
SOBRE ÁFRICA: QUESTÕES, TRADIÇÕES E *UBUNTU*

Pensando os ritos de iniciação em Moçambique

Roberto Chaua

PARA INTRODUIZIR...

Na pesquisa de mestrado que venho desenvolvendo, parto do ponto sugerido por Santos (2010) que diz: –“no mundo do campo e das cidades do nosso mundo”, existe uma enorme diversidade epistemológica, diversidade que contrasta e tensiona o prisma epistemológico dominante e abissal –, para pensar que os ritos de iniciação a adulto, uma prática comum em várias comunidades de Moçambique, são também *espaçostempos* de produção de conhecimentos e norteadores do “construto coletivo” do “ser/tornar-se” homem nestas comunidades.

Os ritos de iniciação têm em vista a inserção dos novos jovens na vivência comunitária, sendo por isso, realizáveis em várias fases/etapas da vida, com destaque para o nascimento, puberdade, casamento e a morte, onde jogos, vidas, contos, corpos, canções e etc., se confluem construindo um imaginário de vivência cotidiana. Trabalhando com jovens, crianças e suas narrativas sobre os ritos, neste trabalho de pesquisa, me coloco questões sobre o entendimento destes junto dos meus interlocutores acadêmicos – brasileiros – de modo a tensionar uma percepção existente quanto a matriz religiosa dos ritos de iniciação, principalmente quando as referências para a sua abordagem são as chamadas religiões brasileiras de matriz africana.

Outro ponto e que será abordado neste texto está ligado a produção “científica” dita africana. Quando todo o bojo de uma pesquisa, de um discurso “científico” ou não, feito por africanos e não só, está alicerçado no que consideramos de tradições africanas, na esteira de Castiano (2010) cabe sempre interrogar-se sobre esses empreendimentos tendo em conta a liturgia que complacente “uma África mítica” aos olhos do Ocidente, na qual vários destes discursos se realizam e, por vezes, se destinam a responsividade imanente ao nosso “lócus” africano. É aí que me questiono: como a partir do caso concreto do estudo sobre os ritos de iniciação em Moçambique, ora em desenvolvimento, pode-se contribuir para a criação de espaços que Castiano (2010) chama de intersubjetivação, espaços onde o diálogo permanente com os sujeitos dos ritos de iniciação se torne necessário para pensá-los e tensioná-los no jogo da “modernidade”?

É principalmente deste questionamento que este texto resulta, buscando não apenas reaprender com os ritos de iniciação, como também, compreender uma necessidade de coexistência destes com uma lógica bastante civilizatória e classificatória, que os renega e prima por outras

práticas, aceitando-as se chamarmos a compreensão o novo sentido da cultura como *recurso*, onde a diversidade se apresenta como principal moeda – como bem nos recorda Yúdice (2004) pela fala de Soares e Alves (2011). Outrossim, pensa-se também no jogo de cedências e, usando-se uma imagem do *Nyau*¹ e suas narrativas posteriores, questiona-se como práticas culturais e ritualísticas que têm/teriam o sincretismo como base aparecem em plataformas sócias, como o *facebook*, onde “quanto mais virem e curtirem, melhor”.

A base desse diálogo, que se empreende sobre a África, suas questões e os ritos de iniciação, encontra-se no *ubuntu*, filosofia bantu dos Xhosas e Chonas, onde o cōnscio comigo e para com o outro se encontra em voga, afinal:

[...] ser humano é afirmar a humanidade própria através do reconhecimento da humanidade dos outros e, sobre tal embasamento, estabelecer relações humanas respeitadas para com eles. (RAMOSE, 2010, p.212).

E aí, o *ubuntu* como um movimento subjetivo mais aberto e que de forma construtiva acomoda valores tidos como “estrangeiros” se estabelece sem duvidas como uma plataforma importante para perceber um todo contexto de vida humana a luz do que Ramose nos coloca acima e que nos permite, também, repensar todo um processo de conhecimento de/sobre África.

CONTINUANDO...

É consensual a imensidão do continente africano, não só em termos do seu tamanho, mas também, e, sobretudo, no que diz respeito às culturas, entendidas no seu sentido antropológico, às línguas faladas e à diversidade étnica. Goduka citada por Castiano – a quem chamo várias vezes a conversa nas linhas que se seguem – insiste que existe também uma unidade fundada na nossa forma (africana) de conhecer o mundo, na relação espiritual para com o ambiente, assim como nas práticas cultural-religiosas dos africanos (2010, p. 160).

Com a sua validade, o contraponto desta visão segundo Castiano, reside no unanimismo adoptado pelas chamadas etnociências² ao suporem que todos de certa etnia ou língua africana pensam da mesma maneira, adoram e obedecem aos mesmos deuses, acreditam nos mesmos princípios, seguem os mesmos rituais tradicionais e etc. Interessa aqui o facto de que esta

¹ Dança ou praticantes da dança, considerada obra prima do património oral e imaterial da humanidade, pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO).

² Para Castiano, o “Etno” refere-se então aos sistemas de conhecimentos e cognições típicos de uma dada cultura. Em geral a etnociência propõe-se “descobrir a ciência que está oculta” ou que está implícita nas culturas (2010, p. 51).

perspectiva de pensar e falar sobre África constituiu, ainda segundo o nosso autor, o que conhecemos como referenciais de objectivação. Estes,

Nasce(m) da ideia de que, como consequência da escravidão, da colonização e da globalização, o Eu-africano se alienou a si mesmo a ponto de se tornar estranho a seu próprio corpo. O discurso sobre a condição de sua existência, o discurso sobre sua identidade enquanto africano, é feito, entende-se, a partir do lugar que a história “universal”, elaborada predominantemente numa perspectiva do Ocidente, o reserva. (CASTIANO, 2010 p. 39).

Desenvolvidos por africanos e não só, o cúmulo pretense dessa *ilusão unânime* (HOUNTONDJI, 2010) reside no facto de os seus precursores intentarem assim, a *inscrição de África no pensamento universal*. Em sua obra, referenciais da filosofia africana, em busca da intersubjectivação, Castiano debruçasse sobre o que pode se considerar filosofia africana, e ao fazê-lo ele analisa os pontos de estrangulamento destes referenciais. Além de classificá-los em duas categorias que são deveras predominantes: os de objectivação, conforme referiu-se acima e os de subjectivação, que ao contrário dos referenciais anteriores tem como fulcro “recentrar o sujeito africano perante a sua história e a si mesmo” (2010, p. 40), buscando a partir das tradições e dos valores africanos existentes nas comunidades africanas um discurso *autenticamente africano*, Castiano indica-nos também os referenciais de intersubjectivação, que tem em vista trazer como pauta os esforços tendentes a criação do que ele chama de espaços de diálogos com o que consideramos textos fundantes do africanismo, sendo estes orais ou escritos. No meu entender, estes textos podem se constituir de ideias filosóficas ou não, e não implicam necessariamente, um discurso “cientificamente” aceitável.

Trago a discussão destes referenciais aqui, porque penso ainda segundo Castiano que, quando a base de todo o discurso e toda produção científica que se considere, ou não, africanista ou afrocêntrica, está nos interstícios entre o “tradicional” e o “não tradicional” africano, torna-se preponderante a colocação das questões: o que fazer com as “tradições que julgamos encontrar ou existirem”? Qual é o lugar delas, se é que existe, no jogo da modernidade, entendida por Quijano (2010) como emblema da única racionalidade validada pelo mundo capitalista e eurocêntrico? Estas questões são colocadas sem nos ater ainda a clássica questão sobre o discurso: quem, quando e como se diz que isso é tradicional e o que se pretende ao dizê-lo?

Falar sobre o africano no lugar de africano ou não, ou produzir um discurso que se pode chamar autenticamente africano de acordo com os referenciais expostos, leva-nos a produção de monólogos e discursos sobre o outro sem atentar às subjetividades, às diferenças no/do nosso

“lócus” africano. Para o nosso autor, um estudo que se revele atento as preocupações expostas, “tem como desafio fundamental, abrir espaços de intersubjectividade, para interagirem com os saberes que julgam encontrar nas ditas culturas locais e criarem, a partir desta interação, referências epistêmicas novas” (CASTIANO, 2010, p. 48), baseando-se na liberdade e na interculturalidade, que são sem dúvidas pilares que se elegem para uma verdadeira intersubjectividade.

No que concerne ao trabalho ora em construção e que tem o que se considera “tradição africana” como fulcro, cabe reforçar outras questões, principalmente se considerarmos os ritos de iniciação a adulto como *espaçostempos* produtores de conhecimentos e se se engendrar uma discussão epistêmica dos mesmos: é possível e importante classificar esse esforço em uma das categorias dos estudos feitos sobre e de África? Como garantir que este esforço se entrelace em espaços de intersubjectividade, espaços onde o diálogo permanente com sujeitos dos ritos de iniciação afigure-se fundamental para pensar em formas de estar e ser desses sujeitos?

Quanto a liberdade e interculturalidade sugeridas por Castiano para pensar nos espaços de intersubjectividades, chama-se a atenção para uma liberdade epistêmica do sujeito africano, uma liberdade de o mesmo falar de si, construir seu próprio discurso sobre sua condição de existência. É a liberdade de construir um processo “autônomo e autoconfiante de produção de conhecimento e de capitalização que nos permita responder às nossas próprias questões e ir ao encontro das necessidades tanto intelectuais como materiais da sociedade africana”. (HOUNTONDJI, 2010, p. 140). Uma liberdade que se finque em processo de formação da interculturalidade, que (CASTIANO, 2010) considera como conjunto de atitudes e predisposições necessárias para um envolvimento de sujeitos na troca de suas experiências subjetivas, críticas e por si vivenciadas enquanto indivíduo ou grupos sociais. Uma liberdade, por fim, de anunciar o seu *ubuntu*, que sem dúvidas vem sendo o maior esforço de autoinscrição de África no pensamento global.

CELEBRAR RITOS, CELEBRAR UBUNTU

Castiano (2010), afirma que tem visto se evocar o *ubuntu* em muitos trabalhos mundo afora. Esta evocação segundo o autor, não se legitima em carácter filosófico dos trabalhos em perspectiva e não passa de um mero aproveitamento do *ubuntu* sem nenhuma base fundante. Em suas palavras, ele aponta assim, o que considera a grande fraqueza do *ubuntu*:

[...] existem sim uma série de pequenos artigos, alguns que vale a pena ter em conta, porque tentam sistematizar o pensamento que passou a ser cunhado como “filosofia ubuntu”, e, ao lado destes, existem também textos que só usam o termo ubuntu de

forma “oportunista” porque, digamos, sem muito conteúdo que se pode objectivar de filosófico, mas é usado o termo a todo custo. (p. 147).

Entretanto, ao prefaciар o livro referido anteriormente, Uthui (2010) considera que esta fraqueza apontada por Castiano, “talvez seja uma força, uma vantagem, pois isso atesta para a origem popular do *ubuntu*, como o são também os provérbios, contos, canções e etc. e, portanto, facilmente assimiláveis por todos e mais provavelmente expressando a sabedoria popular” (p. 20). Assim, ao considerar-se essa fraqueza que não passa de uma grande força do *ubuntu*, podemos afirmar e reafirmar a necessidade de – usando o termo que o próprio Castiano nos propõe – *celebrar o ubuntu* em qualquer contexto, pois, não só atestamos o seu carácter popular, como também, adulamos outras maneiras, outras narrativas do nosso mundo.

Não se pretende com o exposto, afirmar que o uso do *ubuntu* neste trabalho baseia-se apenas no seu carácter popular, mas atenta-se para que não se procure neste uso, o que se pode considerar de pensamento “filosófico académico”. A respeito, indico abaixo as razões para, ao celebrar os ritos de iniciação neste trabalho, celebremos também o *ubuntu*, uma forma de ser e estar em todo um contexto bantu.

Primeira razão: o *ubuntu* é uma filosofia dos Xhosas e Chonas da África do Sul e do Zimbabwe respectivamente, e como tal, estes guardam características identificáveis a todo povo da raiz bantu³, incluindo as respectivas línguas, o que permite identificar em línguas de outros grupos étnicos da raiz, termos similares ao *ubuntu* presentes em várias enunciações expressando também a ideia do “ser”, ser homem em meio a homens. São os casos de moçambicanas: *muthu* em *Chuabo*, *bvantu* em *Ndau*, *mundhu* em *Xisena*; angolanas: *munu* em *Kikongo*, *omanu* em *Umbundu* e também o *mntu* em *Tshiluba* do Congo, só para dar alguns exemplos. A *segunda razão* tem a ver com a base do *ubuntu*, que como veremos mais abaixo, também está no recrudescer de uma humanidade que se revela pelo reconhecimento de outras humanidades, daí o aforismo: *eu sou porque tu és*. Quanto a isto, os meninos e as meninas com quem conversei durante o trabalho de campo na Escola Primária Parque Popular em Nampula, Moçambique, por exemplo, me diziam sobre a sua ida ou entrada nos ritos de iniciação:

Lordina – “[...] *eu sempre via minhas amigas indo e eu fiquei com vontade de ir também...*”;

³ Recordemos a citação de Goduka (2010): “existe também uma unidade fundada na nossa forma (africana) de conhecer o mundo, na relação espiritual para com o ambiente assim como nas práticas cultural-religiosas dos africanos” (p. 160).

Marcelino – “Antes eu não respeitava as pessoas. Esses que andam pelo bairro a insultar deveriam ir aos ritos...”;

Clardina - “(...) minhas amigas me excluem de algumas conversas, porque não fui ainda...”.

Essas falas reforçam o fundamento dos ritos de iniciação a adulto: iniciar os jovens a uma forma de ser e estar em comunidades, isto é, com o outro, incluindo a natureza, tendo em conta que “a natureza, as criaturas vivas e não-vivas são o fundamento da realidade espiritual” (GODUKA, 2000 apud CASTIANO, 2010). Por outro lado, como conceito ético, o ubuntu enfatiza essas alianças entre as pessoas e as relações entre as mesmas. A outra razão, a terceira e não menos importante se deve ao facto do ubuntu sem dúvidas ser uma possibilidade de entender a existência de outras histórias, outras formas de ver o mundo, outras referências epistêmicas, outras... e tantos outros possíveis do nosso mundo que são tomados inexistentes.

O ubuntu é entendido como uma base do fundamento da filosofia africana. Esta base deve, segundo Ramose (1999, p. 49), um dos seus grandes precursores em contexto acadêmico, ser procurada na ontologia, na epistemologia e na ética ubuntu-africana que são aspectos de uma e da mesma realidade. Sob ponto de vista ontológico, o termo ubuntu é composto por duas palavras, o prefixo ubu e a raiz ntu. O termo ubu evoca a ideia de “ser” em geral. É um ser indiscriminado antes da sua manifestação, ou seja, de manifestar-se ou aparecer numa forma concreta ou de um modo concreto de existência como uma entidade particular. Esta divisão do ubuntu (ubu-ntu) é apenas no campo linguístico, não havendo separação no campo ontológico. Neste, o ubuntu é uma categoria epistemológica e ontológica fundamental no pensamento dos povos bantu, expressando o ubu uma compreensão generalizada da realidade ontológica do ser enquanto ser, e o ntu assumindo formas e modos concretos de existência num processo contínuo. (CASTIANO, 2010, p. 156).

Para a sua compreensão epistemológica, interessa bastante a compreensão do umuntu, este, de acordo com Ramose citado por Castiano, expressa um ser mais específico, o ser humano – enquanto político, religioso e, sobretudo enquanto uma entidade moral. Para ele “na caracterização do ser humano está no centro não o acto de o ser, mas sim a sua actividade como homem. Isto é o mesmo que dizer, a forma como se comporta e o poder que tem em penetrar nas verdades da vida usando, a sua experiência”. (CASTIANO, 2010, p. 157).

Assim, quanto a epistemologia, o ponto de partida com que Ramose nos coloca é pertinente: sem a palavra umuntu, o ubuntu estaria condenado ao silêncio total. A palavra do umuntu está irremediavelmente ligada ao ubuntu, para expressar as condições de existência do ubuntu. Em outras palavras, toda a actividade expressiva e comportamental do umuntu (ser humano) é uma

busca de revelar a condição de existência do ubuntu e, tanto no domínio da epistemologia, como no da ontologia, tem o seu foco direto no ubuntu. Digamos que o umuntu tem um compromisso de dar visibilidade ou expor o seu ubuntu. Só assim se compreende a expressão africana “eu sou porque tu es”, que sublinha que a nossa existência como indivíduos só se pode compreender através dos outros membros da comunidade. A maneira como damos preponderância às pessoas – que são outras nós – pode nos potencializar mais. Ou seja, quanto melhor expusermos as pessoas, quanto melhor fizermos essa exposição delas reconhecendo-as como dignas, necessárias e fortes em nossas vidas, mais estaremos nos compreendendo e nos identificando como assim também. Dessa forma o “eu sou porque tu és” se torna também um elemento desencadeador de forças capazes de nos empoderar, de nos percebermos como *fracosfortes* pelas relações que tecemos, inclusive a partir dos ritos de iniciação.

Do referido acima derivam características éticas do ubuntu: não basta a existência do ser (humano) para ser conhecido como humano. É necessário que o ser se torne, portanto apareça como humano para termos o ubuntu. Porque o juízo ético sobre alguém é que determina a sua posição social e legal. Daí afiança-se: para que o umuntu expresse o ubuntu, ritos, vidas, jogos, são de importância fulcral. Por isso, ao celebrarmos os ritos, celebramos também o ubuntu.

VAMOS CELEBRAR OS RITOS...:

Tudo começa no dia mais bonito do mundo, beleza característica do dia da descoberta do primeiro amor. Todos os animais trajaram-se de fartura, a terra era demasiado generosa. Na aldeia realizava-se a festa de circuncisão dos meninos já tornados homens. Jovens dos lugares mais remotos estavam presentes, pois não há nada melhor que uma festa para a diversão, exibição e pesca de namoricos. Eu estava bonita com a minha blusinha cor de limão, capulana mesmo a condizer, enfeitadinha com colares de marfim e missangas. Coloquei-me na rede para ser pescada, e porque não? Já era mulherzinha e tinha cumprido com todos os rituais. (CHIZIANE, 2008, p. 12).

Sarnão se considerando mulherzinha, meninos já tornados homens. É assim que Sarnão a principal personagem de Balada de amor ao vento de Paulina Chiziane, começa a narrativa do encontro com seu primeiro amor, da festa de iniciação dos rapazes, dos movimentos que se criam na zona. A festa, “eterna festa” que começa como Sarnão nos narra é o culminar de um longo período ritualístico. Se para os homens o período é de um a três meses, para as mulheres o período iniciático inicial é menos longo, mas alicerçado por outras cerimônias que decorrem durante as

fases diversas: gravidez, parto e outras. E o que antecede a festa de Sarnão? Que percursos ditam a entrada nos espaços ritualísticos?

Eis, algumas indicações:

– *Fui brincar e às 13 horas voltei a casa, fiquei dentro por algum tempo junto das minhas tias e irmãs. De repente, tentaram me insultar para ver se eu lhes respondia, não tendo respondido, minha irmã insistiu e pegou-me pra passear de carro e chegamos ao sitio onde me fecharam dentro de uma casa repleta de gente que não conhecia. Aí percebi que era a minha vez...*

Lordina de 16 anos, iniciada em novembro de 2012.

– *Meu tio disse-me que naquele dia iríamos a uma festa. Para minha surpresa encontrei um grupo de meninos e lá só tinha chima com papahi⁴. Perguntei ao tio porque é que naquela festa não tinha arroz, batata e frango? É isso que se come na festa?...*

Gessimane, iniciado com seis anos, nos finais de 2008 e começo de 2009.

– *Me mandaram tirar água e tomar banho. Deram-me dinheiro pra cortar cabelo e disseram-me que iríamos viajar pra comer bastante mel. Éramos três, eu, Abu e Evandro, ficamos lá seis meses...*

Anoque, iniciado em 2004 quando tinha seis anos.

As idades ritualísticas variam bastante e dependem além dos costumes familiares, das condições criadas para as cerimônias, tendo em conta que o aprovisionamento e toda logística é da responsabilidade dos familiares do iniciado. Num dos encontros, Marta iniciada aos 18 anos disse: “*eu queria ter entrado antes, mas minha mãe me pedia para esperar*”.

Quando chega o período das colheitas nas zonas rurais, eis que os preparativos finais se intensificam, um/uma responsável da comunidade faz a identificação de todos os rapazes e raparigas com idade e condições para a iniciação. Nas cidades essa regra é mais restrita, pois se circunscreve ao seio familiar e aos pais que geralmente, começam os preparativos logo que perspectivam a entrada dos rapazes/raparigas nos espaços ritualísticos. Para as raparigas, tudo depende também do aparecimento de sua primeira menstruação. Nas zonas rurais um todo ritual é por vezes criado quando esta aparece, conforme nos conta Viegas:

[...] quando a mãe se apercebe do sucedido, vai sorrateiramente comunica-lo a madrinha e a algumas vizinhas de sua íntima amizade, e ela, a mãe, põe-se a chorar, fingindo não saber interpretar a causa do derrame de sangue na vagina da sua filha

⁴ Comida típica de Nampula.

[...] só depois de tanto a fazerem sofrer é que lhe explicam o que está passando com ela [...](2012, p. 21).

Nos ritos, meninas e meninos juntam-se a outros grupos dependendo da organização e aí decorre todo processo ritualístico, incluindo a circuncisão dos rapazes. Depois de um longo período de cerimônias e provas diversas e de sarar as feridas dos meninos, chega o grande dia: o dia da saída e da exibição dos jovens pela comunidade. Chamemos Sarnão pra nos completar, com o seu momento inesquecível:

As mulheres atarefadas giravam pra cá e pra lá no preparo do grande banquete. O aroma das carnes excitava o olfato, fazendo crescer rios de saliva em todas as bocas, desafiando os estômagos, e até as gengivas desdentadas já imaginavam um naco de carne, gordinho, tenrinho e sem ossos, empurrado com toda a arte por uma golada de aguardente. Os homens davam a mão aqui e ali, enquanto os outros preparavam a explanada nas sombras dos cajueiros.

Os tambores rufavam ao sinal do velho Mwalo, erguendo-se cânticos e aclamações. A porta da palhota abriu-se deixando sair cerca de vinte rapazes com aspecto pálido e doentio, provocado pelas duras provas dos ritos de iniciação.

Os rapazes já tornados homens passavam entre alas como heróis. As velhotas aclamavam espalhando flores, dinheiro e grãos de milho que as galinhas se apreçavam a debicar (p. 13).

Depois, as celebrações coletivas dão espaço às familiares. Estes ritos, de acordo com Viegas, “a que são submetidos os adolescentes e jovens, tanto do sexo feminino como do masculino, intentam instruir e formar o carácter intelectual desta camada social, a fim de se introduzir e se enraizar nos homens e mulheres de amanhã às tradições e os valores culturais” (2012, p. 31). Só depois de participar nestes, é que os jovens ganham o direito de participar em outros ritos, nas cerimônias fúnebres, e em várias outras vivências.

NARRATIVAS QUE FAZEM PENSAR NEGOCIAÇÕES: RITOS E FOTOGRAFIAS

Com o advento da globalização a cultura e suas práticas foram assumindo diferentes acepções e se a tomarmos como veículo identitário e educativo veremos como elas ressignificam as identidades. Além das acepções: *processos, produto e projeto*, Yúdice (2004), apud Soares e Alves (2011), nos leva a conhecer a cultura sob signo de *recurso*,

[...] segundo esse autor, na era da globalização, a cultura é invocada para resolver problemas que anteriormente eram da competência da economia e da política. Para ele, a cultura como recurso é o eixo de uma nova estrutura epistêmica, de modo que o

gerenciamento, a conservação, o acesso, a distribuição e o investimento em cultura tornaram-se prioritários. Nessa nova racionalidade, a cultura como recurso poderá ser comparada à natureza como recurso, e a principal moeda na negociação global é a diversidade. (p. 92).

Na nova ideia globalizante, as práticas culturais da chamada cultura popular “susceptível” e “mercantilizável” assumiram e continuam assumindo em diversos quadrantes o lugar de patrimônio. Em Moçambique, movidas por esse prisma, elas tiveram novos sentidos e principalmente, passaram a ser apresentadas e cultuadas em locais públicos, como é o caso dos festivais nacionais de cultura. O que se apresenta e se discute nos festivais, como se pode imaginar, são práticas que pela sua natureza podem ser exibidas ao público e quiçá “vendidas” ao mundo. Um exemplo tonante é a patrimonialização da dança *Nyau*⁵ junto da UNESCO e do processo que está sendo construído ao *Mapiko*⁶ para o mesmo fim. O que não entra nessa lógica patrimonializante, assume-se ainda, como sendo uma mera manifestação tradicional. Podemos pensar a partir do exemplo de *Nyau*, como esses festivais deixam de considerar um todo processo ritualístico envolvendo a dança e seus praticantes, tendo em conta que a participação nesta é apenas uma das varias fases ritualísticas. Mas o que é feito desse lugar, se não se pode negar, mesmo que aparente naturalizado, as múltiplas tensões e ressignificações em construção e resistência nessas práticas? Como elas nos ensinam a aprender sobre a vida? Como pensar essas questões utilizando, além de narrativas, imagens e fotografias em particular, que são também formas de narrar?

Parto do pressuposto de que a hodierna influência que os artefatos culturais e tecnológicos vêm exercendo, contribui de tal forma nas concepções sobre as diferenças entre os seres humanos e não humanos e que a fotografia tem ocupado sempre um lugar especial. Desde os clichês de Daguerre (BENJAMIM, 2012) onde o trabalho mecânico era amplamente visível, até ao insaciável e irresistível clique nas digitais dos dois últimos séculos, onde funcionário e aparelho se confundem (FLUSSER, 1985), ela vem se mostrando reveladora do que Alves (2008) considera *recortes da vida*. Sendo, por isso, importante também pensá-la no construto e no sempre tornar-se do “ser” – interesse dos estudos em ciências humanas. Aliar a fotografia a essa diversidade de modo a revelá-la e revelar-se seria também um grande desafio para um estudo nessa trilha. Ou, talvez, com as novas formas de fotografar em processos digitais, possamos pensar as imagens experiências narradas em fotografias como espaços de visibilidades tangíveis, num sentido intersubjetivo.

⁵ Audiovisual disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=oHhvKlfrqgo>>. A dança é feita apenas por sujeitos iniciados.

⁶ Audiovisual disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=kmw4eHugjvM>>.

Com a imagem a seguir, cedida por um amigo depois de vê-la postada em seu perfil do *facebook* e as suas narrativas posteriores, busca-se além de entender como as imagens fotográficas estão presentes em suas práticas cotidianas ressignificando-os e atribuindo novos sentidos, questionar-se do uso delas para uma pesquisa nesse campo, *tendo em conta que por trás dela existe um todo processo ritualístico.*



Os fotografados são dançarinos do *Nyau*. Inicialmente a dança é praticada pela sociedade dos *Chewa/Nyanja* residentes em Malawi, Zâmbia e Moçambique: Tete, Niassa e Zambézia. Sociedade secreta de homens iniciados cuja “identidade é escondida” através das máscaras dos ancestrais e de animais como búfalos, elefantes, zebras e outros. Identidade escondida, entre aspas, porque a máscara representa aqui uma nova identidade, uma identidade reveladora de uma espiritualidade, de uma vivência, de um “ser” incompatível com o anterior. Na verdade nós não conhecemos o *Nyau-homem*, conhecemos sim o *Nyau-espírito* que se revela pela máscara. Ela significa espíritos contraditórios que se movem entre o homem e as árvores. “Elas são esculpidas por um artista que tem o dom para ver tais coisas e sabedoria para sobreviver a elas” (CANIVETE, 2013). Digo inicialmente porque, se reparamos na imagem veremos máscaras diferentes das esculpidas por “um artista com dom especial”, poucas aparentam ser de um animal diferente do homem, que talvez nos levasse a um entendimento espiritual do ritual/espetáculo e, por fim, nota-se na fotografia a presença de uma multidão, o que retira a ideia sincrética inicial e nos apresenta um

Nyau espetacular. Caputo (2012), ao se interrogar como o artefato pode mudar o objeto “fixado” afirma:

Ao discutir este texto lembrei da foto que usei em minha dissertação de mestrado. Ela foi feita quando eu ainda trabalhava como repórter do jornal *O Dia*, e mostra um grupo de crianças rindo ao redor de uma outra criança morta. Cada vez que olho mais atentamente para a foto me pergunto se as crianças riem do menino morto ou se riem para o fotógrafo. Desta forma, até que ponto a máquina fotográfica utilizada para “fixar” um dado objeto fotográfico, não modifica esse mesmo objeto? Tais perguntas certamente não interessariam muito aos jornalistas já que estes, de acordo com Bourdieu: “submetidos à urgência, que jamais favoreceu à reflexão, propõem muitas vezes, sobre os problemas mais candentes, descrições e análises apressadas, e amiúde, imprudentes” (1997, p. 733). Mas, obrigatoriamente, deveriam interessar ao bom pesquisador.

Entretanto para o caso da imagem acima, a questão colocada por Caputo se estenderia a outros artefatos, como as redes das mídias que alicerçadas pela política engravidam a missão de “vender a cultura”, as redes sociais que propiciam novas interatividades, etc.

Sem uma pretensão comparativa entre este *Nyau* representado pela fotografia com outro, se é que existe, faço a distinção destas diferenças para levantar a atenção sobre influência e presença de artefatos tecnológicos e imagéticos nessa dança ritualística. Para esse pensar atentemos aos comentários postados no *facebook* em relação à mesma imagem⁷.

⁷ A imagem estava acompanhada por diversos comentários, sem empreender um estudo que tivesse como base metodológica a rede social do *facebook*, faço para o presente o recorte de alguns comentários.



Unir fotografias e estas suas narrativas interpretativas é interessante, pois assim reparamos como nelas, a partir das relações anteriores ou não, vemos cingido aquilo que é mostrado na fotografia, por quem a fotografou e a imaginação de quem vê e a interpreta (ALVES, 2008). Empreendendo este processo de leituras de narrativas sobre imagens no *facebook*, podemos ter acesso a informações como o local da fotografia, os sujeitos fotografados, sua empatia e se elas agradam ou não aos internautas. Mais do que agradar, vejo, por exemplo, possíveis formas de internarrar a narrativa fotográfica, o que nos permite questionar sobre os padrões que elegem para fazerem essas narrativas, quais bases fixas ou flexíveis formam esses comentários? Até que ponto se afastam e se interligam com as narrativas tradicionais, que são sempre renováveis?

No recorte feito, veem-se algumas das seguintes informações: uma possível origem dos fotografados e da fotografia: – “*levei na sua zona primo*”; se a imagem agrada ou não: – “*gramei primo os moços são mesmo fofos*”; as possíveis relações raciais presentes na imagem: – “*fofos e estilosos repara est dois bracos*”; O que nela não está retratado e que talvez trouxesse maior beleza: – “*nesse grupo não estou a ver gule wa nkulo*”; – “*só falta dizeres os nomes de cada um deles*”, entre outros aspectos. Dedico uma atenção especial ao sexto comentário do recorte da conversa que parece fazer uma pergunta ou sugestão ao “postador/autor” da fotografia: “*so falta dizeres os nomes de cada um deles*”, em resposta, “postador/autor” diz: “*Mana Mythel, irei te mandar os nomes em off pork há muito ã iniciados por aque n fb*”. Já há bastante tempo, esta resposta me instiga e procuro dar-lhe “completude”: “*irie te mandar os nomes em off*” porque

embora a foto caiba no *facebook*, os fotografados estão mascarados e com isso manterão as suas identidades revelando outras, tal como preza a prática do *Nyau*. “há muito ñ iniciados por aque n fb”, demonstra ainda que para o “postador/autor”, iniciados e, principalmente, não iniciados ao *Nyau* – a quem não se deve revelar os segredos - abundam o *facebook* e não podem conhecer os nomes dos iniciados constantes na foto, porque na verdade não estamos diante de um *Nyau-homem*, deixando em branco uma questão mor: o “postador/autor” está presente nela? É ou não iniciado?

Kossoy afirma que a fotografia é, pois, um duplo testemunho: por aquilo que ela nos mostra da cena passada, irreversível, ali congelada fragmentariamente, como vimos no parágrafo anterior, e por aquilo que nos informa acerca do seu autor. Assim, pelas narrativas constantes podemos ter uma ideia do postador ou autor da foto, se este é ou não iniciado, se está ou não presente na foto, de suas intenções ao postá-la, etc.

Enfim, processos de identificações, de territorialidades e tensões encontram-se patentes na fotografia e na conversa. O “tradicional” e o “moderno” encontram-se cingidos negociando e recriando-se. Isso mostra que um estudo que se interesse pelos ritos de iniciação não pode ater-se a lógicas e fechamentos.

Assim, considero os ritos de iniciação não apenas um espaço de produção de conhecimentos, mas também ideológico, onde as identidades se confluem produzindo lógicas de saberes que estão sempre em um processo tendente a trocas e cedências com as lógicas hegemônicas, negociando e recriando o seu lugar. Segundo Hall (2003, p. 33), *sempre há o “deslize” inevitável do significado na semiose aberta de uma cultura, enquanto aquilo que parece fixo continua a ser dialogicamente reapropriado. A fantasia de um significado final continua assombrada pela “falta” ou “excesso”, mas nunca é apreensível de sua presença a si mesma.* Ainda com Hall, confirmamos a ideia de que a identidade se torna também nesse espaço uma “celebração móvel”, o sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos e situações. A modernidade e as tradições confluem-se alterando as ordens sociais e, conseqüentemente, a identidade do indivíduo se desloca amiúde a estas mudanças. No caso da fotografia em análise podemos ainda nos interrogar se não estamos diante de um dançarino do *Nyau* – prática que inicialmente tem o sincretismo como base – que gosta o *facebook*, - plataforma social onde “quanto mais virem e curtirem, melhor”?

Quanto ao próprio *Nyau*, um dos praticantes⁸ nos dá uma pista:

Antes dançávamos nos ritos de iniciação, funerais e casamentos, mas, agora, dançamos também nas reuniões do governo, datas festivas como 25 de junho, 25 de setembro. Mas sábado e

⁸ Citado por Canivete, 2013.

domingo costumamos tocar batuque e dançar longe. Só pode assistir quem foi iniciado. Se for descoberto alguém a assistir sem que seja iniciado, essa pessoa é batida. Este tipo de situações nem a polícia não resolve.

Esta fala parece indicar a existência de um *Nyau* com dois sentidos: um, com um caráter mais secreto, virado para os seus rituais mais importantes, e outro, mais espetacular, para abrilhantar as comemorações cívicas, festivais e celebrações diversas.

REFERÊNCIAS

- ALVES, Nilda. Lembranças em imagens. In: POSSEGGI, Maria da Conceição; BARBOSA, Mabel Nobre. (Orgs.). *Narrativas de formação e saberes biográficos*. São Paulo: Paulus, 2008.
- BENJAMIN, Walter. Pequena História da Fotografia. In: *Magia e Técnica, Arte e Política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Obras Escolhidas, volume II. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993.
- CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.
- CASTIANO, José P. *Referenciais da filosofia africana: em busca da intersubjetivação*. Maputo: Ndira, 2010.
- CANIVETE, Belchior. *Patrimonialização do Nyau e a redução do sentido*. [S.l.: s.n.], 2013.
- CHIZIANE, Paulina. *Balada de amor ao vento*. 4. ed. Maputo: Njira, 2008.
- FLUSSER, Vilém. *Filosofia da Caixa Preta*. Ensaios para uma futura filosofia da fotografia. São Paulo, Editora Hucitec, 1985.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: duas perspectivas sobre os estudos africanos. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- KOSSOY, Boris. *Fotografia & pesquisa*. 2 ed. rev. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- RAMOSE, Magobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SANTOS, Boaventura de Souza. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- SOARES, Maria da Conceição da Silva; ALVES, Nilda Guimarães. Cultura, cinema e redes de conhecimento e significações. In: PASSOS, Mailsa Carla Pinto; PEREIRA, Rita Marisa Ribes. (Orgs.). *Educação experiência estética*. Rio de Janeiro: Nau, 2011.
- SOUTY, Jérôme. *Pierre Fatumbi Verger: do olhar livre ao conhecimento iniciático*. Trad.: Michel Colin. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.
- QUIJANO, Aníbal. Colonialidade de poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.
- VIEGAS, Alberto. *Educação tradicional Macua: ritos de iniciação (rapazes e raparigas)*. Nampula: [s.n.], 2012.

RESUMO

Os ritos de iniciação a adulto configuram-se na pesquisa que venho desenvolvendo como espaçotempos educativos. Nesta, baseando-se na diversidade epistemológica do mundo (Santos, 2010), e nas narrativas de/com crianças, jovens e mestres ritualísticos de Nampula e Murrupula-Moçambique sobre os ritos, questina-se a sua importância na formação do “construto coletivo”- ser/tornar-se homem - imanente a sua intenção milenar. Na mesma trilha, este texto visa além de questionar-se do possível lugar desta pesquisa, considerando a liturgia imanente aos discursos de/sobre África quando o seu bojo está nas ditas “tradições africanas”, celebrar os ritos de iniciação como possibilidade de compreensão de outras referências, outras narrativas tornadas inexistentes. Elege-se o ubuntu como prisma ao celebrar os ritos de iniciação, atentando-se, - no caso escolhido do Nyao-, a todo um processo negocial que confirma a confluência do “tradicional” e do “moderno” no cotidiano e em suas multiplas redes.

Palavras-chave: África. Ritos de iniciação. Referencias. Ubuntu.

Submetido em: 24 abr. 2014

Aceito em: 24 abr. 2014