

Paulo Rodrigues Gajanigo

**“O Sul de Moçambique e a História da Antropologia: Os usos e
Costumes dos Bantos, de Henri Junod. ”**

Dissertação de Mestrado
apresentada ao Departamento de
Antropologia do Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas da Universidade
Estadual de Campinas sob a orientação
do Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

Este exemplar corresponde
à redação final da Tese
defendida e aprovada pela
Comissão Julgadora em
27/07/2006

Banca:

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz (Orientador)

Prof. Dr. Peter Henry Fry

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida

Campinas
Julho / 2006

**FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP**

G129s **Gajanigo, Paulo Rodrigues**
O Sul de Moçambique e a história da antropologia: os usos e
costumes dos Bantos, de Henri Junod / Paulo Rodrigues Gajanigo.
- - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Omar Ribeiro Thomaz.
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Junod, Henri Alexander, 1863-1934. 2. Antropologia -
História. 3. Bantos – Vida e costumes sociais. 4. África –
Antropologia. 5. África – Colônias. I. Thomaz, Omar Ribeiro.
II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e
Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Título em inglês: The South of Mozambique and the anthropology's history:
the life in a South African tribe, by Henry Junod

Palavras – chave em inglês (Keywords): Anthropology - History
Bantus – Social life and customs
African - Anthropology
African - Colonies

Área de concentração : Teoria Antropológica

Titulação : Mestre em Antropologia

Banca examinadora : Omar Ribeiro Thomaz, Peter Henry Fry, Mauro William
Barbosa de Almeida

Data da defesa : 27-07-2006

Programa de Pós-Graduação :- Antropologia Social

Resumo

Essa pesquisa teve como objeto a obra *Usos e Costumes dos Bantos*, escrita em 1913 pelo missionário e etnógrafo suíço Henri Junod (1863-1934). Seu trabalho etnográfico no sul de Moçambique, particularmente com o estudo do costumes do que foi denominado grupo "tsonga", teve relevância em vários temas do debate antropológico. Porém a historiografia da disciplina se restringiu, majoritariamente, ao seu argumento sobre parentesco e evolução social exposto pelo texto basilar de Radcliffe-Brown "O irmão da mãe na África Austral". Nessa pesquisa buscou-se explorar outras contribuições etnográficas do autor, a partir de uma leitura detalhada de sua principal obra. Para isso, outros escritos, e versões da mesma obra, foram incluídos no estudo a fim de aprofundar nas idéias do autor. Dessa forma, a pesquisa apresenta contribuições de Junod sobre temas como linhagem, ritos de passagem, sistemas de casamento e sobre a relação entre norma social e comportamento. Apresenta-se também um breve estudo sobre a trajetória de Junod e a relação com sua obra. O olhar da historiografia da antropologia dirigido à obra de Junod a partir do debate estabelecido com Radcliffe-Brown relegou o pensamento de Junod à matriz evolucionista. Porém, com essa pesquisa, mostra-se que há outros pontos obscurecidos até então que o relacionam também à crescente corrente da antropologia social.

Abstract

The object of this research is the work *Life in a South African Tribe*, wrote in 1913 by the Swiss missionary and ethnographer Henri Junod (1863-1934). His ethnographic work in the south of Mozambique, particularly with the costumes' study of what had been named "tsonga" group, had relevance in several themes in the anthropological debate. However, the anthropological historiography restricted itself, mostly, to Junod's argument about kinship and social evolution exposed through the Radcliffe-Brown's basilar article "The mother's brother in South Africa". In this research, it was explored others ethnographical contributions of Junod, found through a detail reading of *Life in a South African Tribe*. Other texts was used too, inclusively others versions of the work in question, with the objective of deepening in the author's ideas. In this matter, this dissertation presents Junod's contributions in themes as lineage, rites of passage, systems of marriage and the relation between social norm and behavior. Also, it was possible to present a brief study of the Junod's trajectory and its relation with his work. The Radcliffe-Brown's vision about Junod's ideas located him in the evolutionary matrix. However, with this research, it was demonstrated that others elements, that had been obscured until now, relates Junod to the growing current of the social anthropology.

Sumário

Introdução	1
------------------	---

Parte I – Junod, sua obra e vida 13

Capítulo 1 – missionário e etnógrafo..... 15

1.1. vida na Suíça	16
1.2. Missão Suíça	17
1.3. primeiro período em Moçambique (1889 – 1896) e a guerra de 1894-5	21
1.4. Les Ba-ronga – 1898	26
1.5. retorno a Moçambique 1905-1909.....	27
1.6. Life in a South African Tribe	28
1.7. a carreira acadêmica e o retorno definitivo	29
1.8. entre dois ofícios	31

Capítulo 2 – Usos e Costumes dos Bantos 39

2.1. a estrutura da etnografia.....	40
2.2. a delimitação da "tribo tsonga"	42
2.3. o objetivo de Usos e Costumes	47

Capítulo 3 – O evolucionismo e Junod 51

3.1. – a posição de Junod na historiografia da Antropologia	51
3.2. – as bases do evolucionismo social vitoriano.....	54
3.3. – a mudança de paradigma na Antropologia vitoriana	59

Parte II – A antropologia em Usos e Costumes dos Bantos..... 63

Capítulo 1 - O "irmão da mãe" de Junod 65

1.1. o nascimento da questão.....	65
1.2. O debate entre Radcliffe-Brown e Henri Junod.....	72
1.3. o parentesco entre os tsongas segundo Junod.....	79
1.4. Junod e a teoria do parentesco	94

Capítulo 2 – Ritos de passagem 103

2.1. as passagens	103
2.2. o ritual em Usos e Costumes.....	105
2.3. ritual e crença	112
2.4. a contribuição de Junod.....	123

Capítulo 3 – O lobolo e a antropologia de Junod 131

3.1. Zidji, o romance	132
3.2. o lobolo em Zidji e em Usos e Costumes	141

Considerações Finais 145

Referências bibliográficas: 153

Anexo I – Bibliografia de Henri-Alexandre Junod 159

Anexo II – Cronologia Biográfica de Henri-Alexandre Junod..... 163

Anexo III – Cronologia de algumas obras que nesta dissertação interagem com a obra de Junod.....	165
Anexo IV – Informantes	167
Anexo V – Publicação Brasileira de Usos e Costumes dos Bantos	171
Anexo VI – Versões e edições de Usos e Costumes dos Bantos:	175

Agradecimentos

Primeiramente, gostaria de agradecer a todos que estiveram envolvidos de alguma forma na confecção dessa dissertação: Artur, Carol Darcie, Daniel Stone, Fabiana Mendes, Gábor Basch, Lucas Freitas, Luiz Henrique, Marcos Tofolli, Mariana Chaguri, Mário Augusto, Marta Jardim, Ricardo Freitas, Ricardo Lopes, Sebastião Nascimento e aos professores e colegas de mestrado.

Um agradecimento especial para Tereza Cruz e Silva e Lorenzo Macagno por lerem e contribuírem com o conhecimento do assunto para os rumos da pesquisa. Destaco também minha dívida para com João de Pina Cabral, por ter sugerido caminhos para essa pesquisa, com atenção e dedicação. Minha gratidão pelas sugestões de Mauro Almeida e Emília Pietrafesa feitas no momento do exame de qualificação.

Agradeço à Fapesp pelo financiamento e estrutura disponibilizados.

Em especial, agradeço ao meu orientador, Omar, por várias razões: pela disposição; pela disponibilidade; pelo companheirismo; e pelo incentivo.

Minha família merece ser citada com carinho. Estou grato pelos apoios de meu pai e de minha irmã. À total cumplicidade de minha companheira, Jane – que trabalhou exaustivamente na revisão e em sugestões –, encontro-me sem palavras para descrever meu reconhecimento e minha dívida. Posso garantir que sem seu apoio não haveria o texto que se segue. Por último, agradeço à minha mãe por diversos motivos, inúmeros, que poderiam ser resumidos pelo seu incansável amparo.

É um breve agradecimento, mas com profunda gratidão.

Introdução

Num trecho tocante de *Politics, Law and Ritual in Tribal Society*, Max Gluckman nos conta a emoção que sentiu ao visitar pela primeira vez os montes do Lipompo e avistar de lá a costa onde teriam habitado os tsongas em suas aldeias. Nesse momento, Gluckman tirou seu chapéu, não pela beleza da vista, mas em honra de Henri Junod (1978: 39).

Não se deve duvidar de que muitos antropólogos com a mesma importância de Gluckman teriam uma atitude semelhante. Bronislaw Malinowski, Alfred C. Haddon, Lucien Lévi-Bruhl, Victor Turner, como exemplos, registraram a admiração ao trabalho etnográfico realizado pelo missionário suíço Henri Junod: Turner teve em Junod uma importante referência para seu primeiro trabalho de campo (Engelke, 2000: 845); Haddon recomendou sua leitura a todos os etnógrafos e administradores coloniais; Lévy-Bruhl teve dificuldades em encontrar etnografias à altura do trabalho de Junod. Malinowski considerou, à sua época, *Usos e Costumes dos Bantos* (1913) o trabalho etnográfico mais completo feito sobre uma tribo (Junod, 1944, vol.I: 5-6).

Estas referências apontam para uma questão central do trabalho apresentado aqui que diz respeito ao lugar da obra de Junod na antropologia e, mais especificamente, no africanismo. Junod recebeu elogios e foi fonte para diversos antropólogos de correntes distintas, em particular para pensadores marcados pelo evolucionismo e por seus críticos representantes da nascente antropologia social. O missionário e etnógrafo ficou conhecido na própria história da disciplina como um evolucionista, influenciado por James Frazer e adepto do que foi chamado pejorativamente como "história conjectural". Mesmo

assim, é fácil encontrar importantes referências de seu trabalho em antropólogos críticos a essa abordagem. É com essa surpresa que início este trabalho, com o propósito de entender os laços que unem Junod tanto ao evolucionismo vitoriano quanto à antropologia posterior realizada principalmente na África. Metaforicamente, trata-se de entender as razões antropológicas que fazem, por exemplo, Max Gluckman tirar seu chapéu em memória de Henri Junod.

Esse objetivo envolve dois aspectos principais. De um lado, cabe compreender e localizar questões, argumentos e explicações que nos remetem a um período posterior ao referenciado em Junod. De outro, deve-se fazer uso do avanço na própria historiografia da antropologia que reinterpreto o período anterior à antropologia social britânica e dessa forma encontrou diversas continuidades entre os dois momentos. Isso nos coloca dentro de um campo complexo, pois ao mesmo tempo em que partimos de uma clivagem teórica para compreender Junod, buscamos as continuidades de seu trabalho em relação a uma linha antropológica nascente.

Essa abordagem exigiu um certo método. Primeiro, buscou-se a leitura sistemática e detalhada das duas edições de *Usos e Costumes dos Bantos*, publicadas em 1913 e 1927. A isso, soma-se o estudo sobre as teorias antropológicas e sociológicas vigentes a partir das referências claras ou veladas das análises de Junod. Dessa forma, um quadro sobre a posição de Junod frente à principal corrente teórica da época, o evolucionismo vitoriano representado por pensadores como James Frazer, Edward B. Tylor, R. R. Marett, Andrew Lang, Robertson Smith, McLennan, entre outros, é esclarecido.

Um segundo passo foi dado ao seguir as indicações em obras de autores de outra linha teórica, a saber, a antropologia social britânica, constituídas pelas referências ao trabalho de Junod. Isso é particularmente claro em textos de Radcliffe-Brown, Max Gluckman e Victor Turner. Porém, nesse confronto entre a teoria evolucionista e o estrutural-funcionalismo fui empurrado para autores que dificilmente são identificados a uma corrente, por apresentarem muitas ambigüidades. Com certeza, os casos de Rivers, de Van Gennep e de Malinowski estão inseridos nessa perspectiva.

Esse procedimento não é suficiente para compreender a obra de Junod, pois não podemos abdicar de pensá-lo em seu contexto. A constituição de um quadro teórico que nos auxilia nas veredas internas da obra deve ter como parceiro um conhecimento da situação vivida no sul da África na passagem do século XIX para o XX: um período que tem como tensões principais a relação entre o trabalho missionário, a etnografia, a administração colonial e a inserção dos nativos no marco político imperial. Estamos diante, assim, de conflitos entre missões, nações e grupos nativos. Por isso, não basta olharmos para Junod como um missionário que praticou etnografia, mas como um missionário protestante da Missão Suíça, responsável pela educação na missão, trabalhando em terras sob o jugo da administração portuguesa cujas relações com grupos nativos eram complexas e muitas vezes mediadas por uma forte pressão da Igreja Católica e de um campo aberto de competição com outras missões. Essa situação coloca-o num campo conflituoso que, como veremos, marcou sua obra.

A questão está, portanto, em como relacionar esse contexto e o trabalho

antropológico com o propósito de buscar relações entre sua etnografia e os estudos antropológicos posteriores. Desse ponto de vista, o contexto se insere de duas maneiras. Primeiro, é parte necessária da compreensão da obra por ser ela um diálogo com aspectos da situação vivida por Junod. Veremos isso claramente nas escolhas de alguns temas em *Usos e Costumes dos Bantos*. A segunda via é o contexto compartilhado com a antropologia feita posteriormente, ou quase simultaneamente a Junod no mesmo sudeste africano. Ou seja, em que pontos o contexto compartilhado entre Junod e antropólogos que fizeram uso de suas análises pode esclarecer algumas continuidades. Esse segundo aspecto, infelizmente, é maior do que essa pesquisa, portanto sobre isso apresento apenas algumas indicações.

Explicitando nossa preocupação nessa dissertação, gostaria de ressaltar que esse enfoque sobre a obra de Junod é, por ora, inédito. Apesar de encontrarmos uma literatura, ainda que restrita, sobre Junod e seu trabalho etnográfico, não encontraremos um estudo detalhado sobre a “antropologia” deste missionário e as teorias antropológicas da época. Mesmo assim, essa literatura constituiu um material fundamental para essa pesquisa.

O autor que mais se dedicou à análise de Henri Junod foi Patrick Harries. Um dos seus principais estudos foi sobre os imigrantes nas minas da África do Sul (1994) – uma etnografia histórica do cotidiano da vida dos homens estudados por Junod, mas nas minas do Transvaal. Uma análise específica da obra deste missionário encontra-se em alguns artigos que tematizam o papel da sistematização da língua tsonga realizada pela Missão Suíça na figura central de Junod (1981; 1991; 1993). Podemos resumir a preocupação de

Harries ao estudar Henri Junod na visão deste como um europeu envolvido num ambiente dinâmico de deslocamentos territoriais da população rural para a cidade em sua terra natal, pensando os nativos africanos a partir das idéias românticas do nacionalismo. O que, segundo Harries, explica a busca de Junod por uma relação entre língua e nação entre os “tsongas”, e o faz um homem do seu tempo e de sua terra, o nacionalismo romântico e a Europa.

Michler (2003) se dedicou à análise da pequena obra ficcional de Junod. O romance *Zidji* foi escrito pelo missionário em 1910, simultaneamente às preparações da publicação da primeira edição de *Usos e Costumes dos Bantos*. Porém, o trabalho centra-se mais em questões metodológicas sobre o estudo de uma obra literária escrita por missionários. Não se aprofunda no pensamento de Junod neste romance e muito menos em suas etnografias.

Como importantes fontes de dados, três trabalhos se destacam, a saber, a biografia feita sobre Junod pelo seu filho Henri-Phillipe Junod (1934), o livro de Jan Van Butselaar (1984) sobre a Missão Suíça e o estudo de Tereza Cruz e Silva (2001) sobre a influência da missão na formação do nacionalismo moçambicano. Tais estudos trouxeram informações cruciais para o desenvolvimento dessa pesquisa, com detalhes que possibilitaram uma melhor compreensão do lugar de Junod no contexto colonial.

Como podemos ver, nenhum desses trabalhos que citei atingem os objetivos apontados por esta pesquisa. Dessa forma, creio, e espero, que o trabalho apresentado aqui tenha certa relevância.

*

Antes de entrarmos na análise da obra, gostaria de situar esta pesquisa a

partir de alguns trabalhos que se restringem à obra de um autor. Não se trata de uma sistematização desse campo, mas sim de apontar algumas referências brasileiras importantes nessa área para definir melhor o procedimento dessa pesquisa.

Duas obras poderiam resumir o esforço desse estudo: *A Reconstituição da Realidade*, de Eunice Durham (1978) e *Guerra e Paz*, de Ricardo Benzaquen de Araújo (1994). O primeiro livro é um estudo da obra etnográfica de Bronislaw Malinowski. Deste, o aspecto mais importante vem da semelhança do objeto com o de minha pesquisa. Em ambos os casos, o estudo foca-se na obra de autores que foram reconhecidos, principalmente, pela contribuição etnográfica. Por isso, Durham procura no labor etnográfico expresso nos livros o arcabouço teórico de Malinowski. A importante lição deste trabalho é a necessidade de encarar as noções e conceitos como abertos, sendo preenchidos a cada momento da argumentação, correndo o risco da ambigüidade e da contradição. Por exemplo, Eunice Durham nos revela como a noção de função, na obra de Malinowski, apresenta diferentes significados ao longo da sua obra, inclusive em um mesmo trabalho. Esse procedimento, portanto, consegue lidar com autores que não têm trabalhos anunciadamente teóricos, de modo que captar a teoria é uma atividade mais ligada a descobrimentos do que à apreensão.

De outro lado, temos o livro *Guerra e Paz* onde Benzaquen de Araújo, diante de um dos autores mais debatidos no Brasil, propõe uma nova leitura da obra de Gilberto Freyre, particularmente aquela que, escrita nos anos 1930,

o consagrou como um dos grandes pensadores brasileiros¹. Fornece um bom paralelo com este trabalho. Deixando de lado nexos biográficos esparsos ao longo da obra como um todo que pudessem contribuir para uma análise do impacto do modernismo na obra de Freyre, Benzaquen opta “por uma abordagem enfaticamente monográfica da reflexão de Gilberto, alternativa que torna possível uma análise mais aprofundada, mais atenta às ambigüidades e paradoxos do seu pensamento.” (1994: 23) A partir desta abordagem, Benzaquen consegue trazer elementos sem vícios e pesos dos debates desgastados sobre a obra de Freyre, permitindo, assim, que o pensamento do autor seja trabalhado dentro de sua própria obra. É por esse tipo de análise que Benzaquen pôde relacionar os conceitos e abordagens dentro da obra com a postura do autor e chegar à conclusão de que *Casa Grande & Senzala* é uma

espécie de casa-grande em miniatura, em uma voz longínqua mas genuína, legítima e metonímica representante daquela experiência que ele próprio analisava, enquanto o nosso autor se converte, até certo ponto, em personagem de si mesmo, como se escrevesse não só um ensaio histórico-sociológico mas também as suas mais íntimas memórias. (1994: 189)

Ou seja, a *hybris* encontrada na casa-grande por Freyre, Benzaquen de Araújo encontra na própria análise que faz do autor.

O motivo de citar este livro nesta introdução é, primordialmente, por ser um trabalho exemplar e vigoroso de uma obra fundamental e clássica para a antropologia brasileira. As semelhanças com meu trabalho são no âmbito da abordagem. Cabe ressaltar que em Junod não encontramos a vastidão de análises sobre sua obra como no caso de Gilberto Freyre, mas há sim uma

¹ *Casa-Grande & Senzala, Sobrados e Mocambos e Nordeste.*

localização cômoda de Junod no campo evolucionista. O movimento paralelo que temos aqui é: tal como Benzaquen procura em Freyre a influência modernista, procuro em Junod a influência da nascente antropologia crítica ao evolucionismo.

Mas há ainda um terceiro elemento. Como afirmei mais acima, um dos objetivos da pesquisa é buscar as ligações entre os conceitos e as análises na obra de Junod e a antropologia realizada posteriormente, especialmente aquela realizada na África sub-saariana. Além de reler Junod à procura da influência de uma antropologia nascente, trata-se de ver até onde foi a própria influência de Junod. O procedimento seguido para atingir esse objetivo teve como limitante o tempo de realização da pesquisa e, portanto, tivemos que adaptar o método às circunstâncias da elaboração de uma dissertação de mestrado. A extensão da obra de Junod em outros autores foi buscada numa análise textual, em citações, mas também em semelhanças latentes. Por isso, distancio-me de análises como a de Mariza Corrêa sobre a escola Nina Rodrigues em *Ilusões da Liberdade* (1998), no qual confrontou as análises dos seguidores de Nina Rodrigues com os seus próprios escritos, lançando luz sobre as políticas institucionais da escola Nina Rodrigues e o contexto político da época. Não poderei investigar detalhadamente a influência de Junod na academia, na reflexão e atuação missionárias ou na administração colonial em Moçambique e África do Sul – o que seria bem estimulante. Espero que indicações e sugestões levem a trabalhos futuros.

Estabelecido um quadro do procedimento da pesquisa, caminhemos para a forma de sua apresentação. A organização da exposição está dividida em

duas partes. Na primeira parte, procuramos situar Junod através de sua biografia e da historiografia da disciplina antropológica, ou seja, tratou-se de dar os elementos básicos para estudarmos a teoria antropológica em *Usos e Costumes*. Dividimos os capítulos dessa forma: o primeiro capítulo abriga a exposição da vida de Junod e o contexto colonial em que viveu; o segundo busca emitir um panorama da estrutura de *Usos e Costumes*; e o terceiro trata da caracterização de Junod pelos historiadores da antropologia e de uma apresentação sintética de dois paradigmas nos estudos da disciplina – o evolucionismo e o estrutural-funcionalismo. Se obtido sucesso, a segunda parte fará uso desses elementos para analisar mais detalhadamente *Usos e Costumes*.

Foram escolhidos dois descobrimentos antropológicos em grande medida devedores da obra de Junod: no primeiro capítulo, analisamos o debate com Radcliffe-Brown sobre a famosa questão do “irmão da mãe” – um foco privilegiado para tratarmos da posição de Junod frente à teoria; o segundo capítulo aborda um conceito devedor dos descobrimentos do missionário, a noção de “rito de passagem”; em seguida, no terceiro capítulo, apresento uma síntese que buscará a relação com a atualidade da obra de Junod para o sul da África. Já a atualidade de Junod para a antropologia em geral, caberá à conclusão, na qual espero convencê-los da pertinência em “revisar” a sua obra.

Resta-me, agora, esperar que meus objetivos, e o procedimento, adotados estejam claros o suficiente para permitir uma boa leitura do texto que segue. Tal resultado, ao meu ver, é parcial. Não somente por, obviamente, não ter abordado todos os aspectos que tocam a antropologia na etnografia de

Junod, e nem tive tal pretensão, mas, principalmente, por esta dissertação ser completada pelo minucioso trabalho que exigiu a edição e organização da primeira publicação brasileira de *Usos e Costumes dos Bantos* (para mais detalhes sobre essa publicação, ver anexo V). Confesso que tal tarefa foi vivida por mim com ambigüidade: exigiu uma disposição cotidiana e atenta para o detalhe – que espero ter correspondido – e representou um certo alívio, pois possibilita que as diversas lacunas deixadas por mim nesta dissertação sejam preenchidas por futuros leitores e pesquisadores da obra de Junod no Brasil. Enfim, espero que o leitor brasileiro, interessado em antropologia, ou no contexto colonial africano, tenha logo em mãos o livro de Junod e possa enriquecer o trabalho apresentado nas próximas páginas.

*

Observação necessária: Apesar de não discutir se as categorias étnicas encontradas ao longo da obra de Junod foram invenções suas, ou tratava-se de categorias êmicas, preferi colocar entre aspas referências às etnias quando forem observações minhas.

Parte I – Junod, sua obra e vida

Capítulo 1 – missionário e etnógrafo

Inicialmente, gostaria de familiarizar o leitor com o missionário que produziu a obra objeto desse estudo. O objetivo aqui é indicar pontos da vida do autor, contextualizá-lo, e assim oferecer a sua biografia como referência relevante para a análise; destaque-se ainda que a vida de Junod é pouco conhecida dentro do meio antropológico.

O material bibliográfico sobre a vida de Junod é escasso. A única biografia foi escrita por seu filho Henri-Phillipe Junod e publicada em 1934². Trata-se da nossa fonte quase que exclusiva, o que nos impõe uma dificuldade relacionada à parcialidade da informação, visto que além da declarada admiração de Henri-Phillipe por seu pai, o livro é parte das homenagens feitas ao missionário após sua morte – o próprio autor confessa que realizou um retrato belo de seu pai, um testemunho parcial. No entanto, não se deve deixar esse fato nos desanimar, pois há algumas obras que nos fornecem mais informações e assim possibilitaram a confrontação de dados para uma maior aproximação da realidade. São duas as referências principais, também já citadas na introdução, nenhuma das quais tendo a vida de Junod como objeto central, mas a Missão Suíça, da qual fez parte e dirigiu. *Africains, Missionnaires et Colonialistes*, livro de Jan Van Butselaar (1984), no qual estuda a forma específica de evangelização da Missão Suíça no sudeste africano; e *Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique* onde Teresa Cruz e

² A vida de Junod está à espera de um trabalho minucioso de tipo de biográfico, que dê conta da totalidade de sua obra, faça um balanço de sua correspondência e dos diferentes depoimentos sobre seu trabalho etnográfico e trajetória política e missionária. Para além de arquivos existentes na Suíça, um material precioso pode ser encontrado na África do Sul, no Arquivo Histórico de Moçambique e em diferentes bibliotecas em Portugal. Um trabalho desta natureza extrapolaria, certamente, os objetivos desta dissertação de mestrado.

Silva (2001) investiga a influência da Missão Suíça sobretudo no surgimento do movimento nacionalista moçambicano liderado por Eduardo Mondlane. As outras obras que nos auxiliaram nesta tentativa de constituir um quadro mínimo sobre a trajetória de Junod e seu mundo serão citadas ao longo do capítulo.

1.1. vida na Suíça

Henri-Alexandre Junod nasceu em 1863 numa pequena cidade chamada Chézard-Saint-Martin, dentro do cantão de Neuchâtel na Suíça – parte noroeste, na fronteira com a França. Seu pai, também Henri-Alexandre, foi pastor em Chézard-Saint-Martin até 1867, quando foi chamado para pregar na cidade de Neuchâtel.

Henri-Phillipe nos conta que na escola Junod mostrara um grande interesse e talento para a ciência, porém a influência religiosa de seu pai foi marcante. Este tratou de fornecer o ensino evangélico ao filho que, em 1878, decidiu pela vocação religiosa em detrimento da científica. Tal escolha culminou em 1881 quando ingressou na Faculdade de Teologia da Igreja Independente de Neuchâtel (Junod, 1934: 9). Logo entrou na Sociedade dos estudantes de Belas-Letras, tornando-se um membro notável, chegando à presidência. Nem tudo nessa nova vida era-lhe estimulante e, em 28 de outubro de 1882, Junod sofreu pela perda de seu pai, falecido vítima do tifo.

Junod, no entanto, deu continuidade à sua formação religiosa. Em 1884 foi para Bâle, Suíça, para completar seus estudos teológicos e, em 1885, passou um semestre em Berlim. No ano seguinte, junto com sua família, foi a

Couvet ocupar seu primeiro posto de pastor interinamente, onde também conheceu Emilie Biolley, sua primeira esposa. Mas ainda nesse ano teria de deixar a cidade para ser missionário pela Missão Romande, que acabara de aceitar sua candidatura.

1.2. Missão Suíça

Quatorze anos antes, a Missão Romande, que seria conhecida posteriormente como Missão Suíça³, havia realizado sua primeira empresa para além de seu território através do engajamento de dois jovens, Paul Berthoud e Ernest Creux, que se tornaram, posteriormente, as principais autoridades dentro dessa missão ao lado de Arthur Grandjean, Henri Berthoud e Junod. Tratou-se da realização de um desejo perseguido pela Missão Suíça desde 1821, porém a relação turbulenta com o Estado suíço havia dificultado tal propósito.

A liberdade de culto das igrejas protestantes fora conquistada, com esforço, somente em 1861, após um conflito provocado a partir da ruptura com o Estado liderada por Alexandre Vinet⁴ num movimento que ficou conhecido como "*Réveil*" (despertar). Esse movimento enfrentou, dentro da Igreja, a obediência ao Estado, neste momento governado pelos radicais, fruto

³ O que chamo de Missão Suíça possuiu vários nomes, entre os quais destacamos *Mission des Églises Libres de la Suisse romande* (*Mission romande*), denominação que tinha em 1883, e *Mission Suisse Romande*, nome que receberá em 1917. Aqui iremos sempre nos referir a ela como Missão Suíça, como foi e é conhecida em Moçambique (Butselaar, 1984).

⁴ Vinet foi o grande formulador dessas idéias na Suíça. Era orientado pelo individualismo e concebia o cristianismo sob dois aspectos: primeiramente a parte visível, e posteriormente a invisível. A primeira seria a Igreja, a segunda seria o Espírito Santo. Para ele a Igreja deveria ser a sociedade pela qual o indivíduo faz uso para sua fé, com liberdade. Portanto o engajamento na Igreja deveria ocorrer de forma espontânea, através de um exame pessoal. Para ele, tal seria a diferença entre Igreja e Estado, a espontaneidade (Butselaar, 1984: 20).

da revolução liberal de 1845, que mantinham a limitação à liberdade de culto. Tal conflito marcou fortemente, segundo Butselaar (1984: 20), as idéias da Missão Suíça, que a partir daí, repeliu as relações mais próximas com o poder estatal.

Berthoud e Creux, através de um convênio com a Missão de Paris, foram em 1872 ao atual Lesoto como estagiários. Logo que chegaram, procuraram construir uma missão independente. Construir uma Igreja naquela região dependia principalmente do apoio de algum chefe e também da ausência de outra missão no local. Essas condições foram encontradas no Transvaal do Norte, onde Albasini, português e aparentemente chefe do local onde viviam “tsongas” e “vendas”, entusiasmou-se com a idéia de ter uma missão estabelecida por lá.

Havia aqueles que ficavam felizes ao receber a visita desses estrangeiros, com a Bíblia na mão, solicitando um pedaço de terra para iniciar seus trabalhos. Esses chefes viam a possibilidade de ter um branco ao seu lado, o que poderia ajudar na relação com os governos coloniais; também desejavam aprender a língua dos administradores. O que não lhes agradava tanto eram os conselhos impertinentes sobre o excesso de mulheres casadas com esses chefes. Além de, obviamente, sobrar muita desconfiança em relação ao grau de colaboração entre essas missões e os governos coloniais.

Todavia, essa desconfiança era difícil de ser resolvida, pois a relação dos missionários com a administração colonial não era bem clara. No caso da Missão Suíça pode-se dizer que sua relação com o governo colonial português era mais complicada e tensa (Cruz e Silva, 2001: 11). Os portugueses

desaprovaram, num primeiro momento, a missão entre os negros, além de não gostarem da afinidade da Missão Suíça com a Missão de Paris ou com outras missões internacionais, pois o contexto era de acirrada disputa colonial por territórios. Apesar dos portugueses não alcançarem mais do que os arredores de Lourenço Marques, a região do norte do Transvaal, onde se iniciou o estabelecimento da missão, era um local estratégico de trânsito de mercadorias de e para Lourenço Marques e também de fonte de mão-de-obra para as minas da região, o que gerava grandes divisas para o governo português (*ibidem*: 39).

Apesar dessa tensa relação, o trabalho da missão começava a ter sucesso. As maiores dificuldades diziam respeito à saúde dos recém-chegados por causa do novo clima – Creux, por exemplo, logo perdeu a esposa e os três filhos. A consolidação da missão surpreendia. A missão conseguiu rapidamente evangelizar alguns africanos. Um desses, Yosefa Mhalthala, partiu para o sul de Moçambique em 1882, a mando da Missão, para evangelizar os “tsongas” da região⁵. A chegada de Mhalthala provocou resistências, segundo Butselaar (1984: 36), por causa das grandes exigências morais e comportamentais (principalmente abstinência alcoólica e monogamia) e das acusações dos conselheiros de Magudzu, chefe local, de que Mhalthala era um espião a serviço dos brancos. Porém, para a surpresa dos próximos ao chefe, Magudzu fez de Mhalthala um conselheiro pessoal: era-lhe muito importante conhecer os costumes e o pensamento europeu, e assim, cada vez

⁵ Mhalthala já havia ido para o sul de Moçambique duas vezes antes de ir definitivamente para estabelecer a missão nesta região. Sua família era de lá e ao visitá-los percebeu o potencial para a evangelização entre os habitantes da região (Cruz e Silva, 2001: 41)

mais, Mhalthamhala serviu ao chefe. Foi uma questão de tempo até o chefe adotar o cristianismo e aproximar-se de um modo de vida europeu – foi batizado e tornou-se monogâmico. Por sua vez, Mhalthamhala também curvou o evangelho ao pensamento e práticas dos habitantes da região, “como a estrutura simbólica dos ritos, de forma a que a nova religião não parecesse um tipo de inovação selvagem” (Cruz e Silva, 2001: 41). O resultado foi um avanço rápido da missão por meios informais, gerando um movimento que foi batizado também de “Réveil”.

O sucesso da empreitada a partir do papel protagonista de um africano no litoral moçambicano criou um impasse dentro da Missão. O conselho da Missão em Lausanne não queria priorizar a evangelização nesta região pelas dificuldades na relação com os chefes zulus e com o governo português. Já no sul da África, a Missão encontrava-se dividida nessa questão, mais pelo dilema de deixar ou não um africano dirigir a missão no litoral. Paul Berthoud, em visita ao litoral, viu o trabalho dos missionários africanos como deficiente – havia, segundo ele, erros na compreensão do evangelho: separavam a vida espiritual da vida física, o alcoolismo era comum, o Espírito Santo era visto como responsável tanto pelo bem quanto pelo mal, encontrou mulheres dirigindo os cultos (Butselaar, 1984: 70). Paul Berthoud viu-se, então, obrigado a realizar alterações na Igreja do litoral, modificando sua direção. Isso foi mal recebido pelos evangelistas do local: Mhalthamhala, por exemplo, ficou bastante irritado com a incompreensão da espiritualidade da igreja local por parte de Paul.

Dessa forma, em 1888 a missão decidiu mandar dois pastores brancos para dirigir a igreja na região. Ambos tinham acabado de terminar sua preparação em medicina na Escócia para serem missionários: o primeiro era Arthur Grandjean, que chegou em 1888 e o segundo, que desembarcou na África em 1889, era Henri Junod.

1.3. primeiro período em Moçambique (1889 – 1896) e a guerra de 1894-5

Não se pode dizer que a chegada de Junod à África foi-lhe muito gratificante. Primeiro, teve de se ausentar diversas vezes do trabalho para cuidar de sua esposa que ficara doente logo que tocaram os pés em terra firme. No trabalho missionário, teve seu primeiro enfrentamento duro com os missionários africanos.

Nos primeiros anos dos 90, a Missão Suíça abrigou vários conflitos entre missionários brancos e negros. Isso refletiu numa divisão entre as conferências missionárias do Transvaal do Norte e do litoral. O principal ponto de tensão foi a remuneração. No início os pastores recebiam em bens para suas necessidades; em 1884, porém, os missionários começaram a ter salários. Paul, em 1887, achou melhor voltar ao regime antigo, como consequência da idéia de que a missão na África deveria ser autônoma financeiramente, o que gerou insatisfação nos missionários negros. Junod se postou ao lado de Paul. Um missionário africano disse, na conferência do Transvaal do Norte, que Junod havia lhe dito: “Le travail de l'école n'est pas le vôtre, mais le nôtre; votre affaire à vous c'est de nous aider”. (Butselaar, 1984: 86) Sabendo disso, a conferência tomou partido dos evangelistas africanos, criticou a posição dos

missionários suíços, rejeitando a acusação de que os evangelistas eram mercenários e queriam ganhar mais do que todos.

Esse conflito desgastante se amenizou quando Junod recebeu a tarefa de cuidar da recém-criada escola para formação de evangelistas de Ricatla, em 1893. O que foi aceito com entusiasmo, pois acreditou ser uma ocasião única de formar os evangelistas num espírito de simplicidade e obediência, em lugar do espírito de “decadência” do Transvaal do Norte. Essa nova tarefa impôs-lhe uma importante questão: a língua nativa. Para o fortalecimento da evangelização, uma das principais questões era traduzir os textos de catequese e a Bíblia para a língua dos nativos. Porém antes, era preciso sistematizar essa própria língua. Isso provocou o segundo debate dentro da missão e desta vez contou com a polarização entre Junod e Henri Berthoud, irmão de Paul. Junod acreditava que os ronga (grupo que vivia próximo ao atual Maputo) tinham uma língua própria, e Henri, por sua vez argumentava que era apenas uma pequena variação de uma língua mais ampla, comum aos tsonga. No desenrolar da discussão, Junod acatou a posição de Berthoud e, a partir de então, a missão começou a lidar com a categoria lingüística tsonga – que, como veremos, será o corte central para a etnografia *Usos e Costumes dos Bantos*.

Seu trabalho, porém, teve de ser subitamente interrompido pela eclosão de uma guerra que mudou sensivelmente as condições da Missão Suíça na região. Uma guerra, entre os anos de 1894 e 1895, que confrontou o governo português com o chefe do Estado de Gaza Ngungunhane, sob o qual foram reunidos vários agrupamentos. O estopim foi um impasse na sucessão da

chefia de Nondwane: com a morte do chefe Maphunga de Nondwane, foi nomeado seu filho Mahazule para o posto. Porém um pequeno chefe de Mabota, Mubxeva, contestou tal sucessão. Em 1894 o governo português convidou Mahazule para discutir a questão, mas ele recusou o convite com medo de se tratar de uma emboscada. Novamente convidado, Mahazule foi com seu exército, porém, nessa condição, o governo não aceitou sua entrada. O chefe acabou por mandar então os seus conselheiros, e estes foram presos. Para libertar os conselheiros, Mahazule organizou um ataque de seu exército no dia 27 de agosto de 1894. A partir daí, os chefes tiveram que tomar alguma posição sobre o conflito. O chefe de Gaza, Ngungunhane, a principal força e autoridade da região, apoiou Mahazule. O conflito foi, então, ganhando um sentido mais profundo, pois já havia um grande descontentamento entre os negros africanos com duas medidas do governo português: o aumento de 300% dos impostos sobre as choças; e o recrutamento forçado de africanos para o exército português (Butselaar, 1984).

Com a entrada de Nhungunhane, o conflito passou a ter definitivamente um caráter internacional, pois a *British South African Company* mantinha relações próximas com o chefe zulu.⁶ Portanto, a guerra em Moçambique foi cercada de acusações de colaboracionismo inglês e, conseqüentemente, as atividades missionárias protestantes também enfrentaram tais acusações, já que a oposição entre as nações inglesa e portuguesa se estendia à oposição religiosa entre o protestantismo e o catolicismo.

⁶ A *British South African Company* já tentara um acordo de fornecimento de armas com Ngungunhane antes da eclosão da guerra, pois este temia uma revolta entre os Chopis que poderia ameaçar sua hegemonia.

No caso da Missão Suíça, a situação ficou ainda mais delicada pelo fato de seus cristãos e pastores africanos terem sido fiéis aos seus chefes e se engajarem na guerra contra o governo colonial. Butselaar argumenta que a missão tentou seguir sua posição tradicional de neutralidade, reproduzindo a “tradição suíça”⁷; porém, em tal contexto, não faltaram acusações de que a missão colaborava com os rebeldes. O autor nos conta que num livro publicado em Lisboa por Eduardo Noronha – jornalista e funcionário da administração colonial, e considerado um amigo por Junod – os missionários suíços foram caracterizados como “les ennemis les plus dangereux de la domination portugaise en Afrique” (1984: 131). Noronha pensava que o protestantismo era a causa da revolta, pelas idéias de igualdade contidas em sua doutrina. Em geral, o clima ficou difícil para os missionários, que começaram a ser mal vistos pelos portugueses. Para amenizar a situação, Junod chegou a escrever uma carta ao comissário real em Moçambique, António Ennes: “Junod ajoute qu’il croit à l’égalité de tous devant Dieu, mais qu’il ne jamais prêche l’égalité des races; sur ce plan il pense que les blancs ont encore la responsabilité de diriger les noirs, mais avec justice et bonté”. (*ibidem*: 131)

Os argumentos começaram a faltar quando a informação de que um missionário e médico, Georges Liengme, tornara-se conselheiro pessoal de Ngungunhane – que se aproximara deste para evangelizar seu povo – chegou aos ouvidos dos portugueses. O governo, sem sucesso, ofereceu ajuda para

⁷ Butselaar encontrou justificativa para essa atitude ponderada da Missão: “Les missionnaires suisses, de leur cote, ne cessaient de témoigner en tant que Suisses et missionnaires de leur neutralité dans les affaires politiques du Mozambique (...). Leur connaissance des structures politiques africaines et des causes de la guerre les empêchait d’attribuer la responsabilité du conflit aux chefs ‘révoltés’; ils estimaient leurs revendications justifiées et les réactions des Portugais exagérées”. (1984 : 139)

que Liengme saísse de lá. Dada a permanência do médico ao lado do chefe revoltoso, Ennes chamou Junod para esclarecer a situação, e este, descontente com a decisão de Liengme, convocou uma conferência, também sem sucesso, para obrigar a sua saída de Gaza. Esse impasse secundário só teve sua solução com a derrota definitiva de Ngungunhane para Portugal em 17 de dezembro de 1895.

O clima exultante em Lourenço Marques com a vitória de Portugal ajudou no aumento das acusações contra os missionários. Ennes e Frei d'Andrade chamaram Junod e Grandjean, ainda em dezembro de 95, para avisar sobre a possível expulsão de Liengme. Frente a essa alternativa, os missionários fizeram com que Liengme saísse de Moçambique. Posteriormente, o governo montou um tribunal, composto por representantes de todas as nacionalidades da cidade, para examinar as acusações de colaboracionismo da Missão Suíça. Junod, contudo, conseguiu refutar as acusações.

Apesar da guerra ter sido um período de grave crise para a Missão Suíça – que correu o risco de sumir pela oposição do governo colonial –, Butselaar (1984: 178) mostra que ajudou no trabalho de evangelização da Missão por ter retirado, em boa parte, a suspeita dos africanos de que ela era aliada do governo colonial⁸. Cruz e Silva (2001: 47) afirma, por sua vez, que a guerra havia aproximado mais as partes africanas e européias da Missão e também havia aumentado o interesse dos missionários para com a “cultura tsonga”.

⁸ Harries também comenta o assunto (1998 : 329). Para o autor, a incapacidade dos ancestrais defenderem seus descendentes fez as pessoas procurarem por assistência, no caso, o Deus Supremo.

1.4. Les Ba-ronga – 1898

Nesse período bastante conturbado que envolveu seus primeiros sete anos na África, Junod ainda dividia seu tempo com a entomologia, paixão originária de sua formação escolar. Em 1895, porém, sua atividade de colecionador e classificador irá mudar radicalmente de direção. Neste ano, Junod teve contato com James Bryce, um historiador britânico de Oxford e amigo de James Frazer, de visita ao sul da África. Segundo o próprio Junod, foi esse encontro que despertou o interesse do missionário pela etnografia. Podemos ver, em suas palavras, a importância que este encontro teve para sua escolha pela etnografia. Em sua introdução ao *Life in a South African Tribe* (1913), Junod se dirige a Bryce:

Dear Sir, fifteen years ago I had the great pleasure of receiving your visit in Lourenço Marques (...) You had devoted considerable attention to the native tribes all over the land and tried to understand what they were and what their future would be (...) This observation was quite a revelation to me. It was possible then, that these natives for whom we went to Africa would themselves benefit also by such a study and that, in the course of time, they would be grateful to know what they were when they were still leading their savage life... (1913: 2)

Logo após esse encontro, já no ano de 1896, Junod voltou à Suíça para suas férias – viagem que o fará perder sua filha de um ano, Elisabeth. Em território suíço, o missionário tratou, então, de experimentar o conselho de Bryce, sistematizando e apresentando aquilo que pesquisara – de maneira íntima com sua atividade missionária – sobre os africanos com quem conviveu. Percorreu as Igrejas da Missão Romande com seu violão, mostrando os cantos ronga e contando sobre os hábitos desse povo. Também dedicou boa parte do tempo escrevendo sobre isso, e assim, esse período foi muito fértil em

publicações: em 1896 escreveu "Grammaire Ronga"; "Les Chants et les Contes des Ba-Ronga", em 1897; e sua primeira etnografia "Les Ba-Ronga" em 1898.

O tempo das letras já havia se esgotado, e em 1898 o Conselho de Laussane decide mandar Junod para fundar uma escola em Chicumbane, no Transvaal, partindo na primavera de 1899. Junod passou lá por um período muito difícil: seu filho Henri-Phillipe ficou doente várias vezes, sua irmã morreu em fevereiro de 1901 e, no mesmo ano, em julho, morreu sua esposa. Percebendo a situação complicada pela qual passava Junod, o Conselho convida-o, em 1902, para ser um dos pastores da Igreja de Neuchâtel, porém este pede para ficar mais tempo na África a fim de consolidar o trabalho iniciado. Passou apenas um ano para ser convencido a voltar para a Suíça. Retorno que lhe rendeu o seu segundo casamento, com uma colega de vocação, Hélène Kern.

1.5. retorno a Moçambique 1905-1909

O novo período, de 1905 a 1909, na África serviu para Junod desenvolver suas idéias sobre o ensino na missão a partir de sua experiência nas escolas para pastores em Chicumbane e em Ricatla, que fundou em 1907. Junod foi responsável pelo programa escolar, que privilegiava o ensino da língua vernácula. Na Conferência Geral das Missões na África do Sul, Junod persuadiu a todos sobre a importância da língua vernácula e de seu ensino. Em 1909 ocorre a terceira Conferência das Missões, e Junod novamente apresentou um trabalho sobre o método de ensino para os indígenas dentro de colônias inglesas. Para ele o método deveria conter três fases: o estágio vernacular,

onde se apreende a ler e escrever na própria língua, sendo a língua usada apenas oralmente; o estágio anglo-vernacular, quando se apreende a ler e escrever em inglês; e o estágio inglês, onde se estuda o inglês a fundo.

Justamente nesse período, em 1907, o governo português redigiu as leis para os programas escolares que obrigava o ensino exclusivo do português. Porém, com a ascensão em Portugal da República de caráter anticlerical em 1910 (Cruz e Silva, 2001: 55), a Missão conseguiu, parcialmente, a tolerância do governo colonial ao seu método de ensino da língua vernácula (Junod, 1934: 43).

1.6. Life in a South African Tribe

Em julho de 1909, Junod voltou para a Suíça onde se engajou numa atividade intelectual ainda mais intensa que o período de 1896-98. Henri-Phillipe lembra de seu pai trabalhando exaustivamente no escritório para escrever a extensa etnografia *Life in a South African Tribe*. Foram quase cinco anos até voltar para a África vividos entre a disciplina da escrita e as visitas a Igrejas e congressos (*ibidem*: 45).

Um dos frutos do período foi seu único romance intitulado *Zidji*, finalizado em novembro de 1910, que tem como cenário a vida de um menino “tsonga” envolvido no ambiente do colonialismo: entre a vida na aldeia, a educação missionária e o trabalho na minas do Sul da África. No ano seguinte, o missionário terminou a primeira versão do volume I de *Life in a South*

African Tribe, e no fim de 1912, já se preparando para partir à África, terminou o segundo volume⁹.

Ainda em 1912, Junod foi convidado a ocupar a cadeira de etnografia que seria criada na Universidade de Neuchâtel. O missionário declinou o convite, mas indicou, para substituí-lo, seu amigo e etnógrafo Arnold Van Gennep, que se via sem espaço na França, dominada pela escola durkheimiana (Heusch, 1986: 53; Cabral, 1996: 26).

Em seu retorno ao hemisfério sul, Junod foi encarregado de construir a primeira escola de pastores da Missão Suíça, em Ricatla. Um passo importante para o avanço da missão que foi dado com sabor amargo para Junod. Pouco antes da inauguração, em 30 de março de 1917, Hélène Junod morreu após uma cirurgia.

1.7. a carreira acadêmica e o retorno definitivo

Antes de retornar para a Suíça, Junod ainda ministrou conferências na Universidade de Joanesburgo e posteriormente foi para Bulavaio, no Zimbábue (na altura, Rodésia do Sul), onde, na Sociedade de Ciências Naturais, recolheu novos dados sobre parentesco dos grupos vizinhos aos "tsongas" que seriam utilizados na segunda edição de *Life in a South African Tribe*. Em 9 de setembro embarcou para a Suíça e logo assumiu o posto de pastor na Igreja Nacional de Genebra. Será então o período em que Junod mais desenvolveu suas atividades científicas. Ministrou diversos cursos e publicou artigos

⁹ A etnografia, só publicada em 1913, teve uma minuciosa revisão feita pela esposa de Junod, Hélène, pois Junod não era tão íntimo da língua inglesa quanto ela (1934: 48).

científicos¹⁰, já com uma certa projeção no meio antropológico por causa da boa recepção de sua etnografia de 1913.

Na Faculdade Livre de Lausanne apresentou um curso sobre a mentalidade banta e a ciência missionária, em 1923. O tema da mentalidade banta gerará também artigos científicos, o que lhe proporcionou um contato com o filósofo Lucien Lévy-Bruhl¹¹. Apresentou um curso também na Universidade de Londres e trabalhou três anos na Faculdade de Teologia de Genebra. Em 1925 ganhou o título de doutor *honoris causa* em letras pela Universidade de Lausanne.

Mesmo longe da África, Junod manteve sua atividade política na questão colonial. Presidiu o Bureau International pour la Défense des Indigènes formado por filantropos. Em 1926, retomou o trabalho em sua etnografia, para publicar uma segunda edição, com novos dados, no ano seguinte. É então que sua saúde começa a apresentar fragilidades. Por volta de 1931, a artério-esclerose começou a atacar Junod. Foi para Lens viver nas montanhas. Ainda assim, o missionário continuou a escrever brochuras sobre a “situação dos indígenas” na África¹². Junod sucumbiu ao cólera na manhã do dia 22 de abril de 1934, e seus restos mortais foram mandados para o lugar de onde poucas vezes tirou seu pensamento, o sul da África.

¹⁰ Junod colaborou, nesse período, com diversas novas revistas de antropologia e etnografia como *Folklore, Man, Africa, Anthropolos*. (Junod, 1934: 66)

¹¹ Segundo Henri-Phillipe Junod, seu pai admirava bastante Lévy-Bruhl, mas teria se esquivado de uma pergunta do filósofo quando este lhe inquiriu sobre a teoria da “participação”. Junod acreditava que a teoria não atingia a complexidade da mentalidade dos “primitivos”, mas sua polidez o manteve quieto (1934: 67).

¹² *Le noir africain : Comment faut-il le juger?*. Secrétariat de la Mission Suisse dans l’Afrique du Sud, Lausanne, 1931; *Le problème indigène dans l’Union sud-africaine*. Secrétariat de la Mission Suisse dans l’Afrique du Sud, Lausanne, 1931.

1.8. entre dois ofícios

A história da vida de Junod se apresenta como um bom caso para se estudar as questões principais que estavam presentes na realidade colonial da passagem do século na África Austral. Os estudos de Butselaar (1984; 1999) avançam bastante nesse sentido – apesar de o autor não estar tão interessado na trajetória de Junod –, mas seu foco na construção da Missão Suíça e a sua gênese “híbrida” entre a origem protestante européia e a religiosidade da “cultura tsonga” provoca alguns equívocos quando reproduz a própria idéia de “cultura tsonga”, elemento que Monnier criticou, atento que estava à construção da “cultura tsonga”, ou seja, aos discursos que legitimaram a definição desta cultura. Em ambos os aspectos, Junod desempenhou um papel determinante: seja expondo o hibridismo da missão no seu método educativo que reunia a educação da língua tsonga e da língua estrangeira do colonizador; seja ao escrever trabalhos científicos se utilizando da categoria “tsonga” (veremos mais detalhadamente esse aspecto no próximo capítulo).

A abrangência dessa pesquisa é insuficiente para darmos largos passos na relação entre Junod e o contexto colonial, já que exigiria uma análise de materiais indisponíveis para esse estágio da pesquisa. Porém, obviamente, não há razão para ignorar alguns elementos que podemos adiantar sobre essa questão que oferecem pontos de auxílio para a compreensão do pensamento antropológico deste missionário.

Ao olharmos sua biografia, vemos que a grande tensão entre o governo colonial português e os negros africanos é constante. Ou seja, em seu trabalho, tanto missionário quanto etnográfico, não havia como ignorar esse

conflito colonial. No entanto, nesse cisma podemos encontrar outros pontos de tensão que são importantes para compreendermos inicialmente a posição de Junod. Não havia apenas um governo colonial, mas vários: Junod e a Missão Suíça não foram acusados somente de estarem do lado dos “tsongas”, mas também de estarem do lado do colonialismo britânico. Por outro lado, o discurso internacionalista da Missão não era totalmente eficaz por causa da própria disputa entre missões naquela região. Ora as missões se solidarizavam umas às outras, ora elas buscavam manter e conquistar áreas de influências.

Butselaar se volta exatamente para esse dilema presente dentro da missão, que era tanto político quanto cultural, pois envolvia a conquista de novos direitos e a defesa das práticas culturais. Segundo o autor, o hibridismo no caráter da missão aparece logo em seus primeiros anos em Moçambique, quando os pastores africanos tiveram um certo protagonismo. Essa situação impôs questões delicadas para os missionários suíços, e a resposta a isso não foi unívoca, pelo contrário, significou debates acalorados. Junod se mostrou bastante rígido com a hierarquia entre os pastores brancos e negros, porém se mostrou mais tolerante, se compararmos com outros missionários – como Paul Berthoud –, em relação à construção de Igrejas dirigidas pelos missionários negros:

bien que les Européens soient sensés posséder l’Evangile, ce ne sont pas eux qui l’ont fait connaître aux noirs cette contrée ; il n’est pas venu de la mer, avec la civilisation et les grands navires ; il est descendu de l’intérieur lointain et inconnu, apporté par un évangéliste noir ignorant.
(Junod *apud* Butselaar, 1984: 36)

O dilema foi agravado com a guerra de 1894-5, e o posicionamento da missão frente ao colonialismo ganhou uma maior definição. A suspeita de

colaboração com Ngungunhane foi maior do que o oposto, à revelia do próprio Junod que agiu diplomaticamente, e a maior confiança dirigida à missão pelos nativos tornou o controle dos rumos da missão mais difícil. É exatamente após o período da guerra que Junod inicia seus trabalhos etnográficos.

Segundo Cruz e Silva (2001: 47), Junod percebera a importância que a “cultura” tinha para os “tsongas” quando viu, ao fim da guerra, o esforço desses africanos em resgatar e fortalecer práticas que estavam desaparecendo. Em sua etnografia de 1913, Junod nos conta que Bryce havia dito uma frase que fora a razão de seu engajamento no trabalho etnográfico:

No decorrer da nossa conversa, impressionou-me profundamente esta sua observação: “Se um romano se tivesse dado ao trabalho de estudar a fundo os usos e costumes dos nossos antepassados celtas, que reconhecidos não lhe estaríamos nós agora, homens do século XIX! Não se fez esse trabalho e havemos de ignorar sempre o que teria tanto interesse para nós!” (1996, vol.I: 21)

Junod então conclui que “[e]ra possível que estes indígenas, por causa de quem tínhamos vindo para a África, aproveitassem um estudo desse gênero e viessem mais tarde a ser-nos gratos por saberem o que tinham sido no tempo da sua vida primitiva” (1996, vol.I: 21). É possível também que Junod tenha percebido essa necessidade de registro etnográfico pela própria crise do pós-guerra de 1894-5 e Bryce tenha-lhe despertado para isso.

Esse resgate e sistematização da “cultura tsonga” aparenta-se como problemático se pensarmos que alguns elementos dentro do que se entendeu como “cultura” envolvia a crença politeísta, a prática da poligamia, o lobolo como sistema opressor à mulher e o hábito de se andar praticamente nu. Elementos aos quais Junod, e a Missão Suíça, opunha-se abertamente. Lorenzo

Macagno (2000) – em sua tese de doutorado acerca da política educacional atual em Moçambique, dedica um capítulo ao missionário e discorre exatamente sobre essa questão,

[p]or um lado, o desejo de dar conta da complexidade e da diversidade cultural – a dimensão do etnógrafo -; por outro, seu desejo de emancipar os indígenas, do paganismo, do obscurantismo, o que implica uma atitude homogeneizante sobre a diversidade cultural que pretende documentar – a dimensão do missionário, do educador reformista (p.122).

Macagno reconhece o conflito que atravessa a vida de Junod entre uma posição de preservação e mudança dos “costumes” tsongas, e atribui isso a uma dualidade relativa aos seus dois ofícios: missionário e etnógrafo.

De fato, se pensarmos o missionário como um militante ativo da transformação cultural e o etnógrafo como um arqueólogo da vida cultural, a tensão que encontramos em Junod pode ser resumida a esses dois ofícios. Mas Claude Stipe (1980) e Sjaak Van der Geest (1995) nos alertam para não tomarmos esses dois ofícios como tipos ideais. Para esses autores, a imagem dos missionários foi construída historicamente em oposição a dos antropólogos, nesse sentido, aqueles são vistos como os agentes da mudança cultural. No entanto, os missionários tiveram posições plurais em diversos contextos, assim como os antropólogos, e portanto o elemento de mudança cultural não pode ser um critério claro. No caso do missionário suíço em questão, creio que temos elementos suficientes para afirmar não haver um conflito entre suas atividades.

Monnier (1995: 12) classifica a posição de Junod como de um evolucionista que se relaciona com os negros como tutor. Essa postura

paternalista justifica a defesa da hierarquia entre os missionários brancos e negros e, ao mesmo tempo, o apoio ao aumento progressivo de responsabilidades pelos pastores “tsongas”. Portanto Junod não acreditava numa diferença racial intransponível. Próximo de sua morte, Junod criticou duramente Gobineau sobre esse aspecto, convidando-o a analisar as sofisticadas construções dos provérbios bantos. Junod, segundo Henri-Phillipe, resume sua visão sobre o estado dos africanos como: “un ‘attardé’, et se basant sur des expériences récentes, il montre en terminant que cet attardé est parfaitement développable” (1934: 82)

O esforço etnográfico se liga a esse processo de desenvolvimento pois, para Junod, tal como o ensino bilíngüe, para esses nativos atingirem o estado de civilização, é fundamental o fazerem a partir de sua cultura. A negação completa de sua “cultura” seria a razão da decadência desses africanos, como seria percebido no alto índice de alcoolismo – umas das principais preocupações dos missionários – que para Junod surgiu como um problema generalizado com a adoção das bebidas européias que tinham teor alcoólico muito mais elevado do que as cervejas fabricadas pelos “tsongas”.¹³ O ponto de equilíbrio foi ilustrado por Junod através de um provérbio tsonga: “‘A força do crocodilo é a água’. Quando fala a sua própria língua, o indígena é um crocodilo na água! É forte, é eloqüente, é alguém!” (1996, vol.II: 534). Em suas *conclusões práticas*, apêndice de *Usos e Costumes*, Junod desenvolve essa idéia:

¹³ Além do alcoolismo, há outros elementos, que não provocavam tantos males, com os quais Junod mostrava discordância pela falta de mediação entre a “cultura” européia e a “tsonga”. É curiosa a descrição de Junod sobre a forma como os “tsongas” adotaram as vestimentas européias. Conta-nos um caso que encontrou um “tsonga” de óculos sem saber para que este servia, usava apenas como adorno (1996: Vol II: 92)

Mesmo que a casa quadrada suplante a palhota redonda, mesma que o *hubo*, a *bandla* e a autoridade absoluta do *mnumzane* desapareçam, façamos o possível para impedir que a povoação indígena do futuro seja uma imitação servil dos nossos estabelecimentos europeus. Quanto mais originais se conservarem os indígenas, mais interessantes eles serão e mais dignos de viver. A “praça do ciúme” desaparecerá com a poligamia. Mas conservemos tudo o que há de agradável, tudo o que tem um valor moral no pitoresco círculo das palhotas: o respeito dos velhos, o sentido da unidade familiar, o hábito do mútuo auxílio, a disposição de partilhar a sua comida com outros. Estas virtudes não podem ser mantidas na povoação cristã, sob a direção do missionário, ou nos bairros indígenas das cidades dirigidos ou não por um conselho de indígenas civilizados. Por outro lado, no círculo fechado não havia lugar para estranhos. O amor e o interesse estendiam-se só aos membros da família. Na nova instituição indígena, tentemos criar um sentido mais largo de humanidade, mais em acordo com as tradições da vida moderna. (1996, vol.I: 480)

Se esta é uma razão convincente para o missionário dedicar anos à etnografia, há, creio, outro motivo para que a “cultura” como um todo organizado e delimitado fosse definido por Junod. Como já foi dito, as missões religiosas viviam relações muitas vezes tensas e de disputa entre si. Além da oposição mais profunda entre os protestantes e os católicos, naquele contexto, a Missão Suíça chegou a entrar em conflito com os wesleyanos, por exemplo, na defesa do monopólio evangelizador sobre os “tsongas”. A Missão Suíça apresentou a convicção de que os “tsongas” tinham sido dados por Deus para serem evangelizados pelos suíços. Nessa ocasião, “Junod exprime (...) ce qui est, dans toutes les relations interconfessionnelles au Mozambique, la máxima des missionnaires suisses: *Dieu nous a confié cette tribu*”. (Butselaar, 1984: 165). Ou seja, a existência de limites claros de um grupo, definido como tribo, e a idéia de que os missionários o “entendiam”, pois não apenas conviviam

com o grupo, mas também, sistematizaram seus costumes e sua língua, era crucial para a reivindicação do trabalho exclusivo sobre a região.

Portanto, o duplo ofício de Junod não nos parece contraditório, o que não nos impede de perceber que há sim uma tensão em seus escritos em relação ao destino da “cultura tsonga”. Macagno resume bem essa tensão:

pareceria estar mais presente o ideal segregacionista de criar uma ‘alta cultura Banta’ do que o ideal assimilacionista de criar africanos europeizados. As idéias de Junod operam sempre sob essas tensões, que às vezes se resolvem a favor do particularismo, outras a favor do universalismo (2000: 172).

O dilema de Junod é equacionar um pensamento evolucionista, o paradigma que marca sua visão sobre a situação dos africanos, com a constatação da situação terrível vivida pelos africanos durante o violento regime colonial. Junod vê como o processo de inserção dos africanos na sociedade colonial trouxe-lhes diversos novos problemas. A guerra de 1894-5, com a morte de milhares de pessoas e a destruição de diversas aldeias, foi uma mostra da violência do regime, e a percepção de Junod de como isso reavivou “elementos culturais” dos “tsongas” impôs a ele essa questão que se debruça com vivacidade e persistência¹⁴.

¹⁴ Stocking, ao comentar sobre a passagem da antropologia evolucionista para a que chama de sociocultural, aponta que no âmbito político, a crítica ao evolucionismo parte já de um período mais avançado do colonialismo, onde a questão da completa assimilação é questionada, dando cabo a uma resposta romântica de preservação das culturas (1987: 289).

Capítulo 2 – Usos e Costumes dos Bantos

Escrito entre 1912 e 1913, *Usos e Costumes dos Bantos* foi, como vimos no capítulo anterior, a principal obra de Junod. Quinze anos antes o missionário publicara algo que pode ser entendido, posteriormente, como um esboço dessa obra, *Les Ba-ronga*¹⁵ (1898), apesar de conter por volta de 500 páginas, em contraste com as mais de mil páginas divididas em dois volumes da obra posterior. Páginas que são palco de um incansável desejo de compreensão e explicação da vida dos habitantes da região sudeste do que hoje é Moçambique. Não há nenhuma parte da vida social que não foi desnudada pela atenção etnográfica em *Usos e Costumes dos Bantos*. Afinal, tratou-se de uma obra fruto de 10 anos de convivência intensa com esses habitantes e de uma colaboração íntima dos seus diversos informantes.

Do método de pesquisa à exposição etnográfica utilizados por Junod os informantes tiveram um grande destaque. Na coleta de dados e interpretações, o autor recebeu ajuda de vários, inclusive por meio de sua autoridade missionária e de educador, como vemos nesse trecho:

Ao enumerar as minhas fontes de informação, devo fazer também menção aos alunos da minha escola. Tínhamos todas as terças-feiras uma reunião durante a qual um deles deveria contar uma história, descrever um costume, ou então narrar um conto indígena. Os companheiros acrescentavam o que sabiam, e como alguns deles eram homens já maduros, estas discussões tornavam-se muitas vezes instrutivas. (1996, vol.I :25)

¹⁵ O título completo é *Les Ba-Ronga; étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa, moeurs, droit coutumier, vie nationale, industrie, traditions, superstitions et religion*.

Felizmente, não podemos acusar Junod de ingratidão para com esses ajudantes de primeira ordem. As interpretações e informações fornecidas por esses informantes são atribuídas durante a exposição etnográfica, sem deixar de externar seu agradecimento especial aos que mais o auxiliaram, o que, no caso, incluiu uma breve introdução sobre a vida e a situação em meio a qual a relação foi estabelecida¹⁶ (fotos dos informantes presentes no livro de Junod podem ser apreciadas no anexo IV).

O auxílio constante desses informantes e a larga convivência com o grupo que estudou formaram as bases para que Junod pudesse construir uma obra com a missão de abranger a totalidade da “vida tsonga”. Como lemos em sua introdução: “O meu fim foi submeter a tribo tsonga a um estudo deste gênero [científico e completo], e ficaria inteiramente satisfeito se pudesse deste modo incitar outros observadores a procederem investigações similares na África.” (1996, vol.I: 25). Veremos, então, como a estrutura da obra mostra esse desejo e o que é a vida descrita de forma completa para este missionário.

2.1. a estrutura da etnografia

O primeiro volume, denominado *a vida social*, constitui-se a partir da análise das organizações sociais em níveis progressivos. A saber, a primeira parte é cunhada como *A vida do indivíduo*, dividida internamente em capítulos que

¹⁶ Ao mencionar a biografia dos seus cinco principais informantes, nota-se um elemento constante. Todos ocuparam um lugar privilegiado dentro da “sociedade tsonga” seja como exímios detentores das práticas mágicas e religiosas, seja como homens próximos à autoridade do grupo. Com exceção de um, Mankhelu, todos se tornaram cristãos, alguns assumiram até postos na igreja da Missão Suíça.

tratam do indivíduo masculino e feminino. A parte seguinte é dedicada à *vida da família e a povoação*. Caminhando na ampliação do objeto estudado, a terceira parte abriga a *vida nacional*, subdividida entre o clã; o chefe; a corte e o tribunal; e o exército.

O segundo volume, em contraposição, recebeu o nome de *a vida psíquica* ou *vida mental*. As partes estão divididas em: *a vida agricultura e industrial; vida literária e artística; vida religiosa e superstições*. A unidade desse volume parece ser intrigante: sobre o cunho de vida mental, encontramos como primeiro capítulo uma descrição da agricultura e como último, os tabus e superstições. A compreensão do critério desse conjunto só é possível se não trabalharmos com uma divisão entre base material e ideologia. Seu critério parece obedecer a um outro tipo de classificação que poderíamos rebatizar de: a vida social e a vida cultural. Nesse sentido, a vida social responderia à organização da sociedade, suas instituições como família, clã, nação; a vida cultural abrangeria, principalmente, a religião, a arte, a magia, mas de certa forma a própria atividade econômica. "A vida agrícola e industrial fornece transição de um para o outro destes assuntos; pertence, em primeiro lugar, às manifestações sociais da vida tribal; mas a imaginação de que dão provas os escultores, os cesteiros, os oleiros (melhor, as oleiras), aproximam da vida mental" (1996, vol.I: 11). O que faz da agricultura próxima da vida mental é o foco na produção artística dos bens econômicos, ou seja, o conteúdo particular dessa produção.

A produção específica de bens está relacionada diretamente com os rituais e a maneira como são produzidos. A atenção de Junod está voltada para

esses rituais estranhos aos seus leitores europeus e que, conseqüentemente, exigem do autor uma análise etnográfica detalhada que relacione essas atividades ao resto da vida social dos "tsongas". Portanto, o fato de Junod colocar a descrição das atividades econômicas no segundo volume se justifica pela necessidade do leitor já ter em mente a organização social. Além do mais, elucida sua idéia de inter-relação entre a vida "social" e "mental", já que Junod não pretende "estabelecer distinção rigorosa entre os dois domínios, pois a vida mental reflete-se nos costumes sociais e a idéia social encontra-se por toda a parte na vida mental da tribo." (1996, vol.I: 11)

No que tange à estrutura, pouco foi alterado comparando-se à primeira etnografia de 1898. O mesmo método de exposição da sociedade foi aplicado, qual seja, a definição de um objeto e sua passagem durante todo o ciclo da vida, iniciando pelo indivíduo, depois a família, o clã e a nação. Apesar de haver uma alteração importante. Em *Les Ba-ronga* a vida social não se apresenta como um todo, está, em vez, mais para uma descrição enciclopédica. Já que a etnografia, na verdade, compõe o terceiro volume de uma trilogia sobre os "rongas", que foi precedido pelo estudo da gramática e da literatura.

2.2. a delimitação da "tribo tsonga"

Outras diferenças podem ser encontradas entre essas duas etnografias. Em primeiro lugar, na amplitude da análise: *Les Ba-ronga* é uma etnografia sobre o grupo "ronga" que segundo Junod se restringia à região da Baía da Lagoa (região do atual Maputo). *Usos e Costumes dos Bantos* por sua vez abrangia

etnograficamente vários grupos que Junod os identificava como “tsongas”, sendo os “rongas” um desses agrupamentos que o compunha.

Os leitores em língua portuguesa e francesa devem estranhar quando, ao invés de encontrar o nome “tsonga” no título do livro, deparam-se com o nome “banto”. Os “tsongas” seriam uma tribo, segundo o autor, pertencente à nação banta. Porém o “banto” não constitui como uma categoria de análise etnográfica no livro, a não ser em breves momentos que dizem respeito a uma idéia mais geral do “espírito banto”.

É interessante notar que a edição inglesa, original, tem o seguinte título: *The Life in a South African Tribe*. Portanto, sem qualquer menção ao nome do grupo estudado. Todavia, o leitor de língua inglesa não ficaria desorientado por causa disso, em seu primeiro capítulo, Junod apresenta as delimitações de seus estudos e define o grupo “tsonga” como o horizonte que lhe interessa. Sobre tal delimitação, é importante notar que ela é feita de maneira um tanto incômoda e relutante. O autor apresenta três fatores que justificam a unidade dos “tsongas”: a língua; a mente e o físico, porém veremos que só a língua se constitui como um fator definidor.

A “mente tsonga”, para Junod, é sossegada e pacífica, apesar de o missionário ter se deparado com uma disposição guerreira que acreditava ser dez vezes maior que a dos vizinhos “pedis”. O autor acredita, no entanto, que o desejo pela guerra proveio dos vizinhos e dominadores “zulus”, assim como das guerras com os europeus. O físico “tsonga”, por sua vez, é ainda mais indefinido:

Não se pode dizer que os Tsongas possuam um tipo físico uniforme e muito distinto. São, em geral, de cor castanho-

escuro, por vezes completamente pretos, muito mais escuros que os Suthus. No conjunto, o seu aspecto se assemelha ao dos Zulus. No que se refere à estatura, varia muito de um indivíduo para outro. Encontram-se Tsongas cuja face apresenta nitidamente o tipo negro: lábios grossos, nariz achatado, malares salientes; e no mesmo dia, no mesmo lugar, vêem-se outros indivíduos que pertencem ao mesmo clã e que têm a cara mais comprida, os lábios finos e o nariz pontiagudo. (1996, vol.I: 52)

Ora, o terceiro fator é a língua, a única que nesta diversidade presente entre os “tsongas” pôde oferecer a Junod a base para a definição de sua unidade. De um lado, tratou de mostrar a distinção entre a língua tsonga e as vizinhas. “Algumas pessoas que não tinham estudado o tsonga com cuidado afirmaram que se tratava simplesmente de um dialeto zulu. É inexato. O tsonga é completamente diferente do zulu e do suthu, embora seja estreitamente aparentado com eles, principalmente com o zulu.” (1996, vol.I: 48) De outro lado, teve de argumentar pela unidade dos “tsongas” frente às variações lingüísticas, pois aponta a existência de seis dialetos. Para o autor a unidade lingüística

parece mais maravilhos[a] ainda já que a tribo tsonga é formada por populações de origens diversas que invadiram a região por diferentes lados. A única explicação plausível destes dois fatos, aparentemente contraditórios, é que os invasores adotaram a língua da população primitiva e não a alteraram a ponto de contrariar a sua evolução natural. Se isto é exato, a língua tsonga deve ser considerada como o elemento mais antigo da vida da tribo, e podemos então compreender como esta lhe deve a sua unidade. (1996, vol.I: 50)

Segundo Harries (1981), a fundamentação pela unidade lingüística tem sua base na visão romântica européia provinda do nacionalismo. Para o autor, a realidade européia, o universo cultural de origem de Junod, marcada pelo avanço “civilizador” que supunha a transformação da vida de amplas camadas

da população europeia, pela a homogeneização das línguas e pelo avanço de instituições de caráter universalista tais como a escola pública, marcou fundamentalmente a preocupação antropológica do missionário. A expansão imperial europeia colocara no foco das atenções as relações entre povos e culturas, o que estava na ordem do dia de um debate que envolvia homens de Estado, políticos, administradores coloniais, instituições religiosas e filantrópicas; por outro lado, a industrialização e a urbanização transformavam radicalmente os “usos e costumes” das massas que abandonavam progressivamente um estilo de vida camponês. Situação não muito diferente da vista pelo missionário no sul da África, onde os trabalhos nas minas de Natal criou um grande deslocamento de pessoas, principalmente no sul de Moçambique (Harries, 1994)

Se o critério adotado para delimitação do grupo “tsonga” foi considerado por Harries importado e polêmico, Monnier (1995) mirou no próprio nome “tsonga” usado na definição do grupo estudado por Junod. Para Monnier, “tsonga” foi uma escolha que visava a submissão do grupo aos missionários, pois outro nome possível para denominar o grupo, Mabuyandléla, era um nome usado pelos “zulus” e significaria “aquele que abre o caminho” – pela habilidade dos “tsongas” para a guerra. Porém, ainda segundo Monnier, esse aspecto guerreiro não era interessante ser incentivado aos olhos da missão. Como vimos, Junod mostrou-se constrangido ao admitir o grande talento dos “tsongas” para a guerra e ao mesmo tempo apontou para uma natureza pacífica desse grupo, que teria sido corrompida pela influência dos “zulus”. A argumentação de Junod, de fato, é frágil. Sua justificativa remonta a dados

anteriores ao domínio "zulu" (1820, segundo Junod), o que não foi vivido por este e nem pelos seus informantes. Portanto, sua fundamentação está no fato de toda a terminologia militar ser de origem zulu. Fato que pode ser explicado, creio, pelo domínio militar destes.

De outro lado, Junod não ignorou que a escolha pelo termo "tsonga" para definir esse grupo seria delicada. "Como veremos, não há verdadeira unidade nacional entre os Tsongas. Mal têm consciência de que formam uma nação bem definida, e nem sempre têm um nome comum para a designar". (p.34) O nome significaria "oriente" e teria sido dado pelos "zulus" por causa da origem migratória dos "tsongas". Esse nome, no entanto, incomodava aqueles que o recebiam, consideravam-no um insulto. De toda a forma, Junod insistiu: "Reconheço que a palavra '*Tsonga*' não goza de um grande favor e não é inteiramente satisfatória, mas visto que significa na sua origem 'povo do Leste' e que a tribo vive na parte oriental da África meridional, será naturalmente recebida sem grande dificuldade" (1996, vol.I: 35)

O fato da unidade do grupo dos "tsongas" ser forjada a partir da língua e da própria denominação do grupo ser questionada expõe um problema inicial para Junod que o perseguirá durante a obra. Os "usos e costumes" descritos pelo missionário não constituem um todo, um sistema contingente. Pelo contrário, muitos dos ritos e práticas são compartilhados por outros grupos vizinhos, como os "zulus", os "pedis" e os "suthus". Sendo recorrente a extensão da análise etnográfica a esses grupos como aponta o próprio Junod:

Não quero afirmar nada acerca das outras tribos sul-africanas, contudo, verificar-se-á imediatamente que a maior parte dos costumes que descrevo aqui estão mais ou menos espalhados em todo o sul do continente, e o que

escrevo a respeito dos Tsongas aplica-se mais ou menos aos Shutus, aos Zulus e mesmo aos Nyanjas do lago Niassa e às tribos da África Central. Penso, pois, que as conclusões a que chego neste estudo podem ser úteis, não somente aos que se interessam pela própria tribo tsonga, mas a todos africanistas ou bantoístas. (1996, vol.I: 26)

Essa extensão da análise para além dos “tsongas” é um elemento importante das variações entre a primeira e a segunda edições de *Life in a South African Tribe*. Entre 1913 e 1927, ano da segunda edição, Junod pôde estudar descrições feitas por outros missionários, etnógrafos e administradores coloniais dos grupos vizinhos e mesmo visitar áreas desconhecidas por ele, ampliando, assim, o alcance de sua análise (Junod, 1934: 61). O termo referente a banto no título, como dissemos, está presente na edição francesa (*Moeurs et coutumes des Bantous: La vie d’une tribu sudafricaine*. 1936), que se baseou na segunda edição inglesa de 1927, posterior à ampliação dos dados etnográficos de Junod. Creio que esse fato pode justificar a alteração do título na edição francesa e na posterior edição portuguesa, mas se deve lembrar que essas traduções foram realizadas após a morte de Junod, em 1934. Ou seja, a alteração no título pode muito bem ter sido realizada por razões editoriais e não etnográficas.

2.3. o objetivo de Usos e Costumes

Há um outro elemento de variação entre as duas edições que se refere à relação da política com ao trabalho científico. Junod é muito sincero quando apresenta o objetivo de seu estudo: “Ao agrupar todos estes dados etnográficos, tinha em vista dois fins: um científico e outro prático.” (1996, vol.I: 25) O fim prático, que se direciona aos administradores coloniais e os

missionários (1996, vol.I: 26), encontra expressão direta em análises que o etnógrafo forja sobre a situação atual dos "tsongas" e a possível solução para os problemas enfrentados pelo colonialismo, como o alcoolismo, representação indígena no governo colonial, direito ao voto, poligamia, *lobolo* e o futuro dos tsongas. Na primeira edição, essas discussões estavam dentro do desenvolvimento dos capítulos, ou em conclusões do mesmo. Já na segunda edição, vemos todas essas reflexões isoladas ao final dos dois volumes sob o nome de *conclusões práticas*.

A maior separação entre a etnografia e a discussão sobre questões enfrentadas no cotidiano do sul da África é um aprofundamento de seu desejo, já presente na primeira edição, em não desrespeitar o trabalho científico, mas sem descartar, o que lhe parece fundamental, uma contribuição real para os habitantes que ele conviveu durante boa parte de sua vida.

Gostaria de terminar esse capítulo com uma citação de um trecho da introdução de *Usos e Costumes dos Bantos* onde encontramos claramente o espírito que guiou as páginas desses dois volumes.

Profundas modificações estão se efetuando no seio das tribos do sul de África. A civilização tomou posse não somente do litoral mas também do interior do continente. Ela exerce uma influência extraordinária em toda a população masculina que aflue às minas de ouro de Joanesburgo, chegando até as proximidades do deserto. Entre estas raças tanto tempo imobilizadas, a evolução agora suscitada realiza-se com uma grande rapidez, com uma espécie de fatalidade. Qual será o seu resultado final? A etnografia não se ocupa em geral com tais questões. Basta-lhe anotar cuidadosamente os fatos e descrevê-los com exatidão. Desejo ser etnógrafo fiel e imparcial no que diz respeito ao estudo dos costumes que ainda existem e que em breve desaparecerão, mas não posso esquecer de que sou também um missionário. Pertengo àquele grupo de homens que, com os administradores e os coloniais de

espírito largo, sentem que têm um dever sagrado a cumprir para com as raças mais fracas. No cesto de frutas variadas, tão tentadoras, que a civilização oferece ao indígena, sentimos que é nosso dever guiar sua mão inexperiente, mostrar-lhe as que são boas para a sua felicidade e o seu progresso e as que são venenosas e poderiam ser-lhe fatais. Este livro destina-se às pessoas capazes de influir nessa evolução, tanto às autoridades interessadas com o problema indígena como aos indígenas cultos preocupados com o futuro da sua raça. Procurarei indicar as direções nas quais me parece que devíamos orientar a tribo, a fim de lhe evitar a vergonha e a destruição. Mas essas indicações serão dadas no fim do volume, em capítulos especiais, separados da parte científica da obra. Tenho bastante respeito pela ciência, para não querer misturar os dois assuntos. Por outro lado espero que os leitores que não partilham da minha fé e das minhas esperanças filantrópicas não me censurem por abordar aqui os importantes problemas da política indígena. A ciência nunca se opôs à melhoria e ao engrandecimento moral da humanidade. Se este livro puder contribuir, por pouco que seja, para esse fim, terá nisso a sua mais preciosa justificação. (1996, vol.I: 28-29)

Capítulo 3 – O evolucionismo e Junod

3.1. – a posição de Junod na historiografia da Antropologia

Como já foi dito anteriormente, Junod não obteve muito destaque na historiografia da disciplina antropológica. Apesar bastante citado, não encontramos uma análise mais detalhada de sua obra. É raro vermos, por exemplo, seu nome em verbetes enciclopédicos da área, ou mesmo em verbetes que sua contribuição poderia ser reivindicada, como em relação ao ritual, ou mais especificamente ao rito de passagem.¹⁷ Nos trabalhos mais densos de historiografia, como as diversas publicações de George Stocking Jr. (1987; 1995), o extenso livro de Marvin Harris (1968), ou mesmo o sintético estudo de Adam Kuper (1978), Junod encontra um lugar incômodo em algumas páginas dedicadas ao surgimento da antropologia social britânica, mesmo assim, somente pelo fato de seu trabalho etnográfico ter servido a Radcliffe-Brown no artigo sobre o “irmão da mãe” (1973 [1924]).

Mais adiante aprofundarei a relação entre Radcliffe-Brown e Junod. Por ora, vale lembrar que o missionário encarnou, no artigo do antropólogo britânico, o papel de defensor das idéias evolucionistas e do que foi chamado de “história conjectural” – ou seja, a análise histórica a partir de uma conjectura sobre como seriam os estágios anteriores de civilização. Tal caracterização relegou a Junod uma posição bem determinada dentro da história da

¹⁷ Ver, por exemplo, as enciclopédias: Ingold, Tim [ed.]. *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life*, Routledge, London, 2002; Bonte, P; Izard, M [eds.] *Dictionnaire de l’Ethnologie et de l’Anthropologie*. PUF, Paris, 2000; Kuper, Adam; Kuper, Jessica [eds.]. *The Social Science Encyclopedia*. Routledge, London, 1989; Barnard, Ed Alan; Spencer, Jonathan. *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. Routledge, London, 2002.

disciplina: este estaria, a partir do artigo de Radcliffe-Brown, quase fadado a ser visto como um representante do velho paradigma evolucionista. É o que vemos em Stocking, por exemplo:

Like Fison, Junod later came under the influence of evolutionary anthropology, and in 1909 he began a more "systematic investigation" using Frazer's questionnaire. Although he had earlier been doubtful of evolutionary marriage sequences, under the influence of Sidney Hartland he came to the conclusion that "in former and very remote times, our tribe has passed through the matriarchal stage," interpreting the relations of the mother's brother to his sister's son as a confirming evidence (although without using the term "survival"). (1995: 335)

Mantendo a mesma perspectiva de Stocking, porém sem tanto detalhamento, Kuper apresentou o pensamento de Junod como sendo um fruto da época do paradigma evolucionista, pelo qual "explicou os costumes T[s]ongas em termos de uma conjectura sobre a sociedade T[s]onga pré-histórica" (1978: 78)¹⁸. No próximo capítulo veremos que Kuper publicou um artigo dedicado somente à divergência entre Junod e Radcliffe-Brown (1976), onde apresentou uma análise mais rica de dados fornecidos pelo missionário até então pouco citados. Contudo, não apontou elementos que poderiam reposicioná-lo na história da Antropologia.

O debate sobre o "irmão da mãe" também foi a razão de Marvin Harris citá-lo em *The Rise of Anthropological Theory* (1968). Harris adotou uma posição mais sutil ao detalhar melhor a contribuição de Junod nesse debate. Por não ser tão crítico ao evolucionismo no sentido deste sustentar uma

¹⁸ Ver também outro livro do autor onde classifica Junod como um antropólogo evolucionista (1999: 148)

análise pretensamente histórica (1968: 538), já que não foi partidário da oposição durkheimiana entre sincronia e diacronia usado por Radcliffe-Brown como base para sua argumentação neste debate, Harris esteve em melhores condições para evitar uma interpretação da análise de Junod como meramente evolucionista, apesar de, como já afirmado, restringir a contribuição do missionário ao debate com Radcliffe-Brown.

Uma ressalva deve ser feita ao antropólogo Max Gluckman, que embora não tenha realizado nenhum trabalho manifestamente historiográfico, fez, em sua obra *Politics, Law and Ritual* (1978), um breve panorama da história da antropologia. Gluckman foi um leitor atento de Junod e pôde, assim, realizar a melhor análise de sua obra frente à história da disciplina. Em seu texto, sua clara filiação ao evolucionismo não foi pressuposta – ou seja Gluckman não se balizou pela leitura de Radcliffe-Brown –, mas questionada por análises criativas encontradas nas páginas de *Usos e Costumes*. Por essa razão, o autor será usado na próxima parte da dissertação como nossa principal fonte para nos emaranharmos na obra de Junod.

Mesmo com análises férteis de Gluckman, é notória a existência de elementos capazes de legitimar uma classificação generalizante de Junod como um evolucionista. Primeiro, a visão evolucionista em sua etnografia nada mais é do que a extensão de sua formação e atuação missionária, a saber, a necessidade de garantir um avanço civilizatório aos “tsongas”. Soma-se a isso o fato de sua carreira acadêmica ter-se dado fora dos centros críticos ao evolucionismo - em relação à escola durkheimiana, por exemplo, fonte das mais importantes críticas ao evolucionismo social e influência importante em

Radcliffe-Brown, Junod sempre se manteve distante. É reveladora sua proximidade com Van Gennep, – autor que não negou ou criticou diretamente a teoria evolucionista – perseguido pelos durkheimianos nas academias francesas. E mais: dos poucos autores citados por Junod como referência, boa parte pertence ao evolucionismo social, como James Frazer, Lévy-Bruhl, R. R. Marett e Sidney Hartland.

No entanto, esses elementos são insuficientes para impedir um olhar atento a pontos de ruptura ao paradigma evolucionista, como bem fez Gluckman. Nessa direção, para avançarmos numa classificação mais fina da teoria antropológica realizada por Junod, faz-se necessária agora a definição do que consistiu o paradigma do evolucionismo social vitoriano, assim como trazermos à cena, também, a sua crítica, pois é nessa relação que podemos entender a particularidade do evolucionismo social na antropologia e enriquecer o estudo da posição de Junod frente a essas teorias.

3.2. – as bases do evolucionismo social vitoriano

Em seu princípio, o evolucionismo social não foi uma teoria muito original. Os teóricos que se lançaram a concebê-lo o fizeram sob o entusiasmo dos avanços científicos de outro evolucionismo, o biológico, liderado pelos trabalhos de Charles Darwin. Edward Tylor, o principal expoente desse paradigma, assumiu, juntamente com McLennan, a tarefa de levar à antropologia essa nova perspectiva, durante os anos de 1860. Tal tentativa foi muito mais consequência da influência de uma euforia gerada pelo sucesso do Darwinismo do que por uma relação fundamentada ou mesmo por uma transposição

rigorosa das descobertas da biologia para a vida cultural dos homens. Como nos diz Adam Kuper (1999: 63), apenas a origem biológica do homem foi utilizada da teoria Darwinista nessa transposição; os outros dois pilares – a diferença racial por isolamento e seleção natural – foram ignorados por Tylor, transformando a principal mensagem dessa ciência emergente em “o progresso é inevitável”.

A grande idéia que subjaz a esta teoria foi a de que a história humana tinha um sentido progressivo, porém os elementos que definiriam tal avanço foram tão diversos quanto os seus autores. Os estudos seguiram dois campos principais: de um lado, dedicaram-se ao estudo dos primórdios da religião, de outro, as formas primitivas de casamento e de família é que obtiveram destaque (Gluckman, 1978: 26). Apesar dessa variedade, há elementos comuns, segundo Stocking (1987: 170), que nos autorizam a agrupar vários autores sob o que se chamou de “evolucionismo clássico”. Esses elementos são as seguintes idéias básicas: o fenômeno sociocultural é regido tal como a natureza e estas leis podem ser descobertas pelo método científico; o progresso segue o sentido da maior complexidade; todos os homens compartilham a mesma natureza psíquica; o avanço progressivo sociocultural se dá na interação do homem com o meio em que vive; a medida desse progresso se dá na extensão do controle humano sobre a natureza; sociedades contemporâneas contêm estágios anteriores que são considerados “sobrevivências”.

O estudo da religião foi o principal debate dentro do “evolucionismo clássico”. Foi neste debate também que o mais importante autor evolucionista,

Edward Tylor, realizou suas contribuições mais destacadas. Influenciado pelo pensamento alemão, Tylor foi responsável por levar à Inglaterra o termo “cultura”, transformado em sua principal categoria analítica. Sua famosa definição de cultura que abrange aquele todo complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, lei, costume... (Tylor, 1871: 1) levou-o para uma configuração da evolução cultural. Ou seja, a cultura se mostrava como o foco privilegiado para a construção de uma escala evolutiva. Dessa forma, a análise de práticas culturais como a magia e a religião ganharam mais destaque do que as instituições sociais, por exemplo, para a definição do sentido do progresso.

A posição de Tylor, expressa em *Primitive Culture*, trabalho de 1871, era que o princípio da religião seria o animismo, o qual se constitui pela “crença em seres espirituais”. O selvagem, a partir de experiências nos sonhos e visões, desenvolveria a crença de que haveria em si um duplo, aquele que sairia de seu corpo para vagar pela tribo, encontrar pessoas, sem que o corpo deixasse seu repouso. Acreditaria, então, na existência de algo além da materialidade. O desenvolvimento da crença de um duplo ganharia uma maior complexidade com a experiência da morte, os rápidos passeios dariam lugar à separação permanente e conceber-se-ia um espírito do morto. Assim, a ancestrolatria seria a primeira forma de culto (sacrifício), e objetaria o suprimento das necessidades “vitais” dos mortos. A feitiçaria e a adivinhação seriam os próximos passos, já que seriam a tentativa de um maior contato com as almas dos mortos. Dessa confusão cognitiva geradora, o primitivo passaria da atribuição de alma aos homens e aos seres inanimados, alargando,

portanto, para uma “filosofia do mundo” (Durkheim, 1996: 40) que explicaria os cultos à natureza e consolidaria o pensamento religioso.

Esse sistema explicativo marcou o debate posterior, e encontrou em Frazer o principal sucessor dessa abordagem. Para Frazer (1956), tanto a ciência quanto a magia são fundamentadas em idéias simples de associação que percebem a natureza fisicamente. Dessa forma, a religião, por pensar o mundo e a natureza regidos por agentes pessoais, que fariam da natureza algo variável e modificável dependendo da ação dos espíritos ou deuses, constitui-se o seu oposto. A diferença entre a ciência e a magia, como já havia mostrado Tylor, residiria no sucesso da primeira e na falsidade da segunda.

Frazer acreditava que todas as sociedades teriam passado por um estágio em que a magia era a forma típica de pensamento. Porém a percepção progressiva de ineficácia desse processo lógico jogou, radicalmente, os indivíduos de uma arrogância em relação à natureza para o outro extremo: o respeito e a humildade frente às forças naturais. Portanto, outra conclusão que é retirada desta análise é a da evolução entre as formas de pensamento: partiu-se da magia, posteriormente passou-se à religião e chegou-se à ciência. Porém, obviamente, nas sociedades contemporâneas, impérios da ciência, se encontram práticas que seriam classificadas, dessa forma, por mágicas, além de não se poder ignorar a importância do cristianismo na Europa. Para Frazer e Tylor, isso seriam sobrevivências dos períodos anteriores.

A essa forma de análise, demonstrada tanto em Tylor como em Frazer, Evans-Pritchard (1978) e Harris (1968) chamaram de mentalismo ou intelectualismo. Pois esses precursores partiriam de uma suposição apenas

lógica do pensamento, ou seja, algo que respondesse a pergunta: que processo mental é necessário para se acreditar em espíritos, ou em um deus?

Os argumentos de Tylor e Frazer receberam críticas naquele momento, porém poucas questionavam o método utilizado na formulação do sentido da evolução, ou mesmo a idéia de evolução. R. R. Marett, por exemplo, questionava a rígida polarização entre magia e religião, e, apesar de criticar o excesso intelectualismo da teoria de Tylor, não apresentou em sua análise um método alternativo (Harris, 1968: 205).¹⁹ Mesmo o literato Andrew Lang que teve divergências profundas sobre a relação entre a religião e os estágios evolutivos²⁰ não superou o método fundamentado na crença e na sua abordagem mental.

No outro campo de estudo, voltado aos estudos da família, o escocês McLennan dividiu as atenções com o norte-americano Lewis Morgan. Sobre o norte-americano, deter-nos-emos mais adiante. Restrinjo-me por ora ao jurista escocês pertencente ao evolucionismo vitoriano. McLennan argumentava que o estágio mais primitivo da civilização era marcado pela promiscuidade nas relações entre os sexos, sem qualquer proibição de incesto, sendo a forma de casamento a poliândrica (Stocking, 1987: 203). Porém, McLennan não tinha muitos dados para estabelecer essa idéia: "In the absence of any ethnographic evidence for a primitive state of general promiscuity, a mélange of ethnographically evaluated departures from the Victorian cultural

¹⁹ Segundo Stocking (1995), no entanto, Marett, juntamente com Radcliffe-Brown, foi responsável pela "anglicização" das teorias de Durkheim. Marett fundamentou-se numa psicologia social, aquém do que propõe Durkheim, mas ainda assim constitui um movimento de negação da concepção intelectualista.

²⁰ A mais conhecida crítica de Lang a Tylor é a de que, como há uma homogeneidade mental, os primitivos poderiam acreditar em um ser supremo, um Deus único, como fazem os cristãos, independente do estágio evolutivo em que se encontram.

norm served as proof of its possibility" (*Ibid*, 202). Parte importante de sua argumentação estava no uso de exemplos hodiernos da sociedade européia que seriam "sobrevivências" desse período, como o comportamento lascivo de certas mulheres. Obviamente, o sentido do progresso caminhava ao casamento típico da sociedade vitoriana, patriarcal e monogâmico. Essa concepção encontrou grande apoio nos evolucionistas da época, sendo questionada apenas em pontos superficiais (Stocking, 1987, 204).

Como afirma Stocking, durante esse período, houve pluralidade de idéias, mas o evolucionismo clássico não deixou de ser o paradigma dentro dos estudos antropológicos. Isso só ocorreu quando a pesquisa de campo e estudo sistemático etnográfico vieram impor uma revolução no ainda jovem campo de estudo. Vemos, também, que por mais diferenças que houvesse entre os campos de estudo, um sobre instituição (casamento) outro sobre crença (religião, magia), a caracterização feita por Stocking parece eficiente. Em ambos encontramos a categoria de "sobrevivência" desempenhando um papel importante na análise das práticas sociais.

3.3. – a mudança de paradigma na Antropologia vitoriana

Ainda sob o domínio do evolucionismo social, houve um estudioso que produziu análises divergentes e, assim, contribuiu na compreensão dessa mudança de paradigma. Robertson Smith, então preocupado com as origens semitas da religião hebraica, realizou um estudo inovador (1997 [1889]). Para isso, dedicou-se aos estudos das instituições, principalmente do sacrifício. Smith propôs uma análise que apontou para o caráter social e histórico do

surgimento das religiões revelacionistas. Para Smith, o estudo das religiões semitas deveria ser duplo: o estudo das crenças e o estudo das práticas e instituições (Smith, 1997: 18). Dessa forma, desenvolveu um método de análise que, ao invés de questionar as crenças e a maneira que um povo pensava certo deus, procurava saber quais eram as instituições da sociedade e como elas moldavam as vidas dos homens.

Salvo da forte influência de Tylor, devido à sua afinidade com McLennan (Harris, 1969: 207), Smith trouxe uma importante contribuição com sua abordagem da religião através dos ritos e das práticas, desfocando a crença, tão ressaltada até então. Harris resume essa contribuição:

Smith cannot be said to have systematically explored the entire range of structural relationships between social organization and religion, nor did he manage always to rise above the kind of projective or imitative view that was current among the Tylorians. Yet the relatively restricted ethnographic compass within which he confined himself guaranteed a result that was closer to modern structural-functionalist standards than anything produced up to that time. (1969: 207)²¹

Não parece tão estranho o fato de Smith ter sido uma importante influência para Durkheim em suas idéias sobre religião (Evans-Pritchard, 1978: 82). É fácil chegarmos a conclusões, ao lermos seus estudos, sobre a não

²¹ Não podemos ignorar que Smith ainda estava argumentando dentro do paradigma evolucionista. "A tendência evolucionista é bem marcada em toda esta teoria e mostra-se claramente através da crueza materialista (...) imputada à religião do homem primitivo, assim colocando o concreto, por oposição ao espiritual, no começo do desenvolvimento; e também por enfatizar excessivamente o caráter social (por oposição ao pessoal) das religiões iniciais; tudo isso revela a suposição básica dos antropólogos vitorianos, qual seja a de que as religiões mais primitivas em pensamento e costumes devem ser o seu contrário e antípoda, sendo a religião destes antropólogos (e de sua época) vista como uma espécie de espiritualidade individualista". (Evans-Pritchard, 1978: 77)

plausibilidade de uma análise fragmentada dos evolucionistas sociais, que atribuíam qualquer inadequação ao esquema evolutivo a sobrevivências.

Dentro da antropologia, a contraposição entre a análise social das práticas rituais e religiosas e a análise mentalista e de “história conjectural” foi radicalizada por Radcliffe-Brown. Sua trajetória dentro do campo antropológico o colocou como o principal expoente crítico ao evolucionismo vitoriano e um dos maiores responsáveis pela redefinição destas análises dentro da antropologia britânica. Radcliffe-Brown chegou a se referir ao método usado por esses evolucionistas como “e se eu fosse um cavalo”, aludindo ao fato de esses se questionarem sobre como deveria pensar um “primitivo” num contexto de dependência da natureza (Gluckman, 1978, 17), tal como se colocassem a pergunta a si mesmos de como pensariam se fossem um cavalo.

Radcliffe-Brown então propôs novas bases para uma antropologia científica, positiva – que ficou conhecida com o estrutural-funcionalismo. Esta claramente sofreu uma forte influência de Durkheim (Harris, 515), apesar de muito do pensamento de Radcliffe-Brown ter origem em interlocuções com Haddon, Rivers e Spencer (Stocking, 1999: 306; Langham, 1981). As novas bases negaram a busca por explicações que não poderiam ser encontradas dentro da estrutura social. Religião, rituais, costumes, magia, tudo deveria ser estudado dentro de um sistema de funções que compõe a estrutura social; os antropólogos deveriam procurar “não origens de costumes e instituições, e sim leis ou princípios gerais de cuja contínua ação teriam resultado as formas de sociedades passadas e presentes” (Melatti, 1995: 19). Dessa forma, a categoria tão comum nos trabalhos evolucionistas de “sobrevivência” para

explicação de alguma prática, seria rechaçada e, como veremos no próximo capítulo, esse será o centro da crítica de Radcliffe-Brown a Junod.

Assim como, sob o paradigma do evolucionismo clássico, muitos trabalhos críticos ou divergentes foram escritos, a grande ruptura protagonizada por Radcliffe-Brown não foi seguida disciplinarmente pelos principais antropólogos. É possível encontrar na Antropologia diversos autores que não foram tão radicais na dicotomia entre sincronia e diacronia, ou mesmo em relação à prioridade da estrutura social como elemento de análise e explicação, mas que, ao mesmo tempo, não podem ser considerados autores sob influência do paradigma evolucionista. Esse é o caso de Rivers, que fez uso largamente de explicações diacrônicas; de Van Gennep, que manteve categorias cognitivas para os ritos mesmo apresentando uma contribuição ímpar para a abordagem social do ritual; de Malinowski, que não se restringiu a explicações somente dentro da estrutura social, buscando relações com a biologia e psicologia; e, como tentarei demonstrar na segunda parte dessa dissertação, do missionário Henri Junod.

Para tanto, tocaremos nos dois grandes debates dentro do evolucionismo. No próximo capítulo, ao discutirmos a polêmica com Radcliffe-Brown, trataremos das influências de Morgan e McLennan sobre parentesco e casamento. No capítulo posterior, discutiremos sua contribuição para o ritual, portanto, discutiremos as influências de Frazer, Tylor, Marett. Em ambos, analisaremos também o que o estrutural funcionalismo apresentou como crítica ao evolucionismo nas questões tocadas. Assim, poderemos localizar melhor Junod neste momento de crise nos estudos antropológicos.

Parte II – A antropologia em *Usos e Costumes dos Bantos*

Capítulo 1 - O "irmão da mãe" de Junod

1.1. o nascimento da questão

Na história da teoria do parentesco certas relações entre parentes obtiveram mais atenção do que outras. Sem dúvida a relação entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã' estão entre as que receberam mais destaque. Mais do que isso, o estranho comportamento afetivo e "livre" entre eles gerou uma notável literatura pela qual se discutiu aspectos centrais na Antropologia. No entanto, tal curiosidade com essa relação numa sociedade patrilinear, ou com a relação entre a 'irmã do pai' e o 'filho do irmão' numa sociedade matrilinear (que teria *status* simétrico), não foi imediata, ela necessitou de um estágio específico da teoria e de um avanço na pesquisa antropológica para se configurar como uma questão. Esse capítulo tem o objetivo de mostrar, parcialmente, como nasceu essa questão e assim esclarecer a contribuição dada por Junod a ela.

Parte da literatura sobre essa questão (GOODY: 1959; BLOCH: 2002) aponta o artigo "The mother's brother in South Africa" de Radcliffe-Brown (1924) como o texto fundador. De fato, como veremos a seguir, neste artigo a questão foi colocada claramente e a partir dele todo o debate respondeu às suas explicações e análises. No entanto esse debate envolveu outros antropólogos e etnógrafos, e para compreender seu caráter e mostrar quais eram as questões antropológicas envolvidas, de maneira a nos auxiliar na localização de Henri Junod e de sua contribuição, é preciso retroceder um pouco mais no tempo.

É certo atribuir a Lewis Morgan o papel crucial de ter inventado todo o

campo de estudo do parentesco, sua metodologia e suas questões básicas. No entanto, não encontraremos muitos elementos nesse autor no que tange à relação que estamos interessados por ora. Em *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*, o método utilizado por Morgan foi fortemente estruturado pela filologia. O livro contém inúmeras tabelas com dados das terminologias de parentesco provenientes de várias partes do mundo, enviados por missionários e coletados por Morgan – no caso de alguns povos americanos. Através dessas tabelas, Morgan, no espírito evolucionista que discorremos anteriormente, tentou nos mostrar que há uma variedade de tipos de terminologias de parentesco e que é possível perceber uma linha evolutiva que os relaciona. Seriam três tipos básicos de sistemas terminológicos: no sistema havaiano, em linha geral, haveria um mesmo termo para designar o 'pai', o 'irmão do pai' e o 'irmão da mãe'; no sistema iroquês, um mesmo termo seria utilizado para o 'pai' e para o 'irmão do pai', mas um outro termo designaria o 'irmão da mãe'; por fim, no sistema europeu seria encontrado um termo para cada posição de parentesco. Vemos, portanto, que a atenção dada ao 'irmão da mãe' está apenas por ser marca diferencial de dois tipos de terminologias (Iroquês e Havaiana), da mesma forma como o 'irmão do pai' também é uma marca (Iroquês e Europeu).

Ainda sim, Fred Eggan (1960: 187) destaca bem o fato de Morgan, em *Systems*, rapidamente citar a relação entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã' por um outro motivo. O estudioso americano apontou que tal relação é marcada por uma posição de autoridade do 'irmão da mãe' originário do sistema matrilinear. Etnograficamente, porém, tal relação poderia ser

encontrada tanto numa sociedade matrilinear ou patrilinear. Morgan estava se referindo exatamente à relação “estranha” encontrada em muitas sociedades entre o ‘irmão da mãe’ e o ‘filho da irmã’, que posteriormente receberia maior destaque.

A forma de análise de Morgan sobre esse ponto nos chama a atenção pois se trata de um procedimento diferente do normalmente usado por ele. Se olharmos, por exemplo, para como analisou as diferenças terminológicas entre primos cruzados e paralelos vemos que ele as justificou como um procedimento lógico do sistema. Já na relação entre o ‘irmão da mãe’ e o ‘filho da irmã’ Morgan saiu do campo terminológico, mesmo que por um breve momento, e passou à análise comportamental e social. A relação é explicada por uma autoridade do ‘irmão da mãe’ que é percebida pelo procedimento etnográfico do comportamento e não apenas da coleta de termos de relações de parentesco. O que quero indicar é que o tamanho do destaque dado à relação entre o ‘irmão da mãe’ e o ‘filho da irmã’ está relacionado ao método de Morgan. Como se baseia principalmente, em *Systems*, na terminologia do parentesco, a discussão aparece apenas em um lapso de análise comportamental. Tal contraste fica claro nas palavras de Eggan, “If he [Morgan] had gone below the clan level to the world of actual kinship behaviour, he would have discovered that particular relatives had rights and obligations beyond inheritance and succession” (1960: 185).

O brilhantismo de Morgan abriu de fato toda uma área de estudo para onde outras contribuições fundamentais foram trazidas, como fez Rivers com a construção de um método mais exato e sistematizado para o estudo do

parentesco. Morgan procedia através de questionários com os quais chegava aos termos de relação entre duas pessoas por referência abstrata, ou seja, perguntava qual o nome que o nativo dá ao seu irmão do pai do pai, por exemplo. Rivers discordava do procedimento, e durante a expedição ao estreito de Torres²² ele desenvolveu um método mais sofisticado. Inserido no debate da psicologia, Rivers partilhava da idéia de que o nativo conhecia o mundo através do concreto (Rivers, 1991). No caso do parentesco, seria estéril propor ao informante que desse o nome do termo usado para designar o 'irmão do pai do pai', pois isso seria proceder através idéias abstratas. Propõem, de outra forma, que inicialmente se busque montar uma árvore genealógica através dos nomes dos parentes e, a partir dela, pergunta-se pelo nome da relação entre duas pessoas já denominadas (Langham, 1981: 90-91).

A diferença entre o método proposto por Rivers e o utilizado por Morgan parece bem sutil²³, mas, na verdade, veio do acompanhamento de uma mudança fundamental dentro do estudo do parentesco. Para aplicar o que Rivers sugeriu não se poderia coletar informações rapidamente e à distância como fez Morgan para escrever *Systems*. Passa a ser necessária a pesquisa intensa e prolongada de certa sociedade para se conseguir chegar ao seu sistema de parentesco (*Ibidem*, 91). Portanto podemos considerar essa

²² A expedição do Estreito de Torres foi o marco da entrada de Rivers nos estudos antropológicos. Ainda envolvido nos estudos da psicologia, fora convidado para participar dela pelo professor A.C Haddon. A expedição partiu em 1888 para a região entre a Austrália e a Nova Guiné. O objetivo principal era estudar a fauna local, mas Haddon viu a possibilidade de um estudo etnográfico também.

²³ Langham inclusive aponta que Rivers acrescentou muito pouco ao que fora proposto por Morgan e a sua notabilidade foi além do justo. Langham pensa que isso é consequência da posição de respeito que Rivers ocupava dentro da academia e de sua sistematização dentro dos padrões científicos. (1981: 91)

mudança como fruto e incentivo à pesquisa etnográfica detalhada, no bojo do processo mais amplo de construção da Antropologia como ciência (Oliveira, 1991: 7-8). É esse um dos aspectos que marca a obra e a contribuição de Rivers para a Antropologia, pois, a partir do método genealógico, novos problemas e questões no estudo do parentesco surgiram e o debate sobre o 'irmão da mãe' e a 'irmã do pai' foi um deles.

Em 1910 Rivers escreveu um artigo para a revista *Folklore* chamado "The Father's Sister in Oceania". Neste artigo Rivers versou sobre o comportamento entre a 'irmã do pai' e o 'filho do irmão' numa sociedade matrilinear. Discutiu tal relação negando que o parentesco fosse traçado por apenas uma linha, pois no caso de várias seções na Oceania, apesar de serem matrilineares, a relação com o lado paterno é carregada de respeito e obediência. Em síntese, como disse Langham (1981: 100), Rivers apontava, já em 1910, para o fato do parentesco ser bilateral²⁴. Portanto se em Morgan a questão do 'irmão da mãe' surgiu por uma abertura à análise comportamental para além da terminologia, em Rivers ela, já mais avançada, foi claramente colocada a partir de uma polêmica sobre a existência de duas linhas de parentesco num sistema unilinear, ou seja, um segundo passo pelo qual a discussão em relação a direitos e comportamento começava a ser o foco do estudo do parentesco. E, em consequência, permitiu a contraposição entre o que era observado no nível do clã e o que se via nas relações interpessoais.

Rivers, no entanto, não tinha uma posição clara sobre como analisar tal

²⁴ O texto de Rivers em questão compõe um quadro contraditório com outros textos que escreveu no período posterior. Em 1914, Rivers enfrentando um caso que se tornaria famoso e enigmático para a etnografia na Oceania, o do sistema Ambrym, não partiu da visão bilateral do parentesco (Langham: 97).

caso. Langham mostra detalhadamente as variações interpretativas pelas quais Rivers caminhou, inclusive não é por acaso que muitas vezes comentadores dividiram sua vida intelectual entre o “primeiro” e o “segundo” Rivers (Langham, 1981). A grande tensão presente em Rivers esteve na instabilidade entre análises sistemáticas, sincrônicas e análises difusionistas e diacrônicas. Muitos de seus trabalhos apresentam uma análise majoritariamente sincrônica, o caso já citado é um deles ou como no artigo “The Marriage of Cousins in India” de 1907 onde interpreta o casamento entre primos cruzados como sendo relacionado ao equilíbrio do sistema e não como sobrevivência de outro sistema. Posteriormente, Rivers passa a adotar uma posição difusionista mais deliberada. Em *Kinship and Social Organization*, que reúne leituras dadas durante o ano de 1913, o autor concebe, principalmente na segunda leitura, que o objetivo de sua análise da terminologia de parentesco é inferir a existência de sobrevivências de formas antigas de casamento (Rivers, 1974: 58-9). Mas mesmo assim, ainda vemos uma grande preocupação em buscar explicações no presente para certos costumes e comportamentos. Isto está claro no objetivo geral das *leituras*, que analisam a relação entre os termos de parentesco e as formas de casamento.

O que precisamos carregar dessa exposição é que Rivers foi o primeiro a problematizar de maneira mais clara a questão subjacente à análise da relação entre o ‘irmão da mãe’ e o ‘filho da irmã’ no sistema patrilinear ou da ‘irmã do pai’ e do ‘filho do irmão’ num sistema matrilinear, inclusive dedicando um artigo para tal assunto. Junto a isso, podemos perceber que a forma como Rivers trabalhou o problema pode ser compreendida dentro de seu movimento

geral na teoria antropológica: trazendo um avanço metodológico na sistematização do parentesco e assim lançando base para uma análise sincrônica que considera as relações presentes entre os parentes com a organização social, porém se apoiando, muitas vezes, em mecanismos difusionistas de explicação para justificar certos comportamentos contraditórios ao sistema alcançado pela análise.

Tendo isso claro, chegamos ao texto considerado “fundador” da questão que nos interessa aqui, escrito por Radcliffe-Brown, já com alguns avanços. Todo o debate precedente ao texto de Radcliffe-Brown teve como cenário as pesquisas etnográficas na Ásia e fundamentalmente na Oceania, onde ocorreram as primeiras pesquisas detalhadas. O próprio Radcliffe-Brown estava totalmente imerso nesse cenário: suas pesquisas etnográficas e sua formação tanto prática como teórica era fruto da experiência etnográfica com grupos australianos ou das ilhas da Melanésia e Polinésia. Porém, com seu texto, Radcliffe-Brown trouxe para o centro deste debate dados detalhados provenientes da África. O artigo foi um dos poucos que escreveu sobre a etnografia africana na sua curta estada no continente entre os anos de 1919 e 1926 – quando retornou à Austrália. Porém, percebemos que em sua primeira passagem pela África, Radcliffe-Brown estava mais preocupado em resolver os problemas etnográficos postos no debate sobre os grupos australianos.

Ainda sim, como havia um desejo, por parte de Haddon principalmente, para que o antropólogo recém-chegado influenciasse as pesquisas na África e fundasse um labor etnográfico “científico” (Stocking, 1995: 325 ; Langham, 1981: 287), Radcliffe-Brown se dedicou a estabelecer-se na vida acadêmica

sul-africana: conseguiu em 1919 a cadeira de etnólogo no museu do Transvaal, em Pretória, e em 1921 a primeira cadeira de Antropologia na Universidade da Cidade do Cabo (Melatti: 8-9). Será dentro deste projeto e nesse cenário que aparece o artigo sobre o 'irmão da mãe'.

1.2. O debate entre Radcliffe-Brown e Henri Junod

Em "The mother's brother in South Africa" Radcliffe-Brown não apresenta nenhum dado novo para o debate, já que não se trata de um artigo fruto diretamente de sua pesquisa etnográfica, mas de uma análise sobre dados expostos por Henri Junod no *Life in a South African Tribe*, escrito 11 anos antes. Basicamente, os dados que interessaram ao antropólogo inglês foram aqueles referidos à relação entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã' no grupo tsonga, como podemos supor. Radcliffe-Brown resume o padrão comportamental entre esses parentes em cinco pontos:

1. o sobrinho por parte de mãe em toda a sua vida é objeto de cuidado especial por seu tio;
2. quando o sobrinho fica doente, o irmão da mãe oferece um sacrifício em favor dele;
3. muita coisa é lícita ao sobrinho em relação ao irmão da mãe; por exemplo: ele pode ir à casa do tio e comer a refeição que foi a preparada para este;
4. o sobrinho reivindica parte da propriedade do irmão de sua mãe por morte deste, e às vezes reivindica uma das viúvas;
5. quando o irmão da mãe oferece um sacrifício a seus antepassados, o filho da irmã furta e consome a parte de carne ou bebida oferecidos aos deuses (1973: 28)

O ponto de partida de Radcliffe-Brown é a negação de uma interpretação dada por Junod sobre esse padrão comportamental. Junod afirmou em sua etnografia que: "Hoje, depois de ter examinado com especial cuidado esta

característica extremamente curiosa do sistema tsonga, cheguei à conclusão que a explicação mais provável é que a tribo atravessou o estágio matriarcal em tempos muito recuados” (1996, vol.I: 247)²⁵. Em contraposição, o antropólogo inglês propõe uma sofisticada explicação desse costume que crê estar presente para além da região do sudeste africano – vê semelhanças, por exemplo, com o que conheceu na Polinésia, entre os Tongas. A explicação central de Radcliffe-Brown está na extensão dos sentimentos do nativo baseada numa redução do indivíduo ao grupo. Ou seja, o nativo alonga o sentimento que tem pela sua família elementar, sua mãe, seu pai, a parentes de segundo grau em diante. Dessa forma, a relação entre o ‘irmão da mãe’ e *ego* é uma extensão do padrão comportamental deste junto a sua mãe. No caso tsonga, onde a sociedade é patrilinear, a obediência está ligada ao lado paterno, dessa forma, o comportamento para com a ‘mãe’ é lícito e isso se estende a todo o grupo materno. De outro lado, a diferença de sexo, ou seja, o fato da conduta de um ‘irmão’ em relação a uma ‘irmã’ ser mais respeitosa que com outro ‘irmão’, faz da ‘irmã do pai’ o parente mais temido.

A forma como Radcliffe-Brown constrói sua explicação se baseia em duas idéias fundamentais. Primeiro, uma teoria da extensão dos sentimentos, que faz uso de explicação psicológica, onde um certo comportamento é reproduzido para além de uma relação específica de parentesco, sendo a relação primária que *ego* tem com sua ‘mãe’ e ‘pai’ a medida das outras relações. A segunda idéia é a existência de uma unidade grupal que define as relações pelas quais se estende certo comportamento, baseado nas relações da

²⁵ Quando Junod se refere ao matriarcado podemos traduzir por matrilinear, pelo menos para as questões aqui desenvolvidas.

família elementar. No caso, a unidade definidora do caminho que percorrerá certo comportamento é o segmento ou a linhagem: “enquanto o parentesco é sempre e necessariamente bilateral, ou cognado, a organização segmentária exige a adoção do princípio unilinear, e deve ser feita uma opção entre instituições patrilineares e matrilineares” (Radcliffe-Brown, 1973: 44).

Etnograficamente, Radcliffe-Brown procura fundamentar sua argumentação em alguns dados fornecidos por Junod. O principal deles é o costume entre os “tsongas” de chamar o ‘irmão da mãe’ de *malume*, que, segundo o próprio Junod, significaria “pai feminino”. Tal costume colaboraria para a comprovação da explicação de Radcliffe-Brown, pois na própria terminologia estaria a expressão da extensão do comportamento da relação entre ‘mãe’ e ‘filho’ para o ‘irmão da mãe’. Outro dado importante para a argumentação do autor é a relação de *ego* com o ‘pai da mãe’. Segundo Radcliffe-Brown, se a teoria de extensão estiver correta, a conduta entre ‘mãe’ e ‘filho’ seria estendida não somente para o ‘irmão da mãe’ mas para todos os parentes do lado materno, como a seu avô materno. O ‘avô’ é designado pelo termo *kokwana* e curiosamente o ‘irmão da mãe’ muitas vezes recebe essa designação. A utilização do mesmo termo para ‘irmão da mãe’ e ‘pai da mãe’ mostraria, então, uma extensão das relações entre esses dois parentes a partir da unidade da linhagem. Esse dado possibilitaria também a refutação clara da explicação aventada por Junod para quem a relação afetiva e permissiva com o ‘irmão da mãe’ seria resquício histórico de um período matriarcal, pois num matriarcado o ‘irmão da mãe’ e o ‘pai da mãe’ não estariam na mesma linhagem (Radcliffe-Brown: 38-39).

Como já foi apontado, o artigo de Radcliffe-Brown se constituiu como um marco na antropologia pois abrigou o debate entre um método baseado na “história conjectural” e um método sincrônico e estrutural-funcionalista. Porém essa polarização não se deu exatamente dessa forma, tratou-se muito mais de uma retórica vitoriosa graças à consolidação de Radcliffe-Brown como pai de toda a escola inglesa do estrutural-funcionalismo do que um debate límpido entre métodos radicalmente diferentes. Jack Goody (1959), revendo o texto de Radcliffe-Brown, concluiu que a explicação através de uma teoria de extensão dos sentimentos não se fundamenta pelo uso do método estrutural-funcionalista, mas pelo que se chamou de método de “ontogênese sociológica”, ou seja, explica o costume através da observação ou da suposição de como o comportamento se consolida em um novato – numa criança por exemplo (Goody, 1959: 62).

Se em Radcliffe-Brown não encontramos uma pura utilização do método estrutural-funcionalista, na outra via, é preciso ver se em Junod há uma posição clara do método pela análise de “sobrevivências” e evolutivo, como apontara o antropólogo britânico. Adam Kuper, num curto artigo intitulado “Radcliffe-Brown, Junod and the mother’s brother in South Africa” (1976), com uma justa observação mostrou que este debate não foi tratado fielmente tanto por Radcliffe-Brown quanto pela historiografia da disciplina. O aspecto que explora é o fato de Henri Junod, na segunda edição de *Life in a South African Tribe*, de 1927, ter respondido ao artigo de Radcliffe-Brown. Tal resposta fora

ignorada formalmente por este²⁶ assim como pelo debate antropológico sobre o tema, sendo retomada apenas por Kuper neste artigo.

Sobre o artigo de Radcliffe-Brown, Junod apresentou algumas objeções. A primeira crítica residiu no fato daquele ter colocado como base do comportamento entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã' a relação entre 'mãe' e 'filho'. Para Junod, o fato do 'irmão da mãe' ser designado, principalmente, através do termo *kokwana*, que também é utilizado para avô materno e paterno, faz da explicação de Radcliffe-Brown insuficiente: como explicar que o 'irmão da mãe' receba o mesmo termo dado ao 'pai do pai', se a teoria da extensão dos sentimentos tem como princípio básico a unidade da linhagem? A apropriação dos dados da etnografia de Junod por Radcliffe-Brown errou em dois pontos neste aspecto. Radcliffe-Brown deu atenção especial ao termo *malume* ("pai feminino") como o principal para indicar a relação com o 'irmão da mãe', ainda que na primeira edição de *Life in a South African Tribe* Junod já mostrara que esse termo não era muito utilizado, sendo restrito aos ronga (grupo tsonga). O termo largamente utilizado era *kokwana*, caso explicado por Junod como um indício de que o termo *malume* era mais antigo que o *kokwana*, reforçando assim a tese de que a relação entre o 'irmão da mãe' e 'filho da irmã' seria um resquício de um período matriarcal. O segundo ponto é o fato do termo *kokwana* se referir principalmente ao 'pai do pai'²⁷, este sim seria o verdadeiro *kokwana*. Porém Radcliffe-Brown não colocou isso em

²⁶ Em *Africans Systems of Kinship and Marriage*, escrito 26 anos depois de seu artigo sobre o "irmão da mãe" Radcliffe-Brown manteve sua explicação por extensão dos sentimentos e não mencionou em nenhum artigo a resposta dada por Junod.

²⁷ Parece haver uma grande ambigüidade aí, pois apesar deste termo ser essencialmente paterno, a expressão cá *vakokwana* refere-se ao lado materno. Mesmo assim, Junod mantém sua posição (1996, vol.I: 218).

discussão. Quando tratou do termo *kokwana* apenas se atentou para a semelhança da relação entre *ego* e o 'irmão da mãe' com o 'pai da mãe'²⁸. Independentemente de Radcliffe-Brown discordar da análise geral dada por Junod, esses dois pontos se constituíram como um poderoso golpe à sua explicação.

Outra crítica colocada por Junod não partiu dos dados etnográficos dos "tsongas", mas através do estudo do Rev. Ed. Smith sobre os Ba-Ila. Segundo Junod (1996, vol.I: 252-253), neste povo o 'irmão da mãe' é extremamente severo e rígido com o 'filho da irmã'. No entanto a 'mãe' é permissiva com o 'filho'. Não há, dessa forma, a extensão dos sentimentos em relação à 'mãe' até o 'irmão da mãe'. Curiosamente, Radcliffe-Brown citou o trabalho do Rev. Smith sobre os Ba-Ila no seu artigo sobre o "irmão da mãe". Porém não tratou da questão colocada por Junod, referiu-se ao costume de extremo respeito e autoridade pelo qual o 'filho da irmã' se relaciona ao 'irmão da mãe'. Para Radcliffe-Brown (1973: 38) tal costume, sendo numa sociedade matrilinear, deveria estar presente entre os tsongas se a relação fosse um resquício do período matrilinear.

Uma terceira crítica foi em relação ao roubo das oferendas praticadas pelo 'filho da irmã'. O termo utilizado entre os tsongas para descrever o papel

²⁸ Pode-se dizer que o debate com Radcliffe-Brown incentivou Junod a detalhar mais a interpretação sobre o uso classificatório do termo *kokwana* na segunda edição de *Life in a South African Tribe*. A justificativa para o uso dos mesmos termos para o *kokwana* não está na primeira edição, nem a pergunta mais direta que Junod faz sobre essa questão, nem a explicação sobre igualdade comportamental está tão desenvolvida, e nem a citação de informantes para justificar a idéia de que o verdadeiro *kokwana* é o 'avô'.

do 'filho da irmã' nessas cerimônias é *kunyiketa*, segundo Junod este termo deriva do verbo dar: kunyika.

É uma palavra derivada que reforça a significação da forma simples *niica*, e pode-se traduzir por entregar ou transmitir. O que significa isso então? Quer dizer que, consciente ou inconscientemente, o sobrinho considera-se como herdeiro legítimo, mas que, devido à modificação havida nas leis da tribo, e segundo a qual, de futuro, os filhos são reconhecidos como herdeiros, abandona o seu direito e transmite-o aos filhos. A melhor maneira de explicar este modo de agir é supor que houve tal direito numa fase anterior das relações familiares. Não vejo como se poderia explicar o *kunyiketa* se estes costumes não fossem ditados apenas pelos sentimentos naturais de um filho para a mãe. (1996, vol.I: 252)

Em seu artigo, Kuper chamou atenção principalmente para o ponto exposto aqui sobre o uso restrito do termo *malume*. Além disso, mostra outras lacunas da visão de Radcliffe-Brown como, por exemplo, se aplicarmos sua teoria para o lado paterno, a relação entre a 'irmã do pai' e o 'filho do irmão' deveria ser autoritária e rígida, porém não é isso o que acontece segundo Kuper: o 'filho da irmã' conta suas experiências sexuais para a 'irmã do pai' e a relação entre eles é mais liberal do que com a 'mãe'. Na própria etnografia de Junod, Kuper percebeu que não havia elementos suficientes para afirmar o que Radcliffe-Brown disse sobre a relação entre a 'irmã do pai' e o 'filho da irmã' entre os tsongas. Junod afirmou que a relação entre esses parentes é de respeito, mas em nenhum momento citou que a relação é de maior respeito comparativamente à 'mãe' ou ao 'pai'. Kuper não fez referência, mas na segunda edição de *Life in a South African Tribe*, a questão fica ainda mais clara. Junod informa que "entre os parentes do lado paterno, é a ela [irmã do pai] que os rapazes ou raparigas contam os segredos, o sobrinho e a sobrinha

vão procurá-la para obterem ajuda e conselho nas ocasiões difíceis. Ela intercede por eles junto ao pai na ocasião própria e sua influência pode ser decisiva" (1996, vol.I: 209).

Considerando os pontos levantados aqui, o debate estabelecido entre Junod e Radcliffe-Brown, apesar de esquecido inclusive pelo próprio Radcliffe-Brown, coloca-se como relevante para a compreensão dos debates sobre a teoria do parentesco e as fundações da antropologia britânica. Porém creio que haja um debate silencioso que não foi tratado ainda, mas pelo qual é possível trazer mais elementos sobre o período em questão e a teoria do parentesco. Tal silêncio nos exigirá um trabalho maior para dar voz a Junod no debate, teremos assim que lidar com a visão mais ampla de Junod sobre o parentesco entre os "tsongas".

1.3. o parentesco entre os tsongas segundo Junod

No início do capítulo que trata do parentesco entre os "tsongas" denominado *a vida da família*, Junod nos dá uma clara exposição de sua visão:

Julgava que [no sistema do parentesco tsonga] só tinha dois fios - os costumes do lobolo e da poligamia - enrolados e atados mais de cem vezes, mas vi que se lhe enredavam muitos outros, restos de uma antiga sociedade do tipo matriarcal e talvez vestígios do velho sistema de casamentos por grupo, como ainda existe nos australianos. Hoje, o meu objetivo é mais modesto. Não tenho a pretensão de explicar tudo, mas apresentar uma exposição dos fatos mais ampla e mais completa" (1996: 205).

Sua "modéstia", porém, não o impede de formular explicações gerais. Adotando esse tom irresoluto que é marca de grande parte de suas análises,

Junod não se vê obrigado a dar um veredicto definitivo, ainda que sua análise não negue escolhas analíticas claras.

Os que o conheceram somente através de Radcliffe-Brown – ou da historiografia da disciplina que foi realizada fundamentalmente a partir do texto do antropólogo inglês – provavelmente imaginaram o trabalho deste missionário como uma defesa da tese do matriarcado anterior e da análise histórica através de resquícios de sistemas. Um cálculo ilustrativo e rápido mostraria que o número de páginas dedicado à demonstração do sistema de parentesco como resquício de um matriarcado é bem menor do que as páginas destinadas à explicação do sistema do *lobolo* e da poligamia como organizadores do parentesco. Nada que seja estranho se lermos a etnografia de Junod de 1898, quando só era possível encontrar os últimos fatores explicativos. Pois, cabe ressaltar que a análise que aponta para a existência de resíduos fora formulada posteriormente, após sofrer a influência do folclorista Sidney Hartland (Stocking, 1995: 335), que havia lhe apresentado essa tese. Portanto o esqueleto do sistema de parentesco no livro de Junod havia sido construído em *Les Ba-ronga*. Obviamente após 15 anos o autor enriqueceu em dados sua análise, sofisticou e clarificou o sistema, ampliou o alcance explicativo para povos vizinhos²⁹, mas não destruiu o seu principal argumento para organizar os dados do parentesco – o sistema do *lobolo*.

Para estruturar a exposição, Junod dividiu os parentes em consangüíneos e por aliança, separação reconhecida pelos próprios “tsongas”, segundo o missionário. Entre os parentes consangüíneos, os “tsongas” diferem

²⁹ Junod analisa, na segunda edição, rapidamente o parentesco dos grupos “khahapedi”, “suthu”, “venda” e “zulu-xhosa”.

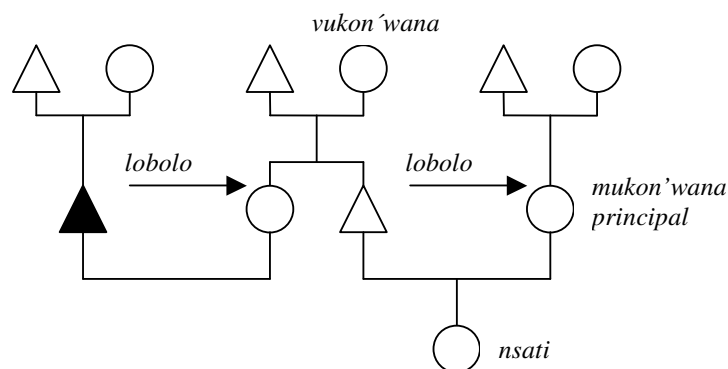
os parentes paterno e materno. Os do lado do pai são os *vakwerhu*, “os da nossa casa”, e “os do lado da mãe chamam-se *vakokwana*: os antepassados” (1996, vol.I: 207). O sistema é patrilinear, como indica o próprio significado do termo usado para parentes patrilineares. Porém há uma relação densa com o lado materno. A participação em cultos desse lado é expressa parcialmente pelo fato de serem chamados de antepassados.

A análise de Junod se concentrou na terminologia e na etimologia em relação constante às descrições etnográficas de rituais e de comportamentos cotidianos. É o confronto entre essas duas espécies de dados e o movimento pendular entre eles que marca o texto do capítulo. Dessa forma a grande questão subjacente à sua análise está na dúvida se é o comportamento que determina a terminologia, ou o inverso.

É possível dizer que em Junod essas duas formas de explicação coexistam, mas definitivamente, para ele, é o comportamento, ou mais especificamente a posição social, que determina a terminologia. No caso do *kokwana*, por exemplo, esse termo é usado para designar vários parentes, como ‘avô’ paterno, materno e ‘irmão da mãe’. Apesar de Junod não ter conseguido lidar com essa multiplicidade de significados, sua explicação mais geral é que a semelhança comportamental, de liberdade, de carinho, é a causa do uso de um mesmo termo para parentes tão diferentes. Mas a explicação mais patente e geral é realizada na análise do *lobolo*, na qual a terminologia é um meio de organização do sistema.

O *lobolo* é o sistema que ficou conhecido na tradição antropológica como o “preço da noiva”. Para casar, a família do noivo deve dar bois³⁰ para a família da noiva. Segundo Junod, o *lobolo* é assunto do grupo, pois o casamento se dá entre os grupos. “Assim o lobolo nunca é uma compra feita pelo marido, e ainda menos um presente oferecido aos pais” (1996, vol.I: 257), é na verdade uma compensação. “O primeiro grupo adquire um novo membro e o segundo sente-se diminuído e reclama alguma coisa que lhe permita reconstituir-se por sua vez, pela aquisição de outra mulher” (*Ibidem*, 256-7).

Essa troca constante na “sociedade tsonga” marca as relações complexas entre os parentes por aliança. Darei alguns exemplos dessas relações, e, para auxiliar na compreensão, utilizarei o diagrama abaixo sem deixar de alertar que tal tipo de diagrama é inexistente em Junod, que faz uso de apenas de diagramas de famílias específicas, com nomes próprios.



³⁰ Usa-se aqui os bois de forma simbólica, como faz Junod em sua monografia, pois não são necessariamente utilizados bois no *lobolo*. Segundo Junod no início os objetos mais utilizados eram esteiras e objetos de vime, depois se passou, já no século XVIII, a usar bois e por último enxadas e libras (1996: 254).

A relação entre *ego* e a família da esposa é extremamente complicada e regrada. Com a 'mãe da esposa' se tem muito cuidado, chama-a de *vukon'wana*, que significaria "mulher que arranja mulher".

Se um dos dois vê vir o outro ao longe, a tempo de poder escapar-se sem ser avistado, apressa-se em se esconder e chega ao destino dando uma grande volta, de meia milha se preciso for. Mas se os dois estão muito perto um do outro para poderem recorrer à fuga, passa-se o seguinte: o genro sai do caminho e entra no mato que lhe fica à direita; a sogra faz o mesmo, depois sentam-se no chão, ele cruzando as pernas à maneira dos homens, ela sobre as pernas encolhidas, pondo o joelho em cima do outro, como as mulheres costumam fazer. Saúdam-se então, o homem batendo as palmas, e mantendo as mãos paralelas e a mulher tendo as suas em ângulo reto. E depois começam a conversar... (1996: 221)

A razão desse estranho comportamento Junod acredita ter encontrado na fala de um informante: a 'mãe da esposa' e do 'marido da filha' não podem se casar, portanto evitam se aproximar e escondem a sexualidade um do outro. Mas também credita essa explicação a Rivers quando este descreveu essa mesma relação na Melanésia.

Há ainda uma outra relação que impõe mais respeito: aquele que caminha tranquilamente e se depara com a 'esposa do irmão da esposa' (também chamada de *mukon'wana* principal) passará por uma tensão ainda maior. A ela se evita até dividir o mesmo barco. Essa relação intrigou Junod, que acreditou achar uma explicação na combinação de duas questões. Primeiramente, *ego* está em uma mesma posição em relação à 'mãe da esposa' e à 'esposa do irmão da esposa'. No primeiro caso ele está casado com a filha, no segundo, a 'filha do irmão da esposa' é sua esposa presuntiva (*nsati*). A isso se soma o fato do 'irmão da esposa' usar os bois que ganhou de

ego através do *lobolo* para conseguir a *mukon'wana*. Para Junod esse sistema envolve dois princípios: jurídico e moral. O primeiro é o direito do homem ter outra esposa caso a sua não tenha filhos. Para isso, seguirá o curso dos bois dados para o *lobolo*, chegando à família da 'esposa do irmão da esposa'. O segundo é o fato de ele não poder se casar com a 'mãe da esposa'. Isso justifica a razão de, caso tenha problemas com a esposa atual, ele não possa se casar com a 'esposa do irmão da esposa' (*mukon'wana* principal), pois suas filhas são-lhe esposas preferenciais. Junod mostra porém que o direito jurídico de reclamar uma esposa caso haja problemas, torna-se, ao não haver nenhuma desarmonia, um direito preferencial de casamento, portanto, caso *ego* queira, terá de pagar pela 'filha do irmão da esposa', mas também lhe será guardado a preferência.

Vemos então que o sistema do *lobolo* organiza as relações em vários níveis. A ligação estabelecida através da transferência de bois entre a família de *ego* e a da 'esposa do irmão de sua esposa' se constitui como uma relação de parentesco que Junod denomina de "aliança em segundo grau". Como vimos, o casamento com a 'esposa do irmão da esposa' é proibido, porém a filha deste casal é uma esposa preferencial de *ego*, pois fora fruto de um casamento que se realizou com os seus bois. Quando se encontram, este a trata formalmente como "minha mulher", mesmo se ela for muito nova e não houver possibilidade de se casar com ela. O parentesco potencial tem uma efetividade atual. Dessa forma, o 'pai' e a 'mãe' da 'esposa do irmão da esposa' são-lhe *kokwana* e o relacionamento com eles é bem íntimo.

Na segunda edição de *Usos e Costumes*, Junod aponta que não entenderíamos o estranho fato de *ego* chamar a 'esposa do irmão da esposa' de *vukon'wana*, do 'pai' e 'mãe' dela de *kokwana* e da 'filha' dela de "possível esposa" (*nsati*), se começarmos a analisar pela geração mais velha e não por baixo, a partir da esposa preferencial. Para entender a terminologia, não poderíamos partir de um ponto fixo acima e pela linhagem, é preciso seguir o "gado" e este tem um caminho mais sinuoso do que as trocas entre linhagens, em outras palavras, é preciso ter um olhar egocentrado e não sociocentrado. Parece que o debate silencioso com Radcliffe-Brown pode ser ouvido aqui se nos esforçarmos. Pois a análise da terminologia classificatória em Radcliffe-Brown obedece a um princípio de unidade de germanos: "A terminologia classificatória na sua forma mais característica é a utilização do princípio da unidade do grupo dos irmãos germanos como meio de classificar os parentes num sistema de parentesco mais amplo". (1974: 42) Em Junod a questão está na posição social dentro do sistema do *lobolo*, como vimos até agora, que conseqüentemente atua sobre a terminologia. O fato da observação de Junod sobre a necessidade de se partir de trecho não estar na primeira edição de *Life in a South African Tribe* me parece um argumento forte para dizermos que foi motivado pelo artigo de Radcliffe-Brown.

A questão está também, então, se o que ordena o parentesco é o princípio de linhagem. Para Junod o *lobolo* é a explicação mais forte para o sistema de parentesco, este não é regulado simplesmente por um princípio de linhagem, mas através de uma forma complexa de rede, onde as linhas horizontais perfuram as barreiras de sucessão e estabelecem relação entre

diversas famílias. Surge daí parentes virtuais, cunhados, cunhadas em potencial mas que são tratados como tal. A relação entre indivíduos não se configura através da relação entre os grupos segmentários a que pertencem, mas ao local que eles ocupam dentro do sistema do *lobolo*. Com a análise de Junod é possível vermos, por exemplo, um indivíduo ter um comportamento mais íntimo com certa pessoa de outro grupo do que com alguém de seu próprio grupo, pois isso responderia à posição em relação ao *lobolo*. Sob esse ponto de vista, a idéia de que o comportamento entre parentes deriva da extensão do núcleo do parentesco, como coloca Radcliffe-Brown no artigo sobre “o irmão da mãe na África do Sul”, não faz tanto sentido, pois não há os princípios claros de germanos, de geração e de diferença sexual na análise de Junod. Além do *lobolo*, o missionário só sustenta mais um princípio: é o de não se poder casar com a ‘mãe da esposa’, ou a ‘mãe’ da pretensa esposa.

Já em 1940, Radcliffe-Brown escreveu um artigo sobre o que chamou de “parentesco por brincadeira” (1973) onde tratou exatamente de relações semelhantes às descritas por Junod entre *ego* e a ‘mãe da esposa’ (*vukon’wana*) e com a ‘esposa do irmão da esposa’ (*mukon’wana* principal). Para Radcliffe-Brown,

A discriminação no seio da família da esposa entre aqueles que devem ser tratados com máximo respeito e aqueles para com quem é dever ser desrespeitoso é feita com base na geração. E por vezes, na idade dentro da geração. Os parentes em geral respeitados são os da primeira geração ascendente, a mãe da esposa e suas irmãs, pai da esposa e seus irmãos, e, às vezes, irmão da mãe da esposa. Os parentes por brincadeira são os da própria geração da pessoa. (p.118).

Novamente, vemos que o antropólogo inglês propõe uma explicação baseada no princípio de geração, o que é insuficiente para explicar a relação com a 'esposa do irmão da esposa' até mais temerosa do que com a 'mãe da esposa', pois a *mukon'wana* principal está na mesma geração de *ego*.

Esclarecido o ponto apresentado por Junod e que não fora tratado por Radcliffe-Brown, resta-nos, agora, localizar onde habita em Junod a famosa explicação do sistema de parentesco através de resquícios de sistemas anteriores. Encontramos esse recurso explicativo em alguns momentos na etnografia em questão. A primeira aparição está no início do capítulo sobre o parentesco e já foi citada aqui pois é o trecho usado por Radcliffe-Brown para caracterizar a análise de Junod como devedora da "história conjectural". Trata-se de um curto trecho que só podemos ver desenvolvido numa parte do capítulo denominada *restos de sistemas de parentesco anteriores*. Neste ponto Junod nos apresenta a seguinte categorização histórica, sem deixar claro se é seu partidário: primeiro estágio, marcado pela promiscuidade universal; segundo estágio, onde o casamento é feito por grupos; terceiro estágio caracterizado pelo matriarcado, estando a família envolta da 'mãe', sendo o 'pai' desconhecido, e a figura importante sendo o 'irmão da mãe'; quarto estágio, onde a descendência é agnática e há o desenvolvimento da propriedade. Para Junod, os tsongas estão no quarto estágio, porém se encontra resquícios de estágios anteriores. Na verdade o único estágio do qual Junod vê resquícios no "sistema tsonga" é do terceiro, como vimos. Sobre o primeiro estágio, usa Rivers para mostrar que a própria veracidade do estágio é questionável. Mesmo Junod acredita ser difícil ter havido tal período. Sobre a

existência de resquícios de casamentos por grupos, Junod com sua humildade usual, aponta problemas e descrê em tal hipótese. Seu primeiro argumento é a diferença entre poligamia e poliandria. Entre os “tsongas” a última é proibida, dificultando o argumento sobre a permanência de um período onde os casamentos eram feitos entre muitos homens e mulheres. O segundo argumento é colocado de forma clara e instigante por Junod, e é melhor ficarmos com as suas próprias palavras:

Podemos comparar a este sistema de classificação [o sistema australiano, exemplo de sistema classificatório com resquício de casamento por grupos] o costume tsonga de chamar mães a todas as mulheres do pai e irmãs da mãe e pais a todos os irmãos do pai. Mas isto não é forçosamente um traço de casamento por grupos. Como já vimos, a significação dos termos de parentesco torna-se muitas vezes extensiva a outras pessoas em sinal de respeito ou amizade. Contudo os tsongas conhecem perfeitamente a diferença entre o emprego técnico destes termos e o seu emprego por extensão (...). Há qualquer coisa de natural nestas denominações. Quando chamamos a esta ou àquela pessoa Pai Morton, Mãe Fuller, Irmão Jaime ou Irmã Inês, ninguém julgaria achar nisso uma sobrevivência da fase dos casamentos por grupos! Sobre este assunto a minha conclusão é a seguinte: certos costumes podem ser considerados traços desse antigo sistema, mas não é absolutamente necessário explicá-los por essa hipótese. A preferência dada por um homem às irmãs ou sobrinhas de sua mulher tem origem no direito de exigir eventualmente uma substituta para a mulher lobolada, que não teve os filhos desejados. (...) quando um grupo sabe que as mulheres são bem tratadas noutro grupo, aceita de boa vontade novas alianças com ele, pensando que na terrível loteria do casamento não é para desdenhar a garantia dada por uma antecedente união feliz. (1996: 247)

É interessante notar que para além da crítica que Junod faz da relação entre o uso de um termo de parentesco de forma extensiva como prova de uma antiga relação de parentesco que acompanha o mesmo termo, ele aponta a posição

de tal pessoa estabelecida pelo *lobolo* como explicação do uso do mesmo termo, como já vimos.

Está no terceiro ponto a grande polêmica tratada antes, mas gostaria de chamar atenção para outros aspectos que não foram tratados por Kuper. As características no "sistema tsonga" que Junod vê como indícios de um sistema matriarcal, presentes na primeira edição, resumem-se a alguns aspectos da relação entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã': o 'irmão da mãe' recebe, em certas rituais, carne especial do boi, presentes e também pode exigir "uma libra esterlina do *lobolo*" pela sobrinha que se casou (1996, vol.I: 248). A esses costumes Junod não chega a sugerir uma explicação exata, mas cita várias falas de informantes que apontam para a dívida de *ego* existente com o lado materno pelo período em que permaneceu na casa da família da mãe na infância. O segundo aspecto é o papel do 'filho da irmã' em reanimar a povoação: caso uma irmã não se case, ele fica com ela e através de amantes, ela tem o filho que fica com a família da mãe pois o *lobolo* não foi realizado. O aspecto mais importante, e o que fora mais tratado por Radcliffe-Brown, é o papel do 'filho da irmã' em rituais do lado materno. Este rouba parte da oferenda aos antepassados maternos, passando a ter um papel sagrado no ritual. Junod, reafirmando a idéia de resquícios de outros sistemas, aponta que

"a melhor maneira de explicar a situação especial ocupada no culto, até a atualidade, pelos sobrinhos uterinos, parece-me ser a seguinte: antes de conhecidos e invocados os deuses do pai, os da mãe eram objeto de culto e por conseguinte os *vatukulu* ocupavam lugar especial no ritual (...) os *vatukulu* teriam conservado a sua situação especial." (1996, vol.I: 250 – nota)

A mesma explicação é encontrada para a recorrente reclamação de herança feita pelo sobrinho uterino. Para Junod estes agem como se estivessem hipnotizados “por influência misteriosa da hereditariedade, de toda esta antiguidade longínqua que pertence de fato ao passado.” (*Ibidem*, 251)

Vemos aí que a questão que faz Junod se convencer pela sugestão de Sidney Hartland é o conflito pela herança. Se retomarmos o debate entre Junod e Radcliffe-Brown, veremos que a crítica dirigida a Junod é construída a partir da análise da relação afetiva entre o ‘irmão da mãe’ e o ‘filho da irmã’, mas não é centrada na questão da herança, ou da transferência de propriedade. Sobre a relação afetiva, Junod dá pouca atenção e prefere ficar com a explicação do nativo. Para este a questão está no fato da propriedade ser paterna. Os bens são paternos e a repressão é feita pelos parentes desse lado. “Os bens desempenham, nas circunstâncias presentes, papel mais importante para a determinação desta espécie de parentesco, e, no que respeita à sua primeira origem, a hipótese matriarcal contribui poderosamente para explicar as suas características.” (1996: 253) O que Junod sugere é que a relação afetiva entre esses parentes é explicada, fundamentalmente, pela falta de vínculo de propriedade, dando liberdade à relação. É na questão do roubo ritual, na reclamação da herança e na etimologia do termo *kunyiketa* (dar), que a explicação do matriarcado anterior e residual se faz necessária. Neste ponto aparece uma sutileza: se a liberdade na relação é promovida pela ausência de transferência de propriedade, não é essa ausência que explica o roubo no ritual, e sim a existência de um espectro de herança pelo lado materno que a prescinde. Portanto, ao mesmo tempo em que oferece uma

explicação sincrônica sobre a afetividade na relação em tema aqui, necessita de outro procedimento para a análise do ritual.

Se recordarmos as críticas de Junod a Radcliffe-Brown, duas estão relacionadas a problemas da explicação pela extensão dos sentimentos – o termo *kokwana* para ‘pai do pai’, ‘pai da mãe’ e ‘irmão da mãe’; e a não correspondência em dados etnográficos de outro povo da relação simétrica ao ‘irmão da mãe’. A outra crítica é a única que aponta para a necessidade da explicação pela existência de outro sistema residual, e se relaciona justamente à questão da herança ou da propriedade.

Portanto dois aspectos nascem desta releitura do debate entre Junod e Radcliffe-Brown que não foram colocados claramente até agora pela reduzida literatura sobre o assunto. Junod entende o *lobolo* como princípio explicativo do “sistema de parentesco tsonga”, e, como vimos, a importância desse costume desestabiliza uma relação simples entre linhagem e terminologia de parentesco. O segundo ponto é uma certa duplicidade da transferência de propriedade entre os “tsongas”. Radcliffe-Brown, como mostrou Kuper, não considerou alguns argumentos e dados de Junod sobre a relação entre o ‘irmão da mãe’ e o ‘filho da irmã’, do mesmo modo, podemos ver que o próprio Junod se mostrou ambíguo na análise dos dados. O princípio explicativo do *lobolo* é abandonado na explicação da reivindicação da herança por parte do ‘filho da irmã’, porém a relação especial entre esses parentes é esclarecida por determinantes sincrônicas, como a permissividade provinda da ausência de relação mediada pela propriedade. Da mesma forma, outro aspecto é a relação de dívida que existe pelo fato do ‘filho da irmã’ ter passado a infância na casa

da mãe. A perplexidade de Junod está, de fato, na maneira quase que hipnótica que o 'filho da irmã' busca se aproveitar da herança do 'irmão da mãe'. Esse conflito que se dá também contra o sistema do *lobolo* é a motivação para a procura de uma explicação em outra teoria. Radcliffe-Brown, com sua teoria de extensão dos sentimentos, não supera a questão, resolvendo-a em outro campo. Para este, o roubo ritual é uma expressão da relação livre entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã', que por sua vez é extensão do relacionamento com a 'mãe'. A questão que surge parece ser a mesma que retiramos de Junod: a reivindicação da herança por parte do 'filho da irmã' pode ser explicada pelo relacionamento permissivo? Ou há um conteúdo para isso?

Na verdade Radcliffe-Brown tem outra visão dessa reivindicação, pois para ele não se trata de fato disso, mas de uma expressão ritual – algo como uma encenação. Já em Junod vemos o ritual mais próximo da efetivação de certa realidade do que expressão de relações somente. Portanto o roubo ritual é sim um roubo que em sua dimensão simbólica expressa o conflito entre dois sistemas.

Voltando ao artigo de Radcliffe-Brown, no final do argumento vemos curiosamente o autor tematizar o *lobolo*.

Concluindo, permitam-me observar que escolhi o tema de minha contribuição neste encontro, porque é não apenas teórico como de interesse prático. Por exemplo, há a questão quanto a se a Corte de Apelação Nativa estava realmente certa em seu julgamento de que o pagamento do gado ditsoa ao irmão da mãe de uma noiva não era legal, mas apenas obrigação moral. Tanto quanto me sinto capaz de formar uma opinião, diria que o julgamento estava certo (1974, 45).

De fato o *lobolo* se constituía como uma importante questão no contexto colonial. Junod dedicou uma parte do capítulo sobre o parentesco para falar das questões práticas do *lobolo* na vida dos “tsongas” no novo contexto. A contradição entre o *lobolo* e o comportamento do ‘filho da irmã’ também aparece em Junod.

O direito patriarcal foi instaurado e é poderosamente mantido pelo costume do lobolo. Por conseguinte, os filhos do defunto são os únicos com direito aos bens do pai, tanto mulheres como utensílios. E todavia os *vatukuku*, sobrinhos uterinos, recusam-se a ser postos de lado! (1996, vol.I: 250)

Porém há uma diferença que parece resumir o debate entre esses dois autores, Radcliffe-Brown concordou com o veredicto da Corte que apontava a reivindicação era simplesmente moral. É difícil saber o que o termo “moral” significa se traduzirmos para o campo antropológico, mas provavelmente quer dizer simplesmente que não há fundamento social para tal reivindicação. Junod, contrariamente, apresenta uma explicação a esse costume através da sobrevivência de outro sistema. Além do mais, se prestarmos atenção numa interessante nota de rodapé veremos que a relação entre o *lobolo* e uma certa transferência de propriedade pela linha materna não é plenamente contraditória. “O lobolo não é contudo incompatível com a forma uterina da família. O Rev. E. Allégret, que residiu no Congo francês, assinalou-me o fato de os Mpongwes e Galoas do Baix-Ogoé conservarem ainda o matriarcado, embora exista o lobolo”. (Ibidem, 251 – nota) Como um missionário cristão coerente, Junod pregava a existência somente de um sistema patrilinear e

patriarcal, e também achava que o *lobolo* devia ter seus dias contados³¹. Mas o que nos interessa aqui é sua diferença em relação a Radcliffe-Brown, e, como aponte, para Junod a existência de uma linha de transferência de propriedade materna poderia conviver com o sistema patrilinear – não sendo tão descabida a reivindicação do ‘filho da irmã’ no caso citado pelo antropólogo inglês. Mas para este, tal alternativa é excluída do funcionamento do sistema, algo que pode ser traduzido como uma questão moral inválida de fundamento jurídico.

1.4. Junod e a teoria do parentesco

Desse interessante debate, gostaria agora de esboçar algumas questões para relacionar a análise de Junod ao debate sobre a teoria de parentesco contemporâneo a ele. Quando esse missionário escrevia sua monografia uma mudança de paradigma estava em curso. No centro dessa mudança teve lugar toda uma revolução na metodologia de trabalho que criou de fato o “etnógrafo” como profissional e a Antropologia como disciplina. A pesquisa de campo intensiva talvez tenha sido o principal fator dessa mudança e as conclusões e análises feitas a partir dela, mesmo sem encontrar instrumentos teóricos para organizá-las, começaram a surgir nas monografias realizadas na Oceania e na

³¹ Na questão prática, a posição de Junod sobre o *lobolo* é dividida por ele em pontos positivos e pontos negativos. São três os pontos positivos: o *lobolo* fortifica a família; diferencia o casamento legítimo; e aumenta a estabilidade da união matrimonial – apesar de ser uma união de base material e pode ser facilmente quebrada. Os pontos negativos são: uma forte disparidade entre homem e mulher – pois submete a mulher, já que ela foi paga; e o segundo ponto é melhor dito pelo próprio Junod, “Estas relações complicadas devidas ao *lobolo* envenenam toda a vida indígena. A vida deveria ser fácil para os indígenas do sul de África; têm poucas necessidades e o suficiente para elas, sob um céu quase sempre azul. Dum modo geral são mansos e bonacheirões, mas a questão do *lobolo* enche a povoação africana de ódio e de azedume.” (1996, vol.I: 259-260)

África, principalmente. No parentesco, a mudança metodológica na análise de genealogia feita por Rivers foi crucial. Tratou-se de uma alteração para um procedimento etnográfico mais detalhado e mais avançado no que tange à compreensão através de termos nativos. Como mostrei no início, é com isso que novos problemas no parentesco surgiram. A questão do "irmão da mãe" nasce do estudo detalhado do parentesco que passou a abrigar a análise comportamental.

Apesar de não se filiar claramente a um corrente ou a uma teoria, Junod, como vimos, acompanhava o debate acadêmico e antropológico sobre o assunto. Sua marca foi o ecletismo, evitou conclusões claras, ponderou sobre várias explicações, mas não há como negar que escolheu algumas. Se compararmos sua primeira etnografia, *Les Ba-ronga* de 1898, com os *Usos e Costumes dos Bantos*, de 1913, perceberemos que toda a sua explanação sobre a posição do 'irmão da mãe' foi fruto do estudo feito no período entre esses dois trabalhos. Somente após as sugestões de Sidney Hartland, Junod trabalhou detalhadamente o papel do 'irmão da mãe' no sistema de parentesco. Hartland fora um folclorista que acompanhou de perto o debate sobre a teoria do parentesco protagonizado por Rivers. Segundo Langham (1981), na passagem do "primeiro" para o "segundo" Rivers Hartland teve uma contribuição ímpar. A entrada plena de Rivers no método difusionista foi marcada por um debate sobre sistemas de parentescos australianos de seções, particularmente sobre o sistema Ambrym. As informações sobre esse sistema até então não permitiam a classificação como um sistema de metades, nem de 4 ou 8 seções. Sem conseguir classificá-lo, Rivers indicou que o sistema

continha uma sobrevivência de um sistema matrilinear num sistema patrilinear. Posteriormente, um prometido gênio que morreu prematuramente, Deacons, apontou que no caso Ambrym o que havia era um sistema de 6 seções, portanto, não se tratava de resíduos de sistemas anteriores, mas sim de um sistema coerente de parentesco, com linhas matrilineares e patrilinear. Porém Rivers não chegou a rever sua posição e Hartland generalizou a idéia de que não pode haver um sistema com duas linhas de sucessão. Sendo assim, se isso fosse encontrado na realidade, tratar-se-ia de um resquício de outro sistema.

Dessa forma, a explicação usada por Junod de que o comportamento entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã' é um resquício de outro sistema não se refere a um debate anterior a Rivers exatamente, mas a um debate posto por este. Ou seja, no seu estudo de parentesco, a adoção do que depois ficou conhecida como "história conjectural" deve-se aos estudos de Rivers e de Hartland posteriores a uma visão evolucionista de McLennan e Morgan. Isso fica claro quando Junod apresenta o quadro evolutivo com quatro estágios que detalhei anteriormente. Nega a possibilidade da existência dos dois primeiros estágios (da promiscuidade universal e do casamento entre grupos) no sistema "tsonga", mas sobretudo, reproduz argumentos de Rivers que combatem os principais fundamentos dessa própria teoria.

Diferentemente dos evolucionistas citados, Junod parte de outro tipo de análise para apontar a existência de um matriarcado anterior como explicação. É a bilateralidade da herança e da transferência de propriedade entre os "tsongas" percebida através de uma análise do sistema social (do *lobolo* e da

análise do ritual) que Junod, como Rivers, sugere o conflito de dois sistemas, um atual e o outro sobrevivente. Dessa forma, um novo olhar sob o debate entre Radcliffe-Brown e Junod é necessário. Um olhar que perceba as continuidades presentes no debate, para além da visão do texto de Radcliffe-Brown sobre o “irmão da mãe” como uma grande ruptura do método antropológico.

Encontraremos essa mesma proposta no livro de Langham citado nesse capítulo, *The Building of British Social Anthropology*. Langham se dedica a compreender como o debate e os estudos feitos na Oceania no período de 1898 a 1931 inauguraram questões que marcaram a antropologia britânica. No âmbito mais geral, o autor pensa que a maior influência de Radcliffe-Brown é Rivers e não Durkheim.

That is to say, the essence of Radcliffe-Brown’s structural-functionalism would seem to have derived from Rivers, and the writings of the Durkheimian school apparently played the comparatively minor roles of providing reinforcement for views which had originated elsewhere, and of acting as a source of pithy quotations (1981: 282).

Nesse sentido, Langham olha para o artigo de Radcliffe-Brown citado aqui preocupado em localizar onde Rivers pode ser considerado uma fonte de seus argumentos. Para o autor, a continuidade é mais perceptível na análise dos direitos e deveres no parentesco. “Although Radcliffe-Brown’s article on ‘the mother’s brother in South Africa’ nowhere footnotes Rivers, one could hardly wish for a more striking demonstration of Radcliffe-Brown’s debt to his former teacher” (1981: 295). A própria teoria da extensão dos sentimentos, fundamentada na idéia de ligar as relações de parentesco com a linhagem, como mostra Goody (1959), é outra característica compartilhada entre os dois

autores. Tal teoria exige a precedência de um ponto inicial de análise na relação entre os parentes da família elementar, e, como mostra Kuper, em ambos a família é a unidade básica de análise. (1988: 175).

A crítica de Radcliffe-Brown apontaria, especificamente, mais para a mudança epistemológica de Rivers – de uma explicação dos fenômenos sociais através das instituições presentes na sociedade para uma busca de fontes num passado especulativo – do que para uma negação plena das análises deste autor (Langham, 1981: 273).

Junod, então, foi visto por Radcliffe-Brown como um reproduzidor dessa segunda fase intelectual de Rivers, acusação justificável pela citação que Junod faz de Hartland. Mas se isso é verdade, Junod também deve ser apontado como um reproduzidor da fase anterior de Rivers, da qual Radcliffe-Brown também é devedor. O debate sobre a bilateralidade do parentesco, as relações entre a passagem de propriedade e bens e o sistema de parentesco, são questões gerais que Junod apontou e às quais a tradição antropológica posterior também se dedicou. Mas mesmo dentro do debate específico sobre o “irmão da mãe”, vemos que as questões colocadas por Junod, apesar de nunca terem sido citadas por Radcliffe-Brown, apareceram indiretamente na introdução dos *Africans Systems of Kinship and Marriage*. Neste texto, publicado em 1950, Radcliffe-Brown sistematizou de maneira ampla sua teoria de parentesco através da existência de princípios reguladores e voltou a tratar dos dados etnográficos coletados por Junod. Porém há uma mudança importante aí. Radcliffe-Brown reconhece que o termo *kokwana*, sendo aplicado tanto para o ‘irmão da mãe’ como para os ‘avós’ paternos e maternos,

é conflituoso com a explicação pelos princípios de linhagem e de geração. Através desses princípios não se poderia igualar os dois lados da linhagem nem desconhecer a diferença de geração. Mas Radcliffe-Brown faz um esforçado exercício para colocar esse caso no sistema analítico:

Já vimos que há uma *tendência* espalhada para tornar a relação entre a geração dos avós e a geração dos netos numa, na qual há uma ausência de vincada desigualdade de categoria e numa na qual a geração júnior no seu comportamento para com a sênior goze de certos privilégios. Isto não impede o reconhecimento de alguma superioridade tratando-se de parentes da segunda geração ascendente, por exemplo, o pai do pai e sua irmã nalguns sistemas patrilineares. A inclusão do irmão da mãe na categoria dos 'avós' afasta-o da categoria da geração relativamente à qual existe uma tendência para a considerar superior e coloca-o, por ficção, numa para com a qual a relação é de familiaridade fácil, de quase-igualdade ou de privilégio (1974: 55 – grifo meu).

O maior argumento de Junod contra a teoria da extensão dos sentimentos de Radcliffe-Brown é, então, respondido nesse trecho, não pela aceitação da visão do missionário mas pela sofisticação do uso de princípios que agora inclui também "tendências". Dessa forma, consegue abarcar mais dados etnográficos, mas também enfraquece seu poder explicativo.

Já em 1959, Jack Goody também nos ofereceu uma explicação geral à relação entre o 'irmão da mãe' e o 'filho da irmã'. Com uma análise estrutural, o autor afirma que nas sociedades patrilineares, apesar do *ego* não ser considerado membro da linhagem materna e nem poder gozar da propriedade desse grupo, há um direito residual que é expresso, por exemplo, no 'roubo ritual'. Não se trata de um resquício de outro sistema, mas de uma característica sincrônica do próprio sistema vigente. Goody resgata, assim, uma questão, trabalhada neste capítulo, que Radcliffe-Brown não pôs no

centro da explicação. Retornou-se a questão de saber se a reivindicação de propriedade é ou não real, é ou não fundamentada pela existência desse direito, tal como Junod acreditava.

Portanto, revendo esse debate entre Junod e Radcliffe-Brown, seria um reducionismo encararmos-lo somente como o embate entre o estrutural-funcionalismo e o evolucionismo. Em vez, podemos ver o debate em harmonia despretensiosa com a crítica posterior sofrida pelo estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown com sua "álgebra do parentesco". De um lado vemos Junod – frente à contradição entre a transferência de bens pela linha paterna e a persistência indecorosa do 'filho da irmã' em adquirir bens que não deveriam ser seus – posicionar-se, ainda que de forma titubeante, pela confirmação dessa contradição estrutural, atribuída à sobrevivência de um sistema estranho ao atual. De outro lado vemos Radcliffe-Brown desconsiderar essa tendência paralela, afirmando a exclusividade da linha paterna na transferência de bens. Essa divergência, creio, só foi possível pois partiram de abordagens diferentes: o antropólogo inglês, como demonstrei, partiu de alguns princípios que regem a estrutura social, como a unidade de linhagem, somado à visão sociogênica, onde a família nuclear produz as relações primárias que serão ampliadas. Junod procedeu a uma análise mais confusa, sem dúvida, porém instigante. Partiu do sistema do *lobolo*, que podemos entender como um sistema de reciprocidade, para compreender os impasses e conflitos nas relações entre parentes. Como veremos no capítulo terceiro dessa parte, o *lobolo* é em si um sistema complexo e conflituoso que obriga as pessoas a constantemente lidar com as relações por aliança, já que por motivos diversos, o funcionamento

harmônico do sistema pode ser rompido e um período de renegociação inunda todo o “caminho percorrido pelos bois”. Portanto, o foco na organização social pelo *lobolo* o permitiu não desconsiderar a reivindicação paralela à paterna, contraditória.

Podemos ver esse ponto explorado por Marvin Harris rapidamente. Ao tentar nos fornecer uma explicação alternativa à feita por Radcliffe-Brown, Harris aponta para o fato, explanado por Junod, dos bois da patrilinearidade de *ego* terem servido, direta ou indiretamente, para a patrilinearidade do ‘irmão da mãe’ conseguir uma esposa para este. Assim, o roubo durante o sacrifício serviria para lembrar a essa patrilinearidade essa relação (1969: 529). Dessa forma, a relação de *ego* com o ‘irmão da mãe’ não seria devedora da relação com a ‘mãe’, não seria uma relação de “filiação complementar”, mas sim uma consequência da relação de afinidade entre os grupos do ‘pai’ e da ‘mãe’.

O fato de Junod usar a explicação de “sobrevivência” de outro sistema, encarando então o caso como conflito de filiações, encobriu suas próprias descrições e análises que, se fossem levadas adiante, poderiam contribuir diretamente para trabalhos importantes críticos ao estrutural-funcionalismo de Radcliffe-Brown, como o de Leach (1974). No próprio livro de Junod podemos, então, presenciar esse conflito entre a análise da unidade da linhagem e o foco na filiação e a análise que se atenta para a importância da relação de afinidade, basicamente resumida ao complexo sistema do *lobolo*. É sobre essa nova perspectiva que a contribuição de Junod ao debate sobre o parentesco deve ser vista.

Capítulo 2 – Ritos de passagem

2.1. as passagens

Não seria estranho, durante a leitura de *Usos e Costumes*, termos a sensação de estarmos lendo um romance. Falta-lhe, sem dúvida, o herói, ou um nome para seguirmos seus passos durante a aventura da vida “tsonga”. No entanto, Junod nos apresenta de tal forma o cotidiano da vida que, se não há herói, há aventuras; se falta um enredo, sobram histórias.

Essa “etnografia completa”, como indicou Malinowski, só pôde obter tal rótulo por uma articulação complexa dos diversos dados etnográficos recolhidos nas duas dezenas de anos vividos por Junod em Moçambique. O contexto colonial – que impôs uma grande mobilidade populacional; migrações constantes dos jovens; guerras entre os nativos e os brancos, ou mesmo entre nativos; além da imposição de condutas através de leis pelo governo colonial português – não se apresentava como um terreno fértil para a realização do tipo de estudo pretendido pelo missionário. Seu grande objetivo era sistematizar a “cultura tsonga”, como já dito aqui, para ela servir de relicário ao próprio povo que a concebeu. Dessa forma, viu na língua a possibilidade de estabelecer um critério para a delimitação da “tribo tsonga”. Porém a língua, que tanto lhe serviu para iniciar seus estudos, não possibilitava uma unidade para sistematizar as práticas dos indivíduos que a falavam. Era necessário que uma linha, então, reunisse todas essas práticas, pensamentos, instituições. É a linha escolhida por Junod que faz a sua etnografia nos lembrar a de um romance.

O plano que pretendo adotar é esse: depois de explicar resumidamente, em um capítulo preliminar, o que é a tribo tsonga, pego em um indivíduo e sigo-o sempre, durante toda a sua vida, desde o nascimento até a morte. A história da evolução de um homem e depois de uma mulher constituirá primeira parte deste livro (1996: vol.I, 27).

Do nascimento à morte, muitas fases se sucedem: o período de amamentação; a juventude; a puberdade; o casamento; a idade madura e a velhice. Junod apresentou essas fases como se acompanhasse realmente um indivíduo³², caminhando pelos anos, vencendo desafios, descobrindo novos e envolto por dilemas. Seguindo o "indivíduo" dentro da "sociedade tsonga", o percurso por este traçado obteve grande importância, assim como, conseqüentemente, o caminho que a "sociedade tsonga" lhe oferece e exige que este cumpra.

Dessa forma, Junod encontrou no ritual um ambiente privilegiado para descrever e compreender a relação entre o "indivíduo" e a "sociedade tsonga". Pois são nesses momentos que a "sociedade" e o "indivíduo" se apresentam distintamente. Mais do que isso, são nos rituais que marcam passagens das fases vividas pelo "indivíduo" ou por uma instituição que Junod encontrará seu mais importante material etnográfico. Em uma palavra, se a língua foi-lhe fundamental para delimitar e definir o "povo tsonga", o "ritual de passagem" foi a unidade de análise básica para unir as práticas dos "falantes tsongas".

É desnecessário dizer que o conceito de ritual de passagem foi emprestado da teorização realizada por Van Gennep. Porém parece-me mais

³² Usaremos a categoria de "indivíduo" pois, para além de trazer um peso que pode ser ruidoso, é a categoria trabalhada por Junod e representa bem a forma como via os "tsongas".

relevante salientar que não se tratou simplesmente de um empréstimo do conceito, mas sim de uma aplicação criativa que possibilitou avanços posteriores, como mostrarei mais à frente. Além disso, também veremos a seguir nesse capítulo que o uso que Junod fez dessa categoria criou uma tensão analítica com sua bagagem mentalista provinda do evolucionismo clássico.

Agora, gostaria de apresentar detalhadamente a forma de análise de Junod sobre os rituais, e sua importância perante o todo da vida “tsonga”.

2.2. o ritual em Usos e Costumes

O conceito de “ritual de passagem” fundamentou-se numa visão de sociedade fragmentada e ao mesmo tempo totalizante. Nas primeiras palavras de Van Gennep em *Les Rites de Passage* (1978 [1909]) vemos exatamente isso: “Toda sociedade geral contém várias sociedades especiais, que são tanto mais autônomas e possuem contornos tanto mais definidos quanto menor o grau de civilização em que se encontra a sociedade geral.” (1978: 25) É na dinâmica entre, segundo Van Gennep, sociedade geral e sociedades específicas que o ritual de passagem obtém sua razão de ser. Numa sociedade em que se encontrariam sociedades mais autônomas, o indivíduo movimenta-se pelo espaço através de demarcações e passagens.

Entre os “tsongas”, Junod não encontrou essas sociedades específicas tão claramente demarcadas. Suas análises de descrições de rituais se basearam mais em situações de passagem do que em ilustração das divisórias entre sociedades menores. Ainda sim, sua descrição mais nítida do ritual de

passagem, não por acaso, foi relativa à escola de circuncisão dos “tsongas” – uma verdadeira “sociedade específica”, afastada inclusive geograficamente da aldeia. Nessa análise podemos perceber a utilização nítida dos conceitos, cunhados por Van Gennep, de passagem, período marginal, ritos de separação e agregação. Aparecendo então como um caso exemplar da aplicação dessa idéia.

Segundo Junod, os meninos que somavam seus 10 a 16 anos, ou mesmo os adultos que por algum motivo – como estarem trabalhando nas minas na África do Sul – não puderam ser circuncidados, se dirigiam ao *sungi* (“recinto dos mistérios” – a escola de circuncisão) que era realizado com uma frequência de 4 ou 5 anos.

Junod dividiu os ritos em três séries que obedecem a três momentos indicados por Van Gennep: os ritos de separação; os ritos de margem; e os ritos de agregação. No primeiro momento, os meninos saem da aldeia em companhia dos rapazes circuncidados na escola anterior, que terão o papel de servidores e guardas dos novatos (1996, vol.I: 88). A saída da aldeia é, para Junod, o primeiro rito de separação, seguido por outros ritos realizados no caminho para o *sungi*, que exigem do iniciado a capacidade de lidar com a dor.

Entre as duas fileiras deixa-se uma passagem. Os rapazes recebem então copiosas varadas (a flagelação é também, muitas vezes, um rito de separação). Depois de submetidos a esta experiência inesperada são agarrados no outro extremo da passagem por quatro homens que os despojam de todo o vestuário. Os cabelos são cortados (evidentemente para mostrar que se separam inteiramente do passado) e em seguida conduzem-nos junto de oito pedras onde os obrigam a sentarem-se. Estas pedras não estão longe da entrada do recinto e encontram-se num lugar designado por “!o lugar do crocodilo”. Em frente delas há outras oito pedras em que

estão sentados oito homens. São os *Nyahambe*, os Homens-Leões. Têm uma aparência fantástica, suas cabeças estão cobertas com juba de leões. Logo que o rapaz tomou o seu lugar numa pedra, em frente do Homem-Leão, recebe uma pancada por trás; volta a cabeça para ver quem lhe bateu e avista um dos pastores que escarnece dele. O operador aproveita este momento, enquanto a atenção do rapaz está assim desviada, o operador agarra o prepúcio e corta-o com dois movimentos – primeiro a parte superior (o que é feito rapidamente e não é muito doloroso); depois, a parte inferior, com o freio, o que é uma operação mais demorada e muito mais penosa. (*Ibidem*, 89)

A ablação do prepúcio é, para Junod, um rito de separação por excelência. Trata-se de uma separação física de uma parte do corpo, representando a vida que o iniciado deixou para trás ao se dirigir ao *sungi*. Assemelha-se bastante às palavras de Van Gennep: “Cortar o prepúcio equivale exatamente a arrancar um dente (...). Com estas práticas retira-se o indivíduo mutilado da humanidade comum mediante um rito de separação (...) que automaticamente o agrega a um grupo determinado”. (1978: 74-75)

Dá-se, então, o período marginal. Os iniciados viverão por cerca de três meses num recinto distante da aldeia. O seu contato com os membros dessa aldeia está proibido, a não ser com os homens que já foram iniciados. A alimentação, por exemplo, é provida pelas mães dos iniciados, porém não há contato. Elas caminham diariamente até uma parte do percurso da escola e deixam as marmitas de comida ao chão, dão um sinal e vão embora. Só depois as marmitas são levadas para dentro da escola pelos “pastores”, como denomina Junod (1996, vol.I: 91).

Nesse período se impõem vários tabus, segundo Junod. O principal é o tabu sexual.

As relações sexuais são severamente proibidas a todos os habitantes do recinto, homens ou pastores: qualquer desobediência a esta lei mataria os circuncisos. Em consequência, os homens não devem voltar às suas casas, pelo menos devem fazê-lo tão raramente quanto possível durante estes três meses. Nas aldeias, os casados podem ter relações sexuais mas não deve haver nem rumor disso nem disputas provocados por ciúmes entre as mulheres do mesmo marido. Com efeito, se elas se insultassem e a informação chegasse ao *sungi*, uma tarde os pastores viriam pilhar a aldeia. (*Ibidem*, 92)

O curioso, como atenta Junod, é o contraste entre essa forte proibição e o uso deliberado da linguagem obscena durante esse período. “Quando as mulheres levam os alimentos até perto da entrada do *sungi*, os pastores que os vão buscar podem dirigir a essas mulheres toda a espécie de palavras impuras que quiserem. As próprias mães têm o direito de cantar canções obscenas quando pilam o milho para o *sungi*.” (*Ibidem*, 92) Trata-se de uma característica patente do período de margem, como já mostrara Van Gennepe, quando a ordem é suspensa e novos tabus são impostos.

Durante os três meses da duração da escola, são introduzidos aos iniciados fórmulas secretas, além de apreenderem o ofício da caça. Há um largo uso de termos estrangeiros no *sungi*, desconhecidos pelos não-iniciados. Essas fórmulas não podem ser transmitidas fora deste recinto, e é uma maneira de reconhecimento de um iniciado no cotidiano da aldeia. Para Junod, essas fórmulas têm por finalidade aumentar a impressão de mistério da escola. “Os ritos do período de margem são calculados para dar aos candidatos a impressão de que são homens novos e de que devem prová-lo, submetendo-se virilmente a todas as provas desta dura e às vezes cruel iniciação.” (*Ibidem*, 93)

A marca da passagem imprime-se em sucessivas provações, que Junod divide em cinco tipos: “pancada, frio, sede, má alimentação, punições” (*Ibidem*, 93). Os iniciados recebem pancadas diariamente por mais de uma hora, além das pancadas avulsas que levam ao fracassarem nas atividades propostas pelos pastores. Dormem ao relento: “Não lhes é permitida nenhuma cobertura a não ser um pouco de erva para se cobrirem ligeiramente. O chão que não foi preparado com argila está cheio de uma espécie de vermes brancos que mordem cruelmente durante a noite” (*Ibidem*, 94). Segundo Junod, nem um gole d’água é permitido aos iniciados durante toda o período da escola. A alimentação é precária, consiste somente de farinha de milho. Essa soma de provações pode levar alguns iniciados a um estado de saúde lamentável, e até a morte (*Ibidem*, 96). Se isso ocorre, o infeliz é enterrado em terreno úmido – tal como um bebê quando falece antes do cordão ter sido atado, ou seja, morre com se não fosse ainda uma pessoa.

O período de margem, portanto, não parece nada agradável a esses meninos, que aguardam ansiosamente pelos últimos dias, quando ocorrem, segundo Junod, os ritos de agregação. O primeiro deles tem lugar em todas as últimas manhãs da escola,

Na extremidade acha-se um homem, meio escondido numa massa circular branca parecida com lã ou cabelo. Acordam os rapazes, e os pastores conduzem-nos para o pátio. Fazem-nos deitar de costas, cabeças voltadas para o mastro que se chama *mulagaro*, e fazem-nos dizer: “Bom dia, avô”. Então, uma voz vinda do alto do mastro responde-lhes: “Eu vos saúdo, meus netos”. Devem demorar-se por muito tempo nesta posição, ao frio picante da manhã, para falar com o “avô”. São autorizados até a lastimar-se dos sofrimentos e a pedirem licença para voltar para suas casas (...).A significação deste rito é clara: os candidatos são postos em comunicação com o

velho que representa o clã; é o princípio da participação na vida dos adultos da tribo. (*Ibidem*, 101)

Como parte desses ritos, há também um que busca, segundo Junod, a purificação através da ingestão de medicamentos pelos iniciados. "Este rito assemelha-se mais a um rito de separação que de agregação. Encontramos muitas vezes no fim de períodos de margem ritos de separação. Significam a separação do próprio período de margem, o qual implica uma espécie de poluição que deve ser apagada". (*Ibidem*, 101)

Já preparando a volta dos circuncidados à aldeia, uma dança se sucede com os iniciados mascarados, com a identidade preservada, tendo como público as mulheres da aldeia. Depois, já no último dia, todos os materiais usados na escola são reunidos, enquanto alguns homens tacam-lhe fogo, "o grupo dos circuncisos, rodeado dos pastores e dos homens, dirige-se correndo para um lago sem olhar para trás (separação do *sungi*, do período de margem). Se olhassem o que se passava atrás de si, teriam os olhos varados e ficariam para sempre cegos!" (*Ibidem*, 102)

Daí se dirigem para a capital do chefe, onde realizam uma entrada solene.

Cobertos de ocre eles marcham sobre esteiras estendidas no chão para que os seus pés não toquem a poeira; avançam lentamente, curvados, estendendo primeiro uma perna depois a outra num movimento vivo, tentando imitar a marcha do camaleão – o sábio, o prudente. Daí em diante são homens que pensam e não rapazes desprovidos de inteligência. Depois de todos se sentarem em silêncio na praça central da capital, com as cabeças ainda inclinadas para o chão, as irmãs e as mães vindas de todas as aldeias devem ir reconhecê-los. Cada mulher leva consigo um bracelete, ou um xelim, ou qualquer pequeno presente, e procura o seu filho na multidão. Quando supõe tê-lo encontrado, beija-o na face e oferece-

lhe o seu presente. Os rapazes empunham duas varas. Uma tem alguns pequenos ramos laterais em que penduram os braceletes (*vusenga*) que lhes dão. A outra é menor; quando a mãe encontra o filho e o beija, ele toca-lhe com ela –levemente se é a mãe ou a avó; com muito mais força se é a irmã – ao mesmo tempo, pronuncia o novo nome que escolheu. Em resposta a esta demonstração, a mãe põe-se a dançar e a cantar o louvor do seu filho! É um rito de agregação típico, chamado o *kukunga* – a ruptura do silêncio – que encontraremos por mais de uma vez nos ritos de passagem da tribo. (*Ibidem*,102-103)

Nos rituais relacionados à escola de circuncisão, Junod parece ter encontrado a situação social perfeita para aplicar as categorias cunhadas por Van Gennep. Pôde identificar nitidamente as várias fases da escola de circuncisão utilizando apenas essas categorias, sem recorrer, portanto, a conceitos provindos diretamente do mentalismo corrente no evolucionismo clássico. Porém esse não é o único caso em que Junod aplicou a idéia de passagem para os rituais, tampouco foi a única forma que analisou os eventos rituais.

No decorrer da etnografia a análise dessas situações se mostra mais complexa e heterodoxa. Faz-se sentir a influência direta de autores como Tylor, Frazer e Marett, já citados nessa dissertação, com suas análises distintas do formalismo marcante do procedimento de Van Gennep. O que pode ser visto como um fato a desanimar o nosso trabalho de emaranhar nas análises desse missionário, deve ser encarado, creio, como uma questão necessária para compreendermos um pouco mais como Junod lidou com dois paradigmas antropológicos distintos dentro de sua etnografia. Mais especificamente, reconhecemos aí uma tensão entre o uso de conceitos devedores de uma

análise fundamentada na crença em oposição a uma construída pelo foco na prática religiosa e ritual.

2.3. ritual e crença

Van Gennep foi honrado, por alguns estudiosos, com um lugar de destaque na contribuição da superação da abordagem mentalista das práticas rituais – apesar deste reconhecimento ter se atrasado, para além do aceitável, graças à sua posição incômoda como desafeto de Durkheim (Cabral, 1996: 25-26). Não é por acaso, curiosamente, que sua contribuição foi identificada principalmente por antropólogos de outra terra, acima do canal da Mancha, como Victor Turner e Max Gluckman.

Sua importância nesse aspecto, fundamentalmente, foi a de criar categorias que não estavam relacionadas ao conteúdo em si do rito, ou seja, categorias mais empíricas orientadas pela preocupação de se o rito é de purificação, se pressupõe a crença em uma alma, ou em seres animados, ou magia... Em vez, Van Gennep esteve mais atento ao aspecto formal do ritual. Mais especificamente, no rito de passagem, preocupou-se com a idéia básica de marcação de passagem que envolve momentos elementares, independente de ser um rito com elementos mágicos ou religiosos. Portanto, como apontou Da Matta,

Van Gennep foi provavelmente o primeiro a tomar o rito como um fenômeno a ser estudado como possuindo um espaço independente, isto é, como um objeto dotado de uma autonomia relativa em termos de outros domínios do mundo social, e não mais como um dado secundário, uma espécie de apêndice ou agente específico e nobre dos atos classificados como mágicos pelos estudiosos. (1978: 12)

Antes dessa novidade, segundo Catherine Bell, o ritual era visto como um fenômeno fruto das idéias religiosas, por sua vez, explicadas por formas de orientação mental (1992, 14)³³. Foram os trabalhos de Durkheim, Mauss e Hubert, redescobrimdo pegadas deixadas por Fustel de Coulanges e Robertson Smith, que, segundo a autora, alteraram a importância do ritual perante a antropologia. Apesar de Bell não citar Van Gennep e muito menos Junod como autores relevantes nesse assunto, Da Matta nos permite afirmar que a contribuição de Van Gennep pode ser localizada dentro do grupo que redimensionou a importância do ritual na vida humana.

Cabe ressaltar, todavia, que Van Gennep não procedeu a uma ruptura radical do paradigma evolucionista como se pode pensar a partir de sua consagrada contribuição. O seu livro mais importante, *Les Rites de Passage*, não se apresentou, anunciadamente, como uma crítica ao acúmulo teórico sobre o ritual gerado pelos mentalistas. Na verdade, se acompanharmos as primeiras páginas de seu livro veremos uma estranha junção de conceitos das duas abordagens distintas de ritual. Para Van Gennep haveria dezesseis combinações de ritos que variariam segundo as seguintes categorias: dinamismo-animismo; positivo-negativo; simpáticos-de contágio; diretos-indiretos. São classificações que consideram fundamentalmente o conteúdo do rito, e não sua forma. Sem se confrontar diretamente com essas categorias, e até reproduzindo-as, o autor chama atenção para outro elemento, o mecanismo do rito, que vinha sendo ignorado pelos estudiosos. A análise dos

³³ Como representantes dessa idéia, a autora cita Max Müller, Edward Tylor, Herbert Spencer, James Frazer, Rudolf Otto, William James, e E. O. James (1992, 14)

mecanismos formais do rito vão então ganhando espaço no texto e, como aponta Da Matta,

é possível perceber nitidamente como a visão tipológica, apresentada logo nas primeiras páginas do livro, cede lugar a uma visão estrutural, fundada não mais numa classificação exclusiva e complicada de tipos de rituais, mas em princípios organizatórios, dos quais a necessidade de incorporar o novo, reduzir a incerteza e realizar a passagem de posição, num deslocar constante, é fundamental. (1978: 17)

O movimento e a tensão vistos em *Les Rites de Passage* são, creio, bastante semelhantes ao que pode ser observado na etnografia de Junod, porém, obviamente, perceptível de maneira mais árdua, por não ser um livro de síntese, como é o caso da obra de Van Gennep.

A abordagem mais formal do ritual em Junod encontra-se dispersa em toda a sua etnografia, pois, como havia afirmado anteriormente, a estrutura da etnografia exige tal amplitude. De outro lado, a abordagem referenciada na análise mentalista encontra-se mais concentrada, apesar de podermos ver elementos dispersos ao longo da etnografia, no seu estudo sobre a religião e a magia dos “tsongas”, localizado no segundo volume de *Usos e Costumes* na sexta parte denominada “Vida religiosa e superstições”. Portanto esse trecho constitui uma curiosa oportunidade de observarmos teorias, formuladas num estágio anterior ao desenvolvimento do método etnográfico – como se estabeleceu após a revolução provocado por Malinowski, de descrição detalhada e total da vida social de um grupo –, serem aplicadas por Junod através de um modo de se realizar pesquisa que possibilitou a base para a demolição dessas próprias teorias.

Portanto, gostaria de me estender um pouco na exposição das análises de Junod sobre o pensamento religioso “tsonga” para demonstrar como essas teorias sofreram com a aplicação eclética do missionário e como isso se deveu principalmente por estar Junod preocupado também com a prática ritual, assim como os autores citados acima: Van Gennep, Mauss, Hubert e Durkheim.

Para Junod, haveria, entre os “tsongas”, três grupos de crenças e práticas mágico-religiosas: a ancestrolatria, o monoteísmo e a prática da adivinhação. A ancestrolatria seria a religião mais difundida e presente na vida tsonga. Para o pensamento desse grupo, segundo Junod, concebe-se que todo indivíduo, quando morre, continua com seu espírito no mundo. Esse espírito, denominado *xikwembu*, após a morte passa a ser encarado como um deus, que é denominado por Junod como antepassado-deus.

Junod não vê a ancestrolatria como uma religião bem sistematizada, apesar de estar constantemente presente na “vida tsonga”. A ancestrolatria abrange várias concepções, contraditórias muitas vezes, mas que não impedem que Junod tente explorar seu caráter e suas crenças. A principal idéia sobre os antepassados-deuses é a de que moram em bosques sagrados, onde são enterrados os chefes da tribo. Esses bosques são interditados aos homens, apenas é permitida a entrada de um guardião, descendente do antepassado lá enterrado. A proibição é reforçada por diversas histórias assustadoras que os “tsongas” contam sobre pessoas que invadiram a área do bosque, ou que colheram frutos de suas árvores, e, por esse ato, foram perseguidas pelos espíritos ou sofreram infortúnios.

O relacionamento dos vivos com esses antepassados ocorre através de sacrifícios e preces. Existe um termo nativo que, para Junod, pode ser entendido como sacrifício ou oferenda: o *mhamba*³⁴ é definido como “todo o objeto, ato ou pessoa que se emprega para estabelecer uma ligação entre antepassados-deuses e os seus adoradores” (1996, vol.II: 359). Junod se utiliza de uma definição ampla porque lida com algo de fato amplo, *mhamba* pode tanto significar objetos utilizados em dádivas a esses deuses como também referem-se a objetos utilizados em ações mágicas. Pois os sacrifícios que se estabelecem para os antepassados-deuses não podem ser classificados como atos simplesmente religiosos.

A magia apareceria nesses ritos a partir de ações baseadas em axiomas da mentalidade primitiva, seriam estes muito próximos aos dos definidos por Frazer, porém com variações: “o semelhante age sobre o semelhante e produz o semelhante; a parte representa o todo e age sobre o todo; o desejo expresso produz o resultado desejado” (*Ibidem*, 313). O primeiro axioma é quase idêntico ao da lei de similaridade de Frazer, o segundo consiste em uma ampliação da definição da lei de contigüidade, pois Junod argumenta que não é só o contato que liga os objetos ou elementos, como afirmava o pensador britânico, mas há “considerações mais espirituais” que dizem respeito ao local do elemento frente ao que se refere. Para esclarecer esse ponto, em certo sentido, enigmático, transcrevo o exemplo que usa para ilustrar o argumento:

Por que deve a primeira mulher do caçador encerrar-se na palhota, para salvar seu marido da fúria do hipopótamo?

³⁴ Sobre a caracterização do *mhamba*, Junod só a realizou na segunda versão de *Life in a South African Tribe*, ou seja, a que foi traduzida para o francês e posteriormente para o português, sendo essa a que estudamos.

Porque, sendo, como é, a sua verdadeira mulher, a mulher por excelência, ela está unida a ele por uma ligação misteriosa. A comunidade de vida é mais completa entre ela e seu marido que entre o caçador e suas outras mulheres (*Ibidem*, 314)

Junod parece querer dizer que esse tipo de magia baseada no axioma da parte sobre o todo pressupõe, por vezes, não apenas um contato e uma relação direta entre os elementos, mas uma concepção, chamada de misteriosa, ou talvez social, dessa relação. Não é à toa que Junod prefira usar o termo magia “comunialista” ao termo consagrado “simpática” por dar um caráter mais social e menos mentalista à definição. O terceiro axioma (“o desejo expresso produz o resultado desejado”) é uma adição aos estabelecidos por Frazer, Junod acredita que a forte hierarquia do grupo social transformou a palavra (primeiramente do chefe) em algo poderoso, fazendo com que se praticasse essa “magia verbal”. Como ilustração desses atos mágicos nos ritos do sacrifício, pode-se citar o uso de unhas e cabelos dos chefes falecidos que agem no rito para que os deuses tomem tal atitude desejada.

Junod encontra, então, nos rituais envolvidos na ancestrolatria, práticas que denomina por religiosas, são elas: sacrifícios de animais, bebidas, objetos de valor e, raramente, humanos. Têm o objetivo de agradar os deuses, ou de reparar por alguma ofensa. Para Junod, as oferendas não têm valor real, já que os deuses não consomem as dádivas e nem os “tsongas” abrem mão de consumi-las, têm, somente, um valor religioso, pois são usadas para entrar em relação com os antepassados-deuses.

Desse conjunto, Junod viu a ancestrolatria como uma religião pouco desenvolvida. Estaria presente nos antepassados-deuses o caráter divino,

trazido pela onipresença e onipotência destes, mas ainda haveria uma humanidade em demasia nesses antepassados, uma identificação entre os vivos e os deuses que é percebida na falta de respeito e temor dos religiosos frente aos antepassados-deuses, bem como na ambigüidade desses deuses que poderiam tanto fazer o bem quanto o mal. Faltaria, para a ancestrolatria, transcendência e moral, presentes nas religiões “elevadas” (monoteístas).

Junod encontra em outras crenças que, acredita, não podem ser atribuídos à ancestrolatria. Estariam relacionadas, antes, a uma religião pouco presente e atuante no “pensamento tsonga”, de forma a constituírem uma série paralela à ancestrolatria. Consistiria ela numa crença monoteísta que teria como deus o Céu (*Tilo*). O contato com essa concepção religiosa é, para Junod, “um filão de ouro que foi descoberto graças a certas circunstâncias fortuitas e que se deve explorar com grande cuidado” (*Ibidem*, 367). A animação do missionário em encontrar pistas de monoteísmo entre os “tsongas” parece fazer dessa exploração cuidadosa uma tarefa valiosa. Não há muitos ritos e práticas relativas ao *Tilo*, que se ocupa, principalmente, de grandes fenômenos meteorológicos e cósmicos, podendo se resumidos à chuva, às tempestades, às convulsões, à morte e ao nascimento de gêmeos.

Essa religião monoteísta não é um sistema tão desenvolvido como a ancestrolatria, porém, para Junod, é mais avançada que a última, pois o temor e, conseqüentemente, a moralidade que causa nos “tsongas” são elementos que a aproximam das religiões monoteístas ocidentais. A questão de ser secundária na “vida tsonga”, Junod resolve mostrando que isso apenas afirma a antiguidade desta crença, pois teria o caráter de resquício. Inclusive, teria

sido esse monoteísmo anterior que emprestara a idéia de divindade aos antepassados.

Dos poucos campos restantes de atuação do Céu, a chuva parece ser o assunto que apresenta mais indefinição sobre seu verdadeiro poder religioso, pois para conseguir a chuva, os "tsongas" procurariam o Céu, os antepassados-deuses, como também várias outras forças. A chuva na "vida tsonga" é uma questão capital, a falta nas estações úmidas significa fome e miséria, é essa importância que, para Junod, faz esse assunto ser envolvido por vários rituais. Segundo Junod, a principal idéia entre os "tsongas" consistiria em que a chuva seria causada pelos antepassados-deuses, portanto os rituais ganhariam a forma de sacrifícios com a finalidade de agradá-los. A magia poderia também atuar para impedir a chuva de cair, isso seria efeito de drogas encantadas manipuladas por deitadores de sorte. Seria possível também que abortos não tratados pelas regras da tribo fossem "causas naturais" da suspensão da chuva, dever-se-ia, então, realizar ritos purificadores para restabelecer a ordem.

Se o achado de elemento monoteísta na "crença tsonga" agradou os olhos do missionário, pode-se dizer que, com mesma intensidade, a arte da adivinhação impressionou Junod. A complexidade desta prática, a sofisticação de seu saber e, principalmente, o caráter representativo da "vida tribal", fez esse etnógrafo suspirar pelas qualidades do "pensamento tsonga".

Segundo Junod, a adivinhação entre os "tsongas" estaria presente em várias práticas, desde presságios feitos ao se ver animais que significam certo acontecimento na vida de um "tsonga", passando por meios para tirar a sorte

(semelhantes aos dados), ou estados de êxtase que revelam a localização de ouro escondido, até um sistema complexo que utiliza ossículos. Junod dedica menos de três páginas para descrever os primeiros, no entanto, delonga-se por quase todo o capítulo a explicar a arte de adivinhação através de ossículos. É sobre sua análise desta última prática que, semelhantemente, daremos mais atenção.

Essa arte consiste em jogar os ossículos e interpretar suas posições como um todo, realizando então um prognóstico ou um diagnóstico. Cada ossículo representa um elemento presente na vida social “tsonga”, relacionado pela semelhança de formato, pelo local e principalmente por analogia. Por exemplo, Junod mostra que os ossículos dos animais domésticos representam as pessoas da aldeia, cada ossículo de animal representa uma pessoa, cargo ou idéia baseado nas características dos animais³⁵. Há outros objetos, porém, que não ossos, cuja função é representar idéias e objetos. Para ter a capacidade de interpretar os significados dos ossículos, o adivinho deve percorrer uma longa jornada, que se inicia sozinho, até ganhar habilidade, para assim ter a ajuda de um mestre. Esse aprendizado livre não contribui para um afrouxamento da prática, a consulta dos ossículos divinatórios obedece a regras que presidem a sua interpretação, Junod as resumi desta forma: primeiramente, faz-se perguntas sucessivas para saber de quem é a culpa pelo problema causado (caso seja uma doença), procurando inicialmente nos parentes do lado paterno e depois do lado materno. Dependendo da

³⁵ Vejam o caso do ossículo de um antílope: “O antílope *mhalala* habita as florestas e não gosta de sair delas para as planícies; por conseqüência, o seu astrágalo designa o chefe que repousa na sua palhota e não vai expor-se a trabalhar ao calor do sol” (1996, Vol II: 467).

posição em que caem os ossículos e a relação entre eles, tem-se um certo significado que aponta o causa do mal.

Para Junod, "o sistema tsonga ultrapassa em muito a engenhosidade dos outros sistemas que [conhece] e responde admiravelmente às necessidades do indígena, porque corresponde a todos os elementos da sua vida e fotografa-os, por assim dizer, de tal maneira que, em todos os casos possíveis, indicações e diretivas podem ser obtidas" (*Ibidem*, 464-5) "De tudo quanto precede conclui-se facilmente que a arte dos deitadores de ossículos está longe de ser um jogo de crianças e que não é, também, negócio de charlatões intrujando o semelhante demasiado crédito" (*Ibidem*, 488). O que interessa a Junod é saber o fundamento dessa arte. Não é uma tarefa fácil, pois o sistema envolve algumas contradições. A interpretação dos ossículos, como dito, baseia-se em regras compartilhadas pela população, inclusive as interpretações são discutidas, porém não se trata de uma aplicação de regras matemáticas, mas estão fundamentadas na imaginação. Não uma imaginação aproveitadora do deitador, mas uma criatividade aceita pela vontade de se saber o futuro. Essa crença, então, na adivinhação, não parece pertencer a uma matriz clara do "pensamento tsonga", poderia haver um fundamento religioso, pois os antepassados-deuses foram deitadores de sorte, apesar de os próprios ossículos poderem revelar desejos desses antepassados, "em certo sentido, os ossículos são superiores aos deuses" (*Ibidem*, 489).

A visão e descrição de Junod sobre essas três matrizes mágico-religiosas que apresentei aqui nos possibilitam observar como as categorias de magia e religião – que abrigaram um debate caloroso no evolucionismo clássico, como

mostramos no capítulo III da primeira parte – foram utilizadas pelo etnógrafo. Mais do que isso, vemos um desvio desses conceitos se compararmos à sua formulação no debate evolucionista.

Primeiramente, em Junod, a distinção entre magia e religião não pode ser traçada de maneira clara. Os atos mágicos não são resumidos a uma concepção desalmada do mundo, e nem a religião pode ser qualificada por apenas exigir a existência de espíritos. Ao considerar os rituais, além das crenças, na definição do caráter de certo sistema ou prática, Junod não consegue manter a coerência que percebemos nas definições de Marret e de Frazer, e torna-se possível afirmar que o ritual da chuva, mesmo evocando um deus, é mágico, ou que sacrifícios, mesmo imerso em crenças mágicas, é religioso. A questão não está simplesmente na crença com a qual se realiza tal ação, mas no sentido geral do ritual.

Outro elemento desviante que aparece em sua etnografia é a substituição de alguns termos da teoria mentalista sobre a magia. Junod utiliza o conceito de magia comunalista, em lugar da magia simpática. Uma diferença significativa se olharmos a partir da crescente importância da análise social da prática mágica. A magia simpática pressupõe uma interrelação de efeitos, assim como a comunalista. Porém aquela localiza essa interrelação na similaridade de idéias, objetos ou qualquer característica que é relacionada por associação mental. Diferentemente, a idéia de magia comunalista pressupõe uma associação de elementos distintos por um processo de relação social. Aquilo que fundamentaria uma ligação entre dois elementos não moraria na

mente canhestra de um selvagem, mas nas formas que tomam as relações sociais na sociedade onde vive o nativo.

Por último, seu interesse e admiração pela prática da adivinhação reafirmam a busca crescente pela análise social do ritual. A adivinhação, claramente mágica, possuiria uma concepção da sociedade, e o processo de interpretação de seus resultados levaria em conta o saber sobre a sociedade e suas relações. Dessa forma, a própria magia estaria imbuída pelo saber social e pelo conjunto das relações presentes na tribo.

2.4. a contribuição de Junod

Espero ter sido claro e convincente na demonstração de como a etnografia de Junod, apesar de conter e se basear em interpretações mentalistas no que se refere às práticas mágicas e religiosas, apresentou avanços relativos ao crescimento da importância da análise social dos rituais. Mostrou, despretensiosamente, como as definições de magia e religião difundidas por Tylor e Frazer, juntamente com outros teóricos, perdiam muito do sentido ao se localizar as relações sociais nas práticas rituais dos nativos. Nesse aspecto, o uso do conceito de rito de passagem representou o enfrentamento entre esses dois tipos de abordagens. Mas seria um engano tomarmos a aplicação desse conceito como uma transposição pura da formulação de Van Gennep, assim como é um erro aceitar simplesmente o uso dos conceitos mentalistas por Junod.

A obra que pode ser considerada como a primeira a utilizar o conceito de Van Gennep na descrição etnográfica, e de maneira extensa cobrindo toda a

vida do “indivíduo tsonga”, apresenta-se como um objeto ímpar para observarmos essa aplicação. Gluckman parece ter sido o primeiro a se atentar para essa questão num livro que reuniu artigos de diversos autores renomados dedicados ao rito de passagem (1962). O aspecto que mais impressionou o antropólogo inglês na aplicação do conceito de rito de passagem por Junod foi sua contribuição para uma visão secular do ritual.

Como mostram Sally Falk Moore e Bárbara Mierhoff (1977), os primeiros estudos antropológicos sobre o ritual estiveram intimamente relacionados às práticas religiosas ou mágicas. Nessa perspectiva, pode-se incluir tanto Tylor, Frazer e Durkheim (1977: 3). Apesar de estabelecer uma mudança de foco fundamental para o estudo do ritual, Durkheim não deixou, segundo as autoras, de localizar o ritual em práticas que se referiam ao elemento sagrado.

Semelhantemente, Van Gennep apresentou seu “rito de passagem” como uma forma de se passar por limites que separam o profano e o sagrado. Na sociedade, segundo o autor, com menor nível de civilização, o mundo sagrado domina o mundo profano e quase todas atividades exigem passagens especiais. Já nas sociedades modernas, a divisão entre sociedades é menor, há apenas a sociedade leiga e a religiosa. Ou seja, os ritos de passagem são encontrados somente nas transições entre essas sociedades, na iniciação de um sacerdote por exemplo.

No entanto, devemos nos acostumar a procurar inconsistências naquilo que Van Gennep anuncia nas primeiras páginas de seu livro e o que realiza ao longo dele, como já alertara Da Matta. Pois, ao tratar dos ritos de iniciação, o autor apresenta um ponto de sofisticação, que chama de “rotação do sagrado”:

O sagrado, de fato, não é um valor absoluto, mas um valor que indica situações respectivas.(...) Assim, alternadamente, conforme nos coloquemos em uma posição ou em outra da sociedade geral, há um deslocamento dos 'círculos sagrados'. Quem passa, no curso da vida, por estas alternativas encontra-se no momento dado, pelo próprio jogo das concepções e das classificações, girando sobre si mesmo e olhando para o sagrado em lugar de estar voltado para o profano, ou inversamente. (1978: 32-33)

Dessa forma, Van Gennep se aproxima muito do que Mauss e Hubert realizaram na questão do sacrifício (2001) ao encontrar nesse ato uma alternância do sagrado, que se eleva e retrai-se sucessivamente pelos elementos do sacrifício. Mantendo, assim como os dois estudiosos, o sagrado ainda como elemento necessário para o ritual, Van Gennep possibilita uma relativização desse sagrado pela dinâmica ritual.

Cabe agora ver o que Gluckman chamou de secularização do ritual em Junod. Como toda a contribuição deste missionário, o aspecto ressaltado por Gluckman encontra-se perdido pelas narrativas etnográficas do missionário. Não encontramos, portanto, uma análise anunciadamente secular do ritual, mas sim o resultado de um uso deliberado do conceito de "rito de passagem" em quase todas as fases críticas da vida social dos "tsongas". Como afirmou Gluckman, "Junod also used this schema [rites de passage], sometimes implicitly, but mostly explicitly, to describe and discuss not only other Tsonga rituals but also much of Tsonga secular life. (...) I think that the development in Junod's ethnographic skills after his reading of Van Gennep, of itself proves how stimulating the concept of *rites de passage* was". (1962: 8-9)

Mesmo na própria descrição da escola de circuncisão detalhada mais acima, vemos uma abordagem não focalizada na relação com o sagrado, mas

no procedimento pelo qual se opera uma mudança de *status*.³⁶ Para Junod, o rito de passagem pelo qual são submetidos os jovens “tsongas”, ao contrário do batismo cristão, que significaria a entrada numa comunidade santa, “ignora completamente esta idéia moral e espiritual” (1996, vol.I: 469) Portanto, “o fim da escola de circuncisão é, principalmente, introduzir o rapazinho na *idade viril*, purificá-lo do *vukhuna*, fazer dele um membro adulto e consciente da comunidade” (*Ibidem*, 104)³⁷.

Em outras práticas, vemos a ausência de uma idéia de sagrado nessa interpretação de Junod apesar da utilização da idéia de passagem. Um caso interessante é o dos ritos de guerra – os procedimentos pelos quais passam os guerreiros “tsongas” durante uma batalha são os mesmos, segundo Junod, do que os vistos na escola de circuncisão e nos ritos de luto. Durante o conflito, toda a povoação deve observar severos tabus, como a proibição de relações sexuais em toda a povoação. “O período das hostilidades parece ser verdadeiramente considerado como um período à margem para toda a tribo”. (*Ibidem*, 425). Tal semelhança chega a causar espanto no próprio missionário: “Não é impressionante ver a correspondência que existe entre estes ritos, com

³⁶ Apesar de em Van Gennep, quase todos os dados apresentados serem de cerimônias mágico-religiosas, encontra-se um dado sobre a iniciação profissional do artesão. “Como se sabe, o recrutamento das corporações era estritamente regulamentado. Contudo, não se deveria crer que em nossos dias tenham desaparecido todas as barreiras no interior das mesmas profissões ou ofícios, ou entre os diversos ofícios e profissões. Os obstáculos opostos à passagem sem dúvida nada têm de ritual, mas convém entretanto dizer aqui algumas palavras a este respeito porque esta nova forma corresponde à tendência de que também os ritos de passagem são expressão, porém em outras bases”. (1978: 95) O que aponta Van Gennep é que há um princípio subjacente no ritual de passagem que também influencia outros procedimentos, como o citado. Ou seja, Van Gennep dá uma chave fundamental aqui para a utilização do esquema indicado do ritual para eventos seculares.

³⁷ O fim de purificar o iniciado do *vukhuna* não significa que tem um sentido sagrado, pois, segundo Junod, o *vukhuna* é simplesmente o estado de um jovem que ainda não foi circuncidado, sendo considerado um ser incompleto (1996, Vol.I: 74)

a sua seqüência particular, e os da escola de circuncisão, do luto, e da mudança de uma aldeia?" (*Ibidem*, 426).

Portanto, creio, fazendo coro às palavras de Gluckman, ser essa a contribuição de Junod para a teoria ritual na antropologia, que deve ser localizada na sua utilização extensiva do conceito de "rito de passagem" que se mostrou fértil ao se deparar com a vida social dos "tsongas". Junod pôde, assim, explorar alguns limites do conceito. A visão mais formalista desse conceito permitiu ao missionário se desfazer, por vezes, da necessidade de um elemento sagrado no ritual. Explorou o rito de passagem como um procedimento, desenvolvendo as potencialidades do trabalho ímpar e criativo de Van Gennep.

Uma demonstração desse argumento pode ser encontrado ao percorrermos o caminho traçado pelas referências ao *Usos e Costumes dos Bantos*. A despeito de sua contribuição à discussão do estudo do parentesco, destrinchado no capítulo anterior, as referências à obra de Junod se restringem à aplicação do conceito de "rito de passagem". Gluckman, certamente, foi um dos antropólogos que leram o trabalho de Junod com mais atenção (Cabral, 1996: 26). Porém, Victor Turner também foi um leitor minucioso da obra (Engelke, 2000: 845). Em ambos podemos entender o interesse e o impacto provocados pelas descrições de Junod dos ritos de passagem. Ambos os autores tiveram um papel central na transfiguração da idéia do rito de passagem para a análise da vida social mais ampla, para a compreensão dos conflitos inerentes às novas relações sociais forjadas no contexto colonial africano. Em Turner, por exemplo, vemos a transformação da categoria de

“período marginal” em algo mais amplo, para além de uma existência ritual, marcando um processo comum presente em sociedades variadas, inclusive na sociedade ocidental moderna (Turner, 1974). Como coloca sinteticamente João de Pina Cabral, “Vemos assim surgir uma nova concepção de liminaridade, que não a identifica exclusivamente com os processos de transição, mas abrange também as formas de conceber os fenômenos marginais ou antiestruturais” (1996: 32).

A Pina Cabral, por sua vez, deve-se atribuir um papel semelhante ao que foi forjado por Gluckman, com a ressalva do período que atuou. O antropólogo português resgatou o trabalho de Junod para indicar a contribuição de seu pensamento para o conceito de liminaridade. Caracterizou, em sintonia com Gluckman, o estudo de Junod como um passo a mais ao que fora dado por Van Gennep, e atribui tal feito ao desenvolvimento de categorias sociais. “Se a análise de Junod se revela mais atraente para Gluckman que a de Van Gennep é, sem dúvida, devido à perspectiva que o primeiro desenvolve a respeito do *muti*, a aldeia, a unidade social primária entre os tsonga” (1996: 29).

Espero ter conseguido demonstrar nesses dois capítulos que, em ambos os aspectos tratados, Junod teve um papel importante para entendermos os processos pelos quais a teoria antropológica avançou da visão evolucionista para uma abordagem estrutural-funcionalista. Até o momento, tratamos de duas questões onde Junod, pelo bem ou mal, foi referido no debate antropológico. Tratamos de localizá-lo com mais detalhe, e, por vezes, apontando elementos para reposicioná-lo. Agora, no capítulo que se segue, gostaria de me enveredar por um caminho de “mata fechada”.

Conseqüentemente, não terei a pretensão de aprofundar a questão tal como fiz nesses dois últimos capítulos, apresentarei, a partir do sistema do *lobolo*, tal como visto por Junod, uma ligeira discussão sobre a potência da etnografia deste missionário para a antropologia e para a compreensão da própria realidade moçambicana atual. Tal ligeireza se dará, no que tange à situação moçambicana, pela falta de dados e informações, porém não gostaria de perder a oportunidade de apontar essa outra possível atualidade da obra de Junod.

Capítulo 3 – O lobolo e a antropologia de Junod

Como já afirmamos, ao lado dos rituais fundamentados na idéia de passagem, outro elemento central presente no cotidiano da vida “tsonga” é, segundo Junod, o *lobolo*. Antes de ser somente um sistema pelo qual os “tsongas” organizam o casamento, o lobolo termina por ser um fator definitivo nas relações de heranças, nos rituais, e nas constantes querelas entre famílias envolvidas na transação. Vimos no capítulo “*O irmão da mãe*” de Junod como este sistema é crucial para entendermos os comportamentos nas relações de parentesco.

Ainda sim, tal tema, que emerge na etnografia de Junod, não parece encontrar um lugar estável dentro do sistema montado pelo etnógrafo. Ora se apresenta como complemento de sistema patriarcal, reforçando a autoridade masculina sobre a mulher, ora constitui um sistema autônomo em conflito com as linhas de herança, como é o caso das reivindicações de parte do *lobolo* pelo lado materno. Já demonstramos como tal conflito pôde ser tratado por Junod através de uma abordagem que não centrou a linhagem, mas sim o imperativo de um sistema de negociação constante que acaba por organizar as relações de afinidade. Porém, ainda nos falta compreender mais profundamente o que significa o foco nesse sistema para a elucidação da ordem social para Junod. Para tanto, proponho que desviemos nosso foco momentaneamente para outro trabalho, não propriamente etnográfico, a fim de entendermos melhor o alcance do *lobolo* como elemento fundamental para a vida “tsonga”, na visão do missionário.

Dessa forma, apresento a análise do único romance escrito pelo

missionário, já citado aqui, com o objetivo de darmos alguns passos no início desse capítulo. De sorte, caminhado o suficiente, será o confronto de tal abordagem com a etnografia o avanço que espero obter nesse capítulo.

3.1. *Zidji, o romance*

Comecei o capítulo anterior enfatizando o caráter romanesco da etnografia de Junod, sua descrição estruturada pelo percurso de um indivíduo marcado por passagens pelas quais a sociedade apresenta suas exigências. Ao voltarmos nosso olhar para o romance, *stricto sensu*, elaborado pelo missionário, nossa surpresa, à primeira vista, é ver como tal romance é etnográfico.

A história se passa no Transvaal, à época que viveu Junod, entre o final do século XIX e início do século XX. Zidji, o protagonista e filho de um chefe tsonga, inicia sua aventura ao ser informado de que deve ir para a escola de circuncisão (1911: 11). O menino parte então para a escola onde têm lugar as diversas provas, que detalhei no capítulo anterior e esclarecidas por Junod no romance através de descrições etnográficas sutilmente apresentadas ao desenrolar de sua história.

Zidji assiste sem passividade à crise de saúde sofrida por um de seus colegas provocadas por a essas duras provas. Apesar de ajudá-lo, Zidji vê seu colega falecer sem que os pastores da escola de circuncisão fizessem algo para socorrer o doente (*Ibidem*, 49). É marcado por essa tragédia que Zidji passa pela escola de circuncisão.

Voltando à sua aldeia, Zidji depara-se com as preparações do casamento de sua irmã, Fazana, acontecimento importante principalmente para ele, pois

os bois provindo do *lobolo* garantir-lhe-iam uma esposa. No entanto, o casamento é logo marcado pela tragédia da morte de Fazana, causada por uma doença na cabeça – a morte foi atribuída a uma vingança sofrida pela família de Zidji por um desafeto criado durante a escola de circuncisão (*Ibidem*, 112). Esse fato tem uma importância vital para o menino Zidji. Com a morte de sua irmã, o casamento foi desfeito, os bois devolvidos e ele agora se encontrava em apuros para arranjar o seu próprio casamento.

Como se não fora demasiado sofrimento, Zidji, ao voltar para a aldeia de seu tio, assiste ao suicídio do irmão de seu tio, envolto em problemas conjugais. É então nessa situação de crise que um missionário o “desperta” (*Ibidem*, 123). O missionário, chamado de Monéri – nome genérico usado para designar qualquer missionário no sul da África –, convida-o para ir à escola cristã. Junod enfatiza que se não fosse a morte de Fazana, a perda dos bois e o suicídio do irmão de seu tio, o menino não teria acompanhado o missionário.

Tem-se a partir daí a entrada de Zidji na escola missionária. Primeiramente trabalha para o missionário branco que preside a missão, cuidando dos bois e de afazeres cotidianos. Nesse período, Zidji desenvolve um senso mais crítico ao “paganismo”: a história apresenta a crueldade das crenças religiosas dos “pagãos” tsongas que lhe tinham trazido tanta tristeza, como a morte de sua irmã. Dessa forma, após passar o período de trabalho, Zidji resolve ser batizado.

Sob os olhos do missionário, tudo caminhava bem com Zidji até ele se apaixonar por Dèdèya, uma menina negra pagã. Zidji precisava de bois para conseguir casar-se com ela, porém os bois de sua falecida irmã não existiam

mais, foram devolvidos; os bois que seu pai tinha foram usados para que o irmão mais novo de Zidji se casasse – pois Zidji havia, num primeiro momento, recusado se casar através de *lobolo*, por ser costume pagão. É por essa razão, nomeada por Junod como “l'éternel féminin” (o eterno feminino) – em referência ao universal desejo do homem pela mulher (*Ibidem*, 227) –, que Zidji abandona a escola cristã e parte para Petersburgo atrás de trabalho, para juntar, assim, dinheiro suficiente para o *lobolo*.

Zidji tenta evitar o caminho “natural” de todos os jovens “tsongas” à procura de dinheiro na África do Sul: as minas na região de Joanesburgo. Consegue apenas momentaneamente tal objetivo trabalhando como cozinheiro para um casal Bôer. A rudeza e crueldade do tratamento dado pelo casal o faz fugir, embarcando, fatalmente, para Joanesburgo, em busca de trabalho nas terríveis minas. Zidji passa seis meses nesse ofício, morando num “Compound” (alojamento) em condições lamentáveis³⁸ e seu único alívio é ouvir as pregações dos evangelistas nas minas.

Assim que consegue certa quantia de dinheiro, Zidji sai em busca de outro trabalho, voltando à função de cozinheiro, porém em melhores condições sob as ordens de um casal de escoceses. Nesse novo ambiente, descobre que há uma escola destinada aos negros para continuar sua formação, porém esta lhe custa caro. Arduamente, Zidji junta dois anos de trabalho e paga seus estudos. Decide então seguir a carreira das leis, consegue um posto como intérprete em Petersburgo. Por fim, antes de assumir tal posto, Zidji volta a

³⁸ As condições vividas por Zidji, como é narrado no romance, lembram as das prisões. Junod narra com sutileza compreensível para um missionário as relações homossexuais que envolveram Zidji nas minas, mas com uma profundidade admirável, sobretudo para um missionário. (1911: 260)

sua terra natal e encontra o missionário que o iniciou nos estudos; também recebe a notícia que Dèdèya já estava casada – o que não o abalou, pois pensava agora em se dedicar totalmente à evangelização e à luta pela melhoria das condições dos negros sob o domínio dos brancos.

A leitura do romance escrito por Junod, para além de nosso interesse específico, é uma atividade recompensadora. Porém, como estamos rigorosa e literalmente interessados nesse romance, atentar-me-ei aos detalhes que nos importam para uma comparação com seu trabalho etnográfico.

O romance foi escrito quase que simultaneamente ao *Usos e Costumes dos Bantos* e ambos compõem as principais obras de Junod escritas no período em que retornou para a Suíça, em 1909, marcado por sua entrada na vida intelectual e acadêmica. *Zidji* foi publicado um ano antes de sua etnografia ser lançada, e deve ser visto como uma obra em íntima relação com sua etnografia. Ou seja, é necessário, para nosso objetivo, ler o romance como um complemento e um negativo da etnografia, num esforço análogo ao de James Clifford em sua leitura de *Os Argonautas do Pacífico Ocidental* e do *Diário no Sentido Estrito do Termo* de Bronislaw Malinowski. Para Clifford o diário, além de ser uma obra à parte, e íntima, do antropólogo, revela, por ser um outro registro da realidade, como foi construída a etnografia de Malinowski e conseqüentemente a configuração do olhar do etnógrafo, ou em suas palavras, da “subjetividade etnográfica” (1998: 106). Sem me prender a idéia da construção retórica da realidade em Junod, o olhar sobre a relação reveladora de suas duas obras em questão nos interessa.

Como vimos no capítulo dois da primeira parte desta dissertação, um dos objetivos pelo quais Junod escreveu *Usos e Costumes* foi o desejo de fornecer ao próprio “povo tsonga” sua cultura “emoldurada” como relicário frente à sua destruição. Para Junod, “[e]ra possível que estes indígenas (...) aproveitassem um estudo desse gênero e viessem mais tarde a ser-nos gratos por saberem o que tinham sido no tempo da sua vida primitiva” (1996, vol.I: 21). Tal intenção, para o etnógrafo, deveria ser levada a cabo através de um procedimento científico, fazendo uso dos conceitos legítimos da prematura ciência etnográfica. Ou seja, a etnografia em Junod é uma autoproclamada reconstrução da cultura “tsonga” já decadente.

Portanto, não interessava a Junod se dedicar, na etnografia, aos novos costumes estabelecidos pelo contexto colonial, mas sim ao que restara das antigas práticas. O modo como registra tais mudanças em sua própria etnografia deve ser visto sob esse paradigma:

Profundas modificações estão se efetuando no seio das tribos do sul de África. A civilização tomou posse não somente do litoral mas também do interior do continente. Ela exerce uma influência extraordinária em toda a população masculina que aflue às minas de ouro de Joanesburgo, chegando até as proximidades do deserto. Entre estas raças tanto tempo imobilizadas, a evolução agora suscitada realiza-se com uma grande rapidez, com uma espécie de fatalidade. Qual será o seu resultado final? A etnografia não se ocupa em geral com tais questões. Basta-lhe anotar cuidadosamente os fatos e descrevê-los com exatidão. Desejo ser etnógrafo fiel e imparcial no que diz respeito ao estudo dos costumes que ainda existem e que em breve desaparecerão, mas não posso esquecer de que sou também um missionário. (...) Procurarei indicar as direções nas quais me parece que devíamos orientar a tribo a fim de lhe evitar a vergonha e a destruição. Mas essas indicações serão dadas no fim do volume, em capítulos especiais, separados da parte científica da obra.

Tenho bastante respeito pela ciência, para não querer misturar os dois assuntos. (vol.I, 28-29)

O romance, dessa forma, apresenta-se obviamente como um objeto não-científico. Além de ter personagens fictícias, Junod não se preocupa em atingir a legitimidade científica. É-nos caro o fato de serem obras escritas em línguas diferentes. *Zidji*, escrita em francês, língua nativa de Junod; e *Usos e Costumes*, escrita em inglês, pouco dominada pelo missionário, que só conseguiu tal feito com a dedicada e trabalhosa ajuda de sua segunda esposa, Hélène – mais íntima da língua inglesa (Junod, 1934: 48). A razão para que Junod se esforçasse tanto em escrever mais de mil páginas numa língua que não lhe era tão próxima parece estar na busca da legitimidade científica. Tal como afirma Clifford sobre o uso de duas línguas em Malinowski, o polonês, em seu *Diário*, e o inglês, em *Argonautas*, podemos supor que isso indica duas preocupações diferentes de Junod com suas obras (1998: 111). Em *Usos e Costumes*, busca conceber uma etnografia sólida, científica, reconhecida pelo paradigma de ciência vigente, o evolucionismo vitoriano (em inglês); já em *Zidji*, vemos uma obra mais engajada politicamente, escrita sem preocupações formais para atingir a legitimidade de descrição científica, por isso o uso de sua primeira língua.

Sendo assim, o fato de para Junod a ciência ser o caminho para a reconstrução da realidade já desarticulada da vida “tsonga” faz do romance um lugar de liberdade descritiva da situação vivida por esses “tsongas”. Isso se torna claro no prefácio do autor ao romance:

Ainsi, le jeune homme qui porta le nom de notre héros et qui fut en effet l'un des meilleurs élèves d'une de nos écoles supérieures, est mort au commencement de ses

études et n'a point passé, en réalité, par la défaillance que notre histoire raconte. Mais d'autres, hélas! l'ont connue. La part de l'invention dans notre récit consiste donc avant tout dans le groupement des faits et, si je me suis permis ce procédé littéraire, c'est dans le but d'intensifier l'impression de vérité. (1911 : vi)

Podemos afirmar, sinteticamente, que em Junod vemos uma inversão entre ficção e realidade. Ao buscar a legitimidade científica que aponta para o isolamento de “fatores externos” à “cultura tsonga”, ao resgate dos costumes antes do colonialismo, a etnografia torna-se algo diferente de uma mera representação da real situação dos “tsongas”. De outro lado, sob a máscara ficcional, com uso de personagens fictícias, o missionário encontra uma forma de destrinchar os dilemas contemporâneos e reais vividos pelos “indivíduos tsongas” naquele contexto. O fato de realizar uma obra de ficção não o distancia do objetivo de transmitir verdade, como vimos na citação acima e é o que vemos com o fato de Junod fazer uso de fotografias de paisagens e de pessoas “tsongas” para enriquecer seu romance.

Desse modo, gostaria de defender um olhar bem definido sobre esse romance: *Zidji* pode ser visto como uma obra reveladora do que não “coube” em *Usos e Costumes*, como um transbordamento etnográfico. Ou seja, para o objetivo desta dissertação, *Zidji* pode ser incluído como mais uma obra onde encontramos a etnografia de Junod, ressaltando-se o fato de não ter objetivo declaradamente científico. O próprio filho de Junod, Henri-Phillipe, viu o romance como uma descrição do contato racial e uma etnografia da transição (Michler, 2003: 126).

Retomando o enredo de *Zidji*, com um olhar atento ao elemento etnográfico, podemos observar a estrutura montada por Junod que divide a

vida do protagonista em três momentos: o paganismo, o cristianismo e a civilização (conforme a própria separação feita por Junod nos capítulos). A passagem realizada entre esses três momentos obedece a consecutivas crises pelas quais passa Zidji: primeiramente seu sofrimento e crítica ao paganismo, com a morte da irmã e suicídio de seu parente. Posteriormente, com um conflito entre os sentimentos e a dura norma cristã ("l'éternel féminin"). A primeira crise possibilita a Junod destacar seu protagonista do resto dos "tsongas", colocando-o como um ser crítico, carregando, assim, o embrião do seu futuro. Já a segunda passagem é um retorno às exigências sociais dos "tsongas". Pois a paixão sentida por Zidji a uma pagã obriga-o a ir atrás do *lobolo* que o joga num circuito central para os homens "tsongas" naquele período: a busca de emprego nas cidades da África do Sul e o retorno com o *lobolo* em libras. Seu retorno à aldeia, no entanto, não ocorre da forma como se espera, Zidji não quer mais se casar com Dèdèya, usou, em vez, o dinheiro para pagar sua formação escolar e se tornou um intérprete entre os "tsongas" e os brancos.

A questão que se apresenta então é qual o papel da "cultura tsonga" no enredo de *Zidji*. Podemos identificar dois grandes momentos em que os costumes, descritos em *Usos e Costumes*, surgem na vida de Zidji. Primeiramente no período da escola de circuncisão, quando Junod se dedica a esclarecer os rituais desse período e apresenta Zidji com um olhar crítico à crueldade e "obscuridade" que tais práticas causam à população. Posteriormente, quando quer dar cabo de seu desejo de casar-se com Dèdèya e vê a necessidade de arranjar *lobolo*. Em ambos os momentos, não é Zidji

que age inconscientemente pelos “costumes tsongas”. Ao contrário, esses costumes são-lhe comunicados por seu pai, como podemos ver nos seguintes trechos: primeiro para avisar da aproximação da escola de circuncisão,

Mon fils, dit Mankélou, le Ngoma va commencer et tu en feras partie. J’espère que tu seras un garçon courageux e que tu passeras victorieusement à travers les épreuves. Sache que l’initiation fera de toi un homme. Jusqu’ici tu n’étais qu’un enfant. Maintenant tu vas être reçu parmi les guerriers de l’armée et les serviteurs du chef. (1911: 11)

Depois, para oferecer seus bois para o filho se casar,

Zidji, lui dit-il, tu deviens grand. Il faut aller chercher femme. Les vaches ont fait des veaux et le troupeau s’est doublé ces dernières années. C’est toi l’aîné. Tu peux aller “lobola” (*Ibidem*, 181)

As práticas culturais “tsongas” identificadas por Junod apresentam-se então como algo externo ao protagonista, como regras a serem seguidas. Por essa razão, Zidji é capaz de criticar tais práticas e decidir alterar o ciclo fatal. O que nos surpreende é que tal forma de apresentar as “práticas tsongas” não se difere da utilizada por Junod ao lidar com a vida de Zidji nas cidades da África do Sul. O caminho inevitável seguido por seus companheiros era o das minas na região de Joanesburgo, Zidji porém tenta fugir desse penoso trabalho: através de sua educação diferenciada obtida na missão, busca trabalho em casas de branco, porém o conflito racial, os maus-tratos, leva-o fatalmente para as minas. Ainda sim, Zidji consegue uma oportunidade para escapar dessa situação, voltando a trabalhar para um casal de brancos e conseguindo libras suficientes para melhorar sua formação educacional.

O sentido político desse enredo é óbvio. A fé cristã é a saída tanto para a vida “obscura” da aldeia, como a vida “perversa” da civilização. Para além, é

também uma semente que já está em Zidji desde o início de sua formação. Etnograficamente, por sua vez, tal formato configura uma relação tensa entre as regras e práticas sociais e a ação individual.

3.2. o lobolo em Zidji e em Usos e Costumes

Chegamos portanto ao ponto de contato entre a etnografia e o romance de Junod. Em ambos temos o indivíduo frente às práticas e regras sociais. Em *Usos e Costumes*, como mostrei no capítulo anterior, Junod adotou um procedimento inovador causado fundamentalmente por focar no indivíduo e acompanhá-lo por todo o ciclo da vida e assim destacar os diversos momentos e passagens desses indivíduos na “sociedade tsonga”. Em *Zidji*, Junod acompanhou um certo indivíduo pelo caminho arduo que o colonialismo lhe impôs. Dessa forma, apresentou os dilemas, os conflitos e as situações sociais existentes em tal contexto. Em resumo, é essa forma de descrição da vida social que marcou a contribuição de Junod para a antropologia, em especial para o conceito de “ritual de passagem” que foi desdobrado, posteriormente a ele, em conceitos que foram bastante férteis para a análise de situações conflituosas (como vemos em Gluckman, por exemplo), mas cujo germe poderia ser visto também no debate que protagonizou com Radcliffe-Brown, como mostramos no primeiro capítulo da segunda parte, ao argumentar pela existência de interesses conflituosos entre diversos parentes.

Tal contribuição pode ter certa medida na sua análise sobre o *lobolo*. A existência desse sistema crucial para a interpretação dos “costumes tsongas” por Junod em sua etnografia é um tema central em seu romance. Com sua

narração, o missionário mostra como tal sistema em um contexto novo reorganizou a vida dos homens e mulheres “tsongas”. Uma variação que foi levemente tratada em *Usos e Costumes* – pois não era o objetivo mostrar o que virou o *lobolo*, mas como era antes da chegada dos brancos – tornou-se, creio, a grande questão etnográfica em *Zidji*.

Foram, segundo Junod (1996: vol.I, 256), a alteração na economia dos “tsongas” e a conseqüente monetarização que efetuaram a mudança na forma como se pratica o *lobolo*. A responsabilidade de arranjar a quantia necessária a ser entregue para a família na noiva passou a ser do noivo – e não mais de toda a família do noivo, que normalmente usava os bois ganhos por uma irmã – que a conseguia através do seu trabalho nas minas de Natal.

Paulo Granjo, um antropólogo estudioso do *lobolo* na região contemporaneamente, nos diz o seguinte sobre o significado deste costume hoje:

A monetarização do *lobolo* vem introduzir, nesse contexto de acesso ao dinheiro, subtis mudanças no seu significado social. Antes, a mobilização de meios para o casamento envolvia os seniores da família e excluía em geral o próprio noivo, salientando com isso a sua mudança de estatuto e o caráter coletivo do acordo. A obtenção dos meios para lobolar passa, no entanto, a estar principal e exclusivamente a cargo do próprio noivo, alterando num dos seus vértices a relação estabelecida. (2004: 59)

A mudança na forma como o *lobolo* era praticado esconde uma permanência na abordagem de Junod. O *lobolo*, no formato atribuído por Junod como praticado antes das alterações devidas ao sistema colonial, apresenta uma tensão constante na sua negociação, desde a definição da quantia, até os problemas causados por infortúnios, como a morte da esposa.

Não se precisou esperar as mudanças na forma mais individualizada do *lobolo* para ver-se uma realidade dinâmica e tensa, como podemos observar no trecho seguinte:

a ameaça de conflitos que terminem no divórcio está sempre suspensa sobre as suas cabeças como a espada de Dâmocles. Se tão triste acontecimento se der, torna-se dez vezes mais aflitivo pela terrível disputa que surge quando da reivindicação do *lobolo*. E o casal em desavença não é o único a sofrer. É possível que outra família, a da *mukon'wana* principal, que era talvez feliz, seja destruída em consequência deste divórcio. *Avarhuli timbilwini*, disse-me Mboza, "eles não encontram a paz nos seus corações". (Junod, 1996: 259)

Portanto, o *lobolo* pode ser tomado com um importante exemplo de como Junod observou as regras de maneira por vezes conflituosa com as ações individuais. Essa visão tensa entre regras e ações individuais é encontrada tanto na análise do *lobolo* como "era" e como "se tornou". Vemos portanto que o contexto descrito por Junod em *Zidji*, que exigia dos indivíduos lidarem com costumes antigos e novas demandas, surgiu como uma forma do próprio autor descrever as relações entre as práticas sociais e os indivíduos em sua etnografia. O foco nos dilemas envolvidos organizou as descrições de Junod tanto ao reconstruir a "cultura tsonga" quanto para tratar das inovações sociais. Em uma palavra, a análise que possibilitou a reconstrução da "cultura tsonga" é a mesma que conseguiu analisar etnograficamente suas novas condições.

O uso do romance para discutirmos a etnografia de Junod não me parece, portanto, descartável. Pelo contrário, creio que o confronto entre o romance e a etnografia é o fator que possibilitou atentarmos para a importância da tensão entre indivíduo e regras sociais na etnografia de Junod.

É somente entendendo *Usos e Costumes* como uma etnografia que faz uso de uma forma descritiva muito comum aos romances, o acompanhamento de um indivíduo na aventura de passar por todas as fases da “vida tsonga”; e é somente encarando *Zidji* como mais uma obra etnográfica, sem dúvida *suus generis*, repleta de análises sociais das novas situações e dilemas que os indivíduos “tsongas” estavam envoltos, que o aspecto da tensão entre regras sociais e indivíduo salta aos olhos.

Se tal olhar tivesse sido dado anteriormente, aquilo que disse Granjo em seu artigo de 2004, poderia ser ouvido a partir de 1911, com a publicação de *Zidji*. Além do mais, é surpreendente o fato de Junod apontar para a importância do *lobolo* – mesmo num momento de extrema mobilidade social dos “tsongas” causado pelo colonialismo – como um laço cultural que unia os “tsongas” sendo inclusive o sentido dado para a migração às minas. É por essa razão que sugiro a atualidade não só antropológica de Junod, mas também de sua análise sobre a realidade moçambicana atual, como Granjo nos deu indício ao apontar para o *lobolo* como um costume que, apesar de ter seu significado alterado no sentido de sua individualização, permanece até hoje com sua importância para guiar as práticas sociais.

Considerações Finais

Esta dissertação teve o objetivo de estudar a obra etnográfica de Junod, principalmente sua importante etnografia *Usos e Costumes dos Bantos*. Após percorrermos sua vida, sua obra, a localização desta para a antropologia e seus principais temas, creio que estamos em condições de oferecer uma contribuição sobre a “antropologia” em Henri Junod. Antes de proceder à síntese das conclusões dessa dissertação, gostaria de ressaltar que acima de qualquer consideração extraída desta pesquisa, uma se impõe inequivocamente: a obra de Junod é extremamente rica, eclética, e, portanto, merece ser objeto de mais estudos.

Vimos que a historiografia da Antropologia abordou o trabalho de Henri Junod fundamentalmente a partir da leitura feita por Radcliffe-Brown das descrições e interpretações que o missionário realizou sobre o comportamento entre o “irmão da mãe” e o “filho da irmã” nos “tsongas” (Harris, 1968; Kuper, 1976; Stocking, 1995). Junod encarnou o argumento taxado de “história conjectural” sobre as razões de haver uma extrema afinidade entre esses dois parentes, apesar da linhagem ser patrilinear; tal caracterização acabou por influenciar e marcar a visão dessa historiografia sobre a “antropologia” de Junod.

Olhando mais a fundo a contribuição sobre esse debate, busquei mostrar como Junod ofereceu argumentos para além daqueles criticados por Radcliffe-Brown. Mais do que isso, aquilo que foi obscurecido na análise de Junod por tal crítica – a saber, a explicação das relações de parentesco pelo sistema do *lobolo* – era exatamente o que impossibilitaria defini-lo simplesmente como um representante de uma análise evolucionista que fazia uso de conjecturas

históricas.

As distorções causadas pelo foco excessivo em sua abordagem evolucionista menosprezaram contribuições importantes de onde ecos puderam ser ouvidos nos trabalhos posteriores de importantes antropólogos como em Jack Goody – ao revisitar a questão sobre o “irmão da mãe”.

De forma paralela, a genealogia da contribuição da obra de Junod segue pelo caminho da teoria ritual. Sua relação de proximidade com Van Gennep traduziu-se numa colaboração criativa do missionário no que diz respeito ao conceito de “rito de passagem”. Junod foi o primeiro a usar esse conceito extensivamente e com centralidade em uma etnografia. Dessa forma, sua contribuição para com o conceito proveio de sua aplicação no conjunto da vida dos “tsongas”, salientando uma inovação, ainda tímida em Van Gennep, no sentido da secularização da categoria “ritual”. É tal passo que o fez ser referência de antropólogos, principalmente da escola de Manchester, que buscaram na idéia de “rito de passagem” inspiração para enfrentar etnograficamente questões postas pelas análises das sociedades coloniais – de clivagens profundas e intenso conflito (com é visto em Turner e Gluckman). Inclusive, servindo de inspiração para antropólogos mais contemporâneos, como é o caso de João de Pina Cabral em estudo sobre a noção de “marginalidade” (Cabral, 1996).

As contribuições proporcionadas pelo trabalho de Junod no campo do parentesco e do ritual nos impuseram a questão de saber como estas foram possíveis. Utilizando-me de uma obra aparentemente não etnográfica, o romance *Zidji*, propus um olhar que buscasse preocupações etnográficas

capazes de nos auxiliar na elucidação de tal questão. Nossa atenção, então, voltou-se para um ponto ainda obscuro na etnografia de Junod: a relação entre o “indivíduo” e a “sociedade” ou “seus costumes”. A semelhança entre a estrutura de romance de Junod e *Usos e Costumes*, além de uma igualdade temática – o *lobolo* –, destacou a interessante abordagem de Junod sobre os “tsongas” e suas práticas. Vimos, portanto, que em ambas as obras o conflito entre o “indivíduo” e as regras sociais é usado por Junod como forma de descrição e interpretação dos “costumes tsongas”.

Tanto a contribuição para o estudo do ritual quanto sua posição no debate sobre o “irmão da mãe” foram possíveis a partir de uma visão que permitisse evidenciar a existência de conflitos nas práticas sociais. Mais especificamente, em relação ao estudo do ritual, sua contribuição foi marcada pelo uso extensivo e secular do conceito de “ritual de passagem” gerado pela escolha de descrever a vida social “tsonga” através do percurso realizado pelos indivíduos; focando principalmente aqueles rituais ligados à passagem e abordando a “sociedade tsonga” em sua unidade sem excluir as tensões que a constituem. Já no debate sobre o “irmão da mãe”, a posição de Junod definiu-se por acreditar que a existência de interesses conflituosos não era um erro de análise, como acreditava Radcliffe-Brown, mas uma característica que existia seja por “sobrevivência” de outro sistema de parentesco, seja por tensões relativas à tênue organização do sistema do *lobolo*.

Chegamos assim, ao cerne da abordagem de Junod, a saber, a sua visão sobre o nativo. Com uma etnografia que apresentou um panorama de dilemas e conflitos, vemos surgir um nativo ativo, tenso e interessado. Muito

semelhante, creio, ao que é referido, com sagacidade, por Malinowski no trecho seguinte:

Sempre que pode se furtar às obrigações sem perda de prestígio ou sem a perspectiva de perda de lucros, o nativo o faz, exatamente como o faria um homem civilizado. Quando se estuda mais de perto a 'lisura automática' nas obrigações, tantas vezes atribuída aos melanésios, vê-se que nas transações sempre há encrencas, muitas queixas, muitas reclamações, e raramente um homem se sente completamente satisfeito com o parceiro (...). Tome-se o verdadeiro selvagem, cioso em se furtar aos deveres, fanfarrão e gabola, quando os cumpre, e compare-o com o 'boneco' do antropólogo, que servilmente segue os costumes e obedece a todas as normas. Não há a mais remota semelhança entre os ensinamentos da antropologia sobre essa questão e a realidade nativa. (2003: 30)

É tal visão sobre o nativo, descrita magistralmente por Malinowski, que, parece-me, dá sustentação a uma etnografia rica e profunda realizada pelo missionário. Da mesma forma, é essa visão que faz da obra de Junod um texto pertinente, não apenas no sentido antropológico, mas também para ajudar na compreensão da situação atual no sul da África.

*

Como afirmei na introdução, essa dissertação tratou de proceder a uma localização de Henri Junod frente à história das teorias antropológicas. Antes de fornecer um lugar bem delimitado e estático, creio que a melhor forma de localizar Junod, ao menos através dos resultados dessa pesquisa, foi estabelecer pontos de contatos. O ecletismo de Junod, que imagino que tenha ficado patente, dificulta sua filiação a uma escola específica. No entanto, vemos que as abordagens conflituosas, que surgem às vezes até de forma

consciente no autor, apontam para um momento muito específico na história da disciplina. Junod está entre aqueles que colocaram a antropologia no bloco de anotações. Que transformaram o estudo dos povos “exóticos” em uma longa experiência de convivência.

Tal imersão na vida daqueles que lhe forneceram o material de seu estudo é o grande avanço metodológico que marcou esse período na antropologia. Um período demasiadamente fértil, onde um paradigma estava sendo derrubado, a saber, o evolucionismo clássico, e aquele que o seguiu ainda não tinha sido solidamente erigido. Dessa forma, podemos encontrar na obra de Junod uma variação considerável em suas análises, que constituiu um ecletismo instigante.

Não há dúvida de que Junod partilhava da teoria evolucionista, seria muito estranho se não o fizesse, pois isso exigiria um isolamento entre seu trabalho missionário e etnográfico. Porém, é no seu próprio ofício missionário que pontos de tensão à teoria evolucionista puderam ser encontrados. A sua desilusão no “processo civilizatório” – através da experiência marcante da guerra de 1894-5 fundamentalmente – levou-o a buscar uma proposta mais complexa ao futuro “tsonga”, que não podia ignorar a “cultura”. Daí, creio, nasce a obra etnográfica de Junod.

Patrick Harries salientou o aspecto evolucionista de Junod, classificando-o como um homem do seu tempo. Não há dúvidas de que Harries tem razão. No entanto, a razão de Harries parece-me estar bem delimitada ao que pode ser visto como a análise daquilo que teria sido a “opção declarada” de Junod, que inclui a sua busca por legitimidade científica – percebida através das

referências aos grandes nomes do estudo antropológico na época (como Frazer e Tylor). Restaria, no entanto, a tarefa de olhar para um lado obscurecido da etnografia do qual o missionário não tinha tanta certeza de tê-lo realizado, mas que mesmo assim o fez. Termino essas linhas, desejoso de ter posto luz sobre essa parte sombreada da etnografia de Henri Junod.

Referências bibliográficas:

BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press, New York, 1992.

BENZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo. *Guerra e Paz: Casa-Grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Ed. 34, Rio de Janeiro, 1994.

BLOCH, Maurice & SPERBER, Dan. "Kinship and evolved psychological dispositions: the Mother's Brother controversy reconsidered" in *Current Anthropology*. 43 (4), 2002.

BUTSELAAR, Jan Van. *Africains, Missionnaires et Colonialistes – les origines de l'Église Presbytérienne du Mozambique (Mission Suisse), 1880-1896*. E. J. Brill, Leiden, 1984

_____. "La culture des 'gens de la prière': la vie d'une communauté protestante au Mozambique à la fin du XIXe. Siècle" in *Lusotopie*, 1999.

CABRAL, João de Pina. "A Difusão do Limiar" in *Revista Mana*, Outubro, 1996.

CLIFFORD, James. "Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski" in *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro: UFRJ, 1998.

CORRÊA, Mariza. *As ilusões da liberdade: a escola Nina Rodrigues e a antropologia no Brasil*. Universidade São Francisco, Bragança Paulista, 1998 (publicação com base na tese defendida em 1982).

CRUZ E SILVA, Teresa. *Igrejas protestantes e consciência política no Sul de Moçambique. O caso da Missão Suíça (1930-1974)*. Promédia, Maputo, 2001.

DA MATTA, Roberto. "Os ritos de passagem de Arnold Van Gennep e o limiar da antropologia moderna" in VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Vozes, Petrópolis, 1978 [1909].

DURHAM, Eunice Ribeiro. *A reconstituição da realidade*. Ed. Ática, São Paulo, 1978.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes, São Paulo, 1996.

EGGAN, Fred. "Lewis H. Morgan in Kinship Perspective" in DOLE, Ed Gertrude e CARNEIRO, Robert. *The Science of Culture*. Thomas Y. Crowell Company, New York, 1960.

ENGELKE, Matthew. "An interview with Edith Turner" in *Current Anthropology*. Vol. 41, no.5, December 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Antropologia Social da Religião*. Editora Campus, Rio de Janeiro, 1978 [1965].

FRAZER, Sir James. *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica, México D.F., 1956 [1911].

GEEST, Sjaak Van der. "Anthropologists and Missionaries: brothers under the skin". in *Man*, vol. 25, no. 3, 1990.

GLUCKMAN, Max. (ed.) *Essays on the ritual of social relations*. Manchester University Press, Manchester, 1966.

_____. *Política, derecho y ritual em la sociedad tribal*. Akal Editor, Madrid, 1978.

GOODY, Jack. "The mother's brother and the sister's son in West Africa" in *Journal of the Royal Anthropological Institute*. 89, 1959.

GRANJO, Paulo. "O lobolo do meu amigo Jaime: um velho idioma para novas vivências conjugais" in *Travessias*, no. 4/5, 2004.

HARRIES, Patrick. "The Anthropologist as historian and liberal: H-A. Junod and the Thonga" in *Journal of Southern African Studies*, 8, 1981.

_____. "Exclusion, Classification and internal colonialism: the emergence of ethnicity among the tsonga - speakers of South Africa" in VAIL, Leroy [org.] *The creation of tribalism in southern Africa*. University of California Press, London, 1991.

_____. "Through the eyes of the beholder: H.A. Junod and the notion of primitive" in *Social Dynamic*, 19, 1993.

_____. *Work, Culture and Identity: migrant laborers in Mozambique and South Africa*, Witwatersrand University Press, Johannesburg, 1994.

HARRIS, Marvin. *The rise of anthropological theory: a history of theories of culture*. Thomas Y. Crowell, 1968.

HEUSCH, Luc de. "Rites de Passage et cosmologie en Afrique Australe" in *Les rites de Passage Aujourd'hui*. L'âge d'Homme, Lausanne, 1986.

JUNOD, Henri-Alexander. *Les Ba-Ronga; étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa*. Impr. Attinger Frères, Neuchâtel, 1898.

_____. *Zidji : Etude de Moeurs Sud-Africaines*. Foyer Solidariste, Saint-Blaise, 1911.

_____. *The life of a South African tribe*. D. Nutt, London, 1912-13.

_____. *Usos e Costumes dos Bantos*. Tomo I. Imprensa Nacional de Moçambique, Lourenço Marques, 1944.

_____. *Usos e Costumes dos Bantu*. Tomo I e II. Editora do Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo, 1996.

JUNOD, Henri-Philippe. *Henri-A. Junod – Missionnaire et Savant (1863-1934)*. Mission Suisse Dans L'Afrique du Sud, Lausanne, 1934.

KUPER, Adam. "Radcliffe-Brown, Junod and the mother's brother in South Africa" in *Man*, 11, no.1, 1976.

_____. *Antropólogos e Antropologia*. F. Alves, Rio de Janeiro, 1978.

_____. *The invention of Primitive Society*. Routledge, Londres, 1988

_____. *Among the Anthropologists*. Athlone Press, New Brunswick, 1999.

LANGHAM, Ian. *The Building of British Social Anthropology: W.H.R. Rivers and his Cambridge Disciples in the Development of Kinship Studies, 1898-1931*. D. Reidel Publishing Company, Dordrecht, 1981.

LEACH, E.D. *Repensando a Antropologia*. Editora Perspectiva. São Paulo, 1974.

LOWIE, Robert. *Primitive religion*. Liveright, New York, 1970 [1924].

MACAGNO, Lorenzo. *Do assimilacionismo ao multiculturalismo - educação e representações sobre a diversidade cultural em Moçambique*. Tese UFRJ, Rio de Janeiro, 2000.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Crime e Costume na sociedade primitiva* Ed. UNB; Imprensa Oficial, São Paulo, 2003.

MARETT, R.R. "Threshold of Religion" in TURNER [ed.] *The Early Sociology of Religion vol. VII*. Routledge/Thoemmes press, Wiltshire, 1997 [1909].

MAUSS, Marcel e HUBERT, Henri. "Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício" [1899] in *Ensaio de Sociologia*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 2001.

MELATTI, Júlio C (org.) "introdução" in *Radcliffe-Brown*. Ed. Ática, São Paulo, 1995.

MICHLER, Bronwyn Louise. *Biographical Study of H.-A. Junod: The Fictional Dimension*. Faculty of Humanities - University of Pretoria, Pretoria, 2003.

MONNIER, Nicolas. *Strategie Missionnaire e Tactiques d'Appropriation Indigenes: La Mission Romande au Mozambique, 1888 – 1896*. Le Fait Missionnaire, Université de Laussane, 1995.

MORGAN, Lewis H. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Anthropological Publications, Oosterhout, [1871] 1970.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de [org.]. *A Antropologia de Rivers*. Ed. Unicamp, Campinas 1991.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. "O irmão da mãe na África do Sul" [1924] in *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Vozes, Petrópolis, 1973.

_____. "Os parentescos por Brincadeira" [1940] in *Estrutura e Função na Sociedade Primitiva*. Vozes, Petrópolis, 1973.

_____. "introdução" in RADCLIFFE-BROWN, A.R. & FORDE, Daryll. *Sistemas Políticos Africanos de Parentesco e Casamento*. Lisboa, Gulbenkian, [1950] 1974.

RIVERS, W. H. R. "O método genealógico na pesquisa antropológica" [1910] in OLIVEIRA, Roberto Cardoso de [org.]. *A Antropologia de Rivers*. Ed. Unicamp, Campinas, 1991.

_____. *Kinship and Social Organization*. Humanities Press Inc, Nova Iorque, [1914] 1968.

SMITH, Robertson. "Lectures on the religion of Semites" in TURNER [ed.] *The Early Sociology of Religion vol. VI*. Routledge/Thoemmes press, Wiltshire, 1997 [1889].

STIPE, Claude. "Anthropologists versus Missionaries: the influence of presuppositions" in *Current Anthropology*. Vol.21, no. 2, 1980

STOCKING Jr., George. *Victorian Anthropology*. The Free Press, New York, 1987.

_____. (ed.). *Functionalism Historicized: Essays on British Social Anthropology*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1988.

_____. *After Tylor: British social anthropology, 1888-1951*. The University of Wisconsin Press, Madison, 1995.

TURNER, Victor W. *O processo ritual: estrutura e anti-estrutura*. Vozes, Petrópolis, 1974 [1969].

TYLOR, Edward Burnett. "Primitive Culture" in STOCKING Jr. *The collected Works of E. B. Tylor, vol. V*. Routledge/Thoemmes press, Wiltshire, 1994 [1871].

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Vozes, Petrópolis, 1978 [1909].

Anexo I – Bibliografia de Henri-Alexandre Junod

1894 - *Sipele sa Sironga: Abécédaire et livre de lecture en dialecte ronga parle aux environs de la baie de Delagoa*. Bridel & Cie, Lausanne.

1896 - *Grammaire ronga; suivie d'un manuel de conversation et d'un vocabulaire ronga-portugais-français-anglais, pour exposer et illustrer les lois du ronga, langage parlé par les indigènes du district de Lourenço-Marquès*. Bridel & Cie, Lausanne.

1896 - *La tribu et la langue thonga, avec quelques échantillons du folklore thonga*. Bridel & Cie, Lausanne.

1897 - *L'épopée de la Rainette: Conte de la tribu des Ba-Ronga*. [s.n.], Neuchâtel.

1897 - "Le climat de la baie de Delagoa". In *Bulletin de la Société des sciences naturelles de Neuchâtel*. T. XXV. Impr. de H. Wolfrath, Neuchâtel.

1897 - *Les chants et les contes des Ba-Ronga de la baie de Delagoa*. Bridel & Cie, Lausanne.

1898 - *Les Ba-Ronga; étude ethnographique sur les indigènes de la Baie de Delagoa, moeurs, droit coutumier, vie nationale, industrie, traditions, superstitions et religion*. Impr. Attinger Frères, Neuchâtel.

1898 - *Nouveaux contes ronga, transcrits dans la langue indigène, avec traduction française*. Impr. de P. Attinger, Neuchâtel.

1900 - "La faune entomologique de Delagoa". In *Bulletin de la Société neuchâteloise des sciences naturelles*. T. XXVII. Impr. de Wolfrath et Sperlé, Neuchâtel.

1900 - "La faune entomologique de Delagoa". In *Bulletin de la Société neuchâteloise des sciences naturelles*. T. XXVII. Impr. de Wolfrath et Sperlé, Neuchâtel.

1904 - *Butibi: Notions of Elementar Science = Noções de Sciencia Elementar*. Bridel & Cie, Lausanne.

1905 - *Native education: What should be the place of the native language in native education*. Sesuto Book Depot, Morija.

1907 - *The theory of witchcraft amongst South African natives*. The South African Association for the Advancement of Science, Cape Town.

1908 - *The best means of preserving the traditions and customs of the various South African native races: in a form available for future Scientific Research*. The Association for the Advancement of Science, Cape Town.

1910 - *L'homme au grand coutelas - conte ronga recueilli et adapté à la scène par H. A. Junod*. Foyer Solidariste, Saint-Blaise.

1910 - *Les perplexités du vieux Nkolélé: Saynète Africaine*. Impr. Nouvelle, Neuchâtel.

1911 - *Zidji: Étude de Moeurs Sud-Africanes*. Saint-Blaise, Neuchâtel.

1911 - *The sacrifice of reconciliation amongst the Ba-Bonga*. The South African Association for the advancement of Science, Cape Town.

1912-3 - *The life of a South African tribe*. Attinger Freres, Neuchatel.

1914 - *The condition of the Natives of South-East Africa in the XVIth Century, according to the early Portuguese documents*. The South African Association for the Advancement of Science, Cape Town.

1919 - *Native customs in relation to small-pox amongst the Ba-Ronga*. Townshend, Taylor & Snashall, Capetown.

1923 - *Domesticité africaine*. Secrétariat de la Mission Suisse Romande, Lausanne.

1923 - *La jeteuse de sorts: Drame de la vie des indigènes sud-africains*. Impr. La Concorde, Lausanne.

1925 - *Le pasteur Calvin Mapopé*. Secrétariat de la Mission Suisse Romande, Lausanne.

1927 - *The life of a South African tribe*. [2 ed.]. Macmillan, London.

1928 - *Le Mécontentement aux Colonies*. Impr. Corbière & Jugain, Alençon.

1929 - *Ce que nous faisons de Jésus: Réponse à l'abbé Charles Journet*. Impr. Jent S.A., Genève.

1929 - *La seconde École de Circoncision chez les Ba-Khaha du Nord du Transvaal*. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, London.

1929 - *Une question de Morale Coloniale*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

1931 - *L'alcoolisme chez les noirs africains*. Bureau International pour la Défense des Indigènes, Genève.

1931 - *La supplique du Liberia*. Bureau International pour la Défense des Indigènes, Genève.

1931 - *Le noir africain: Comment faut-il le juger?* Secrétariat de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.

1931 - *Le problème indigène dans l'Union sud-africaine*. Secrétariat de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.

1933 - *Ernest Creux (1845-1929) et Paul Berthoud (1847-1930): Les fondateurs de la Mission Suisse dans l'Afrique du Sud*. Mission Suisse dans l'Afrique du Sud, Lausanne.

Anexo II – Cronologia Biográfica de Henri-Alexandre Junod

1863 – Nasce Henri Alexander Junod, em Chézard-Saint-Martin, do cantão suíço de Neuchâtel.

1881 – Junod ingressa na Faculdade de Teologia da Igreja Independente de Neuchâtel.

1886 – Ocupa o posto de pastor em Couvet, Suíça.

1889 – Junod chega ao sul da África pela Missão Suíça.

1895 – Em visita a Moçambique, James Bryce, historiador britânico, conhece Junod. O contato com o professor de Oxford possibilitou o conhecimento do trabalho de James Frazer.

1895 – Junod e a Missão Suíça sofrem acusações de colaborar com os chefes revoltosos durante a guerra de 1894-5.

1896 – Junod volta à Suíça, viagem na qual perde Elisabeth, sua filha.

1896 – Escreve *Grammaire ronga*.

1897 – Escreve *Les chants et les contes des Ba-Ronga de la baie de Delagoa*.

1898 – Escreve *Les Ba-Ronga*

1899 – Junod se instala em Chicumbane, no Transvaal, para fundar uma nova escola da Missão.

1901 – Morre Emilie Biolley, sua primeira esposa.

1903 – parte de novo para a Suíça, e casa-se com Hélène Kern.

1905 – retorna a Moçambique. Onde participa de discussões sobre o ensino de línguas vernáculas e assume a responsabilidade do ensino na Missão Suíça.

1909 – Novamente vai à Suíça, onde se engajará num fértil período intelectual.

1912-3 – Junod publica a primeira edição de *The life of South African Tribe*.

1913 – Vai morar em Lourenço Marques, onde fica até 1920, percorrendo várias universidades proferindo palestras sobre a “cultura banta”.

1920 – Junod vai para Genebra, onde assume a presidência do Bureau International pour la Défense des Indigènes de Genebra.

1925 – ganha o título de doutor *honoris causa* em letras pela Universidade de Lausanne.

1931 – Escreve “Le noir africain: Comment faut-il le juger?”.

1934 – Morre Henri-Alexandre Junod em Genebra.

Anexo III – Cronologia de algumas obras que nesta dissertação interagem com a obra de Junod
--

1871 – *Primitive Culture* de Edward Burnett Tylor;

1871 – *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* de Lewis H. Morgan;

1889 – *Lectures on the religion of Semites* de Robertson Smith;

1899 – *Ensaio sobre a natureza e a função do sacrifício* de Marcel Mauss e Henri Hubert;

1909 – *Os ritos de passagem* de Arnold Van Gennep;

1910 – *O método genealógico na pesquisa antropológica* de W. H. R. Rivers;

1911 – *O Ramo de Ouro* de Sir James Frazer;

1912 – *As formas elementares da vida religiosa* de Émile Durkheim;

1924 – “O irmão da mãe na África do Sul” de A.R. Radcliffe-Brown;

1950 – “introdução” de *Africain System of Kinship and Marriage* por A.R. Radcliffe-Brown.

Anexo IV – Informantes

Na introdução de *Usos e Costumes dos Bantos*, Junod reconhece a importância que tiveram seus informantes para a compreensão dos “costumes tsongas”. Tal referência é de se destacar se pensarmos no corrente velamento de fontes nas etnografias da época. Mais destacável ainda, pelo detalhamento que Junod faz desses informantes, como vemos a seguir, a partir de texto e fotos presentes em *Usos e Costumes*:

Spoon:

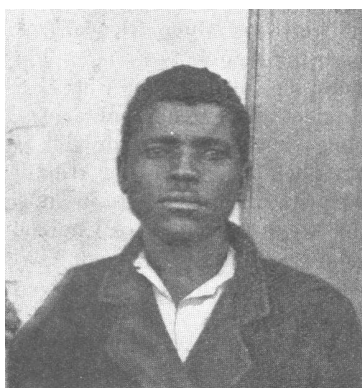


foto P. Berthoud

“O primeiro homem que procurei interrogar sistematicamente era um ronga de Nondwana (ao norte de Lourenço Marques) chamado Spoon. Empregava-o em caçar borboletas e admirara muitas vezes a sua habilidade e seu poder de observação. Veio a ser meu mestre na arte de lançar os “ossinhos”. Fora mais ou menos adivinho, servindo-se dos dados quando ia a caça: mas depois da guerra com os portugueses – 1894-1895 – perdeu a confiança nos “ossinhos” mágicos, bem como nos seus deuses antepassados, e fez-se cristão. Teve sempre imaginação viva, e eu via-me muitas vezes obrigado a verificar suas explicações. Spoon tinha certamente o sentido mitológico mas desenvolvido que qualquer dos meus outros

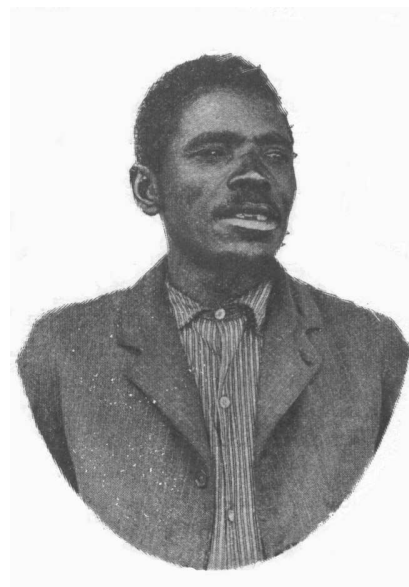


foto A. Borel

Spoon após conversão ao cristianismo, rebatizado de Elias.

informantes; mas apesar disso era um banto dos pés à cabeça, e o que dizia era sempre pitoresco e impressionante. Morreu em 1924". (1996, vol.I: 23)

Tovana:



foto P. Berthoud

"Tovana era um homem admirável quando o conheci em Lourenço Marques, em 1895 e 1896. Alto, de pele bastante clara, olhos vivos e brilhantes, era uma personagem importante no clã de Mpfumo. Tinha-se relacionado desde a mocidade com as principais famílias da tribo, pois era filho de Magugu, general indígena que pôs fim à demorada guerra da sucessão dos clãs changanas, que se prolongou de 1856 a 1862. Tinha sido iniciado nas questões da religião desde muito novo; possuía um conhecimento profundo dos usos da corte e do tribunal. Era patriota ardente e quando se fez cristão procurou trazer os seus irmãos à nova fé. Logo que compreendeu o que eu queria, fez quanto pôde para me satisfazer a curiosidade e algumas vezes mesmo antecipava-se às minhas perguntas: "*Trika ndrikubzela*"... "*Fica sossegado, conto-te tudo*", dizia ele com vivacidade. Devo-lhe a maior parte do que sei a

respeito do sistema tribal dos Rongas". (1996, vol.I: 23)

Mankhelu:

"Devido ao desenvolvimento da Missão, tive de deixar Lourenço Marques, nessa época, a fim de fundar uma escola entre os Tsongas do Transval. Encontrei em Xiluvana, perto de Leydsdorp, um homem tão bem informado

sobre os clãs do norte da tribo, como Tovana acerca dos clãs rhongas do sul. Chamava-se Mankhelu. Era filho mais velho de Xiluvana, antigo chefe do clã Nkuna, e durante anos fora príncipe regente dos Ba-Nkuna até a maioridade do chefe atual, Muhlava. Mankhelu era ao mesmo tempo general do exército, médico principal do curral real, um dos mais importantes conselheiros do rei, adivinho convicto, sacerdote da família, enfim um banto tão profundamente dominado pelas

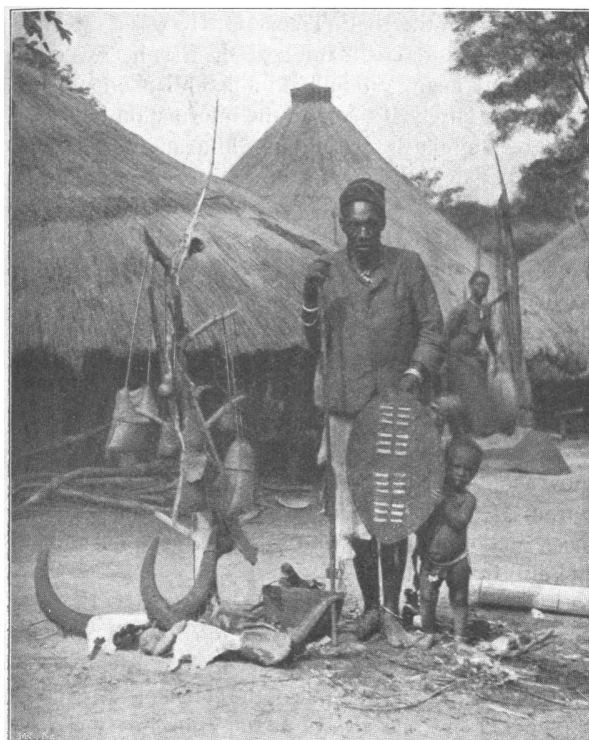


foto H. Junod

concepções obscuras do espírito banto, que nunca pôde libertar-se delas e ficou pagão até morrer, em 1908. Bondoso, dedicado aos missionários, foi para mim um amigo fiel e desvendou-se espontaneamente os segredos da sua ciência médica e divinatória. Devo-lhe uma descrição da sua maneira de lançar os “ossinhos” muito mais completa que a que me fizera Spoon em Ricatla, embora as duas concordem nos pontos principais. Mankhelu tinha muitas relações entre os clãs suthus e pedi do nordeste do Transval. Era célebre “fazedor de chuva” e tinha entre eles grande influência, aumentada ainda pela sua qualidade de estrangeiro. Tive o maior cuidado em separar, nas informações que me deu, o que era suthu pela proveniência e o que era puramente tsonga”. (1996, vol.I: 23-24)

Viguet:

“Entre a multidão de fiéis da missão de Xiluvana havia um velho convertido a quem no batismo fora dado, o que é estranho, o nome de um professor de

teologia de Lausanne: Viguet. Era um homem inteligente, mas, devo confessar-lhe, nem sempre foi bom cristão. Era dotado de uma memória maravilhosa. Como tinha sido chefe de uma aldeia de refugiados tsongas nos Spelonken, deu-me informações preciosas acerca dos mistérios da vida familiar e das cerimônias de iniciação. Era originário de Psungo, nas margens do Limpopo, mas tinha emigrado para o Transval durante a guerra da sucessão de 1862. Era sem dúvida um informante de excelente qualidade, de idéias claras, servindo-se sempre de expressões técnicas e apresentando habilmente argumentos em apoio de suas afirmações. Ele e Mankhelu ensinaram-me a maior parte do que sei dos clãs do norte. Mas recebi também muitas outras informações de Mawewe, poeta laureado da corte nkuna, de Simeão Gana, meu aluno, pertencente a uma antiga e importante família, e também de vários outros". (1996, vol.I: 24)

Anexo V – Publicação Brasileira de Usos e Costumes dos Bantos

Edição de Usos e Costumes dos Bantos, de Henri-Alexandre Junod

Organizador: *Paulo Rodrigues Gajanigo*

Supervisão: *Omar Ribeiro Thomaz*

Apresentação da edição brasileira: *Peter Fry*

Prefácio: João de Pina-Cabral

Versão para publicação:

A edição será baseada na versão em português da segunda edição atualizada e contará com: notas do organizador; apresentação da edição brasileira por Peter Fry; e prefácio de João de Pina Cabral

Importância da publicação da obra:

O objetivo de Henri Junod ao escrever a monografia *Usos e Costumes dos Bantos* era duplo. Primeiro, oferecer uma compreensão profunda e completa do funcionamento da sociedade e do pensamento tsonga para melhorar as relações entre os administradores coloniais e os nativos. Segundo, conceber um relato da sociedade tsonga, prestes a desaparecer devido ao avanço colonial, para os próprios nativos. Para atingir esses objetivos, a realização de uma densa monografia com *status* de ciência era uma condição para Junod. Portanto os debates acadêmicos sobre o conhecimento dos 'primitivos' foram a base para a construção dessa monografia.

O livro de Junod foi escrito num período decisivo para a constituição da Antropologia, quando havia uma ampla abertura teórica. A obra de Junod reflete isso: na busca da compreensão dos "bantos", o autor faz uso de teorias do século XIX, marcadas pelo evolucionismo vitoriano, assim como teorias recém concebidas tanto na Inglaterra como na França. Dois conceitos são chave para a compreensão das relações entre os tsongas: o uso do método

genealógico sistematizado por Rivers e a análise de rituais de passagem formulada por Van Gennep.

Porém, a monografia de Junod foi também um importante marco na constituição da Antropologia na África e sobre a África. Um dos principais artigos escritos sobre parentesco na África, "O irmão da mãe na África do Sul", de Radcliff-Brown, é uma polêmica entre a interpretação de Junod e a teoria em concepção do estrutural-funcionalismo. A segunda edição de *Usos e Costumes* contem uma réplica ao artigo de Radcliffe-Brown que deve receber destaque na edição comentada aqui proposta.

Junod também foi utilizado como referência pela geração posterior dos estrutural-funcionalistas na África, como Max Gluckman e Victor Turner. Nesse caso, principalmente pelas análises dos rituais de passagem.

Até hoje, a obra de Junod vêm sendo revisitada. A reedição dos *Usos e Costumes* pelo Arquivo Histórico de Moçambique em 1996 é uma amostra. Uma edição comentada publicada no Brasil tendo como preocupação o legado antropológico da obra constitui um passo para uma compreensão do período decisivo vivido pelo pensamento antropológico no início do século XX. De mesmo modo, auxilia o balanço da atividade antropológica e missionária durante o colonialismo na África.

Sobre o autor:

Henri-Alexandre Junod nasceu em 1863 num cantão da parte francesa da Suíça, Neuchâtel, e partiu, em 1889, para Moçambique. Sua ida para Ricatla, região da então "África Oriental Portuguesa", ao norte de Lourenço Marques (atual Maputo), deu-se como parte de suas atividades como membro da Missão Suíça Romana, de caráter protestante presbiteriana. Neste primeiro período em Moçambique, suas atividades de missionário só eram interrompidas por seu interesse, adquirido ainda na Suíça, pela entomologia, até o despertar, decisivo, de seu interesse pela etnografia.

Junod foi fundamental para o estabelecimento e consolidação da Missão Suíça nessa região, e boa parte do seu esforço foi dirigido à estruturação da educação na missão. Isso envolvia, num primeiro momento, o estabelecimento

de uma escrita tsonga. Foi com o propósito de sistematizar este idioma que publicou dicionários e gramáticas da língua tsonga, os quais são fundamentais até os dias de hoje.

Junod e outros membros da Missão Suíça foram acusados de colaborarem com grupos ligados a Nghunghunyana opostos às autoridades portuguesas entre os anos 1894-95. Foi após sua saída do território moçambicano que Henri Junod se dedicou à sistematização dos dados referente à cultura dos indígenas daquela região. E, em 1898, escreveu sua primeira etnografia. Foi em 1909, já de volta a Moçambique, que Junod deu início à aplicação dos questionários elaborados por James Frazer. Em 1913, Junod publicou a primeira versão em inglês de sua obra mais importante, *Life in a South African Tribe*.

De 1921 a 1934, Junod se estabeleceu definitivamente na Suíça onde viveu sua maturidade intelectual, participando dos debates acadêmicos tanto através de publicações em revistas quanto como professor visitante em algumas universidades européias. É nesse período que revisa sua monografia e publica a 2ª. edição atualizada em 1927. Após sua morte, em 1934, seus restos mortais foram levados para Ricatla.

Anexo VI – Versões e edições de Usos e Costumes dos Bantos:

- 1ª. edição, em inglês: The Life in a South African Tribe. D. Nutt, London, 1912-13.
- 2ª. edição atualizada, em inglês: The Life in a South African Tribe. Macmillan, [S.l.], 1927.
- Versão em francês da 2ª. edição: Moeurs et coutumes des Bantous. La vie d'une tribu sud Africaine. Editions Payot, Paris, 1936.
- Versão em português a partir da tradução francesa de 1936 da 2ª. edição: Usos e costumes dos Bantos: a vida numa tribo Sul-Africana. Imprensa Nacional, Lourenço Marques, 1944-1946.
- 2ª. edição da versão em português de 1944-6: Usos e costumes dos Bantus. Imprensa Nacional, Maputo, 1974.
- 3ª. edição da versão em português de 1944-6: Usos e costumes dos Bantu. Arquivo Histórico de Moçambique, Maputo, 1996.