

SISTEMAS POLITICOS TRADICIONAIS ENTRE OS NYUNGWE DE MOÇAMBIQUE¹

Antonio Alone Maia (Doutorando em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo/USP-PPGAS/CAPES).

RESUMO

O que nos leva a fazer esta pesquisa é a constatação durante nossa estadia em campo de que, na sociedade Nyungwe, quando ha problemas de varias ordens, as pessoas para solucioná-los, num duplo ou tripulo vinculo, recorrem aos meios tradicionais através do Sistema Etnomedico fazendo consultas aos agentes mágico-religiosos, curandeiros ou profetas e também ao Sistema Biomédico.

Especificamente queremos neste trabalho elucidar o funcionamento da lei e da justiça de acordo com o Direito Consuetudinário entre os Nyungwe e o surgimento de uma nova categoria de ator social nos sistemas políticos tradicionais, isto é, a categoria de *Profeta*. Verifica-se igualmente um processo de apropriação dos conhecimentos terapêuticos pelos novos atores. Interessa-nos trazer à tona a relação de poderes entre os vários atores sociais que atuam nos sistemas políticos tradicionais em matéria de lei, justiça e sistemas médicos.

A metodologia utilizada neste trabalho será a partir de relatos colhidos em campo assim como a abordagem da temática será a partir de um olhar endógeno de um pesquisador africano. Como resultados parciais pretendemos trazer dados que são em simultâneo questões de como é que funciona o Direito Consuetudinário, isto é, a partir da tradição, dos costumes locais dos valores ético e morais que pautam a sociedade Nyungwe? Como é que a lei e a justiça funcionam em casos como: Morte, quem tem direito sobre a propriedade, são os parentes do homem ou da mulher em caso de morte? Em caso de roubo, adultério como é aplicada a justiça nos moldes Consuetudinários? Quais são os mecanismos consuetudinários utilizados para punir os infratores? Aos acusados de serem Feiticeiros e amarradores de chuva como é que são punidos? Qual tem sido o papel dos curandeiros, profetas e autoridades tradicionais na pratica da lei e da justiça? Recentemente o Governo moçambicano fez o resgate das autoridades tradicionais, outrora banidas. O que é que representa esse resgate no atual contexto? Estará ocorrendo um processo de reificação e objetificação das autoridades tradicionais?

Palavras-chaves: Consuetudinário, Nyungwe, Profeta, Apropriação, Reificação

¹ III ENADIR, GT n° 9 Antropologia direitos coletivos, sociais e culturais: questões quilombolas e de comunidades tradicionais.

Breve contextualização

Antes de mais precisamos contextualizar o tema e situar geograficamente o povo do qual estamos falando. O tema em questão diz respeito ao contexto africano, e queremos lembrar brevemente que a África não é um País, mas sim um continente com 54 países, dos quais Moçambique vem a ser um deles. O povo Nyungwe é um dos povos de Moçambique e fica situado na região centro-oeste do País, na província de Tete e o mapa do lado ajuda a situar a província de Tete.



Nyungwe

Nyungwe refere-se a cidade de Tete e seus habitantes são chamados de *Mnyungwe* no singular e *Anyungwe* no plural. Também os naturais da cidade de Tete são chamados de *Nyungwe* e a língua por eles falada é *Cinyungwe* (Martins, 1991:297). Segundo dados colhidos em campo, Nyungwe é um nome que agrada aos próprios nativos de Tete, pois significa também aquele que anda pronto, munido de defesas. Antigamente quando os Nyungwe saiam para buscar trabalho ou para ir em outras atividades, eles saiam preparados com cetras, isto é, *dipa* no singular e *madipa* no plural (Martins, 1991:175), zagaias, estilingues e outras munições para se defenderem dos animais ferozes. Daí que, ser Nyungwe significa também ser alguém precavido e cheio de defesas.

Estrutura Social

Como qualquer outro povo, o povo Nyungwe na sua Estrutura Social ele estava organizado de acordo com os usos e costumes locais de forma hierárquica para garantir o funcionamento e a ordem da sociedade. Estamos usando o verbo no passado porque durante o período de governo de transição, que se deu com a independência em 1975 até ao período pós-guerra civil que terminou com os acordos de Paz em Roma em 1992, os *N'fumo* ou *Mafumo* que eram as autoridades locais que desempenhavam a função de chefes e juízes nas

vilas, essas autoridades tradicionais simplesmente deixaram de existir, tidas como “vestígio do colonialismo opressivo que utilizava o poder gentílico, os chefes tradicionais para atingir os seus fins” (Weimer, 1999: 2) e em seus lugares foram instalados os secretários dos bairros. Hoje o Governo fez um resgate destas autoridades, incluído-as na legislação sobre os órgãos locais do Estado (Lei nº 8/2003 e Decreto nº 11/2005). O artigo 109 da mesma reza que: São Direitos em especial dos chefes tradicionais e secretários do bairro ou aldeia: a) Ostentar os símbolos da Republica; b) Usar fardamento; c) Receber um subsidio em razão da sua participação na cobrança de impostos.

É muito comum hoje quando há visitas do chefe do Estado na província ver entre a comitiva que recebe o chefe do Estado algumas pessoas com fardamento diferenciado, são os líderes tradicionais reconhecidos hoje pelo Governo.

A pergunta que nos colocamos diante desse resgate, ela é de ordem semântica, ou seja, o que é que significa esse resgate de autoridades tradicionais ou líderes comunitários, depois de um período de uma geração? Colocando de outra forma, há uma geração que nasceu e cresceu sem nunca ter ouvido falar de autoridades tradicionais, os *N'fumo* e de repente reaparece essa figura de liderança em um meio onde as pessoas conhecem apenas o secretário, ou chefe de 10 casas, chefe do posto, ou em nível mais alto, o administrador ou governador. Como entender esse resgate e o exercício de poderes?

Não é nosso mérito entrar nesta discussão, queremos apenas apontar para a continuidade de práticas e crenças entre o povo, apesar da descontinuidade do papel da autoridade tradicional hoje resgatada. Sendo assim, voltamos à questão pivotal desta pesquisa: Como é que a lei e a justiça funcionam em casos de morte, roubo, adultério e acusações ligadas a feitiçaria?

Casos de morte

A morte é um fenômeno que tira o sossego dos Nyungwe. Ela é um fato real e polêmico. Real porque acredita-se na sua existência, ela existe e não pode ser negada. É polêmica porque acredita-se que, na maioria das vezes ela não é natural, mas sim causada por um agente mal intencionado e esse agente é o feiticeiro.

Aqui estamos diante da teoria da causalidade bantu. Segundo Altuna,

o bantu descobre uma lei da causalidade, mas concebe-a sujeita a fatores místicos, isto é, mágicos. Assim, ele formula uma metafísica errada acerca

dos seres inferiores e fenômenos naturais, pois ambos podem ser benévolos ou malévolos, conforme forem movidos por um ser inteligente bem ou mal intencionado. O banto acredita que os acontecimentos têm de ter uma causa e, ele, apelando para a sua metafísica, deve deduzir que foi um ser inteligente, (um antepassado, um espírito, ou um homem), quem autou a força vital, se apoderou dela e a dirigiu contra ou a favor de outros seres. Para o banto, as forças não inteligentes são neutras e passivas (Altuna, 1985:536).

Será que, é ao feiticeiro que são atribuídas todas as mortes? Algumas sim e outras não. Por exemplo, quando se trata de uma morte de um ancião, acredita-se que havia chegado a hora dele, mas a mesma interpretação não se aplica quanto a morte de uma criança, um jovem ou de uma pessoa em plena idade produtiva. O Nyungwe irá fazer as suas consultas aos especialistas, nomeadamente, aos curandeiros, adivinhos ou profetas para saber a causa e o causador ou da desgraça que está acontecendo na família ou da morte ocorrida. Uma vez encontrado o agente causador, este é responsabilizado. É um tema polêmico e muitas vezes inocentes são acusados por um mal que não cometeram, o que causa confusões e cismas entre famílias.

Neste sentido, Altuna afirma que

a toda manifestação visível e tangível corresponde uma realidade escondida, misteriosa-mística, que muitas vezes atinge o esotérico. Por isso, na sociedade banto existe a 'ciência do invisível' com os seus especialistas e sábios. O banto detecta sem cessar ações e manifestações do mundo invisível, que estão na origem da fenomenologia (Altuna, 1985: 64-65).

Evans-Pritchard, ao falar dos Azande, deixa clara a idéia da causalidade, segundo a qual

para um zande, quase todo acontecimento que lhe prejudica, seja doença ou morte, se deve às más intenções de outrém. O que lhe faz mal é moralmente mau, isto é, procede de um homem mau. Todo infortúnio implica a noção de injúria e o desejo de retaliação. Pois toda perda é considerada pelos Azande como imputável a bruxos (Evans-Pritchard, 2005: 79).

Raras são as vezes que um Nyungwe irá admitir a morte como sendo um fato natural. Na maioria das vezes, os Nyungwe acreditam que a morte é causada por alguém invejoso.

Direito a Propriedade

Quem tem direito sobre a propriedade, são os parentes do homem ou da mulher em caso de morte? Por Propriedade se entende aqui os bens materiais e imateriais que inclui os filhos. É preciso ter em conta que os Nyungwe seguem a tradição Patrilinear e em casos de morte os parentes de ambas as famílias sentam e buscam um consenso sobre o destino dos

bens. No entanto, quando se trata de divórcio é a mulher quem sai e os filhos ficam como propriedade do marido, pois a residência é virilocal. Uma das características principais dos bantos patrilineares da África Oriental e Meridional é a exogamia, isto é, “os filhos e filhas do chefe do casal casam sempre e vão viver para qualquer parte” (Richards, 1950:297).

Já entre os Cewas do norte do Vale do Zambeze onde a residência é uxorilocal acontece o contrário. Sendo eles de tradição matrilinear, onde o homem sai da sua aldeia para construir a sua casa na aldeia da mulher, em casos de divórcio quem sai é ele e a propriedade que são os filhos e os bens materiais ficam com a mulher. Sendo a residência matrilocal a mulher exerce poder sobre a propriedade.

Portanto, em termos antropológicos estamos aqui diante de dois tipos de descendência, a Patrilinear e a matrilinear e conseqüentemente diante de dois tipos de residência, a virilocal onde há sempre uma esposa que se junta ao marido após o casamento e a uxorilocal onde um marido sai da sua residência e vai-se juntar à sua esposa.

Roubo

A sociedade Nyungwe repudia atos de latrocínio a tal ponto que ela encontrou uma maneira de como punir os ladrões, que é através do *Ciwindo*. Todo e qualquer Nyungwe, desde criança até ao adulto sabe e tem um grande medo do *Ciwindo*.

O *Ciwindo*, ele está relacionado diretamente aos bens materiais. A pessoa trata os seus bens e estes ficam imunizados contra o roubo. Qualquer pessoa que não seja da família, quando vai mexer ou roubar tais bens (dentro de uma casa, ou no campo nas fazendas) sofrerá os efeitos do *Ciwindo* que podem até conduzir à morte. Roubos relacionados a campos de cultivo, por exemplo, há sempre relatos de que o ladrão quando entra no campo rouba o milho ou amendoim, enche o saco, mas na hora de sair ele não consegue e fica girando o campo até ao amanhecer. Só com a chegada do dono, este consegue desfazer aquele tipo de *Ciwindo* e aí o ladrão é autuado.

Outros tipos de *Ciwindo* são mais fatais e irreversíveis, no sentido de que o ladrão rouba e lá onde for será perseguido e sofrerá os efeitos do *Ciwindo* que o conduzirão à morte ou à uma deficiência como, por exemplo, ficar com os dedos tortos, uma forma de punir esses dedos para que não roubem mais. Para muitos grupos sociais dentro do universo *bantu*, “outras ofensas são punidas pela mutilação de um dos membros do infrator, ou uma das suas orelhas ou umas das suas mãos” (Schapera, 1953:200).

Em casos de roubo dentro da mesma casa por algum membro da mesma, na falta de confissão, quando se resolve em aplicar o *Ciwindo* ou fazer-se um trabalho para punir o infrator, raros não são os casos em que o infrator chega a perecer por falta de humildade e sinceridade.

Portanto, roubo é algo repudiado pela sociedade Nyungwe. Será que o *Ciwindo* existe ou não? Não é nossa preocupação dar resposta a esta pergunta, mas de uma coisa estamos certos, isto é, toda a sociedade Nyungwe sabe do *Ciwindo*, tem medo dele e acima de tudo, sabe que com o *Ciwindo* não se pode brincar, ele é uma doença espiritual que mata. No tocante a doenças espirituais, Montero afirma que,

quando a doença é espiritual, o médico da medicina científica torna-se incapaz de diagnosticá-la, já que sua tecnologia se torna impotente para apreendê-la em sua materialidade, e de qualificar o doente dentro da esfera de sua competência. Portanto, a doença espiritual ao subtrair-se à materialidade essencial de qualquer doença, se torna algo distinto dela, supera a ordem do puramente fisiológico e se torna indicador da presença de forças sobrenaturais cuja natureza, origem e intenções cabem ao médium e não ao biomédico investigar (Montero, 1985:123).

Como se pode ver, o *ciwindo* vem a ser esta doença causada por um espírito e a biomedicina não consegue dar resposta a este tipo de doença, pois ela pertence à esfera mágico-religiosa.

Adultério

Assim como falamos do *Ciwindo* que está relacionado diretamente à punição de ladrões, agora nos deparamos com um outro fato, que é o adultério, conhecido como *upombo*, enquanto que o adúltero é chamado de *mphpmbo* (Martins, 1991:362). Como é que a sociedade resolve o problemas do adultério?

Em tempos onde os homens tinham que sair para ir trabalhar nas Rodesias ou no Malawi ou na Africa do Sul, ou mesmo nos trabalhos forçados, ou nas canas de açúcar por um longo período de um ano ou mais, estes homens precisavam confiar e garantir que suas mulheres não andassem com outros homens. Sendo assim, para se garantir e proteger as mulheres foi criado o *Likankho* ou *likaho*. Onde e como é que foi não se sabe, o que se sabe é que o *Likankho* ele existe e seus efeitos são sentidos e temidos pela sociedade pela sua eficácia. O que será, então, o *Likankho*?

Likankho

O *Likankho* é uma doença ligada diretamente ao casamento. Não se pode falar dele fora do casamento (Maia, 2011:114).

É uma doença espiritual que é colocada na mulher casada, geralmente é pelo seu marido para provar a sua fidelidade. É uma forma de segurança que o homem se oferece para controlar a sua esposa, se é que ela tem um amante ou não. Se porventura ela tiver um amante o marido saberá logo, pelo efeito do *Likankho*. A mulher pode também fazer o mesmo ao marido dela, sem ele saber com o *Ncheu*, isto é, na hora em que o marido for fazer sexo com outra mulher, ele vai ficar sem excitação e murcho (Maia, 2011:114).

Montero define doença espiritual como sendo aquela que a medicina oficial não consegue diagnosticar, mesmo o paciente apresentando queixas e sintomas, porém a medicina oficial não é capaz de “ver” a doença (Montero, 1985:120-121).

Repare que o *Likankho* é uma forma de punir adúlteros entre os Nyungwe. Em outras sociedades bantu como os Tswana de Botswana e os Sotho do norte da África do Sul, uma alternativa para punir os adúlteros é a punição física e corporal. Para os Tswana, casos relacionados a assédio envolvendo mulheres, exigem nos seus tribunais locais a aplicação da *Lex talionis*, isto é, a lei de Talião que consiste numa punição, não literal, mas sim rigorosa ao infrator (Schapera, 1953:200).

Acusações ligadas à feitiçaria

O povo bantu é um povo que apresenta várias características comuns em todos os territórios geográficos onde se localiza. Para o bantu nada é ao acaso, tudo tem uma razão de ser. A grande parte da economia dos povos bantu assenta na agricultura familiar e na criação de animais. Da agricultura provém produtos para a venda e troca com outros bens de consumo assim como o dinheiro para comprar roupas e pagar a escola para os filhos.

Sendo agricultores, para ter uma boa produção eles dependem das chuvas. O bantu acredita que a chuva é uma dádiva de Deus para todos. Quando essa dádiva começa a escassear, o bantu acredita em duas possibilidades. A primeira é de ordem transcendental, isto é, que o Ser Supremo ou os antepassados estão irados devido à má conduta dos homens e mulheres daquela sociedade. Por causa das imoralidades cometidas pelos humanos daquela sociedade o Ser Supremo ou os antepassados punem aquela sociedade tirando-lhes a dádiva.

Essa hipótese não é funcional na maioria das vezes, pois o bantu parte do princípio de que a *bondade* é o distintivo característico do Ser Supremo enquanto que a *ruindade* é um distintivo latente e característico dos humanos. Em volto em sua filosofia, o bantu acredita que a escassez das chuvas não pode ser atribuída ao Ser Supremo, porque este é bom por natureza. Aos Ancestrais não pode ser atribuída a autuação de uma sociedade inteira por causa da impiedade de um humano. O bantu sabe à prior que cada munthu (muntu, ntu#antu, bantu = pessoa#pessoas) tem o seu ancestral familiar, que em caso de descumprimento das regras e normas a ele relacionadas, ele pode autuá-los. Portanto não existe um ancestral coletivo, mas sim familiar ao qual a própria família se liga e se religa por meio de vários preceitos.

Aqui está a gênese da Religião Tradicional Africana, ela é uma religião de família e não de uma coletividade. Cada família se religa ao seu ancestral, seja em tempos de crise ou de alegria, por meio de vários preceitos. Um ancestral familiar não pode atuar uma coletividade por causa da impiedade de um indivíduo que é seu descendente. A força do ancestral está e atua eficazmente na sua linhagem consangüínea. Portanto, a escassez da dádiva não pode ser atribuída ao plano transcendental.

Se o bantu descarta a causalidade transcendental, ele acredita que a origem da escassez das chuvas é de ordem imanente. Sendo assim, há uma agência humana interferindo na dádiva e tal interferência não pode vir do ser supremo, mas sim de um humano manipulador de forças a seu favor em detrimento da coletividade. A pergunta que salta de imediato é saber, justamente quem são esses humanos manipuladores de forças?

Humanos manipuladores de forças

Atrás mencionamos que a economia da maioria dos bantu é assente na agricultura e criação de animais. É aqui onde sobressaem vários relatos sobre os manipuladores de forças. Quem são então? Há duas questões a considerar, uma ligada diretamente aos agricultores e outra ligada aos comerciantes.

No que diz respeito aos agricultores existe o agente manipulador de forças conhecido pelo nome de *mpsezi*. Segundo Martins, *mpsezi* é o feiticeiro que rouba de noite nos campos, e com artifícios aumenta os bens no próprio campo, talvez fazendo que as plantas dos outros passem para o seu campo, e que no celeiro aumenta os produtos colocando lá carne humana (Martins, 1991:257).

A segunda questão está ligada aos comerciantes, mas não são todos os comerciantes, mas aqueles que nos mercados populares vendem milho. Muitos desses comerciantes vão

comprar grandes quantidades de milho em outras regiões e trazem para comercializar nos grandes ou pequenos centros urbanos. Acredita-se que muitos deles para terem o sucesso nas vendas desse milho amarram a chuva. Uma vez amarrada a chuva a produção agrícola escasseia naquele ano e toda a população vai comprar o milho com os tais comerciantes. Histórias a respeito desses se escutam nas conversas informais e brincadeiras de tiração de sarro.

Tanto os comerciantes manipuladores de forças da natureza em seu benefício assim como os agricultores, todos são tidos como amarradores de chuva, cada um pertencendo à categoria diferente. Ao lado destes encontra-se outra categoria de humanos conhecidos como feiticeiros ou entre os Nyungwe, mais conhecido por *mfiti*. Há duas categorias de *mfiti*, existe *mfiti ikazi*, isto é, feiticeiro mulher e *mfiti imuna*, feiticeiro homem (Cortois, 1900:230).

A pergunta que nos colocamos de início é saber, quando estes manipuladores (amarradores de chuva e feiticeiros) são descobertos, como é que eles são autuados pela sociedade?

Na maioria das vezes, casos dessa natureza chegam até na esquadra da polícia, mas devido à falta de matéria e provas científicas que remetem ao direito positivo, as autoridades acabam dissolvendo as acusações por falta de provas empíricas, e em alguns casos são conduzidos ao julgamento no tribunal comunitário de acordo com o direito consuetudinário. Aqui entra o papel dos chefes e autoridades tradicionais.

A Legislação sobre os órgãos locais do Estado, Lei nº 8/2003 e o Decreto nº 11/2005, no Artigo 107 sobre Direitos em Geral das autoridades comunitárias de afirma: 1. São direitos das autoridades comunitárias em geral: a) ser reconhecidas e respeitadas como representantes das respectivas comunidades locais. b) participar nos Conselhos Locais. c) participar nas cerimónias oficiais organizadas localmente pelas autoridades administrativas do Estado. 2. São ainda direitos das autoridades comunitárias: ser consultados nas questões fundamentais que afectem a vida e o bem estar e o desenvolvimento integrado e harmonioso das condições de vida da comunidade local.

Apesar de existir o Direito Positivo, o Governo reconhece a importância das autoridades comunitárias e o seu papel para a manutenção da Lei e Ordem do Estado e o funcionamento harmonioso das comunidades, e muitas vezes em matérias que o Direito Positivo atinge seu limite, este é superado através da participação reconhecida das autoridades locais. Por outras palavras, eles sabem diagnosticar a veracidade e falsidade das acusações, e em casos de serem verídicas, quais medidas devem ser providenciadas, como por exemplo, convocar a população para participar num ritual de pedido de chuva. De acordo com

Schapera, “o chefe tem o poder, quando ele age de acordo com procedimentos reconhecidos, ao fazer novos decretos” (Schapera, 1953:198).

Direito Consuetudinário

O Direito Consuetudinário diz respeito aos usos e costumes tradicionais de um povo. É algo usual que a consciência coletiva está acostumada. Diz-se especialmente das leis fundadas a partir dos costumes do povo, leis estas que não estão escritas, ou seja, de leis não positivadas. O direito consuetudinário constituiu durante muito tempo uma das grandes expressões do Direito. Ainda hoje, em muitas legislações os usos e costumes são uma fonte de Direito (Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira ilustrada com cerca de 15.000 gravuras e 400 estampas a cores. volume VII. Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, 1947, p. 514).

Fonte e Natureza das Leis Bantu

As leis tradicionais bantu elas não são leis que se podem encontrar em códigos formais, como são aquelas do direito positivo. Entre os bantu não existem leis escritas, o que podemos encontrar são regras de conduta presentes na literatura proverbial, contos, fabulas, historias, etc. Mesmo assim não existe um *Corpus* legal de máximas e princípios bem definidos. Por isso, as leis dos bantu elas são leis que dizem respeito e estão relacionadas diretamente ao sistema social daquela sociedade (Schapera, 1953:197).

Elas existem como direitos e obrigações desenvolvidas ao longo dos tempos pelo esforço humano de adequar o seu comportamento em relação ao outro e em relação ao ambiente físico que ele mesmo compartilha e usufrui com os outros. Essas leis foram aceitas pela sua natureza de satisfazerem as necessidades mais fundamentais, comuns e obrigatórias da vida em sociedade (Schapera, 1953:197).

Quando se questiona sobre a origem de certas prescrições, normas de conduta e de procedimento, os bantu dizem que suas leis sempre existiram, sempre foi assim, ou que tenham sido criadas pelos ancestrais ou por Deus. Não obstante, isso não quer dizer que se recusa, no plano imanente, a origem humana das leis, pelo contrario isso remete para um fato de suma importância, no sentido de que a grande maioria das leis bantu derivam da autoridade da tradição e de precedentes no comportamento social (Schapera, 1953:197).

Os tribunais locais não confirmam e nem criam as leis, pelo contrario, eles apenas reconhecem as leis consuetudinárias como sendo boas por natureza. Em casos de duvida sobre

a natureza ou validade da lei, o conselho dos anciãos e líderes tradicionais é convocado para discutir o caso em questão e a penalidade aplicada. Não havendo solução, recorre-se aos chefes tradicionais e líderes vizinhos para ver como é que eles teriam resolvido um caso semelhante no passado. (Schapera, 1953:198).

Aqui entra a importância dos anciãos, das pessoas mais velhas no contexto africano, eles são autênticas enciclopédias que devem ser consultadas. Não se tomam decisões sem antes consultar aos que tem mais experiência, para qualquer que seja o caso. Por isso, as leis bantu, elas cresceram e se expandiram ganhando corpo e forma consuetudinária através dessas decisões, consultas feitas no local e nos povoados vizinhos aos chefes tradicionais, aos mais velhos, que se tornaram a tal ponto, ao que Schapera chama de um sistema oral de jurisprudência (Schapera, 1953:198).

Lei e Sociedade

Entre os bantu existem vários mecanismos para assegurar que todos os membros da sociedade devem agir em conformidade com as leis consuetudinárias. Os pais ensinam as suas crianças, cautelosamente, sobre condutas que são certas e as que não são. A escola desses ensinamentos pode ser em casa onde os pais biológicos tem essa tarefa, ou os tios e tias e pode ser nos ritos de iniciação, onde o oficiante da iniciação não é o pai biológico, mas alguém que é perito nos ritos de iniciação (Schapera, 1953:197).

Divisão das Leis Bantu

A lei dos povos bantu é na prática, e não em teoria, dividida pelas próprias pessoas em duas classes principais, isto é aquelas que dizem respeito ao direito civil e as que dizem respeito só direito penal. É preciso entender aqui que as categorias dessas leis não são idênticas com aquelas do sistema judicial europeu (Schapera, 1953:198-199).

Direito Civil e Penal Bantu

O Direito civil diz respeito aos direitos privados das pessoas no que diz respeito ao *status social*, propriedade e aos contratos sociais e exige do infrator compensação ou restituição em caso de violação dessas leis enquanto que o direito criminal trata de certos fatos não meramente como lesões a pessoa física, mas acima de tudo como ofensas

prejudiciais a toda a sociedade, e em consequência merecem um castigo (Schapera, 1953:199).

Podem ser reconhecidos como principais crimes na lei bantu, todas as ofensas contra as autoridades tradicionais daquela sociedade, ou usar da sua autoridade; o homicídio, agressão física muito séria, e ofensas semelhantes contra a pessoa, feitiçaria, o incesto e outros atos não naturais. Muitas lesões civis são também tratadas como sendo crimes, onde o ofensor não é apenas obrigado a reparar a sua vítima mas ele deve passar também por uma punição (Schapera, 1953:199).

O resgate das autoridades tradicionais

Recentemente o Governo moçambicano fez o resgate das autoridades tradicionais, outrora banidas. O que é que representa esse resgate no atual contexto? Sendo este questionamento de ordem semântica, acreditamos que o resgate vem num momento em que se acredita que dentro do universo africano e neste caso, no universo bantu, que as leis positivadas nem sempre respondem eficazmente aos problemas das comunidades e, sobretudo, de problemas relacionados ao setor mágico-religioso. É por isso que está previsto no artigo 108/2 da Legislação sobre os órgãos Locais do Estado de 2005, que as autoridades comunitárias devem ser consultadas nas questões fundamentais que afetem a vida e o bem estar das populações e o desenvolvimento integrado e harmonioso das condições de vida da comunidade local.

O artigo 105/1 da mesma Legislação define as autoridades comunitárias como sendo “pessoas que exercem uma certa forma de autoridade sobre determinada comunidade ou grupo social, tais como chefes tradicionais, secretários de bairro ou aldeia e outros líderes legitimados como tais pelas respetivas comunidades ou grupo social”. No Artigo 105/2 o reconhecimento das autoridades comunitárias é feito pelo competente representante do Estado.

Uma vez reconhecidas, as autoridades locais elas estão representando não a si mesmas, mas sim ao Estado para garantir o bom funcionamento da sociedade de forma harmônica. Ocorre aí, então, um processo de reificação e objetificação das autoridades tradicionais.

Conclusões analíticas

O funcionamento da lei e da justiça de acordo com o Direito Consuetudinário entre os Nyungwe não obedece os mesmos critérios do direito positivo, pelo contrário, a noção de justiça para os Nyungwe é sinônimo de punição. Fazer justiça significa punir o infrator e para punir as pessoas recorrem aos especialistas por tais punições que podem ser os curandeiros ou profetas.

A relação de poderes entre os vários atores sociais (curandeiros, profetas ou líderes comunitários) que atuam nos sistemas políticos tradicionais em matéria de lei, justiça e sistemas médicos nem sempre é harmônica e bem vista, pois muitas vezes acaba causando divisões sociais em matérias de acusação, sobre tudo no que toca à feitiçaria. Deve se entender que nem todos esses atores sociais agem coerentemente, alguns podem agir movidos pecuniariamente e é de tais que procedem dissensões familiares. As vezes, injustamente, inocentes são acusados de práticas de feitiçaria que nunca cometeram, mas são acusados porque um tal adivinho visibilizou nas suas consultas e depositou a culpa em alguém inocente.

Em matéria de roubo e adultério quando a punição é aplicada ao infrator, o senso comum aceita, segundo usos e costumes locais como forma de acabar com tais práticas naquele meio social. Em casos de morte, o direito sobre a propriedade é muitas vezes discutido por ambos parentes do homem e da mulher e, sobretudo quando há crianças e entende-se que a viúva não pode ficar sem nada. Houve tempos e casos em que, em um e outro lugar a viúva poderia ficar sem nada, os parentes do marido vinham e se apropriavam de todos os bens. Dessa prática, hoje são poucos os casos que se escutam, mas deve haver resquícios.

Bibliografia

ALTUNA, P. Raul Ruiz De Asúa. *Cultura Tradicional Banto*. Luanda: Edições do Secretariado Arquidiocesano de Pastoral, 1985.

EVANS-PRITCHARD, E.E. (Edward Evan). *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

Grande Enciclopédia Portuguesa e Brasileira ilustrada com cerca de 15.000 gravuras e 400 estampas a cores. Volume VII. Rio de Janeiro: Editorial Enciclopédia Limitada, 1947, p. 514).

I. Schapera, M.A., Ph.D., F.R.S.S.Af. *Law and Justice*. In: I. Schapera. *The Bantu Speaking Tribes of South Africa. An Ethnographical Survey*. Edited for the (South African) Inter-University Committee for Africana Studies by I. Schapera. London, Routledge & Kegan Paul Ltd. Printed by Lund Humphries London-Bradford, 1953.

MARTINS, Manuel dos Anjos. *Elementos da língua Nyungwe, gramática e Dicionário nyungwe-Portugues-Nyungwe*, Editorial Além-Mar, Calçada Eng. Miguel Pais, 9-1200, 1ª Edição 1991.

MONTERO, Paula. *Da Doença à Desordem: A magia na Umbanda*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MAIA, Antonio Alone. *Saúde e Doença na Cultura Nyungwe: Um olhar Antropológico-Teológico*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Teologia, Concentração em Teologia Sistemática, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC/SP, São Paulo, 2011.

Republica de Moçambique. *Legislação sobre os órgãos locais do Estado, (Lei nº 8/2003 e o Decreto nº 11/2005)*. Maputo: Imprensa Nacional de Moçambique, 2005.

RICHARS, A.I. *Alguns Tipos de Estrutura Familiar Entre os Bantos do Centro*. In: Radcliffe-Brown, A. R. *Sistemas políticos africanos de parentesco e casamento*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1974.

WEIMER, Bernhard. *Tradição e modernidade em Moçambique. Elementos e contexto do Debate*. In: ARTUR, Domingos do Rosário; CAFUQUIZA, José Chuva; IVALA, Adelino Zacarias. *Tradição e Modernidade. Que lugar para a tradição africana na governação descentralizada de Moçambique?* Maputo, Ministério de Administração Estatal. Projeto de descentralização e Democratização (PDD), Direção Nacional da Administração Local/Cooperação Alemã (GTZ), 1999.