participação de Joana na urdidura que envolvia Luís de Sousa, D. Rita Xavier e Violante da Costa sugerem essa ambivalência. Tudo indica que lhe era solicitada usualmente a aplicação de substâncias com o objectivo de atrair a atenção de elementos do sexo oposto, as «raízes de bem querer», préstimos que, do mesmo modo, eram requeridos a Violante da Costa⁶³. A confiança no poder de certas substâncias para desencadear relacionamentos amorosos, contra a vontade dos próprios, era comum na Europa e na África, variando as matérias aplicadas e o modo de administração consoante os contextos culturais⁶⁴.

⁶⁰ J. Sweet teorizou para a África pré-colonial a partir dos trabalhos de Peter Geschiere sobre os discursos sobre feitiçaria nos Camarões actuais, em particular na sua obra *Modernity and Witchcraft: Politics and the Occult in Postcolonial Africa*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1997. Ver SWEET, James H., *Recriar África...*, pp. 191-221.

⁶¹ A. Isaacman e B. Isaacman consideram, em particular, que a feitiçaria não tinha um lugar relevante na cosmologia das comunidades cristã e hindu de Goa. ISAACMAN, Allen e ISAACMAN, Barbara, «Os prazeiros como trans-raianos...», p. 25.

⁶² Para esses fenómenos em Portugal, ver PAIVA, José Pedro, *Bruxaria e superstição num país sem caça às bruxas, 1600-1774*, Lisboa, Editorial Notícias, 1997; ARAÚJO, Maria Benedita, *Superstições populares portuguesas*, Lisboa, Colibri, 1997, pp. 69-71; na cultura indiana, ver, por exemplo, SALETORRE, R. N., *Indian Witchcraft: a study in indian occultism*, New Dheli, Abhinav Publications, 1981; GOODY, Jack, *O Oriente no Ocidente*, Miraflores, Difel, 2000, pp. 64-70.

⁶³ Carta do ajudante de ordens António José Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 23 de Fevereiro de 1796, AHU, Moç., cx. 73, doc. 35.

⁶⁴ Na Europa, era mais comum o uso de secreções ou elementos do corpo humano ou órgãos de animais. Ver, por exemplo, PAIVA, José Pedro, *Bruxaria e superstição...*, pp. 97-98. Para o mundo afro-português, ver CALINHO, Daniela, «Jambacousses e Gangazambes: Feiticeiros negros em Portugal», in *Afro-Ásia*, n.º 25-26, 2001, pp. 169-170; SWEET, James H., *Recriar África...*, pp. 203-208.

Aparentemente, em Quelimane, essas substâncias eram raízes, embora não fossem identificados os elementos vegetais aplicados, nem o seu modo de utilização. O facto de elementos da elite colonial solicitarem a aplicação dessas «raízes» indicia que eles partilhavam as convicções africanas sobre as propriedades mágicas de certas plantas e acreditavam no sucesso dos rituais a elas associados.

A circularidade dos poderes de Joana incluía igualmente a capacidade de provocar a morte de alguém, tal como era representado por elementos da elite de Quelimane. Esse era o caso de Feliciano Caetana Xavier, que reclamou os seus serviços, alegadamente para eliminar Violante e Luís, e que, conforme foi transmitido pelo ajudante de ordens, concorrera para «o efeito de administrar raizadas»⁶⁵. Ela acreditava, portanto, que Joana podia usar os seus vastos poderes não só para curar, como também para desencadear acções malévolas. Conforme a perspectiva difundida pelo comandante Félix Silva Bandeira, também ele, Violante da Costa e Luís de Sousa encararam a doença dos dois últimos como o resultado da acção das raízes manejadas por Joana e encontradas na cama, nas roupas e nos objectos de uso quotidiano das potenciais vítimas. Não se sabe se essas raízes foram descobertas pelo próprio Luís de Sousa ou se ele recorreu aos préstimos de algum dos especialistas em adivinhação atrás referidos, eventualmente a um *mulaula*. De qualquer modo, a enfermidade que teria posto em perigo a sua vida e a de Violante da Costa foi atribuída à presença dessas raízes. De acordo com relato do comandante Félix da Silva Bandeira, «a dita negra [...] procurou efetivamente as raízes e as administrou que combinando o tempo que deo principio a elles» com o das graves moléstias de Luís de Sousa e Violante Costa, concluía-se serem estas efeito daquelas⁶⁶.

Na verdade, o comandante, na representação ao governador-geral, fundamentou a sua denúncia do uso das ervas africanas, não nos seus eventuais atributos sobrenaturais, mas nas descobertas da química: «por conhecer que ha vertudes nas ervas para cauzar a morte, e que do modo de as combinar, e administrar, depende a variedade dos effectos, e a deferença de tempos em os produzir, como o ensina a chimica dos nossos dias apurada com mayores experiencias»⁶⁷. Tudo indica que o comandante conhecia os progressos da ciência europeia e tinha noção da distância entre a visão do mundo partilhada pela elite de Quelimane e a que enformaria o seu interlocutor, um diplomado em Matemática e Filosofia

⁶⁵ Carta do ajudante de ordens António de Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 7 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 72, doc. 42.

⁶⁶ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

⁶⁷ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

⁶⁸ Representação de D. Diogo de Sousa ao príncipe regente, ant. 29 de Janeiro de 1805, AHU, Moç., cx. 110, doc. 42.

pela Universidade de Coimbra reformada⁶⁸, cujo quadro mental seria imbuído de racionalismo. Silva Bandeira tinha certamente a percepção de que outro registo discursivo não seria credível para o governador-geral e, por isso, evocou os avanços da química para aludir à acção venenosa das plantas. No entanto, o seu relato sobre as «raízes cafreaes» encontradas por Luís de Sousa em vários sítios, não na sua comida ou bebida, aponta para a crença na eficácia de rituais africanos de alcance mágico em que eram empregues as plantas.

As suspeitas transmitidas por Félix da Silva Bandeira sobre as mortes dos moradores de Quelimane sugerem a mesma visão do mundo, como concluiu o ajudante de ordens. Encontrando-se para todas estas mortes uma causa natural, o rebuliço em que estavam envoltas devia-se a um José Maria da Silva Pinto. Dotado de um «espírito de novidade» e tendo angariado a reputação de «grande letrado», sobretudo na casa de Luís de Sousa e do comandante, ele influenciava Félix da Silva Bandeira «em supertisoens, que originarão o mesmo [...] persuadir-se que ninguém morria em Quelimane sem ser por efeito dos feitisos e venenos cafreaes»⁶⁹. Portanto, para o comandante e outros elementos da elite colonial, não estava apenas em causa a acção química do veneno que essas raízes podiam conter, mas também a convicção de que elas estavam vinculadas a acções de feitiçaria.

Distinta era a posição do governador-geral e do seu ajudante de ordens, que se dispuseram a investigar a possibilidade de essas mortes resultarem da «propinação de veneno», admitindo que as plantas africanas pudessem conter elementos tóxicos. Em Quelimane, o ajudante de ordens acabou por olhar os valores da elite local como superstições de pessoas pouco tocadas pela civilização, tal como a elite letrada europeia passou a encarar determinadas crenças no sobrenatural, progressivamente associadas à cultura popular⁷⁰. A afirmação da hierarquia social nos domínios ultramarinos estava também associada à definição clara de fronteiras culturais, devendo a elite colonial distinguir-se dos africanos pela reprodução de modelos europeus. No entanto, perfilhando as «superstições» africanas, ficavam diluídas as diferenças culturais e sociais.

A eficácia atribuída pela elite colonial às formas locais de adivinhação, cura e feitiçaria significava o reconhecimento de expressões da religiosidade africana. Mas, estas também eram encaradas com temor por parte dessa elite, pelo poder sobrenatural que lhes era concedido. Ou seja, os membros dessa elite acabavam por partilhar o mesmo medo que imputavam aos africanos em relação às forças maléficas que atormentavam os indivíduos, geralmente associadas a espíritos de

⁶⁹ Carta do ajudante de ordens António Vasconcelos e Sá para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 26 de Agosto de 1795, AHU, Moç., cx. 75, doc. 62.

⁷⁰ Sobre essa mudança de perspectiva, ver, por exemplo, PAIVA, José Pedro, *Bruxaria e superstição...*, pp. 66-70.

antepassados. E esse facto sustentava igualmente a representação desses valores africanos como uma ameaça à elite colonial. Com efeito, a reduzida comunidade colonial vivia num mundo africano, onde os possíveis feiticeiros eram em grande número. Possuindo o poder espiritual de soltar forças malévolas, os africanos acabavam por ter nas suas mãos, por iniciativa própria ou por solicitação de membros da comunidade colonial, a capacidade de colocar em risco a vida dos elementos dessa elite e, no fundo, a ordem instaurada. Por isso, o comandante alegava que pretendia tirar Joana da vila para «assegurar a [sua] vida, e dos mais, que com semelhantes exemplos ficão expostos a discrição da barbaridade dos negros»⁷¹. Com efeito, ao expulsar a *nganga* de Quelimane, o comandante, entre outras motivações confessadas, visava afastar o perigo que, na perspectiva da elite colonial, ela representava.

Os exemplos aqui discutidos ilustram como a elite de Quelimane integrou na sua visão do mundo múltiplos elementos da cultura africana. Embora esses indivíduos assumissem uma identidade católica e ocidental, eles adoptaram, em maior ou menor grau, expressões da religiosidade africana, que condicionaram os seus comportamentos. Práticas de cura e adivinhação locais, bem como os valores a elas associados, foram incorporados na identidade dessa elite e constituíram um elemento de diferenciação em relação aos funcionários de origem europeia que circulavam pela colónia.

⁷¹ Carta do comandante de Quelimane Félix Silva Bandeira para o governador-geral D. Diogo de Sousa, 20 de Março de 1795, AHU, Moç., cx. 73, doc. 98.

O OLHAR DO OUTRO: A TERRA, A GENTE, OS USOS E COSTUMES DE MOÇAMBIQUE EM MEADOS DO SÉC. XX ATRAVÉS DAS FOTOGRAFIAS DA MISSÃO ANTROPOLÓGICA DE MOÇAMBIQUE¹

Ana Cristina Roque
e Lúvia Ferrão*

O artigo que aqui se apresenta decorre de um projecto – *Estudo do Espólio da Missão Antropológica de Moçambique* – iniciado em 1996 no ex-Centro de Pré-História e Arqueologia (CPHA) do Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT) onde, desde 1988, se encontram depositados a maior parte das materiais recolhidos e produzidos pela Missão Antropológica de Moçambique (MAM), e inscreve-se numa linha de investigação que visa também o tratamento, preservação, divulgação e disponibilização de um património histórico-cultural que partilhamos com os restantes países da CPLP.

Neste contexto e considerando a importância de que se reveste hoje para os países de língua oficial portuguesa, a divulgação dos espólios ali recolhidos durante o período colonial e a disponibilização dos mesmos para os diversos trabalhos e acções que visem o conhecimento e recuperação do seu património histórico-cultural, temos vindo a dar a conhecer uma das colecções existentes em Portugal, recolhida em Moçambique na primeira metade do século passado e que hoje pertence ao IICT.

Criada em 1936, a Missão Antropológica de Moçambique, desenvolveu os seus trabalhos ao longo de seis campanhas² durante as quais se procedeu a recolhas diversas, fundamentalmente nos domínios da Antropobiologia, mas também da Etnografia e da Arqueologia. O conjunto destes materiais foi recolhido e trabalhado no âmbito dos trabalhos desta Missão, chefiada pelo Prof. Santos Júnior, e constitui hoje, uma das mais importantes colecções então recolhidas em

* Departamento de Ciências Humanas do Instituto de Investigação Científica Tropical.

¹ Este artigo corresponde a uma versão revista da comunicação que, com o mesmo título, foi apresentada ao *V Congresso Internacional de Estudos Africanos no Mundo Ibérico*, UBI-Covilhã, 4-6 de Maio de 2006.

² Respectivamente, 1936, 1937/38, 1945, 1946, 1948 e 1955/56.

Moçambique ainda que, na sua quase totalidade e até há pouco tempo, fosse desconhecida tanto naquele país como em Portugal³.

Trata-se de um vasto e diversificado espólio que comporta materiais arqueológicos e etnográficos recolhidos entre 1936 e 1956, bem como documentação escrita, cartográfica e fotográfica, produzida e/ou reportada ao mesmo período que, em grande parte, permanece inédito.

Os trabalhos então publicados e decorrentes das várias campanhas efectuadas⁴, centraram-se sobre aspectos muito particulares e em concordância com os objectivos e atribuições específicas da Missão, deixando de fora um imenso manancial de informação que até hoje não tinha sido divulgado e que testemunha um período importante da História de Moçambique e, naturalmente, da nossa própria História que, em tempo e espaço, partilhámos com aquele país.

Por razões que não cumpre aqui referir, a totalidade destes materiais nunca foi objecto de inventariação rigorosa antes de 1996. Desde então tem sido objecto de organização e estudo, de que resultou já a inventariação do material arqueológico e etnográfico⁵ e parte do material fotográfico e documental, bem como a constituição de bases de dados temáticas e a digitalização de imagens e documentação disponíveis para consulta, e a publicação de alguns materiais que integram esta colecção.

³ A colecção foi pela primeira vez apresentada em Moçambique em 2004 e em Inglaterra em 2005, tendo igualmente sido objecto de divulgação em Portugal em 2004 e 2006. Neste contexto, destacam-se, as comunicações apresentadas em 2004: «Olhares sobre a terra e sobre as gentes de Moçambique ou sobre os espólios recolhidos durante o período colonial e a sua importância na recuperação de uma parte do passado da História de Moçambique», *IV Reunião Internacional de História de África*, Maputo, 8-11 de Setembro de 2004; «As Teias da História. Importância e contributo dos inventários de materiais para o conhecimento e (re)construção da História de Moçambique», *VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais*, Coimbra, Setembro de 2004; em 2005 «A glimpse over the land and peoples of Mozambique: the collections assembled during the colonial period and their importance for the rebuilding of the History of Mozambique», comunicação apresentada no seminário «Africana Resources», organizado pelo AEGIS (Africa-Europe Group for Interdisciplinary Studies) no âmbito da 1st European Conference of African Studies (29th June – 3rd July, 2005 – School of Oriental and African Studies (SOAS), London) e posteriormente publicada em *African Research & Documentation – Journal of the Standing Conference on Library Materials on Africa*, 99, London, pp. 27-34; e em 2006, Conferência «Património, Memória e História – reflexões em torno do espólio da Missão Antropológica de Moçambique», Ciclo de Conferências «Ciência nos Trópicos», IICT – Galeria do Jardim Tropical, 28 de Junho de 2006.

⁴ SANTOS JÚNIOR, J. R. dos (1950), *Lista dos trabalhos da Missão Antropológica de Moçambique*. Porto.

⁵ ROQUE, Ana Cristina (2002), «Espólio da Missão Antropológica de Moçambique. Parte I – Apresentação do espólio e inventário dos materiais arqueológicos do espólio», *Leba – Estudos de Pré-História e Arqueologia*, Lisboa, 8, CPHA – IICT, p. 1-244, ROQUE, Ana Cristina (2003), «Espólio da Missão Antropológica de Moçambique. Parte II: inventário do espólio etno-arqueológico», *Leba*, Lisboa, n.º 9 (no prelo).

Ainda que os seus objectivos fossem, essencialmente, a recolha de dados e objectos antropológicos, outras áreas de interesse foram também sendo abordadas pelos vários elementos que compunham a equipa. Da formação específica e dos interesses pessoais dos seus diferentes membros e da sua maior ou menor capacidade e possibilidade de os articularem com os objectivos do trabalho de que iam incumbidos, resultaram não só os primeiros trabalhos no domínio da Arqueologia, Antropologia e Etnologia em Moçambique e muitas das colecções etnográficas presentes hoje nos nossos museus, como também todo um conjunto de materiais e documentos que nos permitem hoje um outro olhar sobre a terra e as gentes de Moçambique, independentemente dos pressupostos que nortearam então as recolhas e trabalhos efectuados.

Deste modo, para além da Antropobiologia, o interesse pela Etnografia, pela Antropologia Cultural e pela Arqueologia, entre outras áreas, levou a um imenso registo de dados e à recolha de muitos materiais que integram hoje esta colecção.

Grande parte do trabalho da Missão foi registado em fotografias e estas constituem, no contexto deste espólio, um importante complemento que permite colmatar lacunas no que respeita à identificação de pessoas, locais e objectos, muitas vezes em falta nos diversos materiais que o integram, que se vêm assim identificados pelas legendas no verso das fotografias. Deste modo, qualquer estudo sobre a totalidade ou parte deste espólio passa, necessariamente também, pela utilização destas imagens.

Porém, as mesmas imagens são, de *per si*, um imenso repositório de informação que merece ser abordado pelo seu conteúdo, esteja ele ou não relacionado com os trabalhos mais específicos da Missão, e é justamente nesta perspectiva que, através delas, nos propomos apresentar alguns aspectos particulares das terras e gentes de Moçambique.

Importa ainda sublinhar que partimos da fotografia em si como um documento, com possíveis leituras e interpretações diversas mas sempre com o pressuposto da sua importância como registo de informação, em espaço e tempo definido. Este posicionamento permite-nos uma aproximação naturalmente diferente da do fotógrafo, distante ainda que não alheia do contexto colonial em que a mesma foi obtida mas despida de quaisquer pressupostos que a classifiquem, em si, como fotografia colonial, tornando possível uma leitura orientada para a informação que a fotografia, enquanto documento, nos pode fornecer. Independentemente da possibilidade de se poder assumir este tipo de fotografia como uma forma de construir a memória do acto colonial o que se pretende é sobretudo depurar a imagem enquanto informação.

Veja-se, por exemplo, o caso do *Muzimo* de Goméne, amplamente documentado do ponto de vista fotográfico por um conjunto de duas dezenas de imagens das quais escolhemos três (fotos 1, 2 e 3). O que nos importa aqui não são tanto as razões que levaram a equipa da Missão a fotografar o local e parte da cerimónia,



Foto 1 – Muzimo de Goméne, 1945. MAMft 507



Foto 2 – Muzimo de Goméne, 1945. MAMft 501



Foto 3 – *Muzimo* de Goméne, 1945. MAMft 507

razões que aliás são bem expressas nos vários trabalhos então publicados, mas sim a informação possível de absorver a partir destas. E ao dizer isto estamos a falar não só do registo etnográfico, como de um registo mais vasto que compreende outro tipo de informação, como sejam a paisagem, a localização ou mesmo o tipo de objectos utilizados nas várias cerimónias e que permite hoje, estabelecer uma ligação com este mesmo local, com o que lhe está associado e, eventualmente, com as alterações que ali ocorreram desde então.

Na sua maioria as imagens então obtidas não correspondiam a um objectivo específico da Missão ainda que algumas possam ter sido então encaradas como um complemento dos trabalhos efectuados, nomeadamente os que respeitavam a pormenores relacionados com características específicas dos vários grupos estudados e exaustivamente descritos em tabelas próprias para o efeito. Aliás, nestes casos, muitas foram as que integraram os estudos resultantes dos trabalhos que os vários elementos da Missão vieram posteriormente a publicar.

Contudo, apesar deste tipo de fotografia e de, no geral, a fotografia não ser um fim em si, nota-se que houve por parte desta equipa, ou pelo menos por parte de alguns dos seus elementos, a preocupação de um registo detalhado sempre que se encontravam perante algo de diferente. Diferente, eventualmente por ser tido então por exótico ou «selvagem», e neste contexto associada a um certo olhar colonial e a um certo discurso que se pretendia fazer passar, mas que hoje pode ser encarada numa outra perspectiva. Uma perspectiva distante desse olhar colo-



Foto 4 – *Mulheres com máscara de M'ssiro.*
Quissanga, 1945. MAMft 1905

nial e que privilegia sobretudo a informação sobre as diferentes características regionais ou específicas de determinados grupos populacionais.

Vejam-se, por exemplo, algumas das imagens sobre a utilização do M'ssiro nas mulheres swahili das comunidades da região da costa e ilhas a Norte da Ilha de Moçambique (foto 4); ou ainda as dos cemitérios da costa Norte entre Quelimane e Moçambique e, em particular, entre os marrovóni onde um registo exaustivo testemunha a organização de um espaço, no qual, a casa dos mortos reproduz

parcialmente a casa dos vivos e onde a sepultura se torna o ponto de encontro entre dois mundos – o dos vivos e o dos mortos (foto 5). Aqui se reconhece ao defunto que continua a ser membro da comunidade, uma pertença evidenciada pela presença e utilização de um conjunto de objectos do seu quotidiano que mantêm e reforçam essa ligação.

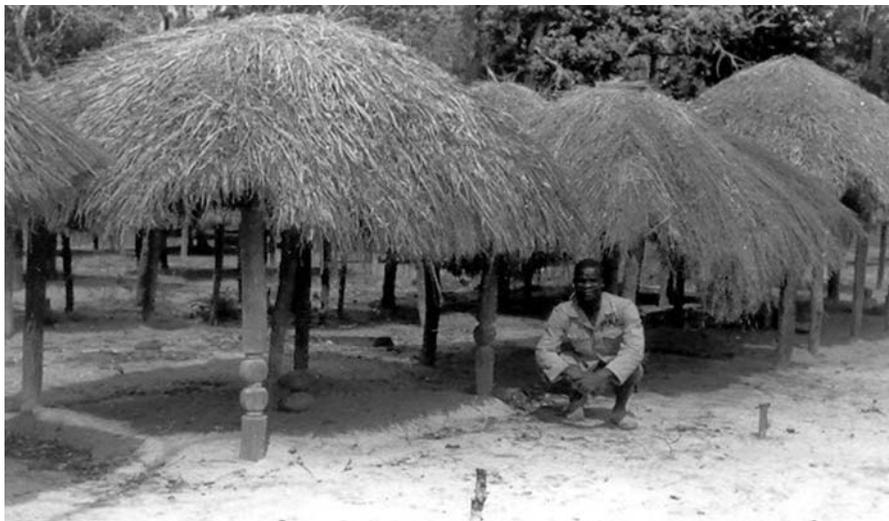


Foto 5 – *Cemitério Marrovoni.* Maganja da Costa, 1945. MAMft 1063

Qualquer destes registos, foram apenas profusamente fotografados nestas regiões, obviamente porque muito dificilmente o poderiam ser noutros locais mas também e principalmente porque constituem elementos culturais específicos dos grupos populacionais que então nelas viviam. E é justamente este último aspecto aquele que mais nos interessa numa perspectiva de contribuir para o conhecimento, a salvaguarda e a preservação do património histórico-cultural dos povos de Moçambique. Aspectos que, principalmente nos exemplos referidos, assumem particular relevância no caso dos cemitérios seja porque o seu desaparecimento ou a sua deslocação para outros locais é resultado de um conjunto de factores não necessária e directamente relacionados com a imposição da ordem colonial, seja porque testemunham a utilização de materiais e formas de os trabalhar que se inscrevem num conjunto de saberes e práticas tradicionais que, cada vez mais, importa recuperar.

O núcleo de imagens que integra esta colecção é composto por 6 filmes (Kodak 16mm) e milhares de fotografias, testemunhando não só o conhecimento da região e das suas muitas e diversas gentes, dos seus usos e costumes, como também de aspectos particulares de outras áreas visitadas já que, no que respeita às imagens, este espólio ultrapassa em muito o espaço geográfico em que se movimentava a Missão⁶.

No que respeita a Moçambique, em termos globais, o conjunto destas imagens encontra-se relacionado não só com a documentação escrita como também com o material etnográfico que foi recolhido ou com os trabalhos de arqueologia que foram efectuados e de que resultou parte do espólio arqueológico que integra hoje esta colecção.

Apesar de já ter sido feita uma primeira organização destas imagens em função da campanha e, em alguns casos, da identificação dos vários rolos que nela foram utilizados, não foi ainda possível inventariar senão as imagens correspondentes à Campanha de 1948 – um total de 2373 cópias impressas em papel – que constituem aqui a base desta apresentação, sendo que mais de metade destas se encontram devidamente identificadas permitindo completar itinerários e precisar indicações sobre os sítios de recolhas⁷.

Uma análise sumária destas imagens, permitiu-nos concluir que, pese embora o domínio da antropologia física, as temáticas abordadas são tão diversificadas quanto as regiões onde as mesmas foram obtidas. Todavia, deve sublinhar-se que mesmo através das imagens cujo tema principal é a antropobiologia é possível uma outra leitura.

⁶ Para além de Moçambique, documentam-se aspectos variados de quase todas as ex-colónias bem como de outras regiões, com destaque para o Brasil e a África do Sul.

⁷ Dado que o trabalho de inventariação tem prosseguido, desde a data em que esta comunicação foi feita, hoje já estão também inventariadas e digitalizadas as fotos respeitantes a 1936, 1937/38 e 1948.



Foto 6 – *Imagens do quotidiano*. Moçambique, 1945. MAMft 1858

Particularmente interessada numa análise antropológica dos diferentes grupos populacionais, a equipa da Missão nem sempre considerou estes aspectos como objecto de investigação sistemática. E, apesar de haver algumas referências nos trabalhos então elaborados pelos vários membros da equipa, pensamos que há todo um trabalho que, neste domínio e abarcando várias temáticas, pode ainda vir a ser feito.

A terra, as gentes e o seu quotidiano emergem assim destas imagens deixando entrever a imensa riqueza e diversidade

de Moçambique. Através delas

- conhecemos as muitas gentes deste país;
- identificamos tipos de adorno;
- vestuário específico de regiões, ocasiões, *status* social, estatuto no seio da comunidade, ou mesmo
- formas de celebração e de festividades tradicionais

podendo este tipo de informação vir a constituir matéria para outras áreas de investigação.

O quotidiano (foto 6) e o trabalho das gentes da terra bem como o património construído são igualmente outras das temáticas que, ainda que percentualmente menos significativas, não deixam de poder merecer algum destaque. No primeiro caso, salienta-se sobretudo o registo de algumas das actividades a que se dedicam as populações; enquanto no segundo, destacam-se não só os vários tipos de habitações tradicionais em função das várias regiões, como também alguns edifícios e obras de arte públicas, eventualmente hoje desaparecidas ou em avançado estado de degradação que têm aqui um registo preciso, num espaço e tempo próprios.

De igual modo a paisagem nos seus mais diversos aspectos, ao aparecer como pano de fundo desta e doutras temáticas, como é o caso das várias embarcações utilizadas ou da identificação de estruturas de vegetação e plantas medicinais, pode merecer uma atenção especial; sendo que nestes dois últimos casos pode assumir especial relevância seja pela informação respeitante à identificação de espécies, dos seus usos e respectivos locais de ocorrência, seja pelo registo,

datado e localizado, da presença de formações vegetais específicas em áreas onde hoje, as mesmas podem eventualmente já não existir.

O tempo de que dispomos para esta intervenção não permite fazer uma abordagem exaustiva às várias temáticas possíveis de abordar a partir destas fotografias. Contudo, esta apresentação sumária permite mostrar não só a riqueza deste espólio – aqui só muito parcialmente mostrado visto que, no global, se mostraram quase que exclusivamente imagens de uma campanha – como evidencia a importância da fotografia como documento que merece e deve ser usado na perspectiva da informação que encerra.

Neste contexto, e pensando em muitas outras colecções semelhantes a esta e que hoje integram acervos de outras instituições, parece-nos que há ainda todo um trabalho a fazer no sentido não só de as inventariar e disponibilizar para consulta como, sobretudo, para que as mesmas possam ser objecto de uma leitura relacionada com a informação que encerram e não com o que então se pretendeu mostrar. A sua divulgação e a sua utilização como documento poderá constituir um instrumento precioso não só para um melhor conhecimento do património histórico-cultural de Moçambique, como também para a recuperação do que muitas vezes se perdeu ou se pensa subsistir apenas na memória de alguns. Memória essa, que o tempo não perdoa.

presença portuguesa e o seu principal centro de actividade¹, o Reino de Quiteve² foi, por excelência, a área de observação e conhecimento dos usos e costumes das populações de uma boa parte da região centro de Moçambique.

Ainda que os portugueses de quinhentos não tenham tido desde logo a percepção da identidade própria do Quiteve face ao Reino dos Mutapas, e se tenha tomado muitas vezes como característica deste o que se foi conhecendo como fazendo parte do mundo dos Teve, o facto é que toda a região do Quiteve foi, de facto, o espaço que permitiu aos portugueses começar a perceber o mundo africano da costa oriental. Pela posição de Sofala e por força do relacionamento com a população local num quotidiano que as vicissitudes aproximavam, foi aqui possível não só o progressivo reconhecimento de populações e territórios como, e sobretudo, dos modos de estar e de usufruir dos recursos e das potencialidades da região, em função das muitas adversidades que era necessário enfrentar e que estas populações sabiam como superar.

Não é pois por acaso que, apesar do Reino de Quiteve nunca ter sido um objectivo para os Portugueses³, seja de facto aquele que mais cedo despertou a sua atenção em matéria de descrição dos usos, costumes e tradições de quem o habitava⁴. Entre Teves e gente do litoral, onde a influência muçulmana impusera a sua marca muito antes da chegada dos portugueses, o registo escrito dos vários aspectos destas sociedades foi sistematicamente organizado com uma fidelidade e pormenor que o tempo tem validado, por via da investigação histórica e antropológica que encontra suporte nestes registos e os torna fontes documentais únicas para os muitos trabalhos desenvolvidos ou a desenvolver sobre esta região.

Por isso, essas fontes serão também aqui o nosso principal guia para tentarmos compreender o universo cosmológico dos Teve e, muito particularmente, o papel que nele têm todos quantos surgem como intermediários entre o mundo real e o sobrenatural, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos e, sobretudo, como ambos se interpenetram no sentido de preservar o equilíbrio e garantir a protecção de que todos precisam.

¹ Pelo menos até finais do primeiro quartel do século XVI, após o que os estabelecimentos portugueses do Vale do Zambeze em ligação com a Ilha de Moçambique, assumirão progressivamente esse papel.

² Nas fontes portuguesas dos séculos XVI-XIX, este reino aparece indistintamente referido como Quiteve ou Uteve e a sua população como Teve ou Quiteves. A designação de Quiteve aparece também muitas vezes como sinónimo não só de reino como do seu rei – «o Quiteve» – em substituição da designação de *Sachiteve*.

³ O acesso às minas de ouro do planalto central e o controlo dos circuitos comerciais do ouro constituíam o horizonte, por excelência, dos representantes da coroa portuguesa e nem mesmo quando em, meados do século XVII, esteve causa a região mineira de Bandire, no Alto Quiteve, se demonstrou particular interesse por esta área. Daí que as relações e os tratos que se faziam de permeio fossem encarados quase exclusivamente como os necessários para atingir esse objectivo, relativizando-se assim a sua importância e conhecimento, porque marginal.

⁴ A obra de Frei João dos Santos é, neste contexto, o melhor testemunho.

1. Aspectos gerais da organização dos Teve

Do ponto de vista da organização social e do próprio território, o Reino de Quiteve replicava, com algumas variantes, o modelo Shona de uma sociedade estratificada, de estrutura piramidal, que se desmultiplicava do centro para a periferia, no topo da qual se encontrava o rei e, à sua imagem, os diversos chefes que o representavam ao nível das várias divisões e subdivisões em que o território, enquanto reino, se encontrava dividido e organizado. E neste, as diversas comunidades que integravam esta sociedade encontravam-se estruturadas na base de relações de parentesco e de dependência pessoal, que se produziam e reproduziam através de um sistema de direitos e obrigações mútuas, de que a dádiva era um dos elementos fundamentais, independentemente dos seus membros pertencerem ou não à aristocracia dominante.

Através deste sistema se definia o lugar e o estatuto de cada indivíduo no seio do grupo a que pertencia e da comunidade de que todos faziam parte, garantindo-se em simultâneo o seu equilíbrio pela relação proporcional entre saber, poder e distribuir.

Neste contexto, o *Sachiteve* enquanto senhor supremo, bem como todos aqueles em que ele delega uma parte do seu poder, detinha os saberes ancestrais que simbolicamente lhe tinham sido conferidos pelos antepassados – os *vadzimu* – e pela magia de com eles poder comunicar; o que, por isso, lhe confere também a legitimidade do exercício do poder e sublinha a importância do *Nyamusoro*⁵ enquanto elemento de ligação que a viabiliza. Por sua vez, o reconhecimento e aceitação da legitimidade do poder deste por parte da comunidade, expressa-se através da dádiva segundo o princípio da proporcionalidade entre poder, dar e receber, esperando-se de quem detém o poder uma maior capacidade e generosidade de dar e de contribuir para o bem estar de todos. Esta premissa constitui, a diversos níveis, um pilar fundamental do funcionamento desta sociedade.

Do ponto de vista económico, esta estrutura reflecte a organização e o desenvolvimento das relações socio-políticas que decorreram da própria situação de expansão do Reino de Quiteve, alicerçando-se num conjunto de actividades em tudo similares à dos outros estados de origem Shona. O predomínio da agricultura e criação de gado, em função das potencialidades regionais, não dispensava o importante complemento que representava a caça, a pesca e a recollecção, já que o resultado destas actividades providenciava não só um importante contributo

⁵ *Nyamusoro, N̄banga, Nbabézi*... variantes regionais para a mesma designação de curandeiro que trabalha com os espíritos e recorre ao uso de instrumentos de adivinhação como principal auxiliar de dignóstico.

alimentar como minimizava os riscos inerentes a uma economia de subsistência⁶ e, em simultâneo, fornecia matéria-prima para o desenvolvimento de uma indústria artesanal que assegurava bens essenciais e comercializáveis⁷.

Deste modo, durante todo o ano, a produção de bens alimentares coexistia com actividades de caça, pesca e recolção no sentido de garantir um certo equilíbrio ao nível da disponibilidade anual dos vários mantimentos, sendo que este equilíbrio dependia não só das condições ecológicas específicas das áreas onde se desenvolviam as várias actividades como também da articulação entre quem, em cada comunidade, as assegurava em tempo próprio.

Neste contexto, actividades como a mineração surgiam desde logo condicionadas pelas disponibilidades várias para a sua execução e o próprio comércio funcionava prioritariamente como uma forma de redistribuição dos excedentes acumulados.

No sentido de assegurar o êxito de qualquer destas actividades, também a vida económica dos Teve se pautava pelo recurso à invocação e protecção dos *vadzimu*. Por via do *Sachiteve* e da sua ligação com os espíritos dos antepassados e das várias cerimónias em honra destes, se veiculavam os saberes tradicionais e as práticas ancestrais que permitiam perpetuar a vida e o bem-estar da comunidade enquanto, em simultâneo, se estreitavam os laços que consolidavam a comunidade enquanto um todo, pelo reconhecimento da importância da «presença» e participação dos antepassados no seu quotidiano.

2. Cosmologia e valores fundamentais

De par com o culto dos antepassados e apesar de se sublinhar que não adoravam nada, não acreditavam em Deus e não reconheciam a diferença entre o bem e o mal, os aspectos essenciais da cosmologia e os valores fundamentais dos Teve surgem particularmente bem documentados, logo na viragem do século XVI, pela pena de Frei João João dos Santos⁸.

Porque naturalmente não se enquadravam nos seus valores e parâmetros culturais, as gentes de Quiteve eram para ele as mais bárbaras e brutas de todo o mundo porque não adoravam nada nem ninguém. Porém, não deixa de ser curioso que, depois de tal informação, sublinhe que acreditavam numa vida para

⁶ Entendida esta nos termos em que Pierre Clastres a define. Segundo este autor, a economia de subsistência caracteriza-se não por carências ou incapacidade tecnológica mas por uma recusa do excesso inútil e pela vontade de adequar a actividade produtiva à satisfação das suas necessidades. CLASTRES (1979), p. 189.

⁷ Neste sentido pode considerar-se que o Reino de Quiteve tinha uma economia mista. MANYANGA (2001), p. 90.

⁸ Frei João dos Santos (1609), *Etiópia Oriental*. reed. CNCDP, 1999.

além da morte, semelhante a que viviam na terra mas melhor e mais descansada e, por isso, os seus mortos viviam algures, em sítios que eles desconheciam mas a que chamavam de «paraísos de contentamento, festas e alegria»⁹ e onde os seus mais antigos antepassados se transformaram em *bugios* (macacos) por eles venerados e a quem chamavam de «gente de primeiro».

Refere ainda que não tendo notícia da criação do mundo, reconheciam no entanto a existência de um ser supremo e único a que chamavam *molungo*¹⁰; que, embora desconhecendo a existência do inferno para os maus ou a glorificação dos bons, acreditavam na existência do «diabo», a que chamavam *mosuca*, que é mau e faz mal aos homens; e que a harmonia e o equilíbrio se conseguiam venerando os antepassados seja celebrando a lua nova (em particular a de Setembro) ou a lua cheia (em particular a de Novembro), seja guardando os dias *muzimos*, durante os quais não se trabalhava, não se matavam animais e se faziam grandes festas.

Aparentemente sem data certa estes dias eram definidos pelo rei ou por quem o representava a nível regional ou local, e isto porque enquanto *Sachiteve*, o rei era senhor do sol e da lua, das terras e dos rios, vencedor dos seus inimigos, grande feiticeiro, grande leão e, em última instância, autoridade suprema porque detinha a capacidade de comunicação com os *vadzimu* e, por eles, a de restaurar o equilíbrio natural sempre que este se visse ameaçado.

Honrar os *vadzimu* e guardar os dias que lhes são propícios constituíam assim princípios fundamentais a ser observados pela comunidade sob pena de recaírem sobre ela consequências graves e impossíveis de controlar.

Deste modo, e ainda que tal não tivesse sido a sua intenção, Frei João dos Santos, informa sobre as premissas fundamentais que, para as gentes do Reino de Quiteve, explicavam como funcionava o mundo e a sociedade.

Segundo ele, para os Teve, o estado natural do mundo é de equilíbrio e harmonia. Contudo, estando o mundo sujeito à influência de forças exteriores, eventualmente ocultas, cabe ao homem poder remediar esta situação corrigindo a influência maléfica dessas forças e restaurando o equilíbrio natural inicial; sendo que a este nível, o rei ou o seu representante, o *Nyamasango*¹¹ são tidos como uma peça fundamental deste processo¹².

⁹ Id., *Ibid.*, p. 31.

¹⁰ Segundo Xavier Botelho, acreditam que foi *Molungo* quem criou «o céu, a terra, e todas as coisas visíveis e com o seu poder as governa», BOTELHO, S. X. (1835), *Memória estatística sobre os domínios dos portugueses na África Oriental*, Lisboa, p. 201.

¹¹ Ou *Inbamsango*. Chefe de um *mutunbo*, território de tamanho variável mas com fronteiras geográficas, geralmente correspondentes a acidentes geográficos e que integra várias aldeias. *Mutunbo* (sing.) e *mitunbo* (plural). Termo actual que, em língua Shona, equivale a distrito DHLIWAYO (1977) p. 26. MUDENGE (1988), p. 14 e 15, refere o território como *dunbo* e o seu chefe como *sadunbo*. Os *Nyamasango* constituíam a articulação entre a aristocracia dominante e o comum da

Na sua qualidade de descendente dos *vadzimu* protectores cabe-lhe o dever de empreender os diversos rituais que permitem assegurar o culto daqueles para que os mesmos lhes propiciem não só boas colheitas como os outros meios indispensáveis à sua subsistência e, por isso, é a ele que a comunidade apela em caso de necessidade¹³. A ele se recorre para organizar as cerimónias e rituais de invocação à protecção dos *vadzimu*¹⁴, ou quando padecem algumas

«...necessidades ou esterilidades... cuidando firmemente que ele é poderoso pera lhes dar todas as cousas que desejarem, e houverem mester, e que tudo pode alcançar dos defuntos seus antepassados, com os quais lhes parece que fala. Pola qual rezão ao rei pedem chuva, quando lhes falta, e todas as mais bonanças de tempos pera suas novidades»¹⁵.

E isto, porque pela sua «unção»¹⁶, o rei absorveu a ciência e a arte mágicas que lhe conferem o poder de dar e de punir, se necessário¹⁷.

É também a ele que se apela para fazer justiça e para controlar as situações de que podem resultar danos irreparáveis. Daí que, por exemplo, a caça de grandes mamíferos, animais sagrados ou de outros que possam ter partes reconhecidas como venenosas e possíveis de utilizar na composição de feitiços, exigia a sua autorização prévia, após o que se lhe devia comunicar se a caçada tinha ou não sido bem sucedida, para que ele pudesse assistir ou mandar quem o representasse nas práticas cerimoniais que se seguem à captura de qualquer desses animais, bem como para se fazer cobrar dos seus direitos sobre os mesmos.

E mesmo cumpridos estes preceitos, o processo e os procedimentos são sempre complexos porque específicos em relação a cada caçada dado que, para

população. Alguns destes encontravam-se ligados à casa real, outros eram oriundos da população submetida a quem se abria a possibilidade de participação na hierarquia de poder assegurando assim a sua incorporação e manutenção das estruturas tradicionais, e outros poderiam ainda ser escolhidos pelo rei entre estrangeiros a ambos os grupos. Em qualquer dos casos, enquanto chefes dos territórios que lhes eram distribuídos, representavam neles o *Sachiteve* e o seu comportamento e actuação era conforme à sua posição e função.

¹² Estas conclusões estão muito próximas do que Rennie refere como sendo princípios comuns às sociedades africanas antes de serem dominadas pelos Karanga. RENNIE (1984), p. 176.

¹³ SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, pp. 100-103.

¹⁴ BOTELHO, S. X. (1835), *op. cit.*, p. 203. O *gurume* é uma das cerimónias referidas. Trata-se de uma espécie de romaria colectiva realizada em períodos de seca e grande escassez de mantimentos. Chefiada pelo *Nyamasango*, e integrando toda a comunidade, o cortejo dirige-se ao local onde se encontram sepultados os *Nyamasango* anteriores para aí proceder à sua invocação e pedir a sua ajuda para o que todos levam oferendas em comida e bebida.

¹⁵ SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, p. 101.

¹⁶ As cerimónias de coroação do *Sachiteve* iniciam-se pela sua unção que se faz derramando pombe, de uma gorguleta de barro, sobre a sua cabeça enquanto se invoca a protecção e o poder dos antigos reis e familiares do candidato. SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, p. 76.

¹⁷ BOTELHO, S. X. (1835), *op. cit.*, p. 214.

cada um dos animais caçados neste contexto, há um conjunto de normas próprias a considerar. Assim, há que supervisionar a queima dos bigodes de «tigre»¹⁸, a extracção do fel do leão¹⁹, dos fígados de crocodilo²⁰ e dos miolos de cavalo marinho²¹ e de elefante²², que devem ser enterrados ou atirados ao mar por serem «couzas venenosas de que alguém se pode servir para fazer malefícios»²³. Mas há também que receber a presa mais pesada do elefante (o dente do chão), as peles do leão ou do leopardo²⁴, a carne do pangolim²⁵ ou outras partes consoante o animal que foi caçado; sendo que quem se escusar a qualquer destes procedimentos «paga hum grande Milando, equivalente a feitiçarias»²⁶.

Deste modo e independentemente das eventuais práticas de feitiçaria que se pretendem evitar, o *Sachiteve*, e por ele os *Nyamasango*, detêm também a capacidade de controlo da caça de determinados animais e, conseqüentemente, de intervir e evitar os desequilíbrios resultantes de um abate indiscriminado; sendo este um dos muitos exemplos dos comportamentos indispensáveis à preservação do equilíbrio de toda a comunidade.

Estes aspectos deixam desde logo entrever o quanto a vida dos Teve era imbuída desta interpenetração do sagrado com o profano; considerado este como o quotidiano permanentemente ameaçado no seu equilíbrio e de que o *Sachiteve* é a principal garantia. Por isso, ele governava e decidia sobre o futuro do reino com base no pressuposto de que o seu poder assentava e relevava do seu carácter divino e que esta natureza divina do seu poder se assumia, em simultâneo, como um meio através do qual legitimava a sua autoridade; saindo ambas reforçadas por um conjunto de cerimónias que, a diversos níveis, testemunhavam o exercício dessa autoridade.

3. Conhecimento da natureza *versus* saberes tradicionais

Enquanto guardiães dos saberes ancestrais, os *vadzimu* são simbolicamente os detentores do saber, de uma herança cultural cuja transmissão é assegurada à comunidade por via do *Sachiteve* e dos que, como ele, partilham a capacidade

¹⁸ *Id.*, *Ibidem*. Não há tigres em África. A maioria das descrições aponta para sua possível identificação com as hienas ou quizumbas. Hiena malhada. *Crocuta crocuta*.

¹⁹ *Panthera leo*.

²⁰ *Varanus niloticus*.

²¹ Hipopótamo. *Hippopotamus amphibios*.

²² *Loxodonta africana*.

²³ BOTELHO, S. X. (1835), *op. cit.*, p. 240.

²⁴ *Panthera pardus*.

²⁵ *Manis temmincki*.

²⁶ SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, p. 127.

de comunicar com eles. No domínio do simbólico, eles são simultaneamente a memória e a história, a tradição e o princípio da inovação pela capacidade de reajuste e adaptação às mudanças que lhes são impostas do exterior, no pressuposto de que relação do homem com a natureza subentende desde sempre a utilização desta em seu benefício.

E esta utilização, de que em boa parte depende a sua sobrevivência, resultou da experiência de uma aprendizagem continuada que permitiu conhecer e afeiçoar a natureza, reconhecer as suas potencialidades e a sua imensa diversidade num quadro geográfico preciso percebendo em simultâneo que, por isso mesmo, daqui resultam comportamentos específicos que caracterizam e individualizam as diferentes comunidades humanas que as aproveitam. Este espaço de especificidade é justamente o espaço dos saberes que reflecte o conhecimento e a experiência do que aproveitar no meio em que se vive. Mediado pelos *Nyamusoro* e veiculado pelo *Sachiteve* e seus representantes, este espaço reflecte, no caso dos Teve, o conhecimento simbólico dos *vadzimu* e a experiência real de todos quantos integram a comunidade.

Este saber de experiência feito, revela-se de forma particular no quotidiano dos Teve, num conjunto de normas que regem a sua conduta e de práticas que dele resultam, ambas bem testemunhadas na documentação portuguesa dos séculos XVII-XVIII²⁷.

À semelhança de outras comunidades africanas, as gentes de Quiteve tinham um profundo conhecimento da natureza que lhes permitia o seu uso no sentido de minorar carências alimentares ou falhas periódicas de produção, possibilitar remédio para o alívio dos seus males e maleitas ou fornecer matéria-prima a ser usada localmente ou possível de comercialização (*Vd.* Quadro 1). Contudo, tal não implicava o uso indiscriminado desses recursos já que, embora teoricamente ao alcance de todos, o seu aproveitamento pressupunha a observância de um conjunto de normas particulares à comunidade e aos diferentes grupos que a integravam.

Nelas se incluíam, por exemplo, uma série de tabus sociais e familiares que condicionavam o consumo de algumas espécies animais, determinando que apenas

²⁷ Frei João dos Santos é, neste aspecto, exemplar. A sua apetência pelo registo minucioso de práticas culturais e aspectos particulares das gentes de Sofala e Teve combina na perfeição com o olhar cuidado sobre o meio ambiente que o rodeia e sobre a forma como as diferentes comunidades o aproveitam, permitindo-lhe traçar um quadro sobre os diversos recursos silvestres da região e os usos que deles fazem os povos que nela vivem; quadro este, em certos aspectos muito preciso, que se verá quase sempre confirmado nos levantamentos mais vastos e sistemáticos que, sobre estes aspectos, serão levados a cabo a partir do século XVIII. Uns e outros, beneficiando de um conhecimento relevante de experiências e vivências pessoais, permitem esboçar, com bastante precisão, um referencial de base para a inventariação e situação dos recursos silvestres, animais e vegetais, na região evidenciando as potencialidades desta e a relação com possíveis usos que podem hoje, também, vir a revelar-se igualmente importantes.

certos grupos pudessem comer o que a outros não era permitido. Assim, a carne de gibóia estava interdita ao grupo familiar que a tinha por seu *mutupo*²⁸, a quem também estava vedado o consumo de pernas de aves ou de qualquer outro animal²⁹, podendo no entanto qualquer destes alimentos integrar a dieta alimentar normal de outros grupos seus vizinhos cujo animal totémico fosse outro e determinasse, por isso, tabus alimentares específicos e diferentes.

Do mesmo modo, estavam igualmente excluídos os animais sagrados e os que eram considerados agoirentos ou, de alguma forma, conotados com práticas mágico-religiosas ou de feitiçaria que viam assim o seu consumo ou até o seu manuseamento circunscrito ao grupo restrito dos curandeiros, adivinhos, mágicos e feiticeiros ainda que, tal como no caso dos *mutupo*, a percepção que deles se faz nestes termos varie, naturalmente, de grupo para grupo.

No caso dos Teve, sabe-se que o leão e os *coruanes*³⁰ eram sagrados, que os voos e pios nocturnos das corujas sobre as casas eram considerados de mau agouro, que incorria na pena de morte quem caçasse crocodilos, pela peçonha dos seus fígados servir a feiticeiros, e que seria impensável consumir ou maltratar um *sazu*³¹, um *chirico*³² ou uma galinha do mato³³.

Para além dos aspectos relativos ao consumo de algumas espécies, as interdições recaíam também sobre sectores específicos do saber de acesso exclusivo a grupos muito restritos, de entre os quais se destacavam os curandeiros e fitoterapeutas, a quem competia a responsabilidade exclusiva da recollecção de plantas, raízes e ervas de uso medicinal. Deles se diz que «mais ninguém... lhes conhece as virtudes»³⁴ e que os «que as sabem não descobrem a pessoa alguma, excepto aos seus filhos, aos quais ordenão lhe que as não divulguem»³⁵ testemunhando-se deste modo não só o conhecimento sobre as propriedades medicinais das várias espécies utilizadas como também o da sua distribuição num determinado espaço

²⁸ Patronímio pelo qual se identificam os homens que, pertencendo à mesma família, descendem de um mesmo antepassado. A este respeito veja-se, por exemplo, PEREIRA (1998) ou SILVA, J. J. da (post. 1838), «Memória respectiva á villa de Sofalla...», *op. cit.*, p. 161, onde se lê que «cada família dos Grandes do reino, e mesmo dos particulares tem certa distancia uma da outra e não Comerem certos animais, Aves, peixes, frutos, etc. que elles chamão Mutupo, e estão persuadidos que logo que comerem qualquer das coizas vedadas na sua família lhe caem todos os dentes da boca». Segundo BOTELHO (1835), *op. cit.*, p. 211, o *mutupo* significa também o próprio alimento que é interdito e o reconhecimento dos diversos grupos com base no seu *mutupo* funcionaria de forma semelhante ao sistema de castas.

²⁹ ALMEIDA (1945a), p. 301.

³⁰ Ave pernalta que ainda não nos foi possível identificar.

³¹ Eventualmente *Indicator indicator*.

³² Pequena ave canora.

³³ SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, p. 137, 151 e 162; ALMEIDA (1945a), p. 301.

³⁴ BN *Secção Ultramarina* Mç. 45 – «Ofício do Governador Francisco de Mello de Castro. Sena, 7. Junho de 1784».

³⁵ «Resposta das Questoens sobre os cafres (1795-1796)», in LIESEGANG, G. (1966), p. 25.

geográfico e, conseqüentemente, uma abordagem ao processo de cura que tem em conta as disponibilidades dos *habitat* naturais típicos de cada área dentro desse espaço.

Por sua vez, interdições específicas estavam igualmente ligadas aos diversos períodos de margem e aos rituais característicos desses momentos. Nascimento, puberdade, casamento e morte são alguns dos momentos da vida dos homens e mulheres que, ao nível da comunidade ou de grupos específicos dentro dela, requerem cerimónias rituais próprias acompanhadas de interdições que se fazem sentir também ao nível do consumo de alimentos, mesmo dos mais habituais como por exemplo a galinha – cujas diferentes partes se encontram ligadas a diversos tabus associados a situações pontuais ou periódicas da vida dos diferentes membros da comunidade³⁶ –, ou de outros menos apelativos como os carnívoros³⁷.

Deste modo, interdições e tabus, mais ou menos generalizados a grupos ou situações particulares constituíam uma componente essencial da esfera dos saberes porque se regulava a sociedade e a não observância de qualquer um deles punha em perigo o equilíbrio e a harmonia da comunidade, exigindo por isso a intervenção do *Sachiteve*, ou dos *Nyamasango*, na qualidade de únicos com capacidade para repor a ordem natural, ou a do *Nyamusoro* como mediador.

4. O *Nyamusoro*

Já vimos anteriormente quais as premissas de base em que assentava a cosmologia destas sociedades e o papel que, neste contexto, desempenhavam os *vadzimu* e o próprio *Sachiteve* enquanto dotado de capacidade de os invocar e de com eles comunicar. É porque este actua em conformidade com a indicação daqueles que os *vadzimu* asseguram a sua participação no quotidiano da comunidade e nela funcionam simultaneamente como forças tutelares e guardiãs das tradições, usos e costumes que se constituem como as únicas normas porque se rege toda a comunidade tendo em vista a preservação do seu equilíbrio.

Neste contexto, para além do rei não havia qualquer outra autoridade senão a do poder dos espíritos, sendo esta exercida em última instância pelo *Nyamusoro*, que as fontes portuguesas identificam indistintamente como curandeiro, espirita, mágico, adivinho, boticário, e até mesmo feiticeiro. Este não era necessariamente parte da estrutura administrativa formal, mas a sua influência na sociedade era muito grande já que ele simbolizava o conhecimento e a sabedoria no seu sentido mais lato.

³⁶ ALMEIDA (1945a), pp. 299-300; JUNOD (1996), I e II.

³⁷ Segundo THEAL (1964), *RSEA*, VII, p. 439, os carnívoros podiam ser consumidos pelos rapazes antes das cerimónias rituais de circuncisão após o que passavam a ser rejeitados.

À sua capacidade de agir como intermediário entre a comunidade e os *vadzimu*, que assim beneficiava dos seus conselhos e da sua experiência, acrescia o poder de prevenir e curar e, por eles, o de intervir no quotidiano da comunidade preservando o sua coesão e equilíbrio³⁸. Destas, depende em última instância, a vida do indivíduo e da do próprio colectivo.

Por outro lado, acreditando que os espíritos dos antepassados ficam ligados ao local onde foram enterrados

«e que os que não são enterrados andão vagueando ou ficam existindo onde o seu cadáver se corrompeu; e por isso, muitas vezes pizando aqueles lugares o espírito ali existente entra no corpo do homem»³⁹.

a doença, a desgraça, a má sorte, os acidentes, as más colheitas ou mesmo situações climatéricas adversas e pontuais, não são fruto do acaso mas sim o resultado de uma perda ou alteração do equilíbrio original, cujas causas – descontentamento dos *vadzimu*, feitiçaria (espíritos malignos) e maus ares ou ventos ruins⁴⁰ – constituem um atentado contra o estado natural de equilíbrio e harmonia do mundo que se torna necessário repor.

Neste contexto, o estar de boa saúde significa a realização em si mesmo do equilíbrio vital, estar em paz consigo, com os outros e com tudo o que está à sua volta. Quebrado este equilíbrio,

«...quer por falta de forças mais fortes do que as do indivíduo quer por falta de cumprimento dos seus deveres para com os antepassados ou com o próximo, o indivíduo cai doente e deve fazer tudo para se restabelecer»⁴¹.

E esta quebra não é mais do que o resultado da não observância das várias normas que devem orientar o percurso individual e colectivo de cada membro da comunidade.

Deste modo, a intervenção do *Nyamusoro*, surge como indispensável ao restabelecimento do equilíbrio do indivíduo e, por inerência, da comunidade de que faz parte e sem a qual, isolado, não poderá subsistir. E por isso, desde o nascimento até à morte, os actos de cada membro da comunidade, individuais ou colectivos, reflectem a necessidade desse equilíbrio enquanto o seu próprio corpo se torna suporte e imagem do mesmo.

Oráculos, «sortes» e rituais mágico-religiosos regem o seu quotidiano⁴² enquanto amuletos e talismãs reforçam a sua relação com o sobrenatural e com

³⁸ BOTELHO, S. X. (1835), *op. cit.*, p. 207.

³⁹ SILVA, J. J. da (post. 1838), «Memória respectiva á villa de Sofalla», *op. cit.*, p. 189.

⁴⁰ SILVA, J. J. da (post. 1838), «Memória respectiva á villa de Sofalla», *op. cit.*, p. 175; SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, p. 108.

⁴¹ BATALHA, M. M. (1985), p. 70.

⁴² «Resposta das Questoens sobre os cafres (1795-1796)», *op. cit.*, pp. 16-17.

os espíritos protectores dos antepassados⁴³. Cuidadosamente preparados pelo especialista conhecedor das virtudes e benefícios que advêm da utilização específica de cada um, ninguém dispensa o seu uso.

Neste contexto, o *Nyamusoro* adquire um estatuto particular no seio da comunidade e, nela, a sua posição saí ainda consideravelmente reforçada sempre que seja o rei a acumular as suas funções, como parece ter sido o caso do *Sachiteve*, no poder durante o período testemunhado por Frei João dos Santos, em que este o apresenta como sendo inclusivamente chefe supremo dos ritos pluviais⁴⁴.

Considerados de importância fundamental, os ritos pluviais eram da responsabilidade do rei ou do seu representante mas, embora fossem eles a organizar e a presidir às diferentes cerimónias rituais, era geralmente solicitada a intervenção do chefe dos «mágicos fazedores de chuva» – o *Xitundo* –, a quem se enviavam panos e missangas na esperança que ele fizesse chover, ou se chamava o *Nyamusoro* para os realizar localmente⁴⁵.

O primeiro, bem como os seus seguidores, eram considerados como os «únicos sabedores da magia universal»⁴⁶, a ele se recorria pedindo chuva, logo após as primeiras plantações⁴⁷. O segundo, enquanto curandeiro espiritista, podia ser possuído por vários espíritos de acordo com a invocação e momento específicos, e deste modo, ao entrar em transe, poderia até ser possuído pelo espírito que se ocupava da chuva.

Quando dotado da capacidade de poder fazer chover, o *Sachiteve* surgia assim investido de um poder supremo que só os grandes mágicos possuíam e, enquanto tal, sublinhava de forma inequívoca o carácter divino do seu poder e a legitimidade de o exercer.

Se o rei integrava o grupo dos sabedores da magia universal, o comum da população era, segundo Frei João dos Santos, tão supersticiosa que todos «os cafres» tinham em si um pouco de adivinho, que lhes permitia interpretar os sinais básicos por que se regia o seu quotidiano, pelo que não faziam nada sem primeiro «lançar sortes» fazendo uso das *chacatas*⁴⁸ que todos traziam

⁴³ «Os amuletos afastam o mau-olhado, as doenças, os perigos, e desviam a ira dos mortos; os talismãs propiciam, atraem, favorecem certos acontecimentos que se ambicionam». CASTRO, S. de (1961), p. 113.

⁴⁴ SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, p. 101.

⁴⁵ SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, p. 106.

⁴⁶ BOTELHO, S. X. (1835), *op. cit.*, p. 214.

⁴⁷ «Descrição do Império do Monamotapa daquem do rio Zambeze» in MELLO, F. de Aragão (1890), p. 223. Mudenge refere-se lhes como sendo sacerdotes do culto *Dziwaguru* sublinhando o seu papel no Estado dos Mutapa. MUDENGE (1988), pp. 95-98 e pp. 119-133.

⁴⁸ O mesmo que *Cakbata*, *dzbiacata*, *bakati*, *hakata*, *kagata* ou *thiakata*. Instrumento de adivinhação composto por 6 meias cascas de canho (fruto de *Sclerocaria caffra*) que se lança como dados sobre uma esteira e que, para efeitos de transporte, se furam ao meio a se enfiem num aro de

consigo «enfiadas numa linha, pera usar dellas quando succede alguma cousa duvidosa»⁴⁹ (Vd. Fig. 1).



Fig. 2 – «Kagátas» do *Nbabézi* Mombera de Tete. Tete, 1937(?)
IICT - Colecção Etnográfica da Missão Antropológica de Moçambique (1936-1956)
Foto de Ana Cristina Roque

A leitura das «sortes» surge deste modo como uma das principais condicionantes do quotidiano desta sociedade. Por ela se rege o comportamento imediato,

aramé. As cascas ficam com um aspecto semelhante a conchas e por isso muitas vezes se lhes referem como conchas e não como «paus» como escreve Fr. João dos Santos. A sua leitura depende da posição individual de cada um bem como da posição relativa no conjunto dos que foram lançados. JUNOD, H. (1996 reed.), II, p. 462. Referindo-se à mesma questão, lê-se na «Resposta das Questões sobre os cafres (1796)», *op. cit.*, p. 17, que o instrumento de adivinhação que quase todos sabem utilizar é o *cuxo cuxo*, que lançam ou mandam lançar antes de «princiarem qualquer jornada». Um outro instrumento de adivinhação semelhante a este é o *Tinguenba*, composto por um conjunto de seis escamas dorsais de crocodilo (*nbacoco*), em vez das meias cascas do canho. PEREIRA (2000), refere um instrumento semelhante, designado por *Kankata*, mas feito de cascas secas de *maúla*, «um fruto comestível, vagamente adstringente, de um arbusto pouco abundante», p. 59 e que, para lá de se lerem quando se deitam sobre a esteira, possuem comprovadas virtudes medicinais nos casos de vertigens e tonturas. Para quem sofra destes males, bastará enrolar uma fiada destas casquinhas em torno da cintura para sentir desde logo consideráveis melhoras.

⁴⁹ SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, p. 173 e 117.

individual ou colectivo, porque a mesma determina se o momento é ou não propício à realização de uma qualquer actividade⁵⁰.

No caso das *chacatas*, apesar de procedimento elementar de adivinhação e embora aparentemente acessíveis a qualquer um, a sua interpretação requer uma iniciação precisa para a sua interpretação que, por exemplo, na região de Tete, está a cargo do *Nhacumabeza*⁵¹. Por outro lado, não dispensam para diagnósticos ou oráculos mais precisos, o recurso a outros instrumentos e meios de uso mais restrito de especialistas. Neste sentido, a sua prática talvez não fosse tão generalizada quanto Frei João dos Santos observou⁵².

Aliás, o mesmo autor deixa explícita a diferença entre o que pode ser de uso comum e o que é exclusivo de iniciados. Assim, se as *chacatas* são aparentemente usadas por todos, só alguns detêm o poder de falar com os espíritos ou de falar com o «diabo». E ainda que referindo que qualquer um, quando em transe, é sempre «cafre endemoniado», as diferenças entre o curandeiro e o feiticeiro tornam-se evidentes quando refere as formas de actuação e a função social que uns e outros desempenham, ou as diferentes reacções que os mesmos suscitam na comunidade.

Entre os primeiros destaca os *médium* que captam o espírito do rei defunto e que, falando pela sua boca aos vivos, permitem que o *Sachiteve* converse com ele, sublinhando assim que a capacidade de invocação e comunicação deste com os *vadzimu* dos reis antepassados passa pela intervenção de um *médium* que viabiliza esta ligação. Qualidade que o rei pode não possuir mas de que pode usufruir, daí a sua importância e o respeito que lhe é votado não só pelo soberano como por toda a comunidade.

Os segundos, apelidados de feiticeiros, são considerados potencialmente perigosos para a sociedade e, por isso, na ausência de licença específica do rei, recaí sobre eles a «pena de morte, e perda de seus bens, mulher e filhos», ao que

⁵⁰ Situação que, pelo menos em algumas regiões, parece persistir até aos tempos mais recentes como se deprende do trabalho de Reis Moura sobre os VaNdau de Sofala, que regiam o seu quotidiano pela leitura do *dzbiacata*. MOURA, A. R. (1986), p. 59.

⁵¹ *Nbacuambeza* ou *Cuambeza*. Como explicação prévia à realização do Batuque do Marombo, na região de Tete, Norberto dos Santos Júnior, fornece uma descrição bastante detalhada do procedimento levado a cabo pelo *Nbacuambeza*, com o *hakati*, quando é consultado. SANTOS JÚNIOR, N. dos (1957), pp. 774-775.

⁵² Segundo JUNOD, H. (1996 reed.), II, pp. 462-463, o *hakati* é um instrumento de leitura fácil e básica que, no sul de Moçambique, era principalmente usado pelos caçadores a fim de obter indicações ou previsões sobre as caçadas antes de se efectuarem e, apesar de poder ser utilizado com outros fins não era considerado como sendo um meio de diagnóstico suficiente. O mesmo autor, sublinha que, apesar de se tratar de um instrumento de adivinhação elementar, todo aquele que se dedica à sua prática deve ser previamente sujeito a iniciação específica. Por outro lado, este conjunto pode integrar outros instrumentos de adivinhação mais complexos como, por exemplo, o *Tinblolo* ou ossículos divinatórios de uso e interpretação exclusivos dos iniciados nesta arte.

se acrescenta que, mesmo sob estas condições a feitiçaria é um vício que afecta a maioria da população, motivo pelo qual é proibida⁵³.

Não deixa de ser interessante sublinhar que, ao considerar que todos os cafres têm o vício da feitiçaria, Frei João dos Santos deixa em aberto a possibilidade de explorar esta questão do ponto de vista da relação entre os vários membros da comunidade no seio da qual

«...qualquer indivíduo pode encontrar-se numa situação de acusado de feitiçaria e de feiticeiro, bastando para tal que seja escolhido por um espírito maligno...»⁵⁴.

Nesta perspectiva, não se é feiticeiro por vontade própria e a acusação de feiticeiro ou de prática de feitiçaria corresponde sobretudo a uma situação que pode ser pontual e não a uma qualidade que o distingue dos restantes membros da comunidade. Do mesmo modo, identificado ou não com feiticeiro, também não se é *Nyamusoro* por vontade própria já que, ainda que esta qualidade possa ser hereditária, ela pode também resultar da imposição de um espírito a qualquer homem ou mulher, em geral na sequência de doença acompanhada por um período de grande sofrimento em que se adquire consciência da vontade dos espíritos nesse domínio.

Embora sem fornecer pormenores sobre as características e atribuições específicas de curandeiros e feiticeiros, Santos evidencia as diferenças de estatuto de uns e outros bem como a importância do curandeiro, em particular do curandeiro espiritista (*Nyamusoro*), e o papel fundamental das práticas e rituais mágico-religiosos nesta sociedade, deixando entrever que ambos se integram um mundo onde abundam variantes de um e outro tornando difícil a tentativa do estabelecimento de uma nomenclatura apropriada.

Desta dificuldade continuará a dar conta a documentação dos séculos XVIII e XIX, reflectindo a tentativa de estabelecer uma tipologia dos vários curandeiros que enquadre não só os médicos tradicionais e os fitoterapêutas, mas também os adivinhos, mágicos e feiticeiros, de acordo com as suas diferentes especializações, tipo de intervenção que lhes é solicitada e forma de actuação⁵⁵. Porém, mesmo que quase sempre apelidados de embusteiros ou charlatães, as muitas referências que a eles se fazem sublinham que, independentemente da designação por que

⁵³ SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, pp. 97-98 e 117-119.

⁵⁴ Idem, p. 118 e nota 90 de Eduardo Medeiros à mesma página.

⁵⁵ Existem muitas categorias de curandeiros e a terminologia usada para os identificar varia naturalmente consoante a região e o grupo étnico a que se pertencia. Assim, para o mesmo período, *N'anga*, designava o curandeiro no Sul de Moçambique enquanto que, no Norte, na região de Tete, o mesmo curandeiro se chamava de *Nhábezi*. Por outro lado, enquanto curandeiro, podiam-se adquirir igualmente designações particulares em função de outras actividades específicas directa ou indirectamente envolvidas na sua profissão como a adivinhação e a prática da magia ou da feitiçaria ou ainda ligadas aos instrumentos específicos com que trabalha.

são referidos – *Nyamusoro*, *Pongo*, *Beze*, *Gangueiro*, *Moroy* ou *Xitota* – e dos meios que utilizam para cumprir as suas funções, a sua condição confere-lhes um poder específico, um poder que a comunidade lhes reconhece e onde ela própria se reconhece e, por isso, constitui um elemento fundamental da sua própria coesão⁵⁶.

Atendendo às referências disponíveis para este período e área geográfica, estas designações reflectem *grosso modo* 3 grupos de indivíduos aparentemente diferenciados – os curandeiros, os feiticeiros e os mágicos. Porém, na prática esta separação está longe de ser evidente e imediata. Os saberes de uns e outros entrecruzam-se tornando difícil particularizá-los e só por via do seu papel e actuação na sociedade se evidenciam as diferenças.

Assim, em terras de Quiteve, o *Nyamusoro* e o *Pongo* são os curandeiros espiritistas. Por eles se entra em contacto com os *vadzimu* dos antepassados, se prevê o futuro, se diagnosticam enfermidades, se exorcizam os maus espíritos, se purificam os ares viciados e se prescrevem os remédios a utilizar fazendo uso simultâneo da capacidade de invocar e comunicar com os espíritos e da utilização de instrumentos de adivinhação e de adereços e objectos propiciadores reclamados pelo próprio ritual de possessão. O *cuxo-cuxo*⁵⁷, a carapuça de penas, as *magonas*⁵⁸ ou o chocalho são neste contexto alguns dos acessórios indispensáveis indispensáveis para garantir a eficácia da cerimónia e o seu resultado (Vd. Fig. 2).

⁵⁶ SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, p. 118; «Resposta das Questoons sobre os cafres (1795-1796)» *op. cit.*, pp. 15-18; SILVA, J. J. da (post.1838), «Memória respectiva á villa de Sofalla», *op. cit.*, pp. 173-179; SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, pp. 106-117.

⁵⁷ Nome por que, na mesma época, se designava em Sofala um instrumento de adivinhação semelhante às *cbacatas* mas constituído por 6 conchas ou búzios. Tal como outros instrumentos do mesmo tipo a sua leitura dependia da posição individual e relativa de cada um depois de terem sido lançados sobre uma esteira. «Resposta das Questoons sobre os cafres (1795-1796)», *op. cit.*, p. 16. Segundo CUNHA, J. d'A. (1883), na região de Sofala, o *kuxokuxo*, também é designado por *akate* ou *zembe* e «consiste em seis pedacinhos de concha de caracol ou kagado, e ainda casca de uma espécie de lagarto, e tem as suas marcas como os nossos dados», p. 6.

⁵⁸ Designa-se por *magona* tanto o recipiente – chifre de animal ou cabaça – como o óleo misturado com raízes que nele está guardado. O óleo de *magona*, extraído de mamona ou de carrapato, e no qual se misturam «certas raízes que dizem ser virtuosas não só para as enfermidades naturais, como para as sobrenaturais, causadas por malefícios e feitiçarias» é considerado como de primordial importância seja para aplicar simples seja para misturar com outros ingredientes, por isso, todo o curandeiro o traz consigo. A *magona* enquanto conjunto do óleo e do recipiente em que está guardado e no qual se enfia um pau é igualmente considerada como um instrumento de adivinhação, relativamente rudimentar, designando-se por *maconeiro* todo aquele que se dedica à sua prática. SILVA, J. J. da (post.1838), «Memória respectiva á villa de Sofalla», *op. cit.*, pp. 176 e 178-179 e SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, p. 109.



Fig. 3 – Instrumentos de invocação utilizados pelo *Nanga* Mafumo da Matola. Marracuene, 1955
IICT - Coleção Etnográfica da Missão Antropológica de Moçambique (1936-1956)
Foto de Rogério Abreu

Ainda que muitos vivam espalhados pelo sertão, há sempre um que tem assento na corte do rei, do mesmo modo que todo o príncipe ou grande do reino mantém um perto de si. É a este que João Julião da Silva chama *Pongo*, sublinhando que quase sempre é uma mulher, como a generalidade dos *Nyamusoro*, mais precisamente uma das muitas mulheres do senhor da terra, seja ele o rei ou não, e que é o médium do espírito dos antepassados da família de que faz parte. Por via do *Pongo* estes estão presentes no quotidiano da comunidade sendo ainda os oráculos daquele interpretados como capacidade de prever o futuro⁵⁹. Deste modo, o papel do *Nyamusoro*, e do *Pongo* enquanto uma das suas variantes, é determinante para a comunidade uma vez que através dele se assegura a ligação com o passado, se preserva o equilíbrio e a ordem do presente e se prevê o futuro.

O *Beze* é o médico tradicional, também referido como *Nhanga*⁶⁰ ou *Ganga* em algumas fontes portuguesas do século XIX como sendo «o curandeiro mais

⁵⁹ SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, p. 106.

⁶⁰ O mesmo que *Nhanga* ou *nyàngã*. Designação genérica actual, no Sul de Moçambique para o médico tradicional que trabalha com os espíritos e recorre ao uso de instrumentos de adivinhação como principal auxiliar de diagnóstico.

graduado»⁶¹. Este pode ser também fitoterapeuta ou homeopata mas a sua intervenção liga-se igualmente à possessão de espíritos propiciadores que lhe permitem o exercício da sua profissão. Ainda que possa avaliar certos males pelos sintomas que apresenta o paciente, é fundamentalmente mediante instrumentos de adivinhação específicos, o *cuxo cuxo* ou os ossículos divinatórios⁶², que diagnostica males e prescreve receituários e, por indicação do espírito de que é possuído, colhe e prepara as raízes, plantas e ervas medicinais e procede à sua aplicação de acordo com o mal identificado e segundo os preceitos e as práticas tradicionais de que é conhecedor⁶³ (Vd. Fig. 3).

O *Gangueiro* ou *mestre da ganga* é o inquiridor por excelência que procede ao inventário dos bens do defunto, identifica o feiticeiro ou feiticeiros que causaram a sua morte e apela à intervenção do mestre do *muavi*⁶⁴ (Vd. Fig. 4) a quem cumpre a preparação e administração deste⁶⁵. Conduz a devassa verbal quase

⁶¹ J. d'Almeida CUNHA (1883), «Estudo à cerca dos usos e costumes dos Baniães, Bathias, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas», *Moçambique Documentário Trimestral*, 62 (148), p. 7.

⁶² Os ossículos divinatórios – *nblolo* ou *tinblolo* em algumas regiões de Moçambique – são considerados o instrumento de adivinhação mais complexo utilizado por curandeiros e adivinhos que praticam a arte da astragalomania. É composto por um conjunto de pares de conchas, búzios, sementes, ossinhos variados, pedacinhos de carapaça de tartaruga e até mesmo pedrinhas, cada uma com um significado próprio, que se jogam no chão sobre uma esteira. Depois de lançados, é a posição específica de cada um destes elementos, isolados e em associação com os outros, que é interpretada. Enquanto instrumento de adivinhação os ossículos divinatórios funcionam igualmente como importantes auxiliares de diagnóstico no contexto da prática médica tradicional. A posição específica de cada peça no conjunto permite identificar febres, gravidez, doenças graves ou incuráveis, avaliar se a gravidade da doença obriga a consultar outro especialista, mais habilitado ao tratamento que deve ser feito ou ainda avaliar as diversas causas na origem do mal diagnosticado, associando-se a sua interpretação quer a perguntas específicas feitas ao paciente ou aos familiares que o acompanharam quer a uma observação cuidada e demorada do paciente. Sobre a sua composição e forma como é utilizado bem como a sua importância como instrumento de adivinhação, veja-se, por exemplo, H. JUNOD, (1996 reed.), II, pp. 463-492.

⁶³ PEIXE, J. dos S. (1962) p. 9.

⁶⁴ Mwavi, muavi, muabe ou muave. *Erythrophloeum guineense*. Nome porque se designa a árvore, a casca e o pó que dela se obtém para confeccionar uma bebida, também com o mesmo nome, que se dá a beber numa das principais provas ordálicas tradicionais. Estas provas, também conhecidas por juramentos cafreais ou juízos de Deus, foram descritas pela primeira vez por Frei João dos Santos e têm como objectivo o apurar da inocência de quem é acusado, pela capacidade deste sobreviver à provação. SANTOS, Fr. João dos (1609), *op. cit.*, pp. 108-109. A possibilidade de sobreviver a qualquer destas provas é mínima, e em particular quando se trata da ingestão do *muavi*. A casca, seca, quando aplicada directamente tem propriedades medicinais mas quando reduzida a pó e misturada com água torna-se altamente tóxica, possuindo uma substância que actua em particular sobre o coração.

⁶⁵ A preparação e administração do *muavi* não é feita por qualquer um. A mistura que se dá ao acusado é cuidadosamente preparada pelo especialista que aparece aqui referido como «Mestre do *muavi*». Este tem de oferecer garantia da eficácia do veneno ingerido e que, em caso de serem dois ou mais acusados, um deles deverá sobreviver sob pena do próprio mestre vir a ser acusado de má fé e os seus serviços deixarem de ser solicitados. SILVA, J. J. da (post.1838), «Memória respectiva à villa de Sofalla», *op. cit.*, p.174.



Fig.4 – Recipientes para a preparação de mezinhas e raízes medicinais do *Ñbanga* Mundau de Gaza. 1955

IICT - Coleção da Missão Antropológica de Moçambique (1936-56).

Foto de Rogério Abreu

sempre durante a noite, ritmando as perguntas com a batida persistente dos tambores e o lançar do *cuxo cuxo* ou outros instrumentos similares, usando com perspicácia dos seus dotes de adivinho para fazer falar os circunstantes e isolar os responsáveis. À semelhança do *Moroy*, o «feiticeiro mau» que fala com o «diabo»,

o *Gangueiro* incute um misto de respeito e terror já que, no decurso da inquirição, ninguém está livre de vir a ser indicado como feiticeiro. O seu próprio corpo e a forma como o mesmo se encontra deliberadamente paramentado, incutem esses sentimentos⁶⁶.

Finalmente, o *Xitota* apresenta-se como o mágico supremo a cujos conhecimentos superiores se apela quando se apresentam casos graves de enfermidades que só podem resultar de actos praticados por grandes feiticeiros, nomeadamente quando o doente está tísico. É particularmente interessante a referência específica a esta doença já que ela se encontra relacionada com os tabus que condicionam a prática da mineração no Quiteve e que obrigam que todo aquele que for proceder à exploração do ouro deva previamente munir-se de amuletos, especificamente preparados pelo *Xitota* ou outro especialista e destinados a afastar a possibilidade de contrair a doença⁶⁷.

Aos poderes que eventualmente possam ter todos os seus outros pares o *Xitota* acrescenta o de poder desaparecer e entrar em qualquer parte sem ser visto, o de fornecer remédios para adquirir felicidade e riqueza e, sobretudo o de «fechar» o corpo contra determinadas doenças e contra o ferro inimigo⁶⁸.



Fig. 5 – *Mitete*⁶⁹ com *mwave*. Material do *Nanga Camba* da Gorongozo. Beira, 1946
IICT - Coleção Etnográfica da Missão Antropológica de Moçambique.
Foto de Rogério Abreu

De par com este grupo de curandeiros, já tão diversificado e complexo pela forma como os seus membros se apresentam simultaneamente identificados e ligados entre si e especializados individualmente em domínios que se interpenetram sem contudo se anularem, existem outros, de menor importância, cujos processos e meios de diagnóstico são mais rudimentares, como as já referidas

⁶⁶ BOTELHO, S. X. (1835), *op. cit.*, pp. 220-221; SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, pp. 114-115.

⁶⁷ SILVA, J. J. da (post.1838), «Memória respectiva á villa de Sofalla», *op. cit.*, p. 183.

⁶⁸ *Idem*, p. 178.

⁶⁹ Recipiente feito de meia cana de bambu.

chacatas, as *magonas* ou ainda a *macanga* ⁷⁰. Contudo, ainda que utilizados amiúde no dia-a-dia torna-se necessário o recurso a outros meios de diagnóstico suplementares para todas as situações de maior complexidade (Vd. Fig. 5).



Fig. 6 – Instrumentos de adivinhação e diagnóstico. *Tinblolo*, *Hakati* e *Macanga*
IICT - Coleção da Missão Antropológica de Moçambique (1936-56)
Foto de Rogério Abreu

Deste modo fica claro que neste grupo que nos é apresentado como relativamente homogêneo, nem sempre quem adivinha e diagnostica tem a capacidade de curar males identificados e que apesar da mesma pessoa poder reunir a capacidade de diagnosticar e curar mediante a utilização simultânea de métodos

⁷⁰ Instrumento de adivinhação feito de caniço, usado na Zambézia. Tem a forma de um tapete duplo e estreito, ligado numa das extremidades. O *Macangueiro* – espécie de adivinho que trabalha com a *macanga* – manobra-o de forma quase imperceptível afastando-o em V e fazendo-o dobrar para a esquerda e para a direita, interpretando as suas variações. SANTOS JÚNIOR, J. A. e BARROS, F. (1950), p. 610.

mágico-religiosos e fitoterapêuticos, podem individualizar-se categorias distintas entre os curandeiros, de acordo com o método utilizado. Assim, há os que trabalham com os espíritos e cuja actuação é ditada por estes, e os que se dedicam à prática da fitoterapia e homeopatia, pelo conhecimento que têm do poder curativo das diversas plantas.

Todavia, qualquer que seja a sua categoria, a documentação portuguesa refere-se-lhes como sendo simultaneamente respeitados e temidos, evidenciando igualmente que se presente a sua presença e importância em toda a vida da comunidade. Através dele se estabelece o contacto permanente com os antepassados e a ele se recorre para afastar males e atrair as forças propiciadoras do bem. Intermediário entre o sobrenatural e o humano, por ele passam os limites da realidade e da magia, do sagrado e do profano e

«...é do sagrado, com efeito que (a comunidade) espera todo o socorro e todo o êxito. O respeito que ele lhe testemunha é feito de terror e de confiança...»⁷¹

e por isso ele é um elemento essencial que a comunidade não pode dispensar.

Neste contexto, o *Nyamusoro* enquanto oráculo e na sua qualidade de curandeiro espiritista personaliza o elo de ligação entre o sagrado e o profano e assume-se como «sacerdote». Por sua vez, do ponto de vista da prática médica tradicional, o facto de ser escolhido pelos espíritos para ser o veículo do conhecimento daqueles, confere-lhe a possibilidade de intervir como terapeuta dotado de capacidade para jogar

«...com o comportamento do doente e dos presentes estabelecendo-se-lhes tal ligação psíquica que estes terminam por informar sobre as causas profundas do mal ou males que afligem o seu paciente»⁷²

e avaliar assim da gravidade e qualidade da doença.

A estas aptidões acresce ainda, no domínio da farmacopeia tradicional, o conhecimento das várias operações farmacêuticas necessárias à escolha e preparação dos medicamentos a utilizar consoante o objectivo ou mal diagnosticado. E isto, porque, colher, preparar e guardar requer tempos e espaços próprios, preparativos e procedimentos, reconhecimento de locais, fórmulas e segredos antigos de um receituário que apenas se revela aos iniciados e a eles fica circunscrito, traduzindo deste modo todo um conjunto de saberes ancestrais que, de pai para filho ou por indicação específica dos espíritos mas sempre sujeito a um cuidadoso processo de aprendizagem, vai passando sobre o conhecimento de

⁷¹ CAILLOIS (1976), p. 25.

⁷² BATALHA (1985), p. 75. Note-se que não é o *Nyamusoro* que escolhe ser terapeuta ou possuir qualquer outra capacidade semelhante. É ele que é escolhido.

locais e a identificação das diversas plantas e suas propriedades⁷³. Daí o seu estatuto privilegiado.

Por sua vez, os diversos instrumentos utilizados e o próprio vestuário sublinham igualmente este estatuto constituindo-se como parte do espaço sacralizado que decorre da sua presença e onde se desenrola a sua acção. Uma actuação que obedece a tempos precisos, pautados por percursos mediáticos específicos e inerentes a cada momento e que obriga a normas estritas que, em nenhuma circunstância, devem ser desrespeitadas sob pena dos malefícios que daí podem advir.

Neste contexto os diferentes instrumentos e adereços, se propiciadores de espíritos diversos, necessitam de ser guardados e usados separadamente, em espaços próprios a cada um deles por forma a assegurar e preservar o equilíbrio que devem proporcionar; o processo de observação e tratamento de um doente faz-se em espaço e tempo próprios que não podem ser perturbados por elementos estranhos que não sejam invocados ou cuja presença não foi solicitada.

Este preservar de espaços próprios, que se assumem sacralizados, suscitam um particular cuidado e têm implicações directas em momentos do quotidiano que envolvem, directa ou indirectamente, toda a comunidade como, por exemplo, a caça ao elefante que chega a obrigar à deslocação temporária da própria aldeia. O pretensão êxito desta operação, obriga a um cerimonial que tem início muito antes da caçada começar e que se prolonga por todo o tempo em que a mesma decorre remetendo a responsabilidade do seu resultado final não só para os seus executantes em campo como para a capacidade e o comportamento do *Nyamusoro*. Este, que à semelhança do *Pongo* é quase sempre uma mulher e neste caso uma das mulheres do mestre da caçada, deve não só preparar o óleo de *magona* com que se untam os caçadores e as diversas mezinhas, amuletos e talismãs de que devem fazer-se acompanhar, como desde a partida dos caçadores devem permanecer sentada à sombra de uma árvore, de pernas estendidas, cabeça baixa e segurando nas mãos uma taça com água e remédios propiciadores da caçada e assim deve permanecer sem falar nem mexer-se durante todo o tempo

⁷³ BN, *Secção Ultramarina* Mç. 45 – *Ofício do Governador Francisco de Mello de Castro*. Sena, 7. Junho de 1784; AHU Cod. 2186 – SILVA, G. H. E. da (1883), *Descrição das várias amostras dos remédios que os povos do sertão de Sofala empregão nas suas doenças*; SILVA, G. H. E. da (1884), «Breves noções sobre a medicina cafreal do districto de Sofala (Chiluané, 4 de Março de 1884)» in ROQUE, A. (2001), pp. 262-272. O *Nyamusoro* enquanto curandeiro dos espíritos é escolhido por aqueles para exercer a sua actividade. Do mesmo modo são eles que lhe indicam não só o que deve utilizar (particularmente no domínio do uso das plantas, ervas e raízes medicinais), como junto de quem deve proceder a uma aprendizagem cuidada que o ensine a usar desta capacidade especial que lhe foi conferida e que o distingue dos outros.

que durar a caçada por forma a permanecer em sintonia com o animal a ser abatido. Qualquer movimento seu é tido como passível de ser transmitido ao animal e as possíveis corridas deste, assim provocadas, podem resultar em mortes no seio do grupo de caçadores os caçadores e comprometer o êxito de toda a operação⁷⁴.

O *Nyamusoro* assume-se assim nas suas várias vertentes como o intermediário, por excelência, em todas as situações sejam elas relacionadas com uma manipulação errada da relação com o meio, com a acção dos antepassados ou a feitiçaria. É nesta característica que reside a sua importância e que faz com que sejam considerados «não só como físicos do corpo, se não como profetas e legisladores...»⁷⁵.

⁷⁴ SILVA, J. J. da (1844), «Memória sobre Sofalla», *op. cit.*, p. 125.

⁷⁵ BOTELHO, S. X. (1835), *op. cit.*, p. 207.

Quadro 1 – Reino de Quiteve: inventário e aproveitamento de recursos silvestres (séculos XVI / XIX) ¹

Recursos vegetais ²				Local (is) Referenciado(s)	Aproveitamentos referidos
Grupo	Designação por que é referenciado	Outras designações	Identificação		
Árvores e arbustos	Abutua	Butua Parreira brava Abuteca Shymbyati	<i>Cissampelos parreira</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save ³	Medicinal: Raiz
	Algodão silvestre		<i>Gossypium herbaceum</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save, Alto Quiteve	Industrial: colchões
	Ambono			Faixa litoral entre o Búzi e o Save	Medicinal: Folhas
	Anil		<i>Indigofera spp.</i>	Matos dos rios e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Tinturaria Aquecimento de fornos.
Árvores de troncos estranhos	Baobab Embondeiro		<i>Adansonia digitata</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: fruto, raízes, sementes, folhas e flores, mel Medicinal: água, casca do fruto, fruto e polpa, folhas e latex. O tronco é aproveitado para guardar água das chuvas que se crê também com virtudes medicinais Industrial: cordas Artesanato: Tecelagem.
Árvore do açafraão			<i>Crocus sativus</i>	Quiteve	Alimentar: tempero da comida. Semelhante ao ambono
Árvore que dá maná	Maná		Fraxinus ornus ?	Bazaruto	
Árvore de cachos amarelos				Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save, Alto Quiteve	Tinturaria: sementes. Deita casulos em cacho e as sementes depois de moídas produzem um pó amarelo finíssimo

¹ Segundo informações de SANTOS, Fr. J. dos (1609), *Etiópia Oriental*, Lisboa, CNCDP, 1999; «Viagem que fez o Padre António Gomes da Companhia de Jesus ao Império de Monomotapa... 1648», publicado por AXELSON (1959), pp. 155-241; MIRANDA, A. P. de (c. 1766), «Memória sobre a costa de África», publicada por ANDRADE, A. A. (1955), pp. 231-302; «Resposta das Questões sobre os cafres (1795-1796)», publicado por LIESEGANG, G. (1966); SILVA, J. J. da (postl. 1838), «Memória respectiva á Vila de Sofalla, seo continente e antiguidades mais notáveis», publicado por FELICIANO e NICOLAO (1998), p. 137-205; SILVA, G.H.E. da (1884), «Breves noções sobre a Medicina cafreal do distrito de Sofala. Chilluane», 4 de Março de 1884, publicado por ROQUE, A. C. (2001), pp. 221-272; SILVA, G.H.E. da (1993), *Descrição de várias amostras dos remédios que os povos do sertão de Sofalla empregão nas suas doenças. Chilluane, 24 de Setembro de 1883*, AHU – Cod.2186; CUNHA, J. d’A. da (1883), *Breve memória acerca da medicina cafreal entre os cafres da provincia de Moçambique*, Moçambique, Imp. Nac.

² Referem-se as designações conforme constam dos textos que servem de base a este quadro, independentemente de neles se utilizar o nome local porque vulgarmente é conhecida a espécie referida (em itálico), ou o nome que se lhe dá em português e que, por vezes, pode corresponder apenas a algo semelhante ao que é conhecido em Portugal mas que, de facto, não ocorre na região em estudo.

³ Região também designada por Terras de Sofala. ROQUE, A. C. (2003).

Árvores e arbustos	<i>Bangamuzi</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Batatinha da Mixonga			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: batata
	<i>Bassinga</i>	Basinga		Terras da Machanga e nas margens do Rio Save	Medicinal: Casca
	<i>Bongué</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz e folhas Tratamento da sarna dos cabritos
	Buxo		<i>Buxus sempervirens?</i>	Terras de Sofala	Industrial: marcenaria e construção
	Cassonjeira			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	
	<i>Chicii-o</i>	TChicii-o.	<i>Acacia sp.</i> ⁴	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Chissacaça</i>	Chiçakasa, Chiçacassa ou Chisakasa		Terras de Maropranhi (?), Sofala e no continente de Chiluané	Alimentar (em períodos de fome): sementes Medicinal: raiz, folhas e sementes
	<i>Chivumbuani</i>	Chirumbuani ou Chiziricáu		Ilha de Chiluané e em Sofala	Medicinal: folhas e flor
	Coqueiros		Cocus nocifera	Matos, rios e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: côco fresco, leite de côco e copra, mel Industrial: vinho, vinagre, azeite, açúcar, carvão para ourives, cordas, Artesanato: esteiras e velas para embarcações, cobertura para as habitações Medicinal: azeite de côco
	<i>Cubanzô</i>	Cuddó	<i>Wrightia anti-dysenterica</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: casca
	<i>Dúhi</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: casca Medicinal: folhas
	<i>Dembezico</i>	Dumbeziko		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	<i>Dundurûa</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
Ébano ⁵	Pau preto Evigo Chiruite	<i>Dalbergia melanoxylon.</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Industrial: marcenaria e construção Artesanato: instrumentos musicais de sopro, objectos de adorno, estatuária Medicinal: raiz	

⁴ CORDEIRO (1962), p. 64 e 90. Referida como *Acacia sp* ou *Acacia subalata* em função do descritor.

⁵ *Diospyros mespiliformis* segundo alguns descritores.

Da importância do culto dos vadzimu e do Nyamusoro entre os Teve (sécs. XVII-XIX)

Árvores e arbustos	Faia		Mirica ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Industrial: marcenaria e construção Industrial : velas e sabão a partir do fruto ⁶ Medicinal: folhas ⁷
	<i>Furanvune</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	Figueiras da Índia		<i>Opuntia ficus-indica</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: frutos (figos amarelos deliciosos)
	<i>Focuta</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz e folhas
	<i>Goravro</i>			Quiteve	Tinturaria as folhas, casca e raiz piladas em conjunto e fervidas permitem obter tinta carmesim
	<i>Guamarúco</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: seiva (leite), semente e fruto Industrial: semente / azeite para iluminação
	<i>Gumbilhi</i>	Guimbichi		Terras de Nharingue e continente de Chiluané	Medicinal: casca e raiz
	Grão Maluco			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save, Alto Quiteve e	Medicinal: grão
	Luabo		<i>Heritiera littoralis</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save. Mangais de Charonga e Chupavo	Industrial: fabrico de embarcações, em particular, dos mastros
	<i>Matuvi</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Mémfuta</i>			Ilha de Chiluané	Medicinal: folhas e raiz
	<i>Minimini</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	<i>Mopupo</i>			Quiteve	Tecelagem: fibras vegetais da casca do tronco e ramos. ("gupos", panos de machilas e sacos para uso variado) Semelhante ao linho
Muanga	Muanga Chuanga Luni.		<i>Gynandropsis gynandra</i> ⁸	Ilha de Chiluané Vila de Sofala e região enquadrante da mesma	Medicinal: folhas e flor

⁶ Só no caso de algumas espécies.

⁷ Só no caso de algumas espécies.

⁸ JANSEN E MENDES (1984-91), *op. cit.*, Tomo 3, p. 229-238. CORDEIRO (1962), *op. cit.*, p. 64 e 88 identifica a *Muanga* como *Afromosiae angolensis*, da família das *Papilionaceae*.

Árvores e arbustos	<i>Mucassiri</i>	Mukasiri Macassiri		Terras da Chirinda	Medicinal: raiz, tronco e casca Indústria: verniz para as linhas de pesca
	<i>Muchène</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Tecelagem: fibras da casca do tronco ("panos" muito macios, de grande qualidade, macios como os de algodão) Alimentar: seiva das folhas usada para talhar o leite
	<i>Muchiquiri</i>	Mafureira Mafurreira	<i>Trichilia emetica</i> ⁹	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal. Iluminação: óleo das sementes
	<i>Muchindos</i>	Palmitos.		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: palmitos e vinho
	<i>Muchomgoma</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: fruto O fruto chama-se <i>Yagoma</i>
	<i>Mucorongo</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: fruto Medicinal: folhas e raízes
	<i>Mucuiu</i>	Mukuiu		Ilha de Chiluané, arredores de Sofala e muitas terras dos sertões que lhe são vizinhos	Medicinal: raiz e resina
	<i>Mucury</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Industrial: construção e marcenaria Alimentar: frutos Medicinal: fruto, raiz ou casca consoante a espécie
	<i>Muçani</i>	Mussané Mussâni	<i>Lippia asperifolia</i> ¹⁰	Terras de Chirinda, continente de Chiluané e arrabaldes de Sofala	Medicinal: ramagens e folhas Folhas usadas como aromatizador e repelente de pulgas
	<i>Muçongo</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	<i>Muçusso</i>			Quiteve	Tinturaria: folhas e raízes piladas em conjunto e fervidas permitem obter uma tinta amarela
	<i>Mudangü-a</i>	Ocanho Canho Ocanheiro	<i>Sclerocarya caffra</i> ¹¹	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz e casca
	<i>Mudenja</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	<i>Mufinxe</i>	Mafufuta		Mangais da faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save, Ampara e Mambone	Industrial: fabrico de breu

⁹ CORDEIRO (1962), p. 74 e 87. Referida como *Trichilia emetica* ou *Trichilia roka* em função do descritor.

¹⁰ CORDEIRO (1962), p. 70 e 89.

¹¹ JANSEN E MENDES (1984-91), Tomo 1, pp. 139-148.

Da importância do culto dos vadzimu e do Nyamusoro entre os Teve (sécs. XVII-XIX)

Árvores e arbustos	<i>Munginda</i>	Munjinda		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz e folhas O fruto, do tamanho de uma azeitona grande e cor de uva, chama-se <i>injunda</i>
	<i>Mungodau</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Munhive</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Caça de pequenos animais: isco A casca é utilizada na confecção de um visco, <i>urére</i> , usado para apanhar pássaros
	<i>Munnziro</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	<i>Munxòro</i>	Munssòro		Terras de Chirinda	Medicinal: sementes, fruto e folhas
	<i>Muoxioxi</i>	Muochiochi Mwochyochi		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: casulo (fruto)
	<i>Mupeji</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas e resina
	<i>Mupimbi</i>			Faixa litoral entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	<i>Muquacú-a</i>	Mucuácua	<i>Anthocleista grandiflora</i> ¹²	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Muquàjer</i>	Mukwáju, Mucuaju Otamarihura Tamarindo	<i>Tamarindus indica</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save Ilha de Chiluané	Alimentar: fruto usado como o limão. Algum é muito doce e pode mesmo comer-se directamente. Para o colher a população corta os ramos das árvores que estiverem mais carregados Medicinal: folhas
	<i>Murara</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Murambeira</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: fruto Artesanato: casca do fruto é afeiçoada por forma a servir de concha para tirar a água. Tecelagem das fibras casca do tronco (fabrico de “gupos”)
	<i>Muressa</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	
Árvores e arbustos	<i>Muria Bondôro</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal

¹² SOUSA (1967), vol. II, p. 640. CORDEIRO (1962), p. 73 e 88, identifica a *Muquacú-a* como *Strychnos innocua* da família das *Loganiaceae*.

Murôro	Murrôro	<i>Annona senegalensis</i> subsp. <i>senegalensis</i> ¹³	Terras de Chirinda, continente fronteiro a Chiluan e junto da Vila de Sofala	Medicinal: raiz e casca Dá um fruto semelhante à anona (Ata?)
Murta		<i>Myrtus communis</i> ou <i>Syzygium</i> spp. ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	
Mussànda	Mwavi Muave Muanve	<i>Erythrophleum guineense</i> Don. ¹⁴	Terras de Dendirá (Sofala)	Medicinal: casca Práticas mágico-religiosas (casca pilada e reduzida a pó)
Mussàra			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
Musekisa			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas e casca Indústria: raiz (curtimento de peles)
Mutinja			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
Mutietu			Terras de Sofala	Medicinal
Mutondeiros	Mutondo (fruto). Mangueira brava.	<i>Cordyla africana</i> ¹⁵	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save, terras de Chirinda e continente de Chiluan	Alimentar: fruto (semelhante à manga) Industrial: marcenaria e construção Artesanato: fabrico de tambores Medicinal: folhas, flôr, fruto e raiz
Mutanguro	Mutongoro Mutunguro Metangoro	<i>Uapaca sansibarica</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: frutos Industrial: construção e marcenaria
Muvavas			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	
Mutungamaxèxi	Mutumga Machechi, Mutungamacece Mutungamochichi	<i>Maytenus senegalensis</i> ¹⁶	Terras de Chirinda	Medicinal: casca Raiz taninosa Os paus podem ser usados para fazer fogo por fricção
Mutungumuja	Munháiri Munhuiri		Ilha de Chiluan	Medicinal: raiz e folhas
Muvive	Moveve Muvivu		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: fruto e casca Frutos compridos, de nome <i>malumbreiras</i> ou <i>vive</i> ¹⁷ , semelhante à <i>Jaca</i>
Muxenga ¹⁸			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: resina

¹³ JANSEN e MENDES (1984-91), Tomo 1, pp. 151-160. CORDEIRO (1962), p. 65 e 89, identifica *Murôro* como *Annona chrysophylla* da família das *Annonaceae*.

¹⁴ CORDEIRO (1962), p. 68 e 89.

¹⁵ SOUSA (1966), vol. I, p. 276. CORDEIRO (1962), p. 70 e 90, identifica *Mutondo* como *Isoberlinea globiflora* da família das *Caesalpinaceae*.

¹⁶ Ou *Gymnosporia senegalensis* segundo o descritor. JANSEN e MENDES (1984-91), Tomo 4, pp. 41-52.

¹⁷ LIESEGANG (1966), p. 28.

¹⁸ Muxenga ou Muchinga.

Da importância do culto dos vadzimu e do Nyamusoro entre os Teve (sécs. XVII-XIX)

Árvores e arbustos	<i>M'cáca-bua</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	<i>M'shinga</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	<i>Nhambarája</i>	Fete-fete		Ilha de Chiluané	Medicinal: raiz e folhas
	<i>Nhacatondo</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: água
	<i>Nhacukule</i>			Quiteve e Terras de Sofala	Medicinal: raiz
	<i>Nhashéreshére</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	Palmeiras ¹⁹			Matos, rios e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: produção de sura
	Pau como trovisco			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: casca
	Pau da china (raiz de)		<i>Smilax china</i>	Matos dos rios e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: rizoma
	Pau de antaca ²⁰	Raiz de itáca <i>Mussangalaba</i>		Rios	Medicinal : raiz
	Pau de postema			Rios e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal : tronco
	Pau de tinta			Rios e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Tinturaria: a fava dá uma tinta muito preta considerada a melhor do mundo
	Paus diversos			Rios e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Tinturaria Produção de tintas amarelas, vermelhas e verdes
	Pau ferro		<i>Olea capensis</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Industrial: construção e estacaria
	Pau sem nome			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal : folhas
	<i>Pimbi</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal. raiz
	Purgueira		<i>Jatropha curcas</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: sementes Iluminação: sementes A casca é venenosa
Sândalo	Muconite Macunite	<i>Spirostachys africana</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Práticas religiosas	

¹⁹ Designação genérica atribuída a várias espécies da família das *Palmae / Arecaceae*.

²⁰ Provavelmente o mesmo que raiz de itáca ou *Mussangalaba*, de propriedades diaforéticas e sabor amargo, utilizada no tratamento da itáca, uma doença endémica, que provoca a supressão da transpiração no homem durante ou imediatamente após o acto sexual e, na mulher, no período pós-parto. *Vd. GOMES, Pe. António (1648), op. cit., p. 241 e CELERINA (1846), pp. 64-67.*

Árvores e arbustos	<i>Shinshôva</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	<i>Shinsururo</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	Tamareira brava			Litoral da costa de Sofala, Mambone	Artesanato: esteiras finas e armadilhas de pesca
	<i>Tenguéne</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raízes Alimentar: fruto
	<i>Tôve</i>			Quiteve e faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar: folhas ²¹
	Uvas			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	
	Uvas bravas			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	
	<i>Úvu</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
Cereais silvestres	<i>Zavazava</i>	Figueira do inferno	<i>Datura stramonium</i> ²²	Terras de Nharingue e continente de Chiluané	Medicinal: raiz e folhas Insecticida: semente usada para matar ratos quando misturada com amendoim ou gergelim torrado
				Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar
Frutos e bagas silvestres				Terras de Sofala e de Quiteve	Alimentar
Plantas rasteiras e trepadeiras	Águila brava	Pau de águila Pau cheiroso Linaloes Xilaloes	<i>Aquilaria agallocha</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save. Serra da Lupata	Medicina e aromática: unguento de excelente qualidade e cheiro. Os paus são também usadas para queimar como incenso
	Alcassus		<i>Glycyrrhiza glabra</i>	Faixa litoral e hinterland ntre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	Alecrim		<i>Rosmarinus officinalis</i> ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Alfazema		<i>Lavandula spp.</i> ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Almeivião	Almeirão Chicória brava	<i>Cichorium intybus</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	Aloés		<i>Aloe vera</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal

²¹ Com as folhas, piladas, prepara-se um molho espesso, a que chamam *muribo* que acompanha a massa de milho ou de mapira. SACADURA, F. (1928), p. 377,

²² CUNHA, J. d'A. da (1883), p. 13.

Da importância do culto dos vadzimu e do Nyamusoro entre os Teve (sécs. XVII-XIX)

Plantas rasteiras e trepadeiras	Avenca		<i>Adiantum capillus-veneris</i> ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Avencão		<i>Asplenium spp</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Azeure			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Tinturaria
	Bambu			Faixa litoral entre o Búzi e o Save	Medicinal: água da raiz
	Bangue		<i>Cannabis sativa</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Alimentar e estimulante Industrial: cordas Medicinal: folhas e sementes
	Calumba		<i>Jateorhiza columba</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	Canafistula			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	Cardo Santo ou bento		<i>Cnicus benedictus</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Cardo corredor		<i>Eryngium spp.?</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Cebola albarrã		<i>Urginea maritima</i> ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Chicarafunda			Ilha de Chiluan e nos arredores de Sofala	Medicinal: folhas
	Chicunichavutua	Chicunichavutuca Chiamicha vuthwa		Terras de Nharingue e continente de Chiluan e	Medicinal: raiz
	Chiguimamuriro	Chichimamuriro Quaquacho	<i>Ehretia obtusifolia</i> ²³	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	Chipandara			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Chiviroviro			Ilha de Chiluan e	Medicinal: seiva (leite)
	Contas do ar			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Coroa de rei			Faixa litoral entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Dia			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: batata que tem na raiz
	Diamgaranga	Diangaranga Dyangaranga		Ilha de Chiluan e	Medicinal: folhas
	Douradinha		<i>Ceterach officinarum</i> ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save. Serra da Lupata	Medicinal
Durura			Terras da Machanga	Medicinal: fruto	
Gambacamba	Gambaçamba Gambakanda		Ilha de Chiluan e na Vila de Sofala	Medicinal: raiz, folhas, batata	

²³ JANSEN e MENDES (1984-91), Tomo 3, pp. 87-93.

Plantas rasteiras e trepadeiras	Gengibre		<i>Zingibre officinale</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	Giesta		<i>Cytisus spp.?</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Gòche	Gooche	<i>Aneilema dregeanum</i> ²⁴	Ilha de Chiluané, Vila de Sofala e região envolvente à mesma	Medicinal: ramagem, raiz e folhas
	Guaquàchu	Gwakwachu		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	Gurujà			Terras de Nharingue, continente de Chiluané e nos arrabaldes da Vila de Sofala	Medicinal: ramagem, raiz e folhas
	Hera		<i>Hedera helix?</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Hera terrestre		<i>Gkechoma hederacea</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Junça		<i>Cyperus longus ?</i>	Terras do litoral de Sofala e Mambone	Artesanato: esteiras grossas
	Língua de cão			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Língua de vaca			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	Macela galega		<i>Anthemis spp.?</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Macohô			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Makakara			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: grãos
	Malva		<i>Malva spp.</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Malvasia			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Manjeriço		<i>Ocymum basilicum</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal Erva aromática
Maxevo ²⁵	Mulala		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save e Mambone	Artesanato: cestos para transportar e guardar alimentos Adornos específicos para os períodos de luto: pulseiras para os braços e pernas Indústria: esteiras finas e cordas	

²⁴ CORDEIRO (1962), p. 76 e 93.

²⁵ Nome por que se designa uma das variedades locais de palmeiras.

Plantas rasteiras e trepadeiras	Meimendro			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Miciri</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Práticas mágicas: Protecção (para untar o corpo quando vão à pesca)
	<i>Mofina</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: batata ?
	<i>Mucinde</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: seiva
	<i>Mukonde</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: seiva (leite)
	<i>Munhambane</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Muovòre</i>			Terras de Chirinda e continente de Chiluané	Medicinal: raiz e folhas
	<i>Mussoropatue</i>	Mussoropoteve.		Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	<i>Mussoropotüü</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	<i>Mutivarvi</i>	Mutitivaroy Mutitiaróí	<i>Abrus picatorius</i> ²⁶	Ilha de Chiluané e nos arredores de Sofala	Medicinal: raiz
	<i>Muxindimure</i>			Na aldeia Chiconge da Vila de Sofala	Medicinal: raiz e folhas Isco para apanhar cobras
	<i>Nhagemba</i>			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	<i>Nharuevihive</i>	Nharuiveive Nharuhivehiva		Terras de Chirinda, continente de Chiluané, terras vizinhas e arredores de Sofala	Medicinal: raiz e folhas
	Mamona	Rícino Palma cristã	<i>Ricinus communis</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Parietaria		<i>Parietaria vulgaris</i> ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Pumbururu			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
Raiz “contra veneno”			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal : raiz contra-veneno das flechas “ervadas” ²⁷ .	
Raiz contra as cobras			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz	

²⁶ CORDEIRO (1962), p. 64 e 90.

²⁷ Segundo o Pe. António Gomes, «cada cafre traz no seo arco hum pedaço de raiz contra veneno das flechas ervadas», *op. cit.*, p. 221.

Plantas rasteiras e trepadeiras	Raiz “contra veneno” de cobra			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: raiz
	Rinja	Renja		Terras de Chirinda e continente de Chilwane	Medicinal: ramagem e raiz Industrial: raiz
	Rosmaninho		<i>Lavandula stoechos</i> ?	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Ruangerara			Ilha de Chilwane e praias de Sofala	Medicinal: ramagem e folhas
	Ruenha			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	Suraçugi			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Salsa		<i>Pteroselinum crispum</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save preferencialmente junto às praias ou nas margens dos rios e lagoas	Medicinal
	Sene		<i>Cassia angustifolia</i> ²⁸	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: folhas
	Sensitiva		<i>Mimosa pudica</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Sete sangrias			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Senalha	Serralha	<i>Sonchus spp.</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Trifolio	Trevo	<i>Trifolium spp.</i>	Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
	Uriri			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal
Utúru			Faixa litoral e hinterland entre o Búzi e o Save	Medicinal: semente	
Vafã	Vufã		Nas terras de Quiteve	Medicinal: batata	

²⁸ Existem várias espécies de *Cassia* spp. ou *Senna* spp. muito semelhantes entre si e, para Sofala, refere-se a existência de *Cassia abbreviata*, *Senna didymobotrya* e *Senna persianna*.

FONTES E BIBLIOGRAFIA REFERIDA NO TEXTO

1. Fontes manuscritas

Arquivo Histórico Ultramarino – *Moçambique: Códice 2186*
Biblioteca Nacional *Manuscritos Avulsos, Mç. 45*

SILVA, Hermenegildo Ezequiel da (1884), *Breves noções sobre a medicina cafreal do districto de Sofala* (Chilluane, 4 de Março de 1884), Sociedade de Geografia de Lisboa, RES 1 – Pasta E – n.º 22.

2. Fontes impressas

BOTELHO, Sebastião Xavier (1834), *Memória estatística sobre os domínios dos portugueses na África Oriental*, Lisboa.

CELERINA, Salis de (1846), «Esboço sobre as moléstias da costa oriental de África ou topografia médica da província de Moçambique», *Annaes do Conselho Ultramarino*, Parte não oficial, 3, 1846, pp. 43-72.

CUNHA, J. d'Almeida da (1885), «Estudo acerca dos usos e costumes dos Baniães, Bathiães, Parses, Mouros, Gentios e Indígenas», *Moçambique Documentário Trimestral*, 62 (148), Lourenço Marques, Imprensa Nacional.

GOMES, Pe. António (1618), «Viagem que fez o Padre António Gomes da Companhia de Jesus ao Império de de (sic) Monomotapa e assistência que fez nas ditas terras (1618)», *Studia*, Lisboa, 3, 1959, pp. 155-242.

Livro das plantas das fortalezas, cidades e povoações do Estado da Índia Oriental com as descrições do marítimo dos reinos e províncias onde estão situadas e outros portos principais daquelas partes (2.ª metade do século XVII). Edição preparada e prefaciada por Luís da SILVEIRA, Ministério do Planeamento e da Administração do território / Secretaria de Estado da Ciência e da Tecnologia / Instituto de Investigação Científica Tropical, Lisboa, 1991

MELLO, F. de Aragão (1890), *Memórias e Documentos acerca dos Direitos dos Portugueses aos territórios de Machona e Nyassa*, Lisboa, Imp.Nac.

«Resposta das Questões sobre os Cafres (1796)», publicada por Gerhard LIESEGANG, «*Resposta das questões sobre os cafres*» ou notícias etnográficas sobre Sofala no fim do sec. XVIII, Estudos de Antropologia Colonial, 2, Lisboa, Junta de Investigação do Ultramar, 1966.

MIRANDA, A. P. de (c. 1766), «Memória sobre a costa de África», in ANDRADE, A. A., *Relações de Moçambique Setecentista*, Lisboa, 1955.

SANTOS, Frei João dos (1609), *Etiópia Oriental*, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimientos Portugueses, Lisboa, 1999.

SILVA, João Julião da (1831), «Memória sobre a doação do território de Bandire e as épocas do seu abandono» in José Fialho FELICIANO e Victor Hugo NICOLAU, *Memórias de Sofala*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimientos Portugueses, 1998, pp. 207-216.

- SILVA, João Julião da (post. 1837), «Vários Apontamentos das Antiguidades e factos acontecidos naquellas Epocas, que copiei de huns fragmentos quazi Corruptos e roidos de bixos, que encontrei em hum chamado Arquivo deste Governo e Feitoria no anno de 1790 sendo então Escrivão interino da mesma. Os quaes ao presente a maior parte não existe» in José Fialho FELICIANO e Victor Hugo NICOLAU, *Memórias de Sofala*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 217-234.
- _____, (post. 1838), «Memória respectiva à Villa de Sofalla, seo continente e antiguidades mais notaveis» in José Fialho FELICIANO e Victor Hugo NICOLAU, *Memórias de Sofala*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 137-206.
- _____, (1844), «Memória sobre Sofalla» in José Fialho FELICIANO e, Victor Hugo NICOLAU, *Memórias de Sofala*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 27-136.
- SILVA, Guilherme Hermenegildo Ezequiel da (1884a), «Rezumo das notícias do districto de Sofalla e Sertoens vizinhos desde o anno de 1775 em que esta Provincia foi desmembrada dos Estados d'India até ao corrente anno de 1884» in José Fialho FELICIANO e Victor Hugo NICOLAU, *Memórias de Sofala*, Lisboa, Comissão Nacional para a Comemoração dos Descobrimentos Portugueses, 1998, pp. 257-329.
- _____, (1884b), «Breves noções sobre a medicina cafreal do districto de Sofalla» in Ana Cristina ROQUE, «Breves noções sobre a medicina cafreal do districto de Sofalla ou sobre o conhecimento que os portugueses tinham das virtudes e usos das plantas e ervas medicinais na costa Sul Oriental de África na segunda metade do século XIX», *Anais de História de Além-Mar*, Lisboa, vol. II, 2001, pp. 211-272.

3. Colectâneas de Documentos

- FELICIANO, José Fialho e NICOLAU, Victor Hugo (1998), *Memórias de Sofala*, Lisboa, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses.
- THEAL, G. McCall (1964 reed.), *Records of South Eastern Africa (RSEA)*, vol. VII, London.

4. Bibliografia de referência

- ALMEIDA, A. G. de (1930), «Plantas venenosas e medicinais dos indígenas de Moçambique» *Bol. Agrícola e Pecuário*, Lourenço Marques, n.ºs 1-2, pp. 9-36.
- _____, (1945^a), «Crónica de Etnografia Colonial: Carne de invertebrados – Tabu alimentar dos nativos das colónias portuguesas», *Boletim Geral das Colónias*, 246, Lisboa.
- BATALHA, M. M. (1985), «Medicina e Farmacopeia tradicionais bantu», *Muntu*, 3, pp. 69-84.
- CAILLOIS, Roger (1976), *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard.
- CASTRO, A. J. P. Soares de (1941), *Os Achirimas – Ensaio etnográfico*, Lourenço Marques.
- CLASTRES, Pierre (1979), *A Sociedade contra o Estado – investigações de antropologia política*, Lisboa, Afrontamento.
- CORDEIRO, M. M. (1962), «Correspondência entre nomes botânicos e vernáculos de algumas espécies arbóreas, arbustivas e herbáceas existentes nos concelhos de Chimoio e Manica e regiões limítrofes», *Revista Agronómica*, vol. XLV, Tomo I, pp. 61-95.

- DHLIWAYO, K. D. (1977), *External traders in the hinterland of Sofala (1810-1889)*. (PhD thesis presented at the School of Oriental and African Studies, University of London. Doc. não editado).
- JANSEN, P. C. M. e MENDES, O. (1984-91), *Plantas Medicinais – seu uso tradicional em Moçambique*, 4 vols., Maputo, Ministério da Saúde, Gabinete de Estudos de Medicina Tradicional.
- JUNOD, Henry A. (1996), *Usos e costumes dos Bantu – A vida de uma tribo do sul da África*, 2 vols., Maputo, Arquivo Histórico de Moçambique.
- LA FUENTE, F. Rodrigo (1971), *A Fauna*, vols. 1-3, Lisboa, Alfa.
- MANYANGA, M (2001), *Choices and Constraints: animal resources exploitation in south-eastern Zimbabwe c. AD 900 - 1500*, Studies in Archaeology, 18, Dept. Archaeology and Ancient History. Uppsala University, Uppsala.
- MOURA, A. R. (1986), «Sobre os Vandaus (Sofala-Moçambique)», *Moçambique – Aspectos da Cultura material*, Coimbra, Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra, pp. 55-76.
- MTETWA, Andrew H. (1984), *A History of Uteve under the Mwene Mutapa Rulers, 1480-1834: a Re-Evaluation*. (Dissertação de Doutoramento apresentada à Northwestern University, Illinois – doc dactilografado).
- MUDENGE, S. I. G. (1988), *A political History of Munhumutapa c. 1400-1902*, Harare, Zimbabwe Publishing House.
- PEIXE, J. dos Santos (1962), *Ligeiros apontamentos sobre a curandeirice espírita entre o povo ba-tswua*, *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, Lourenço Marques.
- PEREIRA, Edgar Nasi. (1998 reed.), *Mitos, Feitiços e Gente de Moçambique – Narrativas e contos*, Lisboa, Caminho.
- _____, (2000 reed.), *Tabus e Vivências em Moçambique – Narrativas e contos*, Lisboa, Caminho.
- RENNIE, J. K. (1984), «Ideology and state formation: political and communal ideologies among the south-eastern Shona, 1500-1890», *State formation in Eastern Africa*, Nairobi, Heineman Education Books, pp. 162-193.
- ROQUE, Ana Cristina (2004), *Terras de Sofala – Persistências e mudança. Contribuição para a história da costa Sul-Oriental de África (séculos XVI-XVIII)*. (Dissertação de Doutoramento apresentada na FSCH da UNL – doc. não editado)
- SACADURA, F. (1928), «Usos e costumes de Quiteve – Território de Manica e Sofala», *Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa*, 3-4, Março-Abril de 1928, 46.^a série, pp. 363-384.
- SANTOS JÚNIOR, J. R. dos e BARROS, F. (1950), «Notas Etnográficas de Moçambique», *Actas do XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, 4.^a Secção – Ciências Naturais – Tomo V, Lisboa, pp. 610-623.
- SANTOS JÚNIOR, N. dos S. (1957), «O “marombo” ou “malombo” (Tete, Moçambique)», *Garcia de Orta*, vol. 5 (n.º 4), Lisboa, pp. 773-788.
- SOUSA, A. F. G. e (1967), «Um pioneiro da silvicultura em Moçambique», *Boletim da Sociedade de Estudos de Moçambique*, 36 (152-153), Lourenço Marques pp. 281-84.

2.

INÉDITOS CEPCEP

*José Mattoso***

A colecção «Reis de Portugal», editada pelo Círculo de Leitores por iniciativa do Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa da Universidade Católica e sob a orientação dos Professores Artur Teodoro de Matos e João Paulo Costa, constitui, não há dúvida nenhuma, um acontecimento importante da historiografia portuguesa. Tendo sido autor de um dos seus volumes, aceitei fazer um breve comentário à obra colectiva que a colecção constitui. É com muito gosto que tento fazê-lo, embora me pareça que, nas condições em que se desenrola esta sessão, o meu comentário tem necessariamente de ser breve e genérico. Com efeito, não é possível, em 30 minutos proceder a um trabalho crítico sobre uma obra com 34 volumes. Ora, o comentário historiográfico que na verdade interessa fazer tem de se basear numa análise crítica. Por isso, tem de ser objectivo. Além de avaliar que progresso no conhecimento do passado conseguiram os 37 autores desses volumes em relação ao estágio anterior da investigação histórica, tem de propor alternativas válidas a teses, hipóteses ou interpretações discutíveis, tem de apontar eventuais lacunas, equívocos ou imprecisões. Só assim é possível tirar conclusões de carácter geral sobre o papel representado por esta colecção face às tendências e características da investigação histórica portuguesa na actualidade. Se reconheço a utilidade e até a necessidade de uma análise deste género, tenho a convicção de que ela só é possível e eficaz sob a forma de uma discussão alargada, com a participação de especialistas das várias épocas consideradas, de forma a assegurar que se proceda com verdadeiro conhecimento de causa.

Sendo assim, a única forma correcta de responder ao que me foi pedido é limitar-me a comentar questões formais que de alguma forma condicionaram os objectivos e a concepção do projecto, e apontar algumas características susceptíveis de detectar através de uma sondagem rápida e sem pretensões.

* Mesa redonda realizada na UCP em 20.04.07, aquando da conclusão das «Biografias dos Reis de Portugal».

** Prof. catedrático (aposentado) da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa.

Começamos por reconhecer que o projecto idealizado pelo CEPCEP era ambicioso. Nos moldes em que foi lançado, isto é com o propósito de publicar um volume para a «biografia» de cada um dos 34 reis de Portugal, dentro de limites de tempo fixados rigidamente, parecia, à partida, quase inexequível.

Hoje, publicado já o último volume, completada e distribuída toda a colecção, devemos, antes de mais, congratular-nos por se ter conseguido vencer as previsíveis dificuldades: encontrar um elenco completo de autores especialistas de cada época, suficientemente disponíveis para investigar e escrever textos seguros, acessíveis a leitores de cultura média, capazes, também, de aceitar e cumprir imposições formais, como a extensão de um número de páginas uniforme para todos os volumes, qualquer que fosse a extensão do seu reinado. Estas condições podiam ter afastado os melhores autores, ou seja aqueles que já gozavam de um nome suficiente para não se sujeitarem a exigências susceptíveis de coarctar a sua liberdade. Os editores, todavia, conseguiram persuadi-los e conjugar todos os parâmetros, de forma a respeitar o plano estabelecido e a cumprir as regras convencionais para o formato das notas e referências bibliográficas e a apresentação gráfica. Tendo em conta a habitual dificuldade dos portugueses em cumprir prazos, a falta de hábitos de planificação entre os especialistas das ciências humanas e uma mal entendida concepção acerca da liberdade dos «sábios», temos de reconhecer que a publicação foi um êxito. Cumpriu com rigor o compromisso de publicar os volumes dentro dos prazos convencionados, de forma a assegurar a confiança do público.

Na verdade a fórmula editorial adoptada explica uma boa parte do êxito. Com o objectivo de atingir um público o mais largo possível, foi-se ao encontro do seu gosto pelas colecções, fornecendo-lhe uma com bastantes volumes, de formato uniforme, completada num período relativamente curto, que respondia à curiosidade de conhecer melhor a vida dos reis cujos nomes outrora se aprendiam na instrução primária, mas dos quais se tinha esquecido tudo. Assim, para o grande público, ter na estante da sala, bem alinhados, uma colecção de 34 volumes sobre os reis de Portugal, era, e é, um respeitável sinal de prestígio. Para os leitores mais exigentes desejosos de conhecer a História do seu país, era atraente constituir uma fonte de informação detalhada, completa e segura, dada a confiança que podiam ter nos melhores autores.

Vejamos, pois, se, em termos gerais, a colecção conseguiu manter a acessibilidade e qualidade dos textos, ou seja, se respondeu às expectativas de uma obra de divulgação sem perder a qualidade requerida pela especialização. Para isso, temos que examinar, em primeiro lugar, o nível científico alcançado. Podemos dizer que é, em geral, bom, por vezes excelente, e mesmo excepcional, e raramente fraco ou medíocre. É o que acontece a todas as obras de colaboração, mesmo as mais notáveis. Incluem sempre artigos melhores ou piores. Os seus leitores exigem apenas conhecer os nomes dos autores dos artigos que consul-

tam, para saberem que confiança lhes podem conceder. O prestígio de obras deste género mede-se pela proporção de uns e de outros. A colecção «Reis de Portugal» merece, neste ponto, uma boa nota. Não posso, no entanto, deixar de referir a este propósito um pequeno pormenor negativo, pelo facto de os três volumes com mais do que um autor não distinguirem o que pertence a cada um deles. O leitor que pretende consultá-los tinha o direito a esta informação, sempre indispensável do ponto de vista científico.

Reconhecendo que a fórmula editorial adoptada pela colecção quanto ao número uniforme de páginas para todos os volumes é, como vimos, importante do ponto de vista do critério da difusão, devemos verificar se esta exigência prejudicou a qualidade científica. De facto, o volume consagrado a Afonso Henriques, que governou durante 57 anos tem as mesmas dimensões que o dedicado a Afonso II, que ocupou o trono durante uns escassos 12 anos; o de D. Duarte tem tantas páginas como o de Afonso V, embora um fosse rei durante 5 anos e outro durante 43. Além disso, a formatação em volumes uniformes ignorava a eventual dificuldade resultante da escassez ou abundância das fontes disponíveis, de facto tão contrastante como a que opõe, por exemplo, Afonso II a D. Carlos. Enquanto Hermínia Vilar, no primeiro caso, teve de lutar contra a ausência de fontes mas pôde estender o discurso argumentativo para fundamentar a sua opinião acerca dos factos e da política régia, Rui Ramos, no segundo caso enfrentava o obstáculo inverso, decorrente do excesso de dados e de informações e da consequente dificuldade de síntese. Ora bem, se pode ter havido algumas distorções menos felizes, a dificuldade daí resultante foi, em geral, bem resolvida. A disparidade de situações impôs soluções historiográficas diferentes, conforme os casos. Uma vez predomina a argumentação acerca da hermenêutica e crítica das fontes, outras acentua-se a interpretação dos factos. A variedade das respostas é um indício positivo da maturidade da historiografia portuguesa actual. Os seus autores, mesmo quando altamente competentes em problemas técnicos, conseguiram produzir textos nem demasiado eruditos nem demasiado vulgares, acessíveis a leitores de cultura média, mostrando com se faz a selecção de dados documentais necessária à construção narrativa, e, noutros casos como se escolhe na grande massa de elementos significativos aqueles que realmente fazem a História.

Temos de reconhecer, portanto, que a colecção «Reis de Portugal» consegue conciliar bastante bem os valores, tendencialmente divergentes da especialização e da divulgação. Convém reflectir um pouco neste facto. Antes do 25 de Abril a historiografia portuguesa padecia de um evidente academismo. Os historiadores eram normalmente senhores muito formais e as suas publicações muito eruditas. As suas obras ocupavam um luar eminente nas estantes das bibliotecas universitárias, suscitavam sábias controvérsias, apresentavam extensas notas e inúmeras referências bibliográficas em todas as línguas, com muitos itálicos e muitos *idem*, *ibidem*, *opus citatus*, ocupavam-se de minúsculas questões mais ou menos

controversas, demonstravam sabiamente grandes teses patrióticas. Por vezes propunham-se tratar de temas tão vastos, que os seus autores não chegavam a cumprir o essencial dos seus projectos, aliás, quase sempre, de contornos vagos ou baseados em conceitos teóricos mal assimilados. Assim aconteceu até com os mais respeitáveis, como Alexandre Herculano, Gama Barros, Rebelo da Silva ou Costa Lobo.

Com efeito, os nossos graves eruditos desprezavam a divulgação. Olhando-a com sobrançeria, consideravam-na incompatível com o nível intelectual em que se colocavam. Assim, o espaço da divulgação era ocupado, no caso da História, pelos compêndios escolares, pela dramaturgia inspirada em episódios patrióticos, e pelos romances históricos. As biografias e as questões interpretativas da História eram raras e traduzidas de originais franceses ou ingleses. Estas apareciam, por vezes, em pequenos textos inseridos em colecções de tipo enciclopédico inspiradas por uma militância cultural de esquerda apostada em elevar o nível cultural popular, como acontecia com os cadernos da editorial Inquérito.

A difusão científica em História, praticada por especialistas, quer professores universitários, quer investigadores, só começou depois do 25 de Abril. Só então apareceram obras de investigação de bom nível científico que nem por isso deixaram de ser bons êxitos editoriais. Este resultado de um alargamento do público que queria ter opiniões pessoais esclarecidas acerca de questões históricas era então estimulado pelas obras de historiadores franceses de indiscutível competência científica, mas com talento literário e que tratavam de velhos problemas da vida social de uma forma inovadora, como Marc Bloch, Lucien Febvre, Fernand Braudel ou Jacques Le Goff. Esta evolução foi, evidentemente, benéfica para o nosso desenvolvimento cultural nos últimos trinta anos. Na verdade, o progresso científico não depende apenas de trabalhos altamente especializados. Os conceitos e conhecimentos de base necessários ao avanço da ciência têm de ser tão difundidos quanto possível. A dicotomia erudição/divulgação, predominante em Portugal antes de 1974, era um dos mais evidentes indícios de uma sociedade de baixo nível cultural. Ora este problema pode-se hoje considerar praticamente resolvido na área da História de Portugal. As biografias dos «Reis de Portugal» beneficiaram de uma alargamento do gosto de muita gente pela história. Ao mesmo tempo constituem uma importante contribuição para desenvolver e aprofundar este mesmo gosto. De facto a maioria dos seus autores consegue apresentar textos acessíveis e ao mesmo tempo rigorosos e exigentes. Este facto não seria possível antes de 1974, quando o público capaz de ler e apreciar tais obras era extremamente reduzido e os especialistas desprezavam a divulgação.

Admitimos, portanto, que se resolveu correctamente a relação entre a divulgação e a erudição. Isto não quer dizer que a colecção só tenha obras-primas. Com efeito, o nível atingido não dispensa a crítica, sem a qual não existe nenhum progresso intelectual. A colecção terá, pois, de se submeter à discussão científica.

Não podemos sujeitar-nos ao velho defeito português avesso a esta prática. Com efeito, ao contrário do que acontece nos países mais desenvolvidos, em Portugal a crítica é, ainda hoje, mal recebida, provoca rupturas de relações pessoais, fomenta intrigas institucionais, afecta a carreira do pessoal docente, encontra pouco espaço público para se poder manifestar serenamente e com verdadeiro proveito. Infelizmente este defeito está longe de se dissipar.

Um dos seus indícios é a escassez de revistas científicas com uma boa secção de recensões críticas e uma cobertura regular da produção nas várias áreas especializadas. Ao contrário do que referia há pouco acerca da divulgação, este defeito permanece nos meios intelectuais portugueses e não parece tender a desaparecer. Tem uma relação evidente com a crise da Universidade que infelizmente atravessamos; por isso seria útil discuti-lo tendo em conta o seu enquadramento institucional. Como é evidente, relaciona-se com o frequente recurso aos tribunais para impugnar as provas e concursos académicos. Apesar de a arbitragem judicial não ser competente do ponto de vista científico, este facto revela o mau funcionamento do sistema de selecção e sobretudo a perda do critério da cientificidade como regra de base da instituição universitária. As autoridades académicas deixaram de suportar a crítica. Deixemos, porém, de lado esta questão. Não é neste lugar que ela se deve discutir. Mas não podemos também deixar de dizer, com toda a clareza, que, de um ponto de vista historiográfico, é indispensável exortar os historiadores portugueses a confrontarem ideias, opiniões e interpretações, ou seja, a empreenderem um amplo debate acerca das obras agora publicadas. O estádio atingido por elas não é definitivo. Mas só será ultrapassado por meio da discussão e da crítica. Esperemos que o avanço dos conhecimentos e interpretações alcançado sirva de estímulo para novos aprofundamentos.

O que neste momento estou a sugerir é que os nossos historiadores, e sobretudo os que redigiram as biografias dos reis portugueses, examinem com cuidado os textos dos seus colegas e discutam publicamente as interpretações dos factos, a legitimidade das fórmulas gerais com que se definem acções, ambientes, estruturas, instituições e conceitos de épocas passadas ou o encadeamento dos factos como forma de explicação da História. Este procedimento é particularmente necessário, interessante e fecundo para o período medieval, em que as lacunas documentais são grandes e numerosas, e em que, por isso, as reconstituições dependem de hipóteses dotadas de graus de verosimilhança variáveis. Assim, mesmo que não se consiga demonstrar a total veracidade de uma reconstituição, é muito importante verificar coincidência de opiniões e de argumentos, sobretudo quando se chega à mesma conclusão por vias diferentes.

Um aspecto particular da colecção dos «Reis» oferece ocasião directa à discussão. Em todos os seus volumes se encontrarem passagens paralelas que tratam sob perspectivas diferentes dos mesmos períodos cronológicos, uma vez que se ocupam da infância, e juventude dos futuros reis e que estes coincidem

com o fim do governo dos seus antecessores. Seria, pois, interessante averiguar as eventuais divergências daí resultantes, e as consequências interpretativas de tais discrepâncias. Além disso, muitos dos autores desta colecção conhecem bem períodos históricos relativamente largos. Em vários casos poderia ter havido uma distribuição diferente dos biografados. A escolha final resultou da necessidade de cobrir todo o elenco, sem omitir nenhuma biografia. Temos, pois, actualmente, conjuntos de especialistas nas melhores condições para desenvolverem debates, pesquisas programadas ou estudos comparativos de âmbito cronológico, temático ou interpretativo. Para isso, porém, é preciso não temer a discussão. Se ela se confina ao campo científico, sem contaminar as relações pessoais, não pode deixar de ser fecunda e enriquecedora.

Passemos, agora a outros aspectos que de certa maneira definem a colecção, mesmo quando foram resolvidos de forma diferente por cada um dos autores. Um dos mais interessantes é o facto de quase todos eles perceberem bem que o género literário da biografia não coincide exactamente com o da História. Interrogam-se, portanto, acerca do que a biografia exige, da sua legitimidade ou do seu interesse, e até da sua própria possibilidade, sobretudo em épocas anteriores ao Renascimento. De facto, na Idade Média, a imprecisa noção de autonomia individual torna duvidosa a reconstituição do percurso pessoal. Nessa época, as informações das fontes narrativas são tão escassas que tem de se recorrer a informações sobre o contexto. Também acontece que a tradição narrativa, embora mais nutrida, e mesmo relativamente abundante, transmita um retrato irreal que se foi enriquecendo com o tempo, para o colocar ao serviço de uma causa ideológica, como aconteceu, nitidamente, com Afonso Henriques. Neste caso, a personagem histórica desaparece por detrás de representações míticas. Temos de fornecer explicações prévias para definir as características e as condições de produção das fontes, como condição indispensável para não deturpar o seu significado.

Mesmo quando a figura do rei não adquiriu dimensões míticas tão amplas como a do Fundador da Nacionalidade, é muito frequente a formação mais ou menos precoce de um certo retrato, cuja forma vai evoluindo ou sendo alterada nos séculos seguintes. Os cognomes dados aos reis portugueses constituem, na sua extrema condensação, verdadeiros retratos ou caricaturas. Mesmo quando se devem considerar falsos, deturpantes ou enganadores, nem por isso perdem o seu significado. Tratam-se mais frequentemente de retratos morais do que de retratos físicos, sobretudo os mais antigos; por isso representam juízos históricos colectivos ou individuais. A maioria dos volumes desta colecção começa justamente por apresentar esses retratos com as suas variantes, em geral para se distanciarem deles e os esquecer, como esboços incompletos ou enganadores, partindo do princípio de que a biografia que se propõem tratar virá a constituir o verdadeiro retrato, tão objectivo, completo e isento quanto os vestígios documentais o

permitam. Alguns autores, porém, advertem que a sua reconstituição não é a verdade, pela simples razão de que a verdade histórica não existe ou é sempre ambígua. Por outro lado, vários autores, sobretudo os medievalistas, chamam a atenção para o facto de a escassez de informações propriamente biográficas acerca do seu herói ter de se compensar com a narrativa de acontecimentos do reinado, mesmo quando o rei não tem neles nenhuma intervenção directa. Este último problema contribui, obviamente, para que a presente colecção se torne, no seu conjunto, uma verdadeira História de Portugal construída numa perspectiva de história narrativa, por oposição à História das estruturas sociais e económicas.

Uma segunda característica desta colecção é o facto de todos ou quase todos os seus autores terem procedido a uma investigação expressa, pessoal, directa sobre a documentação disponível e de utilizarem muitas vezes documentos inéditos. Não se baseiam em informações de segunda mão. Reviram ou verificaram as já conhecidas e acrescentam-lhe dados novos. O conhecimento directo da documentação de base e a especial competência acerca da época a que consagram a sua investigação permite-lhes conseguir uma segurança até hoje inexistente em obras de síntese. Dado número de páginas pedido pelo editor, os acontecimentos tiveram de ser descritos com bastante pormenor. Foi necessário buscar informações detalhadas acerca de acontecimentos e personagens estrangeiros, de forma a poder relacionar a história nacional com a história peninsular e com a história europeia, e, para os soberanos das épocas moderna e contemporânea, com a história mundial. Deste ponto de vista, verifica-se um nítido progresso historiográfico, apoiado num conhecimento normalmente muito completo da bibliografia internacional. Hoje nenhum historiador universitário se atreve a alegar a impossibilidade de consultar obras ou documentos que só pode encontrar em bibliotecas ou arquivos estrangeiros. Por outro lado, o próprio desenvolvimento das fontes de informação bibliográfica, por meio de boletins, repertórios e revistas, e, desde há pouco, pela Internet, veio alargar a possibilidade de consulta. Os autores dos «Reis de Portugal» usam estes instrumentos de forma completa e enriquecedora.

Merece a pena destacar o progresso historiográfico que estas características representam. Com efeito, embora todos ou quase todos os autores sejam docentes universitários, propensos a orientar a sua investigação para temas estruturais ou institucionais, ou para procederem a análises sistemáticas de fundos documentais definidos por parâmetros cronológicos ou espaciais, tiveram de fazer um exercício que não era ditado por interesses académicos, mas por um propósito de divulgação e que convidava a adoptar a perspectiva literária, associada ao género biográfico. Nem uma coisa nem outra se podiam conciliar com uma escrita descarnada ou esquemática admissível em teses repletas de mapas, gráficos, quadros e tabelas exigida pela investigação económica e social. A perspectiva biográfica, pelo contrário, convidava os autores a identificar claramente as

personagens intervenientes, a imaginar as suas reacções, a ter em conta as mentalidades e os interesses individuais ou de grupo, a caracterizar os lugares e regiões, a estabelecer datações minuciosas, a descrever os acontecimentos com todo o rigor, a situar as acções em cenários tão concretos quanto possível. Foi assim que vários deles, sobretudo os que escreviam sobre reis dos séculos XVI a XVIII, recorreram a rituais, cerimoniais e relatos circunstanciados de celebrações como os baptizados, casamentos, funerais ou coroações, de festas litúrgias ou civis, de visitas e entradas régias, de caçadas e torneios, ou procuraram descrições de cidades, palácios ou igrejas. Os que escreveram sobre reis do século XIX tiveram muitas vezes a possibilidade de utilizar cartas e memórias, e assim, de penetrar na psicologia dos seus protagonistas e de ter em conta as reacções afectivas e os comportamentos temperamentais.

Outra característica comum e que merece a pena sublinhar é o normal distanciamento para com as polémicas em torno de vários reis portugueses, sobretudo aqueles que a historiografia liberal acusava como responsáveis por um governo nocivo ou obscurantista. Como se sabe as figuras atingidas eram sobretudo D. João III, por ter sido o responsável pela introdução em Portugal da Inquisição e da Companhia de Jesus, o Cardeal D. Henrique pela colaboração que deu a ambas as iniciativas e por ter confiado a educação de D. Sebastião aos Jesuítas, D. Sebastião pela insensata irresponsabilidade com que empreendeu a conquista de Marrocos, e depois quase todos os soberanos seguintes, quer por favorecerem demasiado a Igreja e os Jesuítas, quer por não terem protegido devidamente os estudos universitários, as ciências, as artes ou o desenvolvimento económico. A grande excepção era, evidentemente, D. José pela protecção que concedeu ao Marquês de Pombal, exaltado por ter abatido a Companhia de Jesus, renovado os estudos universitários, desenvolvido o comércio e criado as primeiras indústrias. Os ataques da historiografia liberal e republicana atingiram de uma forma ainda mais feroz D. Luís e D. Carlos, mas poupavam D. Pedro V. Como se sabe, às posições da historiografia liberal respondeu a historiografia conservadora que procurou reabilitar as figuras vilipendiadas pelos liberais. De um lado, Herculano, Oliveira Martins, Pinheiro Chagas, António Sérgio ou Aquilino Ribeiro; do outro, António Sardinha, Alfredo Pimenta, Caetano Beirão ou Lúcio de Azevedo. O regime salazarista favoreceu a reabilitação patriótica fazendo dos manuais do ensino liceal o instrumento da sua propaganda, mas a oposição liberal não foi menos combativa até 1974.

Uma das mais importantes contribuições da colecção dos «Reis de Portugal» para superar polémicas deste género, sempre estereis e deturpantes por transformarem a História em tribunal, foi a redução da polémica ideológica às suas devidas proporções. Os autores que redigiram os textos dos volumes consagrados a figuras controversas, lembrando, embora, as interpretações positivas ou negativas anteriormente produzidas, evitaram os juízos de valor e colocaram o acento

na compreensão dos acontecimentos, mesmo que sejam difíceis de entender em função da mentalidade e sistemas de valores actuais. Contribuem, assim, da maneira mais eficaz para libertarem a História de esquemas interpretativos que só podem impedi-la de exercer a sua verdadeira função intelectual.

A publicação da colecção «Reis de Portugal» constitui, portanto, um vigoroso distanciamento das perspectivas da história das estruturas sociais e económicas, considerada ainda não há muito tempo como a verdadeira História, a única que merecia a pena estudar, a única que se podia considerar científica. Apesar de alguns ensaios historiográficos inspirados nesta perspectiva, obviamente por influência francesa, temos de admitir que, em Portugal, a investigação desse tipo não chegou muito longe nessa via. Só se pôde orientar nesse sentido depois do 25 de Abril, quando os modelos franceses já começavam a diversificar-se e a conceder um papel mais importante à história das mentalidades e às interpretações de base antropológica. Apesar do dogmatismo com que a vulgata marxista exerceu a sua tirania na maioria dos cursos de história das nossas universidades a seguir ao 25 de Abril, para excluir qualquer explicação histórica que não se baseasse no materialismo dialéctico, é bastante escassa a investigação portuguesa acerca das estruturas sociais e económicas para períodos anteriores ao fim do século XIX. Os estudos baseados em levantamentos sistemáticos e completos da documentação de uma região vasta durante um período largo exigiam um investimento humano demasiado pesado para conseguir atrair os historiadores portugueses, que geralmente preferem obter resultados a médio ou curto prazo. Os ensaios que se fizeram neste campo restringiram-se a áreas geográficas reduzidas e a períodos insuficientes para se poderem tirar conclusões seguras; além disso foram demasiado dispersos no tempo e no espaço para se poderem definir com segurança os termos comparativos. Há poucos elementos válidos para definir e explicar as diferenças e as semelhanças verificadas no tempo e no espaço.

Apesar disso, a problemática económica e social esteve presente nas recentes sínteses da História de Portugal, quer na dirigida por mim, quer na orientada pelo Prof. Oliveira Marques. Em ambos os casos constituiu, mesmo, a principal base interpretativa dos fenómenos históricos considerados, que, por serem de natureza estrutural, se situam no tempo longo e nos movimentos de massa. Neste sentido, ambas se podem considerar produtos das perspectivas francesas dos *Annales*, apesar de a investigação que as precedeu e que lhes serviu de base não se poder considerar suficientemente segura e completa para resolver com segurança todos os problemas. A história política, pelo contrário, é secundarizada em ambas. Na *Nova História de Portugal* aparece em último lugar, no fim de cada volume, quase como um apêndice, geralmente sem que o respectivo autor procure demonstrar a sua relação com as estruturas económicas e sociais e a sua evolução durante o período respectivo. Na *História de Portugal* do Círculo de Leitores é mais frequente a tentativa de descobrir a articulação dos fenómenos

políticos com os de outros níveis históricos, mas também não se tomam os factos políticos como o fio condutor das alterações verificadas em cada período. O volume relativo aos séculos XVII e XVIII omite, mesmo, por completo, a história política, cujos dados só foram acrescentados ao texto primitivo na edição escolar. Foi difícil persuadir o coordenador do volume de que este capítulo também era indispensável.

A colecção dos «Reis de Portugal» veio, de certa maneira, preencher a lacuna deixada em aberto por estas duas sínteses. Embora não seja esse o seu objectivo principal, constitui, no seu conjunto, uma verdadeira história política de Portugal, sobretudo para as épocas mais recuadas, ou seja para aqueles períodos para os quais era difícil encontrar dados biográficos. A narrativa centrada na pessoa do rei só se torna verdadeiramente possível a partir do século XIX. Cumprindo o programa editorial, os autores dos volumes consagrados a D. Pedro IV, D. Maria II, D. Pedro V, D. Luís, D. Carlos e D. Manuel II escreveram efectivamente biografias, o que raramente foi possível nos volumes anteriores, consagrados a épocas em que os dados biográficos são escassos ou incompletos. Compreende-se bem esta diferença. Tendo os reis da época liberal aceitado o novo regime, deixaram de ser os principais dirigentes políticos. A história política, quer das ideias, quer das organizações partidárias, deixou de depender só deles. Continuando, embora, a ser dela protagonistas, deixaram de desempenhar os principais papéis. A história política tinha, pois, de ser apresentada e explicada independentemente da acções régias.

De qualquer maneira, no seu conjunto, a colecção «Reis de Portugal», enquanto centrada em torno da história do poder político, vem contribuir para uma visão de conjunto do passado nacional bastante completa, moderna, fundamentada e esclarecedora. Representa um progresso notável quando se compara com a situação da historiografia portuguesa de há meio século. Não vem substituir, mas vem completar as Histórias de Portugal que actualmente existem e que já tinham constituído, nos últimos vinte anos, um progresso importante em relação a uma situação efectivamente atrasada quando posta em confronto com a historiografia europeia ou americana. Curiosamente, a perspectiva historiográfica que a ela preside aproxima-se daquela que, na Idade Média e na Época Moderna, desempenhavam as crónicas régias. Esta comparação sugere-me uma última ideia.

Recuperando alguma coisa da perspectiva cronística, a colecção «Reis de Portugal» aceita, de certo modo, uma concepção popular da História, centrada em torno dos detentores do poder que o exercem em nome de Deus e por isso o consideram sagrado. A sacralização do poder tranquiliza o povo, que se sente protegido, e apela para o dever de serviço (do povo para com o rei e do rei para com o povo) e para a solidariedade. A crónica conta como o rei foi fiel ou infiel ao seu modelo sagrado. Indo ao encontro desta concepção tão popular, vaga, mas saudosamente recordada, a colecção responde a expectativas comuns, embora

inconscientes. Este aspecto também contribui para o seu êxito editorial. Todavia, não pode alimentar equívocos. A sua explicação do passado não se destina a prolongar o mito, mas a descobrir o que ele possa ter de verdadeiro. Tem, portanto, de ser racional e objectiva. A história como disciplina científica destina-se a descobrir a racionalidade dos fenómenos sociais e da sua evolução através do tempo. Por isso tem de entrar em linha de conta com os aspectos económicos, sociais, culturais e mentais, mas também com a intervenção voluntária, consciente ou não, dos detentores do poder. A componente estrutural dificilmente poderá atrair o cidadão normal; mas a componente voluntária interessa a toda a gente. Assim, sem renegar a perspectiva cronística, fornecem-se ao leitor os elementos necessários para ele atingir uma compreensão mais completa do passado e, por esse meio, compreender também melhor a sociedade em que vive.

Fazer da História a disciplina destinada a resolver a dimensão diacrónica dos problemas estruturais da sociedade representa uma tarefa de natureza científica. Mas a História não é só ciência. Conjugiar todos os elementos de que ela é feita, mesmo os mais aleatórios, e conseguir explicar o que aconteceu de uma forma compreensível e até atraente, é já do domínio da arte. Existem as duas coisas nos 34 volumes dos «Reis de Portugal». Nalguns deles de forma eminente. Por isso me atrevo a dizer que a colecção, com volumes de valor variável, como tudo o que é humano, representa uma contribuição muito importante para a historiografia portuguesa.

Regozijo-me por ter feito parte desta equipa e pelo sucesso global alcançado. Felicito o CEPCEP, os coordenadores que em seu nome orientaram o empreendimento e se esforçaram por lhe imprimir o melhor nível científico possível, e a editora Círculo de Leitores pela maneira como conseguiu difundir tão largamente um valioso instrumento de desenvolvimento cultural.

**«HISTÓRIA DA CAROCHINHA» – REVISITAÇÃO
E REVALORIZAÇÃO DE UM CONTO TRADICIONAL
(A PROPÓSITO DE MÁRIO F. LAGES, *VIDA/MORTE E DIAFANIA DO
MUNDO NA HISTÓRIA DA CAROCHINHA. ENSAIO ETNOLÓGICO,*
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA, LISBOA, 2006)**

*João David Pinto Correia**

Controversa, estranha, aparentemente absurda – parece sugerir o Prof. Mário F. Lages – seriam características desta história da tradição. No entanto, tendo descoberto o mesmo investigador que não era bem assim, que até havia uma economia global de grande densidade do conto na sua estrutura e na sua significação simbólica, resolveu demonstrá-lo com esta obra intitulada *Vida/Morte e Diafania do Mundo na História da Carochinha*, agora editada pelo Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa, Universidade Católica. Será preciso lembrar que deste conto de animais a primeira versão publicada é também a primeira da colectânea inaugural da edição de contos populares tradicionais portugueses, *Contos Populares Portugueses*, de F. Adolfo Coelho, de 1879.

E podemos desde já afirmar que Lages nos convence de que estamos, afinal, perante uma composição de Literatura Oral integrada na Cultura Popular, que comporta todos os espessos sentidos de sabedoria de uma tradição aglutinadora de poderosos e densos elementos, por vezes aparentemente estranhos uns em relação aos outros, para nós, no entanto resultante de uma dinâmica sedimentação feita de aproximações e contrastes, de fusões, e cisões que solicitam e exigem do estudioso análise e sobretudo interpretação, a fim de a sua função e significação serem reveladas como descobertas de um tesouro que na sua grande parte de encantamento só deverá ficar intacto e misterioso para os seus «consumidores» mais próximos que não para nós, seus investigadores.

A pesquisa assenta, pois, num *corpus* de 79 versões em língua portuguesa, elas mesmas distintas em três classes (de extensão crítica, de contracção simbólica e de efabulação erudita). É no primeiro grupo que, como mais «antigas», se situam também «as mais ricas de sentido e as mais estruturadas», com as suas duas partes

* Centro de Tradições Populares Portuguesas – UL/FCT
Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa.

bem distintas, mas contribuindo num só todo: o conto propriamente dito e a lengalenga. Estas 79 versões são, portanto, avaliadas como de muito diferente valor, sobretudo as que ficam irremediavelmente prejudicadas por pretensões de deciptação e arranjo literário. Importa acrescentar que as aquisições feitas ao longo do «Prólogo», mais sete capítulos e um «Epílogo», para além dos excursos, são apoiadas em muitas outras composições de diferente origem e natureza com que o Autor vai aferindo as suas hipóteses, discussões e formulações conclusivas: elas acompanham o argumento nos seis capítulos que vão do 2.º ao 7.º – ao todo são cerca de 90 (92 mais concretamente) essas outras histórias.

Após o Prólogo em que se expõem objectivos, pressupostos teóricos, hipóteses, a afirmação da primazia da interpretação e uma «lógica do texto» (leia-se texto da presente obra), o 1.º capítulo demora-se na apresentação das diferentes versões, com a transcrição da que se considera fulcral, a de F. Adolfo Coelho, em *Contos Populares Portugueses*, de 1879. Trata-se, na verdade, do 1.º texto a abrir a primeira colectânea de contos populares publicada em Portugal e demoradamente se passam pelo crivo da avaliação as quase oito dezenas de versões, afirmando-se a importância da narrativa como condutora de interpretação, explicitando-se os «processos de diferenciação textual» e, o que é muito importante, reconhecendo-se que o conto deverá ser considerado como um todo de duas partes: o conto propriamente dito (que vai da 1.ª sequência – «a Carochinha encontra dinheiro» – até à «morte de João Ratão») e a lengalenga (que abrange o «pranto da Carochinha», a «participação de vários agentes no desgosto da Carochinha», incluindo mormente as manifestações da rainha e do rei).

No 2.º capítulo, «A Carochinha e os seus heterónimos», reportam-se as variantes da Carochinha como agente principal: a doninha e a formiga, salientando-se a posição central do agente feminino na história; com rejeição de guloseimas e a aceitação e a importância dos enfeites com que prepara o futuro namoro.

No 3.º capítulo, percorre-se a lista dos pretendentes, aprofundando-se cada um dos motivos – animais (boi, burro, porco, cão, gato e, finalmente, o ratinho). Este é objecto de estudo no capítulo 4.º, «O rato deceptor», assim se chama o capítulo, e nele se exploram conotações caracteriológicas da natureza murina, ressaltando-se a conhecida «gulodice». Neste ponto, e já situada a «carochinha» na isotopia do «vestir» ou do «enfeite», o rato vai integrar a isotopia do «comer», mas um comer individual, não social, e, por isso, resultante em /morte/.

O capítulo 5.º, «O trauma real», dá-nos conta do efeito que o «choro da Carochinha» tem sobre outros agentes que, à primeira abordagem, parecem misturados, sem lógica. Aqui, e por razões de diafanía, ficam convincentemente arrumados e muito bem explicados: são nove esses agentes, distribuídos por três séries. Na 1.ª série, os agentes da «casa» / domesticidade /: a tripeça, a porta e a trave; na 2.ª série, os da natureza (o pinheiro, os passarinhos e a fonte); e final-

mente na 3.^a, a sociedade / os humanos (os meninos, a rainha e o rei). Esta «dilação da predicação» constitui, portanto, momento cimeiro da análise e da interpretação.

Ao longo dos capítulos 2.^º a 5.^º, ressalte-se a análise e sobretudo a interpretação dos motivos enumerados, não da forma habitual, de registo quase encaixado dos significados catalogados, mas de modo dinâmico, discutido, com pertinência e grande poder argumentativo. Apreciar-se-á principalmente tudo quanto diz respeito à interpretação da esfera «sexual» e do «escatológico», que não é evitada, pelo contrário bem evidenciada, embora com discrição, mas sempre com frontalidade.

O capítulo 6.^º contextualiza – o título do capítulo é «Outros contextos» – o conto e o que acerca dele fica dito noutras inesperadas situações de erudição de natureza etnológica, respeitantes a outras tradições, quer espacialmente mais próximas de nós (a italiana, a espanhola, a hispano-americana), quer de natureza histórico-cultural, como a consagrada ao «contexto mítico da *Pantchatantra* e *brâmane*», com suas transformações romena e grega.

No entanto, parece não ter ainda sido dito tudo o que pode esclarecer e valorizar a nossa «história da carochinha», a fim de que ela seja acertadamente realçada: então, procuram-se «intertextos e metatextos», trazendo-se à colação textos de tradição francesa, alemã e inglesa, com uma forte acentuação na «Gata Borralheira», justificando-se o atrevimento pela necessidade de melhor compreender «o processo de maturação psicológica e sexual necessária ao casamento e à geração e que os actores tenham atitudes e comportamentos semelhantes ou opostos aos das personagens do final da história da carochinha» (p. 319). E este é outro momento alto na exploração dos mecanismos intertextuais e metatextuais na nossa disciplina.

No Epílogo, capítulo de conclusões, momento de acertar, reperspectivar e fechar com sugestões e propostas para futuras investigações e aplicações (tenho em mente o último subcapítulo dedicado ao «valor pedagógico da carochinha»): revaloriza-se o método, reafirmam-se os significados, relembram-se, com as certezas adquiridas, as transformações da história e da sua significação.

Deste modo, ficam comprovadas as «hipóteses» explanadas logo no princípio da obra: «As ideias-guia deste ensaio (e acrescento entre parênteses e aspas, qualificado como “etnológico”) são as duas expressões no título: que a história da carochinha é uma reflexão sobre as condições de emergência, manutenção e desaparecimento da vida, sintetizámos na oposição {vida/morte}, e que a realidade é diafânica: o cosmos, a natureza, os animais e os homens são não só paralelos e contíguos, mas também se interpenetram e intersignificam, como se todo o ser pudesse ser representado numa única dimensão» (p. 25).

E só direi mais alguma coisa acerca do que pode ser ressaltado como muito importante: referirei, por exemplo, como é demonstrado o universo semântico e

simbólico positivo da carochinha e da rainha, actores femininos que se situam no eixo da socialidade e da exaltação da energia, da procriação e da continuação pela afirmação e desejo da Vida, à qual se contrapõe a negatividade da linha de força criada pelos principais actores masculinos (João Ratão e o rei) com seu individualismo, concentração obsessiva no comer, na gulodice, e no lugar da cozinha e mesmo na panela e nas brasas, na sua emasculação, na sua sexualidade frustrada ou incompleta, conducente à recusa da vida, e encaminhando-se inevitavelmente para a Morte.

Esta minha leitura é naturalmente empobrecedora em relação à pujança de sugestões, propostas e conclusões, resultantes da análise e da interpretação de Mário F. Lages. Ao leitor caberá a tarefa de se confrontar com os textos-versões da «história da carochinha», debater os pontos de vista e conclusões do autor e, agora, os do crítico que apenas pretendeu torná-los mais salientes e evidenciados.

Mas, cuidado!, há outros aspectos a merecer atenção na feitura da obra: a apresentação das 79 versões do *corpus* exemplarmente arrumadas e bem identificadas, o acompanhamento iconográfico no final, a representatividade de uma extensa bibliografia que procurou ser completa, não obrigatoriamente exaustiva em obras auxiliares, a qual é completada pela enumeração dos sítios da Internet consultados (creio que 80) e ainda os índices úteis e tecnicamente louváveis.

É evidente que algumas questões poderão, no entanto, ser lembradas, para melhor esclarecimento, e que poderiam ser aqui discutidas, por serem susceptíveis de não concordância total da parte de muitos de nós: uma dela seria considerar o Autor a 2.^a parte do conto da carochinha como uma lengalenga e não como um conto cumulativo, na acepção de Aarne-Thompson nos seus *The Types of Folktale*; e outras questões, não tão importantes, que surgem ao longo da obra, o que é uma vantagem, porque com certeza provocarão os comentadores e os críticos e despertarão a curiosidade de todos os interessados na disciplina e no estudo cada vez mais aprofundado do conto e das sucessivas questões que a Carochinha e outras «histórias» não deixarão de levantar na hermenêutica e na exploração analítica e interpretativa da matéria.

Trata-se, pois, de uma obra notável de grande rigor na análise para a qual se nota a lição sem seguidismos, mas também sem qualquer desdém, do que nos ficou, e ainda é actual, da teoria e prática estruturalista e semiótica; por outro lado, é também obra notabilíssima de intensa finura e sensibilidade na interpretação, bem fundada, evitando exclusivismos de simpatia ou de repulsa, quer nos contributos ditos de psicanálise (Freud, Jung, von Franz), quer nos psicológicos e sociológicos.

De notar igualmente a preocupação de se integrar na referência à classificação internacional do conto, não perdendo de vista os contributos de Anti Aarne e Stith Thompson, bem como de americanos e franceses (por exemplo, Delarue – Ténèze).

Enriquece-se, assim, em profundidade, a bibliografia da investigação em Portugal sobre o conto português, na sequência de contributos mais antigos: os de menor dimensão e que foram fundamentais nas novas abordagens (penso nos estudos de José Gabriel Pereira Bastos ou da equipa de Boaventura Sousa Santos), e sobretudo as obras de maior fôlego de Ana Cristina Macário Lopes e Isabel Cardigos dos Reis.

E mais um elogio que ainda se lhe poderá fazer é ser obra que convida a uma leitura entusiasmante: obra de matura, aturada, rigorosa investigação, impele-nos a um prosseguimento contínuo de prazerosa e cada vez maior empatia pelos caminhos da aventura hermenêutica.

MÁRIO F. LAGES, *VIDA/MORTE E DIAFANIA DO MUNDO
NA HISTÓRIA DA CAROCHINHA. ENSAIO ETNOLÓGICO.*
«COLEÇÃO ESTUDOS E DOCUMENTOS» 13, LISBOA,
UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA. 2006

Isabel Cardigos*

Estamos perante o primeiro estudo de grande fôlego jamais feito sobre *A História da Carochinha*, essa história «que teve a honra de abranger e rotular a totalidade dos contos e de exprimir, por inchaço semântico, tudo o que a vida segrega de ingénuo e pueril» (J. Gomes Ferreira).

Já há uns anos que sabíamos que Mário Lages trabalhava sobre *A Carochinha*, e claro que sorriámos. Iria a história da Carochinha e do João Ratão realmente merecer o que viriam a ser estas quase 500 páginas por um consagrado estudioso da cultura de tradição oral? Sabemos agora que merecia. Nós, que temos andado mergulhados em classificações e catalogações há já quase dez anos, suspeitávamos que *A Carochinha* valia a pena pela particular difusão que tinha no mundo¹: completa, isto é, com uma primeira parte da selecção, casamento e morte de um noivo, e uma segunda parte do lamento pela sua morte, *A Carochinha* só aparece na Península Ibérica e na Itália. A primeira parte do conto aparece na área mediterrânica (em que incluímos Portugal) e, tanto quanto sabemos, vai até ao Iraque. A lengalenga da segunda parte, sem desenvolvimento da narrativa inicial e com outros protagonistas, aparece em França, na Inglaterra, na Alemanha.

A curiosidade com que comecei a ler o livro cedo se me perfilou em seriíssimo interesse e atenção. Curiosidade? Desde logo, no título, uma lindíssima e enigmática palavra: *diafania*: «Diafania do Mundo», palavra com que vamos divagando ao longo da leitura: «no entendimento que o mitógrafo popular faz da realidade, tudo é [aperceptiva e ontologicamente] diáfano: as coisas indiciam-se mutuamente [...], embora seguindo as regras rigorosas da produção simbólica» (p. 116). Como no escudo de Aquiles (passo da *Ilíada* citado na p. 26), em que todos os entes e acções da realidade se intersignificam.

* Universidade do Algarve.

¹ Conto classificado no índice internacional de Aarne, Thompson e Uther (ATU) com o título *Little Ant Finds a Penny* (n.º 2023). Hans-Jörg Uther, *The Types of International Folktales. A Classification and Bibliography* (3 vols.), FF Communications n.ºs 284-286, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica, 2004.

Só que nos contos de transmissão oral, e paradigmaticamente neste, «tudo está marcado com o selo da insignificância» (p. 10). Tudo é disfarce. Através da «aparente inatividade dos temas tratados» e da «pobreza de meios de expressão empregues no conto», esta obra propõe-se seguir um «processo de desvendamento» de «conceitos ontológicos e antropológicos fundamentais» que aparecem em síntese na história da Carochinha (p. 10 e ss.).

Na sua incessante e meticulosa busca de sentido, o autor detém-se sobretudo diante daquilo que se apresenta como absurdo e desconcertante, para lhe perscrutar o enigma.

E, neste nosso mundo desencantado (em que tudo é relativo, valores e verdades, e a procura duma «essência» foi banida do discurso), é profundamente comovida que eu comparo esta demanda de sentido à daqueles heróis dos *contos de fadas*, que dão atenção àquilo que é (aparentemente) inútil, insignificante, humilde, desprezível... esses que tão bem souberam ouvir a voz dos animais que a aprenderam, e com ela entendem o mundo. Ou como a enjeitada que, ao catar uma velha hedionda, vê pérolas no que são lêndas, e é recompensada passando a «dizer» pérolas quando fala. Se há alguma «moral» nesses contos, ela é a de ensinar a não ir pelas primeiras impressões.

Diz Mário Lages: «a primeira impressão que se tem ao ler [a história da carochinha] é a de ser uma pura forma sem conteúdo, um referente sem referencial [...] um dizer vazio que em si próprio se esgota» (p. 11). E, no labor de reflexão e de escrita, o autor vem a comprovar a hipótese proposta à partida de que «a permanência da história da carochinha decorre da centralidade do sentido que transmite, da sua dimensão lúdico-dramática e do seu carácter estranho e absurdo», que «a resguarda do esquecimento e da marginalização, ao contrário de outras histórias que tiveram livre curso nas sociedades tradicionais e que depois desapareceram» (p. 15). Se aqui recuamos um pouco ao sentir um eco daquela voz de sereia segredada no Romantismo de que o povo mais não é do que transmissor ignorante de veladas verdades preciosas e arcanas, damo-nos conta de que tal tentação é logo atalhada pela fundamentação inspirada mas segura de mestres como Lévi-Strauss. De facto, Mário Lages parte com sólidas ferramentas teóricas (filosóficas, antropológicas) para esta busca do sentido do mundo que o texto guarda. Além disso, é com uma apurada intuição – fruto da familiaridade de longa data com a tradição popular portuguesa – que o autor vai ajuizar os diferentes graus de autenticidade dos muitos textos da tradição oral abordados neste seu estudo (77, só da Carochinha portuguesa).

O texto de referência da Carochinha é depois cruzado com muitos outros e, a propósito dele, vão-se desdobrando um sem-fim doutros textos, que discorrem entre si e se vão mutuamente esclarecendo. Texto de muitas margens, em que, por exemplo, se discorre sobre carochas, doninhas ou formigas (variantes para a figura da heroína), descobrindo as homologias entre elas que validam o sentido

profundo da transmissão da narrativa, que transforma um animal repelente numa figura simpática, feminina, requintada, pronta para o casamento e procriação: «carochas, baratas, formigas ou doninhas, respondem ao mesmo domínio e desígnio de significação, resultante não de uma escolha casual dos narradores mas de uma lógica recôndita que funciona à revelia de deturpações, obnubilações e racionalizações introduzidas no processo de transmissão» (p. 112).

A primeira parte da *História da Carochinha* (da sua selecção de um noivo, e da morte do mesmo), é interpretada por Mário Lages como a história do desastre que decorre de um casamento desigual, aqui entre espécies (Cap. 3, «As Afinidades Electivas»). Isto porque (acrescentamos nós) a história da Carochinha não é, de modo algum, um conto de encantamento (ou *de fadas*), pois este, quase sempre de um casamento desigual, tem (também quase sempre) um desenlace feliz. Quando se trata de espécies diferentes (como na Bela e o Monstro) é porque houve encantamento, daí que o desencantamento preceda o final feliz. Na *História da Carochinha*, pelo contrário, a carocha (por mais sofisticada que seja) não deixa de ser uma carocha nem o rato um rato. Por natureza feia e repelente, ela vem a tornar-se na «carochinha», «bonita e perfeitinha», que – centrada no bem vestir – se enfeita para arranjar noivo. Do cortejo de pretendentes testados por ela (cena descrita numa sequência formulística, em que os testes são predominantemente da voz e da alimentação), apenas passa o teste o animal que à Carochinha parece mais civilizado: um ratinho que passa logo a ter nome e apelido (João Ratão). Mas morre porque se porta como um rato, come sem regras, sozinho. Não há cultura que apague as diferentes naturezas de um e de outro. A este propósito e por contraposição, Mário Lages recorda um texto do *Panchatranta* (pp. 249-253), que nos remete para uma situação análoga, só que com a escolha certa – a da mesma espécie – e, por conseguinte, um desenlace feliz. Uma ratinha é transformada em menina, tão linda que, quando chega a altura de casar, lhe é proposto o Sol como noivo. Segue-se um encadeamento semelhante ao de «A formiguinha e a neve», para ela decidir qual será o noivo perfeito, o mais forte: mais forte que o Sol, a Nuvem; mais forte que a Nuvem, o Vento; mais forte que o Vento, o Muro. Mais forte que o Muro... o Rato! E é o rato que a menina escolhe, feliz, obedecendo assim à sua verdadeira natureza – e revertendo a ela.

Interessantíssima e central no argumento que propõe sentido para esta história é a leitura de Mário Lages que se organiza em torno da dicotomia «comer» e «vestir», que por sua vez se articula com natureza e cultura, morte e vida. Morre o João Ratão, a Carochinha fica viúva, o casamento foi fruste, estéril.

«Os factos colocados no espaço simbólico são máscaras do sentido, feitas na tristeza das coisas ausentes». Esta frase não é de Lacan, é de Mário Lages, no início do capítulo 5 «O Trauma Real», capítulo esse que abre com a belíssima epígrafe de Jakobsen, «la tristesse de l'absence masque l'absent», e que se debruça sobre a

lengalenga cumulativa que constitui a segunda parte da história (hoje raramente lembrada), em que se encenam os lamentos que repercutem o trauma da morte do João Ratão, acordado pelo pranto da Carochinha. «A tristeza que move os actores não faz mais do que evocar a ausência essencial e definitiva de alguém. O que resta é o trauma que ela produz. Assim, os sentimentos postos à deriva e os seres colocados aparentemente de forma indiscriminada na lengalenga, substituem uma ausência essencial e tornam-se enunciadores [...] dessa realidade» (p. 191). Assim, a rainha «em fraldas pela cozinha» reproduz como máscara grotesca e delirante, a disponibilidade sexual que tem a Carochinha enfeitada à janela pronta para escolher noivo. E a figura do rei a «arrastar o c. pelas brasas» reproduz o João Ratão cozido e assado no caldeirão.

Começa com o espaço doméstico (tripeça, porta e trave), sai fora da porta para a natureza (pinheiro, passarinhos, fonte) e invade o espaço humano até chegar ao rei e rainha. Mário Lages vai-nos desvelando este espaço simbólico, que parece de deriva e está afinal rigorosamente estruturado numa organização especular, simétrica, criadora de sentido, com os extremos coincidentes: o rei e a rainha são assim reencenações do João Ratão e da Carochinha. Todos reflectem e modulam o drama daquele desajuste: o mundo, afinal, não permite uniões díspares, não é poroso, «diáfano». É dessa perca que se trata, é essa perca que se chora. A lengalenga recria assim essa outra diafania intrínseca das coisas, em que tudo o que é separado se reflecte e se corresponde quando lamenta que o mundo assim não seja.

Não posso dar mais do que um apontamento breve da imensa riqueza a descobrir nas muitas páginas deste livro. Nele somos confrontados com ideias tão estimulantes, que suscitam, em nós, outras que as confirmam, as interrogam, segregando ainda outras...

O livro convoca ainda uma série de outras histórias que, entretécidas, suscitam sentidos insuspeitos antes terem sido justapostas: A Carochinha e a Gata Borrallheira; a história do tonto Manuel Vaz que, no dia do casamento, não faz senão disparates; a história do Filho da Forneira que, montado no seu peixinho encantado, faz rir a princesa que vê a cena do seu balcão e, magicamente, a engravida: riso de vida fértil e eufórica que contrasta com o choro da carochinha, viúva e estéril.

Pela mão de Mário Lages, dentro dum elaborado enquadramento teórico e metodológico, «os contos pensam-se entre si» e ajudam-nos a pensar. Pensamento mítico? E porque não? Lévi-Strauss reclamou para si, ser, depois de Freud, o último mitólogo da história de Édipo. Tal como nos mitos, também «os factos no espaço lógico são o mundo»². Mário Lages faz agora entrar na roda dos contos que se pensam entre si a História da Carochinha.

² Citação de Ludwig Wittgenstein, em epígrafe na obra apresentada.