

De Moçambique ao Brasil: um bioma da resistência

Dulcídio Manuel Albuquerque Cossa (Nyimpini Khosa)

da Universidade Rovuma – Nampula - Moçambique

dmacossa@gmail.com

Jordana Cristina Alves Barbosa

da Universidade Estadual de Campinas – São Paulo - Brasil

jordana_kristina@hotmail.com

Resumo: Neste trabalho exploramos como a tradição oral africana atravessou o oceano e deu continuidade à vida, desenvolvendo protagonismos políticos, médicos, culturais etc. Como uma forma de conhecimento opera em Moçambique e no Brasil, especificamente em territórios tomados pela savana e pelo cerrado. A partir de duas personalidades diferentes, porém convergentes e suas narrativas, explorando as vozes do cerrado e da savana, mestres do saber que usam a palavra como matéria prima do seu trabalho e têm a tradição oral africana como sua memória e biblioteca, disponíveis para sua comunidade. O ponto de encontro dos saberes nesses territórios destacados é a ancestralidade que aqui é entendida como uma categoria organizadora e estruturante da cosmovisão africana, mas é também um elemento de construção que atravessa o tempo-espaço capaz de ser perceptível nas dinâmicas sociais.

Palavras-chave: Cerrado. Savana. Ancestralidade. Tradição oral. Conhecimento.

Introdução

Anhara, savana ou cerrado, são os diversos nomes para a mesma vegetação que incide em vários países e até continentes. No continente africano a savana ou anhara (nome conhecido em Angola) são predominantes nos países do leste e, no continente americano, no centro-oeste. Além das coincidências de clima e plantas, o que também se observa são as civilizações que ocupam esses territórios. Comunidades africanas e diaspóricas fizeram da savana e do cerrado seus lares e desenvolveram uma conexão profunda com a terra.

Neste trabalho o que será explorado é como a tradição oral africana atravessou o oceano e deu continuidade à vida, desenvolvendo protagonismo políticos, médicos, culturais etc. Como uma forma de conhecimento opera em Moçambique e no Brasil, especificamente em territórios tomados pela savana e pelo cerrado. É importante ressaltar que foi por meio da tradição oral que técnicas agrícolas foram passadas de geração em geração, manifestações religiosas e culturais foram recriadas e

ressignificadas. Rituais sagrados, condutas de estar no mundo e, assim, a possibilidade da construção de comunidades e continuação da vida.

Nesta lógica de existência que foge ao modelo ocidental cartesiano, algumas pessoas se destacam no cerrado e na savana, mestres do saber que usam a palavra como matéria prima do seu trabalho, têm a tradição oral africana como sua memória e biblioteca, disponíveis para sua comunidade. O ponto de encontro dos saberes nesses territórios é a ancestralidade que aqui é entendida como uma categoria organizadora e estruturante da cosmovisão africana, mas é também um elemento de construção que atravessa o tempo-espaço capaz de ser perceptível nas dinâmicas sociais.

A exemplo, citamos o quilombo Kalunga que se ergueu na Serra Geral do Paranã, no norte do estado de Goiás e enfrentou décadas de lutas e resiste até o século XXI, descobrindo todos os dias novas formas de existir. Deste território será destacada a figura do senhor Lúcio Damasceno que foi uma pessoa chave para a luta contra a construção de uma barragem no Rio Paranã e um homem conhecido e reconhecido entre todas as comunidades. Tio Lúcio¹, como era chamado pelas pessoas mais íntimas e mais jovens que ele, faleceu em 2016 enquanto dormia, aos 84 anos.

O ancião detinha ousadia e uma sabedoria adequada ao espaço em que vivia, ele sabia quando plantar, quando colher, os momentos de chuva, distinguia os rastros de animais. Fabricava o próprio medicamento de acordo com a dor ou a doença contraída. Foi testemunha dos processos de transformação do quilombo e sua memória ajudou a reconstruir a história daquela comunidade.

E das terras de Moçambique, distrito de Bilene, na comunidade de Macuane - fundada por um chefe com o mesmo nome - Macuane Cossa, um espaço que se caracteriza pela savana-floresta e que se reergueu num processo de reconstrução e reintegração social pós-guerra após 1992², onde a agricultura e a pecuária são a base da maioria das populações que ali residem, se notabiliza Laurentina Nyabanga, mais conhecida pelo seu nome africano Nwaxibelani.

Nwaxibelani uma *nyanga/nyamusoro*³ de mais de 80 anos, conhecedora da medicina tradicional africana e detentora do poder de possessão pelos espíritos dos

¹ Quando eu, Jordana, conheci Lúcio Damasceno, ele se apresentou e disse em seguida que poderíamos chamá-lo de tio. Quem conheci através de Lúcio também o chama assim. Criei uma relação de afeto com ele e ao longo do texto me referirei a ele como Tio Lúcio, assim como o chamava pessoalmente, além disso, ele sempre dizia que quando alguém o chamava de tio era por amor e cortesia.

² Essa guerra foi entre o governo socialista de Moçambique representado pela Frente de Libertação de Moçambique (FRELIMO) e a Resistência Nacional Moçambicana (RENAMO) que teve início em 1977 e fim em 1992 com a assinatura de um tratado de paz entre ambas as partes.

³ No sul de Moçambique *nyanga* ou *nyamusoro* refere-se ao praticante da medicina tradicional que opera a cura por via de plantas e possessão pelos espíritos dos antepassados. Segundo Honwana (2002), *tinyanga*

antepassados empresta a sua sabedoria à comunidade através do seu dom de cura e iniciação/formação de quem se interesse ou é chamado pelos espíritos. Respeitada pela comunidade e suas redondezas ela é responsável pela proteção das pessoas de diversos males (de ordem médica e/ou social) e pela transmissão do conhecimento ancestral de cura e de comunicação com os espíritos dos antepassados.

É a partir dessas duas figuras, Lúcio Damasceno e Nwaxibelani que iremos enxergar cerrado e savana, Brasil e Moçambique numa relação de conexão pela ancestralidade e a tradição oral. É importante salientar que entendemos que a anciã e o ancião não representam toda a população negra desses locais, mas a partir deles podemos entender um pouco de como as comunidades se formam e permanecem e, como as possibilidades de existência e de vida são passadas de geração em geração. E ainda, como essas figuras octogenárias decidiram ser protagonistas das próprias histórias de vida.

Ancestralidade e tradição oral africana

Dois pontos que serão destacados aqui são: 1) Conhecimentos criados em relação com o espaço geográfico e as formas de existir de cada comunidade e 2) Circulação de saberes e preservação dos valores tradicionais africanos a partir da convivência e da formação das comunidades.

Brasil e Moçambique se conectam nessa relação das criações das formas de existência, na circulação de saberes e preservação dos valores tradicionais africanos a partir da convivência e da formação das comunidades. É possível verificar a sabedoria em relação com o espaço geográfico que exigiu desenvolvimentos singulares de cosmologias distintas, cada espaço cria um tipo de conhecimento, tempo e linguagem.

Visvanathan (2006) afirma que as pessoas funcionam num mundo de mais de vinte tempos diferentes. Esses tempos são constituídos de acordo com as relações com o solo, estações, rituais, festas, memórias e assim por diante. O espaço também é um constituidor de tempo, sendo assim, o espaço, o passado e as relações com o solo, clima, estações e ancestralidade, elementos que orientam as formas de existência, tornam-se fontes para suas narrativas.

Para Nei Lopes, ancestral é o antepassado de quem ascendente, no sentido do crescimento das gerações de uma família/sociedade.

ou *nyanga* – singular, é o termo tsonga para designar todos os indivíduos, possuídos ou não por espíritos, que tratam da doença e da desgraça nas comunidades. *Nyamusoro*, de acordo com a mesma autora, é o nome original do praticante *Ndau* de medicina tradicional. Porém, por razões diversas, este termo passou a pertencer também ao universo *Tsonga* do sul de Moçambique.

Para o africano, o ancestral é importante e venerado porque deixa uma herança espiritual sobre a Terra, contribuindo assim para a evolução da comunidade ao longo da sua existência. Ele atesta o poder do indivíduo e é tomado como exemplo não apenas para que suas ações sejam imitadas, mas para que cada um de seus descendentes assumam com igual consciência suas responsabilidades. Por força da herança espiritual, o ancestral assegura tanto a estabilidade e a solidariedade do grupo no tempo como sua coesão no espaço. O culto aos ancestrais (míticos, reais e familiares) tem uma repercussão inestimável na estatuária e na escultura da tradição negro-africana, manifestações mais características da arte negra e em especial da arte dos povos bantos. A figura do ancestral é um símbolo que evoca seus atos; e a máscara ou estátua é o signo que manifesta sua presença espiritual entre os vivos. (LOPES, 2011, p. 98).

A ancestralidade é uma força vital e a possibilidade de recriação de pequenas Áfricas no território diaspórico. O antepassado, além de perdurar, prolonga-se na sua ascendência. Os antepassados vivem também aqui e o agora (o presente), pois, nas tradições religiosas africanas, embora exista a ideia de uma vida após a morte física, esta crença, porém, não leva aos africanos a cultivarem a esperança de um futuro glorioso para além da vida que levam aqui na terra (CASTIANO, 2010; MBITI, 1969), ou seja, “não existe paraíso no qual teremos uma vida plena e nem um inferno onde teremos uma ‘vida horrível depois da morte’” (MBITI, 1969, p. 4). Daí urge a necessidade de os antepassados se manterem não só no mundo dos mortos, mas também, e, sobretudo no mundo dos vivos (COSSA, 2020)⁴. O que provoca um equilíbrio e uma linha de conexão entre os dois mundos, o visível e o invisível.

Num contexto em que por séculos o conhecimento, a circulação de saberes têm gravitado em torno do ocidente, numa perspectiva de imposição e hegemonia sociocultural e intelectual, é preciso refletir sobre possibilidades outras de pensar e conceber o mundo e a realidade à sua volta. A perspectiva decolonial talvez seja um caminho para essa empreitada, no sentido de nos permitir (re)pensar e questionar categorias e conceitos como cerrado, savana, conhecimento, saber etc., atualmente. Assumir este empreendimento é enveredar pelos ditames do que Castiano (2010) chamou diálogo intercultural e não pelo monólogo que caracteriza a abordagem colonial de saberes. E deste modo, criar “espaços” de interação com saberes outros, e a partir dessa interação “inventar” referências epistêmicas novas – intersubjetivação. Portanto,

⁴ Mais desenvolvimento sobre o assunto pode ser encontrado na tese de doutorado (no prelo) de COSSA, Dulcídio, intitulada *Ancestralidade africana: o mundo dos vivos e o mundo dos antepassados em Moçambique*. Instituto de Ciências Sociais, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2020.

entendemos que o diálogo intercultural seria, de certo modo, a subversão de um “diálogo-monólogo” para o “diálogo-dialogante”.

Nwaxibelani e a savana

Nwaxibelani é uma *nyanga/nyamusoro* multifacetada, como ela mesma disse: “Sou *mungoma, nyamusoro*, faço *kufemba* e *kuhlahlwa*, procuro remédios de *xilume, xithetho*, curo diversas doenças, dores de cabeça, de estômago, e muitas outras” (Nwaxibelani, *nyanga* de Macuane). Iniciada no período colonial, antes de 1975 (ano da independência de Moçambique), Nwaxibelani está na casa dos 80 anos de idade.

Os indícios de *unyanga* (prática de medicina tradicional e ancestral) começaram a se manifestar ainda na infância e adolescência. Nessa altura se falava que ela tinha *mukwembu* (espíritos dos antepassados), mas ela não entendia nada disso, como ela teria dito. E toda vez que ficasse doente ia aos *tinyanga* em busca da cura, onde durante as consultas, quando se fizesse o *kufhemba* (exorcismo - consulta aos espíritos, espécie de diagnóstico) os *swikwembu* (espíritos dos antepassados) apareciam e se manifestavam dizendo que queriam possuí-la.

A primeira pessoa que deu atenção ao poder de *unyanga* a Nwaxibelani foi Muhambe Khosa, o então *hosi* (rei) de Macuane. Ele é que abriu os caminhos para essa vida de *nyanga*. Inicialmente Nwaxibelani estava no lar (*ukatini*), casada, embora antes já tivesse sido avisada que não deveria se casar, pois tinha *swikwembu*, estava comprometida com *unyanga*. No lar teve cinco filhos biológicos.

Nessa altura ela foi acometida por uma doença conhecida como *mavabji ya kuhlanya* (distúrbios mentais), ou concretamente *mavabzi ya swikwembu*⁵ - doença de “chamamento” como referiu Honwana (2002) - e foi dirigida à casa do *hosi* Muhambe Khosa. Este conversou com a família de Nwaxibelani e a alertou sobre o dom dela, tendo aconselhado o marido de Nwaxibelani que a levasse a um *nyanga* para que fosse iniciada fazendo o ritual *kutxayeliwa*⁶, ou caso contrário que a devolvesse à sua família de origem para que cuidasse dela. Visto que o marido de Nwaxibelani afirmava que não a queria mais, pretendia se separar dela porque ela tinha *swikwembu*, estava “louca” – na visão dele, então Nwamukhari (Carlota Mukhari), esposa de Muhambe Khosa, que já era

⁵ Segundo Alcinda Honwana, *mavabzi ya swikwembu* trata-se de uma doença grave, sintomática do “chamamento” ancestral, da qual o indivíduo escolhido para se tornar *nyamusoro* padece e que só pode ser curada através da iniciação (HONWANA, 2002).

⁶ Ritual de iniciação ao *unyanga*.

nyanga, cuidou de Nwaxibelani no princípio de seu processo de iniciação, deu todo conforto e apoio necessários.

Os espíritos dos antepassados (*swikwembu*), vendo que estavam sendo atrasados decidiram por iniciativa própria sair e correr até ao *nyangueni* (casa de *nyanga*), tanto é que Nwaxibelani conta que não sabe nem como chegou no *nyangueni*: “de repente despertei na casa do *nyanga*”. Isto sucedeu porque segundo a mesma, não era ela quem correu, mas sim os *swikwembu*, os espíritos dos antepassados.

A partir daí qualquer dúvida sobre a possessão de Nwaxibelani se esclareceu diante de todos e de seu marido, este que então decidiu deixá-la no *nyangueni* para que fosse iniciada. Sua iniciação durou cerca de cinco anos, onde fez o *kuparhura* (ritual de confirmação), aprendeu a manusear a medicina tradicional, sobre plantas medicinais, raízes, *tin'hlolo* (búzios) etc., o que justificou o tempo da iniciação.

E após este período, já iniciada, confirmada e, portanto, *nyanga*, foi levada para sua casa onde estabeleceu seu espaço de trabalho, seu próprio terreiro. O quintal era de seus pais (família Nyabanga), tendo Nwaxibelani atingido o *status* de *nyanga* foi necessário dividir o quintal em duas famílias – a família Nyabanga (paterna) e a família Muthetho (materna), esta última que era a dos *swikwembu/mukwembu* dos Muthetho, isto é, dos espíritos dos antepassados maternos de Nwaxibelani.

Até a atualidade Nwaxibelani mantém uma grande família de filhos espirituais (*vana* ou *matwasana*) por si iniciados e que hoje, por sua vez, tem suas próprias casas, famílias e filhos por eles iniciados. Esta vasta família evolve filhos dentro do país (por exemplo nos estados de Gaza, Maputo) e no estrangeiro (como na África do Sul). Diante de seus *vana* (filhos espirituais) Nwaxibelani carrega e representa o *status* de *bava* (pai espiritual, o mesmo termo serve para designar mãe espiritual), para os filhos de seus filhos ela é *kokwane* (avô espiritual) e, portanto, eles são para ela *vatukulu* (netos).

Segundo ela, o processo de sua iniciação não foi nada fácil, nem pacífico, evoluiu uma série de tensões e conflitos, sobretudo a nível da família nuclear, onde não teve apoio nenhum do seu marido, mais do que isso, implicou no seu divórcio. Deste modo, o *kutwasa* (processo de iniciação) representou um momento de “ruptura”, tanto familiar como social.

Por outro lado, este processo teve seus benefícios como ela própria narrou:

Ganhei um grande reconhecimento e respeito no universo de *nyanga*, pois era muito empenhada, o que desembocou na preferência de muitos pacientes por meus trabalhos, fui durante muito tempo assessora ou auxiliar de confiança do meu *bava* (pai espiritual) o que implicou no alargamento da família, e possibilitou uma quantidade de *vana* (filhos espirituais) que nem tenho noção exata do número.

Unyanga é para Nwaxibelani um meio de ajudar o próximo através da cura, tal como ela mesma foi curada quando acometida com *mavabzi ya swikwembu*, que precipitou a sua iniciação. Sobre isto a *nyanga* disse:

O *unyanga* é bom porque, tal como sofri a ponto de ser acometida pela demência, meu marido me abandonar, alegando que eu estava louca, onde fui amparada/cuidada pelos chefes e correr até a casa de um *nyanga* (não fui eu quem correu, foram os espíritos) onde me cuidaram até onde puderam, e me ensinaram a curar pelo modo como curaram a mim. E eu também acabei curando outros tal como fui curada. Diante disto vejo que por um lado *unyanga* é bom. Não vejo maldade nele, vejo-o com um seguimento bom. Ele cura a quem acredita. Só pode ser mal para quem não segue suas recomendações.⁷

Muito mais do que mecanismo de cura, para Nwaxibelani, *unyanga* significa “humanização da pessoa”, é algo que a dignifica. E o maior ganho de tudo é a família de espírito que esta prática a proporciona e que lhe presenteia com filhos e netos de espírito (*vana* e *vatukulu*) que aumentam a cada dia tornando esta família mais extensa. *Unyanga* é uma rede de convivência e de solidariedade entre as pessoas.

Quando perguntada sobre o processo de iniciação ao *unyanga*, *Nwaxibelani* teria dito o seguinte:

Quando a pessoa entra no processo, você faz o *kuphahla* (invocação/veneração dos antepassados) e a introduz nos teus *swikwembu* (espíritos dos antepassados) onde ela tira dois mil meticais (2000,00 MT) porque é possuído por espíritos *nguni* e *ndzau/ndau*. Então, após você fazer o *kuphahla*, pode ser que a pessoa venha já com *swikwembu* (aí os espíritos saem) ou não, se não, então tem que se tocar *matxomana* (instrumento dos espíritos – uma espécie de pandeiro) até que os *swikwembu* saiam. Então você faz com que estes *swikwembu* falem, isso mediante a remédios na base de plantas que o iniciado é dado para tomar com finalidade de lavar a sua alma (só assim os *swikwembu* saem e começam a falar). E nisso os espíritos dos antepassados saem e anunciam seus nomes. Então chama-se os parentes do iniciado para ouvirem os motivos para os quais trazem o iniciado, e eles conferem que de fato os *swikwembu* se manifestam em seu parente.

E prosseguiu:

Aí sai um *xikwembu ndzau/ndau* (espírito de um antepassado *ndzau/ndau*). Daí o *xikwembu* ao se pronunciar faz seus pedidos e pede *qdovo/govo* (adereços dos espíritos). Você prepara o *qdovo* e dá a ele (*xikwembu*) para vestir. Salientar que não é o iniciado que faz os pedidos, mas o espírito que o possui. Então você o ensina o *kuhlalhuva tin'hlolo* (manusear/jogar búzios) até a maturação. No sentido de que o iniciado e novo *nyanga* quando estiver a fazer o *kuhlalhuva* em alguém, o seu trabalho seja credível. O que também dá segurança ao paciente de que realmente a sua preocupação foi atendida. Logo você pergunta à família se entendeu tudo.

⁷ Texto original em Xichangana: A unyanga ilinene, hikusa lepswi ningazaniveni kuhlupheka hila ninga kontela kona nize nikumiwa hi lihlaneni, nuna wa mina anitsika, akunahlanya, nitenderiwa hi tihosi, nize ni tsutsuma niya nkhoza nyangueni, akuyo tsutsuma mina kuyotsutsuma a swikwembu, vafika vani tendera hilani vativaka hikona, vazeh vatleh vadjondzisa mina hilepwi vangani hanyisisa xipswona. Namina nitata hanyisa vanwani kufana nilepswi namina ningo hanyisiwa. Mina nivona lepswaku a unyanga ilinene hi rheve linwani. Anivoni laku kotsekaku koho. Nilivona lini mfambu. Lihanyisa ka lweyi a pswi pfumelaku. Angave kubiyah kalweyi anga pswi landzeleleki.

Quando o iniciado estiver preparado o *xikwembu nguni/ngoma* (espírito de um antepassado *nguni/ngoma*) anuncia que quer ir trabalhar em sua casa. Você faz o *kuparura xindzau*, que é a iniciação e confirmação aos espíritos *ndzau*. Este espírito também aprende tal como o espírito *nguni/ngoma*, quando ele é aprovado no aprendizado, o *xikwembu nguni/ngoma* que foi o primeiro a sair por sua vez se despede. Aí você vê que ambos, os *swikwembu nguni* e *ndzau* estão preparados.

Desse modo, informa à família do iniciado para organizar o que for necessário para encerrar o processo de iniciação já em casa do iniciado, que consiste em fazer o rito *kutwasa hi mbuti/ kutwasisa hi mbuti/ kuphuza thombo*, que é ingerir sangue de bode/cabrito e uma mistura de alguns remédios tradicionais na base de plantas adquiridas na floresta. Feito isso é preciso provocar o vômito no iniciado com vista a jogar fora tudo quanto ele ingeriu, pois caso contrário pode causar um desconforto em si, até levar a morte. Este ato leva o nome de *kughabisa*.

Depois disso prepara o *tintwasa*, que é queimar as vísceras do bode misturadas com remédios tradicionais. E essa mistura resulta num remédio que o futuro *nyanga* usará para também iniciar seus filhos (*vana*) conforme recomendações de seu mestre (*bava*).

Em seguida leva-se o iniciado para a sua casa e faz-se alguns ritos como *kusimeka maphandzi* (que é enterrar alguns remédios tradicionais pela casa). E com este ato o iniciado está preparado para operar como *nyanga/nyamusoro* de profissão, pode fundar sua própria casa para além de colaborar com seu mestre, e iniciar futuros *tinyanga* (plural de *nyanga*). Nwaxibelani transmite todos estes conhecimentos aos seus iniciados, ou seja, filhos (*vana*) de forma minuciosa.

Todo este processo de iniciação que geralmente dura cerca de dois anos (pelo menos para os iniciados de Nwaxibelani) denomina-se *kutwasisa* ou *kutwasa*, e para além de servir para a maturação dos iniciados profissionalmente, é um preparo para que estes transmitam os mesmos conhecimentos a seus futuros filhos.

O processo de iniciação é uma escola de formação que prepara as pessoas para a vida, para que cuidem da comunidade. E esse processo se dá através da tradição oral, conhecimento passado de pai/mãe (*nyanga/nyamusoro*) para filhos (*vana* - iniciados). Onde o pai/mãe (*nyanga/nyamusoro*) surge como figura de liderança na medida em que toca a andar o terreiro, responsável por formar várias pessoas, estas que depois formam suas próprias casas (terreiros) e iniciados (filho), portanto, uma cadeia que vai de geração para geração. *Unyanga* é, portanto, um ato de resistência, pois esta prática ou profissão resistiu à opressão colonial e posteriormente ao governo moçambicano no período pós-independência, onde os praticantes foram perseguidos, a prática proibida e as casas

incendiadas, etc. Tal como aponta Honwana (2002), a religião tradicional tornou-se uma forma rival de poder, contestada pela nova ordem política e religiosa.

Lúcio e o cerrado

Lúcio Pereira Damasceno nasceu em 1931, faleceu em 2016, aos 84 anos de idade. Quando a primeira antropóloga chegou ao quilombo, Lúcio já tinha mais de 60 anos de idade. Ele conta que já havia trabalhado como minerador, lavrador, peão, comerciante, vaqueiro e já havia conhecido várias cidades goianas, mato-grossenses e o Rio de Janeiro.

Quando eu era forte e a velhona⁸ fazia as coisas, tinha horta aqui tudo, tinha criação. Oh! Esquentada⁹, nunca precisei de dinheiro para comer. Aqui nós plantávamos arroz, feijão, milho, mandioca. Aí tinha muita galinha, muita, muita. Elas botavam ovo para o lado do vento. Tinha tanto ovo que nós até vendíamos, não dávamos conta de comer tudo aqui. E com o leite das vacas, nós fazíamos queijo e requeijão e vendia tudo na feira do Vão de Alma ou lá na cidade. Também a gente fazia farinha. Vendia tudo, tudo!¹⁰

Lúcio, além de manter uma relação comercial com as comunidades dentro do Kalunga, também vendia seus produtos na cidade, no garimpo que ficava próximo e foi um dos principais fornecedores de comida para os trabalhadores da construção da ponte do Paranã. Essa é uma das questões que todas as narrativas dele põem em xeque quando confronta as narrativas de antropólogos: o isolamento do quilombo goiano. Há ainda relatos de Dona Jesa (Maria de Jesus) e seu esposo, confirmados por Lúcio, que alguns calungueiros entravam em suas canoas e passavam meses subindo ou descendo rios para comprar e vender coisas. Eles contam que alguns chegavam no Amazonas por meio dos rios.

Outro aspecto decisivo na escolha de Lúcio é o papel que ele e Galdêncio Silva, também falecido, cumpriram na formação e apoio à equipe de estudantes, funcionários e professores da Faculdade de Comunicação e Biblioteconomia da Universidade Federal de Goiás (UFG) que desejavam conhecer e fazer um trabalho de TCC¹¹ sobre o quilombo. Mas, sobretudo, pela capacidade de contribuir na construção da relação de confiança entre os moradores dos Vãos e este grupo da UFG, e, de modo muito especial, na articulação interna no universo Kalunga para compreender os riscos concretos da

⁸ Ele faz referência a esposa, Joana que pela idade avançada e a saúde fragilizada já não consegue ser tão ativa como era antigamente, assim como ele.

⁹ Esquentada, foi o apelido que Tio Lúcio deu carinhosamente à pesquisadora.

¹⁰ Narrativa cedida a pesquisadora em 2013, na casa de Lúcio Damasceno.

¹¹ Ao todo, eram 11 estudantes dos Cursos de Jornalismo e Radialismo.

construção de uma barragem no território quilombola e dar uma resposta imediata a eles.

As falas e narrativas apresentadas aqui se deram no tempo-espço do narrador, ou seja, o trabalho foi, inteiramente, dependente de quem construiu e constrói esta outra narrativa. O andamento da pesquisa, então, dependeu do absoluto respeito ao tempo e às vontades do sábio Lúcio. Já que para ele, a pedra filosofal da vida era: “Meu tempo é diferente! Eu sou devagar, não fico correndo como esse povo aí da cidade. E se vem pra cá, tem que ficar devagar também”.

Lúcio Damasceno nasceu e viveu lá, foi testemunha dos processos de reconhecimento das terras do quilombo, da entrada dos pesquisadores, das mudanças que o tempo impôs à sua comunidade, à sua família e ao seu corpo. Ele era casado, construiu sua casa com a esposa, tiveram 12 filhos e, hoje, apenas dois filhos moram no quilombo. Os outros foram para as cidades ao redor em busca de trabalho e melhores condições de vida. E essa não é uma situação vivida exclusivamente pela família de Tio Lúcio, é uma realidade de quase todas as famílias do quilombo.

O ancião tinha como um dos seus prazeres conversar, adorava conversas longas – bem longas – na cozinha enquanto se preparava e comia, na porta da casa quando o sol estava mais fraco, embaixo da mangueira quando o sol estava forte. Suas narrativas que estavam cheias de piadas, lendas, causos e fatos críticos envolviam a plateia de uma forma que os ouvintes ficavam presos a ele pelos olhos e pelos ouvidos. E sempre, em seguida da história contada, vinha algum comentário que criticava, elogiava ou explicava o problema para quem não conseguia entender.

O episódio escolhido como destaque é o protagonismo político de Tio Lúcio na ocasião em que foi necessária mobilização dos quilombolas para impedir a construção de uma hidrelétrica. Um seminário foi organizado em Goiânia para debater a construção da hidrelétrica. Tio Lúcio passou por várias casas, subiu e desceu morros, atravessou rios apenas para saber quem gostaria de ir ao seminário na capital do estado. Um ônibus cedido pela reitoria da UFG saiu cheio de calungueiros do quilombo.

Tio Lúcio, Dona Jesa, Dona Procópia, Seu Gaudêncio, Seu Rosalino e Seu Elias, pessoas de destaque e importância política, estavam presentes. Os três primeiros foram escalados para as mesas redondas. O protagonismo político de Tio Lúcio aconteceu, pode-se dizer, espontaneamente. A comunidade já o aceitava e ele assumiu um papel de líder junto com outras figuras ilustres como Jesa e Procópia.

Saíram de suas casas, desceram as serras, sentaram-se junto aos doutores e mostraram a sabedoria vinda da terra, da vida, do tempo. O seminário “Fala, Calunga” –

Barragem Foz do Bezerra, foi organizado pelo Comitê Calunga em parceria com o Departamento de Comunicação Social da UFG, Televisão Goyá (hoje Record), Secretaria Estadual de Minas e Energia e contou com a participação de Furnas, do Movimento Negro Unificado, da Secretária do Desenvolvimento Urbano e Meio Ambiente e do Instituto Brasil Central dos Direitos Humanos.

Durante os dias 24, 25 e 26 de janeiro de 1990, acadêmicos e calungueiros falaram e debateram os efeitos das águas na vida da comunidade, na cultura, na vegetação, na fauna. Tio Lúcio foi escolhido para falar no último dia, na última mesa sobre o futuro do povo Kalunga na visão da comunidade atingida.

Quando foi minha vez, não quis falar. Não quis! Aí um rapazinho¹² levantou a mão depois que todo mundo falou. Ele falou assim, e eu só escutando: Vocês vão pegar os bichos que vivem lá e jogar onde? Como fica as plantas e os animais de lá? Aquilo que eu escutei, estalou na minha cabeça. E fiquei pensando. Aí, pedi para falar depois um pouquinho. Aí falei uma coisada toda, mas perguntei se eles queriam era pegar Kalunga pela orelha e jogar para o outro lado, bem assim: Achei muito bonito, cuidar dos macacos, dos bichos. Vocês estão falando aí de pegar macaco, cobra, tudo quanto é bicho, pegar eles pela orelha e jogar no meio do mato. Vocês acham que vão fazer isso com a gente? Vão não! A gente não é bicho. Ninguém vai pegar Kalunga pela orelha e jogar em lugar nenhum.

E eu falo de novo! Você acha que eu tenho medo? Não tenho não! O povo parece que gostou do que eu falei – dá uma longa risada barulhenta – foi uma barulheira danada. Todo mundo batendo palma. PÁ – faz o barulho com a boca – o povo ficou de pé para bater palma.

O professor Nilton José dos Reis Rocha, em reportagem, denuncia o processo de construção e faz um pequeno relato sobre o seminário que aconteceu em Goiânia, na notícia ele diz:

Ainda no seminário “Viva Calunga”¹³, Lúcio Pereira Damasceno, representante calungueiro, deixou a plateia no chão em duas oportunidades: primeiro, não quis falar na rodada de abertura quando lhe coube a palavra; e, depois, ao interromper os debates para avaliar o que ouvira. “Gostei muito do que falou aqui os dois companheiros, especialmente aquele da ponta (um representante da Femago) que disse que, quando for formar o lago, vão recolher as cobras, os macacos. Acontece que não somos bichos, somos gente. O calunga é o pior lugar do mundo. Pra vocês. Porque vocês vivem no conforto. Mas para nós é o paraíso. Por quê? Por quê? É lá que nós vivemos. É lá que nós somos felizes”. Lúcio foi aplaudido de pé. O único expositor em todo o seminário a ter tal homenagem. E, por vingança, também ficou de pé. Calungueiro é assim, cheio de surpresas.

¹² O rapazinho citado por Tio Lúcio era o secretário da SEMA – Secretária de Meio Ambiente

¹³ Aqui há uma confusão entre o nome do seminário (Fala, Calunga) e o projeto coordenado pelo professor Nilton José dos Reis Rocha (Viva Calunga). Projeto este desenvolvido a partir de cinco TCCs de alunos da Decom-UFG que se desdobrou em denúncias em jornais, minidocumentários e uma revista de mesmo nome.

Considerações finais

Nwaxibelani, na casa dos 80 anos, na comunidade é um exemplo de conhecimento, poder, resistência cultural, espiritual-religiosa e política como Tio Lucio era em sua própria comunidade. A posse pelos espíritos não se pode dissociar da aquisição de conhecimento esotérico, o qual, por seu turno, dá acesso ao poder. A procura da adivinhação e da cura é essencialmente uma procura de conhecimento, um conhecimento que ultrapassa a percepção e compreensão das pessoas e que lhes possibilita restabelecer o equilíbrio nas suas vidas (HONWANA, 2002).

De acordo com Honwana (2002) a noção de conhecimento assume diferentes sentidos em contextos socioculturais também diferentes. Enquanto nas sociedades ocidentais se considera o conhecimento como indefinidamente prolongável (novos fatos a descobrir, novas teorias a criar) e quantificável, no sul de Moçambique o conhecimento é tido como um recurso escasso, guardado por indivíduos escolhidos, dentre os quais, anciãos, antepassados e os que por eles são eleitos, que deve ser passado de geração para geração.

Parkin (1985a) afirma que o conhecimento é um tesouro para os mais velhos e um alimento para os chefes, porque os torna poderosos e lhes granjeia o respeito que lhes é devido. Honwana (2002) acrescenta que o conhecimento está também diretamente ligado às pessoas – as pessoas são conhecimento e o conhecimento faz as pessoas. Através da possessão pelos espíritos, Nwaxibelani acede ao conhecimento esotérico que, por seu turno, lhe confere poder. E, segundo Honwana (2002), o conhecimento esotérico que certos indivíduos adquirem por intermédio da posse pelos espíritos dá-lhes a base de poder para o controle e a manipulação de outros membros da comunidade. Deste modo, ter poder reflete uma aquisição preliminar de conhecimento.

Tal como o conhecimento adquirido por *unyanga* - pela possessão, medicina tradicional que é o caso de Nwaxibelani, o conhecimento do tio Lucio, adquirido por observações, escuta e experiências políticas, culturais e medicinais também o confere certo poder de controle e manipulação da sua comunidade. Pessoas que mobilizam a comunidade a partir dos protagonismos escolhidos por elas, mas também impostos pelas dinâmicas que cada território e evento crítico exigiu.

Lúcio Damasceno e Nyanga Nwaxibelani são gente comum com histórias singulares que são passadas de pai/mãe para filho/filha, cada um à sua maneira, mas todos pela tradição, lugar onde “a voz é a caneta que escreve e constrói toda a literatura popular” (SILVA e ROCHA, 2007, p. 119). E se a teoria resseca a vida, como diz Brandão

(1982), e os livros fecham o círculo do conceito, as pessoas provam que a vida floresce por todos os lados e transborda os limites conceituais incrustados pela *intelligentsia*¹⁴.

A pesquisa não é um afastamento ou negação das teorias, mas uma aproximação da teoria com a pessoa, da técnica com os sentimentos. São a exposição de micro resistências movidas algumas pela emoção como a determinação em enfrentar e levar a cabo um suicídio coletivo, outras pela “ciência” como a criação de um comitê para fazer a ponte entre calungueiros e Estado, outra pelos espíritos e a continuidade de uma tradição.

Figuras locais de poder/conhecimento como as autoridades tradicionais, líderes comunitários e *tinyanga/vanyamusoro*, produzem várias ideologias e práticas de poder, diferentes das produzidas nos centros políticos. O poder/conhecimento é então um composto de práticas e discursos que penetra todo o campo cultural e produz constantemente novas identidades e novos tipos de verdade (HONWANA, 2002).

Nesse âmbito, o cerrado e a savana bem como as experiências de tio Lucio e Nwaxibelani constituem espaço-tempo em que acontece a interação de saberes das ditas “culturas locais”. Com efeito, a partir dessa circulação de saberes criam-se referências epistêmicas novas.

From Mozambique to Brazil: a biome of resistance

Abstract: In this paper we explore how the African oral tradition crossed the ocean and continued life, developing political, medical, cultural, etc. As a form of knowledge, it operates in Mozambique and Brazil, specifically in territories taken over by savanna and Cerrado. From two different, yet converging personalities and their narratives, we explore voices from the Cerrado and savanna, masters of knowledge who use the word as the raw material of their work and have the African oral tradition as their memory and library, available to their community. The meeting point of knowledge in these highlighted territories is the ancestry that is understood here as an organizing and structuring category of the African worldview, but it is also an element of construction that crosses the time-space capable of being noticeable in social dynamics.

Keywords: Cerrado. Savanna. Ancestrality. Oral tradition. Knowledge.

De Mozambique a Brasil: un bioma de resistencia

Resumen: En este artículo exploramos cómo la tradición oral africana ha cruzado el océano y ha dado continuidad a la vida, desarrollando protagonismos políticos, médicos, culturales, etc. Cómo opera una forma de conocimiento en Mozambique y Brasil, específicamente en los territorios ocupados por la sabana y el cerrado. De dos personalidades diferentes pero convergentes y sus narraciones, explorando las voces del cerrado y de la sabana, maestros del conocimiento que utilizan la palabra como materia prima de su trabajo y tienen la tradición oral africana como su memoria y biblioteca, a disposición de su comunidad. El punto de encuentro del conocimiento en estos territorios destacados es la ascendencia que se entiende aquí como una categoría organizadora y estructuradora de la cosmovisión africana, pero también es un elemento constructivo que atraviesa el tiempo-espacio capaz de ser perceptible en la dinámica social.

Palabras-clave: Cerrado. Sabana. Ancestralidad. Tradición oral. Conocimiento.

¹⁴ A concepção de *intelligentsia* para Mannheim é a respeito de um grupo social que têm como incumbência oferecer interpretações do mundo para dada sociedade (LIMA, 1999).

Referências

- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Diário de Campo: a antropologia como alegoria**. Brasiliense: São Paulo, 1982.
- CASTIANO, José. **Referências da filosofia Africana: em busca da intersubjectivação**. Maputo: Sociedade Editorial Ndjira, Lda, 2010.
- COSSA, Dulcídio. **Ancestralidade africana: o mundo dos vivos e o mundo dos antepassados em Moçambique**. 2020. 99 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020 (no prelo).
- HONWANA, Alcinda. **Espíritos vivos, Tradições modernas: possessão de espíritos e reintegração social pós-guerra no sul de Moçambique**. Promédia, 2002.
- LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil: Intelectuais e representação geográfica da identidade nacional**. Rio de Janeiro: Revan/IUPERJ-UCAM, 1999.
- LOPES, Nei, 1942- **Enciclopédia brasileira da diáspora africana**. 4. ed. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- MBITI, John. **African religions and philosophy**. Nairobi, Kampala, Dar es Salam: East African Educational Publishers, 1969.
- PARKIN, David. **Controlling the U-Turn of Knowledge**. In: FARDON, Richar (Org.). **Power and Knowledge: anthropological and sociological approach**. Edinburgh: Scottish Academic Press, 1985.
- ROCHA, Nilton José dos Reis; SILVA, Kelly Cristina Rodrigues. Oralidade: e o povo sobrevive na sua fala reinventada. **Comunicação e Informação**. Goiânia, V 10, n. 1, p. 114 – 125 – jan./jun. 2007.
- VISVANATHAN, Shiv. Convite para uma Guerra da Ciência. In.: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado**. 2 ed. São Paulo: Cortez, 2006.

Sobre os autores

Dulcídio Manuel Albuquerque Cossa (Nyimpini Khosa) – Doutorando e Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Pesquisador do Instituto de Ciências Sociais e Núcleo de Estudos da Religião da UERJ. Professor da Universidade Rovuma – Moçambique. Artista e escritor. Nyimpini Khosa é o nome africano do autor.

Jordana Cristina Alves Barbosa – Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas, mestra em Antropologia Social e bacharela em Jornalismo pela Universidade Federal de Goiás.

Recebido para publicação em novembro de 2020

Aceito para publicação em janeiro de 2021