

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

DOI: <http://dx.doi.org/10.18817/ot.v21i38.1125>

FESTAS POPULARES ENTRE OS TSONGA: a “espetacularização” da cultura no Moçambique contemporâneo.¹

POPULAR FESTIVALS AMONG THE TSONGA: the “spectacularization” of culture in contemporary Mozambique

FIESTAS POPULARES ENTRE LOS TSONGA: la “espectacularización” de la cultura en Mozambique contemporáneo

DULCÍDIO COSSA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8022-8192>

Doutor em Ciências Sociais

Universidade Federal de Sergipe (UFS) / Programa de Pós-Graduação Profissional em Ensino de História (PROFHISTÓRIA)

São Cristóvão, Sergipe, Brasil

dmacossa@gmail.com

Resumo: Este trabalho resulta das reflexões do meu campo de pesquisa na área cultural *tsonga*, onde tenho vindo a estudar ancestralidade, rituais e festas populares. Nele, objetivo analisar os rituais e/ou festas populares no sul de Moçambique como meios de “espetacularização” da cultura num contexto contemporâneo. Do ponto de vista metodológico, proponho-me a articular as perspectivas de Van Gennep, Turner, entre outros autores como Goffman, Geertz e Gluckman, para (re)pensar experiências e vivências de *mhamba ya ukanyi*, festa de *Gwaza Muthini* e Festival de Marrabenta.

Palavras-chave: Festas populares. Ritual. Espetacularização.

Abstract: This work is the result of reflections from my field of research in the *Tsonga* cultural field, where I have been studying ancestry, rituals and popular festivals. It aims to analyze popular rituals and/or festivals in southern Mozambique as means of “spectacularization” of culture in a contemporary context. From a methodological point of view, I propose to articulate the perspectives of Van Gennep, Turner, among other authors such as Goffman, Geertz and Gluckman, to (re)think experiences of *mhamba ya ukanyi*, of the *Gwaza Muthini* party and the Marrabenta Festival.

Keywords: Popular festivals. Ritual. Spectacularization.

Resumen: Este trabajo es resultado de reflexiones desde mi campo de investigación en el área cultural *Tsonga*, donde estudio ascendencia, rituales y fiestas populares. Analizo los rituales y/o fiestas populares al sur de Mozambique como medio de “espectacularizar” la cultura en un contexto contemporáneo. Desde el punto de vista metodológico, propongo articular las perspectivas de Van Gennep, Turner, entre otros autores como Goffman, Geertz y Gluckman, para (re)pensar experiencias y vivencias de *mhamba ya ukanyi*, la fiesta *Gwaza Muthini* y el Festival Marrabenta.

Palabras clave: Fiestas populares. Ritual. Espectacularización.

¹ Artigo submetido à avaliação em janeiro de 2024 e aprovado para publicação em junho de 2024.

Introduzindo

Este trabalho é resultado da pesquisa de campo que venho realizando há mais de oito anos na área cultural *tsonga* (sul de Moçambique) – em Macuane, um posto administrativo (rural) da Província de Gaza, e Marracuene, uma vila urbana da Província de Maputo. Tal pesquisa gravita em torno do ritual, que é realizado nestes espaços para o consumo de *ukanyi*, uma bebida sagrada-ancestral produzida a partir de *makanyi*, frutos de *nkanyi* (árvore conhecida cientificamente como *sclerocarya birrea*², que abunda entre os meses de dezembro/janeiro e março, período no qual se realiza o ritual de *ukanyi*, conhecido na categoria nativa como *mhamba ya ukanyi*).

Assim, *mhamba ya ukanyi* é um momento de revigoramento de valores, crenças e práticas tradicionais nativas, invocação³ e convivência com os antepassados, o que permite a revitalização da espiritualidade tradicional africana⁴. A este ritual – particularmente em Marracuene – associam-se a festa de *Gwaza Muthini* e o Festival da Marrabenta. Lembrando que estas três festas rituais não estão diretamente relacionadas, senão indiretamente. Não obstante, elas têm de comum o fato de ocorrerem na mesma época do ano (fevereiro), mesma região (sul de Moçambique), todas exaltam algumas práticas e valores culturais moçambicanos, bem como a ancestralidade. Com a peculiaridade de que em Marracuene é possível vivenciar simultaneamente *mhamba ya ukanyi*, *Gwaza Muthini* e Festival da Marrabenta na mesma data (2 de fevereiro de cada ano) e no mesmo espaço. Este fato foi crucial para incitar-me a esta discussão. Todos estes fenômenos entrelaçaram-se/entrecruzaram-se, para mim, de forma espontânea em meu campo de pesquisa.

Objetivo, neste texto, analisar, num cômputo geral, para além de *mhamba ya ukanyi*, as festas populares e os rituais no sul de Moçambique como meios de “espetacularização” da cultura moçambicana. É importante ressaltar que, por um lado,

² *Sclerocarya birrea* é uma árvore frutífera que ocorre em alguns países do continente africano tais como Moçambique (conhecida também como canhoeiro), África do Sul, Namíbia, Suazilândia, Zimbábue, Botsuana, na África Equatorial (entre a Etiópia e o Sudão, a Norte), entre outros.

³ Aqui, a noção de invocação não pode ser confundida com a de incorporação, senão uma comunicação – seja oral (falas e canções) ou corporal (dança) – com os antepassados.

⁴ Em afroperspectiva, abordagem defendida por Renato Noguera, a espiritualidade é uma categoria ou conceito diferente da religiosidade. “A primeira nasceu com a própria humanidade, enquanto a segunda emerge em contextos histórico-sociais e culturais específicos” (Noguera, 2019, p.132). Se por um lado a espiritualidade remete ao mistério da existência em suas dimensões inexplicáveis: por que existimos? De onde viemos e para onde vamos? Qual o sentido da vida? Por outro, religiosidade encobre as mesmas questões e ergue instituições com ritos, doutrinas e liturgias próprias (Noguera, 2019). Desse modo, falar de espiritualidade “tradicional” africana, ou particularmente *tsonga*, remete a pensar em como esses questionamentos são feitos nesses contextos a partir de suas próprias condições existenciais, longe de doutrinas e liturgias. Contudo, não se deve subentender que seja possível circunscrever uma única espiritualidade africana ou *tsonga*.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

concebo a “espetacularização” da cultura enquanto o processo pelo qual algumas práticas culturais moçambicanas são representadas em forma de espetáculo por intermédio de festas rituais em que temos palcos (espaços ritualísticos), os atores (protagonistas das festas rituais) e espectadores (participantes das festas rituais). Por outro, com “espetacularização” entre aspas pretendo destacar o fato de que este não é um conceito consolidado, fechado, consensual, mas sim, fluido e, talvez, controverso. Porém, necessário para fins analíticos que me proponho.

Portanto, metodologicamente, proponho-me a articular as perspectivas de Van Gennep, Turner, entre outros autores, como Goffman, Geertz e Gluckman. Relatos e narrativas de campo serão cruciais para a análise da realidade social em causa.

Desse modo, começo o estudo com a descrição e a análise das experiências e vivências de *mhamba ya ukanyi*, posteriormente debruço-me em torno da festa de *Gwaza Muthini* e o Festival de Marrabenta.

Kuhawula mindzheko*: pedido de permissão aos antepassados e início da festa de *mhamba ya ukanyi

Quando chega a época de *ukanyi*, Macuane e Marracuene param, literalmente, para vivenciar e testemunhar esse momento. Uma época constituída por três etapas: *kuhawula mindzheko*⁵, *xikuwha*⁶ e *kuhayeka mindzheko*⁷, respectivamente.

Assim, é preparado primeiro o ritual *kuhawula mindzheko*, que marca tanto o início ou a abertura da época de *ukanyi* quanto do *mhamba ya ukanyi*, e é assim a primeira fase do ritual. É a etapa que, no processo ritual, corresponde ao momento de “separação” (Gennep, 2011; Turner, 2013).

Na comunidade de Macuane, *kuhawula mindzheko* realiza-se na casa do “régulo”⁸ (*mukhulu/hosi*) Cossa (José Maria Albuquerque Cossa), como patriarca e instância superior da

⁵ Em *xichangana*, *kuhawula mindzheko* é o nome atribuído ao ritual de abertura da época de *ukanyi* (uma bebida tradicional).

⁶ Em *xichangana*, *xikuwha* é o nome atribuído às festas de consumo e celebração de *ukanyi* (uma bebida tradicional) em comunidade.

⁷ Em *xichangana*, *kuhayeka mindzheko* é o nome atribuído ao ritual de encerramento da época de *ukanyi* (uma bebida tradicional).

⁸ Régulo (do latim *regulus*, "pequeno rei", reizete) foi a designação dada na historiografia e na administração colonial portuguesa aos chefes tribais e outros potentados africanos e mais raramente da Ásia, nomeadamente de Timor. O título foi utilizado durante toda a história colonial portuguesa para designar figuras de autoridade, de qualquer natureza, entre os povos colonizados. Disponível em <https://pt.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9gulo>. Acesso em: 29 jun. 2016. Portanto, no caso, régulo em Moçambique é um rei que administra certo território e representa, sobretudo, a autoridade tradicional

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

comunidade. Vale observar que a casa do *mukhulu/hosi* (“régulo”) é tradicionalmente denominada por *kaMukhulu*, que, em *xichangana*, significa residência do supremo, a casa do patriarca, do chefe, pois *mukhulu*, tradicionalmente é, sobretudo, a figura-referência da comunidade, o responsável por instituir junto à comunidade as normas de conduta, as regras e sanções que regem a comunidade. É o detentor da sabedoria ancestral, pois se acredita que é protegido e guiado pelos antepassados. É, portanto, o “guardião” da comunidade, guardião dos valores, costumes e práticas do grupo. É assim como *mukhulu*, o *hosi* José Maria Albuquerque Cossa é visto pela comunidade de Macuane. E, por isso, durante o trabalho, usarei mais a denominação *mukhulu* ou *hosi* ao invés de “régulo”, que tem uma conotação colonial, daí as aspas.

Antes de mais nada, a família real dirige-se a um cemitério familiar, no qual jazem outros membros (da família real), no caso, os antepassados comuns⁹, para uma cerimônia à parte. A cerimônia visa uma comunicação entre membros e entes queridos e antepassados da família real.

O ritual *kuhawula mindzheko* se inicia com outro ritual denominado *Kuphahla*¹⁰, justamente o ritual que legitima a abertura oficial da época de *ukanyi*. *Kuphahla* é, no entanto, a fase inicial de todo o processo e o momento principal para dar partida à época de *ukanyi*, tradicionalmente denominada *nguva ya ukanyi*¹¹, pois é nesse ritual em que o líder tradicional, o *mukhulu/hosi*, o patriarca, anuncia aos antepassados que a época de *ukanyi* está a começar. E, assim, o patriarca pede autorização aos ancestrais para permitir o início da época e, ao mesmo tempo, pede para que os antepassados abençoem a época. Faz-se, portanto, o anúncio do balanço da vida da comunidade, das suas intempéries, suas conquistas e roga-se para que haja mais produtividade, sobretudo na colheita.

comumente reconhecida e institucionalizada como o patriarca da comunidade. A sucessão do régulo em Moçambique é transmitida de geração em geração na mesma família, e, geralmente, o sucessor tem sido o filho mais velho do régulo (frequentemente homem), mas, em certos casos, mesmo a mulher (a esta se denomina “rainha”). Salientar que, de acordo com as conversas tidas com alguns régulos, em nosso entender, o termo régulo foi implementado pelos colonizadores portugueses, por um lado, como uma estratégia de reduzir o poder dos grandes reis africanos das colônias portuguesas para melhor dominá-los e subalternizá-los. Daí que, por este motivo opto em usar neste trabalho o termo *mukhulu* ou *hosi* que é a denominação nativa de Macuane e Marracuene usada para designar o líder/chefe tradicional na estrutura hierárquica de poder comunitário. Na verdade, estes líderes são Reis, embora renegados como tal pelo poder administrativo colonial. Para aprofundar mais sobre o assunto e, particularmente, sobre esses sujeitos, que há muito tempo desempenham papéis fundamentais na vida de grupos sociais em Moçambique, ver: Cossa (2021).

⁹ O que chamo aqui de “antepassados comuns” se difere do que denomino “antepassados familiares”. Estes últimos dizem respeito exclusivamente a uma família específica e os primeiros, correspondem à toda comunidade, os mesmo são invocados e zelam pelo grupo social.

¹⁰ Em *xirhonga* e *xichangana*, *kuphahla* é relativo ao ritual de invocação dos antepassados.

¹¹ Expressão em *xichangana*, a mesma significa época de *ukanyi*.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

Kuphahla é, desse modo, o meio pelo qual se invocam os antepassados. Contudo, mais do que invocar os ancestrais, existe também a crença comum de que *kuphahla* é o meio através do qual os antepassados bebem e desfrutam do *ukanyi* e mantêm-se presentes no ritual. Portanto, essas crenças são comportamentos de senso comum, que, segundo Garfinkel (1967), são os constituintes necessários de todo o comportamento socialmente organizado, e é assim que os indivíduos veem, descrevem e propõem, em conjunto, uma definição da situação social do *mhamba ya ukanyi* e do cotidiano em Macuane (Cossa, 2013).

Assim, a comunidade, os participantes do ritual, junto do *mukhulu/hosi*, dirigem-se a um lugar específico da casa, que, geralmente, tem sido uma árvore escolhida na família, denominada *Gandzelweni*¹². Trata-se de uma árvore sagrada. E, nesse caso, a árvore escolhida é *nkuhlu* (mafurreira).

Junto à árvore todos se ajoelham em seu redor com o *mukhulu/hosi*. E na árvore sagrada ficam dispostos alguns objetos sagrados, símbolos através dos quais se estabelece a comunicação com os antepassados. Refiro-me a objetos como um prato que porta alguns tecidos/panos sobre os quais se põe um frasco de nome *dontxi*, que contém *fole* (um tipo de rapé, derivado de tabaco consumido pelos antepassados), ao lado do prato com *dontxi* fica um pote menor de barro de nome *xikhuwane*, contendo *ukanyi* e um *ndzheko* para servir *ukanyi*.

Todos ajoelhados na árvore sagrada, o *mukhulu/hosi* começa a comunicação com os antepassados, proferindo algumas palavras em língua local (*xichangana*), “joga” um pouco de *ukanyi* e *fole* para o chão (este último que é inalado antes de ser deitado). Nesse exato momento o *mukhulu/hosi* pede aos antepassados que recebam e aceitem consumir *fole* e *ukanyi*, que lhes foram preparados pela comunidade com todo agrado. Dá-se aos ancestrais o relatório do dia a dia da comunidade de Macuane e da vida de seus membros; informam-se os eventos ocorridos naquela comunidade e, por fim, anuncia-se a eles a chegada da época de *ukanyi* e, sobretudo, roga-se para que os antepassados abençoem a época, no sentido de que esta decorra sem sobressaltos, pede-se proteção, chuva (no caso de escassez) e sucessos na colheita. E como uma das épocas que desenvolvi a pesquisa tinha coincidido com o fracasso na colheita devido à escassez de chuva e à seca, rogou-se abundância, para que as próximas épocas fossem diferentes e produtivas.

Assim sendo, os antepassados abençoam a época e liberam o consumo de *ukanyi*. Logo, o *mukhulu/hosi* com a permissão destes anuncia a abertura oficial da época de *ukanyi*

¹² Na zona Sul de Moçambique (particularmente em Maputo e Gaza), *Gandzelweni* é uma espécie de altar onde se faz a invocação dos antepassados.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

(*nguva ya ukanyi*). A este ritual dá-se o nome de *kuphahla nguva ya ukanyi*, relativo a “abençoar a época de *ukanyi*”.

Feito isso, cumprido o *kuphahla* e, conseqüentemente, liberado o consumo de *ukanyi*, o *mukhulu/hosi* e os participantes dirigem-se a outra árvore ainda no quintal real, onde decorre, então, o consumo da bebida sagrada *ukanyi*.

Os participantes sentam-se em volta da árvore escolhida em forma de círculo ou meia lua, dependendo do número de participantes, na qual as mulheres se sentam juntas de um lado e os homens do outro lado. Geralmente, as mulheres sentam-se em esteiras artesanais e os homens em cadeiras ou “banquinhos”, ou mesmo em troncos improvisados de árvores. O *mukhulu/hosi*, como superior hierárquico, tem o direito exclusivo de sentar-se sempre em uma cadeira. Ora, isso simboliza o lugar do *mukhulu/hosi* na estrutura hierárquica no seio da coletividade. No centro dos participantes vai um tambor plástico de 210 litros contendo a bebida sagrada *ukanyi*. Ao lado do tambor, uma bacia plástica contendo *mindzheko*¹³ (plural de *ndzheko*) com os quais se bebe *ukanyi*. E, ainda mais, um balde de tamanho menor contendo um saco para coar *ukanyi* para que a bebida não fosse servida com resíduos indesejados para o consumo.

Quando finalmente acaba a bebida tradicional *ukanyi* e resta simplesmente a bebida do fundo do tambor, denominada *hongwe*¹⁴, que é *ukanyi* mais denso, são chamados os jovens para beber.

Portanto, o fim da bebida é também o fim da cerimônia. E, desse modo, termina *kuhawula mindzheko*, que marca a abertura oficial da época de *ukanyi* na comunidade de Macuane.

Desse modo, *kuhawula mindzheko* corresponde em Marracuene e Macuane uma fase na qual os indivíduos consomem a passagem de um ritmo de vida “normal” para uma fase de efervescência ritualística de aproximação com os antepassados. Fase esta que, segundo Turner (2013, p. 97), “[...] abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um ‘estado’), ou de ambos”. Contudo, esse afastamento não é linear, ou seja, não significa que os indivíduos de Marracuene e Macuane se afastam, por completo, de sua rotina diária normal para uma “nova vida”. O que se pretende destacar, aqui, é que essa fase de *kuhawula mindzheko* demarca uma transição

¹³ Nome em *xichangana*, atribuído as cabaças usadas para beber *ukanyi*.

¹⁴ Nome em *xichangana*, atribuído à parte mais densa de *ukanyi*, onde existe a maior concentração do teor afrodisíaco desta bebida tradicional.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

periódica, momentânea, na qual os indivíduos transitam entre uma rotina de vida normal e um momento ritualístico, de exaltação ancestral e vice-versa.

***Xikuwha*: o auge da festa de *mhamba ya ukanyi* e a convivência com os antepassados**

Xikuwha é o ritual ou uma etapa do *mhamba ya ukanyi*, que vem após o ritual *kuhawula mindzheko*, ou seja, após o ritual da abertura oficial da época de *ukanyi*. Este é o momento derradeiro de festa ritual; é o ápice do processo ritual que remete à “liminaridade” apontada por Gennep (2011) e Turner (2013).

Na primeira sessão de *xikuwha* que presenciamos, o lugar reservado para o ritual era uma árvore frondosa de canhoeiro (*nkanyi*¹⁵), na qual os participantes já se encontravam sentados à sua volta. Homens de um lado e mulheres do outro. No centro da roda, a bebida tradicional, sagrada – *ukanyi* –, conservada em um tambor plástico de 210 litros, os *mindzheko*¹⁶, conservados em um alguidar de barro (*lihisu*) e um balde plástico com um saco para coar *ukanyi*.

Portanto, o mestre de cerimônia pede a palavra para dar início à sessão. Este toma a palavra e anuncia algumas regras básicas do ritual, a separação de banheiros (uns para mulheres e outros para homens). Pede-se que o ritual decorra com tranquilidade e que os participantes se comportem bem. Feito isso, o mestre de cerimônia profere algumas palavras, como “*auzaye, muminthe, Cossa*”, que enaltecem a continuidade dos Cossa, bem como das árvores sagradas para que haja mais *ukanyi*. E, também, proferem-se palavras que enaltecem e evocam a família anfitriã, que foi a escolhida para iniciar a sessão de *xikuwha*.

E, assim, seguiu-se a norma. Alguns especialistas na bebida escolhidos no ritual, chamados *madoda*¹⁷, provaram a bebida e aprovaram-na. Assim serviu-se o primeiro *ndzheko* de *ukanyi* ao *mukhulu/hosi*, que é o primeiro a beber; este, que antes de mais jorrou parte de *ukanyi* ao chão para que os ancestrais o bebessem também. Após isso, *ukanyi* foi sendo servido de *ndzheko* em *ndzheko* pelos participantes. Os demais (participantes) iam partilhando o *ndzheko*, sendo que o *mukhulu/hosi* era o único que não partilhava, e seu *ndzheko* era apoiado em *makanyi*¹⁸, o que o diferenciava dos demais. Portanto, isso indicava já uma regra implícita e até, talvez, explícita, segundo a qual, pela sua posição de chefe e, sobretudo, patriarca de Macuane, ele goza de certos privilégios, que lhe dão o direito de ter certos objetos

¹⁵ Em *xichangana*, *n'kanyi* é a árvore que produz o fruto (*kanyi*), do qual se produz a bebida sagrada *ukanyi*.

¹⁶ Em *xichangana*, *mindzheko* (plural)/ *ndzheko* (plural) são cabaças, recipientes que servem para beber *ukanyi*.

¹⁷ Anciãos conselheiros.

¹⁸ *Makanyi* é o plural de *kanyi* (fruto do canhoeiro, com o qual se produz a bebida tradicional *ukanyi*).

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

que só devem ser usados por ele e mais ninguém, não podem ser partilhados. Portanto, isso reflete certa hierarquia e “poder” no seio comunitário e no sistema familiar.

Os demais participantes, ao beberer *ukanyi*, têm o dever de jorrar parte da bebida para o chão no primeiro *ndzheko* como forma de honrar e beber também com os antepassados. Esta é uma das regras básicas para se beber *ukanyi* no ritual.

Portanto, isso nos indica o fato de que, na estrutura social de Macuane, as relações sociais do cotidiano são compartilhadas, estabelecidas entre dois mundos (o dos vivos e o dos não vivos). Ou seja, o dia a dia se estrutura na relação entre os membros da comunidade e seus antepassados. Os antepassados, mesmo não pertencendo ao mundo dos vivos fisicamente, a ele pertencem espiritualmente. Daí que as ações dos macuanenses são desenvolvidas, tendo em conta a presença dos antepassados, o que inibe, de certa forma, a prática de más ações por parte dos indivíduos, visto que estão em constante vigilância dos antepassados. Pode-se assim dizer que, nesse contexto, os antepassados desempenham também a função de manter a ordem social de Macuane, mantendo um controle social constante e contínuo sobre a vida dos indivíduos.

Assim, a festa prossegue e vai sendo requintada com momentos de canto e dança, homens e mulheres nesse momento de intensa alegria vão se misturando e o ambiente se intensifica cada vez mais. Entre conversa, cantos e dança vai se bebendo e celebrando *ukanyi* – a bebida ancestral sagrada.

Quase já terminando a bebida *ukanyi* e, conseqüentemente, quase a encerrar a sessão, os jovens são convidados pelos mais velhos para beber *hongwe*¹⁹ (a parte densa e terminal da bebida, reservada só para os mais velhos e jovens, caso assim o desejarem os mais velhos). Portanto, a bebida não recomendável a mulheres e crianças, pelo seu poder afrodisíaco e, também, porque assim determinaram os antepassados, como reza a tradição. *Hongwe* tinha sido drenado num recipiente aberto de barro, localmente conhecido como *lihisu*²⁰.

Terminado *ukanyi*, é encerrada a sessão e parte-se para outra sessão numa outra casa. Portanto, o fim da bebida sagrada anuncia também o fim da sessão. Ou seja, o fim da sessão de consumo de *ukanyi* é marcado pelo término da bebida. Desse modo, todos os presentes na sessão se mobilizam e se dispersam rumo à outra casa.

¹⁹ Em *xichangana*, *hongwe* é a parte mais densa da bebida sagrada – *ukanyi*.

²⁰ Em *xichangana*, *lihisu* é um recipiente aberto de barro.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

E, portanto, essa rotina de sessões de *xikwaha*, sessões de consumo de *ukanyi*, vai acontecendo sessão por sessão, de forma contínua durante toda a época de *ukanyi* em Macuane, em que os participantes vão de casa em casa bebendo *ukanyi*.

Xikwaha é, desse modo, o período liminar ou de liminaridade, intermédio, em que as características dos sujeitos são ambíguas, passam através de um domínio que tem poucos ou quase nenhuns dos atributos do passado ou do estado futuro. Os atributos de liminaridade ou de pessoas liminares são, necessariamente, ambíguos, uma vez que essa condição e essas pessoas se furtam ou escapam à rede de classificações que, normalmente, determinam a localização de estados e posições num espaço cultural (Turner, 2013). Assim, as entidades liminares, neste caso os macuanenses e marracuenenses, não se situam aqui nem lá, estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimoniais.

Kuhayeka mindzheko*: a despedida aos antepassados e o fim de *mhamba ya ukanyi

*Kuhayeka mindzheko*²¹ é a etapa terminal do *mhamba ya ukanyi*. O fim oficial²² da festa. Depois da abertura da época de *ukanyi*, tida como *kuhawula mindzheko* e de *xikwaha* (que corresponde às sessões de consumo de *ukanyi* em grupos), *kuhayeka mindzheko*, que, traduzido literalmente significa pendurar as cabaças (usadas para beber *ukanyi*), encerra-se o ciclo de *mhamba ya ukanyi*, abrindo espaço para que os indivíduos retomem a sua vida normal. Seria segundo Genep (2011) e Turner (2013), o momento de “reagregação”, que corresponde ao processo ritual.

O ritual de encerramento da época de *ukanyi* sempre deve ser realizado na casa da família real (*kamukhulu*)²³ à semelhança do ritual de abertura da época (*kuhawula mindzheko*) e segue-se o mesmo protocolo, na mesma sequência.

Posso dizer que a festa de *mhamba ya ukanyi* é caracterizada por “momentos de calma (equilíbrio)” e “momentos de tensão (desequilíbrio)”, de “efervescência coletiva”, parafraseando Durkheim (1912). O momento de calma e equilíbrio, correspondendo, tal como diria Goffman (2002), aos bastidores do ritual *kuhayeka mindzheko*, em particular, e do *mhamba ya ukanyi*, em geral, onde os atores se encontram relaxados, distantes dos holofotes e da atenção dos espetadores, enquanto os momentos de tensão correspondem à atuação dos

²¹ Em *xirhonga* e *xichangana*, *kuhayeka mindzheko* é o nome atribuído ao ritual de encerramento da época de *ukanyi* (uma bebida tradicional).

²² É o fim oficial de *mhamba ya ukanyi*, contudo, posteriormente a festa segue de forma não oficial, porém, ordeira.

²³ *KaMukhulo*, expressão em língua *xichangana*, denomina a residência do supremo, régulo, a casa do patriarca.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

atores, situação em que procuram representar os papéis incorporados em seus personagens, e os espetadores ficam atentos a eles, pois atuam cantando e dançando, interagindo com a platéia, o que remete à noção de “drama social”²⁴ de Goffman (2002).

No entanto, uma ligeira peculiaridade ocorre no *mhamba ya ukanyi* quanto, ao que Goffman (2002) aponta, à representação. É que, no *mhamba ya ukanyi*, os bastidores e o palco não estão separados. O que se separa são os momentos. Ou seja, existem “momento de bastidores” e “momento de palco” (atuação), sendo que os atores, ora se transformam em espetadores e os espetadores em atores, e vice-versa. Isto é, os bastidores e o palco transcendem o espaço físico, eles não se cingem apenas a espaços físicos, senão em alguns momentos, pois tudo decorre no mesmo espaço, e os envolvidos nas ações, ora como atores, ora como espetadores, são os próprios participantes do ritual, trocando-se mutuamente de papéis. Em suma, o espaço de *mhamba ya ukanyi* é simultaneamente palco e bastidor.

Quando a bebida (*ukanyi*) se esgota, a festa também termina e os participantes se dispersam. Assim marca-se o fim de mais uma época de *ukanyi* em Macuane. É também, a despedida dos antepassados.

Assim, finda essa fase que corresponderia a reagregação, segundo Turner (2013), os sujeitos, sejam eles individuais ou coletivos, permanecem num estado relativamente estável mais uma vez, e, em virtude disso, têm direitos e obrigações diante de outros de tipo claramente definido e estrutural, esperando-se que se comportem de acordo com certas normas e padrões éticos.

Dessa forma, fecha-se o ciclo de *ukanyi*, e com estas três etapas: *kuhawula mindzheko*, *xikuwha* e *kuhayeka mindzheko* completa-se o ritual de *ukanyi*. Ou seja, essas três etapas ou “subrituais”, se assim se pode dizer, perfazem o que, tradicionalmente, em língua local²⁵ em Macuane e Marracuene, chama-se *mhamba ya ukanyi*. Portanto, cumprir com essas três etapas implica passar pelos momentos de separação (*kuhawula mindzheko*), liminaridade (*xikuwha*) e de reagregação (*kuhayeka mindzheko*), completando o processo ritual (Turner, 2013; Gennep, 2011).

Mhamba ya ukanyi é entendido como um todo processo, que vai desde a preparação, passa pelas três etapas que culminam com o encerramento da época de *ukanyi*. Desse modo, posso afirmar, assim como Cavalcanti (1994) ao se referir ao carnaval carioca,

²⁴ Quando se refere ao drama social, Erving Goffman o faz em analogia a uma peça teatral, na qual cada ator tem uma posição, uma fala e uma ação previamente estipuladas, isto é, um papel a desempenhar. Neste sentido, o que caracteriza o drama são atores representando um determinado papel e que contracenam entre si, de forma que suas falas e ações adquirem sentido dentro da trama.

²⁵ A língua local de Macuane é *xichangana* (majoritariamente falada na Província de Gaza) e a língua de Marracuene é *xirhonga* (maioritariamente falada na Província de Maputo).

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

que, no sentido amplo, *mhamba ya ukanyi* significa não apenas a cerimônia, a festa, mas toda a sua preparação, ao longo da qual cada detalhe vai se transformando, gradualmente, constituindo o ritual que compõe *nguva ya ukanyi* (época de *ukanyi*).

O fato de os indivíduos se despedirem dos antepassados não significa que estes ficam esquecidos, ou que só estão presentes na época de *ukanyi*, mas, sim, que este é o momento em que a convivência com eles é mais intensa, a sua presença é mais viva, contudo, os antepassados continuam convivendo com a comunidade mesmo após a época de *ukanyi*, eles convivem dia após dia com os indivíduos. Portanto, é uma despedida que remete a uma separação não necessariamente rigorosa ou ruptura, mas que sugere a continuidade.

As etapas do ritual de *ukanyi* se constituem de idas e voltas ao ritual e à rotina diária dos participantes. O que significa que, ao mesmo tempo em que os indivíduos “param tudo” para vivenciar o momento ritual, também seguem continuamente as suas agendas cotidianas, (re)ativando e/ou desativando certas normas, valores, crenças, costumes, práticas em função da realização ou não do ritual de *ukanyi*. Os indivíduos, simultaneamente, vivem o ritual e retomam suas vidas.

Cada sessão ou cerimônia de consumo da bebida sagrada-ancestral *ukanyi* nos remete à separação (Gennep, 2011; Turner, 2013), à saída de uma rotina e entrada em um momento específico/particular de vida dos participantes, em que, durante a degustação, o consumo da bebida, as performances de canções e danças sugerem a elevação dos ânimos, fortes emoções e conseqüentemente à liminaridade (Gennep, 2011; Turner, 2013), na qual os indivíduos não se encontram “aqui” ou “lá” nem “lá”, estão no “entre”, na margem. E o final de cada sessão sugere a retomada da rotina diária e, portanto à reagregação (Gennep, 2011; Turner, 2013), sem que isso implique o fim do ritual ou festa de *ukanyi*. Ambiente esse que se vivencia durante cerca de três a quatro meses até que se encerre a época de *ukanyi*.

Se, por um lado, certas atividades, como a prática agrícola, são suspensas durante a época de *ukanyi*, para dar lugar ao ritual, elas não o são por completo, sendo retomadas, contudo, a “pouco gás”, sugerindo, assim, que a separação é parcial e não total.

Destarte, isso, de certa forma, remete-nos à idéia de que as etapas do processo ritual não são tão estanques, fixas, mas flexíveis, possibilitando transitar de uma à outra e vice-versa, ao contrário do que previu Gennep (2011) e Turner (2013).

Pode ser que, em alguns ritos, as etapas sejam visivelmente fixas, não obstante, é preciso ter em consideração as particularidades e especificidades dos rituais.

Entre *mhamba ya ukanyi* e a performance festiva

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

Em todos os eventos, cerimônias, rituais em que participei, a música, seja ela tradicional ou não, fazia-se presente. O que nos remete a pensar que não há ritual de *ukanyi* sem a mesma, e, nisso, as canções, os ritmos e as danças tradicionais são, frequentemente, o forte, ou seja, as que mais se destacam. Elas perfazem parte da performatividade da festa ritual.

Mas o que esse ambiente musicalmente cultural, esse leque de canções especificamente, pode nos dizer sobre esses contextos estudados? Qual seria o seu significado, qual a sua relevância no ritual de *ukanyi* e que reflexo tem nos indivíduos e no seu cotidiano?

Numa das festas rituais que vivenciei, em Marracuene, a cerimônia, foi sendo abrilhantada por alguns grupos culturais que representavam a vila e zonas circunvizinhas. À medida que os grupos se apresentavam, notava-se uma preocupação em resgatar valores “tradicionais”. Esse resgate era notório no conteúdo das canções que faziam menção aos antepassados, à ancestralidade, sobretudo no resgate dos seus modos de vida, visto que os modos de vida atuais, na visão de certos marracuenenses, contrastam com os da ancestralidade, seja no modo de se comportar, na forma de vestir, de se relacionar com os outros, o respeito mútuo etc. Exemplo disso é que, na sua apresentação, um grupo cantava que: *as mulheres tinham perdido o seu senso de mulher e se desvalorizavam; na medida em que andavam de saias extremamente curtas, de tronco nu, etc.; práticas e hábitos esses da “cidade”, do contexto urbano e moderno, que contrastam com os valores culturais tradicionais. Então, pedia-se o bom senso às mulheres de Marracuene. Ao mesmo tempo em que o grupo cultural “ataca” as mulheres também faz um apelo aos homens, sobretudo jovens, pelo envolvimento com a bandidagem (criminalidade), drogas, etc., apelando assim à mudança de comportamento.*

O resgate da “tradição” era também notório pela indumentária usada por alguns grupos, estes que se apresentavam vestidos de pele de animais, descalços ou de sandálias feitas com pele de animais, empunhando escudos e azagaias (lanças pontiagudas) e cantando em língua local. Tudo isso como forma de incorporar e representar a imagem do ancestral, que era, ao mesmo tempo, homem comum, guerreiro, caçador, provedor de família, etc.

Esse resgate da tradição, muito mais do que um simples resgate, representava um grito de apelo à afirmação da “tradição” vindo de indivíduos inseridos num contexto urbano e moderno, que, praticamente, miscigenou a tradição e a modernidade, sendo que esta última se visibiliza e tenta se impor mais.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

A afirmação da “tradição” e o resgate da ancestralidade aparecem como uma visão nostálgica virada para o passado. Contudo, isso não implica que os indivíduos queiram voltar para o passado e viver o tempo dos antepassados, mas, sim, que pretendem fazer um apelo às condições em que, na modernidade gritante do presente, encontram-se submetidos. Isto é, existe uma precariedade no presente que faz com que os indivíduos olhem para o passado e o modo de vida ancestral como meios nos quais se pode buscar, resgatar valores para repensar a condição presente.

Assim, *mhamba ya ukanyi* faz uma mediação entre o passado e o presente. Este fato fica mais evidente na fala de Makheleni, que reflete um discurso muito recorrente entre meus interlocutores tanto de Macuane como de Marracuene:

Fazemos isto porque estamos mal, cantamos essas músicas porque estamos mal na vida em que nos encontramos hoje em dia, já não é mais como antes, pois há tempos atrás a chuva era abundante, fazia muito calor, mas chovia. Valia à pena, mas hoje em dia tudo mudou, pois o calor é intenso e não chove. Tudo isto porque não respeitamos/seguimos a tradição [...] se fosse antigamente, em tempos remotos, como estamos na *época de ukanyi* nossos líderes realizariam o ritual *kupahla* (invocariam os antepassados) e teríamos chuva (Makheleni, Macuane).

Contudo, ao mesmo tempo em que se procurava afirmar a “tradição”, apresentavam-se grupos com a mesma lógica de conteúdo de resgate da “tradição” nas canções, mas estes se apresentavam com uma indumentária diferente, embora cantassem na língua local, trajados de terno e gravata, representando o “homem moderno” e urbano, contrastando com a indumentária de pele de animais, escudos e azagaias, que representam o “homem tradicional” e rural.

Portanto, isso nos remete a pensar que presenciar aquele momento cultural e assistir àqueles grupos era vivenciar, num mesmo espaço urbano, a materialização de um modo de vida urbano e de um modo de vida rural, e aquele evento, cerimônia, ritual, festa, emergia como mediador desses modos de vida.

As ilações que se podem tirar dessa discussão remetem-nos a pensar que as canções, sobretudo que apelam à “tradição”, circundam a vida dos indivíduos em Macuane e Marracuene, perfazendo, assim, a estrutura social daqueles contextos, pois exercem forte influência no imaginário que orienta as ações dos indivíduos. É através das canções que os indivíduos manifestam seus valores e crenças, fazem apelo à afirmação destes face às transformações da sociedade e, sobretudo, do “mundo moderno”.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

É, portanto, através das canções e seu conteúdo que são formuladas as cosmovisões dos macuanenses e marracuenenses; é a partir delas que os sujeitos manifestam a sua capacidade de agência, significando e/ou ressignificando o contexto em que estão inseridos.

O ritual de *ukanyi* (*mhamba ya ukanyi*) é como afirma Cossa (2013, p. 37),

[...] uma rede de relações sociais que propicia um ambiente de convergência e divergência de idéias. Sendo assim, é por meio dessa rede de relações sociais que se estabelece a transmissão do conhecimento, garantindo o legado do aprendizado, de geração para geração. E essa transmissão de conhecimento acontece de forma recíproca, pois é um processo mútuo, ou seja, é um processo de aprendizagem e ensinamento em que, se aprende e se ensina.

Durante o trabalho de campo em Macuane, num dia de ritual de *ukanyi*, fui convidado a participar dum encontro, uma reunião da comunidade com os líderes locais, de entre os quais, líderes tradicionais e representantes da administração formal do Estado. O encontro visava reunir a comunidade e seus líderes para o balanço do ano 2015 e transição para 2016 e discutir ainda os planos do futuro da comunidade de Macuane. O *mukhulu/hosi* de Macuane (José Maria Albuquerque Cossa) estava presente no encontro.

Na reunião, entre vários aspectos discutidos, um me despertou especial atenção. Um dos líderes comunitários levantou-se para narrar um acontecimento. O fato é que, segundo ele, tinha achado, durante a sua atividade de caça no mato, um embrulho composto de cueca, lâminas, agulhas, algumas raízes e fios de diversas cores que envolviam os objetos. Ao achar, tratou de chamar membros da comunidade para que em conjunto avaliassem o embrulho; estes, por fim, decidiram queimar o referido embrulho, pois concluíram (em consenso) que se tratava de um trabalho de “feitiçaria”, de ordem “supersticiosa”, feito para alguém da comunidade ou para a comunidade em geral; e tal ato de “feitiçaria” estaria por detrás de certos infortúnios, males e insucessos naquela comunidade, tal como relataram alguns membros da comunidade. Contudo, a tentativa de queimar resultou em fracasso, fracasso esse que a comunidade acreditava que se devia ao forte poder do “feitiço” feito.

O fato de os membros da comunidade concordarem de forma consensual em queimar o embrulho da “feitiçaria” remete-nos, primeiro, à crença na existência e no poder da “feitiçaria” como uma prática que influencia a vida dos membros e da comunidade; segundo, à partilha de valores em comum tais como a “não prática de atos de feitiçaria” e à solidariedade entre os membros que caracteriza a comunidade de Macuane, solidariedade essa que pressupõe a um dado momento certo equilíbrio temporário da estrutura social de Macuane, se entendermos o “[...] equilíbrio como as relações interdependentes entre partes

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

diferentes da estrutura social de uma comunidade em um período particular” (Gluckman, 1995, p. 260). Contudo, pode-se notar que, além do equilíbrio temporário e da tranquilidade, as relações sociais dos macuanenses são caracterizadas também por tensões e conflitos devido às diferenças, não raciais como constatou Gluckman (1995) ao analisar a estrutura social da Zululândia, mas às diferenças de crenças e valores dos membros de Macuane.

Portanto, esse fato ilustra o sistema de crenças que envolve as relações sociais dos macuanenses e reflete, conseqüentemente, parte da estrutura social de Macuane. Desse modo, pode se dizer que a estrutura social de Macuane é caracterizada em parte, também, por conflitos, o que Gluckman (1995) chamou de “situações de conflito”, decorrentes da existência no mesmo contexto social de um sistema de valores e crenças compartilhado por toda uma coletividade e de um sistema de valores e crenças que não é compartilhado por todos, neste caso, a “feitiçaria”.

Parafraseando Gluckman (2011) em *Rituais de rebelião no Sudeste da África*, é dizer, de outra forma, que *mhamba ya ukanyi* (a festa de *ukanyi*) é um momento de “autocrítica” das comunidades, no qual os indivíduos têm a oportunidade de fazer uma avaliação de si e das suas lideranças, visto que durante a época de *ukanyi* os indivíduos se encontram mais próximos das autoridades, pois convivem com elas nos rituais, sobretudo a figura do *hosi/mukhulu* (chefe). Desse modo, o ritual de *ukanyi*, os encontros rituais, as performances, as canções e danças não constituem apenas um espetáculo, mas uma autocrítica social e moral.

Gwaza Muthini e o Festival de Marrabenta

Gwaza Muthini é como ficou conhecida a batalha de resistência contra a ocupação colonial portuguesa travada em Marracuene por volta de 1895, concretamente no dia 2 de fevereiro. Assim, a festa de *Gwaza Muthini* é celebrada todos os anos na mesma data em memória dos guerreiros que tombaram na luta contra a dominação colonial portuguesa.

Esta festa é importante para a minha análise, visto que, embora a princípio, na sua origem não tenha uma relação direta com o ritual de *ukanyi*, ela coincide sempre dentro da época de *ukanyi* e, conseqüentemente, esta bebida sagrada é uma das que são usadas para o ato ritual da cerimônia. E mais ainda, é que, pelo que constatei no trabalho de campo, um dos grandes motivos que leva os indivíduos a deslocarem-se em massa à vila de Marracuene nesta data (2 de fevereiro de todos os anos), é a possibilidade ou oportunidade de beber a tradicional e sagrada bebida ancestral (*ukanyi*).

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

Desse modo, analisar a festa de *Gwaza Muthini* permite-nos, também, de modo geral, compreender melhor a estrutura social de Marracuene, entender a forma como a relação entre os vivos e os mortos emana nesta festa e perceber como os espaços sociais se transformam com a realização de certos eventos.

Salientar também que a cerimônia de *Gwaza Muthini* insere um conjunto de performatividades que envolvem uma série de práticas autóctones que se juntam às modernas e possibilitam-nos vislumbrar e compreender a relação entre a “tradição” e a modernidade.

Duas semanas antes da realização do *Gwaza Muthini* é realizado um ritual de invocação dos antepassados denominado *kuphahla*. Esta cerimônia acontece numa floresta sagrada de Marracuene onde repousam os antepassados da família real Mabjaia, que são os guardiões, protetores de Marracuene e consiste em invocar os antepassados para fazer preces de diversas ordens, mas, sobretudo, pedir bênçãos e proteção aos ancestrais para que *Gwaza Muthini* se realize em perfeitas condições.

O ritual é uma recriação da despedida dos guerreiros de Marracuene para a grande batalha de *Gwaza Muthini*. Daí que, munidos de escudos e azagaias (lanças) e trajados de pele de animais aos moldes de um guerreiro *tsonga*, um grupo de guerreiros composto por jovens e adultos “encena” como esse momento teria decorrido em 1895.

A cerimônia é dirigida pelo líder, rei de Marracuene – o *hosi* Mandjololo Mabjaia –, aos olhos de outros líderes tradicionais e demais participantes.

Após esse ritual, no dia 2 de fevereiro, realiza-se a festa de *Gwaza Muthini*. Justamente nessa mesma data, no ano de 2016, fui à festa da batalha de *Gwaza Muthini*. Nesse dia, cheguei bem cedo a Marracuene, e a vila já estava bem agitada, um movimento jamais visto em dias “normais”. Havia barracas montadas em tudo quanto era canto daquela urbe, as calçadas tinham sido tomadas por barracas improvisadas, de tal forma que os pedestres tinham perdido seu espaço, passando a compartilhar o mesmo espaço com automóveis. Transeuntes de diversos lugares e automóveis compunham as ruas da vila de Marracuene, e o comércio tinha se intensificado. Palcos e tribunas tinham sido montados no local da cerimônia, num monumento em memória dos guerreiros da batalha de *Gwaza Muthini*. Estava tudo ornamentado e com um ar colorido.

As autoridades tradicionais já lá estavam para iniciar a cerimônia, esta que começou com um ritual denominado *kuphahla* (ritual através do qual se estabelece a comunicação com os antepassados). E, segundo as autoridades tradicionais, o ritual *kuphahla*, pelo menos em Marracuene, só pode ser realizado bem cedo, de manhã, e não num outro período do dia, pois se acredita que, nesse período, os espíritos dos antepassados ainda não

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

começaram a vaguear, estão ainda em repouso, sendo que ficam então disponíveis para uma comunicação com o mundo.

O ritual consistiu em os líderes tradicionais deitarem para o chão, junto ao monumento, a bebida sagrada *ukanyi* e outra bebida tradicional de nome *uputsu* ou *xinto* e ainda vinho, proferindo alguns discursos, os mesmos estavam relacionados, sobretudo ao pedido de paz, visto que Moçambique passava por um momento de crise política, pedido de chuva, tendo em conta que a seca assolava o país e pedido de tranquilidade, uma vez que Marracuene passava por um dia de muita agitação naquele dia festivo.

Feito isso, alguns membros do governo chegaram e se juntaram à massa ali presente. Ora, um detalhe é preciso salientar. É que, na verdade, o ritual tinha que ter iniciado com a presença de certos membros do governo, como, particularmente, a figura do governador da província de Maputo. O ritual seria dirigido pelas autoridades tradicionais, mas na presença do governador, uma vez que existe uma articulação entre o *poder/autoridade moderno* e o *poder/autoridade tradicional*. Contudo, o ritual acabou iniciando sem o governador, devido à sua demora. No meio de tudo, os líderes tradicionais queixavam-se dos membros do governo pelo atraso, pois o atraso era visto como um desrespeito aos antepassados, à tradição, e isso deixou um ambiente de tensão entre ambas as estruturas. Na visão do campo tradicional, não é qualquer hora do dia em que se estabelece a comunicação com os ancestrais, nem sempre os antepassados estão disponíveis.

Portanto, assim visto, na estrutura social da vila de Marracuene, apesar de os antepassados estarem presentes o momento todo na vida das pessoas, a comunicação com os mesmos respeita ou segue alguns momentos específicos. A noção de tempo é fundamental para a comunicação com os antepassados. Ou seja, a noção de tempo é crucial para compreender em que base se assenta a relação entre os indivíduos (marracuenenses) e os ancestrais, entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos.

Nesse primeiro momento de invocação dos antepassados, apresenta-se a estes os animais a serem sacrificados (cabritos e galinhas) para eles, os mesmos que posteriormente servem para a alimentação dos presentes, num ato de comensalidade. E como, segundo a crença popular a cada festa, os antepassados oferecem aos vivos um hipopótamo para o consumo, com vista a saciar aqueles que para lá se deslocam em massa, o rei agradece aos ancestrais por mais uma oferta.

Posto isso, alguns cantos e danças tradicionais, folclóricas, foram executados. Os guerreiros da batalha de *Gwaza Muthini* encenavam através de canto e dança algumas táticas de combate, demonstrando a forma pela qual enfrentavam seus inimigos.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

Na sequência, seguiu-se a deposição de uma coroa de flores no monumento em memória dos guerreiros que morreram em combate na batalha de *Gwaza Muthini*. Esse ato foi presidido pelo governador da província de Maputo Raimundo Diomba e acompanhado pela atuação da Banda Militar das Forças Armadas de Moçambique e outros grupos locais. Por conseguinte, os discursos oficiais da cerimônia, seguidos da atuação de vários artistas locais e convidados no palco reservado ao Festival de Marrabenta, do qual me debruçarei mais adiante – este decorre até o amanhecer, encerrando o programa oficial. Porém, a festa segue por mais alguns dias, na qual a vila de Marracuene é o palco de atuação em que os participantes comem, bebem e dançam.

Dois anos depois, em 2019, voltei a Marracuene. Semanas anteriores à festa de *Gwaza Muthini* havia combinado com o meu amigo Rhuann, brasileiro que vinha do Brasil para um intercâmbio acadêmico em Moçambique, na Universidade Pedagógica na cidade de Maputo, e outros amigos dentre brasileiros e moçambicanos para assistir a festa.

No dia 2 de fevereiro do mesmo ano, data da festa de *Gwaza Muthini*, por volta de 4h, eu me levantei da cama, depois de um telefonema do Rhuann me avisando que já ia ao meu encontro. Este e os demais amigos me encontraram por volta de 5h, ligeiramente atrasados. Contudo, apreensivos nos dirigimos a Marracuene, onde chegamos 20 minutos depois.

Até 5h30, já estávamos no local da cerimônia, que, para o nosso espanto, estava vazio, sem sinal do ritual, apenas barracas sendo montadas à volta do local. Ficamos sem saber se o rito já tinha sido realizado ou se nós tínhamos chegado cedo demais. Porém, esta última hipótese era quase nula, pois, geralmente, o ritual se inicia, pontualmente, às 5h00.

Mas não tardou, em instantes chegou uma viatura no local com alguns líderes tradicionais e dois cabritos que seriam para o sacrifício, um preto e outro branco. Entre os líderes, o rei de Marracuene (*hosi Mabjaia*), que já era um conhecido meu e se dirigia ao local do ritual com alguns objetos simbólicos que marcam a cerimônia. Nesse exato momento, resplandecia a expectativa de ver, desde o início, o ritual *kuphahla*, que marca o começo da festa de *Gwaza Muthini*.

Assim, o rei Mabjaia começou os trabalhos dos arranjos do *gandzelo* (altar) no monumento de Marracuene, onde se realiza o rito de invocação dos antepassados.

Em simultâneo, era preparado o palco onde se realizaria o Festival da Marrabenta, que aconteceria mais tarde, bem como a tribuna na qual estariam alguns membros do governo que acompanhavam o governador da província de Maputo, Raimundo Diomba.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

Enquanto isso, eu registrava, minuciosamente, com a minha câmera fotográfica, cada instante e os detalhes da cerimônia, cada passo, desde a preparação.

Paulatinamente, foram chegando mais participantes: outros *tihosi*²⁶, reis, líderes tradicionais, anciãos, *tinyanga*²⁷, convidados, entre os quais uma comitiva internacional de Eswathini (antiga Suazilândia), e os guerreiros de *Gwaza Muthini*, que representavam os antepassados guerreiros, que tomaram na batalha de *Gwaza Muthini* contra a ocupação colonial portuguesa.

Instantes depois se deu por iniciada a cerimônia, por volta das 6h00.

O *hosi* Mabjaia liderando o ritual e os demais presentes se ajoelharam diante do *ganzelo*, onde tinha um galão de cinco litros contendo a bebida sagrado-ancestral *ukanyi*, outro com *uputsu* (bebida tradicional geralmente usada para *kuphahla*), uma garrafa de vinho, um cabrito, duas galinhas, um *dontxi* (espécie de tabaco moído).

Desse modo, o *hosi* começou a comunicação com os antepassados, invocando-os, proferindo alguns dizeres, deitando para o chão *ukanyi*, *uputsu* e *dontxi* para que os antepassados desfrutassem dessas dádivas. Enquanto isso, os participantes presentes o acompanhavam com duas batidas de palmas a cada fala, como gesto de honra e respeito aos ancestrais.

As primeiras palavras do *hosi* foram de exaltação dos antepassados, dizeres que os reverenciam e, em seguida, fez preces de diversas ordens, desde o sucesso na realização da cerimônia de *Gwaza Muthini*, pedido de chuva, saúde, boa produção agrícola, agradecimentos pela proteção e mais pedidos de proteção de Marracuene e seus residentes.

Depois do *hosi*, foi a vez dos demais líderes tradicionais, *tinyanga*, anciãos fazerem as preces enquanto deitavam também as bebidas tradicionais para o consumo dos antepassados e, por fim, os demais participantes no mesmo gesto simbólico seguiram com as preces e a invocação dos antepassados, onde também tive a oportunidade de fazê-lo, convidado por um líder tradicional, após uma entrevista a mim concedida.

No decurso do ritual um pano branco foi estendido ao chão, no mesmo local de invocação para que os participantes depositassem dinheiro, um gesto simbólico, que representa uma dádiva aos antepassados. Enquanto isso, um líder tradicional, descalço, deitava bebidas ancestrais sagradas à volta do monumento histórico.

Esse momento era acompanhado de canções em língua *xizulu*, entoadas pelos guerreiros de Marracuene, que, em seguida, abrilhantaram a cerimônia com uma

²⁶ *Tihosi* é plural de *hosi*.

²⁷ *Tinyanga* são os especialistas dos espíritos dos antepassados, com poder de possessão. Seu singular é *nyanga*.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

representação cultural, onde, empunhando escudos e lanças, recriavam, de forma performática, a batalha de *Gwaza Muthini* para o êxtase dos presentes que aplaudiam e gritavam pela performance.

Feito isso, por volta de 9h, começou-se a mobilizar um protocolo de recepção do governador da província. E, ao mesmo tempo, chegava a parada da Banda Militar das Forças de Defesa Nacional de Moçambique. Militares trajados de fardamento camuflado e munidos de instrumentos musicais, uma autêntica “orquestra ambulante”, que perfilada se organiza no local.

Os líderes tradicionais foram organizados em seu lugar, os convidados também, os demais membros do governo, os grupos que iriam atuar e o público, no geral, colocados nos seus devidos lugares, para receber em apoteose o governador. Este, que chegou instantes depois, e dirigiu-se ao monumento, em que depositou uma coroa de flores em homenagem aos guerreiros de *Gwaza Muthini*, e, nisso, a banda militar o acompanhou, entoando algumas canções protocolares.

Feito isso, os demais participantes se dirigiram em fila ao monumento, onde, junto à coroa de flores depositada, renderam homenagem aos antepassados guerreiros.

Seguiu-se, desse modo, uma demonstração do ritual de invocação dos antepassados, o qual já tinha decorrido mais cedo, e mais uma atuação dos guerreiros de *Gwaza Muthini*, tudo aos olhos do governador.

Após os discursos oficiais, seguiu-se, no final do dia, o Festival de Marrabenta, que teve a atuação de músicos locais, com destaque para Dilon Djindji, um ancião e um dos precursores da Marrabenta, ícone da música e cultura moçambicana e que tem sido anualmente principal figura de cartaz deste festival.

O festival se arrastou pela noite dentro até o dia seguinte (3 de fevereiro) –período no qual retornei para casa com o Chauque (um amigo meu), pois os outros amigos tinham abandonado o evento ainda na atuação do Dilon Djindji.

Esse festival é uma marca registrada da festa de *Gwaza Muthini*, evento que tem por objetivo o enaltecimento da música ligeira moçambicana.

As bandas de música começam o seu espetáculo no trem que parte da cidade de Maputo até Marracuene, onde sobem ao palco e continuam a atuação.

Portanto, *Gwaza Muthini* é uma festa ritual que engloba ou aglutina três importantes festas do sul de Moçambique: homenagem aos guerreiros heróis da batalha de *Gwaza Muthini*, a festa de *ukanyi* e o Festival de Marrabenta. Esta última ainda por explorar com mais profundidade.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

Desse modo, posso afirmar que a festa de *Gwaza Muthini* é uma oportunidade para vivenciar a “espetacularização da cultura”, pois, nela, a “cultura moçambicana” ou as culturas moçambicanas se tornam um espetáculo no qual as práticas, rituais, crenças e valores são expostos aos olhos dos espectadores (os participantes) no palco que é Marracuene. E, nesse sentido, esta festa é um “mega evento”, que pode ser entendido como uma representação do cotidiano dos moçambicanos, ou parte deles (Goffman, 2002), configurando-se como patrimônio imaterial de Moçambique.

Inspirado em Contins (2019), posso afirmar que, contrariando as previsões pessimistas quanto ao suposto processo de desaparecimento desses rituais tradicionais nos dois contextos analisados, cidade e campo (Marracuene e Macuane), a pesquisa etnográfica mostra, de forma flagrante, a persistência desses rituais e festas populares na contemporaneidade. Paradoxalmente, essa persistência evidencia-se por meio de suas transformações, que repercutem e acompanham as mudanças sócio culturais e econômicas nessa área.

Tal como propõe Geertz (1989), na observação da briga de galos balinesa, vivenciar o ritual ou a festa de *ukanyi*, a festa de *Gwaza Muthini*, o Festival de Marrabenta, foi, para mim, como pesquisador, de certa forma, “ler” uma parte do universo sociocultural e político do sul de Moçambique. Não quero com isso sugerir que a vida dos moçambicanos se resume nesses rituais e festas populares, mas, sim, que alguns dos fatos, por mim vivenciados, refletem parte do seu cotidiano e conseqüentemente a estrutura social.

Mhamba ya ukanyi, a festa de *Gwaza Muthini*, o Festival de Marrabenta enquanto atos performáticos apresentam-se como processos fluidos e flexíveis, nos quais as suas etapas nos sugerem uma continuidade entre o ritual, a festa e a vida cotidiana.

Assim, podemos pensá-los como fato social total. E pensá-los, dessa forma, é concebê-los como gramática dos nativos, através da qual estes se entendem, relacionam-se, pensam e (re)significam o seu contexto social.

Referências bibliográficas

CAVALCANTI, Maria. *Carnaval carioca: dos bastidores ao desfile*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1994.

CONTINS, Marcia. Prefácio II. In: COSSA, Dulcídio. *Mhamba ya ukanyi (O ritual de ukanyi): uma tradição na modernidade*. Beau Bassin: Novas Edições Acadêmicas, 2019. p. 15-17.

Outros Tempos, vol. 21, n. 38, 2024, p. 290-311. ISSN: 1808-8031

COSSA, Dulcídio. *O Ritual de Ukanhy: uma tradição na modernidade*. 2013. 70 f. Monografia (Licenciatura em Sociologia) – Faculdade de Letras e Ciências Sociais, Universidade Eduardo Mondlane, Maputo, 2013.

COSSA, Dulcídio. *Ancestralidade, possessão e feitiçaria na África bantu: um estudo etnográfico entre os tsonga*. 2021. 424 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de l' vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Félix Alcan, 1912.

GARFINKEL, Harold. *Estudos da etnometodologia*. Cambridge: Polity presse, 1967.

GEERTZ, Clifford. Um jogo absorvente: notas sobre a briga de galos balinesa. In: GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989. p. 185-213

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem*. 3. ed., Petrópolis: Editora Vozes, 2011.

GLUCKMAN, Max. *Custom and Conflit in Africa*. Oxford: Blackwell, 1995.

GLUCKMAN, Max. “Rituais de Rebelião no sudeste da África”. Brasília, DF: DAN/UnB, 2011. (Série Tradução, v. 1).

GOFFMAN, Erving. *A representação do eu na vida cotidiana*. Petrópolis: Editora Vozes, 2002.

NOGUERA, Renato. O poder da infância: espiritualidade e política em afroperspectiva. *Momento: diálogos em educação*, E-ISSN 2316-3100, v. 28, n. 1, p. 127-142, jan./abr. 2019.

TURNER, Victor. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.