

RELIGIÃO E SOCIEDADE TRIBUTÁRIA: A AURORA DO IMPÉRIO MONOMOTAPA *

José A. Orta **

INTRODUÇÃO

Propomo-nos reflectir brevemente, neste texto, sobre a sociedade tributária shona e, muito particularmente, sobre o papel que nela desempenha a religião. No sentido de esboçarmos uma caracterização desta formação social avançaremos alguns elementos que nos elucidem sobre a sua génese o que nos permitirá, em seguida, contextualizar o papel das suas representações simbólicas.

O nosso ponto de exige que façamos sempre uma dupla leitura sobre qualquer tipo de estrutura ou função social: a dimensão sincrónica, que exige

que estabeleçamos relações com a totalidade das estruturas ou das funções sociais num determinado momento da sua evolução; e a dimensão diacrónica que enraíza o discurso religioso na sua história específica e o seu lugar no seio de cada formação social. Tal significa, em nossa opinião, que no seio de qualquer totalidade social, persiste uma autonomia relativa de cada estrutura ou de cada função social.

1. OS SHONA E OS OUTROS

Na África Austral Oriental, entre os rios Zambeze, a norte, e Limpopo, a sul, estende-se um grande

* Este artigo, escrito em 1990, que apresentamos com pequenas alterações, integra uma obra editada com as seguintes referências: François Houtart et al - *Ruptures Sociales et Religion*, L'Harmattan/Centre Tricon-tinental, Paris, 1992. Algumas reflexões e alguns dados foram posteriormente reformulados na redacção da tese de doutoramento defendida pelo autor, em Maio/Junho de 1995, na Universidade de Louvain. Aproveitamos a ocasião para referenciar que esta pesquisa mereceu da parte da Fundação Calouste Gulbenkian uma bolsa durante o ano lectivo de 1993/94 e ainda de vários subsídios.

** Docente na E.S.E. de Beja.

planalto de clima agradável, com chuvas de densidades médias, vegetação abundante, rico em recursos cinegéticos, em cobre e em ouro.

Este planalto, designado pelo nome de Zimbabwé, que é contornado "a norte e a sul pelos vales dos dois grandes rios, infestados de moscas tsé-tsé, a oeste pelo deserto do Kala-hari, a leste pela cadeia montanhosa d'Inyanga que o separa da planície moçambicana, [...] parece uma ilha. Contudo, estreitas passagens através-sando os rios a noroeste, a nordeste e a sudeste, permitiram o seu acesso aos povos Bantos migradores em busca de terras férteis e de pastagens"⁽¹⁾.

Segundo Summers⁽²⁾, os povos Bantos que se estabeleceram no planalto do Zimbabwé, teriam partido do Congo Meridional, seguido o rebordo ocidental do planalto e subido, em seguida, para a actual região de Bulawaio. Teriam trazido com eles o saber do trabalho do ferro, a domesticação de animais e a agricultura, e ocuparam progressivamente este meio propício à vida dos homens e dos animais.

Estes povos Bantos edificaram sociedades prósperas e são, segundo todas as indicações, os antepassados dos Shonas actuais, cuja existência histórica já é registada na idade do ferro tardia⁽³⁾. Segundo os dados da arqueologia, foram produzidas quatro culturas diferentes no planalto por

quatro grupos de Bantos-Shonas: a cultura Kopje (940 d.C.); a cultura Gumanye (1090 d.C.); a cultura Harare (1150-1180 d.C.) e a cultura Muzengezi (1210 d.C.)⁽⁴⁾. Destas "a cultura Gumanye é a única que se encontra na origem do Estado do Zimbabwé que floresceu até aos anos 1450-1500 e se espalhou pelo planalto, dando origem a dinastias que esta-vam bem consolidadas quando os portugueses aí chegaram em 1502"⁽⁵⁾.

Os Shonas desenvolveram o trabalho dos metais, o que lhes permitiu uma maior produção agrícola, o crescimento demográfico das manadas de gado bovino, a exploração das minas de ouro, a construção de grandes palácios de pedra e a intensificação das suas trocas comerciais a grande distância. As suas linhagens aristocráticas, num movimento expansionista, espalharam-se em todas as direcções, ocupando uma vasta região entre os rios Zambeze e Limpopo por um lado, e entre o mar e o deserto do Kalahari, por outro. Referimo-nos à região onde floresceu a civilização que nos legou as ruínas dos grandes monumentos de pedra ao sul do Zambeze, entre as quais as mais espectaculares são as do Grande Zimbabwé.

Segundo todas as indicações, a sociedade do Grande Zimbabwé possuía uma estratificação social assinalável. Na realidade, a partir dos vestígios materiais que aí se

encontraram, foi possível constatar grandes diferenças de estatuto entre os habitantes dos interiores murados e os do exterior que viviam em cabanas de colmo e taipa: *"nas ruínas muradas encontraram-se fragmentos de loiças importadas, ornamentos de ouro, cerâmicas de uso ritual - mas nada disto se encontra nas cabanas exteriores. Numa palavra, a ruína principal representa, possivelmente, a residência de um chefe poderoso; os edifícios que lhe ficam próximos devem ter sido ocupados por membros da sua família, ou por funcionários ligados à sua corte; enquanto que a plebe deve ter vivido fora das muralhas"*⁽⁶⁾.

Para além dos artigos importados a partir da costa, este povo shona descendente da cultura Gumanye ostentava a sua riqueza e o seu prestígio através das grandes manadas reais. Sabe-se, também, que o seu grupo social dirigente controlava o comércio de ouro com os árabes. A conjugação destes dados permite-nos concluir que dominavam os povos do planalto que exploravam este metal precioso⁽⁷⁾. Só assim se compreende que as ruínas do Grande Zimbabwé se situem tão a sul das grandes regiões auríferas do território shona.

Aliás, vários documentos provam a existência de vilas árabes florescentes na costa oriental africana, formando fortes califados sob a chefatura de Kilwa, que operaram comercialmente com a sociedade

shona durante vários séculos, até à chegada dos portugueses, que, gradualmente, as dominaram e destruíram⁽⁸⁾.

Os dados da arqueologia - machados e enxadas de ferro; grandes extensões agrícolas cultivadas; uma forte população urbana (5.000 a 11.000 habitantes no Grande Zimbabwé); um intenso comércio com o exterior centralizado pela camada dirigente; grandes cidades comerciais na costa oriental africana onde chegavam os produtos do interior (Kilwa, Mombaça, Melinde...); grandes manadas de gado bovino - permitem-nos sugerir a existência de um potente estado tributário na região sul do planalto Zimbabwé muito antes da chegada dos europeus, que deve ter atingido o seu apogeu entre 1300 e 1450, momento a partir do qual entrou em declínio.

Dois factores são determinantes para o desenvolvimento desta formação social: o desenvolvimento do trabalho dos metais e o comércio com o exterior. No continente africano a origem dos estados tributários está intimamente relacionada com o controle do comércio com os povos estrangeiros. Em África, não é a necessidade de construir grandes obras (tal como no Egipto, na China, na Índia, etc.) mas é o *"controle do comércio intertribal ou inter-regional exercido por aristocratas tribais sobre a troca de produtos preciosos, ouro, marfim,*

peles, etc.¹⁰⁹) que se encontra na origem deste tipo de sociedades. Este comércio é possível porque a aristocracia absorve o excedente da produção ou a totalidade desta (que é o que se passa com a produção de ouro na sociedade shona), intervindo directa ou indirectamente nas unidades de produção, conforme as conjunturas históricas.

Em todo o caso, a necessidade de controlar o comércio exterior advém do facto de este constituir o único meio de aceder aos bens que conferem prestígio à aristocracia dirigente. No caso da sociedade shona são sobretudo os tecidos e as missangas da Índia, trazidas pelos árabes, que asseguravam o prestígio da corte.

A corte real, a fim de manter as suas alianças permanentes, distribuía uma parte desses bens pelos membros das estruturas do poder e pelos seus aliados. As trocas com o exterior constituem, assim, uma necessidade imprescindível para a formação das sociedades tributárias.

Nas costas africanas do Índico até finais do século XV, os árabes fixaram-se, como atrás referenciamos, nas cidades junto ao mar onde chegava o ouro do planalto que os negros trocavam por tecidos e por missangas. As suas estratégias nunca conduziram a atitudes de conquista e graças a isso as trocas realizaram-se sempre com vantagens recíprocas, mais favoráveis, contudo, para os

árabes. As interferências destes estrangeiros sobre a sociedade shona foram subtis.

Nesta época, um outro parceiro - Portugal - entra em cena. Três factores fundamentais estão na origem da expansão portuguesa de então:

1. Nos finais do séc. XV o mercantilismo europeu necessitava de se expandir e, com ele, Portugal;

2. Portugal aspirava a um lugar de comando no comércio das especiarias originárias da Índia que chegavam à Europa por terra. Estas especiarias atravessava o Médio Oriente e o seu comércio era liderado pelas cidades mercantis italianas. Portugal decidiu tentar a via marítima porque a terrestre comportava muitos riscos;

3. Por outro lado *"a Europa tinha falta de ouro. Por todo o continente decrescera continuamente a produção aurífera desde os meados de Trezentos, enquanto as compras feitas ao Oriente aumentaram com quase igual continuidade. A escassez de numerário incitou mercadores e negociantes a uma tentativa de domínio das minas de ouro fora da Europa"*¹¹⁰.

Estes factores fizeram movimentar os portugueses para o mar na direcção da Índia e da costa oriental africana, a partir de onde esperavam

poder aceder ao reino do lendário Preste João, rei cristão da Etiópia, cujos territórios seriam ricos em ouro. Em procura da lenda, foi contudo Sofala, bem mais a sul, que os portugueses encontraram. A existência do ouro do Monomotapa que aí afluía, detectada desde o início, tornou-se, desde logo, numa prioridade.

Menos experimentados - e por isso menos hábeis - do que os árabes no trato comercial com os africanos, por esta razão incapazes de os vencer pela concorrência, foi pela força das armas que os portugueses os venceram, arrasando-lhes as cidades e tolerando apenas aqueles que decidissem ficar a seu serviço⁽¹¹⁾.

A apropriação do ouro do planalto passou a ser um objectivo fundamental. Para esse fim foram postas em marcha todas as estratégias necessárias. É verdade que a conquista do ouro foi, para os portugueses, o motor principal das navegações até ao oriente africano, mas é verdade também que este tipo de razões "são geralmente insuficientes para uma compreensão global [...] [dos fenómenos sociais porque] omitem esse invólucro colorido que todo o homem exige para se desculpar a si próprio e para convencer os outros de uma empresa nobre e idealista. No caso da expansão do século XV, um tal invólucro era feito de contextura religiosa dupla: a luta contra o infiel e a salvação das almas"⁽¹²⁾.

Por outras palavras, à expansão económica mercantilista correspondia um discurso ideológico que constituía a sua legitimação. E aqui foi o discurso religioso que desempenhou essa função de representação ideológica: "a religião -sublinha a este propósito François Houtart- situando-se no universo das representações [...] pode fornecer, em certas situações, a explicação e a justificação das relações sociais e constituir o código das práticas destinadas a reproduzi-las"⁽¹³⁾.

Compreende-se, assim, que a chegada dos mercadores e a ocupação militar tenham sido acompanhadas pelos ministros da fé católica que se propunham a missão da conversão das almas. A força simbólica é sempre menos visível e menos conscientizada do que a violência das armas. E, quando esta existe, é sempre o discurso simbólico que a legitima. Aliás, recordêmo-lo a este propósito, na época dos descobrimentos, propagação da fé e comércio deveriam poder expandir-se livremente por serem, então, considerados direitos universais.

No terreno da prática social, no contacto entre portugueses e africanos, assiste-se a uma desnaturação desta "salvação das almas". A cega fé no comércio engendra o comércio da fé. A acumulação primitiva do capital exigia a acumulação primitiva de convertidos. À importa-

ção das mercadorias africanas correspondia a exportação do eurocentrismo. O etnocentrismo português queria universalizar a sua cosmovisão cristã, por considerá-la como a única civilizada. Por isso, a conversão das almas acompanhava as intenções económicas, dando-lhes força, criando-lhes um território simbólico favorável.

Os registos da história comprovam-no. À medida que a circulação mercantil prosperava, com francas vantagens para Portugal, expandiam-se também as actividades das ordens religiosas. Em 1560, o padre Gonçalo da Silveira instalava-se na corte do Monomotapa e *"vinte e cinco dias depois da sua chegada ao Zimbabwé [...] baptizava o Imperador e a sua mãe [...]; trezentos homens da corte receberam igualmente o baptismo, imitando o exemplo do chefe"*⁽¹⁴⁾.

Contudo, o eurocentrismo da época não estava só. Um cronista árabe de então - Kuth ad-din an-Naharawali - lembra-nos que outros etnocentrismos existiam: "no começo do Xº século da hégira [=1495-1592], - diz este autor- entre os acontecimentos espantosos e extraordinários da época, verificou-se a chegada à Índia [ocidental=costa oriental africana] dos Portugueses malditos"⁽¹⁵⁾.

2. O REINO E O IMPÉRIO A COMPLEXIFICAÇÃO DA SOCIEDADE TRIBUTÁRIA

Voltemo-nos para o interior das sociedades do planalto. A aristocracia dirigente shona expande-se e ao fixar a sua capital a norte da região, funda um novo Zimbabwé, não longe da margem sul do Zambeze, criando o Estado Monomotapa⁽¹⁶⁾. Este movimento migratório permitiu a apropriação das minas de ouro pelo Imperador assim como o monopólio do comércio regional deste metal⁽¹⁷⁾.

Constatamos duas etapas diferentes na sociedade shona: a primeira corresponde ao Estado do Grande Zimbabwé; a segunda ao Império Monomotapa. Para a primeira fase, não dispomos de documentos escritos. A sua reconstrução só pode ser feita a partir de modelos teóricos, modelos que instrumentalizamos para a interpretação dos dados da arqueologia.

A sociedade tributária emerge da sociedade linhageira, através da apropriação do sobreproduto do trabalho (tributo) ou do produto do sobretrabalho (corveia) das comunidades aldeãs pelos clãs aristocráticos que se transformam em "unidade superior". Gradualmente esta "instân-

cia política dispõe da propriedade eminente dos meios de produção, restando apenas o direito de uso para as comunidades aldeãs⁽¹⁸⁾. Trata-se, pois, de um processo endógeno que engendra uma bipolarização de dois grandes grupos de actores sociais: a aristocracia de Estado e as comunidades aldeãs. As origens desta aristocracia já se esboçam nas sociedades linhageiras. Entre os Nuers, por exemplo, "os homens mais influentes de uma aldeia são, geralmente, os chefes de famílias conjuntas - especialmente se são ricos em gado- de carácter forte e membros do clã aristocrático"⁽¹⁹⁾; "cada tribo tem dentro dela um clã dominante que fornece uma estrutura de parentesco sobre a qual está edificado o agregado político"⁽²⁰⁾. Na sociedade esquimó, um dos actores sociais mais importante é o chamãne que tem "funções especializadas na intervenção sobre as potências sobrenaturais que controlam as condições de reprodução da natureza e da cultura. Este sacerdote recebe, em troca dos seus serviços, alguns presentes, uma parte suplementar da caça, etc. Vemos aqui o esboço dos primeiros elementos de um sobretrabalho destinado a assegurar as condições de existência de um especialista do ritual, que em certos casos deixa de ser um produtor directo. Desenha-se gradualmente no interior destas comunidades primitivas uma desigualdade económica, religiosa, política e simbólica"⁽²¹⁾. É o prestígio investido no poder de função que transforma este último em poder de acumulação. No que se refere ao Estado do Grande

Zimbabwé, os dados da arqueologia, examinados com este mesmo código cognitivo, permitem-nos uma leitura idêntica para a génese da sociedade tributária shona.

Na génese do império tributário constatamos a existência de um processo generalizado de conquista, violento, expansionista, em que um estado tributário se impõe a outros estados e a outros territórios. A estrutura social do império tributário torna-se bem mais complexa do que a das formas anteriores das formações sociais tributárias. A estrutura de classes complexifica-se acrescentando outros estatutos e outros degraus na pirâmide de actores sociais. Para além dos Estados periféricos que se sobrepõem às comunidades aldeãs e a todos os actores sociais dominados, existe agora o Estado do Imperador que se sobrepõe a todos os outros⁽²²⁾.

Este Estado colecta os tributos por duas vias diferentes: a) a partir das comunidades aldeãs que controla directamente; b) por intermédio dos estados dominados que colectam o tributo das comunidades que eles próprios dominam. É sobre a fase imperial da sociedade tributária shona que dispomos de informações escritas.

Segundo Rita-Ferreira, "as provas arqueológicas sugerem que o Estado dos Mutapas deriva culturalmente do Estado do grande Zimba-bwé"⁽²³⁾. Segundo várias fontes, por volta de

1440, Mutota, membro das linhagens dominantes do Grande Zimbabwé, parte para norte pondo em marcha um movimento expansio-nista de grande envergadura. Através de uma ocupação intensiva, estabelece a sua autoridade sobre todo o planalto a sul do Zambeze⁽²⁴⁾, expansão que realiza com recurso à violência⁽²⁵⁾. O seu filho Matope -primeiro monarca a ser designado pelo título de Monomotapa (cujo significado é controverso: senhor das terras conquistadas; senhor das minas, etc.) - chega a controlar quase todos os estados da região norte do planalto e das regiões baixas da costa, impondo-lhes o tributo.

Os impostos apresentavam-se sob duas formas: em espécies e em trabalho. Os impostos em trabalho eram prestados na mineração, na guarda das manadas reais e no trabalho agrícola realizado nas terras sob controle directo dos reis ou do imperador e tinha um estatuto muito próximo da corveia feudal. Atestando a existência do primeiro (o tributo em espécies), Duarte Barbosa sublinha que o Monomotapa recebe "*grandes presentes que lhe os outros reys e senhores mandão [...]*"⁽²⁶⁾. As ofertas feitas pelas comunidades aldeãs são bem mais modestas e nem sempre têm carácter obrigatório. Contudo, a corveia tem carácter obrigatório. João dos Santos faz notar a propósito da corveia prestada pelas comunidades aldeãs

no Reino do Quiteve, parte integrante do Império Monomotapa, que os "*cafres*"⁽²⁷⁾ vassallos d'este Quiteve também lhe pagam seus tributos, da maneira seguinte. Em todas as aldeas e povoações que ha no reino do Quiteve, se faz uma grande seára de milho para el-rei, e todos os moradores do lugar são obrigados a trababallar n'ella certos dias do anno, que para isso estão já determinados; de modo que os cafres de cada povoação, roçam, cavam e semeiam e colhem esta seara, que n'aquelle lugar se faz para el-rei, a qual o mesmo rei manda arrecadar por seus feitores, que para esse efeito tem em cada lugar. Este é o tributo que todos pagam a este rei, sem outros cousa alguma mais, salvo os mercadores cafres, que tratam em roupas e contas, e em outras mercadorias com os portuguezes, porque esses pagam de cada vinte peças tres para el-rei"⁽²⁸⁾.

A corveia manifesta-se ainda pela prestação de trabalho nas minas. Segundo um documento anónimo de 1683, participavam nesse trabalho dezenas e dezenas de milhares de negros que faziam "*em primeiro lugar uma grande casa para os embai-xadores assistirem e recolherem o que tocava a el-rei*"⁽²⁹⁾. Isto confirma a propriedade real das minas, o que, aliás, é atestado por um outro documento descrevendo o tratado de 1607, entre o Monomotapa Gatsi Lucere e os portugueses, através do qual o primeiro cedia a estes últimos todas as minas de ouro, de cobre e de ferro⁽³⁰⁾.

3. A IDEOLOGIA RELIGIOSA OU A SACRALIDADE DO PODER

Relembramos que na formação social tributária os clãs aristocráticos, descendentes dos clãs aristocráticos da sociedade linhageira, oferecem a sua ossatura à estrutura do estado. É oportuno que nos interroguemos aqui sobre qual o discurso que legitima que seja tal ou tal chefe e tal ou tal clã e não um outro, a adquirir um estatuto aristocrático no seio de uma formação social. Isto é, interessa-nos reflectir sobre quais são os mecanismos ideológicos que asseguram a relação entre poder e consentimento. F. Houtart sublinha a propósito da sociedade tributária, que as representações do "discurso ideológico" do poder estão "associadas à ideia do pai de todos, rei protector, garante da justiça"⁽³¹⁾. Este tipo de discurso ideológico surge nas primeiras fases da formação social tributária, quando a estrutura social bipolarizada é legitimada por uma representação igualitária dos dois termos das trocas (de um lado, o tributo; do outro, os serviços, os bens religiosos, etc.).

Esta representação igualitária desaparece nos momentos de crise social e sobretudo no seio da complexidade acrescentada do império tributário. Nos períodos de crise a hegemonia aristocrática esboroa-se (=esboroa-se o binómio poder/consentimento) e é a crise ideológica que engendra essa crise. É neste contexto

social em que o discurso já não é suficiente para assegurar a unidade política que o poder faz intervir a violência física. As representações já não conseguem legitimar as relações sociais de desigualdade.

Só uma outra significação simbólica do poder que enraíza ainda mais profundamente⁽³²⁾ esse poder nas convicções profundas da cosmologia, que invista a natureza do político de um força sobrenatural de forma a sobrefundamentar a sua sacralização, pode lançar os alicerces ideológicos de uma restauração da relação poder/consentimento. É nestas fases mais avançadas da sociedade tributária que o monarca se transforma "num sobrehomem, intermediário entre os deuses e os homens"⁽³³⁾. As fontes mostram-nos este carácter sagrado do Imperador Monomotapa assim como dos seus reis vassalos.

Para os Shonas, entre os séculos XV e XIX, existiam dois tipos de designação para as suas divindades: Muzimo e Mulungu. Oliveira Boléo diz-nos que "Muzimo ou M'zimo significa alma dos defunto"⁽³⁴⁾. No que diz respeito a Mulungu, Franz Boas que realizou pesquisas na região sublinha que "todo o homem vivo tem um corpo o *muvilí* (plural *mivili*) e o *bvuli* (plural *mabvuli*, em Zulu *isithundzi*) [...]. Depois da morte do homem, o *bvuli* transforma-se num *mulungu* (plural *valungu*), sinónimo de *mudjimu* (plural *vadjimu*) [...]. O

mulungu é imortal⁽³⁵⁾. Vemos, neste trecho de F. Boas, Mulungu equivalente a Muzimo, com o significado de espírito dos antepassados. Oliveira Boléo mostra-nos ainda Mulungu associado ao sentido de Deus supremo e ao espíritos dos antepassados: "o padre, com outros elementos do povo, faz as suas orações e fala com os mortos, escutando os seus conselhos e transmitindo-os à multidão. Em geral, dirige-se a um régulo poderoso, pedindo-lhe protecção. A oração pode ser dirigida directamente a tal ou tal régulo [...] ou então a Deus-Mulungu - por intermédio do antepassado fundador do clã [...] assim o Deus supremo, Mulungu, na sua concepção mais antiga, identifica-se com os antepassados do chefe supremo ou com o conjunto dos antepassados"⁽³⁶⁾. Para Frei João dos Santos esta relação entre Mulungu e Muzimo não é explícita. Quanto ao primeiro diz que "sómente sabem confuzamente que ha Deus grande, a que chamam Molungu"⁽³⁷⁾; quanto ao segundo o mesmo autor anota que os "cafres tem muitos dias de guarda, em que não trabalham, dados pelo rei [...]. Chamam a estes dias musimos, que quer dizer almas de santos já defuntos"⁽³⁸⁾.

Mulungu é deus e ao mesmo tempo antepassado do chefe supremo, o que significa, segundo alguns dos autores que atrás citámos, existir identidade entre Mulungu e Muzimo, ainda que esta identidade nem sempre seja clara. A função ritual mágica do rei consiste em poder curar: "quando padecem algumas ne-cessidades

ou esterelidades, ao rei se socorrem, cuidando firmemente que elle é poderoso para lhe dar todas as cousas que desejarem, e houverem mister, e que tudo pôde alcançar dos defuntos seus antepassados, com os quaes lhes parece que fala"⁽³⁹⁾; consiste ainda na sua intervenção mágica sobre a chuva: "ao rei pedem a chuva, quando lhe falta, e todas as mais bonanças de tempos para suas novidades, e quando lhe vão pedir qual-quer cousa d'estas levam-lhe grande presente, o qual o rei aceita [...] e n'estas idas e vindas gastam muitos dias, até que vem alguma conjunção de chuva"⁽⁴⁰⁾. A sacralidade do rei reside assim na associação entre "a ordem do mundo, imposta pelos deuses, e a ordem da sociedade, instaurada pelos antepassados do princípio ou pelos fundadores do Estado. O ritual garante a manutenção da primeira, a acção política a manutenção da segunda"⁽⁴¹⁾.

O rei, enquanto sagrado, é suposto reflectir a perfeição da instância sagrada. Se qualquer defeito físico o atinge, deve, por isso mesmo, morrer. A sua perfeição assegura a perfeição social. A ordem do mundo é uma ordem sagrada. O rei, símbolo maior dessa sacralidade, deve assegurar a ordem do cosmos, e com ela a ordem social. O rito funerário do rei "serve para reparar o mundo. Subver-ter o poder real sempre que ele é defeituoso, não é somente reforçar a realeza, é também recriar o mundo"⁽⁴²⁾. Segundo as fontes, o que se passa no planalto pode receber uma tal explicação: "antigamente

costumavam os reis d'esta terra beber peçonha com que se matavam quando lhe succedia algum desastre, ou defeito natural em sua pessoa, como era serem impotentes, ou doentes de alguma enfermidade contagiosa, ou quando lhe cahiam os dentes dianteiros com que ficassem feios, ou qualquer outra deformidade, ou aleijão. E por não terem estas faltas se matavam, dizendo que o rei não havia ter defeito algum, e quando o tivesse era mais honra sua que morresse logo, e fosse á outra vida melhorar-se do que lhe faltava, pois lá tudo era perfeito⁽⁴³⁾.

Por outro lado, a sacralidade do rei confunde-se com uma posição de distanciação face à totalidade dos outros actores sociais. Balendier sublinha esta sacralização quando faz notar "a distância a que se coloca o poder - fora e acima da sociedade -, e a sua capacidade de coacção"⁽⁴⁴⁾. Esta distanciação, que é de natureza sagra-da, assegura a posição hegemónica do rei, e, com ela, a reprodução das relações sociais. Um dos exemplos mais explícitos disto consiste no incesto real. Marc Abélès assinala, a este propósito, que "não devemos subestimar a importância de certas transgressões, a começar pelo incesto real. A existência de relações matrimoniais, de uniões consumadas ou simbólicas entre parentes próximos, é, com efeito, confirmada na maior parte das realezas sagradas"⁽⁴⁵⁾. "O rei transgride os interditos"⁽⁴⁶⁾ - eis uma característica do poder real nas sociedades tributárias. O nosso caso concreto confirma esse

pressuposto teórico: "O Manamotapa - diz João dos Santos - tem muitas mulheres, e a principal, a que elle muito quer, chamada Mazarira, é sua irmã inteira [...] ninguém falla com el-rei ou com esta mulher, sem lhe levar alguma cousa"⁽⁴⁷⁾. Esta transgressão das regras sociais manifesta-se pela "obrigação para o rei de, por um lado, casar com uma mulher fora do comum, e de, por outro, recusar as normas matrimoniais que se aplicam aos membros do seu próprio clã. A afirmação intrínseca da transgressão é uma manifestação da autonomia do poder"⁽⁴⁸⁾.

O rei impõe e vela pelo cumprimento dos interditos, mas é ele, ao mesmo tempo, que os transgide e que deve transgredi-los. Só esta transgressão assegura a distanciação e, por isso, a eficácia do poder "fora e acima da sociedade".

Reflectimos sobre algumas das características da realeza sagrada na África Negra e, em particular, do papel da religião no contexto do discurso ideológico da sociedade tributária, partindo do exemplo da formação social shona. A religião desempenha, na formação social tributária, uma função ideológica, como, aliás, na sociedade linhageira. Na sociedade linhageira um clã aristocrático tem prestígio que lhe advém do seu poder de função. Um clã reforça o seu estatuto aristocrático quando se diz descendente directo real ou imaginário dos antepassados

fundadores. Pode ainda justificar a sua natureza aristocrática, referenciando o seu totem, que impõe como dominante através do discurso simbólico.⁽⁴⁹⁾

Para os Bantos, os seus deuses são os seus antepassados, que se evocam e actualizam constantemente através da continuidade e do discurso do parentesco. O ser humano individual só faz sentido integrado no ethnos: "não é mais do que uma realidade transitória de relação entre duas gerações no seio de uma realidade permanente e absoluta, que é o parentesco"⁽⁵⁰⁾. O parentesco é a única estrutura social que oferece a sua ossatura para a totalidade das funções sociais. Cada grupo de parentesco tem os seus deuses *activos*⁽⁵¹⁾, que são os antepassados míticos do clã a que pertence. Esses antepassados míticos são considerados antepassados fundadores e são por isso associados aos mitos cosmogónicos.

A linguagem do parentesco, que é também a linguagem das relações sociais, fundamenta-se e legitima-se no discurso mitológico. Esta disposição geral funciona também para a sociedade tributária onde o topo da hierarquia política se reproduz no interior de um clã dominante, cujo referencial simbólico fundamental é sempre um antepassado mitológico desse clã. A diferença fundamental entre sociedades linhageiras e tributárias, ao nível do discurso

simbólico, reside no facto de, nestas últimas, um clã dominante aliado e apoiado por outros clãs aristocráticos que participam nas estruturas e nos benefícios do poder, fazer aceitar o seu discurso legitimador das relações sociais e elevar os seus antepassados clânicos a divindades adoradas por toda a comunidade.

Sublinhe-se, no entanto, que as formas religiosas evoluem no seio das formações sociais tributárias. A referência a um Deus supremo mais distanciado e inacessível aos homens, com um estatuto simbólico superior ao dos antepassados, parece emergir nas fases mais avançadas da formação social tributária.

Notas

- (1) - W. Randles - *L'Empire du Monomotapa*, Mouton, Paris, 1975, p. 13.
- (2) - R. Summers- *Mystère Rodhésien*, Planète, Paris, 1971.
- (3) - D. Beach - *The Shona and the Zimbabwe*, Heinemann, Londres, 1980, I chap.
- (4) - A. Rita-Ferreira - *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*, IICT/JICU, Lisboa, 1982, p. 42.
- (5) - Beach, *op. cit.*, p. 21.
- (6) - B. Davidson - *Revelando a Velha África*, Prelo, Lisboa, 1977, p. 281.
- (7) - Beach - *op. cit.*, p. 36 e seguintes.

- (8) - Francisco Monclaro - "Relação da viagem que fizeram os padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista do Monomotapa no anno de 1569", in J. Reis - *A Empresa da Conquista do senhorio do Monomotapa*, Heuris, Lisboa, 1984.
- (9) - M. Godelier - «A Noção de "Modo de Produção Asiático" e os Esquemas Marxistas de Evolução das Sociedades», in J. Chesneaux et al - *O Modo de Produção Asiático*, Seara Nova, Lisboa, 1974, p. 96.
- (10) - Oliveira Marques - *História de Portugal*, Palas Editores, Lisboa, 1977, vol I, p. 202.
- (11) - Francisco Monclaro, *op. cit.* pp. 57-92.
- (12) - Oliveira Marques, *op. cit.*, p. 204.
- (13) - F. Houtart - *Religion et Modes de Production Précapitalistes*, ULB, Bruxelles, 1980, p. 3.
- (14) - B. Leite - *D. Gonçalo da Silveira*, Agência Geral das Colónias, Lisboa, 1946, p. 17.
- (15) - Kuth ad-din an-Nahrawali - "O Clarão do Iemem ou a Conquista Turca (deste país), in *Documentos sobre os Portugueses em moçambique e na África Central-DPMAC* (9 vols), vol I, National Archives of Rhodesia/Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, 1962, p. 32.
- (16) - Sobre as migrações shona para o norte do planalto e fundação do Império Monomotapa ver: D. Beach, *op. cit.*
- (17) - D. Beach, *op. cit.*; H. Bhila - *Trade Politics in a Shona Kingdom, The Ma-nyika and their Portuguese and African Neighbours, 1575-1902*, Longman, Salisbury, 1982.
- (18) - F. Houtart, *op. cit.*, p. 11. As nossas reflexões ulteriores conduziram-nos à conclusão de que a origem do Estado é sempre de natureza violenta. Cf. José A. Orta, *Genèse et structures des royaumes Zimbabwe-Monomotapa - Organisation économique, État et symbolique dans les sociétés shonas*, Université de Louvain, 1995, tese de doutoramento em sociologia.
- (19) - E. Evans-Pritchard - "Os Nuer do Sul do Sudão", in Fortes, M. et al, *Sistemas Políticos Africanos*, Fund. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1981, p.505.
- (20) - E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 479
- (21) - M. Godelier - *Horizontes da Antropologia*, Ed. 70, Lisboa, s.d., p. 326. É ainda importante sublinhar que estes chefes de ritual nas sociedades linhageiras pertencem, quase sempre, às linhagens ou aos clãs dominantes.
- (22) - O estado actual da nossa pesquisa permiti-nos concluir que a sociedade tributária compreende vários grupos de actores sociais para além do Estado e das comunidades aldeãs..
- (23) - A. Rita-Ferreira, *op. cit.*, p. 47.
- (24) - R. Cornevin - *Histoire de l'Afrique*, Payot, Paris, 1976, pp. 78/9.
- (25) - D. Beach, *op. cit.*, cap. I.
- (26) - Duarte Barbosa - "Descrição da Situação, Costumes e Produtos de

- Alguns Lugares de África", in *DPMAC*, vol V, p. 360.
- (27) - Cafre era a designação com que os árabes se referiam aos negros e que significava infiel. Esta designação foi também adoptada pelos portugueses.
- (28) - João dos Santos - *Ethiopia Oriental*, Vol II, Mello d'Azevedo Editor, Lisboa, 1891, pp. 108-109.
- (29) - Anónimo - Sobre os Rios de Cuama (1683), Biblioteca da Ajuda, Lisboa, 51-VII-43, p. 479 R. Citação emprestada de Nogueira da Costa - *O Caso do Muenemutapa*, Cadernos Tempo, Maputo, 1982, p. 39.
- (30) - Bocarro, *Década XII*, Lisboa, 1876, p. 545.
- (31) - François Houtart, *op. cit.*, p. 12.
- (32) - Nós dizemos aqui "mais profundamente" porque nas sociedades primitivas sem estado, e nas sociedades com estados primitivos o poder está sempre investido de sagrado, os seus fundamentos são sempre legitimados pelo discurso cosmogónico.
- (33) - *Ibidem*.
- (34) - Oliveira Boléo - *Moçambique*, A.G.U., Lisboa, 1951, p. 206.
- (35) - Franz Boas - "Der Seelenglaube der Vandau", *Zeitschrift für Ethnologie*, 52, 1920/21, pp. 1/2. Citação emprestada de W. Randles, *op. cit.*, p. 101.
- (36) - O. Boléo, *op. cit.*, p. 206.
- (37) - João dos Santos, *op. cit.*, p. 68.
- (38) - João dos Santos, *op. cit.*, p. 69.
- (39) - *Ibidem*.
- (40) - *Ibidem*.
- (41) - Georges Balendier - *Antropologia Política*, Presença, Lisboa, 1987, p. 112.
- (42) - Marc Abélès - *Anthropologie et Marxisme*, Complexe, Bruxelles, 1976, p. 153.
- (43) - João dos Santos, *op. cit.*, p. 61.
- (44) - G. Balendier, *op. cit.*, p. 112
- (45) - M. Abélès, *op. cit.*, p. 148-149.
- (46) - *Ibidem*, p. 148.
- (47) - João dos Santos, *op. cit.*, p. 222.
- (48) - M. Abélès, *op. cit.*, p. 150.
- (49) - Bronislaw Malinowski - *Trois Essais sur la Vie Sociale des Primitifs*, Payot, Paris, 1975; do mesmo autor: *Les Argonautes du Pacifique Occidental*, Gallimard, Paris, 1963.
- (50) - José A. Orta - "Cosmogonias e Espaço, O Relato das Origens", in *Ler Educação*, 3, 1990.
- (51) - Por oposição ao conceito de *deuses ociosos*, segundo a terminologia utilizada por W. Randles. Este autor utiliza o conceito para se referir aos deuses demiurgos nas mitologias arcaicas africanas, que deram forma à criação mas que não terminaram esse acto, cuja continuação legaram aos antepassados míticos. Ver W. Randles, *op. cit.*, p. 100.

BIBLIOGRAFIA

- ABÉLÈS, Marc - *Anthropologie et Marxisme*, Complexe, Bruxelles, 1976.
- Anónimo - *Sobre os Rios de Cuama* (1683), Biblioteca da Ajuda, Lisboa, 51- VII-43, p. 479 R.
- BALENDIER, Georges - *Antropologia Política*, Presença, Lisboa, 1987.
- BARBOSA, Duarte - "Descrição da Situação, Costumes e Produtos de Alguns Lugares de África", in *DPMAC - Documentos sobre os Portugueses em Moçambique e na África Central*, (9 vols), National Archives of Rhodesia/Centro de Estudos Históricos Ultramarinos, Lisboa, vol V, Lisboa, 1966.
- BEACH, David - *The Shona and the Zimbabwe*, Heinemann, Londres, 1980.
- BHILA, H. - *Trade Politics in a Shona Kingdom, The Manyika and their Portuguese and African Neighbours, 1575-1902*, Longman, Salisbury, 1982.
- BOCARRO, António - *Década XII*, Lisboa, 1876.
- BOLÉO, Oliveira - *Moçambique*, A.G.U., Lisboa, 1951.
- CHESNEAUX, J. et al - *O Modo de Produção Asiático*, Seara Nova, Lisboa, 1974.
- CORNEVIN, R. - *Histoire de l'Afrique*, Payot, Paris, 1976.
- DAVISON, Basil - *Revelando a Velha África*, Prelo, Lisboa, 1977.
- EVANS-PRITCHARD, E. - "Os Nuer do Sul do Sudão", in Fortes, M. & Evans-Pritchard, E. - *Sistemas Políticos Africanos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1981.
- FORTES, M. & Evans-Pritchard, E. - *Sistemas Políticos Africanos*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1981.
- GODELIER, Maurice - «A Noção de "Modo de Produção Asiático" e os Esquemas Marxistas de Evolução das Sociedades», in Chesneaux, J. et al - *O Modo de Produção Asiático*, Seara Nova, Lisboa, 1974.
- GODELIER, Maurice - *Horizontes da Antropologia*, Ed. 70. Lisboa, s.d.
- HOUTART, François - *Religion et Modes de Production Précapitalistes*, ULB, Bruxelles, 1980.
- HOUTART, François et al - *Ruptures Sociales et Religion*, L'Harmattan/ /Centre Tricontinental, Paris, 1992.
- Kuth ad-in an-Nahrawali - "O Clarão do Iemem ou a Conquista Turca" (deste país), in *DPMAC*, vol I, 1962.
- LEITE, Bertha - *D. Gonçalo da Silveira*, A.G.C., Lisboa, 1946.

MALINOWSKI, B. - *Trois Essais sur la Vie Sociale des Primitifs*, Payot, Paris, 1975.

MONCLARO, Francisco - "Relação da viagem que fezerão os padres da Companhia de Jesus com Francisco Barreto na conquista de Monomotapa no anno de 1569", in Reis, J. - *A Empresa da Conquista do Senhorio do Monomotapa*, Heuris, Lisboa, 1984.

OLIVEIRA Marques, A. - *História de Portugal*, Palas Editores, Lisboa, 1977.

ORTA, José A. - "Cosmogonias e Espaço, o Relato das Origens", *Ler Educação*, (3), 1990.

ORTA, José A. - *Genèse et structures des royaumes Zimbabwe-Monomotapa, organization économique, État et symbolique dans les sociétés shonas*, Université de Louvain-La-Neuve, 1995, tese de doutoramento.

RANDLES, W. - *L'Empire du Monomotapa*, Mouton, Paris, 1975.

REIS, João C. - *A Empresa da Conquista do Senhorio do Monomotapa*, Heuris, Lisboa, 1984.

RITA-FERREIRA, A. - *Fixação Portuguesa e História Pré-Colonial de Moçambique*, ICT/JICU, Lisboa, 1982.

SANTOS, João - *Ethiopia Oriental*, (2 vol), Mello d'Azevedo Editor, 1891.

SUMMERS, R. - *Mystère Rodhésien*, Planète, Paris, 1971.



Papelaria e Livraria Nova Académica, Lda.

.Artigos escritório
.Desenho
.Novidades
.Brindes

Agente:

.Papel Sensibilizado
.Lima Mayer

Av.º Fialho de Almeida, 6
Telef. 2 59 14

7 800 BEJA

LUPYNAND

LIVRARIA / PAPELARIA

- Livros escolares e didáticos
- Artigos de papelaria
- Brindes e novidades
- Livros científicos destinados ao Ensino Superior

Rua de Mértola, 89 B E J A - Tel. 24112

ARESTA, L^{DA}

R. S. SEBASTIÃO, N°24 - 7800 BEJA

PRODUTOS HIGIENE E LIMPEZA

TELEF.(084) 38 91 30